Клаудио Морескини

ИСТОРИЯ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Annotation

Первая встреча философии и христианства представлена известной речью апостола Павла в Ареопаге перед лицом Афинян. В этом есть что–то символичное» с учетом как места» так и тем, затронутых в этой речи: Бог, Промысел о мире и, главное» телесное воскресение. И именно этот последний пункт был способен не допустить любой дальнейший обмен между двумя культурами. Но то» что актуально для первоначального христианства, в равной ли мере имеет силу и для последующих веков? А этим векам и посвящено настоящее исследование. Суть проблемы остается неизменной: до какого предела можно говорить об эллинизации раннего христианства» с одной стороны, и о сохранении особенностей религии» ведущей свое происхождение от иудаизма» с другой? «Дискуссия должна сосредоточиться не на факте эллинизации, а скорее на способе и на мере, сообразно с которыми она себя проявила».

Итак, что же видели христианские философы в философии языческой? Об этом говорится в контексте постоянных споров между христианами и язычниками, в ходе которых христиане как защищают собственные подходы, так и ведут полемику с языческим обществом и языческой культурой. Исследование Клаудио Морескини стремится синтезировать шесть веков христианской мысли.

Исходный DJVU - http://mirknig.com/knigi/guman_nauki/1181662091-istoriya-patristicheskoy-filosofii.html

---

- История патристической философии
  - Введение
  - Глава первая. Встреча раннего христианства и языческой философии
    -
    - I. Христианство и языческая культура во II веке
    - II. Бог единый или Бог первый?
    - III. Гностицизм
    - IV. Апологетика
    - V. Цельс
  - Глава вторая. Александрийская школа
    -
    - I. Пантен
    - II. Климент Александрийский
    - III. Ориген
    - IV. Григорий Чудотворец
    - V. Мефодий
  - Глава третья. Христианская философия эпохи латинской апологетики
    -
    - I. Тертуллиан
    - II. Христианская философия в III веке на Западе
    - III. Христианский герметизм
  - Глава четвертая. Эпоха Константина
    - I. Язычество и христианство в эпоху Константина
    - II. Порфирий

    - III. Арнобий
    - IV. Лактанций
    - V. Евсевий
  - Глава пятая. Эклектизм латинской христианской мысли в IV и V веках
    -
    - I. Иларий Пиктавийский
    - II. Халкидий
    - III. Иероним
    - IV. Юлиан Экланский
  - Глава шестая. Западный платонизм
    -
    - I. Марий Викторин
    - II. Амвросий
    - III. Августин
    - IV. Клавдиан Мамерт
    - V. Боэций
  - Глава седьмая. Греческий платонизм в IV и V веках
    - I. Писатели–ариане
    - II. Отцы–Каппадокийцы
    - III. Синезий Киренский
  - Глава восьмая. Философская культура греческого христианства IV и V веков
    -
    - I. Афанасий
    - II. Дидим Александрийский
    - IV. Феодорит Кирский и его окружение
    - V. Кирилл Александрийский
  - Глава девятая. Христианская греческая философия в VI и VII веках
    - I. Псевдо–Дионисий Ареопагит
    - II. Иоанн Филопон
    - III. Максим Исповедник
- notes
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
  - 7
  - 8
  - 9
  - 10
  - 11
  - 12
  - 13
  - 14
  - 15
  - 16

- 17
- 18
- 19
- 20
- 21
- 22
- 23
- 24
- 25
- 26
- 27
- 28
- 29
- 30
- 31
- 32
- 33
- 34
- 35
- 36
- 37
- 38
- 39
- 40
- 41
- 42
- 43
- 44
- 45
- 46
- 47
- 48
- 49
- 50
- 51
- 52
- 53
- 54
- 55
- 56
- 57
- 58
- 59
- 60
- 61
- 62
- 63

- 64
- 65
- 66
- 67
- 68
- 69
- 70
- 71
- 72
- 73
- 74
- 75
- 76
- 77
- 78
- 79
- 80
- 81
- 82
- 83
- 84
- 85
- 86
- 87
- 88
- 89
- 90
- 91
- 92
- 93
- 94
- 95
- 96
- 97
- 98
- 99
- 100
- 101
- 102
- 103
- 104
- 105
- 106
- 107
- 108
- 109
- 110

- 111
- 112
- 113
- 114
- 115
- 116
- 117
- 118
- 119
- 120
- 121
- 122
- 123
- 124
- 125
- 126
- 127
- 128
- 129
- 130
- 131
- 132
- 133
- 134
- 135

История патристической философии

Введение

Отношение между христианством и философией (естественно, греческой) издавна рассматривалось как один из аспектов более широкого взаимодействия между христианством и греко–римской культурой. Образование «христианской философии» объяснялось в прошлые времена (в частности, в эпоху, когда процветала герменевтическая парадигма, установленная филологической наукой или, так или иначе, наукой либеральной и позитивистской) эллинизацей в той или иной мере новой религии под влиянием культуры, с которой она вступала в контакт. По мере постепенной евангелизации греко–римского общества проявлялась, параллельно этому процессу, ярко выраженная «грецизация» христианской религии. Вследствие этого, христианство осваивало не только языческие литературные формы, но и культурный инструментарий, который был достоянием греческой философии во всех её проявлениях. Очень скоро, то есть уже после первых серьёзных встреч между двумя формами культуры и цивилизации, а именно — между иудейской и христианской культурой, с одной стороны, и греко–римской, с другой, мы наблюдаем становление христианской философии: сначала в более поверхностных формах, а затем во все более и более разработанном виде. Это, если быть немногословным, и есть критерий интерпретации, предоставленный нам филологической наукой XIX в. со всеми её ощутимыми достоинствами.

Против такого подхода изредка раздавались голоса протеста, однако они, в любом случае, оставались в рамках той же общей парадигмы. При этом в целом отмечалось, что невозможно говорить об эллинизации tout court, не принимая во внимание специфики христианского благовестия. И именно такой герменевтический подход оказывается в наши дни доминирующим.

В этом отношении кажется справедливым (если упростить тематику, интересующую нас сейчас только с точки зрения её магистральных направлений) замечание автора статьи, посвященной лексической единице «философия» в Большом Словаре Нового Завета, Отто Микеля: «Принятие философских терминов не означает неограниченное принятие их смыслового наполнения. Раннее христианство усваивает ментальные категории и способы выражения, присущие философии, лишь постольку, поскольку они могут способствовать демонстрации, прояснению и сохранению Евангелия. Центральный мотив новозаветной проповеди — возвещение эсхатологической деятельности Бога, приводящего историю Израиля и народов мира к цели, определенной Им Самим, — не связан с философией и совершенно от нее не зависит. Это также ставит радикальным образом вопрос о цели философии, которая с помощью инструментов мысли оказывает помощь человеку при решении проблем бытия и его самого, но посредством семитических форм мышления, до какой–то степени необходимых для христианской проповеди, противопоставляет себя фундаментальным философским концепциям [1]».

Первая встреча философии и христианства представлена известной речью апостола Павла в Ареопаге перед лицом Афинян, о чем повествуется в Деян. 17,17 и сл. В этом есть что–то символичное, с учетом как места, где эта речь была произнесена (то есть в городе, который был символом греко–римской культуры), так и тем, затронутых в этой речи: Бог, Промысел о мире и, главное (а это, в свою очередь, есть символ христианской веры), телесное воскресение. И, согласно рассказу Деяний, именно этот последний пункт был способен не допустить любой дальнейший обмен между названными двумя культурами.

Но то, что актуально для первоначального христианства, в равной ли мере имеет силу и

для последующих веков? А этим векам и посвящено настоящее исследование. Для них ощутимо изменяется проблематика: ибо становится очевидным, что культурные и социальные координаты первых христианских общин больше не доминируют in toto [всецело] и с той же интенсивностью. Начиная со II в. (даже если уже не представляется возможным говорить, как это делали в XIX в., о «чистой» эллинизации христианства), мы постоянно сталкиваемся с адаптацией христианского благовестил к новым требованиям высококультурного общества и, тем самым, с трансформацией этого благовестил. Удивительным примером подобной «эллинизации» раннего христианства, в рамках которого семитическая компонента продолжала обладать большим или меньшим весом, являлось употребление и преобразование понятия Логоса из Пролога Евангелия от Иоанна.

Но суть проблемы остается неизменной: до какого предела можно говорить об эллинизации раннего христианства, с одной стороны, и о сохранении особенностей религии, ведущей свое происхождение от иудаизма, с другой? Ответ здесь один и тот же: адаптация к эллинизму осуществлялась более глубоким образом посредством инструментов, предоставляемых обществом, в лоне которого христианство становилось все более исключительной компонентой, однако ни один христианский писатель, даже из числа наиболее открытых в сторону «внешнего» (как было принято говорить), никогда не помыслил о возможности отказа от собственных прерогатив христианина и от убеждений своей веры — при этом мы всегда должны помнить, что «греческий мир» (и не без оснований к тому) всегда понимался как синоним языческого мира.

И если эти предположения остаются в силе, то прав Реньеро Канталамесса [2], когда он задается вопросом, является ли логически оправданной «общая тенденция, ставшая в наши дни совершенно очевидной, которая оценивает эллинизацию христианства как умаляющий его фактор и как своего рода пятно на совести христианской религии». Это было бы, согласно данному ученому, первой ошибкой при постановке вопроса:

«Сам по себе факт эллинизации пребывает в полной гармонии с характером христианства, этой религии Воплощения и религии универсальной, то есть такой религии, которая по своей природе способна воплощаться в любой подлинно человеческой культуре […]. Тогда с логической необходимостью следовало бы предъявлять претензии к романизации христианства […], а также к его германизации и африканизации. Но в русле такого подхода не оставалось бы ничего другого, как только вернуться к фазе иудо–христианства, а именно к мнениям тех мыслителей, которые осуждали всяческую попытку «перенесения» евангельской проповеди на пространство, находящееся за пределами духовного мира Библии».

В любом случае следует отдать должное той «державной свободе, с которой Отцы подчиняли запросам христианской благой вести фундаментальные концепции и категории греческой мысли (такие, как «лицо», «ипостась», «природа»…)». И эта свобода свидетельствует о том, с какой осмотрительностью они осуществляли эллинизацию христианства. «А потому соответствующая дискуссия должна сосредоточиться не на факте эллинизации, а скорее на способе и на мере, сообразно с которыми она себя проявила». Это и есть тот методологический критерий, который мы старались применять в рамках настоящего труда.

То, что произошла христианская интерпретация греческой философии, становится также очевидным, если мы поставим себя на место тех, кто был объектом «подражания». Ибо если бы греческие философы той эпохи, когда патристическая философия уже утвердилась на прочных основаниях (мы имеем в виду эпоху Отцов–Каппадокийцев в IV в. или Августина в промежутке между IV и V вв.), прочли (но скорее всего они этого не делали) произведения

тех христианских писателей, которые, казалось бы, были наиболее эллинизированы, то эти греческие философы, надо думать, были бы шокированы, видя, каким образом учение их наставников, а именно Платона и стоиков, так же, как и их собственное учение (Плотин, Порфирий и Прокл), были трансформированы и в прямом смысле слова подвергнуты «варваризации». Крупнейшие философы, такие, как Порфирий и Прокл, открыто проявляли свое несогласие с такой философией, как христианская, поскольку она хотела «говорить о Боге» (θεολογεῖν), пусть даже с использованием категорий греческой мысли — и в их глазах она представлялась непоправимо «варварской» и чуждой эллинской традиции и её παιδεία [культуре]. Плотин в равной мере занимал ту же самую позицию: он жестко полемизировал с гностиками и, судя по всему, был знаком и с негностическим христианством, но явно не испытывал по отношению к нему никакой симпатии.

Итак, что же видели христианские философы в философии языческой? В первые времена распространения их веры они находили в ней концепции, которые расценивались ими как свои собственные. Это представлялось им незаконным, а следовательно, считалось заслуживающим порицания как результат «плагиата», злодейски совершенного язычниками с причинением урона иудейской религии, которая была более древней по сравнению с греческой в хронологическом плане (когда мы говорим о «плагиате», мы, чтобы быть точными, должны относить это к иудейским доктринам: то есть речь идет об учении Божием, переданном людям через Моисея и пророков; однако мы знаем, что христианство расценивало себя как verus Israel [истинный Израиль], для которого все лучшее, что было в иудейской религии, по праву принадлежало христианам). Но об этом мы будем говорить в контексте апологетики, когда мы конкретно сможем наблюдать позицию как защиты, так и полемики, занятую христианством по отношению к языческому обществу и языческой культуре.

*** * ***

Патристическая философия на протяжении всего своего существования (и, разумеется, также и далее) находилась под сильным влиянием философии платонизма. Климент, Ориген, Отцы–Каппадокийцы, Августин испытали это влияние в высшей степени; и, в самом деле, их открытость той философии, которая рассматривалась как наиболее знаменитая философия поздней античности, будь то философия Платона или философия его последователей, бывших современниками христиан, оказалась велика. Но подобная открытость была на самом деле сознательным возобновлением греческих (т. е. языческих) доктрин — но только и исключительно в том отношении, в котором они могли считаться функциональными и подходили для христианского благовестия. Те же самые христианские философы, о которых мы только что упомянули, откровенно демонстрировали свою принципиальную чуждость языческой философии и неизменно отстаивали свою христианскую специфику. Таким образом, необходимо, чтобы и мы, читая их сочинения, отдавали себе отчет в том, что присутствие в их трудах доктрин или систем языческих философов, несмотря на их количество, не делало из этих христианских мыслителей чистых и простых платоников (или стоиков, или аристотеликов, или герметиков), но что они оставались в первую очередь теми, кем они хотели быть, а именно христианами, желавшими размышлять над тем учением, которое было дано в Предании.

И, однако, враждебное отношение к языческой философии является неизменным для всей патристики в целом: его можно обнаружить даже у тех Отцов, которые в большей мере,

чем другие, прибегали к этой философии. Достаточно вспомнить об Оригене.

Но и в этом контексте проявлялся некий разрыв между теоретической позицией и практикой, характерный для всей древней христианской литературы в целом. Сколько раз нам случается читать у Отцов слова осуждения или насмешки относительно языческой литературы, указывающие на отсутствие в ней каких бы то ни было истинных и глубоких запросов морального порядка, поскольку она посвящает себя только форме, а не содержательной стороне написанного, интересуясь красноречием больше, чем учением об истине! Символом подобного извращения (обвинение, которое носит изощренно морализаторский характер) были Афины, этот linguata civitas [языкастый город], как презрительно определяет его Тертуллиан. Однако современная критика уже давно пролила свет на то, что это враждебное отношение к язычеству со стороны христианских писателей ограничивалось в основном принятием теоретической позиции, которая была необходима, так что со временем это превратилось в обыкновенное клише. Следование этому клише наблюдается как в греческих, так и в латинских христианских кругах. Правда, изредка у христианских авторов встречается всецелый отказ от какой–либо литературной обработки: это происходит лишь с определенными лицами и в определенных регионах (Коммодиан на Западе и Татиан на Востоке). Однако ни Коммодиан, ни Татиан не оказали влияния на последующие поколения. Это те немногочисленные случаи, которые можно буквально пересчитать по пальцам [3].

Для осуждения языческой философии христиане, в свою очередь, могли опираться и на Священное Писание, и к нему, действительно, обращались почти все из них. В оправдание такой позиции (остававшейся, однако, в теоретической плоскости) почти всегда ими приводилось знаменитое место из Кол. 2,8: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу». Это место интерпретировалось, соответственно, как осуждение языческой философии, лживой и искусственной благодаря своим софизмам и тщетным построениям, которой противопоставлялась христианская истина.

Однако современная критика дала этому упреку совершенно иное истолкование, ограничив его контекст той конкретной ситуацией, в рамках которой и писал Апостол. Понятие «философия» в этом месте не является предметом осуждения само по себе, но должно быть отнесено к извращенному учению лжеучителей общины Колоссян:

«Мысль Павла не обращена ни в целом против греческой философии как к интеллектуальной данности, ни против какой–либо одной из классических философских школ, но она направлена против определенной синкретической религиозной группировки, выделившейся в лоне общины Колоссян и оказывавшей на эту общину опасное (в своей притягательности) влияние» [4].

*** * ***

Исследование, подобное нашему, стремившееся синтезировать шесть веков христианской мысли, несомненно вызовет чувство неудовлетворенности со стороны тех, кто хотел бы обнаружить в нем ту или иную проблему, тот или иной дискуссионный момент, ту или иную отсылку к библиографии; некоторые хотели бы большей углубленности при рассмотрении той или иной темы. Но мы и сами убеждены в том, что в рамках тома, синтетического по своему содержанию, трудно отразить безмерный по своему объему материал, относительно которого ежедневно выдвигаются все новые гипотезы, появляются

все новые точки зрения и вносятся коррективы в положения, не вызывавшие ранее никакого сомнения, в результате чего, в частности, библиографию стало практически невозможно отразить в её полноте: это имеет силу как для отдельного автора, так, тем более, для труда, охватывающего творчество множества писателей. Но если отказаться от столкновения с подобного рода затруднениями, следовало бы отказаться и от исследования как такового.

Я в свою очередь выражаю чувство признательности всем, кто оказывал мне помощь: это Сальваторе Лилла, позволивший мне воспользоваться его реконструкцией личности псевдо–Дионисия Ареопагита; это Сильвия Пиери, которой я благодарен за её сотрудничество в деле общего редактирования данного тома и за её проверку одной части (стр. 546–559 философии Боэция); это Сара Петри, помогавшая мне с библиографией; это Пьетро Подолак, которому принадлежит труд по обрисовке личности Ария (стр. 595–597); это Пьетро Ресса, автор ряда страниц, относящихся к Цельсу (стр. 109–119), к Порфирию (стр. 292–326) и к Арнобию (стр. 326–348); это Кьяра Омбретта Томмаси, написавшая часть, посвященную гностицизму (стр. 44–70), а также раздел, посвященный Марию Викторину (стр. 454–481); это Луиджи Пиицолато, предоставивший мне возможность ознакомиться с труднодоступными изданиями.

Что касается исходной библиографии, то мы отсылаем читателя к нашей «Истории древней христианской литературы» [5], опубликованной тем же самым издателем.

Глава первая. Встреча раннего христианства и языческой философии

Уже было немало написано о контактах, возникавших между христианством на первом этапе его распространения и греческой философией, и уже выявлены основные элементы, на основании которых развертывается подобного рода исследование. Но эта проблема, помимо всего прочего, вписывается и в тематически более широкую сферу изысканий: речь идет не только об отношениях, сложившихся между христианством и греческой культурой, но и об одном моменте, окрашенном более в исторические и социологические тона, а именно, о распространении новой религии, о «Христовом шествии по Римской империи», как озаглавлено одно весьма назидательное эссе, принадлежащее перу Паоло Синискалько. Для начала все же представляется необходимым проставить хотя бы некоторые акценты: реально, в самые первые времена распространения христианства, еще нельзя говорить о «патристической философии», но только о процессе ассимиляции, носившей самый общий характер и включавшей, среди прочих реалий и прочих ориентиров литературного порядка, также и усвоение основ философии. Мы имеем при этом дело с разрозненными элементами, почерпнутыми из греческой философии, которые встраиваются во все более упорядоченный контекст полемики с язычниками, помогая самостоятельному осмыслению этих элементов с целью превратить их во вспомогательное средство, входящее в инструментарий рациональных подходов к Откровению, которым располагала та культура, в русле которой оказалось зарождавшееся христианство, даже если Откровение само по себе не нуждалось ни в рефлексии, ни в философии. Но убежденность в том, что вера не должна быть «слепой» (хотя именно в этом упрекали язычники христиан), сформировалась очень быстро: и запросы, которые как бы изнутри предъявлялись к евангелизации, осуществлявшейся в мире общирной и глубокой культуры, сделали еще более насущной для христиан необходимость сравняться в своих философских познаниях с язычниками, даже если теоретически дело евангелизации протекало подчеркнуто отстраненно от ценностей философии как таковой, отношение к которой было неизменно настороженным.

Сам факт, что греческий язык стал вскоре языком Церкви, способствовал существенному вкладу языческой культуры в формирование христианского учения и проповеди. Некоторые новозаветные авторы, такие, к примеру, как Лука, написавший третье Евангелие и Деяния Апостолов, излагали свои тексты на правильном греческом языке. Пролог к Евангелию от Луки задуман как введение к целому ряду повествований, каждое из которых рассматривается как продолжение предыдущего. А именно это предполагала греческая историографическая традиция, особенно, когда требовалось подчеркнуть документальный характер собранного материала. К тому же самой миссионерской деятельностью настоятельно диктовалась необходимость передавать благовестив христианства в формах, не слишком удаленных от языческого культа, чтобы язычники могли быть более восприимчивы к этой новой для них вести.

Сентенция Менандра, извлеченная из его «Тайс», процитирована в 1 Кор. 15, 33 («худые сообщества развращают добрые нравы»); цитата из эллинистического поэта Арата, вдохновлявшегося стоической философией («Явления», 5) вложена в уста Павла, произносящего свою речь в Афинском Ареопаге (Деян. 17, 18: «Мы Его и род»). Эта речь, кстати, может достаточно точно передать христианскую проповедь такою, какая была адресована всем философам, за исключением эпикурейцев и стоиков (возможно, потому, что

они исповедовали материализм), даже если, при ближайшем рассмотрении, она содержит аргументы, свойственные именно стоикам. Сказанное Павлом может расцениваться не в качестве ipsissima verba, т. е. слов, принадлежащих непосредственно ему, но как определенный тип публичной миссионерской речи христиан тех времен, рассчитанной на языческую аудиторию. В ней традиционному языческому политеизму противопоставляется существование трансцендентного Бога (концепция, которая едва ли была приемлема для эллинистических философов), Который при этом (и это признавали, в свою очередь, и стоики) является Творцом и Управителем, промышляющим о мире и о людях. С формальной точки зрения Послания Павла могут быть отнесены к эпистолярной литературе учительного и философского содержания, которая являлась привычной для читателей–язычников: достаточно вспомнить Сенеку, автора «Писем к Луцилию». Павел — с учетом тех образов и той аргументации, к которым он прибегает, — находился, судя по всему, под влиянием кинико–стоической диатрибы. Аллегорическое истолкование событий и персонажей Ветхого Завета (Гол. 4,22 и сл.; 1 Кор. 10,1 и сл.), известное, разумеется, и в рамках иудаизма, являлось также и приемом современной Павлу стоической философии, которым она пользовалась при изъяснении гомеровской поэзии.

И, наконец, даже основополагающая концепция писателя, столь далекого от менталитета и словоупотребления греков — мы имеем в виду автора четвертого Евангелия, — незамедлительно была истолкована (начиная с первых десятилетий II в.) в категориях стоической философии, а затем и философии платонической. Мы подразумеваем концепцию Христа как Слова Отчего, где термин Λόγος (Логос) был перенесен в контекст таких представлений и идей, в котором он обрел совершенно определенную функцию. Ведь в стоицизме Логос представлял собой высший божественный разум, имманентный по отношению к миру и управляющий всем сущим; мы еще неоднократно будем иметь возможность убедиться в том, что если автор четвертого Евангелия определил Сына Божия как Логос, то этот Логос–Слово интерпретируется как высшая Премудрость и, тем самым, Сын отождествляется с Премудростью, о которой говорится в одном ветхозаветном тексте, также подвергшемся воздействию со стороны стоицизма, а именно, в Книге премудрости Соломоновой (I в. до Р. Х.).

Но, как мы уже не раз это повторяли, влияние со стороны греческой философии никогда «не воспринималось пассивно, так как оно просеивалось сквозь сито опыта и проблематики уже сугубо христианских» (Симонетти). И потому тот же Логос Иоанна, о котором мы только что упоминали, не застывает на уровне абстрактной концепции, но вступает в прямые отношения с людьми, ибо Он стал плотью и Он есть тот самый Христос, Который пострадал и умер на Кресте: смерть же Бога для Иудеев есть соблазн, а для эллинов — безумие, но в этом средоточие и суть христианской благой вести (I Кор. I, 23). Даже в так называемый «субапостольский» период, пришедший на смену тем временам, когда христианство проповедовали сами апостолы и когда на историческую сцену выходят лица, которые должны были бы напрямую быть связаны с апостолами, различные апокрифические «Деяния» тех или иных апостолов или повествования о совершенных ими чудесах, так же, как и так называемые «псевдоклиментины», свидетельствуют о том, что на них оказал некоторое влияние такой современный им жанр литературы, как «позднегреческий роман». В этот период Послания Климента Римского, обращенное к христианской общине Коринфа и направленное на то, чтобы призвать её членов к единодушию и миру, демонстрирует любопытные примеры использования стоической и кинической философии, пусть и на весьма простонародном уровне (что немецкая критическая школа как раз и называет «народной философией»). Но именно на этом «народном» уровне, а не на теоретическом и

строгом уровне философских школ, философия, естественно, и получила большее распространение в рамках языческой культуры и могла служить посредницей для христианского прозелитизма. Потому Климент и прибегает в своем Послании (гл. 20) к стоическому учению о гармонии, царящей в мире, и к некоторым метафорам, которые иногда встречались в этических поучениях киников; перечисление пороков и добродетелей восходит у него опять–таки к кинико–стоической диатрибе.

В конце I в. христианская культура, при всей её расплывчатости и при всех её колебаниях (что, кстати, будет наблюдаться еще очень долго), уже готова вступить в прямую дискуссию с языческой культурой и, более того, с языческой философией. Всего лишь через несколько десятилетий после написания «Первого Послания Климента» будет составлен первый апологетический текст (дошедший до нас, однако, только в виде фрагментов), — текст, принадлежащий перу Аристида Афинского. Но, как мы увидим, путь, по которому пойдет христианство, не будет неуклонно прямым.

I. Христианство и языческая культура во II веке

1. «Счастливые времена» Империи

Это определение вполне справедливо со многих точек зрения, но оно, естественно, нуждается в целом ряде поправок и уточнений. Само по себе оно далеко не ново (оно восходит еще к Эдуарду Гиббону), мы же намереваемся посмотреть сейчас на II в. христианской эры сквозь призму литературной культуры. В означенные десятилетия состояние культуры действительно пережило «счастливые времена» — как на Востоке, так и на Западе, — которые ей уже не доведется переживать впоследствии. Но коренная новизна, свойственная II в., проявляется в том, что на первый план выдвигаются — не только в сфере экономики и общественной жизни, но также и в сфере культуры — грекоязычные области Римской Империи и, прежде всего, Малая Азия и Египет. Школа, продолжая быть не государственной, но частной, теперь контролируется и опекается куриями, иными словами, магистратурой, которая управляет отдельными городами Империи, а на еще более высоком уровне — самими императорами. Это равнозначно её институциализации, т. е. отныне она принимает строго упорядоченный характер. Учителя грамматики и риторики, философы и врачи больше не являются лицами, принадлежащими к самым низшим сословиям, но, как правило, они становятся римскими гражданами, даже в ранге всадников, и за ними закрепляются привилегии, обеспечивающие им многие преимущества, в частности, освобождение от налогообложения.

Проявления общественной благотворительности в том или ином городе сводятся — помимо сооружения зданий, могущих быть полезными для общины, и воздвижения памятников — к раздаче продуктов питания, к финансированию городских школ и к основанию богатейших библиотек, открытых для широкой публики. Повсеместно расширяется деятельность по организации школ, которым гарантируется стабильное функционирование, причем система школьного образования подразделяется на три ступени: на «элементарную», которая вверяется попечению ludi magister, на следующую за ней ступень, находящуюся в ведении «грамматика», и на высшую, преподавание в рамках которой преимущественно осуществляется «ритором». Марк Аврелий основывает в Афинах ряд философских школ, субсидируемых государством: в них представлены такие философские течения, как платонизм, аристотелизм и стоицизм. Таким образом, они становятся учебными заведениями, за которыми официально признан статус ведущих школ Империи. Умножение школ и увеличение научной и литературной продукции соответствует все более возрастающим многообразным достижениям в области искусства. Причем идет активный процесс унификации образа жизни и обычаев в Империи, где римское гражданство, согласно Constitutio Antoniniana от 212—220 года по Р. Х., становится прерогативой всех свободных граждан. Благосостояние населения достигает невиданных когда–либо ранее масштабов, что сопровождается повышением уровня всеобщей образованности.

Литературное творчество, вопреки тому, что обычно утверждают те, кто оценивает историю культуры со строго классических позиций, на самом деле не иссякает, но становится столь общирным и разнообразным, что его трудно охватить во всей полноте, и как в мире греко–римском, т. е. там, где еще превалируют правящие классы, так и в рамках «различных» культур других народов оно несет на себе печать новизны. Прошло время, когда греко–римская культура почти исключительно концентрировалась в Риме, что с особой силой

проявлялось в течение принципата Августа; начиная со второй половины I в. она прочно обосновалась в центрах Империи. Литература продолжает ориентироваться на Рим и на императорский двор, во многом испытывая влияние столицы, но сам её характер меняется. Традиционные литературные жанры, такие, как поэзия и историография, отступают на второй план, а на первый выдвигаются произведения ораторского, технического и юридического содержания, которые создаются, по большей части, в разных городах Империи. Культурно процветающие города расположены, прежде всего, в ареале, где лидирует греческий язык, и уже оттуда в столицу стекаются такие выдающиеся личности, как Гален и Элий Аристид, происходившие из среды язычников, и как Иустин, происходивший из среды христиан.

Говорилось также об упадке латинской литературы и о возрождении греческой. Но это различие оказывается все менее значимым. Хотя писатели и изъясняются на языке своего культурного окружения, их творчество развивается в русле мощного унификационного процесса. Основные представители высших слоев общества (сенат и сословие всадников) по большей части двуязычны, хотя этот феномен более ярко выражен на Западе, чем на Востоке. Императоры Адриан и Марк Аврелий, литераторы Светоний, Фронтон и Апулей говорят по–гречески, правитель и историк Арриан говорит по–латински, кельт Фаворин, будучи выходцем из Арля, говорит и пишет по–гречески и по–латински, сицилиец Пантен основывает катехизаторскую школу в Александрии. Почти все эти писатели одинаково хорошо осведомлены в обеих литературных традициях. В эти же времена выполняются переводы с греческого языка на латинский (например, Апулей из Мадавры переводит «Федона» Платона и составляет учебное пособие по философии, опираясь исключительно на греческие тексты; он также произносит свои публичные речи по–гречески). Судя по всему, по–гречески говорили и при дворе, особенно с приходом к власти Адриана и Марка Аврелия.

С одной стороны, поскольку общество в Империи стало в высшей степени сложным по своему составу и поскольку углубляется профессиональная специализация, возрастает и потребность в литературе научно–технической. Но наряду с ней собственно литературное творчество, осуществляемое на обоих языках, прибегает к изошренным риторическим приемам и имеет под собой общирную общекультурную базу, что предполагает высокий уровень и рассчитано на культурного читателя. Однако эти культурные потребители художественной литературы не принадлежат больше к сенатской аристократии или к высокопоставленному чиновничеству, как это бывало до сих пор, но подходят под понятие, передаваемое современным словом «буржуазия», в смысле «представителей городской культуры», которая существенно раздвигает свои социальные, географические и этнические границы, охватывая широкие слои населения исходно различного происхождения. Следствием этого является то, что в рамках научно–технической, ораторской, литературно–повествовательной и религиозной литературы наблюдается ощутимое разнообразие, связанное с более высоким или более низким уровнем подобной литературы, причем под «низким уровнем» подразумевается её доступность для менее просвещенных потребителей, в силу популяризации тех или иных идей.

Латинская и греческая культуры остаются лидирующими, но обе отмечены выраженной тенденцией ко взаимной унификации. Писатели отныне представляют собой, с этнической и культурной точки зрения, явление «смешанное». Их уже не назовещь собственно «греческими» или «латинскими» писателями, но они становятся «писателями, пишущими на греческом или на латинском языке», чья истинная национальность проявляется в их римском гражданстве. Вокруг доминирующих культур группируются местные культуры. Некоторые из них не без основания могут гордиться тем, что они восходят своими корнями к глубочайшей

древности, как в случае Сирии, Малой Азии и Египта: местные культуры названных областей так никогда и не были растворены в стихии греческой культуры, распространявшейся на этих территориях в период завоеваний Александра Великого, в период эллинизма и во времена последующего римского владычества, — теперь же они снова дают о себе знать, и довольно активно. Единственной великой древней культурой, которая переживает времена полного упадка, является культура еврейского народа. После времен процветания, когда она пользовалась всеобщим почитанием, что пало на период, охватывающий II в. до Р. Х. и I в. по Р. Х., еврейская культура оказалась в критическом положении в результате двух эпохальных и трагических для нее событий, а именно — разрушения Иерусалимского храма в 70–м году по Р. Х. и Иудейского восстания под предводительством Бар–Кохбы (132–135 гг. по Р. Х.), повлекшего за собою жесточайшие репрессии со стороны Рима, которые увенчались вторым рассеянием евреев и превращением Иерусалима в языческий город Элия Капитолина. Иудейская культура замыкается на самой себе и пребывает в изоляции. Библия, ранее достаточно известная повсеместно, становится текстом, мало читаемым язычниками, и её присутствие ощущается только в еврейских и христианских кругах. Широкое распространение получает антисемитизм, который проявляется даже внутри христианских общин, обращенных — из миссионерских соображений — отнюдь не в сторону евреев, а в сторону язычников. Сам император Марк Аврелий не испытывает никаких симпатий к еврейскому миру (впрочем, он не выказывает благосклонности и к христианству).

2. Ораторское искусство

Сейчас не время углубляться в традицию, связанную с различными формами языческой литературной культуры во II в. Мы ограничимся рассмотрением только того её аспекта, который, по своему разнообразию и общепризнанной значимости, мог оказать влияние на христианскую литературу интересующей нас эпохи. Мы имеем в виду ораторское искусство, которое превратилось тогда в основной инструмент общения, посредством которого христианство могло войти в соприкосновение — как дружественного, так и полемического характера — с языческим миром. Ораторы обозначались термином «софисты», введенным в употребление их современником, изложившим и их историю (речь идет о Филострате, жившем в эпоху Северов), и, чтобы не путать их с ораторами V и IV вв. до Р. Х., современные исследователи усвоили им наименование «неософисты». И хотя фиксируются отдельные латинские представители этого ораторского искусства, такие, как Апулей и Фронтон, оно, в основном, культивировалось все же в грекоязычной среде. Продуктивность этой «Второй софистики» поистине велика: причины такой плодовитости ораторского искусства надо искать в уже указанных нами ранее феноменах, а именно — в факте расширения границ культурного пространства и в связанном с этим явлением факте зарождения публики, проникнутой «буржуазным» духом. Теперь ораторское искусство не является достоянием сенаторов, но рассчитано на толпы слушателей: оно процветает в залах для публичных выступлений, в базиликах, в театрах, виртуозно владея словом и облекая его в репрезентативные формы. Разумеется, в подобных ораторских речах часто прослеживаются элементы схоластики и в них заключено немало «рутинного» или же, напротив, проступает слишком много «личного» (иногда даже интимного), когда оратор ставит своей целью защиту собственных своекорыстных интересов; но в речах этих содержится и более серьезная информация, в них затрагиваются и более ответственные темы, сугубо общего, а не частного характера, связанные с необходимостью установления согласия между гражданами и

греческими городами и их римскими правителями. Софисты трактуют также и вопросы философии, и почти всегда они горячо выступают в пользу риторики, поскольку именно в этой дисциплине они усматривают действенный инструмент, способный повысить образовательный и культурный уровень граждан в целом. А в отдельных городах софисты становятся общественными деятелями, с мнением которых считаются в первую очередь — и именно их направляют в качестве послов к императорам, так как они способны встать на стражу общих интересов; к ним прислушиваются, и они занимают престижные должности.

В настоящее время явление «софистики», а именно определенного литературного движения имперской эпохи, требует более углубленного изучения, и этому движению, в первую очередь, посвящены недавно появившиеся критические труды. Затри последних десятилетия научная литература, описывающая этот культурный феномен, существенно увеличилась. В результате этих изысканий были раздвинуты узкие и схематические рамки, в которые в прошлом помещали Вторую софистику, которую рассматривали исключительно как акт некоего риторического эксгибиционизма, т. е. как упражнение в пустословии, лишенном каких–либо новых идей и отмеченном лишь пассивным и инерционным воспроизведением литературных тем классической Греции, превращавшихся, благодаря общей традиции, характерной для софистического движения, в склад музейных древностей, лишенных дыхания жизни. Напротив, в недавнее время удалось понять, что, несмотря на всю ограниченность, присущую риторической модели образования, с его обращенностью в сторону античного прошлого, феномен Второй софистики заключал в самом себе некое внутреннее оправдание, предопределенное рядом причин исторического, социального и экономического порядка, которые были актуальны в контексте греческой культуры имперской эпохи. С этой точки зрения,новую значимость обрели некоторые культурные координаты, которые, в целом, до сих пор вообще не учитывались — из–за поспешного и предвзятого осуждения софистического движения как такового, включая, в частности, и риторику, на которую опиралась литературная просвещенность во II в. В контексте этой,преимущественно риторической культуры философия была отодвинута на второй план, и софисты стремились отстоять приоритет своего собственного искусства, нередко вступая в достаточно открытую полемику с современными им философскими школами. Древняя конфронтация между философией и риторикой, наметившаяся в классических Афинах, где защитником философии выступал Платон, а защитником риторики — Исократ, проявлялась и в имперскую эпоху. Это выливалось, естественно, в некое «школьное» противостояние, но за ним просматривалась также назревшая объективная необходимость, несомненно осознаваемая самыми проницательными софистами, в том, чтобы им был открыт доступ к участию в политической жизни собственного города, в формах более благородных (и, быть может, менее изнурительных), чем это было прежде, и вполне созвучных с их основной профессиональной деятельностью. Интеллектуал имперской эпохи, подобно любому интеллектуалу наших времен, хотел играть закрепленную за ним самим обществом достаточно репрезентативную роль, что отличало бы его от того, кто готов просто выложить деньги и на них купить себе то или иное высокое общественное положение. Вместе с тем превалирование риторики не значило, что философия оказалась вырванной с корнем из круга культурных интересов свободного человека. Творения таких писателей, как Дион из Прусы, Фаворин, Элий Аристид и Филострат, доказывают, что философия занимала в круге их интересов отнюдь не второстепенное место и не потеряла своей способности влиять на умы и души людей. Ученые употребляют два в высшей степени уместных термина, способствующих правильному пониманию культуры II в. Первый термин, который используют, это слово πεπαιδευμένος [получивший образование], которое служит для того,

чтобы охарактеризовать культурного человека той эпохи, получившего образование в риторических школах. Наряду с этим термином, другой, принятый ими на вооружение термин, а именно — техническое понятие «полуфилософ», гармонично вписывается в контекст риторической культуры, и нам представляется, что он может пригодиться и для определения специфики некоторых христианских писателей. Под «полуфилософом» понимается литератор той эпохи, который высказывает несомненный интерес к философии, но не обладает в этой области компетенцией профессионального философа или, по меньшей мере, посещает философские школы. По совокупности целого ряда признаков «полуфилософом» можно считать одного из самых авторитетных софистов — Элия Аристида, который, вступив в подробную до мелочности полемику с Платоном, был вынужден детально ознакомиться с учением своего противника ради того, чтобы опровергнуть, прежде всего, его понимание риторики и политики, причем он прочитал некоторые его диалоги, знаковые для вышеупомянутых тем, такие, как «Горгий», не в извлечениях, а полностью. К «полуфилософам» может быть причислен и Максим Тирский, который, будучи софистом, выступал с публичными речами, в которых он отводил немалое место собственно философии, так что его можно рассматривать как — пусть и не слишком выдающегося — свидетеля живучести платонизма, популярного и в современную ему эпоху: мы еще вернемся к нему впоследствии, ибо он занимал как бы промежуточное положение между риторикой и философией, о чем речь пойдет ниже, когда мы сконцентрируем наше внимание на проблематике раннего христианства. «Полуфилософом» был и Фаворин, который в некоторых своих довольно поверхностных произведениях опирался на отдельные моменты, почерпнутые из учений перипатетиков; возбудив против себя гнев со стороны императора Адриана и будучи сослан на остров Лесбос, он написал трактат «Об изгнании». Рассматривая латинскую культуру ранней эпохи, нельзя не заметить, что и в этот период ко многим сугубо философским темам обращались такие литераторы, как Авл Геллий, Фронтон и Апулей, хотя они и подвергли эти темы ярко выраженной литературной обработке. И, по нашему мнению, именно в таких категориях следует рассматривать ту форму философии, за которой немецкие ученые закрепили несколько пренебрежительное наименование «популярной философии» — «популярной» в том смысле, что она, в этом простонародном виде, получила распространение не в философских школах, но в более широких кругах граждан, т. е. среди тех лиц, которые прилежно ею занимались, не намереваясь посвятить себя её строго «научному» исследованию (мы уже подчеркивали это на стр. 93). Философия такого рода была на службе у риторики и у литературы. Чтобы проиллюстрировать это утверждение конкретными примерами, напомним, что если в эту эпоху философом, во всей полноте этого понятия, являлся Александр Афродисийский (который, однако, не гнушался тем, чтобы трактовать такие пользующиеся широкой популярностью темы, как тема Судьбы), то «полуфилософами», культивировавшими пресловутую «популярную философию», были Дион Хризостом, Максим Тирский и Апулей. А, с другой стороны, философия, воспринимаемая как поиск истинного божества или как поиск тех форм этического поведения, которые сообразны с внутренней сущностью культурного человека, представлена в творчестве таких писателей, как Фронтон, и таких эрудитов, как Авл Геллий.

Таким образом, ораторское искусство II в. не есть выражение общекультурного упадка. Да, эти софисты являются людьми новой формации, будучи литераторами в прямом смысле этого слова, поскольку они живут только на доходы от своей профессиональной деятельности, поскольку они гордятся своим искусством; они привыкли к тому, что их встречают бурными рукоплесканиями, так как они вполне востребованы в том обществе, в котором они существуют, и они могут позволить себе быть капризными, иногда даже

склочными, ибо они первенствуют на своего рода культурном рынке, где действуют свои законы свободной конкуренции; но эти люди, насыщенные культурными ценностями почти до пресыщения, нередко проявляют ранимость, свойственную подросткам в переходном возрасте, будучи личностями, психологически исключительно сложными, наподобие «современных нам интеллектуалов» (Д'Элиа).

3. Христианство и софистическая культура

Между тем христианство (и христианская философия, которая представляет для нас особый интерес), распространявшееся, благодаря своим миссионерским усилиям, в языческом мире, не уклоняется от того, чтобы использовать себе на благо тот тип культуры, который был нами кратко обрисован. Более того — христианство принимает этот тип культуры: совершенно нетипичным является случай Татиана, который противопоставляет варварскую мудрость мудрости греческой, как мы это увидим ниже.

Но Татиан занимает крайнюю позицию, и потому её не следует абсолютизировать. Другие же христианские писатели действительно проявляют исключительно близкое знакомство с теми явлениями исторического, культурного и философского порядка, с которыми они намерены вступить в борьбу. И это обстоятельство не должно нас удивлять, так как оно объясняется тем образованием, которое они сами получили. Апологеты II в. — такие, как Аристид, Иустин, Татиан и Афинагор — это язычники, обратившиеся в христианство; это же будет происходить и с латинскими писателями III в., такими, как Тертуллиан, Киприан и Минуций Феликс. Многие из них носят прозвище «философа», хотя этот термин не может быть в равной мере приложен ко всем из них. Сам Иустин пишет «Разговор с Трифоном иудеем», т. е. сочинение полемического содержания, направленное против современной ему еврейской культуры, в подражание платоновскому диалогу, причем он использует многие приемы, свойственные диалогам Платона. Кроме того, надо учитывать и тот факт, что, в отличие от евреев, христиане не основали на протяжении II и III вв. каких–либо школ, обучение в которых имело бы своим средоточием чтение Священного Писания (это частично сделает только Ориген). А потому, даже став христианами, они продолжали посещать языческие школы, обучение в которых было сконцентрировано на чтении классиков: Гомера, трагиков, Платона, Менандра, Ксенофонта и других. Полученный в этих школах навык заучивания текстов наизусть обуславливает ту естественность, с которой апологеты считают возможным цитировать великих греческих поэтов; и это казалось им тем более необходимым, что они обращались к языческой аудитории. А в последующие века присутствие греческой культуры в христианской проповеди не станет более редким явлением, однако к её реалиям будут прибегать с большей осторожностью, уже далеко не столь демонстративно.

Итак, перед лицом эллинизма апологетика ведет себя двояко, одновременно и подвергая языческую культуру критике, и проявляя по отношению к ней большую степень открытости.

Естественно, эта критика является, в большей или меньшей мере, энергичной и резкой, в зависимости от обсуждаемого вопроса. Так, невозможно достижение никаких компромиссов с язычеством в том, что касается языческой религии и её культовой практики, хотя отношение к отдельным писателям колеблется в зависимости от обстоятельств: и языческие философы могут быть использованы, в случае надобности, в целях зашиты новой религии и осуждения религии времен античной древности. Евгемер, к примеру, с которым мы косвенно знакомы только на основании его сочинений (т. е. через посредничество произведений,

отражающих языческий философский скептицизм), служит апологетам собственно для критики язычества и доказательства того, что так называемые языческие боги — это всего лишь люди, обожествленные своими потомками.

Враждебность апологетов по отношению к языческой культуре проявляется также в том, что ей вменяется в вину так называемый «плагиат, осуществленный греками»: все здравые идеи, которые были сформулированы философами, — это плагиат из иудейских Писаний, — иначе зачем Гомеру или Платону, к примеру, надо было бы путешествовать в Египет, где они вошли в соприкосновение с египетской мудростью, происходящей от Моисея, и почему на них оказали воздействие так называемые «ангелы народов», т. е. коварные демоны, которые научили их исказить истинную мудрость? Эта концепция «плагиата, осуществленного греками», служит, естественно, к обесцениванию греческой культуры и — в первую очередь — философии, но, вместе с тем, позволяет апологетам обнаруживать в языческой литературе все то, что могло бы расцениваться как некое предвозвещение христианства. Отражение этой концепции мы находим у Иустина, Татиана, Климента Александрийского и Тертуллиана. Так, Платон, трагики и орфические поэмы начинают использоваться в полемике с политеизмом, и на их основании утверждается, что существует единый Бог; что касается греческих мифов, то они могут интерпретироваться как затемненная передача некоторых библейских повествований — таких, как рассказ о всемирном потопе, а также они могут таить в себе и отдельные христианские учения — такие, как учение об аде и о конечном Страшном Суде. Интересно наблюдать, как апологеты (а вслед за ними такой образованнейший человек, как Климент, у которого, однако, было много любопытных точек соприкосновения с апологетикой, так как он прибегал к аналогичной аргументации) цитируют в поддержку своих собственных тезисов стихотворные строки Эсхила, Софокла, Эврипида и других трагиков. Многие из этих стихотворных строк являются, на самом деле, продуктом позднейшей фальсификации, осуществленной в кругах грекоязычных евреев или в определенных кругах язычников, а затем их сочинения были приписаны великим поэтам древних Афин, чтобы придать им ту авторитетность, которой они не могли бы обладать, не прикрытые этими знаменитыми именами. Будучи составлены в эпоху, когда генотеистические концепции и орфические учения становились все более частым явлением, такие стихотворные строки проецировали в прошлое классической Греции веру в существование единого Бога. И хотя эта фальсификация была осуществлена язычниками, она могла оказаться полезной и для христианского литератора, который писал, обслуживая нужды собственной апологетики. Аналогичными, впрочем, были и цели, вырабатывавшиеся в среде иудеев диаспоры: многие из них подверглись значительной эллинизации и пребывали в рассеянии по всему Востоку, после времен создания перевода Семидесяти и после образования эллинистических царств.

Христианская полемика против жертвоприношений могла прибегать к ряду сочинений, которые были созданы, хотя и в достаточно малом количестве, в те века, когда происходил переход от традиционных языческих обрядов к концепции более одухотворенного религиозного культа. Поворот к генотеизму, как мы увидим (стр. 28 и сл.), позволял понять, что почитание трансцендентного бога не могло уже прибегать к традиционным обрядам. И в классической Греции прорицатель и поэт Эмпедокл полемически выступал против кровавых жертвоприношений, а философ Теофраст написал трактат «Об истинном благочестии», в котором он утверждал, что приношение в жертву существ живых и одушевленных не подобает богам; позже, в I в. по Р. Х., «фавматург» Аполлоний Тианский придерживался твердого мнения, что верховного бога следует почитать не жертвоприношениями, но только мистическим молчанием; и то же самое повторял его биограф Филострат, живший в эпоху

Северов. Наконец, Порфирий, хотя он и был недругом христиан, утверждал в написанном им трактате «О воздержании от животной пищи», что лучший способ принесения жертвы богам заключается в приношении им чистой души и ума, свободного от страстей. Таким образом, жесткая полемика, направленная апологетами против идолопоклонства, вписывалась, в целом, в культурный контекст, далеко не чуждый названной проблематике.

Весьма интересным является вымысел, согласно которому — как считает автор–аноним, написавший «Увещание к грекам» (конец III в.), — Орфей, Гомер, Солон, Пифагор и Платон были политеистами в годы своей юности, но затем, побывав в Египте, обратились в монотеизм. Важной является также характерная деталь, которую можно почерпнуть из одного пространного отрывка орфических поэм, содержащего осуждение политеизма; Орфей, согласно автору–анониму, в этих стихах письменно оформил «палинодию», то есть отречение от своих былых верований, коль скоро он открыл для себя истинного бога.

Этот текст заслуживает особого внимания, так как он был снова взят на вооружение в эпоху Итальянского гуманизма, с целью дать ответ на вопрос: как можно не изменять истинной христианской вере, не отметая от себя одновременно античные тексты, которые при любых, самых благосклонных по отношению к ним интерпретациях, остаются все же неоспоримо политеистическими.

Учение Орфея вращалось, как считали в XV в., вокруг монотеизма, Пресвятой Троицы и учения о сотворении мира, как оно изложено в Книге Бытия. В течение эпохи Гуманизма суждение, согласно которому монотеизм получил распространение еще у греков, опиралось на фрагменты 245–247 Кеш орфических текстов, в которых содержится «Палинодия», о которой мы уже говорили. Христианские писатели, цитировавшие её, понимали её в том смысле, что Орфей, посетив Египет и прочитав книги, написанные Моисеем, пришел к осознанию того заблуждения, которое содержалось в его прежнем учении. Эта интерпретация «Палинодии» была подхвачена также и гуманистами. Она, однако, не была принята Марсилио Фичино и его последователями, которые предпочитали сражаться с политеизмом другим способом. Так, к примеру, Марсилио Фичино (Opera, p. 1371 ed. Basileensis) считает различных богов античности различными аспектами единого Зевса. Пико считает их наименованиями сил, имманентных по отношению к миру. Фичино посылает Мартино Уранио «Палинодию» Орфея, но при этом изымает из нее самую важную часть. Он извлекает текст «Палинодии» из перевода на латинский язык «Евангельского приуготовления» Евсевия Кесарийского, выполненного Трапезундием. При этом знаменательным представляется то, что Фичино принял в целом этот перевод, где JHWH [Яхве] не приписывается мстительность. Несколько десятилетий спустя эрудит Августин Стевк (I, 28) был склонен признавать авторитетность орфической «Палинодии», но лишь при том условии, что «Гимны» Орфея написаны им самим, а не каким–либо более поздним поэтом. В другом месте он цитирует «Палинодию», но признает аутентичными только те её стихотворные строки, которые заключают в себе «раскаяние». В «Исследовании суетности учения язычников» (Exateп vanitatis doctrinae gentium), принадлежащему перу Джанфранческо Пико делла Мирандола, «Палинодия» цитируется четыре раза (стр. 724–725; 756; 814; 1009 ed. Basileensis) из тех же соображений, что и греческие Отцы, т. е. автор ставит своей целью доказать суетность греческой теологии и сделать очевидным тот факт, что содержащаяся в ней истина была «украдена» у Моисея. Пико не цитирует другие орфические фрагменты и занимает по отношению к Орфею предельно жесткую позицию на том основании, что тот был политеистом и «изобретателем» педерастии, т. е. того порока, который и привел к политеизму (p. 471); это обвинение, предъявленное Трапезундием Платону, опровергается Виссарионом (в его сочинении «Против клеветников Платона», стр. 429–492 Mohler).

В эпоху Возрождения также довольно часто наблюдаются проявления конкордизма [6]. Фичино в одном своем письме (p. 612) цитирует орфический гимн, который открывается следующими словами: «Зевс есть первый, Зевс есть и последний, Зевс есть мир», и отождествляет Зевса с anima mundi [Душой Мира], ставя в связь этот орфический фрагмент со знаменитым местом из Вергилия («Энеида», VI, 724–727). В своем письме, посвященном «Палинодии», он цитирует этот гимн еще более общирно, сопровождая его соответствующим комментарием, принадлежащим Порфирию (этот комментарий можно прочитать у Евсевия, «Евангельское приуготовление», III, 9): Порфирий рассматривает Зевса как mens mundi (т. е. как «ум или дух мира»). Эрудит и философ Августин Стевк, о котором мы уже упоминали, идет по этому пути еще дальше: все эти атрибуты Зевса не что иное, как то, что платоники называют «идеями», а христиане и Трисмегист — «Премудростью» или «Логосом», приводя затем в качестве параллели Кол. 1, 15–17 (III, 122). Поскольку Стевк полагал, что евреи знали только Сына (111, 3), он смог идентифицировать Зевса с JHWH [Яхве], т. е. с Сыном, Который является Творцом: это значительное отклонение от православного учения. Как и другие платоники, Стевк отождествляет Отца с «Единым» и с «Благом», а Сына — с «Умом» и Бытием — Который, будучи Творцом, содержит в Себе идеи. Отождествление Святого Духа с anima mundi выдвигается редко, так как эта мысль слишком еретическая (III, 20) (однако именно это отождествление мы обнаруживаем у Кирилла Александрийского в трактате «Против императора Юлиана» (см. стр. 780). Из вышеприведенного материала можно сделать вывод, что некоторые места оказались в высшей степени интересными для Итальянского гуманизма, в силу предпринимавшихся им попыток достичь синкретизма.

Эта конкордистская позиция будет с максимальной силой отражена у Иустина и Афинагора, как мы это увидим ниже. Но предельно негативной по отношению к такого рода конкордизму является позиция, занятая, кроме Татиана, рядом других лиц — таких, как некий неведомый Ерм и как в равной мере неизвестный автор «Послания к Диогнету», которые с полнейшей непримиримостью осуждают все греческое «безумие» в целом: Татиан, в частности, отказывается вообще прибегать к философии и отвергает любую гипотезу, предполагающую наличие соответствия между учением христианским и учением языческим.

Эти немногие соображения, думаю, помогают вписать в конкретный исторический контекст становление христианской мысли, поскольку были объективные основания к тому, чтобы апологетика возникла именно в рамках такой культурно богатой эпохи (хотя эта эпоха и не была богата глубокими мыслителями), в рамках социальной реальности, так широко открытой для распространения культуры. И действительно, если рассматривать апологетику как своего рода литературный жанр, она оказывается формой проявления ораторского искусства, и апологетическая литература аналогична литературе Второй софистики, которая была современной апологетике, хотя цели её и состояли в том, чтобы защитить melior philosophia [лучшую философию], как Тертуллиан определял христианство, «самую истинную философию», по выражению Иустина.

БИБЛИОГРАФИЯ: Библиография по такому необъятному вопросу, как языческая и христианская культура очерченного исторического периода, носит по необходимости не только краткий, но и выборочный характер, а в данном случае — общий. Среди публикаций, касающихся распространения христианства в языческом мире, упомянем лишь P. Siniscalco. Ilcamminodi Cristo nell’Impero romano. Roma–Bari, 1962 и S. D’Elia. Una monarchia illuminate. La cultura nelFeta degliAntonini. Napoli, 1995; что касается культуры первохристианской общины и ее обращения в язычеству, ср. M. Simonetti. Cristianesimo antico e cultura greca. Roma, 1983; E. Norden. Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religiose, изд. Ch. O. Tommasi

Moreschini. Brescia, 2002; для изучения христианской культуры внутри греческой культуры II века, ср. G. Dorival. Lapologetique chretienne et la culture grecque // B. Pouderon — J. Oorë (изд.). Les apologistes chretiens et la culture grecque. Paris, 1998. P. 423–465; E. Norelli. La critique dupluralismegrec dans le Discours aux Grecs de Tatien //Ibid. P. 81–120.

II. Бог единый или Бог первый?

Главная проблема христианского умозрения — это, несомненно, проблема монотеизма, и формулирование этого учения приобретает выраженную определенность как раз в период между II и III вв. имперской эры, пересекаясь с углубленными размышлениями языческой культуры относительно той же самой проблемы.

1. Формирование христианского монотеизма

Твердые представления о монотеизме, четко выраженные в Ветхом Завете, начиная с пророков, а затем продолженные и углубленные в Новом Завете, были сформулированы простейшим образом посредством прибавления к термину «Бог» эпитета «Единый» или, реже, «единственный». В рамках эллинистического иудаизма эта формула была дополнена тем, что, почерпнув метафору из политической жизни, иудеи стали называть единого Бога «монархом». Начиная с Филона, термин «монархия» превратился в расхожее слово, указывающее на «монотеизм». И хотя эти выражения были неизвестны новозаветным писателям, понятия «монарх» и «монархия» интегрировались в западную традицию, начиная со II в. (см. Иустин, «Разговор с Трифоном иудеем», 1,3; Татиан, «Речь против эллинов», 14,1 и 29; Феофил Антиохийский, «КАвтолику», II, 4; 28). По свидетельству Евсевия, Иустин и Ириней написали сочинения, имевшие в заглавиях слово «монархия», которое употреблялось ими, естественно, в отношении к Богу. Трактат с этим названием сохранился среди произведений, приписываемых Иустину.

Между атрибутами этого Бога — высшего, трансцендентного и единого, присутствует такой атрибут, как всеведение. Мысль о всеведении Бога часто встречается в Ветхом Завете, затем переходит в Александрийский иудаизм и, наконец, в литературу апостольских времен (см. «Первое Послание Климента», 55, 6 и 64; 59, 3). Во II в. можно проследить развитие этой терминологии, к которой прибегает даже Иустин («Апология II», 12,6; «Разговор с Трифоном иудеем», 127, 2).

Еще более важной является концепция «провидения». Вера в то, что Богу ведомо будущее, как отдельных людей, так и целых народов, находит себе широкое подтверждение в Ветхом Завете. Однако термин, который мог бы послужить для обозначения этого свойства Бога, очень скупо представлен в Ветхом Завете, но становится относительно более частым в Новом Завете — см. Откр. 2, 23 и 1 Петр. 1, 2. Эта терминология становится все более распространенной в результате контактов с философией, когда усилиями апологетов углубляется сам процесс размышлений о природе и о качествах Бога; Иустину знакомо однокоренное слово вторичного образования προγνώστης [провидец], служащее для обозначения истинного Бога, Которому одному только ведомо будущее.

Таким же является и наиболее распространенное значение слова «провидение» в I и II вв. в целом — у Сенеки («Исследования о природе», II45, 2), у Квинтиллиана («Об образовании оратора», I 10, 7; X 1, 109), у Апулея («Метаморфозы», IX 27, 1; VI 15, 1; XI 10, 4; «Платон и его учение», I, 12). Только по истечении некоторого времени эта концепция стала ассоциироваться с христианской религией первых веков и произошло это под влиянием философской мысли. Концепция эта встречается в уже упомянутом «Первом Послании Климента» (24, 5) и становится более употребительной у апологетов, а затем у Иринея и еще в большей степени — у Климента Александрийского.

Что касается концепции «единственности» Бога, то она включает в себя также мысль о единстве, существующем между Его Лицами: термин «единство» (ἑνότης) имел широкое распространение в первых христианских общинах и употреблялся также в контекстах, имеющих этическую окрашенность. Он фиксируется уже в Новом Завете и становится своего рода ключевым словом в учении Мужей апостольских, особенно у Игнатия Антиохийского, который пользуется его смысловым дублетом ἵνωσις [единение] для того, чтобы провозгласить Бога в качестве Начала единства, и в этом смысле глагол ἑνοvv [объединять] подчеркивает особую близость между Отцом и Сыном. Единство Иисуса и Отца становится образцом для единства всех верующих со своим епископом. Та же терминология, развиваясь в направлении, указанном Игнатием, берется на вооружение и Афинагором, чтобы обозначить единство и нераздельность трех божественных сущностей. И это он предлагает христианам познавать Бога и Его Логос, стремиться познать, в чем состоит единство Отца и Сына, а также Святого Духа, понимать единство и различие трех сущностей, образующих единую божественную природу («Прошение за христиан», 12). Эта терминология употреблялась апологетами еще с осмотрительной осторожностью, но это группа однокоренных слов уже широко представлена у гностиков, а в конце II в. его усваивает в качестве устоявшейся терминологии и сама Церковь.

Подобного рода монотеистическая концепция немедленно породила оживленные дискуссии христиан с язычниками, в среде которых также формировалось убеждение в существовании «единого» Бога, сообразно с присущим Ему способом бытия, и это было явлением, параллельным тому распространению монотеистической веры, которая являлась достоянием христианского мира. Суть проблемы сводилась к тому, как именно понимать единство высшего Бога: этот вопрос был поставлен еще Апулеем, и потому с Апулея и следует приступить к его рассмотрению.

2. Формирование языческого генотеизма

Одним из самых репрезентативных писателей, принадлежащих к латинской культуре II в., т. е. к эпохе апологетики, является Апулей из Мадавры. В одном из своих философских трактатов писатель, черпая свое вдохновение в среднем платонизме, так излагает учение Платона о боге («Платон и его учение», I 5, 190–191):

«Бог бестелесен, един, как говорит Платон, — он отец и творец мироздания, он блажен и дарует блаженство, он ни в чем не нуждается, будучи сам подателем всего. Платон говорит, что этот бог пребывает на небе, он неизречен, у него нет имени, и, по его же утверждению, он невидим и непобедим. Обнаружить сущность его природы нелегко; но, если бы она и была обнаружена, это знание не могло бы стать достоянием многих людей. Таковы слова Платона…» (далее цитируется известное место из «Тимея», 28c).

Этот отрывок может рассматриваться не только в контексте истории среднего платонизма, как это обычно до сих пор и делалось, но он также может расцениваться как выражение той религиозной веры, которая была характерна для Апулея. Речь идет о вере в единого бога (т. е. о концепции «генотеизма»), которая используется Апулеем и в других его произведениях, причем не только философских. И вера эта, к тому же, не сводится к чистому и простому цитированию положений платонической доктрины, ибо она не ограничена фактом принадлежности Апулея к определенной философской школе и она не замкнута на полученном им школьном образовании, но находит себе подтверждение также и в его деятельности в области литературы и софистики.

Первое определение гласит, что бог Платона един. Этим утверждением Апулей, судя по всему, отмежевывается от представителя среднего платонизма Алкиноя, с которым, впрочем, он во многом пребывает в полнейшем согласии: в самом деле, Алкиной, как и сам Платон, говорит о «первом боге», а не о «едином боге», именно потому, что он вращается в строго философском окружении. Но что тогда надо понимать под «единым богом»? Значит ли это, что он является единственным богом, что исключает существование других богов, кроме него самого, и, следовательно, такое понимание этого выражения соответствует тому смыслу, которое вкладывают в него иудеи или христиане? И раз этот бог один, поскольку он является первым, а будучи первым, он по определению должен быть единым, — значит ли это, что он есть начало всех вещей? Если бы Апулей придерживался такой точки зрения, он мог бы быть помещен в чреду философов–среднеплатоников, однако при таком подходе к богу Алкиною было бы все же трудно признать, что «первый» бог является «единственным» богом. Кстати, сам Апулей в другом месте («Платон и его учение», 111, 204—205) заявляет о своей вере во множество богов, над которыми возвышается верховный бог:

«Платон говорит о трех родах богов, первый из которых представлен богом единым и единственным, пребывающим по ту сторону этого мира и являющимся бестелесным, который, как мы показали, есть отец и строитель этого божественного мира. Другой род богов представлен светилами и всеми прочими богами, которых мы называем «небожителями»; а третий род богов представлен теми, которых древние римляне определяли как «промежуточные», так как они существуют обособленно и по месту своего пребывания и по своей силе являются низшими по отношению к высшим богам, но, разумеется, превосходят по своей природе природу людей».

Именно эту концепцию, признающую некую ступенчатую иерархию божеств, которая увенчивается высшим богом (и потому «единым»), и принято называть «генотеизмом». Она отражена также в сочинении «О боге Сократа», где Апулей действительно (см. 3, 124) говорит об «отце богов», который является «властителем и творцом всех вещей»; итак, существует верховное божество, возвышающееся над прочими, которые могут быть либо «богами–светилами» философии академической и перипатетической традиции, либо богами официального религиозного культа. В рамках этой основополагающей концепции глубинное различие между платонизмом и христианством принимает всецело непримиримый характер: новая религия склонна идти на некоторые уступки, признавая особую — хоть и ограниченную — силу за некоторыми другими существами, которые не являются богом (по сути своей это боги официальной религии или боги мистериальных религий), но они отождествляются исключительно со злыми демонами. Это коренное различие в подходах проявляется и у Апулея, который в знаменитом отрывке из «Метаморфоз» (IX 14), рассказывая о некой злонравной и распущенной женщине, приписывает ей именно те характерные гнусные черты, которые приписывались, по наветам непросвещенной черни, именно христианам. Но — и это главное — Апулей завершает свое описание обвинением этой женщины в богохульной самонадеянности (а именно к этому и сводились, как правило, обвинения, возводимые на христиан), поскольку она «дерзала утверждать, что бог един» (что расценивалось как лживое измышление с её стороны), — и таким образом в своих «Метаморфозах» Апулей показывает, что тот бог, в которого — в том, во всяком случае, конкретном духовном состоянии, которое предопределило написание им этого романа — он верует сам (а это — богиня Изида), не является «единым и единственным» богом. Конечно, другие боги (и, в частности, боги традиционной религии, которые уже не могли быть сколько–нибудь значимы в ту эпоху, когда писал Апулей) решительно унижаются под ударами едкой критики, наносимыми по ним писателем, и в силу острых полемических

выпадов, которые он допускает по отношению к ним в так называемой «новелле об Амуре и Психее»; но в любом случае Апулей из Мадавры не считает, что существование бога, в которого он сам верует, исключает существование других богов.

Следует учитывать, что такие явления, как генотеизм Апулея и противостояние двух концепций — языческой платонического типа, настаивающей на существовании единого бога, возвышающегося над прочими богами, и христианской, утверждавшей веру в единого Бога, исключавшей признание помимо Него любого другого бога, — не ограничилось эпохой Антонинов, но они представлены также у тех писателей, которые принадлежали к последующему поколению — поколению Тертуллиана. В культурно–оживленной атмосфере Карфагена эта концепция не могла не быть распространена, ибо Тертуллиан неоднократно подвергает её педантичной и детализованной критике. Обращаясь к язычникам в своем сочинении «Апологетик» (см. 24, 3), он принимает во внимание и их религиозные идеи. Даже если допустить, что ваши боги действительно таковы, — замечает он, — разве вы не должны были бы признать, что существует бог более возвышенный и более могущественный, который, будучи господином мироздания, обладал бы неограниченной державной властью и величием?

«Ибо по общему представлению о божестве власть высочайшего господства находится в руках одного существа, а его обязанности принадлежат многим, почему и Платон говорит, что великого Юпитера сопровождает на небе толпа богов и демонов. Поэтому наряду с этим богом должно почитать равным образом и его прокураторов, и префектов, и наместников» [7].

Этой концепции язычников (причем апеллирование к «Федру», ср. 246e и сл., подтверждает, судя по всему, её платоническое происхождение) Тертуллиан противопоставляет тот факт, что христиане предпочитают поклоняться непосредственно Богу, так же, как они предпочитают воздавать почести непосредственно императору, а не его подчиненным. Со своей стороны, язычники могли бы возразить Тертуллиану, прибегая к той же аргументации, к которой прибегал и Апулей (а он высмеивал богов традиционной религии в не меньшей степени, чем Тертуллиан, и не отрицал существования верховного божества), заявив в ответ Тертуллиану, что и они поклоняются единственному верховному богу, возвышающемуся над всеми другими богами. В своем сочинении «Апологетик» христианский писатель не преминул, прибегая к любым возможным способам, продемонстрировать свой собственный монотеизм:

«Тот, Кому мы поклоняемся, есть единый Бог» (17, 1); «Бог единственный» (18,2); «и вы узнаете, Кто воистину есть Бог, и что Бог этот един, Которого исповедуем мы, христиане» (23, 11); «вы исповедуете веру в ваших богов, которые сами показывают, что они не таковы, какими вы их считаете, и только подтверждают, что не существует другого Бога, за исключением Того, Коего мы являемся рабами» (24,1).

В контексте той же языческой концепции генотеизма следует воспринимать также и следующее место из «Октавия» (10, 3) Минуция Феликса:

«Так откуда приходит и где должен пребывать этот единственный, одинокий, всеми покинутый Бог, остающийся неведомым для всего свободного народа, для любого царства, а также и для набожности римлян?».

Ссылаясь на мнения, расхожие в языческой среде своего времени, Минуций влагает в уста представителя язычников Цецилия насмешку над христианским Богом, «одиноким и покинутым», беззащитным в своем одиночестве, так как Он не окружен толпой низших божеств, над которыми Он мог бы владычествовать. Итак, в глазах язычников «единственность» христианского Бога есть не что иное, как признак Его слабости, что

подтверждается печальной участью Бога иудеев, ставшего узником и рабом римских войск (гл. 10,4).

3. Свойства высшего Бога в рамках монотеизма и генотеизма

В том месте, которое мы разбирали выше (стр. 30—31), Апулей, заявив о том, что бог единственен, переходит к перечню определений его природы, которые станут впоследствии общим достоянием как языческой, так и христианской культуры. Некоторые из этих определений оказываются особенно интересными в силу того, что они не восходят прямо к платонизму, в отличие от всех других; мы хотели бы затронуть вопрос о таких определениях бога, как «блаженный», «дарующий блаженство» и «небесный». Совершенное блаженство бога не является концепцией, которую можно обнаружить у Платона, но это представление типично для народной христианской религии, согласно которой за Богом закреплена прерогатива сообщать неземное блаженство своим верным служителям. В этот же контекст вписывается и представление о боге как о «небесном». По учению платоников, бог трансцендентен, а значит, он является «запредельным небу», а не «небесным» в том же смысле, в каком Апулей в другом месте («Платон и его учение», 111, 204) говорит о боге, являющемся ultramundanus [премирным]. При этом следует иметь в виду, что данное утверждение Алулея имеет еще более широкое приложение. Так, в «Апологии» (гл. 64) и в сочинении «О боге Сократа» (3, 124) мы находим надлежащие подтверждения: существует верховный бог, отец всех вещей, как одушевленных, так и неодушевленных, творец мира и его господин, благодетель сотворенного, но вне прямого контакта с миром — и, что представляется наиболее важным, — бог этот служит «опорой для мира, не проявляя о нем никакой заботы» (sine сига sospitator), будучи непостижимым для всех, за исключением ничтожно малого числа лиц, которые постигают его в краткий миг мистического озарения, и он же — неизречен. Всё это — характерные составляющие теологического учения, имеющего среднеплатонические корни, которое впервые столь систематически изложено Апулеем, и — что особо примечательно — сделано это в рамках латинской культуры и, главное, почти вне её строго философских аспектов.

Но и в основном произведении Апулея, в его «Метаморфозах», также ставится вопрос о монотеизме, и его решение не сводится к простому повторению того, что сказано по этому поводу Платоном; к вопросу о монотеизме присоединяется проблема культа Изиды, восторженной пропагандой которого проникнут весь роман. Быть может, «Метаморфозы» написаны Апулеем на том этапе, когда он отходил от платонизма, а потому писатель и вводит в свой роман момент обращения главного героя, становящегося адептом мистического учения в результате прямого божественного вмешательства, независимо от каких–либо познаний в области философии, которая, судя по всему, низводится на более низшую ступень по сравнению с озарением и эпифанией, т. е. явлением и самораскрытием божества. И однако знание философии достаточно для того, чтобы предотвратить впадение человека во зло.

Злоключения главного героя романа Луция, которые стремительно возрастают на протяжении повествования, не были вызваны его curiositas [любопытством] или проявлениями враждебной Судьбы. Несколько раз в события вмешивается caelestis providentia [небесное провидение] («Метаморфозы», IX, 27) или divina providentia [божественное провидение] (X,12), действующее во благо людей; что касается концепции «провидения», то она, вероятно, была широко распространена и даже популярна во времена Апулея. Впрочем, и в рамках неоплатонического учения проблема провидения будет занимать определенное и

даже довольно значительное место, как мы убедимся в этом при обсуждении учения Оригена (см. ниже, стр. 133 и сл.); итак, в «Метаморфозах» божественное провидение, проявляющее свое вмешательство в события во благо людей, есть божество народного типа в большей мере, чем какая–либо философская спекуляция. Истинное провидение «Метаморфоз» — это провидение, реализуемое богиней Изидой, и потому само оно, по определению, связано с божеством мистериального культа.

Концепция Бога, понимаемого как optimus [наилучший наисовершеннейший], напротив, есть составляющая часть как христианского, так и платонического учения, ибо и там, и здесь определение это относится к Богу. Определение Бога как bonus [благой] встречается уже в Евангелиях,; что касается optimus, то, согласно Брауну, это был термин, который входил в двухсоставное выражение bonus et optimus, имевшее, вероятно, широкое хождение в христианских общинах Африки для определения наиболее очевидного и конкретного (если нам дозволено будет так выразиться) свойства Бога. Optimus встречается также у Апулея (см. «Платон и его учение» I 5, 190), но, с нашей точки зрения, следует исключить предположение о каком–либо взаимном влиянии двух философских и религиозных концепций. В этом случае мы сталкиваемся, вероятно, с общей идеей, которая начала распространяться (а быть может, уже давно существовала) в теологических построениях, как философских, так и христианских: для платоника было естественно рассматривать бога как optimus, если Платон уже определил его в «Тимее» в качестве «благого» (29e); а христиане, со своей стороны, почерпнули эту идею из вековечной традиции, которая была средоточием иудаизма, учившего своих последователей веровать в высшую благость и в высшее милосердие Божие.

Итак, религиозное учение Апулея оказывается в контексте латинской культуры, в определенном смысле, первым значительным опытом в той сфере, где Апулею удалось сказать некое новое слово. В последующие века Апулею будет отведено почетное место и он будет пользоваться даже не вполне заслуженной славой, но за его сочинениями, в любом случае, останутся закреплены основные черты присущего им генотеизма. Однако такой генотеизм, несомненно, был совершенно чужд христианскому богословию, которое, также и в силу целого ряда других причин, заняло по отношению к Апулею позицию полнейшего неприятия, так как в глазах новой религии он выступал как представитель самых отталкивающих проявлений язычества, как типичный поборник культуры, в основе которой лежало идолопоклонство, как человек, известный своей склонностью к магии, как фигура одиозная из–за проявляемой им по отношению к христианству острой враждебности.

Следовательно, латинское христианство относится к платонизму с намного большим недоверием, чем греческая апологетика (однако мы не должны забывать, что греческие апологеты писали в эпоху, когда христианство занимало более примирительную позицию по отношению к светской культуре, что уже не наблюдалось в те времена, когда написали свои апологии Тертуллиан, Минуций, Арнобий и Лактанций). Христианских писателей не устраивает существование умопостигаемого мира, параллельного существованию Самого Бога (что можно заключить из той критики, которой Тертуллиан подвергает платонические идеи в своем трактате «О душе»); христианские писатели признают в целом учение о трансцендентности Бога, но с неизбежными оговорками, поскольку такое учение им представляется слишком философским, ибо оно только доказывает невозможность познания Бога, не принимая в во внимание фундаментальных истин Откровения и игнорируя его самый существенный для любой религии сотериологический аспект. К примеру, Тертуллиан отказывается заимствовать у греческих апологетов учение о неименуемости Бога, столь любезное Иустину и другим христианским писателям II в., из опасений впасть в языческий синкретизм. Трансцендентность Бога не исключает провидения, понимаемого в самом

глубоком значении этого термина, а именно у платоников провидение играет, в итоге, совершенно второстепенную роль. Христианам, вступающим в столкновение с язычеством, естественно представляется необходимым и более сообразным с их религией и их давними преданиями, коренящимися в иудаизме, подчеркивать те свойства Бога, которые делают Его благодетелем и промыслителем. Потому им «комфортнее» иметь дело с «народной философией» стоической окрашенности, весьма распространенной в раннюю имперскую эпоху, ибо эта философия особо отмечает благотворную и вполне конкретную деятельность Бога, проявляющего через эту деятельность Свое присутствие в мироздании.

А вместе с тем, обращаясь к язычникам в своем сочинении «Апологетик», Тертуллиан стремится сгладить некоторые углы и вести с ними свою оживленную полемику в несколько приглушенных тонах. Ведь концепция «нового» Бога могла бы быть воспринята и язычниками, а великий Карфагенец преследует именно эти цели, сохраняя, разумеется, в неприкосновенности некоторые характерные особенности христианского учения. Основная трудность состоит в том, чтобы заставить противников (и, в первую очередь, платоников) признать сотворение мира Богом из ничего. Вот отрывок из сочинения Тертуллиана, которое представляет для нас с этой точки зрения особый интерес (17, 1—3):

«Тот, Кому мы поклоняемся, — это единый Бог, Который всю вселенную со всем устройством элементов, тел и духов из ничего произвел словом, которым повелел, разумом, которым устроил порядок, силой, которой все возмог, для украшения Своего величия. […] Он невидим, хотя Его видят; Он непостижим, хотя по милости Своей является; Он недоступен восприятию, хотя воспринимается человеческими чувствами. Поэтому Он истинен и велик. Ибо, что обыкновенно можно видеть, постигать, воспринимать, то менее и глаз, которые видят, и рук, которые приводят в соприкосновение, и чувств, которые воспринимают; и это так, потому что Он безмерен, поскольку истинно известен только Самому Себе. Таким образом, постижение Бога сводится, собственно, к постижению того, что Он непостижим» [8].

Характеристики христианского Бога, на которых настаивает в приведенном месте Тертуллиан, частично ассоциируются с характеристиками платонического бога: мы встречаем термин «невидимый» (invisibilis), который совпадает с термином, употребленным Апулеем («Платон и его учение», 15, 191); термин «непостижимый» (incomprehensibilis) в равной мере принадлежит к платонической традиции, и он был изъяснен Апулеем в его сочинении «О боге Сократа» (3, 124: «…[бог] не может, в силу скудости человеческого языка, быть постигнут, хотя бы в малой мере, что бы о нем ни пытались сказать». В тот же ряд идей встраивается и идея о том, что Бог недоступен восприятию (inaestimabilis). Бог, к тому же, и «безмерный» (immensus): это определение будет часто встречаться у более поздних христианских писателей, таких, как Лактанций и Иларий Пиктавийский; но, если этот термин как таковой отсутствует у Апулея, у него не отсутствует сама концепция «безмерности» бога, поскольку и он (I 5, 190) выступает в поддержку тезиса, согласно которому единый бог Платона «неописуем» (ἀπερίγραπτος), и в своей «Апологии» он утверждает (гл. 64) следующее: «Он не стеснен ни местом, ни временем, ни сменой состояний». Хотя Бог и «безмерен», Он, однако, познается в какой–то мере людьми (ибо Он есть Творец и Господин мироздания, а потому представление о Боге есть «общее для всех представление», согласно стоическому и среднеплатоническому учению), но всецело Он познается только Самим Собою. А потому, быть может, даже нехристианин согласился бы с утверждением, что Бог soli sibi notus est [известен только Самому Себе] и неведом для человека.

Но вместе с тем комплексное исследование терминологии, которой пользуется Тертуллиан, не свидетельствует о сколько–нибудь значительном влиянии, оказанном на него

со стороны платонизма. Так, два термина, которые особенно рельефно выступают в построениях среднего платонизма, такие, как «нетленный» и «неизменный», где они относятся к богу и к умопостигаемой реальности, не могут не создавать определенного рода сложностей для Тертуллиана. Термин «нетленный» прилагается в трактате о Платоне (I 5, 191) либо к материи, либо к высшей реальности мира идей (I 9, 200), которому Апулей сообщает также свойство быть «неизменным»: и это не христианский термин. И, напротив, «вечность» Бога, лежашая в основе христианской веры, никак особенно не подчеркивается платоником Апулеем. В «Апологии» (гл. 64) Бог, надо это признать, действительно определяется как «вечная основа для одушевленных сущностей» (aetemus animantium sospicator), но в другом месте, в трактате о Платоне (16,192), это же слово [вечный] отнесено к идеям, а в трактате «О боге Сократа» Апулей прилагает его к богам (14,127) и к демонам (I 13,148). Итак, различие между двумя концепциями — христианской и платонической — раскрывается перед нами с очевидностью: для христиан только Бог вечен, а всё прочее является сотворенной природой.

Бог Апулея является также summus [высшим] и ultramundanus [премирным], как он утверждает в своем трактате о Платоне (111, 204), и эти две концепции были исследованы с точки зрения их взаимосвязанности и их религиозного значения Кумоном уже много лет тому назад; а Браун совсем недавно отметил, насколько редко употребляется термин summus у христиан, как в кругах, придерживающихся библейских традиций, так и непосредственно у самого Тертуллиана, который прибегает к нему не более двух раз и притом в произведении «К язычникам» (II 7, 6 и 13, 2); как христиане в целом, так и Тертуллиан предпочитают замещать термин summus другими, аналогичными ему по смыслу, чтобы избежать подозрения в том, что они имеют что–то общее с отвратительными мистериальными культами, для которых именно этот термин является характерным.

Но никакие формы соприкосновения между двумя типами менталитета не оказали воздействия на термин, фундаментальный для христиан, а именно — на термин omnipotens [всемогущий]. Он употребляется Тертуллианом почти исключительно в контексте его обращения к текстам Священного Писания. И это в большей степени полноценный титул Бога, чем просто прилагательное, выражающее некое абстрактное понятие. С другой стороны, слово omnipotens достаточно широко употреблялось и у язычников: оно имело хождение даже вне платонизма и продержалось вплоть до конца эпохи Вергилия. Апулей, напротив, использует этот термин дважды в своих «Метаморфозах», но никогда не прибегает к нему в своих философских трактатах ради обозначения бога Платона. Что касается текста романа, то один раз этот термин всплывает в нем в шутливом, если не сказать глумливом значении, когда автор хочет охарактеризовать сирийскую богиню (а значит, он вписывается в откровенно полемическую ситуацию); но зато в другом месте этот термин оказывается, напротив, насыщенным своим истинным и прямым религиозным значением, поскольку он прилагается к Изиде (XI, 16); впрочем, в контексте платонического учения термин omnipotens оказался бы, в сущности, неуместным и плохо согласующимся с философской тематикой платонизма, так как он вступал бы в столкновение с абсолютной трансцендентностью божества — и потому, наряду с этим термином, Апулей избегает почти всех терминов и связанных с ними концепций, которые в сознании христиан служат конкретным доказательством деятельности Бога, проявляемой Им в Своем общении с людьми и с миром: к таким терминам относятся vis [сила], virtus [могущество], iustitia [справедливость] и misericordia [милость].

Всё вышесказанное свидетельствует о том, что Тертуллиан усваивает себе с подчеркнутой осторожностью теологическую терминологию платонизма, либо потому, что платонизм представляется ему квинтэссенцией языческой философии и наиболее ярким

выражением аристократического мышления язычников, либо потому, что некоторые концепции, которые подчеркивают трансцендентность бога, оказываются слишком близки к абсурдным спекуляциям гностиков: мы еще увидим, что в определенных кругах христиан происходило сближение Валентина с Платоном (см. ниже стр. 57). Ряд концепций самого Тертуллиана выявляет сродство с рядом концепций Апулея, но мы не можем пойти дальше простой констатации этих аналогий и затрудняемся внести в них какое–либо конкретное уточнение; объяснением этому служит тот факт, что великий Карфагенец ближе к еврейской и христианской традициям, чем греческие апологеты, более открытые для воздействия со стороны платонизма, такие, как Иустин и Афинагор. В случае Тертуллиана платонизм — хотя он и присутствует в тертуллиановской теоретической разработке проблемы Святой Троицы, — делает только свои первые и очень медленные шаги на путях латинского богословия, и, быть может, здесь в большей степени проявляется посредническая роль Иустина, чем фактор непосредственного влияния платонизма на Тертуллиана. Так, в синкретической среде эпохи Северов и Аптонинов два великих африканских писателя — Апулей и Тертуллиан, достаточно интересно отражают в своем творчестве характерные черты генотеистического и монотеистического мировоззрений, опираясь при этом на совершенно несхожие базовые установки и исходя из совершенно различных культурных традиций, так что они могут пересекаться в своих построениях лишь в единичных случаях. И эти две концепции — генотеизм и монотеизм, — если и демонстрируют определенные черты обоюдного сходства, то это, вероятно, происходит скорее в силу того, что они суть порождения общей религиозной атмосферы той эпохи, в которую они возникли, а не в силу существующих между ними реальных и прямых точек соприкосновения.

Что касается Минуция Феликса, то общепризнанным является тот факт, что он в своем богословии идет по стопам учения, сформулированного Тертуллианом:

«Бог, Отец всего, не имеет ни начала, ни конца; Он обеспечивает всем сущностям возможность быть порожденными, а Самому Себе — вечность, поскольку еще до сотворения мира Он был для Самого Себя неким миром» («Октавий», 18, 7; см. также 35, 4).

Здесь мы обнаруживаем уже хорошо известные концепции, согласно которым Бог является источником всех вещей, причем источником вечным, который заключает в Самом Себе и начало собственной вечности. Но и в других случаях богословие Минуция заимствует свои положения у Тертуллиана:

«Все существующие вещи Он учреждает Своим словом, упорядочивает Своим разумом, совершенствует Своим могуществом».

Также и в другом месте (18, 8—9) Минуций подхватывает учение Тертуллиана («Апологетик», 17, 2—3): Бог невидим, непостижим, непознаваем, бесконечен, безмерен, будучи знаем только для Самого Себя — и Его нельзя заключить в человеческое слово. И, однако, у Минуция встречается нечто очень специфическое, что, как мне кажется, не может быть редуцировано к Тертуллиану: так, Минуций отмечает, что истинное имя Бога — это Бог и только Бог, поскольку никакое другое имя Ему не подобает, прибавляя к своим соображениям следующее:

«Отыми от Бога всё добавочно привнесенное Его именами, — и тогда ты узришь Его великолепие».

Концепция, согласно которой любое имя есть ограничение божественной природы, мне представляется беспрецедентным новшеством в рамках латинского богословия, и если в целом плоды размышлений Минуция оказываются достаточно скудными (так как, с одной стороны, он пребывает в сковывающей его зависимости от Тертуллиана, а с другой стороны, воспроизводит многие теоретические построения Цицерона и языческих учений как

таковых), это его утверждение, пусть даже оно и не получает у него дальнейшего развития, представляется мне интересным, так как в нем проступает робкий намек на правомерность «апофатического богословия»: следует отъять от Бога всякое имя, чтобы познать Его таким, каким Он в действительности является. Минуций, как и Тертуллиан, пытается достигнуть некоего компромисса с языческой мыслью, представляя новую религию как более чистую и совершенную форму для целого ряда интуиций, которые уже были достоянием самых выдающихся языческих мудрецов («Октавий», 19 = «Апологетик», 21, 10 и сл.); и эта тенденция не останется в небрежении, поскольку она будет иметь широкое развитие в силу соответствующей позиции, которую займет такой её яркий выразитель, как Лактанций, причем не только в своих «Божественных установлениях», но и в своих малых произведениях. Программная речь Октавия завершается высказыванием Платона, пусть и в очень упрошенном виде:

«И таким образом, для Платона в его “Тимее” бог по самому своему имени есть отеи мира, создатель души, зиждитель вещей, пребывающих как на небе, так и на земле» (19, 14).

Это лишь первая часть высказывания Платона, причем весьма вероятным представляется то, что Минуций сознательно сообразовывался с манерой изложения платонического учения у Апулея (так, mundi parens [родитель мира] у Минуция соответствует выражению, к которому прибегает Апулей в трактате «Платон и его учение», 111, 204: patrem et architectum huius divini orbis [отец и зодчий этого божественного круга небесного и земного, т. е. мироздания]; I 5, 190; genitor rerumque omnium extructor [породитель и строитель всех вещей]; если Минуций говорит о Боге как об artifex animae [мастере души], то Апулей в «Апологии» называет Его summus animigenitor [верховным породителем души]); в «Платоне» Апулея мы читаем (I 8, 198; 9, 199; 10, 201), что Бог есть fabricator [изготовитель] мира. Что касается второй части этого высказывания, то она передает знаменитое место из «Тимея», 28 c:

«Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет рассказывать» [9].

В этом оформлении высказывания Платона, приводимого Минуцием, быть может, сказывается посредничество Апулея, который, как мы видели это выше, пользуется этим высказыванием в своих философских произведениях. Сам факт, что Минуций оторвался от Тертуллиана, чтобы выдвинуть некоторые свои собственные концепции, обозначает то обстоятельство, что во время написания 19–й главы «Октавия» он получил доступ к источникам иного рода: в этой главе прослеживаются построения, принадлежащие Цицерону, а в том, что касается Платона, Минуций вполне мог прибегнуть к Апулею, тем более, что это знаменитое высказывание, почерпнутое из «Тимея», не встречается ни у Цицерона, ни у Тертуллиана.

4. Бог и высшее разумное начало

Вернемся к автору, от которого мы отталкивались в начале нашего исследования. В первых же строках второй книги сочинения Апулея «Платон и его учение» (II 1, 220) содержится следующее соображение: «Первыми благами являются высший бог и то духовное начало, которое Платон называет Умом».

Таким образом, божественным существом, в общем смысле, независимо от различия между «первым» и «вторым» богом, является также и mens [ум], или же, что точнее, «высший разум». Алкиной также позаимствовал у Аристотеля определение высшего бога в качестве Ума, проводя безусловное разграничение между Умом в действии и Умом в потенции. Но если

мы задержимся в культурном латинском пространстве имперской эпохи, мы увидим, что понимание бога как mens есть некая константа, которая не ограничена в своих проявлениях рамками тех или иных философских школ, но фиксируется повсеместно: мы еще раз убедимся в этом, когда будем рассматривать отличительные свойства культуры эпохи тетрархов и Константина.

В христианском контексте Тертуллиан не использует термин mens для обозначения Бога; не использует он этот термин даже и в приложении к Сыну как возможный аналог греческого Λόγος. Ибо известно, что для передачи двух значений этого греческого слова, завоевавшего такие прочные позиции в языке христиан, на котором уже говорило и мыслило предшествующее Тертуллиану поколение, последний прибегает к терминам ratio [разум] и verbum [слово] (или же sermo [речь]). Однако учение о божественной разумности поддерживается также и великим Карфагенцем:

«А в Боге все вещи должны быть разумны, а не только естественны», — это он утверждает в своем сочинении «Против Маркиона» (I 23, 1), и учение о разумности Бога достаточно важно для его построений не только богословского, но и этического характера, поскольку Тертуллиан хочет свести именно к такого рода разумности нормы поведения истинного христианина. Мы еще увидим (стр. 229—239), что это учение Тертуллиана восходит не столько к схожему утверждению стоиков (см. Диоген Лаэрций, «Жизнеописания философов», VII 147 = SVFII, 1021), согласно которому «бог есть существо одушевленное, бессмертное, разумное, совершенное», сколько к учению греческих апологетов, в соответствии с которым в недрах Отца пребывает Сын в качестве высшего Разума, или Логоса.

С другой стороны, Минуций Феликс, который весьма далек от богословской глубины великого Карфагенца и в большей степени приближен к языческой культуре и, в свою очередь, отмечает, опираясь на Цицерона («О природе богов», II, 4), что из совершенства мира можно почерпнуть доказательство существования питеп praestantissimae mentis [божества, наделенного выдающимся умом] («Октавий, 17,4), причем Минуций употребляет термин numen, к которому с подозрением относятся христианские писатели из–за его более чем недвусмысленной языческой окрашенности. Таким образом, Минуций Феликс снова ставит себя в прямую зависимость от Цицерона и приходит к тому же заключению, к которому пришла концептуально более свежая платоническая традиция в интерпретации Апулея, предлагавшая усматривать равенство между богом и mens, и в этом Минуций оказался недалек от языческой теологии, трактующей тему разумного божества. Но при этом он отдалился и от христианской традиции, у истоков которой стоял Тертуллиан, который избегает употреблять такие термины, как numen или mens; у Минуция совершенно отсутствуют обозначения Бога, присущие строго христианской традиции и встречающиеся в Евангелии и в Посланиях апостола Павла.

БИБЛИОГРАФИЯ: J. Assmann. *Monotheismus und Kosmotheismus. Agyptische Formen eines “Denken des Einen ” und ihre europaische Rezeptionsgeschichte*. Heidelberg, 1993; Idem. *Moses der Agypter. Entzifferung einer Gedachtnisspur*. Munchen, 1998 (ит. пер. *Mose I’egizio.* Milano, 2000); P. Athanassiadi — M. Frede (изд.). *Pagan Monotheism in Late Antiquity.* Oxford, 1999; R. Braun. *Deus Christianorum*. Paris, 19772; A. Bausani. *Note per una tipologia sul monoteismo* // SMSR 8 (1957). P. 67–88; Idem. *Can Monotheism be taught? (Further Considerations on the Typology of Monotheism)* // «Numen» 10 (1963). P. 167–201; U. Bianchi. *II “dio cosmico” e i “culti cosmopoliti” // Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner.* Genova, 1970. P. 97—106; W. Dietrich — M. A. Klopfenstein (изд.). *Ein Gottallein? JHWH–Verehrungundbiblischer Monotheismus im Kontext der israeiitischen und altorientalischen Religionsgeschichte.* Freiburg, 1994; G. Filoramo. *II monoteismo tardoantico //*

Figure del sacro. Brescia, 1993. P. 109–125; J. P. Kenney. *Mystical Monotheism,* Hannover, 1991; B. Lang (изд.). *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*. Munchen, 1981; N. Lohfink — E. Zenger — G. Braulik — J. Scharbert. *Dio VUnico. Sulla nascita del monoteismo in Israele*. ит. пер. Brescia, 1991; C. Moreschini. *Apuleio e il Platonismo.* Firenze, 1978; Idem. *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'eta imperiale* // *Platonismus und Christentum. Festschrift fur H. Dorrie*. Munster, 1980. P. 131—160; idem. // *demone nella cultura pagana delVetd imperiale 11* S. Pricoco (изд.). *II Demonio ed i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella tarda antichita.* Soveria Mannelli, 1995. P. 75–110; B. Nevling Porter (изд.). *One God or Many ? Concepts of Divinity in the Ancient World*. Casco Bay, 2000; E. Peterson. *Der Monotheismus alspolitisches Problem.* Leipzig, 1935; M. Simon. *Anonymat et polyonymie divins dans Vantiquite tardive* // Perennitas. *Studi in onore di A. Brelich.* Roma, 1980. P. 503–520; H. S. Versnel. *Ter Unus. Isis,t Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism.* Leiden, 1990.

III. Гностицизм

1. Природа гностицизма. Вопросы терминологии

Поскольку, согласно знаменитому определению Гарнака, произошла резкая эллинизация христианства или же, напротив, резкая иудаизация и христианизация греко–эллинистической мистериософии, как утверждает Уго Бьянки, подвергший эту формулу Гарнака парадоксальной трансформации, а также в силу того, что платонизм претерпел процесс варваризации и упрощения, который превратил его в «народный платонизм» (это мнение высказал Доддс, а к нему в дальнейшем присоединились Диллон и Тайлер), можно ожидать, что отношения между гностицизмом и греческой философией сложились непросто. Причинам этой коллизии мы посвятим несколько страниц, начав наше изложение с того момента, когда само понятие гностицизма уже предстает во всей его сложности, носящей довольно расплывчатый характер, о чем говорит прежде всего тот факт, что гностицизм распадается на различные секты и «школы», представляя собой явление фрагментарное и лишенное видимой целостности. Об исключительной запутанности проблемы гностицизма говорит разнообразие критических подходов к нему и об этом же свидетельствуют наметившиеся в последнее время тенденции в области исследования феномена гностицизма, получившие огромное развитие за последние тридцать лет, в первую очередь благодаря тому, что ученым стал доступен корпус коптских текстов из Наг Хаммади, нашедших свое отражение в комментированных критических изданиях. Все эти исследования подтверждают, с одной стороны, принципиальную нерешенность вопроса об истоках гностицизма, а с другой стороны, они в то же самое время стремятся установить те внутренние связи, которые придают кажущейся пестроте гностицизма некую глубинную однородность, и определить масштабы этого явления, его особенности и его сопряженность с факторами внешнего порядка. И все же нет оснований надеяться на то, что можно дать этой причудливой и мошной «вере» сколько–нибудь общее описание, которое полноценно отобразило бы всю сложность и все разнообразие этого феномена. Мы также коснемся той дискуссии терминологического плана, которая всегда сопутствовала исследованиям, проводимым в интересующей нас области, и которая с неизбежностью предопределяла интерпретацию гностицизма, то расширяя, то сужая его границы.

В самом широком смысле понятием «гнозис» обозначается определенное направление человеческой мысли, согласно которому божественная истина, обещающая спасение, содержится в откровении, доступном очень малому числу избранных, могущих сделать её своим достоянием либо через непосредственное опытное переживание этого откровения, либо посредством приобщения к эзотерической традиции этого откровения. На основании вышесказанного становится понятным, насколько «гнозис» разительно отличен от всех прочих форм «общенародной религии», даже если мы имеем дело с «гнозисом» философского типа, предполагающим веру в то, что Бог являет Себя всем людям просто через дарованный Им божественный разум, который присущ всем нам без исключения, несмотря на то что лишь немногие из нас умеют правильно воспользоваться этим разумом. «Гнозис» философского типа включает в себя также веру в то, что все мы обитаем в божественном космосе, в котором так же, как и в нас самих, мы можем обнаружить Бога, упражняя наш разум и прилагая высокие и требуемые от нас Богом усилия к тому, чтобы наши поиски не оказались бесплодными. В качестве особой формы сугубо личной религии

опытная приобщенность к гнозису пользовалась огромным уважением в начале нашей эры в самых, казалось бы, несхожих религиозных и философских кругах арамейского и греко–римского мира. «Гнозис», как термин концептуально вариативный, прилагался к специфическим доктринам, в основе которых лежал мистический поиск божественной премудрости через инициацию, делающую избранников адептами эзотерических культов, конечная цель которых как раз и сводилась к обретению истинной мудрости (это стремление, встречающееся еще у ессеев Кумрана, распространилось и на средний платонизм и, в первую очередь, на герметические писания, в которых, несмотря на их общую «оптимистическую» направленность, присутствует тема Антропоса, т. е. первого небесного человека, оказавшегося в результате своего падения в рабстве у материи, освобожденного и, в конечном счете, вновь взошедшего к божеству; но следует иметь в виду, что связь между гностицизмом и герметизмом представляется в высшей степени сложной, и вопрос их соотнесенности друг с другом еще не разрешен).

«Гностицизм» в более узком и точном смысле этого слова ассоциируется с многочисленными «системами», сформировавшимися около II в., остаточные следы которых можно обнаружить как у церковных писателей и ересиологов, т. е. у исследователей христианских ересей, таких, как Ириней, Тертуллиан, Ипполит и Епифаний, так и в имеющих первостепенное значение источниках, написанных на коптском языке и представляющих собою переводы с греческих оригиналов (Codex Askewianus и Codex Brucianus, используемые учеными, начиная с конца XVIII в., а также тринадцать папирусных рукописей, обнаруженных в 1945 г. в Наг Хаммади в Верхнем Египте, разнообразных по своему составу и включающих в себя также иудео–христианские писания, сочинения энкратитов, герметические труды и даже памятники языческой философской письменности). Большая часть гностических документов, несмотря на неоднородность их содержания и на хронологический разброс их создания, выстраиваются в логическую цепь, которая сводится к концепции, согласно которой в человеке присутствует искра божественного происхождения, ниспавшая в этот мир, подчиненный слепому року, рождению и смерти, и искра эта должна быть пробуждена в божественной части внутреннего «я», чтобы быть, в конце концов, полностью восстановленной в своем возвышенном состоянии. Таким образом, она способствует достижению божественного тождества между «знающим» (гностиком), познаваемым (т. е. божественной сущностью его собственного трансцендентного «я») и средством, с помощью которого он осуществляет процесс познания (т. е. гнозисом как внутренней божественной способностью, которая должна быть в нем пробуждена и актуализована), причем гнозис обретает формы некоего откровения–предания, при всем своем глубочайшем отличии от откровения–предания в контексте Библии или ислама.

Хорошо известно, что в то время как на начальных этапах изучения гностицизма ученые, в той или иной мере принадлежавшие к «историко–религиозной» школе, старались обнаружить истоки гностицизма в пестром сплаве греческих и даже восточных религиозно–философских представлений, современная картина гностицизма складывается преимущественно на основе тех научных исследований, которые заостряют свое внимание на возможности различного рода влияний, оказанных на гностицизм со стороны иудейского или христианского менталитета. Есть также немало ученых, которые указывают на определенные параллели, наблюдаемые между гностицизмом и мистической тематикой, вытекающей из концепций, связанных с преданиями, процветавшими в ареале средиземноморского бассейна, что не исключает и соответствующие греческие или египетские влияния. Надо также отметить, что попытки установления сколько–нибудь четких границ для феномена гностицизма сталкиваются с проблемами допущения или недопущения существования хотя

бы одной формы дохристианского гностицизма. Таким образом, весьма нелегко вписать в какое–либо компактное определение, которое могло бы претендовать на ясность и точность, такой широкий разброс учений, которые в большей или меньшей степени могут быть интерпретированы как гностические (к примеру, слишком радикальным представляется известный тезис Йонаса, который хотел причислить к гностицизму такие фигуры, как Ориген и Плотин, хотя эта тенденция была впоследствии значительно смягчена самим этим автором; с аналогичными проблемами, пусть и в более размытом виде, приходилось иметь дело и другим ученым, в случае Маркиона и, особенно, Мани). В то же время нам остается ограничиться лишь беглым упоминанием о тех многочисленных интерпретациях феномена гностицизма, которые проявились особенно ярко в течение последних двух столетий, когда гностицизм рассматривался в свете современных философских доктрин, таких, как экзистенциализм Хайдеггера, как учение Юнга о das Selbst, а еще ранее — в философии религии Гегеля и в антропософии Штайнера.

Оба уровня производимых исследований — и тот, который связан с истоками гностицизма, и тот, который связан с изучением его структурных особенностей, — хотя и не могут смешиваться или заменить друг друга, должны, тем не менее, сблизиться, чтобы достигнуть, путем корректного сопоставления исторических данных, выявления убедительных аналогий и неоспоримых различий, а также наглядной демонстрации действия возможного взаимовлияния, т. е. просачивания, при определенных условиях, элементов, способных к слиянию через разделяющую их перегородку. Вместе с тем процесс описания, даже в самых общих чертах, тех характерных признаков, которые рельефно выступают на фоне гностицизма во всем его разнообразии, не сводится к тому, чтобы непременно стараться обнаружить его истоки в любом историческом контексте, где наблюдаются параллельные ему явления (показательным в этом смысле может быть случай иудаизма: признание наличия многочисленных иудейских элементов в рамках гностицизма не дает оснований к тому, чтобы отождествить иудаизм с той религиозной и культурной матрицей, которая способна объяснить этот феномен in toto; то же самое имеет силу и в отношении христианства или эллинизма). Таким образом, предпочтительнее говорить о сути гностицизма, т. е. о совокупности тех моментов, на которых он проставляет самые сильные акценты, и о точках его концептуального напряжения, из которых и складывается это оригинальное явление; и если данные аспекты поддаются определению с точки зрения своего происхождения, остается только постараться осветить ту роль, которую они играли при образовании этого нового идеологического сплава. Вместе с тем, заводят в тупик попытки редуцировать феномен гностицизма к чистой подражательности или к чистой мифологии, потому что такой подход привел бы к выхолащиванию из него его внутреннего религиозного содержания. С другой стороны, для передачи свойственного гностицизму Weltanschauung’а во многом функциональным представляется выявление присущей гностической мысли тенденции паразитировать на уже готовой, не ею произведенной интеллектуальной и культурной продукции, несводимой, однако, только к тому или другому используемому гностицизмом материалу (иудаизму, христианству или языческой традиции). При этом, как уже говорилось, не следует расценивать те «мифологические» покровы, в которые облекается гностицизм как признак деградации заложенной в нем мысли, ибо «мифология» гностицизма не задерживается на вербальном уровне, стерильном в своей привычной образности, но служит своего рода «транспортным средством», доставляющим по назначению определенную информацию культурного и прежде всего религиозного порядка. Так, например, если Плотин или Порфирий утверждают, что гностики осмеивают греческие учения, то это не позволяет делать вывод о том, что гностики допускали, будто бы сам

Платон не сумел проникнуться глубинным пониманием этих учений.

Такую же позицию гностики занимают и в своих критических подходах к иудаизму и к христианству. Таким образом, та подражательная манера, к которой они прибегали, была нацелена на сознательное искажение исторических данных в силу желания закрепить исключительно за собою ту высшую истину, глашатаями которой они себя представляли, считая, что традиционные последователи того или иного учения не являются в нем в достаточной мере компетентными.

2. Диалектическая связь гностицизма с греческой мыслью

Интересную перспективу для понимания подобных связей гностицизма с другими культурными и религиозными традициями, которые он в чем–то продолжал, а в чем–то прерывал и искажал, предоставляет нам вопрос о диалектических отношениях гностицизма с греческой философией. «Гностицизм привлекал к себе повышенное внимание со стороны полемистов Церкви на путях её магистрального развития до такой степени, что она сделала из автора “Философуменов” (Ипполита) ключевую фигуру в вопросах объяснения этой многосторонней “ереси”, и именно поэтому философская составляющая того исторического контекста, в рамках которого возник гностицизм, хотя и не игнорируется совершенно, тем не менее во многом отступает на задний план в работах большинства исследователей, увязывающих истоки гностицизма с концептуальной почвой иудаизма или христианства […] Однако нам представляется целесообразным, облекшись во всеоружие современной научной критики, с обновленным вниманием вернуться на крутые склоны религиозно–идеологической культуры эпохи эллинизма, чтобы определить те узловые моменты и те осевые темы, которые позволили бы нам не столько “объяснить” феномен гностицизма, сколько более корректно понять исторические координаты, в системе которых гностицизм возник и стал представлять собой одно из значительных религиозных явлений в духовной жизни мира поздней античности» (Г. Сфамени Гаспарро). То, что гностики постоянно обращались к греческой философии и мифологии, интерпретируя их на свой вкус и лад, чтобы придать больший вес своим собственным учениям в глазах тех, кто был буквально пропитан греческими традициями, видно, например, из того, что ими был осуществлен перевод некоторых частей «Государства» Платона, который входит в состав NHC VI, хотя к античному наследию они обращались не только из вышеназванных соображений. Однако легко может сбить с толку противопоставление гностицизма философского и гностицизма мифологического; точно так же опасно настаивать как на религиозном характере гностицизма и его приверженности к Откровению, так и на философской, т. е. рациональной подоснове тех форм платонизма, которые были им усвоены. Проблема эта существует, но её нельзя решить, рассматривая её под современным углом зрения и прибегая к современной терминологии.

А вместе с тем неоспоримым является тот факт, что гностицизм имеет много точек соприкосновения и с современным ему платонизмом, так как именно в нем присутствует фундаментальная для гностицизма тема всепоглощающего стремления к спасению и именно в нем подчеркивается трансцендентность Бога. Но у гностицизма есть немало общих черт и с современной ему религиозностью, так что наряду с реанимацией платонической тематики, гностики оперируют также и понятиями, извлеченными из Священного Писания, нередко подвергая мошной аллегоризации текст Книги Бытия.

Наиболее утонченной и глубоко проникнутой духом творческой изобретательности

исторической формой гнозиса является гностическая система Валентина, сконцентрированная на трагическом образе Софии, в котором, согласно предположению Стэда, вошли в соприкосновение иудео–эллинистические идеи и платоно–пифагорейские концепции относительно падения души. Итак, в системе Валентина фундаментальная концепция гностицизма представлена в виде чреды превратностей, переживаемых Софией как низшим божеством, которые выливаются в некую «божественную трагедию». Но речь идет в данном случае о концепции совершенно оригинальной, не имеющей аналогов в иудео–христианском мире и придающей в то же время совершенно новую мотивацию антропогонии. Ибо деградация Софии и её удвоение (т. е. её расслоение на горнюю Софию и на Софию–Ахамот) стали причиной возникновения материи и рождения демиурга. Этот демиург хотя и не является духовным, включает в себя элементы света, которым он обязан своей матери и которые он бессознательно сообщает новому творению, а именно — человеку, придавая ему оформленность и в то же время признавая его превосходство над собой.

2.1. Полемика с Плотином

В определенном смысле весьма показательной является дискуссия гностицизма с Плотином, которая, быть может, должна рассматриваться как кульминация тех контактов, которые существовали между гностицизмом и греческой философией. Эта дискуссия свидетельствует о жизнеспособности гностических сообществ в середине III в. и позволяет утверждать, что главы их «школ» были личностями, которые активно участвовали в духовной и религиозной полемике того времени, а не были замкнутыми на самих себе авторами эзотерических сочинений, реальное значение которых было непомерно преувеличено ересиологами. Из 16–й главы «Жизни» Плотина, написанной его учеником Порфирием, который приводит вполне достоверную интерпретацию тех или иных событий, мы узнаем, что римскую школу Плотина посещали «многие из христиан и другие, еретики, которые отступили от древней философии», то есть здесь под христианами имеются в виду, очевидно, именно «гностики» (Порфирий так и называет их в заглавии трактата II 9; и в 24–й главе «Жизни Плотина» он упоминает о них как о тех, кто утверждает, что демиург зол, как зол и созданный им мир). Четкие следы некоторых гностических книг или сведения о «пророках», упоминаемых в биографии Плотина, были обнаружены в текстах Наг Хаммади (Мисс, Никофей и Зостриан).

В трактате II 9, где содержится большая часть полемики, не отражена, судя по всему, ни одна специфически христианская мысль. Что же касается гностиков, то Плотин, кажется, отдает себе отчет в тех признаках, которые отличают этих его противников от истинной платонической философии, которой они, по их представлениям, вдохновляются. И если даже в 6–й главе Плотин упоминает о целом ряде платонических понятий, воспринятых гностиками (бессмертие души, умопостигаемый мир, первый бог, необходимость для души покинуть тело, разлучение тела с душой, представляющее собою бегство души из мира, подзаконного рождению, и её возвращение к своей собственной сущности), все его рассуждения направлены на то, чтобы обозначить искажение фундаментальных концепций платонизма, которое было сознательно допущено гностиками.

Критика Плотина направлена на все центральные моменты гностической доктрины. Учение об умножении ad libitum ипостасей и божественной сущности, — первый пункт полемики Плотина с гностицизмом, — которое воспринимается философом как нарушение

простоты, присущей рациональной и простой трехчастной системе неоплатонизма, и которое он не обинуясь определяет как «безумие», относится к учению об оскудении Божества. Еще один пункт спора, касающийся проблемы «возникновения и уничтожения», которая понимается гностиками как эманационное исхождение из Плеромы и в основе которой лежит представление о прогрессирующем оскудении Божества, производящем последующие элементы, также является объектом критики со стороны Плотина (в частности, понимание гностиками творения и демиурга как злых начал, а также их учение о происхождении чувственного мира вследствие греха).

Таким образом, четко выявляются точки расхождения между Плотином и его противниками: Плотин, будучи верен орфико–платонической традиции, еще может достичь согласия с гностиками относительно необходимости бегства из мира и возвращения в область умопостигаемых реальностей, из которой душа ведет свое происхождение. Но он отвергает идею падения души как условия сотворения космоса и определение самого космоса как «произведения зла». Что касается отождествления души мира и демиурга, то Плотин вменял в вину своим противникам ошибочное истолкование «Тимея», отрицая такое отождествление, а также считая невозможным наделять демиурга и душу мира страстями, которые свойственны только отдельным душам в той их части, которая связана с жизнью тела. Даже вторично обращаясь к платонической теме, трактующей чувственный мир как образ мира умопостигаемого, гностики подвергают её деформации, рассматривая мир как деградировавшую и искаженную реальность. Речь идет, как мы видим, о ключевых мотивах греческой и, в частности, платонической мысли, которые претерпели радикальное переосмысление, затронувшее их семантический аспект. Представление о падении души, которое, по мысли орфиков и платоников, относилось только к душам отдельных индивидуумов, рассматривается гностиками в категориях вины, которая проникает даже в недра божественного мира. Иерархия существ как фактор, посредствующий между трансцендентным и чувственно–воспринимаемым миром, с одной стороны, соотносится с общей тенденцией, господствующей в интересуюший нас период, а с другой стороны, оказывается наделенной явными признаками дуализма, вытекающими из идеи вины и падения Божества, входящего в оскверняющее его соприкосновение с материей, т. е. с местом, где томится в плену падшая духовная сущность.

2.2. Связи гностицизма с мистериософскими греческими учениями

Наряду с платонической мыслью в гностицизме также заслуживает внимания и рассмотрение мистических и мистериософских греческих традиций — и, в первую очередь, традиции орфизма, а также мистериальных культов, в рамках которых можно реконструировать те мистико–ритуальные моменты, которые относятся к теме божественной души, вовлеченной в цикл бесконечных космических превращений. Даже при самом общем подходе к этой теме нельзя не заметить, что гностическая метафизика и гностическая антропология находятся в неоспоримом родстве с «платоническим дуализмом, противопоставляющим мир божественный и мир материального измерения, где царит необходимость» (Фестюжьер, Орбе); исключение составляет только то обстоятельство, что «Платон идеализирует и обожествляет космос, этот видимый образ невидимого совершенства, в то время как гностик демонизирует его (или, лучше сказать, наделяет его чертами ада)» (Бьянки). Но несмотря на отличие соответствуюших исторических условий, с этих позиций все–таки нельзя говорить об отсутствии преемственных связей гностицизма с

орфико–пифагорейскими религиозными течениями, которые имели представления о теле как о темнице и как о могиле, а также с метафизической и антропологической доктриной Эмпедокла (с этой точки зрения надо учитывать принадлежащие ему фрагменты B 113 и 126, посвященные теме демонической души, отправленной в изгнание и ввергнутой в этот мир вследствие ранее допущенного ею греха). Мы имеем дело с отрицательной реакцией на древние культы плодородия, которые все без исключения были ориентированы на циклическое обновление жизни, на то круговращение, которое теперь расценивается как первопричина плененности души, т. е. того состояния несвободы, которое вновь и вновь возобновляется, не выпуская душу из своих оков. В этом смысле есть все основания утверждать, что гностические системы II в. в изменившемся культурном контексте, сформированном как иудейской космогонией, так и христианской (а частично даже зороастрийской) сотериологией, являются закономерным продолжением греко–эллинистической мистериософии и, в первую очередь, орфизма: красноречивым свидетельством в пользу этого утверждения могут служить офитские системы, в рамках которых лучше всего выявляются преемственность и близость гностицизма по отношению к орфической мысли. Нельзя не упомянуть и учения наассенов о человеке и душе, так как это учение касается природы души, т. е. её происхождения и сущности, предопределивших её ниспадение в человека: одушевив его, душа сама становится подвластной человеку и карает его посредством создания человека совершенного — наассены. Таким образом, эти учения в большей степени ориентируются на восточные традиции, отражающие образ умирающего бога и описывающие некую божественную чету, диалектически состоящую из верховного и бесстрастного божества женского пола (Великая Матерь) и её возлюбленного, подверженного страстям и испытывающего на себе превратности изменчивой судьбы (Аттис), в то время как Валентин, напротив, ориентировался на некоторые платонические традиции.

3. Дуализм и антикосмизм

Проявление дуализма и антикосмизма, в первую очередь, состоит в том, что на первое место выдвигается позиция человека, ощущающего себя глубоко чуждым по отношению к этому миру, восстающего против тех сил, которые им управляют, ниспровергающего те ценности, которые для греческого философа включены в концепцию космоса, и открыто отказывающегося ценить творения Божии и своего собственного Творца. Такой человек, следовательно, отметает от себя главное содержание великих откровений иудаизма, христианства и (впоследствии) и сл.ма, которые были общенародным достоянием, а вместе с тем — несмотря на присущий гностической традиции дуализм, а вернее, по причине тех специфических форм, в которые дуализм выливается в рамках именно этой традиции, — он отметает от себя и содержание главной иранской религиозной традиции, т. е. зороастризма. Для гностика мир — это место злокачественное и чуждое образование, это темница, ловушка. Откровение, которого придерживается гностик, разъясняет ему, почему он вообще существует и почему он оказался здесь, но, что важнее всего, это откровение приобщает его к спасительному осознанию того, что ему необходимо бежать отсюда, устремившись к своей далекой истинной родине, т. е. к миру света, к Богу этого иного мира, который и есть тот Бог, которого он любит, которого он ищет и которому он поклоняется. Это описание гностического менталитета является, разумеется, суммарным; нами оно преднамеренно обобщено с той целью, чтобы под него могли подойти те многочисленные разновидности

гностического пессимизма, которые нам известны. Отношения между гностицизмом, который числит среди оснований для своего мировоззрения прежде всего отчуждение от мира и бунт против этого мира и его творца, и между греческой философией первых трех веков нашей эры представляют из себя весьма интересный и сложный вопрос, что делает особенно трудной интерпретацию тех текстов, которыми мы располагаем. Это наблюдение особенно справедливо в приложении ко второму — более тонкому и более позднему по времени своего возникновения — из тех двух объяснений, которые гностические откровения дают плачевному событию, приведшему к образованию нашего мира. Первое же из этих двух объяснений облечено в форму радикального иранского дуализма, но при этом Weltanschauung гностицизма всецело меняет, по сравнению с иранским дуализмом, свою векторную направленность, вращаясь как бы в перевернутой системе координат; мы наблюдаем два противоположных начала, а именно — добро и зло, свет и тьму, — и этот мир есть результат их взаимной борьбы, которая описывается по–разному (это тот тип откровения, которое, судя по всему, достигает своего кульминационного развития в великом откровении Мани). Источником вдохновения для подобного объяснения возникновения мира может служить и пифагорейское учение о противоположностях. А во втором варианте объяснения возникновения мира отсутствует вечное первоначало зла и тьмы и даже упоминание о какой–либо его значимости, пусть и подчиненной благому первоначалу (разумеется, в этом смутном мире религиозных творческих фантазий нельзя провести четких границ между различными типами соответствующих объяснений, и они могут входить друг с другом в смешение самым причудливым образом). Истинная причина всех бед состоит в некоей докосмической вине и в падении некоего существа, что последовательно приводит — через сменяющих друг друга процессов, — к образованию темного узилища этого мира, с его тупоумным и низшим творцом, т. е. с Богом–демиургом иудеев, и с его зловещими местоблюстителями, архонтами, которые управляют миром. Однако нет недостатка и в таких современных интерпретациях феномена гностицизма, как, к примеру, учение о раздвоении божества в самом себе или учение о том, что гностицизм есть выражение личностного переживания dasSelbst, т. е. юнгианской самости (Квиспель).

Наиболее утонченным и наиболее глубоко изобретательным с точки зрения своего творческого потенциала — в рамках истории гностицизма — является гностицизм Валентина, сконцентрированный на трагическом образе Софии, в лице которой, по предположению, выдвинутому Стэдом, слились иудео–эллинистические идеи и платонико–пифагорейские представления о падении души. Итак, в системе Валентина базовой является концепция злоключений Софии как падшего божества, и следует отметить, что эта концепция совершенно оригинальна, не имея аналогов в иудео–христианском мире, и что она предлагает в то же время небывало новую мотивацию для антропогонии. Ибо, действительно, деградация и удвоение Софии становятся причиной возникновения материи и рождения демиурга, который, не будучи духовным, заключает в себе все же элементы света, которым он обязан своей матери и которые он бессознательно передаст новому творению, а именно — человеку, которому он сообщает оформленность, признавая, однако, его превосходство над самим собой.

Учение о низших божествах (к которым отнесен и Бог иудеев), а также учение о descensus [нисхождении] в человека духовного элемента, что является актом милосердия со стороны Отца, осуществленным им в ответ на действия, предпринятые Ангелами, желающими подражать Божественному Образу (элемент этот будет впоследствии освобожден неким «Христом», не претерпевшим рождения и не имеющим тела), — могут быть обнаружены в Μεγάλη Ἀπόφασις, т. е. в сочинении, которое приписывалось Симону

Волхву, но которое должно быть отнесено ко II в., а также в системе Сатурнина (см. Ириней, «Против ересей», I, 24, 1—2). Итак, весьма интересной для исследователей является проблема общей для всех гностиков онтологии, в основе которой лежат представления о драматическом смешении различных сущностей, а также о жестком разграничении уровней, к которым принадлежат те или иные существа. Подобная онтология представлена в трех образах, объединенных между собою взаимно функциональными связями: I) низший демиург или множество низших демиургов; 2) высший элемент, который только временно присутствует в существах, созданных демиургом; 3) докетическая природа Спасителя, содержащаяся на трансцендентном по отношению к Демиургу уровне бытия, существование какового уровня эта природа настоятельно требует. Эти же самые движения, направленные вверх или вниз, отражены в своей сопряженности в ряде внутренне единых и сложных построений, входящих в состав некоторых космогонических текстов Наг Хаммади, а также у Иринея в его «Против ересей», I, 29—30 (системы сифиан, барбелиотов и офитов), и таким образом можно говорить о совокупности иерархических элементов, которые объединены обоюдно функциональными связями и составляют единую структуру.

4. Происхождение мира и антропогония

Среди богословов, не принадлежавших к гностикам, представления о сотворении мира складываются до конца II в. в некую единообразную картину, так что этот вопрос не является у них предметом острой дискуссии, даже несмотря на распространение гностического движения. В глазах же самих «гностических» авторов, напротив, эта проблема выглядит очень важной и заслуживающей внимательного анализа, что объясняется характерным для гностиков отрицанием ценности мира и презрительным отношением к нему, которое они не перестают выражать. Поэтому именно проблема сотворения мира становится центральной для гностической теодицеи.

Сотворение мира так или иначе понимается гностиками как действие, совершенное сущностями низшего ранга и силами с ограниченными возможностями, которые не знали истинного Бога или же восстали против него. Также оно может восприниматься и как нарушение установленного исходного порядка неким первичным, с точки зрения своего происхождения, существом, произведенным на свет вследствие мятежа демиургических сил, для которого процесс спасения осуществляется только посредством уничтожения материального мира. Наиболее выдающиеся гностики, получившие философское образование, последовательно отрицают не только вечность мироздания, но решительно выступают и против гипотезы, предполагающей вечность материи (кроме, наверное, одного только Маркиона; известно также, что вечность материи защищалась Плотином, см.: «Эннеады», II9, 3 и сл. V8, 12).

Однако интересы гностиков не прикованы к космологии как таковой, но для них на первый план всегда выдвигается проблема Бога и искушения человека: только в этом контексте объяснение происхождения мира приобретает четко выраженное богословское значение. Знание об образовании мира и о его природе нужно гностику только для преодоления этого мира, поскольку, если он познал истинного Бога и его небесный мир, он отдает себе отчет в ничтожности материального мира в очах Божиих и в той враждебности, которую Бог проявляет по отношению к земному миру, а потому и сам гностик имеет все основания к тому, чтобы стремиться от него отделиться.

На первом этапе осмысления космогонии возникла, судя по всему, доктрина о

сотворении мира вследствие активности ангелов, на что, видимо, указывает намек в Кол. 2,18, а также у симониан (Ириней, «Против ересей», I, 23, 2), у Менандра (там же 23, 5), у Сатурнина (там же 2, 4, 1) и у карпократиан (там же 21, 1); причем только со времени после сотворения мира Бог Ветхого Завета становится отличен от Бога Нового Завета, в рамках которого Бог Ветхого Завета рассматривается как Творец мира, а значит, как Бог, утративший Свое былое могущество. Мир, таким образом, является очевидным доказательством слабости своего создателя: выступая с этим утверждением, Маркион противопоставляет свои доводы тому доказательству провидения Божия, за которое ратовали и стоики, распознававшие в любой сфере бытия действенное проявление промышление Бога о мире. Потому, согласно Спаннеуту, гностицизм должен пониматься как некий «антистоицизм». Но тема образования космоса, вне всяких сомнений, находится под влиянием некоторых платонических моделей (см. Тим. 53 a–b), согласно которым первоначальная неупорядоченность приводится в состояние гармонии демиургом и благовидной активностью, проявляемой душою. И, напротив, апеллирование к «непредвиденному случаю» равнозначно, судя по всему, апеллированию к предварявшему создание мира греху, что есть принадлежность орфической доктрины, и такому повороту мысли должна была бы с необходимостью соответствовать определенная терминология, обслуживающая понятие очищения.

Установление специфики отношений между гнозисом и платонизмом нуждается, таким образом, в первую очередь в определении понятия платонического дуализма, ибо эта категория окажется полезной для анализа позиций, занимаемых гностиками. Если под дуализмом понимается учение о двух началах, лежащих в основе всего того, что существует и так или иначе проявляет себя в мире, нельзя отрицать, что содержащееся в «Тимее» учение об идее и материи (χώρα), которые представляют собою две полярно противоположные и потому принципиально не сводимые воедино данности, по отношению к которым Демиург и мир суть нечто «третье», является учением абсолютно дуалистическим. Что же касается определения типа этого дуализма, то в «Тимее» трактуется дуализм докосмический (и потому мир является гармоничным, а χώρα, т. е. материя, не имеет негативных коннотаций), радикальный (оба начала совечны, а не происходят одно от другого), а вместе с тем диалектический (в рамках этого дуализма для космоса не предусматривается эсхатологическая перспектива конечного распада; и мир не сотворен, с точки зрения такого дуализма, во времени). Естественно, что такая позиция не является единственной из занимаемых Платоном по этому вопросу: следует, например, рассмотреть с учетом контекста, в который она помещена, теорию антропогонии, сформулированную Платоном в том же самом «Тимее» (42d и 69c), учитывающую вмешательство низших божеств, которые, по инициативе Демиурга, придают оформленность низшим уровням души, а также создают тело, которое становится для нее своего рода средством передвижения. Этот акт ставит своей целью освобождение Бога от какой–либо ответственности, связанной с наличием пороков. Решающим является то, что такое сочетание оптимистической космогонии и антропологии, предвидящей возможность проявления зла, включающей в себя дуализм, присущий человеку и основывающийся на двойственности начал (Демиург и новые боги), зависит от онтологии, отмеченной печатью «унитаризма», которая в «Тимее» демонстрируется на примере воплощения души, происходящего в силу необходимости (42a). Кроме того, этот диалог выдвигает идею, согласно которой целое не может считаться законченным в своей полноте, если оно не будет заключать в себе сущности как совершенные, так и несовершенные, что вполне сообразно тому, что утверждается Платоном в «Законах» (903c) в следующих словах: «Все, что возникло, возникает ради всего в Целом». Подобная платоническая концепция, парадоксальная и дуалистическая (ибо, согласно ей,

полнота Целого не может быть обеспечена без неполноты, а вместе с тем, и без совершенства того, что смертно), указывает на наличие, с одной стороны, моментов, которые вполне созвучные некоторым направлениям египетской мысли, а с другой стороны, она вписана в греческий контекст; и эту концепцию можно обнаружить, но уже в соединении с орфической тематикой тела–темницы и падения души, не только у гностиков, но и у Филона, Оригена и Плотина, которыми она по–разному разрабатывается и перерабатывается, — и сам факт их обращения к этой концепции позволяет определить названных мыслителей как дуалистов.

5. Валентин

Гностическая система, которая лучше всего нам известна также и благодаря тому, что она нередко становилась объектом детального опровержения со стороны латинских и греческих ересиологов, — это система Валентина: речь идет о системе, которая во многих своих пунктах была значительно интеллектуализирована, так что еще древние христианские писатели воспринимали её как преизбыточно наполненную множеством платонических реминисценций (см. Тертуллиан, «Против валентиниан», 15, 1: 16, 3; «О прескрипции против еретиков», 7; Ириней, «Против ересей», II102 и сл.; 14,4; а в недавние времена было высказано предположение, что валентиниане, согласно своему собственному пониманию эонов, видели в них скорее всего аналогию платоническим идеям, и это суждение находит себе подтверждение в том мнении, которого придерживается на этот счет Тертуллиан, утверждавший, что Валентин понимал эоны как мысли, аффекты и движения, заключенные и проявляющие себя внутри божественной сущности, и что только Птолемей, этот великий систематизатор школы Валентина, сделал из них личностные реальности [«Против Валентина», 4,2[).

Термин, которым пользуются валентиниане для обозначения процесса эманации первичной реальности — это слово προβολή (буквально «испускание»), которым они пользуются и для обозначения эманировавшей сущности. Любая единица сушего, возникшая в результате эманации, сохраняет сущность Отца, который её эманирует, но эта отчая сущность претерпевает все возрастающее умаление, по мере того, как эманировавшая единица сущего отдаляется от Бога — концепция, на которую в первую очередь направлена полемика со стороны христианских писателей.

Особую роль в развитии Плеромы играет первая эманация первоотца, т. е. ума. Он может также называться «Отцом» или «Началом всего», поскольку в нем уже присутствуют в зародыше все прочие зоны (Ириней, «Против ересей», I 1; 8, 5; Ипполит, «Опровержение всех ересей», VI 29, 6). Тогда становится понятным, что апофатизм со времен Василида (рассматриваемого с этой точки зрения в качестве предшественника Плотина), заявляет о себе как о концептуально четко очерченном и весьма значимом явлении, оказываясь одной из самых мощных пружин, приводящих в действие механизм гностической мысли, которая уходит своими корнями как в учения о божественной трансцендентности платонического и пифагорейского склада, так и в тематику божественной сокровенности, свойственную иудаизму. В рамках метафизики Валентина фиксируется как образ верховного начала андрогина, так и образ сизигии, т. е. образ брачной пары, в состав которой входят два зона: «Глубина» (Βύθος) и «Молчание» (Σιγή), от которых происходит законченная система Огдоады (т. е. восьми первых эонов), а затем и Плерома. С точки зрения эволюции таких категорий, как «высший»/«нижний», «отделение»/«очишение», которые уступают свое место

категориям «скрытый»/«проявленный», а говоря на языке философии, — таким категориям, как «потенция»/«акт», что наблюдается уже, к примеру, в сочинении Μεγάλη Ἀπόφασις, та же тема «сизигии» отражает диалектическую связь между двумя противоположными началами или же между неподвижным аспектом мужского начала и жизнедеятельным аспектом женского начала, являющегося своего рода «сексуальным партнером» мужского начала при совершении некоего «полового» акта, который лежит в основе происхождения мира. Но с учетом постоянной взаимной сочетаемости персонифицированных понятий, вступающих в «сизигию», т. е. в брачное соитие, мотив «сизигии» служит также и для объяснения процесса последующего поэтапного искупления, которое может осуществиться во всей своей полноте только после заключения священного брака между «Христом» и «Софией» (т. е. Премудростью). Кроме того, София и её небесный супруг, наравне со всеми сизигиями, могут рассматриваться как образец того единения, к которому должен стремиться каждый духовный человек, должен содействовать восстановлению своего исходного единства с ангелами, этими небесными супругами духовных людей, которое было утрачено вследствие первородного греха. Эоны, составляющие Плерому, гипостазируют в себе всю трансцендентную реальность, которая, в результате как бы некоей вспышки, дает начало чреде низших космических сущностей, согласно схеме, предполагающей последовательную передачу свойств от одних эонов к другим и возможность их «нисхождения», что должно обозначать собою переход единого ко множественному, в русле проблематики, которая уже была близка философской мысли платонического типа.

Центральным,тем не менее, является миф о падении Софии (т. е. небесной Мудрости), по–разному представленный также и у других гностиков (у барбелйотов и у сефиан), который являет собою наиболее яркое выражение гностической теодицеи, в рамках которой вина преступающей установленный порядок и внутренне двойственной женской сущности, пребывающей на задворках Плеромы, её падение и вытекающее из этого падения образование земного мира, завершается оправданием высшего Существа, несопоставимого — в силу своего неучастия в создании мира — со всем, что в этом мире является несовершенным. Прогрессирующая деградация женского элемента внутри божественного мира, «несомненно, имеет своей целью переложить с высшего эона на Софию, насколько это возможно, ответственность за сотворение мира и за зло, которое по определению присуще творению», поскольку «отрицательные аспекты неведения, вожделения и ущербности оказываются, таким образом, устранены из божественного сердца» (Коулиано). Ибо этот исходный инцидент, нарушивший космический порядок, а именно предшествующая этой смуте вина Софии, проявившаяся в надчеловеческой сфере, не может быть сведен ни к какому первородному греху человека, который преступил бы божественный закон. На первый взгляд, речь идет об ошибке, допущенной Софией под влиянием чувства любви, но на самом деле в основе этого греха лежат безрассудство и дерзость, причем стремление к познанию, обуревающее Софию, оказывается тщетным по причине величия и глубины Отца, и София подвергается опасности быть поглощенной универсальной сущностью Плеромы и раствориться в ней, но её удерживает от этого "Ορος, т. е. Предел, который закрепляет нахождение эонов на подобающих им местах и стоит на страже того, чтобы эоны пребывали постоянно и всецело за пределами неизреченного Величия. Благодаря последовательному вмешательству со стороны эонов, София оказывается очищенной от «Намерения» и снова достигает своей первоначальной полноты, в то время как её падшая и страстная часть («Намерении»/Ενθύμησις), которая обозначается также именем Ахамот, подобная бесформенному выкидышу, будучи носительницей божественных бедствий и всего недостойного Софии, остается отделенной от Плеромы (так же повествует

об этих событиях и Ипполит, который, однако, описывает дерзость, проявленную Софией, посредством образа желания родить самостоятельно, без участия супруга, в результате чего она дает жизнь Демиургу, который, отличаясь тупоумием и будучи преисполнен самовосхваления и невежества, в свою очередь, создает мир и образует человека, не зная, что сам он произведен на свет Софией; его хвастливая убежденность в том, что он является единственным богом, — характерная черта, типичная для Демиурга гностиков). За Софией так же, как и за Демиургом, закреплена важнейшая функция в гностической теодицее, т. к. они освобождают Высшее Существо, т. е. совершенный и не подверженный гибели эон, от какой–либо ответственности за проявления зла в мире.

Через «Христа» зоны приходят к пониманию того, что непостижимость Отца есть причина их собственного вечного существования, в то время как причиной их возникновения и образования является познаваемость Отца, которая отождествляется с Сыном–Умом (I 2, 5). Эти утверждения касательно ума и его функции в системе эонов находятся под очевидным влиянием со стороны концепций среднего платонизма. Трудно с определенностью сказать, что валентиниане перенесли на Плерому платоническую концепцию, согласно которой бог учреждает и упорядочивает мир посредством Мировой Души (см. Alkinoos 10; Kramer 72 и сл.; Baltes, Numenios von Aramea und der platonische Timaios, VChr 29, 1975, 241–270). Наряду с понятием эманации, важную роль в системе Валентина играет понятие «формирования». Птолемей проводит различие между формированием «по сущности» и формированием «по знанию» (I 4, 1). В основе формирования «по сущности» лежит космологическая идея придания формы бесформенной материи. В своей интерпретации пролога Евангелия от Иоанна Птолемей утверждает, что сущность эонов, возникших в результате деятельности Логоса, изначально содержалась в Логосе и что она только впоследствии и поэтапно была им оформлена. Таким образом, эманация божественной сущности через Ум и придание ей оформленности с помощью Логоса являются двумя процессами, один из которых приходит на смену другому. Образование Софии–Ахамот описывается по аналогии с формированием мировой материи: Юрод [Предел] отнимает у первой Софии, которая стремилась познать божественного Отца, её Ἐνθύμησις [Намерение] и её страсть, πάθος, и изгоняет их обоих за пределы Плеромы. Вытесненный «Пределом» элемент является, таким образом, духовной сущностью, лишенной, однако, формы и не составляющей определенной «фигуры». А значит, Птолемей описывает материю, из которой оказывается образована вторая София, и наделяет её предикатами, общими с предикатами материи среднего платонизма.

Интерпретация Быт. 1, 2 касательно первооснов еще не оформленной материи традиционна для экзегезы Книги Бытия с позиций философии или физики и восходит к эллинистическому иудаизму. Идея, согласно которой первоначальные сущности сначала пребывают в состоянии хаотического смешения, но затем оказываются разделенными и упорядоченными демиургом, соответствует космологическим концепциям, которых придерживались средний платонизм и авторы, находившиеся под его влиянием. С подобной концепцией, связанной с происхождением мира, мы встречаемся у Филона, в «Герметическом корпусе», и у Афинагора. Концепция, согласно которой материя бестелесна, но предрасположена к тому, чтобы стать телом, находит себе параллель в среднеплатоническом учении о том, что потенциально материя является телом. А следовательно, валентиниане италийской школы интерпретируют историю сотворения мира так же, как и христианские богословы II в., прибегая к платоническим понятиям, но они одновременно внедряют в библейский текст и свой собственный миф о происхождении мира. Эта платойизирующая экзегеза получила широкое распространение, подсоединившись к иудео–эллинистической традиции.

Согласно Иринею («Против ересей», I 5, 2), после отъединения психической материи от материи вещественной идет сотворение ангелов и неба, а уже затем дальнейшее образование вещественной реальности: в результате того, что София потворствовала своим страстям, демиург творит демонов, дущи животных и стихии мира. Только земля, вода и воздух суть единственно истинные тела, пригодные к тому, чтобы из них слагался мир. Что касается огня, в них содержащегося, то он обладает материальной силой разрушения, соотносясь, на более низком уровне бытия, с неведением, которое лежало в основе аффектов Софии–Ахамот.

6. Иустин гностик

Хотя валентиниане и были убеждены, что материя имеет начало, однако они не думали о творении ex nihilo. Материя не создана в результате самостоятельного акта Бога, но образуется как плод падения Софии. Сама же платоническая схема сотворения мира оказывается при этом трансформированной, поскольку, по суждению валентиниан, демиург не обладает знанием идей тех вещей, которые он создаёт: он производит то, что внушает ему София, однако для Софии образцом для сотворения мира является Плерома. Таким образом, в качестве истинного творца выступает София, в то время как демиург понижается до статуса орудия, которым пользуется София. И все же учение о вещественной субстанции, из которой образуются не только стихии мира, но также демоны и души животных, равные, по сути своей, стихиям мира, строится по той же схеме, что и платоническое учение о материи.

Подобным же образом происхождение зла связано с сексуальным по своей природе грехом также и в рамках спекуляции гностика Иустина (Ипполит, «Опровержение всех ересей», V 26–27). Согласно его космологии, в истоках происхождения мира обнаруживаются три начала, предопределяющие порождение всех вещей: первое начало — это Благо, которое является всемогущим и которое всецело отрешено от этого мира (подобно некоему deus otiosus [богу, не знающему забот]); второе начало, низшее по отношению к первому, — это Элогим, Отец–демиург, неведомый и невидимый (соответствующий демиургу Ветхого Завета); а третье, еще более низшее начало женского рода — это Эдем–Израиль, существо, не обладающее даром предведения, раздражительное и снабженное двумя душами и двумя телами: от головы до паха — это существо является девой (ибо верхняя часть его состава отображает душу, т. е. сущность психическую и разумную), а ниже — это змея (т. е. материя как сущность вещественная и неразумная). Эти три начала Иустина носят ярко выраженный персонифицированный характер, причем весьма четко ограничены соответствующей областью своего господства, и каждый из них несомненно является носителем той или иной онтологической идеи; так, первое начало — это верховный непостижимый бог, второе начало — это демиург в своих творческих проявлениях, а третье начало отражает характерные, не могущие быть ни с чем другим спутанными, свойства ὕλη (материи).

7. Василид

Имя Василида представляет собой важное звено в рассматриваемой нами цепи историко–типологической преемственности: на основании фрагментов складываются общие представления об учении, трактующем вопросы этического зла и оказывающемся не столь уж далеким от учения Валентина. Сведения об учении Василида мы черпаем из Acta Archelai, из его краткого изложения у Ипполита («Опровержение всех ересей», VII 20—27), а также из

упоминаний о нем у Климента («Строматы», IV 81 —83,1; II 113,3—114,1) в связи с гностиком Исидором; все эти свидетельства проставляют акценты на некоей общей теории, трактующей о сущностях, о дуализме, связанном с представлением о высших и низших уровнях, о вхождении сущностей в смешение и об очищении. Василид учил, что два начала — свет и тьма — жили исходно раздельно, но когда тьма увидела свет, она возжелала с ним соединиться; свет, впрочем, уступил и собственному желанию увидеть тьму, и этим «инцидентом», который столь типичен для многих мифов, повествующих о происхождении зла, было обусловлено происхождение тварного мира. Василид первым дает ясную картину метафизики, отмеченной дуализмом «свет/тьма», и у него космогония разработана подробнее, чем антропогония. Из этого вытекает то, что у него свет и тьма действуют от первого лица как elementa [элементы] и как ἀρχαί [начала] и превратности светоносной стихии, уподобляемой душе, приобретают космические масштабы. Учение Василида означает переход от дуалистической антропогонии (учение о демиурге и πνεύμα, т. е. «духе») к дуалистической космогонии, в основе которой лежит несубстанциональное смешение элементов и наличие ряда уровней, причем выявляется и подчеркивается державное бесстрастие верховного божественного существа, а ожесточенный антикосмизм, воодушевляющий гностическую антропогонию, обретает здесь невиданный размах.

Вначале существовало чистое и невыразимое ничто: быть может, это ничто Василид отождествлял с Богом. И действительно, по сообщению Ипполита, Бог был «несущим». Подобное определение не может быть ничем иным, кроме как предельной формой вывода, сделанного из отрицательной теологии, которая в те времена разрабатывалась среднеплатониками, и развитием тех несколько туманных концептуальных намёков, которые уже присутствовали у Платона («Государство», 509 b). Космология Василида существенно отличается от космологии других гностиков. Ибо, согласно традиционным учениям, на первом месте стоит небесный мир, и только вследствие бунта или разрушительной деятельности одной из небесных сущностей образуется чувственный мир. Согласно Василиду, напротив, благодаря одному только творческому акту верховного Бога существует реальность во всей её полноте, начиная с «сыновств» и архонтов и кончая земным миром. Реальность эта развивается во времени и в пространстве. Весь космический процесс развивается сообразно с исходным замыслом Бога. Творение происходит из ничего, причем это «ничто» является чистым, неопределенным и неопределимым. В момент творения не существовало никакой материи, никакой субстанции, никакой реальности, лишенной субстанции, ничего простого, ничего сложного, т. е. абсолютно ничего определенного. Мир родился из ничего, без каких–либо к тому предпосылок. Сотворение мира происходит по воле и по слову Бога. Ряд отрицательных определений имеет своей целью исключить любой антропоморфный момент из волеизъявления Божия (21, 1 и сл.), а сам акт, предопределенный этим волеизъявлением, осуществляется без какого–либо аффекта, претерпеваемого Богом.

В равной мере мир, который был создан из ничего, также подпадает под определение «не существующего» (21, 4). Во всем этом учении улавливаются отчетливые отголоски греческой философии. Образ «семян», из которых всё оказывается созданным, соответствует представлениям о λόγος σπερματικός [семенном логосе] у стоиков. Логос мира содержит в себе семенные логосы, и в семени заключена в зародыше реальность, которая разовьется впоследствии (см. Цицерон, «О предвидении», I 128 [представления, почерпнутые у Посидония] и Сенека, «Исследование о природе», III 29, 3. 73). Аналогичные концепции обнаруживаются и у Василида: в космических семенах уже потенциально существует всё то, что осуществится со временем, по мере его протекания (см. Ипполит, VII 21, 2—5 и X 14, 2), и весь процесс развития мира развертывается согласно плану, раз и навсегда утвержденному

сверхчувственным Богом (ср. Климент, «Строматы», IV 88, 3; 82,2). Таким образом, на учение Василида могли оказать влияние некоторые мотивы стоицизма. Василид употребляет термин πανσπερμία [собственно — «смесь всевозможных семян»], который встречается не только у Платона («Тимей», 73c), но уже и в традиции досократиков. Бог создает мир из ничего, пользуясь только Своим свободно принятым решением (21, 4 и 22, 3). Семя мира не происходит ни от эманации, ни от оформления некоей предсушествующей материи. Отвержение идеи эманации полемически направлено против валентиниан, ибо эманация неизбежно влечет за собою умаление сущности Бога, не говоря уже о том, что для Василида недопустимым представлялось любое положительное утверждение относительно Бога. Что же касается учения о сотворении мира из предсуществующей материи, то оно антропоморфно и ограничивает божественное всемогущество. Бог не связан теми условиями, которые имеют значение для земного художника или для земного ремесленника. Эти критические высказывания Василида представляют собою первый случай дискуссии, завязавшейся в среде христиан против философского учения о сотворении мира: ведь средние платоники действительно полагали, что Бог соотносится с актом творения так же, как соотносился бы со своим творчеством мастер. Первым христианским богословом, утверждавшим, что Бог как Творец должен пониматься совершенно не так, как воспринимается земной мастер, был Феофил Антиохийский, который принадлежит к поколению, пришедшему на смену поколению Василида. С этого времени данная концепция, согласно которой Бог творит, прибегая к способу, превосходящему тот, к которому прибегает при изготовлении своих изделий человеческий мастер, оставалась общепринятой; этой концепцией пользуется также Иоанн Филопон, направив её против Прокла, хотя, конечно, она и вылилась у него в несколько иные формы. Творческий акт Бога выше, чем творческая активность, присущая искусству или природе, использующим в этих целях средства, несопоставимые со средствами, которыми располагает Бог: превосходство Бога проявляется и в том, что Он творит также и материю («О вечности мира», IX 9; ср. также Симпликий, «Комментарии к “Физике” Аристотеля», VIII 1, стр. 1142, 1 и сл. Diels).

Отрицание философской модели сотворения мира с неизбежностью вытекает из библейского описания акта творения, которое само по себе должно было особенно импонировать христианам с того времени, как они стали заниматься философской онтологией. Несомненно и то, что христиане должны были достаточно быстро осознать несовместимость библейского повествования с философской концепцией образования мира: иначе в течение II в. не могла бы получить столь непререкаемого авторитета концепция creatio ex nihilo [сотворения из ничего]. Суждения Иустина, Афинагора, Ермогена и Климента Александрийского относительно сотворения мира показывают, что христиане, даже интеллектуально воспитанные в духе платонизма, не могли считать, что гипотеза об исходно существующей материи могла быть совместимой с библейским монотеизмом и с учением о всемогуществе Бога. Василид был первым христианином, поддерживавшим тесные связи с платонизмом. Концепция полнейшей трансцендентности Бога не позволяла представить себе осуществленный Им акт творения как соотносимый с образцами человеческого поведения. Между идеей несуществования Бога и учением о сотворении мира из ничего, несомненно существовала определенная связь. В Tractatus Tripartitus [«Трехчастном трактате»] (а это одно из сочинений валентинианского толка, входящее в состав библиотеки Наг Хаммади), утверждается, что не существовало образца, сообразно с которым Бог сотворил мир, так же, как и не было предсуществуюшей материи. Эти утверждения направлены против среднеплатонического учения о трех началах и совпадают с соответствующими утверждениями Василида, гласящими, что Бог не творит подобно человеческому мастеру.

Верховный Бог является единственным началом по отношению к миру. Это не значит, однако, что в «Трехчастном трактате» верховный Бог творит мир из ничего; «первоотец» валентиниан производит Плерому, и это происходит посредством эманации. Процесс сотворения мира протекает за пределами Плеромы, однако этот процесс отображается с помощью материализовавшихся страстей Софии, и именно они служат для демиурга материей при сотворении мира. Это является отправной точкой для умозаключения, согласно которому Бог мог сотворить мир и из ничего. Таким образом, Василид — это первый известный нам христианский богослов, который говорит о сотворении мира из ничего, в строгом смысле этого слова, и высказывалось предположение, что эта концепция была воспринята им от антиохийской общины, откуда он и вышел. То, что эта концепция была принята на вооружение именно в антиохийской общине, засвидетельствовано в «Апостольских Постановлениях» VII34 и сл. Возникновение же подобной концепции было неизбежно с того момента, когда христиане пришли к осознанию того дуализма, который имплицитно присутствовал в доктрине о сотворении мира в соответствии с неким образцом, и когда они поняли, что такое учение противоречило учению о всемогуществе Бога.

Несколько веков спустя христианское богословие продолжало отстаивать учение о сотворении мира из ничего, апеллируя примерно к тем же аргументам, которые приводил Василид, ибо гипотеза о наличии других извечно существующих начал, наряду с Богом, упразднила бы Его божественную природу, а осуществленный Им акт сотворения мира был бы прямолинейно уподоблен творческой активности человеческого мастера. А это значит, что во II в. именно гностики были наиболее продвинуты в области философской мысли: ибо философские учения и вопросы теоретического порядка играли в их глазах намного более важную роль, чем в глазах представителей более консервативной традиционной христианской общины.

8. Платонизирующие нехристианские писания, входящие в corpus Hag O'Iammadi

Что касается связей с платонизмом, то среди писаний, входящих в корпус Наг Хаммади, выделяется группа сочинений, находящихся под сильным влиянием со стороны греческой философии (а она в те времена рассматривалась в целом как нехристианская) и особенно со стороны среднего платонизма: следы характерной для него лексики с легкостью обнаруживаются даже в коптском переводе, который донес до нас эти специфические термины, хотя в названных произведениях репрезентативно отражены и иудео–христианские элементы (речь идет о трактатах, носящих заглавия «Три столпа Сифа», «Зостриан», «Марсанес» и «Аллогенез» и датируемых, на основании их оригинальной греческой редакции, которая с большой долей вероятности была создана в Александрии или в прилегающих к ней областях, первой половиной III в.).

Если мы хотим дать полную и законченную оценку среднему платонизму, который проницает собою подобные трактаты, этому не должен препятствовать тот литературный жанр, к которому они принадлежат: это жанр апокалипсического визионерства, т. е. откровения, насыщенного видениями, объектом которых является благотворный для посвященного акт постоянного снятия покровов с истины в рамках процесса постепенного восхождения, как правило — трехчастного; само повествование мощно драматизировано, включая в себя иногда и элементы, присущие ритуалу инициации (молитвенные формулы, гимны, воззвания и voces magicae [магические заклинания]); такого рода повествованию свойственно обилие действующих лиц, относящихся к иерархическому строю эонов, а также

вводных персонажей, занимающих некое промежуточное положение, чью роль не всегда удается определить, но которые, судя по всему, отражают современную для этой эпохи иудейскую и христианскую ангелологию.

Так, трактат «Аллогенез» представляет собою «откровение», совершающееся с обычной для этого рода писаний последовательностью, свидетелем которого и становится человек, носящий весьма символическое имя Аллогенез; это откровение концентрируется в своей последней части на ноэтической триаде и, в конечном счете, на неизреченном Едином. В равной мере и «Зостриан», самый пространный из трактатов Наг Хаммади, к сожалению, плохо сохранившийся, строится как рассказ об апокалипсическом видении с ярко выраженными дуалистическими элементами. В нем присутствует триада, представленная в образе исходно единой девы Барбело, которая распадается на три аспекта: первым из этих аспектов является Κάλυητος [Единое сокровенное и окутанное покровами]; вторым из этих аспектов является Πρωτοφανής [Единое, впервые явленное], а третьим — Αυτογενής [Единое самопорожденное]; в то же время между Единым и Барбело вклинивается фигура Трехмощного Единого, которое, в свою очередь, состоит из сушностности, жизненности и блаженства, каковая триада восходит к диалогу Платона «Софист», составляющие которой, в этом случае, наделены свойствами ипостасей, хотя сама эта триада и пребывает в подчинении у Единого, выявляя тем самым удивительную близость с Триадой, последовательно развивающейся в концепции Плотина. Те же самые три эона Барбело фигурируют и в «Трех столпах Сифа», причем само название этого трактата соотносится именно с теми столпами, которые содержат в себе ступенчатое откровение, данное Сифу, сыну Адама и герою гностической мифологии. Текст трактата разбит на три раздела, что соотносится с тройственной природой Бога; тема, наиболее значимая для этого трактата, — это выявление функции трех столпов, которые, соответственно, посвящены: первый — прояснению сущности «Саморожиенного», второй — прояснению сущности Барбело, девыандрогина, обладающей двойственной природой, объединяющей в себе νους [ум], т. е. мужской элемент, и жизнь, т. е. женский элемент, в то время как третий столп призван прояснить сущность «Врожденного» (Ingeneratus), иными словами — сущность верховной ипостаси, духа трансцендентного, невыразимого и искупительного. Аналогичная, но еще более сложная схема наблюдается в трактате «Марсанес», где появляется фигура, превосходящая даже безмолвное Единое, являясь своего рода Предотцом, всецело непознаваемым и сокрытым. Стоит отметить при рассмотрении этого сочинения также и встроенную в него сложную аритмо–логическую систему, которая, с одной стороны, унаследована от пифагореизма, а с другой стороны, демонстрирует существенные точки соприкосновения с учениями Марка Волхва (Ириней, «Против ересей», I 14 и сл.).

Итак, в этих текстах явно проступает система, ориентирующаяся на модель «семейственности», которая находит свое выражение в замкнутой на себе совокупности: Отец—Мать—Сын (т. е. невидимый Дух, Барбело и Саморожденный); система эта, судя по всему, берет свое начало в прогрессирующих экзегетических изъяснениях «Тимея» (48e—52d), в то время как внутренняя триада, соединяющаяся в Барбело, еще прежде, чем она могла быть интерпретирована ноологически, должна была быть интегрирована в схему «нисхождения в мир», чему служат подтверждением монологические разделы таких произведений, как «Апокриф Иоанна» и Trimorphica Protennoia [«Трехобразная Первомысль»]. И, вероятно, только позже к ней была присоединена, опять–таки под влиянием платонизма, схема восхождения: она позволяет интерпретировать прогрессирующее повышение уровня, на котором пребывает ум, как результат его умопостигаемой активности, которая позволяет ему достигнуть чистого бытия, — и этот мотив имеет достойные внимания точки

соприкосновения как с доктринами «Халдейских Оракулов», так и с учениями некоторых представителей среднего платонизма (Нумений), однако в этой схеме «восхождения» улавливаются также и отголоски знаменитого места из «Теэтета», где говорится об уподоблении Богу, из побуждений, которые были бы благосклонно восприняты даже христианством.

Следующие элементы могут быть редуцированы к платоно–пифагорейской философии: это тема восхождения души (в то время как тема её нисхождения или её падения прослеживается в иудаизме; но при этом надо принимать в расчет и то, что уже отмечалось нами преимущественно в связи с орфизмом); эта тема безмолвного бога, который есть чистая мысль, притом, что этот бог проявляет себя в своей ένέργεια [энергии], которой является Барбело, будучи его первой мыслью и экстериоризированным образом, — это настоятельно требует проведения различия между монадой и способной к бесконечному саморазвитию диадой, — а наряду с этим, это и тема трехчастности самой Барбело и «Трехмощного», т. е. тех фигур, которые частично выглядят как расходящиеся друг с другом, а частично как смыкающиеся до теснейшего соприкосновения и которые, вероятно, восходят к Нумению и к одному из экзегетических истолкований «Тимея», 39e, предвосхищая концепцию «преобладания». Это также тема docta ignorantia [ученого невежества], подводящая к необходимости прибегать к отрицательным характеристикам, которые одни способны дать разумное обоснование трансцендентному единству Бога и всех высших реальностей. А вместе с тем, в рамках общирной гаммы выражений, отражающих принципиальную неадекватность человеческого языка, с точки зрения передачи в человеческих словах высоту божественного могущества, не оказывается забытой и возможность взаимодействия между положительными, или близкими им определениями по аналогии, и определениями отрицательными, нередко оказывающимися объединенными в русле той своеобразной, опирающейся на противоположности, доксологии, которая предполагает сосуществование двух противолежащих друг другу полюсов как функциональный фактор, обеспечивающий всеобъемлющую унификацию всего сущего.

Такого рода сифианские «платонизирующие» писания, входящие в состав библиотеки Наг Хаммади, являются, следовательно, достаточно интересными свидетельствами того уровня, которого достигли философско–религиозные спекуляции к началу III в., наглядно показывая, что золотая цепь платонизма наращивалась за счет присоединения к ней все новых звеньев, заключавших в себе импульс его дальнейшего развития, что стало возможным, вне всякого сомнения, благодаря связи платонизма с различными переживаниями глубинного религиозного опыта. Авторы этих писаний, находясь под сильнейшим влиянием со стороны философии, объединяют религиозный ритуал и платоническую онтологию, выстраивая динамичную схему происхождения ипостасей трансцендентных сущностей и возникновения множественного из единого. И эти писания, опираясь как на тексты, подобные «Апокрифу Иоанна», так и на пифагорейскую литературу, а также на теперь уже «канонизированные» экзегетические изъяснения отдельных знаменитых мест из диалогов Платона («Тимей», 39e и «Софист», 248c—e), играют важную роль в процессе перехода от среднего платонизма к неоплатонизму, доказательством чему служат, с одной стороны, соответствующие свидетельства, приводимые Плотином, а с другой стороны, такой текст, как «Анонимный комментарий к “Пармениду”», который с таким трудом вписывается в интересующий нас историко–культурный контекст.

И вместе с тем представители так называемого «среднего платонизма» достаточно часто придерживаются определенных позиций, которые, основываясь на экзегезе отдельных мест из сочинений Платона, гармонично смыкаются с рядом гностических представлений: речь

идет не только об идее злой души, внедренной в материю (идея эта опирается на «Законы», 896e и сл.), но также, к примеру, и на положения, выдвигаемые Плутархом, который в своем трактате «Об Осирисе и Изиде» обнаруживает, судя по всему, свое знакомство с иранским дуализмом и использует его для интерпретации Платона. Кроме того, специфический дуализм, проставляющий акценты на отрицательных свойствах материи, дает о себе знать и у Аттика. Обычной и общей для большинства неоплатоников является также идея об отъединении первого бога от второго, причем особо выделяются темы, связанные с апофатизмом Первоначала. Но, быть может, именно Нумений является тем мыслителем II в., который демонстрирует наиболее тесные связи с гностицизмом, кроме всего прочего, и в силу своих контактов с восточным миром (а также благодаря своему знакомству с иудейской культурой); и если его учение о злой душе, внедренной в материю, и о двух душах в человеке имеет нечто общее со схожими утверждениями, присутствующими в писаниях Кумрана, определенный гностический колорит был признан и за его учением (в передаче Халкидия) о небесных телах как о телах материальных, что должно было предполагать наличие некоего зла даже на небе. Кроме того, демиург, судя по всему, приведен к бытию в результате акта самосознания, осуществленного первым богом, — и потому этот демиург благ и созерцателен, пребывая, однако, в постоянном движении, и в результате внутреннего рассечения его сущности одна его часть оказывается имманентной по отношению к космосу (становясь, таким образом, «третьим богом»). (Согласно мнению Армстронга, это единственная «гностицирующая» черта, выявляемая в его учении, кроме наименования «законоположник», данного демиургу, которое, казалось бы, с неизбежностью должно соотноситься с представлением о справедливом Боге Ветхого Завета. Но разве не в большей степени оно ассоциируется с богом, каким он представлен в Платоновском диалоге «Кратил»?).

Начиная с III в. Плотин вступает на путь открытого противостояния гностицизму, и оказанное им в этом направлении влияние, усилившее и антигностические элементы в ортодоксальном христианстве, оказалось решающим для обеспечения того конечного поражения, которое выпало на долю гностического видения отдельных вещей и мира в целом. В течение трех первых веков нашей эры и начиная с III в. и далее платоническая философия стала той преимущественной силой, которая не только на поверхностном уровне ученых споров, но реально глубоко воздействовала на людей, принадлежащих к западной традиции, укрепляя в традиционном христианстве элементы, оппозиционные по отношению к гностицизму и к тем гностическим тенденциям, которые, предположительно, могли продолжать упорно проявляться и в рамках христианской традиции.

9. Маркион

Маркион рассматривался Гарнаком и учеными, которые являлись его последователями, как мыслитель по существу своему чуждый гностицизму, поскольку он не разделял их главных убеждений: прежде всего, Маркион не принимал доктрину гнозиса в целом, которая, судя по всему, не играла сколько–нибудь важной роли в его мысли и, в частности, то учение гностиков, согласно которому гностики якобы обладают высшей природой и потому они считаются достойными приобщаться к гнозису; кроме того, Маркион мог бы считаться человеком Церкви и реформатором, создавшим оригинальное учение о Христе, желая — как если бы он был предтечей Лютера — вернуться к учению апостола Павла. В последние времена, однако, дистанция, отделяющая Маркиона от современного ему гностицизма, стала

сокращаться и расцениваться исследователями менее значительной, чем это представлялось Гарнаку.

Тот же самый Гарнак считал еретика Маркиона совершенно чуждым проблемам греческой философии и, более того, человеком, занимавшим по отношению к ним откровенно враждебную позицию. Однако в недавние времена Е. Норелли доказал, что Маркион пристально вникал в целый ряд важных проблем современной ему философии, но при этом вопросы, которые ставились философией, он разрешал в совершенно нефилософском духе. И действительно, учение этого еретика, которое реконструируется в первую очередь на основании пространного трактата Тертуллиана «Против Маркиона», была внушена ему типичной для его эпохи потребностью установить, что созвучно Богу и что Ему подобает. Такую мысль Маркион, судя по всему, почерпнул из греческой философии и противопоставил её тем представлениям о Боге, которые имеются в Ветхом Завете. Верховный Бог должен быть благим, что постоянно утверждалось в рамках платонической традиции, а потому и Плутарх, и Нумений говорили о демиурге как о существе благом. Рядом с верховным Богом средние платоники помешали бога низшего (но который был именно богом), — и Маркион, идя по их стопам, ставит Бога Ветхого Завета ниже того Бога, Который был дан в Откровении Христом. Благость в Боге должна сочетаться со свойственным Ему чувством меры, предопределяющим ту упорядоченность, которую Демиург придает созданному Им миру (ср. Платон, «Тимей», 30a; 69b; 43b; 43e; 53ab); и благость Бога должна, кроме того, строго соответствовать Его разумности. Трактат «Против Маркиона» открывается дискуссией, цель которой — доказать, что невозможно существование двух божеств, поскольку, являясь верховным Величием (summum magnum), они оба взаимно исключали бы друг друга в силу своей собственной природы. Таким образом, христианский писатель расположен рассматривать двух богов Маркиона в категориях двух богов среднего платонизма. Более того, как это можно заключить из других соображений, высказанных Тертуллианом («Против Гермогена», 7, 3 и «Против Маркиона», I 4; 6, 3), это двоебожие, исповедуемое Маркионом, вписывается в допускаемую язычниками возможность — как с позиций средних платоников, так и с позиций приверженцев генотеистической теологии— существования высшего бога, в подчинении у которого находятся другие, низшие божества, как мы уже отмечали это ранее.

Также и в контексте проблемы космологии Маркион, подобно предшественникам среднего платонизма, исходил из предпосылки, согласно которой, наряду с Богом, существует материя innata et infecta et aetema [исходно наличествующая, незавершенная в своей неоформленности и вечная]. В таком случае у Бога и у материи один и тот же status, поскольку и Бог, и материя — вечны. А поскольку вечность не допускает никаких градаций, не может быть различий между Богом и материей («Против Маркиона», I 6, 2).

В I 23 и II 6, 1—2 Тертуллиан формулирует иное определение божественной природы: все свойства Бога должны быть разумны. Это учение внушено ему стоицизмом, согласно которому Бог есть существо живое и разумное, и то же утверждение повторяется Тертуллианом и в другом его произведении (см. «О бегстве во время гонений», 4, 1):

«Что может быть божественным, а, вместе с тем, не разумным? Что может быть разумным, а, вместе с тем, не благим? Что может быть благим, а, вместе с тем, не божественным?»

Но глубинная сущность божественной природы не состоит, по Тертуллиану, в одной только благости, как он заявляет в своей полемике, направленной против маркионитов, отрицавших за своим богом проявления любого чувства и аффекта (за исключением благости), как если бы это был бог Эпикура (I 25, 3; II 16, 2 и V 19, 7). Приводимое

Тертуллианом определение «бог Эпикура» в целях обозначения бога Маркиона содержало в себе, вероятно, полемический мотив, имевший распространение у христиан, т. к. выражение «бог Эпикура» обнаруживается также и у Иринея («Против ересей», III 24, 2).

Исходя от Бога, разумность простиралась также на структуру и на сущность мира, как считали стоики (см. SVF II, 307; 3, 34) и как считал сам Тертуллиан (и этой же точки зрения придерживалась апологетика в целом).

Этим объясняются та ирония и тот сарказм, с которыми Маркион говорит о мире, по свидетельству все того же Тертуллиана («Против Маркиона», I 13, 2 и сл.), и к этой враждебности по отношению к миру примешивается, вероятно, в немалой мере позиция, свойственная энкратизму, имевшая широкое хождение не только в маргинальных полухристианских общинах, но и внутри самого христианства.

Постановка вопроса о благости Бога влечет за собой, как для Маркиона, так и для Тертуллиана, необходимость дать этой благости адекватную оценку, причем Маркион и Тертуллиан приходят к совершенно противоположным выводам. Согласно Маркиону, благость Бога (того верховного Бога, Который открыл Себя во Христе, а не благость Бога Ветхого Завета) проявляется в высших формах, ибо она есть принадлежность самой сущности Бога, что доказывается тем, что она направлена не на тех, кто, казалось бы, в первую очередь должны были бы сподобиться её излияния, будучи особенным образом близки к Богу; а значит, божественная благость подрывает в корне стоический принцип οἴκαωσις, т. е. родственной близости, кровных связей, ибо для стоиков любовь прежде всего, и любые проявления благости должны иметь своим первичным и основным объектом людей, с ними единокровных, их родных. Эта стоическая доктрина была распространена во II в., т. е. в эпоху, когда жил Маркион, также и среди средних платоников (это, в частности, можно наблюдать на примере Апулея [«Платон и его учение», II 2, 222J и на примере анонимного комментатора диалога Платона «Теэтет» [части 5 и 7]). Но это означало бы, по мнению еретика, признание законности проявлений заложенных в материи требований, являющихся принадлежностью того самого мира, в который пришел Христос, чтобы лишить его какой–либо значимости, по воле благого Бога: и действительно, заповедь Христа сводится к тому, чтобы любить всех, разрывая при этом именно родственные узы, связующие людей. Но именно эта позиция активно опровергается Тертуллианом, который выступает в поддержку доктрины стоиков касательно οἰκείοχης, разумность которой он усматривает в том, что коль скоро Бог любит человека, то именно потому, что человек должен быть Ему преимущественно «близок», вследствие того, что он является Его творением («Против Маркиона», I 27). С точки зрения того, каким видит Бога Тертуллиан, именно в этом случае свойственная Богу разумность идеально сочетается с его любовью к человеку.

Итак, мир не является благим творением, поскольку он создан низшим богом, а значит, собственно божественная реальность не представлена в нем в своей совершенной полноте. Подобным утверждением Маркион сближает себя с рядом философских течений, которые, отличаясь своей явной враждебностью по отношению к миру и своим глубочайшим к нему презрением, были довольно распространены на закате имперской эпохи. Переход к следующему пункту своего учения, согласно которому мир характеризуется не просто как «не благой», но как несомненно «злой», для Маркиона прост и краток, причем он апеллирует к аналогичным обвинениям, выдвигаемым против мира со стороны некоторых направлений в рамках платонизма. Однако платоническое учение о том, что причина зла коренится в материи, претерпевает в интерпретации Маркиона радикальное переосмысление. Для платоников редуцирование зла к материи должно было служить разрешением проблемы теодицеи: наличие материи объясняло, почему в мире сушествует несовершенство и зло, но

из этого не следовали выводы дуалистического порядка, ибо зло с неизбежностью относится только к сфере земного. Напротив, согласно Маркиону, сотворение мира из злокачественной материи доказывает собственное несовершенство демиурга и даже некую низость, ему присущую. Бог, который пользуется материей, не может быть Богом, в истинном смысле этого слова, и является богом низшим. Но и высший Бог проявил себя как Творец, создав невидимый небесный мир, превышающий мир, созданный демиургом (Тертуллиан, «Против Маркиона», I 15 и сл.), не прибегая при этом, естественно, к материальной субстанции, как это сделал демиург, т. е. низший бог.

10. Апеллес

Апеллес, ученик Маркиона, отвергает двоебожие своего учителя, возвращаясь к концепции единого Бога, трансцендентного и непостижимого. Бог Ветхого Завета, исповедуемый и иудеями, и христианами, был для негона самом деленесушествующим, плодом вымысла, отраженного в библейском повествовании. Апеллес приложил к рассказу, содержащемуся в Книге Бытия, целый ряд силлогизмов, с помощью которых он доказал, что поведение Бога евреев и христиан по отношению к грехопадению человека и возникновению зла было абсурдным, а потому невозможно допустить, чтобы такое поведение вообще имело место. Роль творца была отведена Апеллесом некоему ангелу (который, тем не менее, был существом низшим по отношению к Богу) и которому он противопоставлял ангела огня, который и является создателем и зачинщиком зла.

Следуя платоническому учению, Апеллес отказался от признания абсолютной трансцендентности своего бога и тем самым сделал его, в определенном смысле, познаваемым для человека. Сам Апеллес утверждал, что он причастен к знанию о бытии своего богав том смысле, что он обладал неким доразумным знанием об этом. Гарнак был преисполнен чувства глубокой симпатии к этой модели христианства Апеллеса, не имеющей ничего общего ни с одним типом спекуляции, но именно такая позиция, занятая Апеллесом, могла обеспечить ему поддержку даже со стороны философов той эпохи, в которую он жил. По мнению Тайлера, утверждение Апеллеса, что его вера в единое Начало базируется на некоем внутреннем «движении», восходит к Посидонию, а также к Порфирию («К Марцелле», 24) и говорит о том, что вера является предпосылкой и подосновой для восхождения души к Богу.

Ангел — творец мира, в свою очередь, был приведен к бытию Богом и занял низшее по отношению к Нему положение, долженствуя своей деятельностью воспроизводить умопостигаемую реальность. Таким образом, Апеллес мог, так же, как и платоник–пифагореец Нумений, мыслить высшего бога как отчужденного от сотворения мира. Это позволяло считать, что чувственная реальность, в которой царили зло и неупорядоченность, могла восприниматься не как всецело отделенная от блага, но как постоянно находящаяся с ним в некоей связи и пребывающая от него в зависимости. В свою очередь, ангел огня служил для объяснения того, как душа, ведущая свое происхождение от светил, оказалась внедренной в реальность, столь поврежденную и тленную, как реальность телесная. При этом Апеллес обращается к платонической дихотомии, отграничивающей душу, являющуюся бестелесной и ведущей свое происхождение из сфер небесных и божественных, — от тела, являющегося низшей реальностью и причиной зла, коренящегося в человеке, так что апеллируя именно к телу, Апеллес может утверждать, что трансцендентный бог не несет ответственности за существование зла. Таким образом, Апеллес отметает учение о

воплощении Сына Божия, так что он был готов дать свой ответ на те критические выпады, связанные с этим вопросом, которые культурные язычники делали в адрес христиан, примером чему может служить Цельс («Истинное слово», VI, 73). Христос на самом деле имел астральное тело, в которое Он облекся, пересекая — во время своего нисхождения — небесные сферы. А значит, христология Апеллеса может расцениваться как попытка изъяснить учение своего наставника Маркиона, прибегая к ресурсам платонической мысли. В такую эпоху, как II в., когда многие христиане, включая и самих апологетов, были склонны интерпретировать свою религию как некую форму философии, Апеллес — ученик Маркиона, человек просвещенный, получивший философское образование, поставил свои знания на службу своей вере, стремясь интерпретировать её в категориях современной ему философской мысли.

11. Гермоген

Учение Гермогена восстанавливается, в первую очередь, на основании внушительной группы свидетельств, содержащихся в произведении, написанном против него Тертуллианом. Трактат «Против Гермогена» посвящен опровержению космологии этого еретика, по учению которого сотворение мира было осуществлено Богом не ex nihilo, на чем настаивало традиционное направление в Церкви, но из предсуществующей материи. Это была также основная концепция современного Гермогену среднего платонизма, присутствующая и у Алкиноя, и у Апулея, и у Аттика. Такая космогония, в случае Гермогена, опиралась на истолкование Книги Бытия, более логично интерпретирующее, по его мнению, смысл названного текста. Ибо, чтобы говорить о сотворении мира, с учетом того, что с необходимостью вытекает из понимания божественного Существа как трансцендентного и благого, необходимо в качестве второго начала постулировать существование несозданной материи — и только таким образом может быть обеспечена истинность представлений, согласно которым Бог неизменен, вечен и благ.

Библейским основанием для подобного учения о материи оказывается утверждение, что «земля» (то есть материя) была невидимой и бесформенной», как написано в Быт. 1, 2. Не говоря уже о прилагательных «невидимый» и «бесформенный», имперфект «была» обозначает вечность существования материи, в то время как то, что описывается в дальнейшем (Быт. 1, 2), напротив, обозначает материю, сформированную и упорядоченную в некий последующий момент времени (Тертуллиан, «Против Гермогена», 19,1—2). Материя, однако, является низшей по отношению к Богу (7,1). Это также среднеплатоническая концепция, поскольку в так называемой «доктрине о трех началах» среднего платонизма материя не обладает тем же достоинством, что и Бог, а в доктрине о двух богах космический бог всегда ниже, чем верховный бог; однако Тертуллиан возражает, что все это представляется невозможным, коль скоро речь идет о двух первоначалах, наделенных равными прерогативами, а именно — быть не сотворенными и вечными.

Как и среднеплатонический философ Аттик, Гермоген также предполагает существование некоего начала движения, иными словами, начала, связанного с божественной душой: последняя должна восприниматься раздельно по отношению к душе материи, которая пребывает в движении неупорядоченном и дисгармоничном. Разумная душа, быть может, должна отождествляться с Логосом, проницающим собою творение, которым он управляет согласно концепции, отголоски которой можно обнаружить также и в современной Гермогену апологетике. Посредством этого космического действия Бог делает

так, что душа материи, которая сама по себе неупорядоченна и хаотична, оказывается причастна к божественной реальности в том же смысле, в каком современные Гермогену платоники (например, Плутарх и Нумений) понимали существование благой (разумной) космической души и злой (неразумной) космической души. Относительно другого вопроса, который вытекает из двух первых, а именно вопроса о происхождении человеческой души, мы не располагаем столь же обильной информацией, поскольку произведение, написанное на эту тему все тем же Тертуллианом («О происхождении дущи, против Гермогена»), до нас не дошло. По мнению ученых, Гермоген должен был бы говорить об аналогии между макро–и микрокосмосом, согласно которой человеческое тело происходит от материи, а человеческая душа — от дуновения Божия, о котором говорится в Быт. 2,7; эта концепция Гермогена находит себе подтверждение в позднем иудаизме. При возвращении Христа на небо Сын Божий должен был совлечься своего небесного тела — эта концепция не особенно отличается от той концепции платонической окрашенности, которой, как мы это видели выше, придерживался Апеллес. Таким образом, Гермоген должен расцениваться как мыслитель, чуждый гностицизму, по причине своего отказа от дуализма в любых его проявлениях (согласно Гермогену, существует только одно начало, а именно — Бог–Творец мира, причем материя не может рассматриваться в качестве некоего второго начала); в этом плане Гермоген уходит своими корнями в среднеплатоническую культуру II в. Гермоген пришел к христианству, отталкиваясь от платонизма так же, как это сделал Иустин, однако, став христианином, Гермоген оставался платоником в большей степени, чем Иустин. Исходя из того, что нам известно на основании соответствующих произведений Тертуллиана, основные интересы Гермогена были сконцентрированы на том, чтобы объяснить происхождение зла посредством учения о сотворении мира, а это была центральная проблема, вокруг которой вращалась как гностическая, так и платоническая мысль.

БИБЛИОГРАФИЯ. B. Aland. Die friihe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrommigkeit versus Erlosungstheologie // D. Wyrwa (изд.). Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alien Kirche. Berlin — New York, 1997. P. 1–24; A.H. Armstrong. Dualism Platonic, Gnostic and Christian // T.D. Runia (изд.). Plotinus amid Gnostics and Christians. Amsterdam, 1984. P. 29–52; A. Bohlig — C. Markschies. Gnosis und Manichaismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani some zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi. Berlin — New York, 1994; J. Goldstein. The origins of the doctrine of Creatio ex nihilo// JSJ 35(1984). P. 127–135; W.D. Hauschild. Christologie und Humanismus bei dem gnostiker Basilides // ZNTW 68 (1977). P. 67–92; W.A. Lohr. Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie – und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. Tubingen, 1996; A. Magris. La logica delpensiero gnostico. Brescia, 1997; G. May. Schdpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo. Berlin — New York, 1978; A. Orbe. Cristologia Gnostica. Introducion a la soteriologia de los siglos II y III. Madrid, 1976; Idem. Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo. Estudios Valentinianos I. Roma, 1958; G. Quispel. Gnosis als Weltreligion. Zurich, 1951; G. Sfameni Gasparro. Plotino e gli gnostici: un contributo al problema “gnosticismo ed ellenismo” // «Cassiodorus» 1 (1995). P. 125–136; M. Simonetti. Alcune riflessioni sul rapporto fra gnosticismo e cristianesimo // VetChr 28 (1991). P. 337–374; M. Vinzent. Die friichristlichen Lehrer, Gnostiker und Philosophen und die Ziele ihres Unterrichts // «Das Altertum»41 (1996). P. 177–187; F. Young. Creatio ex nihilo: a context for emergence of the Christian doctrine of creation // STh 44 (1991). P. 139–151.

По Маркиону: B. Aland. Marcion. Versuch einer neuen Interpretation // «Zeitschrift fur Theologie und Kirche» 70 (1973). P. 420–447; U. Bianchi. Marcion. Theologien biblique ou docteur gnostique? // VChr 21 (1967). P. 141–149; E.C. Blackman. Marcion and his influence. London» 1948 (переизд. New York, 1978); A. von Hamack. Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Eine

Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Leipzig, 19242; E.P. Meijering. Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik Adversus Marcionem I—II. Leiden, 1977; C. Moreschini. Temi e motivi della polemicaantimarcionitadi Tertulliano//SCO 17 (1968). P. 149–186; E. Norelli. Notesulla soteriologia di Marcione // Aug 35 (1995). P. 281–305; R. Schwager. Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Gekreuzigten. Eine Untersuchung zur Erlosungslehre bei Markion und Irenaus // ZKTh 102 (1980). P. 289–313.

По Апеллесу: K. Greschat. Apelles ά Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts. Leiden–Boston–Koln, 2001; E. Junod. Les attitudes dyape lies, disciple de Marcion, a regard de lyancien Testament. // Aug 22 (1982). P. 113–133.

По Гермогену: F. Chapot. Uheresie d'Hermogene: fragments et commentaire // RecAug 30 (1997). P. 3–111; A. Davids. Hermogenes on Matter // Eulogia. Melanges ojfert a A.A.R. Bastiaensen. Steenbriigge, 1991. P. 29–32; G. May. Hermogenes. Eine fruhchristlicher Theologe zwischen Platonismus und Gnosis // Studia Patristica 15 (1984). P. 461–473; J. Pépíη. A propos duplatonicien Hermogene. Deux note de lecture de VAdversus Hermogenem de Tertullien // M. Joyal (изд.). Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays presented to J. Whittaker Aldershot, 1997. P. 191–200; A. Quacquarelli. Leresia materiaria di Ermogem // VetChr 21 (1984). P. 241–25; также J.H. Waszink // Tertullian. The Treatise against Hermogenes. Washington, 1956.

IV. Апологетика

Во второй половине II в., в то время как гностики выстраивали свои концепции, некоторые христианские писатели пошли другим путем в своем отношении к философии: они придерживались той точки зрения, что именно христианское благовестив и есть истинная философия. По этой причине они сознательно поднимали целый ряд философских вопросов, стараясь доказать, что их вероучительные доктрины, которые казались язычникам небывало новыми и скудными по своему содержанию, были на самом деле древнее, чем любая греческая или варварская мудрость, и потому являлись источником тех истин, над которыми билась классическая традиция, не достигая сколько–нибудь удовлетворительных результатов. Что касается обращения к философии, то это было естественным следствием включенности христианства в культурный контекст своего времени, о чем мы уже упоминали выше.

Самые древние из известных нам апологий — это апологии Аристида и Квадрата, восходящие, вероятно, к первым двум десятилетиям II в.; их цель — вступив в полемику с теми, кто обожествляет стихии, объяснить им, что стихии не являются богами, но были сотворены из ничего Богом и потому обречены на исчезновение. Но главным представителем апологетики, проявляющим разносторонние интересы по отношению к языческой философии, от которой он, вместе с тем, всегда хочет дистанцироваться, является Иустин. В лице Иустина мы имеем дело с апологетом, который не ограничивается попыткой бездоказательно разгромить те убеждения, которых придерживались язычники, и показать смехотворность исповедуемой ими религии (даже не понимая её содержательных аспектов), но который сознательно создает внутренне хорошо организованную и завершенную «систему», в рамках которой христианская катехическая традиция объединяется с философской культурой своей эпохи.

1. Иустин 1.1. Против философии

Противопоставляя себя претенциозному эзотеризму гностической мысли, Иустин хочет придать обоснованную весомость тому, что являлось предметом веры и всеобщего признания со стороны христианской общины. Он решительно отвращается от гностицизма, поскольку последний, по его мнению, фальсифицирует и дискредитирует христианское благовестив («Апология», 126; «Разговор с Трифоном иудеем», 35,80,3 и сл.), и рассматривает как главное доказательство истинности христианского учения тот самоочевидный факт, что даже самые простые и невежественные христиане обладают тем знанием, ради стяжания которого философы приложили столь много безрезультатных усилий (160,11; II 10, 8).

Законность такого отношения христиан к философии проистекает из разумных и наглядных доводов в пользу истинности их веры. Апологет постоянно озабочен тем, чтобы отразить полемические выпады язычников, которые утверждали, будто христиане ограничивались слепой верой в свои догматы и не были способны привести какие–либо убедительные аргументы в пользу своего учения (II19,1). Сам же Иустин способен — ради того, чтобы посрамить противников христиан — привести веские доказательства особой ценности и истинности того культа и тех догм, приверженцем которых он является (I 13, 1—3); и эти доказательства основываются на моральной ответственности человека перед Богом, на свободе его воли, на неотвратимости Страшного суда и на обетовании телесного

воскресения (I 19). Иустин, в свою очередь, обвиняет язычников и еретиков в том, что они как раз неспособны убедительно обосновать свои утверждения, подчеркивая то обстоятельство, что христиане, напротив, располагают более убедительным и достоверным способом доказательства, который устанавливает неопровержимую истину христианства, имея в виду, что «способ» этот сводится к полнейшему осуществлению — в русле исторического процесса — совокупности ветхозаветных пророчеств (1 30). Для него несомненность божественного происхождения христианства и гарантия его истинности базируются на осязаемых и реальных доказательствах, ибо они вписаны в исторический контекст, выявляющий их неподдельность в силу тех или иных уже совершившихся событий истории. Иными словами, он убежден, что исполнение пророчеств, содержащихся в Ветхом Завете, которые были возвещены во времена намного более далекие по сравнению со временем осуществления этих пророчеств (I 31, 8), является неопровержимым доказательством, достаточным для того, чтобы продемонстрировать божественный характер христианской религии. Действительно, ссылаясь на осуществление пророчеств, как на аргумент в системе прочих доказательств, Иустин показывает, что Бог является господином истории и что история эта, исходно и в своем поступательном течении, направлена исключительно на спасение человечества (I 12, 10; 42, 1–2; 52, 1). В подтверждение своего мнения Иустин требует от своего противника, чтобы он просмотрел официальные акты римского государства: в них он обнаружит и упоминание о переписи Квириния (1 34, 2; 46, 1), и упоминание о прокураторстве Понтия Пилата (I 35,9; 46,1; 48,3), — ибо Иустин полагал, что эти документы обладали неоспоримой доказательной силой и свидетельствовали о том, что те или иные события в жизни Иисуса, предсказанные пророками, исполнились, коль скоро они имели место в реальной исторической ситуации.

1.2. Иустин и философия

История обращения Иустина представляет собою один из наиболее известных эпизодов древнего христианства, о котором писатель сам повествует в предисловии к своему «Разговору с Трифоном иудеем»; мы рассмотрим этот эпизод из жизни апологета только с точки зрения его собственных философских концепций и их контактов с современной Иустину философией.

Вначале он посещал философские школы своего времени, однако, за исключением платонизма, в котором он обнаружил некие проблески истины, все другие философские течения по тем или иным причинам не могли удовлетворить его запросам. Потому, надо думать, он и обратился затем в христианство. Став христианином, он, однако, не отказался от полученного им ранее образования.

Описание его обращения, несомненно, полемически направлено против различных философских греческих школ, по отношению к которым он настроен в большей или в меньшей степени враждебно. Кстати, эти тенденциозные оценки, которые Иустин дает различным философским школам, соотносятся с оценками такого же типа, обычными для среднего платонизма. Так, средние платоники расценивали космологию Аристотеля как безбожную и относились к нему неодобрительно, поскольку согласно убеждению, получившему распространение в имперскую эпоху, он отрицал божественное провидение, проявляющееся в попечении Бога о Земле, а своим учением о пятом элементе ставил под сомнение бессмертие дущи. Что касается перипатетиков, то их критиковали за то, что они требовали денежного вознаграждения от тех, кто у них учился (эту тему алчности,

полемически разрабатываемую против подобных философов, можно обнаружить у таких их современников, как Элий Аристид и Лукиан: этот момент становится вполне понятенс учетом того, что в эпоху столь широкого распространения философских школ в Римской империи между ними неизбежно возникала острая конкуренция). Среди философов только платоники заслуживают в глазах Иустина наибольшего внимания; вслед за ними определенное значение признается им за пифагорейцами. Авторитет Аристотеля, как мы уже видели, был невелик, впрочем, его, строго говоря, философские сочинения, т. е. так называемые «эзотерические» сочинения, были известны только в очень узких и ограниченных кругах. Вместе с тем Иустин утверждает, что Платон и Пифагор считались «стеной и оплотом философии». Учитель–пифагореец, с которым он имел дело до того, как обратился в христианство, учил, что музыка, астрономия и геометрия являются сферами знания, первостепенно важными для изучения философии («Разговор с Трифоном иудеем», 3, 6). Это соответствует и позиции, занимаемой Феоном Смирнским, современником Иустина, написавшим по этому вопросу специальный труд. Алкиной также («Учебник пл. ф.», 7) рассматривает науки как пропедевтические средства, позволяющие отрешиться от чувственного мира и обратиться к поискам Бога. Стоики, напротив, не могли внушить сколько–нибудь значительного интереса к постановке и к разрешению этой проблемы. И в этом также, как ни странно, мнение Иустина совпадает с мнением современных ему средних платоников, для которых был неприемлем пантеизм Стой.

Исходя из вышесказанного, мы беремся утверждать, что когда Иустин ставит себя в связь с Платоном, он воспринимает не столько учение Платона, сколько учение современных ему средних платоников. То, что Иустин действует двояко — и как философ–платоник, и как философ–христианин, — находит свое оправдание в его учении о Λόγος σπερματικός, т. е. о «Логосе семенном». Рассмотрим этот вопрос.

1.3. Учение о Логосе

Богословский аспект этой доктрины проясняется на основании некоторых мест «Второй апологии»: «Мы знаем, что и последователи стоических учений за то, что они были прекрасны в своем нравственном учении, так же, как и поэты в некоторых отношениях, благодаря семени Логоса, всеянного во всем роде человеческом, были ненавидимы и убиваемы (8, 1) (…] Наше учение, по сравнению с любым другим, более возвышенное, поскольку нам открыл Себя во всей полноте Своей разумности Христос. (…) И все, что когда–либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Логоса. Но поскольку они не знали всех свойств Логоса, Который есть Христос, то часто говорили даже противное самим себе. (10, 1–3) (…) Все те писатели посредством врожденного семени Логоса могли видеть истину, но темно (…) (13,5–6)».

Прежде всего проводится отождествление Логоса с Христом: этой «грецизирующей» интерпретацией Логоса открывается Евангелие от Иоанна, что со временем становится обычным для христианской философии, разрабатываемой апологетикой. Во–вторых, этот Логос–Христос представляется то в Своей божественной реальности (вопрос, который мы рассмотрим ниже), то в Своей имманентности миру человека, как в этом месте.

Логос, таким образом, есть то Начало, которое выявляет Бога в истории, и это случалось и в прошлом — в первую очередь, в рамках истории Еврейского народа. Иустин доказывает это, прибегая к Священному Писанию, которое интерпретируется им как свидетельство того

факта, что пророки были вдохновляемы Логосом. Затем активность этого «семенного» Начала простерлось также и на греческий мир: ведь, действительно, всё то, что обрели, и всё то, чему учили философы и законодатели греков, было получено ими вследствие изнурительных поисков и исследований, благодаря той части Логоса, которая соприкасалась с ними в форме «семени». А потому, если стоики проявили себя серьезными философами в области этики, это могло произойти только благодаря «семенам» Логоса, «всеянным» в человеческий род.

Однако существует фундаментальное различие между истиной, до которой смогли дойти греки, и истиной, которой владеют христиане. Греческие философы стяжали свое знание, вдохновляясь только «частью Логоса», а значит, их философское знание с неизбежностью было ограниченным, что доказывается теми взаимными противоречиями, в которые они впадают. Но и этот довод, приводимый Иустином, восходил к временам античности: к нему в основном прибегали философы–академики и скептики, чтобы доказать, что человеку невозможно познать истину, и в их руках это было некое оружие, направленное против догматизма. А теперь подобного рода довод оказывается полезен для христиан, поскольку они должны были быть — во всяком случае частично — скептиками по отношению к мудрости греков. В любом случае философы познали истину лишь неким «затемненным образом». Ведь, действительно, семя вещи отлично от самой вещи, как воображение отлично от реальности: человек познает вещь в той мере, в какой ему это позволяют сделать его умственные способности, — а быть причастным этой вещи и подражать ей — зависит уже от меры посылаемой человеку благодати. Христианин же, напротив, пребывает в иных условиях, поскольку он свободен от типичной для нехристиан неуверенности касательно человеческой природы, коль скоро истина в её полноте была дарована ему по благодати Христовой. Даже собственные произведения составляются Иустином не из доверия к возможностям ораторского искусства, но исключительно по вере в дар благодати Божией («Разговор с Трифоном иудеем», 58). Следовательно, различие между греческим язычеством и христианством истолковывается в богочеловеческом смысле как различие между природой и благодатью.

Если человеческий разум, который только копирует образец или подражает образцу, отличен от самого образца, нельзя, тем не менее, отрицать, что между копией и образцом существует тесная близость. Идея, лежащая в основе этой концепции Иустина, ассоциируется с той интерпретацией, которую Филон выдвинул для выражения «по образу», содержащемуся в Быт. 1, 26 и 27: человек был создан «по образу Бога», и в него, тем самым, было вложено семя Логоса. Что касается термина σπερματικός [семенной], то здесь, в отличие от того, как его понимали стоики, к которым он и восходит, он должен пониматься в активном значении и указывать на Логос, который «всевает» свои учения в человека. И коль скоро Логос является абсолютной истиной, философы частично приобщаются к Нему (II 10, 1). Те же построения мы обнаружим позже у Климента.

Но несомненно и то, что Иустин, признавая лишь некоторую ценность греческой культуры, существенно ограничивает масштабы этой ценности. Совпадения, наблюдаемые на первом этапе между греческой и иудейской, а на втором — между греческой и христианской мыслью, объясняются с помощью достаточно распространенного представления, возникшего в иудейских кругах со времен эллинизма, о так называемом «плагиате, осуществленном греками». Уже Филон утверждал, что греки позаимствовали ряд учений в Ветхом Завете (см. «О сновидениях», II 244; «О вечности мира», 19; «Вопросы на Книгу Бытия», IV152; «О перемене имен», 167—168; «О том, кто наследует божественное», 214). Иустин, разумеется, обнаруживает свою собственную зависимость от иудео–

александрийской традиции, когда он с полным убеждением говорит о том, что Моисей древнее всех греческих писателей (II44; I 59 и 60).

1.4. Логос и человеческая история

Учение Иустина о Логосе отражает, таким образом, мощное усилие по включению истории греческого мира и иудаизма в состав христианства, а значит, по оправданию притязаний христианства быть всемирной религией. «Апологетика Иустина, кульминацией которой выступает учение о Логосе, есть, по существу своему, богословие истории», — отмечает Сиберг. Теория истории философа–среднеплатоника Цельса (автора «Истинного слова», о котором нам еще представится возможность поговорить отдельно) должна, быть может, пониматься как его ответ на соответствующую концепцию Иустина.

Эта гипотеза может базироваться на последовательности датировок произведений этих двух философов. «Истинное слово» Цельса хронологически локализуется в промежутке между 178–м и 180–м годами. «Вторая апология» Иустина выглядит как приложение к его «Первой апологии»; необходимость написания этого приложения была вызвана обвинением в принадлежности к христианству, воздвигнутым против Иустина, и текст, известный как «Вторая апология», был оглашен Иустином в присутствии префекта Рима Лоллия Урбика (111,1). Следовательно, на основании данных, содержащихся в «Апологии», I 1, 1 и в «Апологии», II 2, 16, оба этих произведения могут быть датированы периодом со 150–го по 161–й годы. А значит, Цельс сформулировал свой ответ на «Первую апологию», действительно очень значимую по своему содержанию, только по истечении большого промежутка времени, после того, как это произведение уже стало известно в языческих кругах. И Татиан констатирует, что лишь с 172–го года имя Иустина получило известность также и среди нехристиан (см. «Речь против эллинов», 18, 2; 19, 1).

Итак, деятельность Бога в истории оказывается поистине значительным разделом учения Иустина о Логосе. Посредством этого учения философ придает явлению Христа совершенно новое значение, и этим он выделяется на фоне современного ему христианства. Прежняя схема, строящаяся на предсказаниях ветхозаветных пророков и на их осуществлении в христианские времена, которая доминирует в «Разговоре с Трифоном иудеем» и фиксируется также и в «Апологии», — т. е. схема, опираясь на которую, христианская традиция вплоть до наших дней провозглашала себя законной наследницей иудаизма, теперь чувствительно расширяется Иустином. Не только иудаизм и его история спасения, но также греческое язычество и история его духовного развития становятся факторами, имеющими подготовительный характер по отношению к феномену христианства. Эта концепция Иустина важна также и для современной ему языческой философии. История, которую платоники хотели сделать исключительно уделом историков, так как она в силу своей постоянной изменчивости, в силу присущих ей процессов становления и в силу своей необратимой текучести могла служить только выражением преходящего характера этого видимого мира (а потому философу надлежало отсечь себя от её смутных образов, чтобы достигнуть мира истинного бытия), подвергается теперь новому осмыслению, предполагающему признание за ней особой ценности, как отмечает Андресен. Ибо в русле истории поступательно реализуется божественный замысел о спасении, осуществление которого было начато еще в греческом и еврейском мирах и который увенчивается явлением Логоса в христианстве. Платон, Сократ, Гераклит — все эти великие герои духа, к которым приковывала свой почтительный взор современная Иустину философия, понижены до ранга

предшественников и предтеч христианства, утрачивая, тем самым, свою интеллектуальную духовную автономность. И вся духовная история греков лишается своего особого статуса, что приводит к тому, что она не может уже на законных основаниях претендовать на универсальную роль, ибо эта роль закрепляется теперь за христианским Логосом. Эти неслыханные нападки на прошлое греческого языческого мира должны были исторгнуть вопль почти панической тревоги из груди такого современного Иустину философа, как Цельс, который, как уже было сказано, усматривает в Логосе и в универсальном законе, опирающемся на Логос, основополагающие понятия древнейшей традиции именно греческой цивилизации.

Мнение Иустина, высказанное им касательно античной философии, содержит в зародыше также и философию истории, обладающую параметрами абсолютной универсальности, — и этой концепции суждено было в течение очень долгого времени быть лидирующей, что отражено в творчестве христианских писателей, начиная с Евсевия и кончая Орозием. Ведь Иустин рассматривает всю историю человечества — будь это история Израиля или история греков — как Священную Историю, ибо Бог направляет её течение на спасение человечества, и потому каждый человек оказывается призванным (и это зов со стороны его собственного разума и со стороны его собственной совести, который он улавливает своим внутренним слухом) жить и мыслить согласно Логосу и служить делу обнаружения той мудрости и той истины, которые сокрыты в благовестии, принесенном на землю Логосом, как для отдельных людей, так и для целых народов, как для греков, так и для варваров: божественный замысел о спасении реализуется именно в русле исторического потока. Апологет предполагает для всех народов то спасение, которое в «Послании к Евреям» продемонстрировано на примере истории Израиля. Бог всегда говорил с людьми, с отцами еврейского народа, через Своих пророков (см. Εβρ. 1, 1—3), а с греками — через Логос, т. е. через этого учителя, научающего мудрости и истине. И отныне Ветхий Завет и в не меньшей степени греческая философия оказываются все более и более сближающимися в своем течении потоками, которые промыслительно сливаются друг с другом во Христе и в Его универсальном благовестии.

Согласно Иустину, философия достигла своих кульминационных высот задолго до времен её зарождения и развития у греков, как раз в среде варварских народов, о чем мы еще будем говорить. Эта концепция восходит, вероятно, к Посидонию, и вся поздняя античность преисполнена чувством живейшего интереса и восхищения по отношению к более древним цивилизациям, даже если они чужеродны греко–римскому миру. Среди народов, которые обладали исходной мудростью в её чистом виде, числятся также и евреи. Таким же образом и Нумений, современник Иустина, утверждает, что, не пренебрегая Платоном и Пифагором, следует также углубляться в учения брахманов, евреев, волхвов и египтян (фрагменты 1a и lb des Places). Однако для Иустина единственным инструментом, пригодным для того, чтобы обеспечить восхождение к исходной и первичной истине, является христианская интерпретация писаний ветхозаветных пророков. Та же самая концепция, но значительно видоизмененная, будет, всего несколько лет спустя, отстаиваться средним платоником Цельсом, который, возможно полемизируя именно с Иустином, будет утверждать, что истинная доктрина, истинная традиция касательно Бога и богов была выработана народами, более древними и более мудрыми, от которых отъединился, в процессе своей деградации, еврейский народ (Ориген, «Против Цельса», 114).

Завершим наш обзор тем замечанием, что доктрина о семенном Логосе была развита Иустином в первую очередь для того, чтобы положить начало диалогу с современной ему философией, что было характерной чертой всей деятельности Иустина. Ибо он был первым

христианским писателем, который прибег к философии, значительно расширив, таким образом, горизонты её миссионерской деятельности для новой религии. Теперь миссия могла быть направлена не только на приверженцев античной философии, но и на представителей самых разнообразных культурных слоев, и основанием для этого была исходная предпосылка, что все без исключения причастны Единому Божественному Логосу. Великое духовное начинание христианского философа состоит в его желании осознать и распознать все частицы истины, рассеянные по греческим философским системам и по писаниям классических поэтов.

Побудительной причиной для такого рода оптимизма являются также конкретные задачи, которые ставит перед собой апологет. Когда Иустин обратился в христианство, он не скинул с себя «плащ философа»; стать христианином означало для него не что иное, как перейти от одной философии к другой, тем более что эта другая была «лучшей изо всех, превосходящей любую человеческую философию» (II 15, 3). Та же самая идея берется на вооружение и Тертуллианом, для которого христианство есть meliorphilosophia [лучшая философия] (см. «О плаще философа», 6, 2). Так, объединяя христианское учение с современными ему философскими учениями, Иустин ставит своей задачей подвести христианство под защиту древней и авторитетной философской традиции греков. Кроме того, представляя христианскую религию в качестве философской системы среди прочих философских систем, которые являются различными ответвлениями некоей единой философии, озабоченной поиском универсальной истины, он требует в отношении христианства проявления той же терпимости, с которой культурное общество принимало разнообразные философские школы, признавая за ними неоспоримое право на существование: из этих соображений он и апеллирует к философски просвещенному сознанию императора (I 7, 2—5).

1.5. Истины, общие для христиан и для греков

Исходя из вышеназванных предпосылок, Иустин посвящает немалую часть своей апологетической деятельности тому, чтобы опровергнуть критические соображения, которые выдвигались язычниками против положений христианского учения. Однако то, что для других апологетов являлось нормативным антиязыческим полемическим приемом (τόπος), в случае Иустина несло более весомую смысловую философскую нагрузку. Ибо защита христианства разворачивается у Иустина по двум дополняющим друг друга направлениям: с одной стороны, он подчеркивает то общее, что присуще и христианству, и философии и что делает из них союзников в борьбе за разум и истину против традиционного политеизма; а с другой стороны, он стремится доказать, что христианское учение — это тоже философия, но превосходящая все другие.

Так, Сократ и христиане ведут один и тот же бой в защиту справедливости и истины: под истиной подразумевается Бог, Творец мира, и человек, призванный созерцать Бога по завершении этически безупречной жизни, создателем и гарантом которой выступает Бог. Логос, воодушевляющий Собою философию, способен объединить воедино эти две возвышенные истины — достоверным свидетельством тому служит пример Сократа и великих мыслителей, философов и поэтов греческой античности. Ибо человеческая природа, по своей слабости, идет на уступки злым демонам, которые противостоят истине, находя для себя мощных союзников внутри самого человека, каковыми являются страсти, влекущие человека к греху и пороку и извращающие его свободную волю.

Точки соприкосновения между христианством и светской философией, которые бы приняли император и образованные люди, было не сложно найти, при условии, если бы они этого захотели и были озабочены идеей конкордизма. Так, Иустин утверждает, что Платон пребывает в согласии с христианами по вопросу трансцендентности Бога (II 10, 6) и сотворения мира из бесформенной материи (120,4) или же неких «субстратов» (159,4); что Платон пребывает в согласии с христианами также и в том, что касается учения о свободе человека и о его ответственности перед Богом (I 44, 8), о грядущем суде (I 8,4; 18, 5; 20, 4); Платон также учил, что Сын Божий присутствует в мире (I 60, 1 и 5) и что существует Дух (I 60, 7). Познание Бога, говорит Иустин, возможно только с помощью ума («Разговор с Трифоном иудеем», 3, 6–7; об этом же говорят и средние платоники: ср. Алкиной, «Учебник пл. ф.», 10; Апулей, «Платон и его учение», I 5). Бог невыразим и трансиендентен, утверждает Иустин в «Апологии», II 10, 6, апеллируя к известному месту из «Тимея» (28c), которое представлено у всех средних платоников. Иустин усваивает также Христу функцию универсального закона (νόμος), ставя её в связь с двумя цитатами из Ветхого Завета, как пророческий дух предостерегает людей от недолжного (Пс. 1,1), так и Христос учит тому, как именно люди должны жить (I 40). «Закон Господень», о котором говорится в Пс. 1,1, соответствует «закону Христову». В одном из разделов «Разговора с Трифоном иудеем» (главы 11—25) понятие νόμος часто прилагается к Христу.

Итак, для Иустина λόγος и νόμος — это синонимы. Но и в современной ему философии оба этих понятия были теснейшим образом связаны друг с другом. А потому Иустин может говорить о законоположниках и о философах как о двух категориях людей, чья деятельность, несмотря на существующие различия, предельно близка, даже родственна (II 7 и 10), ибо в обязанности как тех, так и других входит придание обоснованной законности «правому разуму». А «правым разумом» является Христос — и это утверждение вписывает Иустина в контекст стоической философии, согласно которой закон есть образ вечной разумности. И поскольку «правый Логос» пришел к нам (II 9,4), он одарил нас своими благодеяниями, положив, в частности, конец власти демонов над людьми.

Скажем в заключение: Христос есть Λόγος и Он же есть Νόμος, являясь совершенным разумом и универсальным законом, закрепленным традицией. А разумность и глубочайшая справедливость закона оказывают Иустину в высшей степени весомую помощь в его намерении доказать, что христианство и является наилучшей философией.

1.6. Учение о Боге

Первые христианские апологеты, рассуждая с позиций монотеизма, параллельно с язычниками, о которых говорилось выше, впервые ввели в приложении к своей вере употребление так называемой «отрицательной терминологии», в целях утверждения трансцендентности и единственности Бога и, тем самым, его отличия от идолов. Этот тип богословия заключает в себе нечто большее, чем простое противодействие, оказываемое антропоморфизму; а вместе с тем, эта модель богословия была намного элементарнее, по сравнению с тем, которая установится в IV в., поскольку названный тип богословия является только средством установления единственности Бога и практически не имеет ничего общего с подлинной теорией отрицательных атрибутов в собственном смысле этого слова: он менее специализирован и, следовательно, менее сложен.

Иустин — это первый христианский философ, который стремится установить значимость использования отрицательных терминов для закрепления идеи божественной

трансцендентности. Учение Иустина о Боге прибегает к элементам учений Филона и средних платоников ради того, чтобы упрочить с их помощью интенцию христианской традиции по объединению Платона и Моисея. Одним из наиболее важных понятий в богословии Иустина, которое удержится и далее в христианской традиции, является понятие о нерожденности Бога (см. I 14. 25. 49; II 6 и 12). Нерожденность Бога влечет за собой, по суждению Иустина, отсутствие у Него каких–либо имен, поскольку наречение имени предполагает наличие того, кто нарекает имя и кто, тем самым, предваряет своим наличием появление того, кому дается имя (II 6). А потому, будучи лишен имени, Бог и является неизреченным (I 61). Чтобы объяснить кажущееся противоречие, ибо в Священном Писании у Бога много имен, Иустин, следуя в этом Филону, утверждает, что такие понятия, как «Отец», «Творец» или «Господь», не должны быть истолкованы как истинные имена, но как термины, прилагаемые к Богу при обращении к Нему и восходящие к тому или иному аспекту Его деятельности (II 6). Согласно Иустину, Бог не является абсолютно непознаваемым — и это понятие получит дальнейшее развитие только в IV в., хотя прецеденты таких представлений наблюдаются еще у Климента. Но основополагающим для апологетов является утверждение, что трансцендентность Бога всегда сопряжена с актом воплощения, в том смысле, что Сын Божий есть то орудие, посредством которого Бог становится видимым (I 63).

Именно с творений Иустина в учении о Боге начинает проступать некоторая напряженность между библейским восприятием Бога как личности и платонической и эллинистически–иудейской концепцией Бога как абстрактной и безличной реальности. Неопределенность позиций, занимаемых по этому вопросу, была характерна для всего древнего христианства, испытывавшего на себе влияние со стороны платонизма, но, в любом случае, представление о Боге как о «личности» полностью никогда не утрачивалось.

1.6.1. Бог и божественный Логос

Иустин развивает богословие Логоса, исходя из слов, содержащихся в Прологе Евангелия от Иоанна: итак, Логос есть Сын Божий, не только воплотившийся, но существовавший «от начала», а значит, присутствовавший и в истории человечества. Но Сын является также высшей мудростью и разумом. Иустин, следовательно, впервые вполне органично разрабатывает интерпретацию Логоса, выдержанную в философских и притом сугубо «греческих» тонах, которая характерна для патристической мысли в целом. Не следует, впрочем, забывать и о том, что Иустин был знаком со среднеплатонической философией, для которой вполне привычным являлось учение об идеях как о божественных мыслях (λόγοι). Одно место из «Первой апологии» (глава 64) вписывает Иустина в эту традицию; он также знаком с аллегорическим истолкованием Афины как ума Бога, которого придерживался еще в I в. до Р. Х. платоник Антиох из Аскалона, и Иустин связывает это истолкование с мыслями Бога и с умопостигаемым миром. Ум Бога совпадает с «миром, зачатым его мыслью», т. е. с полнотой идей.

Плодом этой усиленной философской работы явилось формулирование (не впервые введенное именно Иустином, но органично им разработанное) Второго Лица как Логоса, который есть верховная разумность, «вложенная» в Отца и от Него неотделимая; это представление соответствует представлениям платоников и стоиков. Божественный Логос несомненно является для Иустина «лицом» постольку, поскольку он присутствует на земле, но его личностная реальность не так ясно очерчена, когда он описывается как Логос, «вложенный» в Отца «от начала». Ибо только за Отцом, как считало христианство первых

времен, признается в первую очередь статус Бога, а Сын, хотя Он и мыслится тоже как Бог, но Он Бог лишь постольку, поскольку Он Логос Отца.

Из такого подхода к сфере божественного, естественно, вытекает вопрос; каким образом Три Сущности, каждая из которых является Богом, могут образовывать одного Бога? Поначалу этот вопрос пытались решить в категориях модализма. Иустин утверждает, что Логос отличен от Отца численно, а не только в понятии («Разговор с Трифоном иудеем», 56); численно, а не только по имени («Разговор с Трифоном иудеем», 128). Таким образом, различие между каждым Лицом Троицы реально, а единство Бога не абсолютно, но относительно. Подхватывая концепцию Филона, Иустин впервые, а затем и его преемники, такие, как Феофил Антиохийский («К Автолику», II22) и Ипполит («Против Ноэта», 10—11), утверждают, что Логос, поскольку он рожден Богом, не просто «божественен», но что он есть Бог и пребывает в единении с Богом как с равным Себе, а потому Бог не может рассматриваться как «единственный».

Рождение Сына как предсуществующего Христа не может пониматься в человеческом смысле «рождения», поскольку это рождение одного бестелесного существа от другого бестелесного существа. Это рождение не осуществлялось посредством «отсечения» («Разговор с Трифоном иудеем», 61—62; 76; 128), а, с другой стороны, для изъяснения способа этого рождения приходится пользоваться гностическими терминами «произведение» или «испускание» (προβολή). И потому Иустин, хотя и описывал рождение Логоса посредством термина «произведение» — что будет делать позже, вероятно, идя по стопам Иустина, и Ириней («Против ересей», II 8, 6), — настаивает на том, что термин «произведение» допустим, если его употреблять сообразным способом, адекватно предмету, им определяемому; так же поступает и Тертуллиан («Против Праксея», 8).

В системе христианских представлений, где всё, за исключением Логоса и Духа, создано из ничего, рождение Логоса от Бога представляет собою тайну. Её можно проиллюстрировать рядом примеров. Аналогия, наиболее распространенная и обычная, строится на самом термине «Логос», который обозначает одновременно и «слово», и «мысль». Слово, отмечает Иустин («Разговор с Трифоном иудеем», 61), происходит из самой сущности мысли, причем мысль не претерпевает никакого умаления. Иногда апологеты (например, Феофил Антиохийский, «К Автолику», II, 22 или Тертуллиан, «Против Праксея», 6) прибегают к таким терминам, как «логос внутренний» (λόγος ένδιάθετος) и «логос произнесенный» (λόγος προφορικός), восходящим к стоикам (SVFII, 135 и 223) и к Филону («О жизни Моисея», II 25, 127). Однако они обращаются к другим аналогиям — таким, как возжжение огня от другого огня или истечения ручья из родника (см. Иустин, «Разговор с Трифоном иудеем», 61 и 228; Татиан, «Речь против эллинов», 5; Ипполит, «Против Ноэта», 11; позже этими аналогиями пользуется и Ориген, «О началах», 12,6; IV 4,1).

Все сказанное относительно происхождения Логоса было со временем повторено и относительно происхождения Духа. Ни у синоптиков, ни в Евангелии от Иоанна Дух не рассматривается ни как Сын Бога, ни как равный Богу. Но в Посланиях апостола Павла термин «Дух» употребляется для обозначения Христа предсушествующего и называется и «Сыном Бога», и «равным Богу». В процессе гармонизации учения Павла и Иоанна, для которого предсуществуюший Сын есть Логос, а Дух является третьим членом Троицы, встал вопрос о природе и о происхождении Духа. Эта тема раскрывается Тертуллианом («Против Праксея», 8, 7) в следующих образах: «корень, ствол и плод» или «источник, ручей и река».

1.6.2. Теория двух этапов Логоса

Иустин, отождествлявший Логос Филона с Логосом Иоанна, был знаком также с теорией Филона о двух этапах или стадиях существования Логоса. Этой теории он придерживается в «Апологии», II 6 и в «Разговоре с Трифоном иудеем», 62, где говорится, что «до сотворения мира Логос был с Отцом и был рожден Им». Ради доказательства этого положения Иустин ссылается на знаменитое место из Книги Притч, 8, 22: «Господь созда Мя в начало путей Своих в дела Своя, прежде век основа мя, в начале, прежде неже землю сотворити…» [10].

Это означает, что только Сам Отец является Умом. Такая интерпретация восходит в основном к Аристотелю, но находит себе подтверждение и в теологических установках современного Иустину среднего платонизма (ср., к примеру, Алкиной, «Учебник пл. ф.», 10; Плутарх, «Об Осирисе и Изиде», 371a; Максим Тирский, «Речи», XI).

1.6.3. Логос — Творец

Согласно Иустину, Бог сотворил (или упорядочил) мир посредством Логоса, который, таким образом, был проводником божественной воли (II 6, 3). Подтверждения в пользу этого учения черпаются из ряда классических мест Ветхого Завета (Быт. 1, 1 и сл.; Притч. 8, 22 и сл. и Пс. 32, 6), которые однозначно свидетельствуют о том, что Логос участвовал в сотворении мира.

История зачатия Иисуса (Мф. 1, 20 и сл.; Лк. 1, 31 и сл.) вводит понятие о «силе» (δύναμις) Божией, которую Иустин отождествляет с Духом Святым как с причиной земного рождения Логоса. Это понятие о δύναμις обнаруживается и в современной Иустину философии, например, у Плутарха («Застольные беседы», VIII1,3,717e—0, который говорит о «силе» бога как о начале, лежащем в основе рождения. Дух и Сила, исходящие от Бога, суть не что иное, как Логос, что объяснил еще Моисей (Быт. 49, 10 и сл.), утверждает Иустин («Апология», I 33, 6). Таким образом, Логос есть первая Сила после Отца всего и Владыки Бога (I 32, 10). С этой предсуществующей Силой Иустин соотносит утверждение, содержащееся в Кол. 1,15.

Интерпретация ветхозаветных теофаний, согласно которой в них присутствовал Логос, а не Отец, также подчеркивает высшую трансцендентность Бога. Эта концепция имеет точку соприкосновения с аналогичными среднеплатоническими концепциями, которые рассматривают бога как абсолютно трансцендентного и приписывают его логосу функцию посредника. Бог, таким образом, превыше неба и никогда не может спускаться на землю (см. «Разговор с Трифоном иудеем», 127 и Цельс, «Истинное слово», фрагменты IV 2 и V 2; VI60b, 61a).

1.7. Космология

Наряду с учением о Логосе и о Боге, трансцендентном и неименуемом, другие образы и другие концепции Иустина также проистекают из среднеплатонической философии. Контакты нашего апологета с современным ему платонизмом не ограничиваются периферийными областями этой философии, что можно было бы объяснить — будь это так — как попытку адаптации со стороны Иустина к образу и строю мысли своего читателя–язычника. Примером таких расширенных контактов может служить определение Иисуса в качестве «Ангела», т. е. «Вестника», как если бы воплощение Логоса сближалось с эпифанией, свойственной языческой мифологии (ср. «Разговор с Трифоном иудеем», 56; 59;

113; 126). В сфере космологии, а точнее, в учении о предсуществовании материи, Иустин существенно отходит от библейского учения [11]. В «Разговоре с Трифоном иудеем» (5, 4) он утверждает, что Платон выразил смутным образом свою убежденность в том, что миру предстоит погибнуть, поскольку он говорит о «рождении» мира, что само по себе подразумевает и его конец. Но если мир не подвергается распаду, то это надо отнести к воле Бога, который желает его сохранить. Это утверждение почти дословно соответствует месту из «Тимея» (41ab), которое интерпретируется Иустином весьма определенно в том смысле, что слова, с которыми демиург обращается к «богам–детям», имеют прямое отношение к проблеме космологии. Подобный метод интерпретации находится, вне всякого сомнения, в зависимости от среднего платонизма. Тезис о том, что мир рожден, но бессмертен, поддерживается также Цельсом (VI 52a) и подтверждается Плутархом и Аттиком. Это предполагает то, что материя вечна и находится — как некий субстрат — в распоряжении Логоса, когда Он творит мир (см. I 10 и 59, 5). Таким образом, Иустин примыкает именно к этому течению среднего платонизма, хотя он и знает, что некоторые придерживаются противоположной точки зрения; так, например, излагая свои мысли в «Апологии» (I 10, 2), он говорит, что сотворение мира было осуществлено из бесформенной материи; произошло оно «ради людей», а это утверждение является уже типично христианским. Образ благого Творца позаимствован из «Тимея» (29a) и относится к основным положениям среднего платонизма. Иустина, следовательно, не смущает необходимость каким–то образом сочетать повествование Моисея со среднеплатонической космологией. Впрочем, он утверждает, что Платон почерпнул те свои знания, которые отражены в «Тимее», у Моисея (I 59, 1), который якобы считал, что мир был образован из реальностей, существовавших ранее.

Однако, в отличие от платоников, Иустин никогда не возводит происхождение зла к материи. Сотворенная реальность обладает, по своей природе, свободой склониться в сторону блага или же в сторону зла. Творение само по себе является благим, однако появились демоны, которые и ввели в мир зло. И никогда Иустин не утверждает, что материя способна ограничить благотворную деятельность Бога. В любом случае, абсолютная трансцендентность Бога, по Иустину, не обуславливается сопутствующим ей обесцениванием материи, что мы наблюдаем у гностиков.

Иустин представляет собой крупную фигуру в истории патристической философии — и не столько благодаря оригинальности своих концепций, сколько в силу того, что в его лице мы впервые встречаемся с «христианским философом», притом, что он сам хотел, чтобы его расценивали в качестве такового (последующая традиция будет именовать его «философом и мучеником»). В творчестве Иустина встреча между греческой культурой и христианством привела к их синтезу, разумеется, не слишком глубокому, но по сути своей совершенно новому и способному воздействовать на последующее развитие мысли. Кроме того, знаменательным оказывается и тот факт, что Иустин был действительно «философом» в истинном и прямом смысле этого слова, не удовлетворившись тем, чтобы быть просто культурным человеком, одним из πεπαιδευμένοι современной ему грекоримской цивилизации, в ряду прочих образованных людей, о чем мы говорили выше. Именно в лице Иустина христианская культура оказывается готовой сделать тот решительный рывок, который, несомненно, возведет её на качественно иной уровень. И именно по этой причине многие выводы, к которым пришла его мысль, еще долго будут учитываться как весьма авторитетные в рамках древнего христианства. Так, в первую очередь, его непосредственные преемники, а также и современные ему богословы (Татиан, Афинагор, Феофил) воспримут от него немало концепций, и вся греческая апологетика, «механизм которой был приведен в действие» Иустином, окажет сильное влияние на латинскую апологетику (а также на учения,

не преследующие апологетических целей), в чем мы убедимся в свое время.

2. Татиан

Во второй половине II в. становятся более определенными дискуссии между христианской мыслью и языческой философией, с одной стороны, а с другой стороны — полемика, направленная против гностицизма. Распространение получает communis opinio [общее мнение], согласно которому ересь как таковая стоит в прямой зависимости от философии язычников, и потому отношение к ней начинает окрашиваться во все более критические тона.

Будучи учеником Иустина, Татиан так же, как и его учитель, воспринимает христианство как ту исходную мудрость, от которой в дальнейшем произошла греческая философия. Но, в отличие от своего учителя, Татиан мыслил эту мудрость как преимущественно «варварскую», и в силу этого убеждения он занял по отношению к греческому миру непримиримо полемическую позицию. При этом он, в целом, идет по стопам Иустина в том, что касается учения о Логосе: Логос сначала был в недрах Бога, а затем проявил Себя, что равнозначно утверждению, что Отец Его породил («Речь против эллинов», 7 и 10). Татиан утверждает, что Логос пришел к бытию через приобщение, а не посредством отсечения, ибо то, что отсекается, оказывается отделенным от исходной сущности, а то, что возникает через приобщение, не умаляет источник своего происхождения. Таким образом, Татиан хочет сказать, что Логос рожден от Бога через приобщение, аналогично приобщенности вещей к платоническим идеям или, что то же, в меру усвоения вещами платонических идей, и, следовательно, подобно тому, как идеи не ущербляются от приобщенности к ним вещей, так и Бог не оказался ущербленным от приобщенности к Нему Логоса.

Логос есть виновник сотворения мира: ради реализации этого акта он вносит упорядоченность в материю («Речь против эллинов», 5). Но материя, из которой строится мир, сама не может быть лишена некоего исходного импульса, приведшего к её существованию, как лишен подобного импульса Бог, иначе оказалось бы, что она является неким вторым началом, равным Богу, в то время как она, напротив, Самим Богом и была создана. Сотворение мира совершилось, следовательно, в рамках двух последовательных временных этапов: сначала Бог производит, без каких–либо посредников, материальный субстрат, а затем Логос претворяет этот материальный субстрат в космос. Татиан не говорит о «сотворении» материи, но пользуется термином Валентина προβολή [произведение/испускание], но это не дает никаких оснований для того, чтобы предположить, что он мыслил происхождение материи в категориях её эманации от Бога.

В эти годы вопрос о правильной интерпретации Книги Бытия и, тем самым, вопрос о происхождении мира особенно часто становится предметом обсуждения со стороны христиан; епископ Родон сочиняет произведение, посвященное шести дням творения (Евсевий, «Евангельское приуготовление», V 13, 8). Эта проблема привлекала к себе интерес и в языческой среде. Гален в своем сочинении De usu partium («О назначении частей человеческого тела»), написанном в Риме между 169–м и 176–м годами, отражает свое суждение о библейской истории сотворения мира. Он питает определенного рода уважение к повествованию, содержащемуся в Книге Бытия, и считает его превосходящим атомистические концепции Эпикура, но при этом он особо отмечает, что Моисей ничего не говорит о материальном начале и что он отвергает — по мнению Галена — идею, согласно которой Бог волен создать всё, что Он только пожелал бы создать (XI, 14). Не исключено, что

Гален был знаком с каким–либо христианским или гностическим трудом, в котором отстаивалось creatio ex nihilo.

3. Афинагор

Афинагор может оспаривать у Иустина пальмовую ветвь «истинного христианского философа» II в., поскольку некоторые ученые (Б. Пудрон) предложили, в последнее время, видеть в его лице подлинного и непосредственного главу христианской школы философии, процветшей в его родном городе Афинах, которые были главным оплотом философского знания. Афинагор в большей степени апологет, чем Иустин, и он более полемичен, чем Иустин, по отношению к греческой культуре. Его собственные концепции, однако, не слишком резко отличаются от концепций «философа и мученика», но он не обладает таким же широким религиозным кругозором, как Иустин, который так успешно привлек внимание образованных людей к новой христианской религии, включив в христианскую перспективу всю языческую историю и культуру, пролагая пути для всеохватного видения человеческой истории как точки приложения промыслительной деятельности Бога по спасению человечества. Афинагор не отличается от Иустина в том, как он определяет отношения, существующие между христианством и философией; философы, по его мнению, искали истину, потому что они испытывали некоторую συμπάθεια [склонность, тяготение] к дыханию (πνοή) Божию, что и приводило их к выстраиванию различных — во многом противоречащих друг другу — учений, в то время как христиане располагают, в качестве свидетелей Истины, пророками, вдохновляемыми Самим Богом. У Афинагора λόγος σπερματικός Иустина замещается учением о «вдохновении», посредством которого Бог обогатил человеческую душу (см. «Прошение о христианах», 9, 1).

Бог всё сотворил через Логос, и Он сохраняет Ему жизнь благодаря посредничеству со стороны Духа (6, 2; 5, 3). Дух же описывается в тех выражениях, которые характерны для описания космической души, приводимого средними платониками (ср. Алкиной, «Учебник пл. ф.», 10; Аттик у Евсевия, «Евангельское приуготовление», XIV12, 3); вместе с тем, так же, как и его современник Феофил Антиохийский, Афинагор способен четко проводить различие между функциями Духа и функциями Логоса.

Не отличаясь и в этом от Иустина, Афинагор утверждает, что Бог, Который был вечным Умом, содержал в Самом Себе Логос, так как Он не мог бы существовать от века, будучи лишенным высшей разумности; в дальнейшем Логос проявил себя как первое порождение Отца, чтобы послужить творческой идеей и созидательной силой по отношению ко всем вещам. Афинагор ссылается на различие, существующее между тремя Лицами Троицы, когда он говорит о том, как они разнятся между собой по порядку (τάξις) (см. «Прошение о христианах», 10). Термином «порядок» он передает то же, что Тертуллиан впоследствии будет передавать термином gradus [ранг], т. е. очередность в природе, что равнозначно первенству причины по отношению к следствию [12]. Такая дифференциация наблюдается также у Филона (Бог, Логос, Дух Бога) и предваряет некоторые разработки этой темы, которые будут иметь место у Оригена и Плотина.

Афинагор, подобно Филону и Иустину, различает две стадии в существовании Логоса: так, на первой стадии Логос пребывает внутри Самого Бога и практически тождествен Его уму:

«Изначально Бог, Который есть вечный Ум, заключал внутри Себя Логос, поскольку Бог вечно разумен» («Прошение о христианах», 10).

На второй стадии Логос, напротив, может быть описан как «порождение» или как «Сын» Бога, поскольку Он происходит от Бога как Его идея.

Слово προβολή (от глагола προβάλλειν [испускать/выступать]) — это технический термин, бывший в употреблении у апологетов, которым они обозначали «происхождение» Логоса от Бога; кроме Афинагора, которого мы здесь упоминали, это слово встречается и у Татиана («Речь против эллинов», 5, 2), и у Климента Александрийского («Строматы», V 14, 126) [13]. Иустин прибегает к глаголу «приходить» Сερχεσθαι)(см. «Апология», I, 6), а Татиан также к слову «происходить» (προέρχεσθαι) [14] («Речь против эллинов», 5, 2 (Морескини, стр. 80: 5.22)) и «вырываться/выпрыгивать» (προπηδάν) («Речь против эллинов», 5, 1).

Итак, Логос осуществил свою деятельность в рамках присущей ему возможности внести упорядоченность в природу, когда она пребывала еще в состоянии неупорядоченного смешения (Плутарх наделяет той же упорядочивающей функцией благую мировую душу и Логос: см. «О порождении мировой души согласно “Тимею”», 1014e, 1016c—d, 1029e; «Об Осирисе и Изиде», 376d). На второй стадии существования Логоса у Афинагора мы сталкиваемся с тем же уподоблением Логоса идее и силе, которое обнаруживается и у Филона («О сотворении мира», 20; «О смешении языков», 172; «О сновидениях», 162). Логос, произведенный Богом, является идеей, поскольку он происходит непосредственно от божественного ума. И хотя Афинагор не выражается прямо, что идея есть мысль Божия, он придерживается именно этого убеждения, поскольку он отождествляет идею с Логосом, проистекшим из божественного ума.

Тот факт, что Афинагор рассматривает Бога как мыслящий ум, содержащий в себе идеи, может восходить также к принадлежащему ему утверждению, согласно которому Бог созерцается только посредством ума («Прошение о христианах», 4). Нетрудно заметить, как этот тезис, часто фиксируемый также и у средних платоников (Алкиной, «Учебник пл. ф.», 10; Апулей, «Апология», 64, 7; Цельс, «Истинное слово», VII, 45; Максим Тирский, «Речи», XI; Ипполит, «Опровержение всех ересей» I 19; Нумений, Фрагменты, 7—8 des Places — на эту тему писал С. Лилла), относит к Богу то, что Платон приписывает познанию трансцендентных идей, каковое познание осуществляется только с помошью ума («Федон», 66a; «Федр», 247c; «Тимей», 28a). Подобная интерпретация становилась возможной только при условии отождествления Бога с божественным умом, содержащим в себе идеи.

В любом случае, нельзя помыслить, что отношения между Отцом и Сыном строятся по аналогии с рождением богов, как оно представлено в различных языческих мифах, которые еще проявляли жизнеспособность во времена апологетов (см. «Прошение о христианах», 10; Феофил Антиохийский, «К Автолику», II 22; Тертуллиан, «Анологетик», 21; Лактанций, «О божественных установлениях», I 4, 8).

Отсутствие адекватных обозначений в тринитарной терминологии II в. приводит к некоторым колебаниям в употреблении ряда богословских терминов у Афинагора. Одним из таких терминов является понятие «силы» (δύναμις), к которому Афинагор нередко прибегает для обозначения внутри–троичных отношений (10, 29; 12, 21; 24, 9) (Guinchi). Это понятие употребляется также Тертуллианом («Против Праксея», 2,4) в его великой тринитарной формуле: «три […] не по силе, но по форме». Употребление понятия δύναμις демонстрирует нам оригинальность Афинагора, поскольку δύναμις у него служит связующим элементом между тремя божественными Лицами, т. е. элементом, который обеспечивает Их единство, в противовес термину «порядок» (τάξις), который является элементом, передающим их отличие друг от друга (в этом значении термин δύναμις, кажется, может быть обнаружен и у Иустина, «Апология», I 32, 10). Подобное значение слова δύναμις проистекает не из христианской, но из языческой традиции. В псевдоаристотелевском трактате «О мире» (глава

6, 398b и 6—10; 16—20) говорится о некоей δύναμις, которая проницает собою весь мир, приводит его в движение и является причиной его целостности и сохранности. В этом трактате говорится также (6, 400b 11 — 13) о боге, который, будучи непоколебим в своей неподвижной δύναμις, приводит в движение все вещи, как ему угодно, придавая им различные формы и наделяя их различными природами. У Диона Хризостома (Слово 31, 11) сказано, что разные мыслители объединяют всех богов, сливая их в единую мощь и в единую силу. Также и неософист Аристид (Слово 43, 15), будучи современником Афинагора, понимает богов как «эманацию» силы Зевса, который является отцом мира [15].

Логос есть ум Бога (10, 2; 24, 2) и содержит в себе всю совокупность идей. Как и для Филона, для Афинагора Он служит идеальной парадигмой творения и посредствует между творением и Богом (10, 2—3). Бог изводит Его из недр Самого Себя и через Него, согласно с моделью, заложенной в идеях, которые содержатся в Логосе, Он придает упорядоченность материи; а из материи Бог производит мир, т. е. κόσμος, что значит «порядок» (10, 39); стихии и прочие элементы мира возникают из материи в процессе «отделения» (22, 2; ср. Алкиной, «Учебник пл. ф.», 12). Материя, в соответствии с платонической моделью, обозначается как предсуществуюшая, и её происхождение не является предметом обсуждения (10, 3; 15, 2 и сл.; 22, 2), а это указывает на то, что идея creatio ex nihilo еще не воспринята полностью в христианской мысли.

К материи близки и ей родственны дьявол и падшие ангелы: они теперь противодействуют Богу, но исходно они были созданы для того, чтобы управлять материей и осуществлять промышление о частях, на которые дробится мир, хотя о мире в целом промышляет Сам Бог. Эта концепция о трех видах провидения типична для среднего платонизма, и мы еще вернемся к её рассмотрению в связи с Оригеном (стр. 175). В ней просматривается отрицательная оценка материи, которая имеет — при таком к ней подходе — прямое отношение ко злу. Однако Афинагор никогда не берется утверждать, что материя злокачественна сама по себе или что она является причиной зла, так же, как не утверждает этого и Иустин. Возможность творить добро или зло заключена в свободе воли, которой Бог одарил людей.

4. Феофил Антиохийский

Феофил Антиохийский также говорит о двух этапах или стадиях существования Логоса: Логос существует всегда, имея местом своего пребывания сердце Бога, поскольку до сотворения всех вещей Отец имел Логоса Своим советником; именно Логос и был умом и мыслью Бога («К Автолику», II, 22). За этим первым этапом вечного существования в Отце следует второй этап, характеризующийся различием между Логосом трансцендентным и Логосом рожденным («К Автолику», II, 10). Такая идентификация первого уровня существования Логоса с божественным умом письменно закреплена в послании «К Автолику», II, 22): «[Бог] имел Его [т. е. Логоса] советником, Который был Его умом и Его разумом».

Всего через несколько лет после Татиана, но, по сравнению с ним, намного более пространно, Феофил также обсуждает вопрос о сотворении из ничего. Его вторая книга «К Автолику» представляет собой самый древний комментарий на Книгу Бытия. В выражениях, намного более четких, чем те, которые были свойственны Татиану, Феофил утверждает, что Бог сотворил всё из ничего (II 4; II 4.10.13). Благодаря разъяснению, которое он приводит в защиту этой концепции, учение о creatio ex nihilo, будучи затем принято также и Иринеем,

станет в последующие века «официальным» учением христианства. Сам Ориген («О началах», II 1, 4) задается недоуменным вопросом, как могло случиться так, чтобы это учение не было принято некоторыми выдающимися учеными мужами; один только Климент остается верным объяснению Филона касательно существования некоего умопостигаемого мира. На основании этой концепции о creatio ex nihilo Феофил подвергает расширенной критике платоническую доктрину о модели мира. Он начинает с краткого обзора различных философских концепций, трактующих отношения, существующие между Богом и миром; он разбирает и опровергает позиции, занятые по этому вопросу Стоей, Эпикуром и Платоном (114). Однако последующие полемические выпады направлены им исключительно против Платона. Оспаривание точки зрения Платона развивается им в основном в том же русле, что у Татиана. Если, как настаивают на том платоники, не только Бог, но и материя является вечной, тогда мы не можем говорить о Боге как и Творце мира в прямом смысле слова; во–вторых, придется поставить под вопрос и «монархию», т. е. единоначалие Бога, которая рискует быть вообще упраздненной. Бог не сотворен, а потому не может погибнуть по самой Своей природе, но если бы несотворенной являлась и материя, она в равной мере не была бы подвержена уничтожению, а, значит, она была бы равна Богу. И, наконец, оказалось бы, что Бог не сотворил ничего великого, создав мир из предсуществуюшей материи, ибо тогда Он не отличался бы от человеческого мастера, который создает то, что он хочет, из материала, уже находящегося в его распоряжении. Место из Книги Бытия (1,2) свидетельствует о существовании материи, тем или иным способом сотворенной Богом, из которой Бог затем формирует мир и придает ему соответствующие формы («К Автолику», II 10).

Быть может, в результате своей полемики с еретиком Гермогеном, находившимся под влиянием космологии среднего платонизма (см. стр. 74), Феофил первым среди апологетов дошел до столь решительных утверждений, легших в основу его учения о сотворении мира из ничего.

Нам была предоставлена до сих пор возможность достаточно пространно говорить об отношениях между апологетами и современным им средним платонизмом; та же самая проблема будет давать о себе знать на протяжении всей истории патристической философии, в которой доминирует постоянный обмен идеями (а значит, и постоянный обмен полемическими выпадами) между христианским учением и платонизмом, в его самых различных формах. Эти контакты между христианскими писателями и самой значительной, вне всякого сомнения, философской языческой доктриной были столь интенсивны и плодотворны, что это позволяет выдвинуть гипотезу о существовании некоего «христианского платонизма», поделившись в связи с подобным предположением рядом соображений принципиального характера.

По мнению Генриха Дёрри, который долго занимался названными отношениями, термин «христианский платонизм» отражает только определенный тип аргументации, не являясь реальным учением в строгом смысле слова, ввиду того что христианские богословы пользовались платоническими формами мышления исключительно в собственных апологетических и миссионерских целях. Чтобы завоевать себе приверженцев в среде культурных язычников, христиане, как бы изнутри их воззрений, готовы были буквально влезть в «шкуру врага» и попытаться убедить его (часто весьма успешно) в том, что ему достаточно сделать один маленький шажок для того, чтобы перейти от греческой мудрости к учениям и к откровению христиан. Именно из этих соображений христианские богословы с замечательной осмотрительностью и гибкостью приноравливались к культуре и религиозным чувствам тех язычников, к которым они обращались со своей проповедью. Таким образом и сформировался так называемый «христианский платонизм». В рамках этого

явления дело никогда не доходило до искреннего и прямого собеседования между двумя сторонами с обсуждением вопросов, по которым они занимали противоположные позиции: такие вопросы просто изымались из дискуссии или скрывались, в то время как, напротив, особенно энергично подчеркивались те элементы, которые были общими для языческого и христианского образа мыслей, и те элементы, которые, с точки зрения христианства, должны были быть апробированы. При этом не имело места сколько–нибудь эффективное влияние со стороны платонизма на христианское богословие и на христианскую догматику. Более того, христианам удавалось пресечь любые формы влияния со стороны «не их теологов», т. е. тех, чьи взгляды не совмещались полностью с христианским учением, и тех, кто учил платонизму.

Принимая во внимание эти предпосылки, — замечает Барбара Аланд в связи с интерпретацией одного места из «Тимея» (28c), процитированного Минуцием Феликсом («Октавий», 19, 14), — когда христианский писатель утверждает, что «эти платонические учения более или менее совпадают с нашими», он предполагает, что его адресаты прекрасно знакомы с этой фразой Платона. И если он объясняет им, что намерен изложить доктрину, почти идентичную доктрине Платона (т. е. доктрину христианскую), очень ловко помещая, с помощью такого утверждения, Платона на самую вершину всей языческой философии, действительно создается впечатление, что язычникам, как говорит Дёрри, достаточно сделать один маленький шажок для того, чтобы стать христианами. Однако, для тех, кто реально, т. е. глубоко знал платоническую философию, подобное предложение было совершенно неприемлемо; но ведь «Октавий», в сущности, был написан не для них, а в расчете на совсем другую публику, т. е. в расчете на средне образованных людей. Мы наблюдаем, таким образом, случай, когда апологет прибегает к утверждениям и системе аргументации своего противника только ради того, чтобы укрепить свои собственные позиции.

Именно эту задачу обслуживает и та тенденциозная интерпретация названного платонического утверждения, которая предложена Минуцием. Платон сказал, что даже если кому–то удалось обрести бога — творца мира, невозможно сообщить знание о нем большому числу людей. Минуций поясняет («Октавий», 19, 15), что и христиане не говорят открыто о Боге, но делают это только тогда, когда отвечают на заданные им соответствующие вопросы. Но такая интерпретация утверждения Платона приобретает какой–либо смысл, только если поставить её в зависимость от обвинения, выдвинутого Цецилием (защитником язычества), согласно которому христиане тогда, когда они должны говорить открыто, хранят полнейшее молчание, как если бы они страдали немотой (8, 4). А это значит, что христиане отказываются открыто говорить о Боге (deum publice praedicare), следуя в этом тем указаниям, которые уже дал по этому вопросу Платон. И тогда оказывается, что Минуций соблюдает это требование, даже если он переводит его в другую плоскость.

5. Ириней

В отличие от апологетов, интересы Иринея не направлены на философию, и его творчество носит совершенно другой характер. Когда Ириней пишет своё произведение «Против ересей», он ставит своей целью создание грандиозной экклезиологической системы, наиболее значительной для первых веков христианства, — причем до такой степени, что она, в силу целого ряда своих аспектов, оказывала воздействие и на последующих писателей, будучи в их глазах весьма авторитетной. Однако Иринея нельзя назвать малообразованным

писателем, не причастным к культуре. Его понятие о Боге характеризуется, как и соответствующие идеи других апологетов, обращением к философским концепциям, пусть и не очень глубоким. Бог нерожден, вечен, Он не нуждается ни в чем, Он самодостаточен и дарует другим сущностям их существование («Против ересей», III 8, 3); Он совершенен, Он есть только свет, Он есть только дух, и Он является — во всей её полноте — сущностью и источником для любой благой вещи (IV 1, I 12, 2; II 13, 3. 8; 28, 4). Бог объемлет Собою всё, и, поскольку Он не рожден, Он превыше любой сотворенной сущности (И 25, 3; V 5, 2). Во второй книге своего труда Ириней пытается опровергнуть концепции гностиков, исходя из следующих предпосылок: он рассматривает зоны валентиниан в качестве чреды гипостазированных духовных и психических функций, ибо заблуждение этих еретиков состоит в том, что они приписывают Богу аффекты человеческой души (II 13, 3.8; 28, 5; I 12, 1 и сл.). Бог же — прост, и это единственное, что человек может относительно Него утверждать. А отделение от Бога Ума, как если бы это являлось некоей формой эманации, с неизбежностью превращает Бога в существо сложное.

Это утверждение имеет силу и по отношению к Логосу: не следует верить, что Логос исходит от Бога, — Который Сам есть дух во всей его мыслимой полноте и слово во всей его мыслимой полноте, — наподобие того, как человек произносит слово. Если эоны обладают своим существованием от Отца, который их эманирует, тогда все эоны должны были бы быть свободны от любого аффекта, как и верховный бог, но в таком случае невозможным оказалось бы падение Софии — либо же все эоны, включая и первоверховного Отца, характеризовались бы наличием аффектов, что абсурдно (II17, 1 и сл.).

В противовес теории Филона о двух этапах или стадиях существования Логоса, проявившейся и у Иустина, Ириней придерживается теории единственного этапа существования Логоса: Логос существовал от века в состоянии Логоса рожденного, т. е. в том состоянии, которым, для сторонников теории двух этапов, открывался как раз второй этап Его существования. Однако подобными рассуждениями Ириней опровергает не столько учение апологетов, сколько учение гностиков. Ибо они воспринимали происхождение Логоса как своего рода физическую эманацию, и, коль скоро, с их точки зрения, должно было бы существовать некое начало изведения Логоса из недр Отца, Ириней настаивает, напротив, на том, что Логос всегда сосуществовал Отцу (II30,9; IV 20, 3; II25, 3). Итак, несомненным представляется то, что выражение «в начале» (έν άρχβ) значит не «в начале сотворения мира», но «от века».

Кроме того, в своем учении о сотворении мира Ириней держит под прицелом, так сказать, и Платона, оказавшего, по его мнению, влияние на гностиков (II 14). Это представление побуждает его выстроить самому, в общих чертах, модель космологии, которая находится в явной зависимости от космологии Феофила, однако Ириней расширяет эту модель и в чем–то её превосходит. Бог сотворил мир через акт, ставший выразителем Его свободной воли и Его благости (111,1), Он осуществил это посредством Своего слова; и в этом своем утверждении Ириней перекликается с концепцией того же Феофила, согласно которой творящие руки Бога — это Его слово и Его мудрость (I 22, 1; II 2, 4 и сл.; 11, 1; 27, 2). Бог также самостоятельно (Сам по Себе) сотворил и материю, из чего вытекает, что материя не существовала до акта сотворения мира и, следовательно, один только Бог является Творцом в абсолютном смысле этого слова. А если и существуют исходные «идеи» вещей, то они произведены Богом тем же способом, что и материя (II 30, 9). Отрицание концепции, в соответствии с которой Бог в своем творчестве сообразуется с некоей парадигмой, всплывает в контексте полемики, направленной Иринеем против платонизирующей доктрины валентиниан, согласно которой мир есть образ Плеромы (II 7, 16; II 8). Еще Феофил

утверждал, что невозможно себе представить, чтобы Бог творил тем же способом, что и человеческий мастер, который пользуется материалом, находящимся в его распоряжении: согласно Иринею, Бог не нуждается в образце, а потому Он не нуждается не только в предсуществующей материи, но, в не меньшей степени, и в предсуществующих идеях, ибо Бог Сам есть и exemplum (образец), iflguratio [отображение] (II7, 5; 16, 3). Таким образом, Ириней полемизирует как с концепцией валентиниан, так и с концепцией Платона, который явился её вдохновителем (II 14, 3). Ириней, несомненно, понимает идеи Платона как начало, независимое от Бога, потому что, судя по всему, он не знаком с учением об идеях как о мыслях бога. Но зато Ириней проводит различие между образцом и формой вещей, отталкиваясь в этом, вероятно, от среднеплатонической доктрины о различии между εἶδος и Ἰδέα, т. е. между предсуществующей формой и между формой низшей, с неизбежностью ущербно воплощенной в материи. Такие термины, как exemplum [образец], с одной стороны, и figura [образ] и flguratio [отображение], с другой, соответствуют, судя по всему, выше оговоренной дифференциации, которой придерживались средние платоники в вопросе об εἶδος и ἰδέα (ср. IV 20, 1; I 5, 2; 8, 1; 7, 2; 26, 1).

Учению валентиниан, которое предполагало образование материи из аффектов Софии, Ириней решительно противопоставляет учение о creatio ex nihilo, т. е. о сотворении мира из ничего, которое происходит исключительно по воле Творца (II 10, 2; 30, 9). Такой же, в основном, являлась и аргументация, приводимая ранее Феофилом («К Автолику», II 4). Как и в случае схемы: «образец — его отображение», Ириней считает, что валентиниане позаимствовали учение о материи из философской традиции: Анаксагор, Эмпедокл и Платон действительно задолго до них учили, что творец образует мир из предсуществующей материи (II 14, 4). Итак, Ириней опровергает миф валентиниан в том же духе, в каком апологеты выражали свой протест касательно среднеплатонической доктрины о трех началах.

Иринея обычно расценивали как одного из тех авторов, которые не проявляли особого интереса к греческой философии; его наиболее значительное произведение «Против ересей», будучи лишено сколько–нибудь ярко выраженных апологетических интенций, ставило перед собой задачу, в первую очередь, опровержения гностиков, а потому в этом произведении и не выражается явный интерес к греческой культуре, что, как мы видели, было характерно для апологетики. А значит, нет ничего удивительного в том, что Ириней неоднократно высказывает свою враждебность по отношению к греческой философии и её «тонкостям», столь чуждым христианскому духу. Однако он пользуется типично школьными методами аргументации (дилемма, энтимема, парадигмы); он прибегает в своей антигностической полемике и к доксографическому материалу (II 28, 2) и, подобно другим апологетам, обращается к диалогу Платона «Тимей», когда хочет подчеркнуть благость Бога, создавшего мир (III 25, 5; IV 38, 3), — Бога, Который не является злым демиургом, как полагали гностики. В его защите свободной воли человека, которую он предпринимает против гностического предопределения, проступают темы и выражения, восходящие к Аристотелю и Платону.

6. «Увещание к эллинам» псевдо–Иустина и Ипполит

Как автор «Увещания к эллинам» (это произведение приписывалось Иустину), так и Ипполит в равной мере знакомы со среднеплатонической доктриной об идеях как о мыслях бога. В шестой главе «Увещания к эллинам» перечисляются все противоречия платонической философии, среди которых оказываются достойными упоминания и различные учения

относительно происхождения идей: отмечается то, что Платон исходно усматривает начало идей в самой идее, но затем утверждает, что это начало следует искать в мыслях бога (там же, 7). Подобное утверждение отсылает нас к соответствующему утверждению псевдо–Плутарха («Мнения философов», 882d) (речь идет об авторе, который собрал материал о древних философских системах, разбив его тематически и оформив в некое учебное пособие): «Идеи […], содержащиеся в мыслях бога и в его многоразличных способностях к воображению, это и есть ум [бога]». А если у обоих вышеупомянутых авторов эта доктрина редуцируется к Платону, весьма возможно, что в их распоряжении был некий доксографический источник (т. е. сборник, заключавший в себе обзор философских учений), в котором была представлена школьная разработка платонизма, опирающаяся, быть может, на отдельные места из сочинений Платона («Парменид», 132b и «Софист», 248e–249a).

Отождествление идей с мыслями бога, которое псевдо–Иустин вменяет в вину Платону в 7–й главе, признается им же, практически, в 22–й главе: в этом случае он поступает так же, как Афинагор и Иустин, перенося с идей на Бога содержание высказывания Платона, наличествующего в «Тимее», 28e, что созвучно философским течениям II в. по Р. Х.

К среднеплатоническому источнику восходит, несомненно, и обзор платонической философии, приводимый Ипполитом в 19–й главе первой книги своего сочинения «Обличение всех ересей». Образец или — что то же — идея, по которой создан мир, отождествляется с божественной мыслью. Слово «мысль» фиксируется также в двух местах «Введения в арифметику» неопифагорейца Никомаха Геразского: само число и учение о числах (которые практически совпадают с идеями) обретаются, прежде всего, вмыслиТворцамира,которыйявляетсятакжемастером(14,p.9,10—11 Hoche и 16, p. 12,6–9: «Число исходно присутствует в мысли Творца мира и только оно умопостигаемо и всецело нематериально; оно является также в полном смысле сущностью, существующей вечно»).

Ипполит также обращается к концепции Филона о двух этапах или стадиях существования Логоса. На основе интерпретации, которой Филон («Аллегории законов», II 1, 1—2) подверг фразу из Быт. 2, 18: «не хорошо быть человеку одному», он утверждает, что, напротив, хорошо Богу быть одному («Против Ноэта», 10). Из этого Ипполит, подобно Филону, выводит умозаключение, что Бог существовал один, что не было ничего Ему со–вечного и что, более того, помимо Него не было вообще ничего. Однако, хотя и существуя в качестве «Одного», Бог существовал в рамках некоей «множественности», поскольку Он был не без Логоса. А это и обозначает первый этап существования предсуществующего Логоса: Логос пребывает в Боге. За этим этапом следует второй этап существования Логоса, смысл которого сводится к тому, что Бог породил Логоса; внесение такого рода ясности в доктрину о присутствии Логоса в Боге приближает нас к анализу разработки этой темы, которая, несколько лет спустя, будет предпринята Тертуллианом.

БИБЛИОГРАФИЯ. Некоторые исследования общего характера: B. Aland. Christentum, Bildung und romische Oberschicht. Zum «Octavius» des Minucius Felix // H. D. Blume — F. Mann (изд.). Platonismis und Christentum. Festschrift fiir H. Dome.

Munster, 1983. P. 11–30; L. Alfonsi. Rapportifra umanesimo e cristianesimo nelVapologetica cristiana del II secolo // StudRom 18 (1970). P. 22—29; D. Carabine. The unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena. Louvain, 1995; J. Danielou. Messaggio evangelico ecultura ellenistica. Ит. пер. C. Prandi. Bologna, 1973; E. Des Places. Platonisme moyen et apologetique chretien ne a и lie siecle // Studia Patristica 15 (1984). P. 414—431; H. Dorrie. Die andere Theologie. Wie stellten die friihchristliche Theologen des 2. — 4. Jahrhunderts ihren Lesem die «Griechische Wei she it» (= Platonismus) dar? // «Theologie und Philosophies 56 (1981). P. 1—46; R. M. Grant. Greek apologists of the second century. Philadelphia, 1988; Idem .Jesus after the

Gospels. The Christ of the Second Century. London, 1990; P. Hofrichter. Logoslehre und Gottesbild bei dem Apologeten, Modalisten und Gnostikem // M.I. KJauck (изд.). Monotheismus und Christologie. Fribourg, 1992. P. 231—251; R. Joly. Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les apologistes grecs du deuxieme siecle. Bruxelles, 1973; G. Jossa. La teologia della storia nel pensiero cristiano del II secolo. Napoli, 1965; E. Junod. Des Apologetes a Origene. Aux origines d*une forme de theologie critique // RThPh 121 (1989). P. 149–164; U. Kuhneweg. Die griechischen Apologeten und die Ethik // VChr 42 (1988). P. 112—120; A.J. Malherbe. Apologetic and Philosophy in the second century // RestQu 7 (1963). P. 19—32; G. May. Schopfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo. Berlin — New York, 1978; U. Neymeyr. Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Leiden — New York, 1989; E.F. Osborn. The Platonic ideas in second century Christian thought // «Prudentia» 12 (1980). P. 31–45; Idem. Reason and the rule of faith in the Second Century // R. R. Williams (изд.). The making of orthodoxy. Cambridge, 1989. P. 40–61; D.W. Palmer. Atheism, apologetic and negative theology in the Greek apologists of the second century // VChr 37 (1983). P. 234—259; M. Pellegrino. Gli apologetigreci del IIsecolo. Saggio sui rapportifra il cnstianesimoprimitivo e la cultura classica. Roma, 1947; Idem. Studisull'antica apologetica. Roma, 1947; J. Pepin. II Medio Platonismo e VApologetica cristiana // Lafilosofia ellenistica e la patristica cristiana dal II al Vsecolo a.C. Milano, 1975. P. 251—270; B. Pouderon — J. Ώοτέ (изд.). Les apologistes chretiens et la culture grecque. Paris, 1998; B. Reinhold. Trinitat und Inkamation bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts (дисс.). Bonn, 1961; M. Simonetti. II problema deU'unita di Dio da Giustino a Ireneo // RSLR 22 (1986). P. 201—240; M. Spanneut. Le Stoicisme des Peres de I'iglise. Paris, 1972; N.J. Torchia. Theories of creation in the Second Century Apologists and their Middle Platonic Background // Studia Patristica 26 (1993). P. 192–199; J.H. Waszink. Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus zum friihen Christentum // VChr 19 (1965). P. 129—162; H.A. Wolfson. La filosofia dei Padri della Chiesa. Ит. пер. Brescia, 1978.

По Иустину: L. Alfonsi. Giustino nella tradizione platonico–aristotelica // «Rivista di Storia della Filosofia» 1 (1946). P. 229–234; C.D. Allen. Revelation, Truth, Canon and Interpretation. Studies in Justin Martyr's dialogue with Trypho. Leiden, 2002; C. Andresen. Justin und mittlere Platonismus // ZNTW 44 (1952—1953). P. 157–195; Idem. Logos und Nomos. Berlin, 1955; L.W. Barnard. Justin Martyr. His life and thought. Cambridge, 1967; D. Bourgeois. La sagesse des anciens dans le mystere du Verbe. Evangile et philosophie chez saint Justin philosophe et martyr. Paris, 1981; H. Chadwick. Early Christian thought and the classical tradition. Studies in Justin, Clement and Origen. Oxford, 1984; A.J. Droge. Justin Martyr and the restoration ofphilosophy //CH 56(1987). P. 303—319; M.J. Edwards. Justin's Logos and the Word of God // J ECS 3 (1995). P. 261—280; Idem. On the platonic schooling of Justin Martyr / / JThS42 (1991). P. 17—34; M. F0dou. La vision de la croix dans Voeuvre de saint Justin "philosophe et martyr" // RecAug 19(1984). P. 29—110; E.R. Goodenough. The theology of Justin Martyr. Jena, 1923; R. Holte. Logos spermatikos. Christianity in ancient philosophy accordingto St. Justin's apologies //«Studia theologica» 12(1958). P. 109–168; N. Hyldahl. Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins. Kopenhagen, 1966; D. Minns. Thewillofthe Father and the obedience ofthe Son in the writings of Justin Martyr and Irenaeus (дисс.). Oxford, 1984; C. Nahm. The debate on the "Platonism " of Justin Martyr // SecCent 9 (1992). P. 129–151; R.A. Norris. God and World in Early Christian Theology. A study in Justin Martyrf Irenaeus, Tertullian and Origen. London, 1966; J.P. Martin. El Espiritu Santo en los origenes del cristianismo. Estudiosobre I Clemente, Ignacio, I! Clemente y Justino Martir. Zurich, 1971; E.F. Osborn. Justin Martyr. Tubingen, 1973; Idem. Justin Martyr and the Logos Spermatikos // «Studia Missionalia» 42 (1993). P. 143—159; J.M. Pfattisch. Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins der Martyrers. Paderborn, 1910; R.M. Price. Arethere u Holy pagans "in Justin Martyr? // Studia Patristica

31(1996). P. 167—171; N. Pycke. Connaissance rationelle et connaissance de grace chez Saint Justin // «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 37 (1961). P. 52—85; B. Seeberg. Die Geschichtstheologie Justin des Martyrer // ZKG 58 (1939). P. 1—81; C.J. de Vogel. Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain continuity between Greek philosophy and Christian faith? // «Mnemosyne» 31 (1978). P. 360—388; J.C.M. Van Winden. An early Christian philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, chapters one to nine. Leiden, 1971; M.O. Young. Justin Martyr and the death of souls // Studia Patristica 16(1985). P. 209—215; Idem. Justin, Socrates and the Middle Platonists // Studia Patristica 18 (1989). P. 161—165.

По Татиану: L. Alfonsi. Echi del giovane Aristotele in Taziano // REAug 2 (1956). P. 251—256; S. Di Cristina. Lidea di δύναμις nel De mundo e nelVOratio ad Graecos di Taziano // Aug 17 (1977). P. 485—504; M. Elze. Tatian und seine Theologie. Gottingen, 1960; J.P. Martin. Taciano de Siria y el origen de la oposicion de materia y espiritu // «Stromata» 43 (1987). P. 71 — 107; E. Norelli. La critique du pluralisme grec dans le Discours aux Grecs de Tatien // Pouderon — Dor6. Цит. изд. P. 81–120.

По Афннагору: L. Alfonsi. Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora // VChr 7 (1953). P. 129–142; L.W. Barnard. Athenagoras. A study in second century Christian apologetic. Paris, 1972; M. Giunchi. Dynamis et taxis dans la conception trinitaire d'Athenagore // Pouderon — Dor0. Цит. изд. P. 120—134; B. Pouderon. Athenagore d'Athens, philosophe chretien. Paris, 1989; Idem. Le De Resurrectione d'Athenagore face a la gnose valentinienne // RecAug 28 (1995). P. 145—183; Idem. D'Athenes a Alexandrie. Etudes sur Athenagore et les origines de la philosophie chrftienne. Louvain–Paris, 1997.

По Феофнлу Антиохийскому: J. Bentivegna. A Christianity without Christ by Theophilus of Antioch // Studia Patristica 13 (1975). P. 107—130; A. Davids. Hesiode et les prophetes chez Theophiled'Antioche// H.J. Maur — L. Bakker — A. van de Bunt — J. Waldram (изд.).

Fides sacra те п ti, sacramentum fldei. Studies in honour of P. Smulders. Assen, 1981. P. 205–210; J.P. Martin. La saggezza creatricesecondo Teofilo di Antiochia e isuoisilenzi cristologici //Aug 32 (1992). P. 223–235; P. Nautin. Ciel, pneuma et lumiere chez Theophiled'Antioche // VChr 27 (1973). P. 165–171; R. Rogers. Theophilus of Antioch: the life and thought of a second–century bishop. Lanham, 2000.

По Иринею: Y. de Andia. Homo vivens. Incorruptibilite et divinisation de Vhomme selon saint Irenee de Lyon. Paris, 1986; Eadem. Irenee, theologien de Vunite // NRTh 109 (1987). P. 31–48; T.A. Audet. Orientations theologiques chez Saint Irenee // «Traditio» I (1943). 15–54; A. Benoit. Saint Irenee: Introduction a I'etude de sa theologie. Paris, 1960; R. Berthouzoz. Liberte et Grace suivant la theologie d' Irenee de Lyon. Le debat avec la gnose aux origines de la theologie chretienne. Paris, 1980; N. Brox. Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaus von Lyon. Salzburg, 1966; M.A. Donovan. Irenaeus in recent scholarship // SecCent 4 (1984). P. 219–241; J. Fantino. Uhomme image de Dieu chez St. Irenee de Lyon. Paris, 1986; Idem. La creation ex nihilo chez saint Irenee. ttude historique et theologique // RSPh 76 (1992). P. 421–442; Idem. La theologie d' Irenee. Lecture des Ecritures en reponse a Vexegese gnostique. Un approche trinitaire. Paris, 1994; R.M. Grant. Irenaeus and Hellenistic culture // «Harvard Theological Review» 42 (1949). P. 41—51; Idem. Irenaeus of Lyons. London–New York, 1997; P. Hefner. Theological methodology and St. Irenaeus // «Journal of Religion» 44 (1964). P. 294–309; A. Houssiau. La christologie de saint Irenee. Louvain, 1955; E.P. Meijering. Irenaeus' relation to philosophy in the light of his concept of free will // W. Den Boer (изд.). Romanitas et Christianitas. Studia J.H Waszink oblata. Amsterdam–London, 1973. P. 221–232; D. Minns. The will of the Father and the obedience of the Son in the writings of Justine Martyr and Irenaeus (дисс.). Oxford, 1984; Idem. Irenaeus. London, 1994; J.T. Nielsen. Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyon. Assen, 1968; R.A. Norris. God and World in Early Christian

Theology. A study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen. London, 1966; Idem. The trascendence and freedom of God: Irenaeus, the Greek tradition and Gnosticism // W.R. Schoedel — R. \УПкеп(изд.). Early Christian literature and the classical intellectual tradition. Paris, 1979. P. 87–100; Idem. Theology and Language in Irenaeus of Lyon // «Anglican Theological Review» 76 (1994). P. 285–295; A. Orbe. El Dios revelado porel Hijo. Analisis de Ireneo, Adv. Haer. IV,6 // Aug 32 (1992). P. 5–50; A. Perez de Laborda. El mundo сото creacion: comentarios filosoficos sobre el pensamiento de Ireneo de Lion, Origenes y Basilio de Cesarea // «Helmantica» 46 (1995). P. 33–80; A. Rousseau. La doctrine de saint Irenee sur la preexistence du Fils de Dieu dans Dem. 43// «Mus0on» 84 (1971). P. 5–42; W.R. Schoedel. Philosophy and rethoric in Adversus Haereses of Irenaeus // VChr 13 (1959). P. 22—32; Idem. Theological method in Irenaeus (Adv. Haer. 2, 25–28) //JThS 35 (1984). P. 31—49; Y. Tarisu. Gott und Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenaus von Lyon. Nettatel, 1991; D. Wanke. Das Kreuz Christi bei Irenaus von Lyon. Berlin — New York, 2000; K. Ward. Freedom and the Irenaean theodicy // JThS 20 (1969). P. 249–254.

По Псевдо–Иустину и Ипполиту: Ps. Justin. Ad Graecos de vera religione. Einleitung und Kommentar von C. Riedweg. Basel, 1994; L. Alfonsi. Traces du jeune Aristote dans la «Cohortatio ad Gentiles» faussement attribuee a Justin // VChr 2 (1948). P. 65–88; M.J. Edwards. Hippolytus of Rome on Aristotle // «Eranos» 88 (1990). P. 25–29; K.. Koschorke. Hippolytus Ketzerbekampfung und Polemik gegen die Gnostiker. Wiesbaden, 1975; J. Mansfeld. Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy. Leiden, 1992; C. Osborne. Rethinking early Greek philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics. New York, 1987; B. Pouderon. Μνθωδώς, μυστικώς. L'hermeneutique de la Cohortatio ad Graecos restituee a Marcel d'Ancyre // REAug 49 (2003). P. 267–283; M. Simonetti. In margine alia polemica antiplatonica della Cohortatio ps. Giustinea // Perennitas. Scritti in memoria di A. Brelich. Roma, 1980. P. 577–589.

Библиографические указатели: A. Wartelle. Bibliographic historique et critique de saint Justin, philosophe et martyr, et des Apologistes grecs du lie siecle (1494—1998). Paris, 2001.

V. Цельс

Первым языческим автором, написавшим произведение, посвященное систематическому опровержению христианства, был Цельс. Все попытки реконструировать его личность с неизбежностью должны отталкиваться от той разрозненной информации, которой снабдил нас Ориген в своем трактате «(Против Цельса», т. е. в сочинении — как сам он свидетельствует в предисловии к нему (часть 4), — заказанном ему его другом и покровителем Амвросием. Действительно, о Цельсе не дошло никаких сведений и от него не осталось никаких писаний, кроме тех, которые приводит Ориген. Однако сам великий Александриец не располагал сколько–нибудь точной информацией об этом человеке, которого он исходно рассматривает как эпикурейца, могущего быть отождествленным с одним из двух Цельсов–эпикурейцев, о которых он слышал, причем один из них жил во время правления Нерона, а другой — во время правления Адриана и позже. Это убеждение Оригена в том, что его противник — эпикуреец, хотя Цельс и не проявляет себя в сочинении Оригена как последователь Эпикура, находит себе, судя по всему, некоторое подтверждение в отдельных местах названного произведения, в которых в трактовке Оригена его противник вдохновляется Эпикуром, когда введенный им в повествование некий иудей объясняет своим ученикам феномен явления умерших с того света, прибегая к эпикурейскому учению о галлюцинации («Против Цельса», II 60). Откровенно эпикурейскими представляются Оригену также утверждения Цельса, согласно которым громы, вспышки молнии и дожди не суть дела рук Божиих («Против Цельса», II 75), и его отказ признать, что Бог или Сын Божий когда–либо спускался или мог спускаться на землю, чтобы пребывать среди людей («Против Цельса», V 3). Но в то же самое время великий александриец отмечает, что его противник часто цитирует Платона, которому он во многом хотел бы следовать и в адрес которого он расточает слова глубокого уважения и восхищения. Таким образом, убежденность Оригена относительно эпикуреизма Цельса оказывается поколебленной до такой степени, что, столкнувшись с фрагментом Цельса, который является парафразой одного места из «Тимея» (69c–d), Ориген вынужден предположить, что его противник, намеренно прикрываясь личиной платонизма, скрывает свою принадлежность к философии Эпикура либо же что он отказался, при написании данного сочинения, от своих прежних философских убеждений; Ориген также не исключает и того, что этот Цельс, выступающий как восторженный поклонник Платона, лишь совпадает по имени с известным Оригену Цельсом–эпикурейием («Против Цельса», IV 54). Итак, Ориген, так же, как и современные истолкователи личности Цельса, не располагал точными знаниями о своем противнике, но был вынужден выдвигать предположения на основании того текста, который был у него перед глазами, исходя, однако, из достоверного факта существования двух Цельсов–эпикурейцев и отдавая — в процессе идентификации — предпочтение скорее тому из них, который жил в эпоху Антонинов и был автором сочинения против магии. Этот Цельс–эпикуреец, которого Ориген был склонен отождествить с автором «Истинного слова», был, с большой долей правдоподобия, другом того, кому Лукиан Самосатский посвятил свое сочинение «Александр, или лжепророк» и кто, по сообщению самого Лукиана, являлся последователем и восторженным поклонником Эпикура (части 47 и 61) и действительно написал трактат против волхвов (часть 21).

Было много дискуссий в связи с предполагаемым эпикурейством Цельса, но на сегодняшний день возобладало мнение, согласно которому следует различать эти две фигуры в силу несовместимости друга Лукиана, который, как уже было сказано, несомненно являлся эпикурейцем, с тем Цельсом, который был объектом нападок со стороны Оригена и

которого, напротив, по целому ряду признаков можно причислить к представителям среднего платонизма. Мысль Цельса, как она предстает на основании фрагментов, процитированных Оригеном, недвусмысленно вдохновляется платонизмом имперской эпохи. На это с полной определенностью указывает, к примеру, его изложение учения о трех путях, приводящих к познанию Бога (синтез, анализ и аналогия), в котором прослеживаются характерные черты, во многом предваряющие неоплатоническую теологию («Против Цельса», VII 36–45).

Но Цельс проявляет себя как средний платоник и в целом ряде других моментов: так, например, рассуждая о происхождении мира («Против Цельса», VI 52), он выдвигает те же гипотезы, которые выдвигались по этому вопросу платониками и которые базировались на платонической интерпретации «Тимея». Или опять–таки в его трактовке происхождения зла проступает та дуалистическая концепция, которая объединяет большинство представителей среднего платонизма, даже если у него эта концепция претерпевает некоторые изменения и представлена в более расплывчатом виде («Против Цельса», VI 56–65). Другой областью его мысли, которая дает все основания для того, чтобы считать, что он получил среднеплатоническое образование, является демонология: он, как и все платоники, верит в существование демонов, которые выполняют функцию посредников между верховным божеством и людьми, причем он утверждает, что они сопровождают душу, начиная с её рождения, и что они получают себе в удел строго определенные области земли, над которыми они и осуществляют свой контроль.

Полное отсутствие сведений относительно личности Цельса, за исключением тех, которые переданы нам Оригеном, делает весьма затруднительным разрешение целого ряда важнейших вопросов, первый из которых сводится к точному установлению времени написания им своего антихристианского сочинения. Некоторые моменты — то, в частности, что Цельс намекает на существование еретических сект внутри Церкви и на гонения, жертвами которых были христиане, в сочетании с употреблением им в одном из процитированных Оригеном фрагментов («Против Цельса», VII71) выражения («находящиеся в данное время у власти императоры»), которое многими было воспринято как указание на тот факт, что, когда Цельс писал свое сочинение, империей управляли два императора, — способствовали в прошлом тому, что была предложена датировка, падающая на последние годы правления императора Марка Аврелия, т. е. более конкретно — на период между 176–м и 180–м годами. Однако более углубленный анализ тех аргументов, на которые опирается подобная датировка, показал, на современном этапе этих изысканий, что сочинение Цельса с неизбежностью должно быть локализовано в рамках более широкого по сравнению с прежним временного пространства, а именно, в рамках периода, начинающегося со второй половины II в. и оканчивающегося первыми годами III в. по Р. Х. Более точные границы, будь они проведены внутри этих хронологических рамок, принадлежат, за неимением точных доказательств, к сфере догадок.

Та же неопределенность доминирует, естественно, и в вопросе о месте написания произведения Цельса. Относительно этого момента также невозможно прийти к сколько–нибудь достоверным выводам, а потому ученым приходится ограничиваться лишь некоторыми гипотезами. При отсутствии единства позиций, которых придерживалось бы большинство ученых, предположения относительно места написания произведения Цельса колеблются между такими географически полярными точками, как Рим, с одной стороны, и Александрия — с другой стороны. В пользу первой гипотезы говорят, в первую очередь, настоятельные призывы, содержащиеся в последней части произведения (VIII 63–75), обращенные к христианам с тем, чтобы они сотрудничали с императором, причем ярко

выраженная политическая окрашенность этих призывов показалась некоторым прекрасно сочетающейся с представлением об авторе, развивающем свою активность непосредственно в самой столице империи. Но, напротив, обоснованность пространственной локализации Цельса в восточных пределах империи и, в частности, в Египте (Александрия) может вытекать из продемонстрированного им знакомства с различными аспектами египетской культуры: это и знание имен, которые египтяне присваивали верховному Богу (124; V4J) или демонам внутри системы «старших» (VIII 58), это культ Антиноя, возлюбленного Адриана, который процветал в Антиноополе (III 36), это мистерии Тифона, Ороса и Осириса (VI 42), к чему следует подключить и упоминание о тех учениях, которые он усвоил от египетского музыканта Дионисия (VI41).

Сочинение Цельса, согласно информации, предоставляемой нам Оригеном, было озаглавлено как «Истинное слово» и ставило своей целью опровержение христианской религии посредством пунктуального сравнения аргументации в пользу этой религии с соответствующей аргументацией в пользу представлений, которые он сам считал истинными, т. е. в пользу культурной языческой традиции, которая, как он прекрасно понимал, оказывалась, несомненно, под угрозой со стороны революционных притязаний христианства. Этим объясняется та настойчивость, которую Цельс проявляет в своем неприятии ряда фундаментальных моментов, присущих христианству: он говорит о поведении христиан в целом, обвиняет их в том, что они нарушают своей религиозной практикой законы и установленный порядок, и весьма знаменательным представляется то, что он призывает христиан во фрагментах, процитированных Оригеном в последнем разделе своего сочинения (VIII 65–76), к участию в общественной жизни, к несению службы в императорских войсках и к сотрудничеству с административными институтами государства. Кроме того, в качестве философа–платоника он упорно настаивает на темноте происхождения христианства, особенно подчеркивая ту критическую ревизию, которой христиане подвергли древнейшую доктрину греков, унаследовавших её, в свою очередь, у еще более древних народов.

В своем желании оказать как можно более широкое противодействие новой религии, Цельс приводит аргументы, призванные опровергнуть все главные аспекты христианского учения. Он сосредотачивает особое внимание на жизни Иисуса и на основных моментах, связанных с Его рождением, учительством и воскресением, выказывая свое полное непонимание относительно того, как — по утверждению христиан — верховное божество добровольно восприняло земное тело и спустилось к людям, вращаясь в их среде вплоть до претерпевания смерти, к которой его приговорили люди.

Чтобы придать большую весомость своим критическим соображениям, этот философ–платоник вложил их исходно в уста вымышленного персонажа, а именно — некоего иудея, который, в соответствии с замыслом Цельса, должен был сначала обрушиться с обвинениями против личности Иисуса, а затем и против самих христиан, обличая их в отступничестве, коль скоро они отреклись от иудейской веры. Употребление этого риторического приема коренится, несомненно, в желании Цельса любыми доступными ему способами укрепить свою собственную антихристианскую полемику. Ибо, встав — с помощью этого вымышленного персонажа — на точку зрения иудеев, Цельс наносил своей критикой удар по основополагающему тезису христиан, т. е. по их признанию Иисуса Сыном Божиим, предвозвещенном в ветхозаветных пророчествах, и в определенном смысле Цельс расчищал таким образом дорогу для критических выпадов против христиан уже со стороны язычников. Кроме того, не столь явно выраженный упрек в адрес христиан содержится и в том факте, что даже иудеи, которые в глазах язычников были носителями учения в равной мере ложного, имели основания и со своих позиций подвергать критике концепцию христиан.

Греческий философ уделяет также большое внимание доказательству ложности основных доктрин христианства в области физики, морали и теологии. Пространный раздел «Против Цельса» (V 65—VII 68) содержит цитацию фрагментов, которые поддерживают тезис, что христиане выстроили свои собственные концепции, переиначив и изменив философские языческие учения — и, в первую очередь, те, которые сформулированы в сочинениях Платона.

При чтении сохранившихся фрагментов «Истинного слова», создается впечатление, что Цельс обладал отнюдь не поверхностными знаниями о своих противниках–христианах и их основополагающих учениях. Так, к примеру, он был хорошо осведомлен — так что даже сделал этот момент отправной точкой для своей антихристианской полемики — относительно иудейского происхождения христианства и той причины, которая побудила иудеев отделиться от христиан, иными словами — относительно их расхождений по вопросу о пришествии Мессии, предвозвещенного библейскими пророками.

Другие данные, которые указывают на углубленное знание языческим писателем феномена христианства, состоят в том, что он относительно хорошо осведомлен о существовании внутри христианства сект, — и этот аргумент он использует в полемических целях. И, действительно, если, с одной стороны, создается впечатление, что по некоторым пунктам своей полемики Цельс впадает в путаницу, вменяя в вину христианам учения, уходящие своими корнями в те или иные еретические секты, то, с другой стороны, в другом разделе своего сочинения («Против Цельса», V 61—64) он приводит список различных еретических сект, давая достаточно точные характеристики их учениям и не без злорадства упрекая христиан в том, что они, не умея сохранить единства, раздробились на многочисленные и столь разнящиеся между собой группировки.

Что же касается точного установления его познаний относительно Священного Писания, оказывается затруднительным с определенностью указать, к каким именно книгам Священного Писания прибегал Цельс, поскольку он никогда не цитирует их открыто, и, более того, там, где он, судя по всему, явно следует в своих рассуждениях какому–нибудь месту из Священного Писания, он значительно перерабатывает его, видоизменяя в соответствии с преследуемыми им целями. Таким образом, в целом, на основании сохранившихся фрагментов можно предположить, в связи с проблемой Ветхого Завета, что с большой долей вероятности языческий писатель сам прочитал только Книгу Бытия, с которой и был непосредственно знаком. А в том, что касается Нового Завета, точная передача основных событий жизни Иисуса (что особенно характерно для раздела, в котором содержатся обвинения, вложенные в уста иудею) наводит на мысль о том, что Цельс использовал текст Евангелия от Матфея в сочетании с другими, так и не ставшими каноническими христианскими книгами, отражающими ту же тематику.

Момент, который привлек к себе особое внимание ученых, сопряжен с возможностью непосредственных связей Цельса с христианскими писателями как раз в те годы, когда он сочинял «Истинное слово», с учетом того, что эти писатели, разумеется, считали своей обязанностью защиту и оправдание христианства перед лицом тех нападок, которым оно подвергалось со стороны язычников. Размах обличения христианства со стороны Цельса, а также богатство и глубина тех аргументов, которые он приводит для обличения своих противников, с неизбежностью привели к необходимости сопоставить и сличить «Истинное слово» с писаниями христианских апологетов II в. В этой области исследований оказался достаточно убедительным тезис о прямой связи, существовавшей между Цельсом и Иустином, в основном поддерживаемый С. Андресеном. Он выдвинул гипотезу, согласно которой Цельс написал свое «Истинное слово» в качестве прямого ответа на учение,

изложенное Иустином в его «Апологиях». Элементы, которые немецкий ученый привлек для осуществленного им сопоставления Цельса и Иустина, сводятся, в основном, к близости аргументации, что, в частности, можно наблюдать на примере использования обоими авторами знаменитого места из «Тимея» Платона (28c) для подтверждения своих собственных фундаментальных представлений о верховном Божестве. К такого же рода элементам ученый относит и обращение обоих авторов к письменным свидетельствам, причем Иустин апеллирует к ветхозаветным пророкам, а Цельс — к мудрецам античной древности; оба автора используют в полемических целях идею об искажении исходных доктрин, причем Иустин полагает, что язычники переиначили утверждения, содержащиеся в Священном Писании, а Цельс считает, что христиане именно с такой сознательной недобросовестностью обошлись с данными платонических доктрин.

Факт зависимости Цельса от Иустина представляется совершенно неизбежным с точки зрения той интерпретации личности Цельса, которую предложил Андресен, считающий, что Цельс являлся языческим философом, разработавшим свою собственную философию истории, которая основывалась на защите традиционного культурного наследия, в состав которого никоим образом не входитнепричастное ему христианство, стремящееся, напротив, только к разрушению этого наследия. И в этом и состоит прямой ответ Цельса Иустину, пытавшемуся доказать превосходство христианства по сравнению с языческой культурой и утверждавшему, что Логос даже в эпохи, предшествовавшие Его воплощению, воздействовал на людей, которые благодаря этому и смогли частично познать ту истину, которая во всей её полноте открылась только во Христе. Эта интерпретация Цельса как «философа истории» не является, однако, вполне убедительной, а тем более исчерпывающей, поскольку она не способна в совершенстве передать образ Цельса, который, конечно, был весьма неравнодушен к делу зашиты культурной традиции языческого мира, наследником и носителем которой он себя ошущал. Но вместе с темон видел свою задачу не только в апологии этого культурного наследия, но, как мы уже об этом говорили, также и в изложении платонической философии, увенчиваемой указанием на три пути, приводящие к познанию Бога.

Недавно тезис о связи Цельса с Иустином был подвергнут пересмотру Г. Т. Бюрке, очень четко установившим те границы, в которые укладываются доказательства, приводимые Андресеном в пользу своего предположения. Особенно важными являются его наблюдения касательно использования Цельсом места из «Тимея» (28c), к которому прибегает также и Иустин: в действительности истолкование Цельсом этого одного из наиболее часто цитируемых мест из сочинений Платона ни в чем не отлично — вопреки тому, что усматривал в этом истолковании Андресен, — от его истолкования в рамках платонической традиции, согласно которой познание верховного божества если и доступно, то лишь очень немногим, посредством чисто интеллектуального усилия. Также и попытка Цельса доказать, что утверждения христиан проистекают из переиначивания смысла отдельных мест из трудов языческих авторов, даже если и может, с одной стороны, быть его ответом Иустину в связи с проблемой большей древности иудейской культуры по сравнению с греческой культурой, с другой стороны, может и не быть внушена Цельсу чтением сочинений Иустина, поскольку эта тема затрагивалась и ранее как в иудейских, так и в христианских писаниях. И хотя доказано, что доводы, приводимые Андресеном в пользу прямой связи Цельса с Иустином, являются недостаточными, сам вопрос о знакомстве Цельса с творчеством Иустина остается открытым для дальнейших научных исследований.

Здесь можно обозначить только в самых общих чертах вопрос о роли Цельса в становлении христианской письменности: нет ли в антиязыческой полемике конца II —

начала III вв., предшествующей произведению Оригена «Против Цельса», ответа на обвинения, выдвинутые Цельсом в его «Истинном слове»? Эта линия исследования, главными представителями которой являлись в 70–е годы прошлого века И. Шварц и И. М. Вермандер, хотя спорадически и подхватывалась впоследствии другими учеными, никогда не была разработана с исчерпывающей последовательностью, однако к предварительным выводам, к которым пришли вышеназванные ученые, относились настороженно, или же выводы эти становились предметом открытой полемики. А вместе с тем важные результаты, достигнутые в ходе этих исследований, позволяют утверждать, что практически, начиная с Аристида и кончая Оригеном, ни одно апологетическое сочинение не может быть изъяснено без его сопоставления с Цельсом, который, благодаря написанному им «Истинному слову», должен был стать узловой фигурой для древней христианской апологетики, так что без распутывания этого узла мы не можем до конца понять её специфику. Эта точка зрения не получила, однако, всеобщего признания в первую очередь потому, что её правомерность подрывается тем самоочевидным фактом, что ни один из многочисленных христианских писателей, рассматриваемых в этих исследованиях (автор «Послания к Диогнету», Татиан, Феофил Аптиохийский, Тертуллиан, Климент Александрийский), ни разу не упомянул имя противника, побудившего его к написанию своих собственн ых антиязыческих полемических трудов. Но главным является то, что в этих исследованиях допускаются явные промахи методологического характера: так, к примеру, один из приемов, общих для всех этих исследований, сводится к тому, чтобы выделить внутри исследуемых произведений апологетов отдельные — изолированные от других — аргументы, которые, по большей части, передают твердую позицию неприятия по отношению к тому или иному контраргументу, окрашенному в ярко выраженные языческие тона, причем этот контраргумент незамедлительно сопоставляется исключительно с сочинением, принадлежащим Цельсу.

Это происходит, в первую очередь, потому, что не принимаются во внимание (а если это и делается, то бегло и недостаточно добросовестно) возможные буквальные совпадения, без сколько–нибудь серьезных попыток выявить, а не присутствовали ли ненароком именно эти аргументы у христианских писателей, живших и творивших в относительно более ранее время, — и тогда именно их влияние, а не влияние Цельса может, так или иначе, прослеживаться в изучаемом произведении более позднего христианского автора. Показательным в этом плане является тот факт, что основная аргументация, лежавшая в основе тезиса, согласно которому Татиан, Феофил и Климент ставили своей сознательной целью опровержение писания Цельса, сводится к демонстрации ими (в случае Татиана эта тема выливается в претендующие на истинность хронологические расчеты в прямом смысле слова) большей древности иудейского народа ради доказательства превосходства их культуры над греческой культурой, многие представители которой, к тому же, обращались к иудейской культуре как к некоему первоисточнику. Но эта концепция являлась столь древней и распространенной, уходя своими корнями еще в иудейскую апологетику, что она едва ли была собственным изобретением Иустина, хотя он и был первым из апологетов, который к ней обратился. Другой вопрос, который лишь слегка затрагивается в этих исследованиях, это вопрос о датировке «Истинного слова» Цельса по отношению ко времени написания трудов апологетов, которые, предположительно, направлены именно против него. Мы уже имели возможность убедиться в том, что традиционная датировка «Истинного слова» Цельса 178–м годом имеет под собою очень зыбкие основания, а значит, от нее нельзя отталкиваться в целях установления датировки произведений, хронологическая локализация которых также заключает в себе большие трудности, — и, таким образом, нельзя, исходя из 178–го года,

предаваться размышлениям о том, с какого времени «Истинное слово» получило распространение на всем пространстве империи. С учетом этих недостатков становится ясным, что это направление исследований, еще очень слабо о себе заявившее, пока достигло результатов, базирующихся, в лучшем случае, на чисто гипотетических, а потому очень хрупких с научной точки зрения посылках, а в целом — на откровенных заблуждениях и грубых ошибках. А потому результаты этих исследований не могут быть в своей совокупности признаны в качестве достоверных, но их надо, пункт за пунктом, подвергнуть пересмотру, проявляя при этом повышенную бдительность и осторожность. Разумеется, произведение Цельса является достаточно значимым, так как благодаря тому, что оно сохранилось в составе полемического труда Оригена, направленного именно против Цельса, мы имеем возможность ознакомиться с основными моментами, вокруг которых разыгрывались споры между язычниками и христианами во II в. С этой точки зрения, произведение Цельса представляется незаменимым, поскольку нельзя отрицать, что «Истинное слово» приводит точное свидетельство о всех элементах, которые вступали тогда в столкновение в контексте борьбы между двумя противоположными «партиями» — «партией» язычников и «партией» христиан. Следовательно, не вызывает сомнений и то, что чтение Цельса помогает нам реконструировать тот исторический «фон», в котором сформировалась способность христиан создавать — в лице главных защитников новой религии — серьезные произведения антиязыческой направленности. А коль скоро мы признаем эту ничем не заменимую ценность «Истинного слова» — этого важнейшего документального свидетельства относительно целого ряда важнейших вопросов, — в конце концов, не так уж важно, докажем ли мы, что каждый из апологетов был действительно знаком с произведением Цельса и ставил своей целью прямое (и косвенное) опровержение его позиций.

БИБЛИОГРАФИЯ. Исследования: C. Andresen. Logos und Nornos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. Berlin, 1955; S. Benko. Pagan criticism of Christianity during the first two centuries A.D. // ANRW II.23.2. Berlin — New York, 1978. P. 1105–1118 (1101–1108); W. den Boer. La polemique anti–chretienne du lie siecle: «La doctrine de verite» de Celse // «Athenaeum» 54 (1976). P. 300—318; M. Borret. L'Ecriture d'apres le paien Celse // C. Mondesert (изд.). Le mond grec ancien et la Bible. Paris, 1984. P. 171—193; N. Brox. Kelsos und Hippolytus. Zur friichristlichen Geschichtspolemik // VChr 20 (1966). P. 150–158; G.T. Burke. Celsus and Justin: Carl Andresen revisited // ZNTW 76 (1985). P. 107–116; Idem. Celsus and the Old Testament // VTest 36 (1986). P. 241–245; Q. Cataudella. Celso e VEpicureismo // ASNP 12 (1943). P. 1–23; C.J. De Vogel. Der sogennante Mittelplatonismusy iiberwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit? Ц Platonismus und Christentum. Festschrift fur H. Dorrie. Munster, 1983. P. 290–296; H. Dome. Platonica minora. Munchen, 1976. P. 229–274; Idem. Formula Analogiae: an exploration of a theme in hellenistic and imperial Platonism // H,J. Blumenthal — R.A. Markus (изд.). Neoplatonism and early Christian thought. London, 1981. P. 33–49; M. Frede. Celsus philosophus Platonicus // ANRW 11.36.7. Berlin — New York, 1994. P. 5183–5213; Idem. Celsus' attack on the Christians // J. Barnes — M. Griffin (изд.). Philosophia togata 2. Plato and Aristotle at Rome. Oxford, 1997. P. 218–236; O. Glockner. Die Gottes–und Weltanschauung des Kelsos // «Philologus» 82 (1926). P. 328–352; S.R.C. Lilia. Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 31–41; Idem. Introduzione al Medio Platonismo. Roma, 1992. P. 79—86; M. Lods. Etude sur les sources juives de la polemique de Celse contre les chretiens // RHPhR 21 (1941). P. 1–33; A. Magris. Platonismo e cristianesimo alia luce del Contro Celso // L. Perrone (изд.). Discorsi di verita. Paganesimoy giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II convegno del gruppo di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina». Roma, 1998. P. 47–79; E. Norelli. La tradizione

sulla nascita di Gesu nelV Alethes Logos di Celso // Ibid. P. 133–169; K, Pichler. St re it um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes. Frankfurt a.M. — Bern, 1980; J, Puigalli. Lademonologiede Celsepenseurmedio–Platonicien // EC 45 (1987). P. 17—40; G. Rinaldi. La Bibbia deipagani. I Quadra storico. Bologna, 1997. P. 107–118; H. — U. Rosenbaum. Zur Datierung von Celsus'Αληθής λόγος// VChr 26 (1972). P. 102–111; J. Schwartz. Du Testament de Levi au Discours Veritable de Celse // RHPhR40 (1960). P. 126–145; Idem. CelsusRedivivus// RHPhR 53 (1973). P. 399–405; M. Sordi. Le polemiche in tomo al cristianesimo nel IIsecolo e la loro influenza sugli sviluppi dellapolitica imperiale verso la Chiesa // RSCI16(1962). P. 17–22; L. Troiani. Celso, gli eroi greci e Gesu // «Ricerche storico bibliche» 4/1 (1992). P. 65—76; Idem. II Giudeo di Celso // L. Perrone (изд.). Discorsidi verita Op. cit. P. 115–131; W. Ullmann. Die Bedeutungder Gotteserkenntnisfir die Gesamtkonzeption von Celsus' Logos Alethes // Studia Patristica 14 (1976). P. 180–188; J.C.M. Van Winden. Le Christianisme et la philosophie // Kyriakon. Festschrift J. Quasten. Munster, 1970. P. 205–213; J.M. Vermander. De quelques repliques a Celse dans VApologetique de Tertullien // REAug 16 (1970). P. 205–225; Idem. Celsey source et adversaire de Minucius Felix // REAug 17 (1971). P. 13—25; Idem. Theophile d'Antioche contre Celse: A Autolycus III // REAug 17 (1971). P. 203–225; Idem. La parution de Vouvrage de Celse et la datation de quelques apologies // REAug 18 (1972). P. 27—42; Idem. De quelques repliques a Celse dans le Protreptique de Clement d'Alexandrie //REAug23 (1977). P. 3–17.

Глава вторая. Александрийская школа

Стремительное распространение христианства и углубление его культуры через контакты с греко–римской цивилизацией II в. имперской эпохи с тревогой наблюдалось, среди прочих, и таким языческим литератором и философом, как Цельс, о котором мы говорили в конце предыдущей главы. Цельс правильно предвидел развитие ситуации: христианская культура не остановится на первых попытках (некоторые из которых уже заслуживали внимания) апологетического порядка, но будет бурно пролагать себе дорогу в деле рационального углубления своих собственных вероучительных доктрин.

Свидетельством этому может послужить в следующем веке так называемая «Александрийская школа», в рамках которой разрабатывается христианское учение с привлечением греческого философского инструментария, причем эта разработка достигает одной из своих самых высоких вершин, рискуя подчас утратить собственно христианскую специфику. Подобного рода катехизическая школа (т. е. школа, призванная обучать христианской вере язычников и, естественно, детей христиан) достаточно хорошо известна со времен Оригена; намного меньшими сведениями мы располагаем о её структуре в те годы, когда жили более ранние учителя, такие, как Пантен и Климент; еще более темным является предыдущий период, связанный с распространением христианства в такой великой митрополии, как Александрия, которая была местом, где перекрещивались пути самых различных культур и религий.

I. Пантен

О Пантене до нас дошли лишь косвенные известия. Он был, судя по всему, самым древним представителем Александрийской школы.

На основе данных, предоставляемых Климентом и Оригеном, Евсевий восстанавливает историю Александрийского училища (Διδασκαλεῖον). Он сообщает, что Ориген в одном из писем (Евсевий, «Церковная история».

VI 19, 12–14) оправдывается в том, что он привлекал греческую культуру в своих диспутах с еретиками, идя в этом по стопам Пантена, который, по утверждению Оригена, обладал общирным образованием и в том числе — философским. Согласно Евсевию («Церковная история», V 10, 1), Пантен был особенно силен в стоицизме, хотя эти сведения не могут расцениваться как вполне достоверные, ибо это, скорее, плод христианской интерпретации той непоколебимой твердости, с которой Пантен после своего обращения в христианство посвятил себя миссионерской деятельности, причем миссионерское рвение Пантена было столь велико, что он смог успешно проповедовать истины веры даже индийцам.

Наиболее важные сведения о его учении представлены в одном пассаже из Максима Исповедника («Амбигвы», PG 91, 1085). Максим Исповедник пишет следующее:

«Также и те, кто принадлежал к школе Пантена, бывшего учителем великого Климента Строматевса, утверждают, что Писанию угодно именовать их [логосы] “божественными волениями”. Потому, будучи спрошены некими язычниками, надмевающимися своим образованием, каким образом, по представлениям христиан, Бог познает сущее, подразумевая, что мысленно можно постигать мысленное, а чувственно — чувственное, они ответили, что Бог не познает ни мысленное мысленно, ни чувственное чувственно. Ибо невозможно для Того, Кто пребывает превыше сущего, воспринимать сущее согласно тому, что существует; но мы говорим, что Бог знает сушее как Свои собственные воления, прилагая к сему и логическое обоснование. Ведь если Бог сотворил все вещи посредством Своей воли (а этого никто не будет оспаривать) и если всегда благочестивым и истинным является утверждение, что Бог знает Свою собственную волю, а все, что произошло, Он сотворил по Своей воле, следовательно, Он знает все существующие вещи как Свои собственные воления, поскольку Он сотворил их по Своей воле» [16].

Итак, Пантен, судя по всему, подвергает переосмыслению трансцендентность первого начала платоников в свете христианской концепции о Боге. Кроме того, на основании этого свидетельства можно сделать вывод о том, что Пантен является также истолкователем Библии.

II. Климент Александрийский

Доказательством того, о чем мы только что сказали, а именно — того, что методика преподавания в Александрийской школе и сама её структура во времена Оригена были достаточно темны, может являться недавно выдвинутое предположение о том, что между Климентом и Афинагором должно было быть своего рода trait d'union, поскольку оба они были выходцами из Афин. Несомненным является то, что Климент начал учить в Александрии не намного позже, чем Афинагор в Афинах. И если последний уже занимался этим в десятилетний период 170—180 гг., то Климент должен был приступить к преподавательской деятельности после 180 г. Точные отношения между той философией, которой придерживался Афинагор, и той, которой придерживался Климент, с трудом поддаются определению, однако в целом можно утверждать, что Климент, несомненно, пребывает в зависимости от спекуляции апологетов, причем не только Афинагора, но также Иустина и Татиана.

1. Позиция, занимаемая Климентом по отношению к философии

Климент, бывший с большой долей вероятности уроженцем Афин, родился между 140 и 150 гг.; он привнес в свою христианскую жизнь — после своего обращения — элементы того философского образования, которое он получил в своем родном городе. Это помогло ему более эффективно воспользоваться теми культурными ресурсами, которыми располагала Александрия; она же, будучи великой митрополией, играла значительную роль и в культурном плане — как место, где входили в непосредственное соприкосновение мистериальные религии, философские учения и гностические теории, что всем известно.

В «Строматах» Климента находится культурная программа, следование которой, судя по всему, должно привести к «изучению природы, производимому в соответствии с истинным гнозисом». Это произведение было предназначено для греческих философов в целях доказать им, что только христианский гностик чист и воистину благочестив, пользуясь при этом их культурой и их языком и избегая, насколько это возможно, того, чтобы опираться на авторитет Священного Писания («Строматы» VII, 1):

«Настало время показать эллинам, что человеком истинно благочестивым является лишь гностик. Пусть их мудрецы, узнав из наших слов, каков истинный христианин, с одной стороны, увидят собственное свое невежество и убедятся, что безрассудно и несправедливо преследуют это имя, а с другой — повинятся, что ложно называют безбожниками тех, кто чтит истинного Бога. Специально для них, думаю, можно привести и аргументы более ясные, дабы они, благодаря наукам, которыми они уже овладели, могли понять то, что мы собираемся сказать, даже если сила веры для них еще не доступна. Мы повременим пока пользоваться изречениями пророческими (…]. Если же некоторым простым и непросвещенным умам наши слова покажутся несогласными с Писаниями Господа, то пусть знают, что именно оттуда наши слова черпают способность дышать и жить…» [17].

Если греческая религия подвергается Климентом жесткой критике, то, напротив, философская теология и философская духовность им христианизируются, и протекает этот процесс на гораздо более высоком уровне и в намного более сложном контексте, чем это можно было встретить у апологетов, время расцвета которых пришлось на время формирования воззрений Климента. Александрийский учитель сознательно адаптируется к

публике, изощренной в греческой культуре, закрепляя, вместе с тем, за самими христианами право обладать более высоким уровнем образования.

Важное новшество Климента, которое радикально отличает его от Иринея и Тертуллиана, состоит в том, что он не примыкает к традиционной точке зрения, согласно которой философия оказывается вдохновительницей ересей. Столкновения между философами и еретиками позволяют ему показать, что последние не вправе дерзко присваивать себе приоритетное обладание тем или иным учением греков, поскольку философы уже опередили их в выработке этих учений, а еретики, допустив ряд ошибок, лишь привели к искажению той мысли, которая в них исходно заложена.

1.1. Греческая философия и её истоки

Греческие философы открыли для себя некоторые положения и достигли определенного уровня познания истины: либо в силу частных заслуг; либо по божественному вдохновению; либо потому, что они «похитили» учения Ветхого Завета (и, следовательно, все они, в таком случае, зависят от Моисея); либо потому, что философия, будучи в течение какого–то времени исключительным достоянием Бога, была выкрадена у Него злыми ангелами и передана людям.

Первое мнение находит себе подтверждение в учении стоического происхождения об «общих представлениях». В «Строматах», V 87, 2 и сл. Климент утверждает, что выражение «дыхание жизни», которое Бог вдохнул в человека, передает идею человеческого разума. Это и было то начало в человеке, которое подражало Логосу (см. «Строматы», V 94, 4—5). И все это служит доказательством того, что существует тесная близость и даже сродство между человеческим умом и Логосом, Который есть Сын Божий. А потому и нет ничего удивительного в том, что отдельные греческие философы, благодаря пребывающему в них божественному элементу (см. «Строматы» V 94, 4—5), были способны дойти до четко осознанной мысли о первом начале и открыли для себя некоторые положения, которые могут расцениваться как отражение жизни вечной («Строматы», 194, 3; I 20, 1).

Но не только в акте сотворения мира Бог обеспечил за человеком обладание первым началом, одарив его разумом, но и на протяжении человеческой истории Он вдохновлял отдельных своих избранников. Эти «мудрецы в области ума» и суть греческие философы («Строматы», I 26, 2; I 87, 2; VI 154, 1; «Протрептик», 68, 2). Таким образом, тот дух, который вдохновляет философов, по существу своему тождествен божественному духу, который вдохновлял пророков Ветхого Завета; так, подобны пророкам были, частично, Пифагор и Платон («Строматы», V 29,4).

Что же касается так называемой теории «плагиата, осуществленного греками», то в «Строматах», I 87, 2 Климент придерживается той точки зрения, что среди философских доктрин некоторые действительно были похищены у пророков. К примеру, в «Строматах», II 100, 3 Климент всецело одобряет платоническую формулу «уподобления Богу», подчеркивая её явное сходство с иудейским законом; чтобы объяснить такое совпадение, он утверждает, что Платон пришел к этой формуле либо случайно, либо потому, что он и в самом деле был вдохновлен речениями Священного Писания. В «Строматах», V 29, 3—4 Платон и Пифагор также представлены в их теснейшей зависимости от Моисея. Но эта мысль уже высказывалась Иустином и Филоном; и Клименту, так же, как и его предшественникам, было важно показать существенное тождество, наблюдавшееся между доктринами греческой философии и учением, содержащимся в Священном Писании, доказывая тем самым и

божественное происхождение греческой философии.

Однако Климент в своих подходах к греческой мудрости особо подчеркивает несравнимо большую древность еврейской мудрости, прибегая в этих целях к цитированию одной знаменитой фразы Нумения Апамейского, философа–среднеплатоника или неопифагорейца II в., который, как мы это еще увидим, оказал ощутимое влияние на современную ему христианскую философию. Итак, согласно Нумению, «кто есть Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии?» («Строматы», 122; 150,4). Интерпретация этой знаменитой сентенции стала предметом разногласий и споров. Нумений, судя по всему, имел намерение поставить в прямую связь истолкования еврейских писаний с философией Платона, особенно часто прибегая к пророкам (фрагмент 9b des Places). По суждению этого философа, первый бог — это «тот, кто есть» (фрагмент 22): эта фраза напоминает Исх. 3, 14 «Аз есмь Сущий», т. е. выражение, которое часто передавалось в интерпретации греческой патристики как «Я есмь Тот, Кто есмь», чтобы доказать то, что в Боге содержится полнота бытия. Как мы увидим ниже, Ориген также очень сочувственно будет относиться к этой мысли Нумения.

Согласно взглядам Лиллы, творчество Климента ставит своей целью дать достойный ответ на «Истинное слово» среднего платоника Цельса, произведение которого насыщено ярко выраженными антихристианскими интенциями. Подобно тому, как произведение Цельса было задумано им в качестве отповеди, направленной против сочинений Иустина (см., что сказано в связи с этим, на стр. 82), так, быть может, и Климент имеет намерение дать отповедь названному греческому философу. При этом использование идеи «плагиата, осуществленного греками», соотносится, в данном конкретном случае, с обвинениями, выдвинутыми Цельсом против христианства, являющегося, так или иначе, религией, недавно возникшей и незаконнорожденной, с точки зрения своего происхождения от иудаизма, подвергшей сомнению разумность, присущую грекам, и их законы. Однако этот очевидный идеологический конфликт не мешает установить между Цельсом и Климентом прямые и тесные связи. Им обоим свойственна одна и та же концепция истории культуры в целом и истории философии в частности, что выливается в тенденцию расценивать греческую культуру не как исходное и обычное изобретение самих греков, но как нечто, унаследованное греками от других народов, намного более древних по сравнению с ними, — таких, как индийцы, халдеи и египтяне. Нами уже отмечалось, что в имперскую эпоху вспыхнул живейший интерес к древностям, причем не только греческим, но и варварским (египетским — в первую очередь), а также к Востоку, где особое внимание уделялось персидской и индийской культурам (волхвы, брамины и гимнософисты). Эта концепция позволила Цельсу разработать свое собственное учение о логосе: философские учения восходят к народам древним, а значит, божественным, которые сформировали некую священную традицию, дошедшую, в конце концов, и до греков. Таким образом, и мудрецы среди варваров, и, в равной мере, греческие философы являются представителями этой традиции, из чего следует, что и Платон, самый главный из греческих философов, пребывает от нее в зависимости (Цельс, «Истинное слово», VI 3; VI 10b; VI 9; VII 58; Климент, «Строматы», I 74,1; 71,3; 66,1; 68,29.40). Различие состоит только в целях, которые преследуют эти два писателя, прибегая к означенной теме и к её мотивировке. Цельс хочет доказать, что греческая философия венчает собою культурную традицию человечества, и что, следовательно, иудаизм и христианство являются всего лишь её уродливым искажением; Климент, напротив, хочет подчеркнуть зависимость греческого мира от других разнообразных народов, а значит, и от иудаизма.

А если Бог не воспрепятствовал осуществленному греками плагиату, это значит, что в

нем заключалась некая польза. Ведь теория «плагиата» не позволяет судить о философии как о всецело дьявольском произведении, как бы несовершенна она ни была. Итак, «общее представление», о котором уже говорилось, имеет своим творцом самого Бога и потому может рассматриваться как своего рода пророчество. А значит, философия является отражением христианской истины. Главная задача Климента состоит в том, чтобы редуцировать философию к божественному замыслу, произведением которого она и оказывается. Общая черта, отличающая все частные соображения, высказываемые Климентом, сводится к тому, чтобы настойчиво утверждать, что природа знаний, обретенных греками, частична и туманна и что эти знания подготавливают почву для тех знаний, которыми владеют христиане.

По наблюдению Мортли, по целому ряду позиций идея «плагиата» используется не столько в качестве оружия для прямолинейных нападок на греческую культуру, сколько в качестве средства приобщения христианства к мировой мудрости. Это своего рода военная хитрость, к которой мог прибегнуть при развертывании своей аргументации такой человек, как Климент, принадлежавший к двум мирам, которые только сейчас оказались разделенными. Христианский философ хотел положить конец взаимному отчуждению друг от друга λογισμός и πι'στις, т. е. разума и веры. Итак, эта теория оправдывает конкордизм и приводит к эллинизации христианства, хотя исходно её цели должны были бы быть совершенно противоположными. Это подтверждается самим методом, взятым на вооружение Климентом, суть которого состоит не в искажении истины, но в поиске её постулируемого единства, причем признаки конкордизма улавливаются даже в употреблении аллегории, что было свойственно не только христианам, но в равной мере стоической и платонической школам.

1.2. Греческая философия и христианство

Итак, вся история цивилизации управляется сообразно с неким божественным замыслом, который придает ей определенное направление, — и она слагается из различных этапов, в которых, в большей или меньшей степени, присутствует Сам Логос, вмешивающийся в ход её развития (такова история евреев), или эту же функцию выполняют низшие силы (такова история греков). Завершением исторического процесса станет полнейшее откровение истины, осуществленное Христом. Сами христиане еще не обладают совершенным видением мира; окончательное лицезрение истины лицом к лицу отнесено к потусторонней жизни, и, таким образом, эсхатология тесно связана с историей.

Если подвести определенные итоги, то следует отметить, что, согласно Клименту, философия играет достаточно важную роль в истории человечества: она должна подготавливать греков к восприятию христианского благовестия, которое и является истинной философией, истинным гнозисом. Что касается гнозиса, то он не заключается только в христианском откровении и в ряде концепций о Боге, носящих общий характер, но он заключается, в первую очередь, в истине, совпадающей с божественным Логосом, т. е. гнозис представлен как система учений, к которым могут быть причастны лишь очень немногие посвященные. Учителем этого гнозиса является Христос, Который есть земное воплощение Логоса. Христос не только передал апостолам Свои учения, но обучил их также точнейшему истолкованию Священного Писания, что приводит к достижению истины. Занятия философией и интерпретация Священного Писания по сути своей равнозначны с точки зрения стяжания гнозиса. Однако философия представляет собою нечто большее, чем

просто мазки разноцветных красок, наложенные на христианскую мысль: ибо именно философия вырабатывает нормы интерпретации самого Священного Писания.

Так, например, по платоническим парадигмам интерпретируется учение, содержащееся в Книге Бытия, о том, что человек создан Богом по Своему образу и подобию, а также история отношений Авраама с Агарью и Саррой (эти отношения знаменуют собой, в основном, вхождение человека в соприкосновение с «циклом наук», выступающих в качестве пропедевтических к истинному христианскому образованию); аналогично учение о скинии и о первосвященнике приводит, на основе космологической интерпретации «Тимея», к распознанию отличий между миром чувственным и миром умопостигаемым.

Итак, христианство — это, в первую очередь, «философия», даже более того, «истинная философия»: такова весть, возможно слишком «удобная» и недостаточно почтительная по отношению к специфике самого христианства, с которой Климент обращается к просвещенным кругам язычества. Но такую же позицию по отношению к христианству уже занимали апологеты, а на латинском Западе в те же самые годы такую позицию занял Тертуллиан; но все они, разумеется, писали, обращаясь к язычникам, в первую очередь, с целью оправдать и защитить свою веру, а не только «углубить» её.

1.3. Различные философские течения греков

Идя по стопам Иустина, у которого уже наблюдалось подобное отношение к философии, Климент примыкает к среднему платонизму в оценке различных течений греческой философии, что конкретно выливается в превозношение им того вклада в область мысли, который сделали Платон («Протрептик», 68, 1—2; «Строматы», I 42, 1; II 100, 3) и Пифагор («Строматы», V 29, 3—4), и в осуждение всех других философских направлений: философию Эпикура Климент осуждает за её безбожие («Протрептик», 66, 5; «Строматы», I 50, 6 и II 16, 3); философию перипатетиков за то, что она ограничивает Промысел Бога, распространяя его только на мир, пребывающий выше луны («Протрептик», 66, 4; «Строматы», V 90, 3); философию стоиков — за её материализм и детерминизм («Протрептик», 66, 3; «Строматы», 151, 1; I 89, 1; 83, 5; II 14, 3; V 89, 2; 89, 3). Климент, таким образом, склонен истолковывать философию Платона и философию Пифагора в религиозном смысле, поскольку он расценивает их в качестве двух богословов, которые частично предвидели более возвышенное познание Божества. Эта интерпретация Платона и Пифагора уже встречалась у Иустина («Разговор с Трифоном иудеем», 2, 4, 5.44), так же, как и осуждение Эпикура (см. «Апология», I 20, 3; «Апология» I 28, 1; II 7, 3), Аристотеля («Апология», I 28) и стоиков («Апология», I 20, 3; II 7, 3—4), о чем мы говорили и выше. А подчеркивание религиозного характера платонической философии является общим для всех средних платоников II в. — таких, как Плутарх, Феон Смирнский и Максим Тирский.

Та же самая катехизическая Александрийская школа, как это можно понять из описания педагогической деятельности Оригена, оставленного его учеником Григорием Чудотворцем (см. стр. 206—207), и далее несла на себе печать подходов и приемов, которые мы встречаем у Климента: так, Григорий сообщает, что Ориген в своей педагогической деятельности принимал в расчет все греческие философские школы, за исключением таких откровенно «безбожных», как школа эпикурейцев, а также он не рассматривал и некоторые перипатетические и стоические трактаты, посвященные вопросам богословия. Таким образом, и с этой точки зрения тенденции катехизической Александрийской школы совпадают с тенденциями среднего платонизма. Климент и Ориген восприняли и отразили в

своих сочинениях — во многом даже отталкиваясь от них — некоторые греческие учения совершенно так же, как это делали отдельные представители среднего платонизма.

2. Мифы и религии

С концепцией о человечестве, разделенном на различные народы и придерживающемся несхожих традиций, но долженствующем быть объединенным христианским учением, непосредственно связана концепция «символического словоупотребления»·, которая проявляется у всех народов. Все — как варвары, так и греки — пользуются в религиозной сфере некими прикровенными выражениями, которые, с одной стороны, оберегают божество, а с другой стороны, позволяют прийти к его познанию. Библия по преимуществу знакомит нас с образцом именно такого языка. Другие варвары также являют нам знаменательные примеры такой же «зашифрованное» сакрального языка, — и среди них в этом плане особенно выделяются египтяне. Если Климент пишет в «Протрептике» едкую сатиру на египетские культы и если сами греки глумятся над этой религией, она, однако, все же превосходит религию греков (39, 6). Система иероглифов ярко выявляет возможности египтян в этой области (V 4,20,3—21,3). Среди различных варварских философий именно философия Египта убедительнее всего оправдывает идею, согласно которой библейское пророчество выше любой философии, поскольку оно отчуждено от греческой культуры, является более здравым и в высшей степени символическим. Это касается также и других древних религий — таких, как религия скифов (V5, 31, 3; 8, 44,2—5; 115, 72,1), халдеев (1 15,68,1; 71,4; 16, 74,2; VI16,143,1), брахманов и почитателей Будды (I 15, 71, 5–6: здесь, впервые на Западе, засвидетельствовано имя Будды).

Обесценивание «буквального» понимания мифов было уже осуществлено философией: синкретизм, присущий описываемой нами эпохе, довел это дело до конца, но одновременно привнес в философию новый элемент — мы имеем в виду обострившийся интерес к формам выражения религиозных чувств и идей. Результаты этого обновленного интереса прослеживаются, прежде всего, в трактате «Об Осирисе и Изиде» Плутарха, но также и у Климента, в пятой и шестой книгах «Строматт». Символизм, согласно Клименту, призван обрести законченный вид в рамках христианского богословия, хотя он исходно возник у язычников, которые отдавали первенство философии. Плутарх, к примеру, будучи платоником, сумел объединить свой интерес к философии с религиозной практикой, свойственной человеку, посвященному в таинства, и та же самая тенденция дает о себе знать в случае Апулея и Максима Тирского. Последний, в среде средних платоников, наиболее открыт для восприятия мифов («Речи», 4, 5). Апулей заявляет, что он был адептом большого числа культов («Апология», 55, 9). Максим Тирский утверждает, что существует некий общий закон или некая общая мысль, лежащие в основе всех культур, несмотря на то что они кажутся противоположными по отношению друг к другу. Итак, наличествует определенная сущностная связь, связующая воедино грека, египтянина и перса, что делает малозначимыми те различия, которые наблюдаются в их концептуальных системах.

На таком представлении базируется рабочий метод Климента: уходя своими корнями в синкретизм, этот метод ставит перед собой задачу выявить «мифы», общие для всех авторов, рассматриваемых Климентом. Этот метод, к которому прибегает Климент, так же, как и его философский метод, о котором было сказано выше, может восприниматься как недостаточно глубокий, и он, к тому же, основывается на том же постулате: тот Бог, Который даровал Священное Писание обоих Заветов, есть Тот же Бог, Который внушил грекам их философию,

посредством каковой Он ими прославлен («Строматы», VI 5, 42, 1). Любая теория о плагиате и любая форма религиозного синкретизма редуцируются к уже упоминавшейся концепции об «общих представлениях» в своем стремлении минимизировать культурные барьеры, которые должны были бы отделить греков от иудеев, от христиан и от египтян. Речь вдет о пробудившемся желании сличать и сравнивать, о попытке сделать неоспоримо явными те связи, которые существуют между различными культурными феноменами.

Таким образом, библейская герменевтика Климента была подготовлена как иудейской, так и греческой экзегезой. Они соприкасаются друг с другом на уровне понятия «намёка» — идеи, согласно которой слова или конкретные предметы имеют переносное значение. Как с позиций греческого аллегоризма, так и с позиций иудео–христианского аллегоризма необходимо обнаружить этот потаенный смысл, который открывает для греков перспективу философского порядка, а для иудео–христиан — перспективу типологического порядка. Таким образом, Климент заимствует у греков понятие парадигматизма, неизбежным следствием которого является убеждение, что ум должен преодолевать видимый мир, в то время как у евреев он заимствует понятие об откровении Божием, совершившемся в рамках видимого мира, что с неизбежностью приводит к убеждению, что ум должен уважать писаное слово и исторический факт воплощения Логоса. Совмещение этих двух представлений и породит философию символизма.

Что касается понятия «намёка», то один из принципов еврейской герменевтики сводится к тому, что текст Священного Писания — это плод божественного вдохновения, вплоть до мельчайших деталей. Вследствие таких представлений экзегеты стремятся обнаружить что–то «намекающее» в слове, в числе или в предмете. Потому Иустин усматривает типологическое значение в употреблении слов «жезл» и «древо» («Разговор с Трифоном иудеем», 86, 1—6), а для Климента библейские имена могут подвергаться интерпретации с учетом их этимологии (см. «Избранные места из пророческих книг», 32). Истоки этих технических приемов являются иудейскими, но аналогичная позиция фиксируется и в греческой мысли, в сфере пифагорейского и платонического парадигматизма, что облегчает для Климента производимую им операцию в целях достижения синкретизма. Ведь и Плутарх ищет некие «подтексты», некие «подспудные смыслы» не только в мифах, но и в предметах, а также в символических действах. Реальная вещь, к примеру, отражает универсальный закон в качестве воплощения Логоса (см. «Моральные сочинения», 820 се). Итак, каждый видимый феномен исполнен многоразличных значений, поскольку он несет на себе печать намного более глубоких реальностей. Доказательство тому можно извлечь и из этимологии. Например, знаменитая этимологизация имени Аполлон, выводящая из этого имени значение «не множественный», указывает на отрицательную теологию: об этом мы читаем у Плутарха («О в Дельфах», 394A; «Об Осирисе и Изиде», 354F), но также и у Плотина (V 5, 5), и у Климента («Строматы», Ï 24, 164, 3). В русле таких же подходов к «сокровенному смыслу» этимология слова «Изейон», являющегося наименованием храма Изиды в Александрии, раскрывается как восходящая к выражению εἰσόμενον το ον [то, чему предназначено познать сущее]; такое понимание этого слова предложено опять–таки Плутархом (см. «Об Осирисе и Изиде», 352A), вследствие чего философская концепция Изиды оказывается отраженной в самом наименовании посвященного ей храма. Так, и у Оригена, в конце его «Гомилий на Книгу Чисел», каждый пункт, где останавливались иудеи в пустыне, сопровождается анализом этимологического характера, который вскрывает смысловое значение той или иной «стоянки» иудеев, расшифровывая это значение в соответствии с восхождением души; и Ориген ратует за правомерность такого рода анализа, утверждая следующее:

«Зачем отказываться верить, что название каждой остановки и расстояние, отделяющее

одну остановку от другой, указывают на продвижение ума и обозначают возрастание добродетелей?».

В случае Климента интересным представляется то, как он прибегает к языку и к мистериальной символогии для того, чтобы показать своему александрийскому читателю, несомненно знакомому с языческими мистериями и с их обрядами, что существует новая инициация, приобщающая к христианству. В этих целях Климент прибегает не только к точно выверенной терминологии, но выдвигает также подчеркнуто мистическую концепцию, посредством которой он хочет охарактеризовать христианство, и как в сфере употребления соответствующих слов, так и в сфере проявляемого им интереса к той реальности, которая заключена в таинствах, Климент предваряет подход к этой тематике, присущий Оригену. С этой точки зрения, в высшей степени важным является призыв, которым он завершает свой «Протрептик». Согласно мнению Сфамени, «в этом обращении–призыве весь мистериальный процесс языческих культов, пусть они и были в рамках этого трактата предметом ожесточенной критики и строгого осуждения, усваивается Климентом как некое новое руководство к действию, как некая новая программа, с учетом её сильных моментов и обоснованности её технической терминологии, чтобы приоткрыть глаза своих языческих собеседников на существование нового, истинного “таинства”, на этот раз — христианского, которое одно только и может даровать им очищение и спасение». Итак, в «Протрептике», 118,4—119,1 и 120, 1 мы читаем следующее:

«Тогда узришь Бога моего и будешь посвящен в святые таинства, и вкусишь от сокрытого в Небесах […]. Приди, о безумец, не опираясь на тирс, без венка и плюша; отбрось митру, отбрось оленью шкуру, образумься! Я покажу тебе Логос и таинства Логоса, рассказывая о них в соответствии с твоими представлениями. […] О поистине святые таинства, о непорочный свет! Я несу факел, чтобы узреть Небеса и Бога — и вот, через посвящение я становлюсь святым; Сам Господь — иерофант: Он, световодя, запечатлевает посвященного печатью и препоручает уверовавшего Отцу, дабы Тот хранил его вечно» [18].

В этих словах Климент использует описание самых знаменитых мистерий Греции, а именно — Элевсинских мистерий, дабы переместить их в христианский контекст, где Логос Бога предстает как Спаситель, а новопосвященный — это христианин, который отличен от профана и противопоставляется профану, под которым надо понимать язычника.

В такой гтереинтерпретации Элевсинских мистерий задействованы, несомненно, и запросы полемического плана, настоятельно требующие противопоставления таинствам языческим, ложным и обманным, — таинства христианского, которое одно только может даровать истинную посвященность и спасение. Эти насущные запросы полемического плана обрисовывают нам всю сложность ситуации, сложившейся в III в. в Александрии — т. е. в той великой метрополии, где перекрещивались между собою народы и культуры; при этом Климентом учитывается и определенная подготовленность культурной почвы предыдущего века, в которую апологеты, с характерной для них настойчивостью, всевали как семена проповеди, так и семена полемики. Так, полемика Иустина была направлена против языческих мистерий, которые в его времена проявляли исключительную жизнеспособность и были опасны для проповеди христианства в намного большей степени, чем традиционная религия (см. «Апология», I 54; I 66). Согласно Иустину, культ Митры представлял собой грубейшее искажение Евхаристии (и та же концепция присутствует в трактате Тертуллиана «О венке»). Истинное же таинство, по мнению Иустина, — то, о котором говорится в Священном Писании.

3. Христианская философия Климента 3.1. Учение о познании

Наиболее важным аспектом философии Климента является его учение о гнозисе *(γνώσις)*. Но, чтобы адекватно его воспринять, необходимо также рассмотреть и его концепцию веры *(πίστις),* которая теснейшим образом связана с его учением о познании. Соображения Климента относительно веры представляют собой серьезную попытку дать научное объяснение этому понятию, которое так часто встречается в *Евангелиях.* Климент прекрасно отдавал себе отчет в тех возражениях, которые выдвигались греками против понятия «веры», типичного для христианской религии: некоторые философы подвергали суровой критике ту легкость, с которой христиане были склонны верить в слова Иисуса, даже не пробуя дать им рационального объяснения. А наряду с этим, некоторые гностики, в первую очередь принадлежавшие к школе Валентина, проводили различие между верой, которая была характерна для рядовых верующих, и гнозисом, который, по их мнению, был более возвышенным даром, какового, в качестве особой привилегии, удостаивались только очень немногие люди — так называемые «духовные».

С другой стороны, некоторые христиане занимали действительно рискованную позицию, так как они отказывались придать более глубокий смысл своей вере и не желали развивать её в более высокие формы познания. Позиция «простецов», повинных в том, что они отказывались углублять евангельскую проповедь и смысл, заключенный в Священном Писании Ветхого Завета, станет поводом для критики также и со стороны Оригена.

Противопоставляя себя этой простоте христианской массы, Климент («Строматы», VIII 6, 7—7, 2) открыто приступает к обсуждению проблемы логики и эпистемологии. Он утверждает, что некоторые доказательства должны опираться на недоказуемые начала, которые сами по себе достойны доверия и веры. Таким образом, рациональное доказательство замыкается, в конечном счете, на «вере» в одно начало; и благодаря этой вере становится возможным выдвинуть гипотезу об истинности того или иного недоказуемого начала (VII 95, 6). Эта концепция восходит к Аристотелю, согласно которому невозможно требовать доказательства для любого доказательства, ибо некоторые доказательства должны отталкиваться от определенных абсолютных начал, недоказуемых, но истинных, а потому в любом случае достойных веры («Первая аналитика», 64b 32—36; «Вторая аналитика», 7 lb 20–23 и сл.; «Топика», ЮОb 18—21; «Никомахова этика», 1140b 31–33). Эта концепция была впоследствии подхвачена средним платоником Алкиноем («Учебник пл. ф.», 5, стр. 157, 9 и сл.; 21–22) и, наконец, обнаруживается у Климента («Строматы», VIII 8,1).

Итак, каковы же эти начала доказательства? Естественно, первое место среди них занимают универсальные начала; однако, согласно Клименту, таким началом является и то, которое представляется очевидным для чувственного восприятия и для разума («Строматы», VIII 7, 3—4; 14, 3). Таким образом, научное познание базируется на этих двух способностях человека («Строматы», II 13, 2). Кроме того, Климент полагает, что веру необходимо подтверждать и посредством «согласия» (см. «Строматы», II 8, 4; 54, 5—55, 1), т. е. с помощью того процесса познания, который отстаивали стоики и сообразно с которым человек воспринимает то, что предоставляется ему его чувствами.

В «Строматах», II 16, 3 мы наблюдаем со стороны Климента безусловно благосклонное отношение к эпикурейскому учению о познании. «Вера», в сущности, определяется как «предвосприятие» (πρόληψις), т. е. как эмпирическое общее понятие, причем Климент использует термин, принадлежащий непосредственно Эпикуру. И действительно, согласно Эпикуру, познание основывается на ощущениях, и все ощущения истинны, а

«предвосприятие» есть не что иное, как приложение умственных сил к самоочевидности чувственного восприятия; и, следовательно, вера есть плод ощущения.

Подводя некоторые итоги, скажем, что термин «вера» указывает для Климента на признание первоначал доказательства, которые, однако, сами недоказуемы; вера, тем самым, указывает на признание в качестве начала доказательства того, что представляется очевидным для разума и для ума, — а это любого рода непосредственное познание, основывающееся на том, что воспринимается чувством и находит свое выражение в терминах «одобрение» и «предвосприятие». Но прерогатива и обязанность научного доказательства состоит в том, чтобы прийти к достоверному умозаключению. Термин πίστις обозначает, следовательно, и полное доверие со стороны разума той истине, которая постигнута в результате доказательства («Строматы», VIII 5,1.3; 7,6). Потому такая вера, такое доверие обладают научным характером только при том условии, что и само доказательство научно. И, действительно, некоторые доказательства являются научными, в то время как другие основываются на мнении («Строматы», II 48, 1). Это различие, по мнению Лиллы, восходит к аристотелевскому различию между научным силлогизмом и силлогизмом диалектическим или риторическим («Топика», 100a 27—30; «Первая аналитика», 46a 9–10), и Климент воспроизводит аристотелевскую систему рассуждений в «Строматах», II49, 2 и VIII 7, 8. Вместе с тем все эти доктрины влились в философский синкретизм II в. по Р. Х. и потому представлены в рамках среднего платонизма. Ведь и Алкиной усваивает и принимает аристотелевское различие между двумя видами силлогизмов («Учебник пл. ф.о, стр. 153, 27 и сл.). И, в конце концов, вера (πίστις), коль скоро она есть плод научного доказательства, совпадает и с научным познанием, каковым является гнозис (γνώσις) («Строматы», II 49, 3). Но, с точки зрения Климента, поскольку научное познание может проистекать только от разума, наделенного πίστις, т. е. твердой убежденностью в существовании некоей истины, πίστις может восприниматься как нечто высшее по сравнению с ἐπιστήμη, т. е. со знанием, базирующимся на рациональных предпосылках.

3.2. Вера и гнозис

«Вера», естественно, сохраняет и свое строго религиозное значение; однако в сознании Климента это понятие частично связано и с его отрицательным смысловым содержанием, поскольку, как мы уже говорили, этим термином обозначается позиция тех христиан, которые считали, что слово Священного Писания истинно, но не были озабочены тем, чтобы заняться его последующим исследованием («Строматы», VII 55, 2; 57, 3; 95, 9). Такова «простая вера». Климент подчеркивает важность развития этой простой веры до более высоких форм познания, т. е. до гнозиса. Ведь, действительно, полное понимание христианского учения не может быть достигнуто только путем простого приятия буквального смысла Священного Писания, но оно требует специальных изысканий и особой интерпретации сакрального текста («Кто из богатых спасется», 5, 2 и 5, 4). Следовательно, Климент объединяет веру в религиозном смысле этого слова (признание Священного Писания обоих Заветов) и веру в «научном» смысле этого слова (признание в нем, т. е. в Священном Писании, начала доказательства и усвоение его результатов). А значит, смысл Священного Писания, будучи единожды признан неоспоримым, становится началом доказательства; соответствующие изыскания и интерпретация обеспечивают научное доказательство самого Писания, в то время как его более глубокий смысл, обнаруживаемый по завершении научного исследования и соответствующих изысканий, представляет собой умозаключение, извлекаемое из

доказательства, или, иными словами, сделанный из него вывод.

В качестве примера тех, кто посвящает себя внутреннему развитию собственной веры ради достижения более высокого познания Бога, Климент упоминает о так называемых «терапевтах», о которых сообщает Филон: они обладают гнозисом, поскольку они предаются всецело созерцательной жизни. А значит, терапевты не удовлетворяются буквальным смыслом Писания, но хотят проникнуть в его глубину (Филон, «О созерцательной жизни», 28 и 78). Таким образом, учение Климента касательно веры и гнозиса совершенно логично и восходит к Филону.

Это учение о вере позволило Клименту дать отпор гностикам, которые придавали непропорционально большое значение гнозису; согласно Александрийцу, нет, в сущности, никакого конфликта между верой и гнозисом. А с другой стороны, эта же концепция опровергает обвинения греков, выдвинутые ими против христианского учения, ибо в этой концепции подчеркивается необходимость того, чтобы христиане развивали свою простую веру с тем, чтобы достигнуть лучшего понимания своего же собственного учения.

Весьма справедливо Мортли отмечает исключительную оригинальность этой позиции, занятой Климентом: ибо великий Александриец был первым, кто осуществил органичное сопряжение термина «вера», содержащегося в Священном Писании, и понятия πίστις, которое можно обнаружить в аристотелевской логике и в логике стоиков. Климент прибегает к конкордистскому приему, и благодаря этому ему удается изъяснить христианскую веру в терминах, которые делают её приемлемой даже для философа. А такого рода операция была совершенно необходима, поскольку для врагов христианства πίστις уже успела стать синонимом простоты и поверхностности. Она казалась им весьма отдаленной от понятий φρόνησις [рассудительность] и λογισμός [мышление], на которых базировалось греческое представление о «познании» (ср. Цельс, «Истинное слово», 1,9). Итак, начиная с Климента, вера больше не оказывается легкомысленным и ничем не обоснованным предположением, являющимся достоянием простого и невежественного люда, но она ложится в основание познания, становится его фундаментом: вера — это главное свойство христианина, ибо это некое базовое положение, определяющее все его другие свойства и возможности; вера — это сила, которая спасает и приводит к жизни вечной («Строматы», II12, 53, 5). А поскольку Климент предполагает наличие различных этапов на пути развития веры, которые соответствуют степени зрелости христианина, он, таким образом, приспосабливает христианство как к потребностям людей простых, так и к потребностям людей просвещенных. Вера есть принадлежность того, кто делает в христианстве лишь первые шаги и не готов еще, по речению апостола Павла, питаться твердой пищей, но она же есть принадлежность и самого гностика, который использует любые доступные ему ресурсы доказательства, а значит, христианство совместимо и с мирской мудростью. Несомненным оказывается и то, что не существует никакого различия между верой и гнозисом, а если оно и существует, то в любом случае правомерно утверждать, что вера и гнозис связаны друг с другом теснейшим образом.

3.3. Истинный гнозис и истинный гностик

Итак, для Климента гностик — это тот, кто достигает недостижимого для других, поскольку он обладает Логосом, благодаря которому ничто не остается вне познания; ибо Логос, будучи «педагогом», сообщает всё тем, кто хочет это воспринять.

Однако, исходя из чисто платонических представлений, богословие Климента должно

было бы отрицать возможность познания Бога, коль скоро признается его абсолютная трансцендентность; а по отношению к ней может иметь силу только так называемая «отрицательная теология». Но каким образом концепция «истинного гностика» способна исключить возможность богопознания? Следовательно, по мнению Фёлькера и Мортли, гнозис Климента в некоторых аспектах представляет собой отказ от платонизма. Но познание, о котором он говорит, не есть познание, осуществляемое посредством ума, а потому Фёлькер и подчеркивает мистический аспект понимания Климентом познания: достижение Бога сводится для него к озарению. Святой видит Бога уже не в зеркале, но созерцает Его всецело ясным и чистым созерцанием. И он стремится уподобиться Богу, чтобы раз и навсегда пребыть в единении с Ним («Строматы», VIII 3, 14, 1). Истинная наука (επιστήμη) есть наука познания Бога (II 10, 47, 4); и гностик, одолев все этапы мистического опыта, оказывается лицом к лицу с Богом (VII 10, 57, 1).

По мнению Лиллы, эта концепция не является присущей именно Клименту и она не нова. Ибо она была широко распространена в культурных греко–египетских кругах II и III вв. по Р. Х. — и в этой концепции слились платоническая традиция, иудео–александрийская философия и гностицизм. А гностицизм — что вообще для него характерно — всегда заключал в себе ярко выраженный эзотерический момент. Доктрины, являющиеся достоянием гнозиса, не могут быть никому открыты, но приобщения к ним удостаиваются лишь немногие, которые проявили себя достойными этого («Строматы», V 19, 2–3; 56, 3). Чтобы подчеркнуть свою убежденность в этом, Климент цитирует места из произведений Платона — из «Государства» (494a), из «Теэтета» (155e) и из «Послезакония» (973e). Из этих мест можно заключить, что пифагорейцы, эпикурейцы, стоики и аристотелики договорились между собой хранить втайне свои самые значимые учения, придав, таким образом, эзотерический характер своей системе. Писатель находит тому подтверждение и в высказывании Мф. 22, 14: «Много званых, а мало избранных» и ставит его в связь с высказыванием Сократа в «Федоне», 69c: «Много тех, кто приносит священный жезл Вакху, но посвященных мало». Таким же образом Климент интерпретирует и высказывание Мф. 10, 26: «Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узнано». Эта фраза прикровенно указывает на тех, кто в состоянии уразуметь то, что им открыто («Строматы», I 13, 3). Климент неоднократно и с особенной настойчивостью утверждает, что гнозис — это нечто сокровенное и что только немногие могут его достичь. Сокровенным характером этого учения объясняется, почему Климент употребляет в приложении к нему термин «таинства». Этот термин, впрочем, встречается в трех местах у синоптиков (Мф. 13,11; Мк. 4,11 и Лк. 8,10), а также у апостола Павла (1 Кор. 2, 6—7; Еф. 3, 3–59). Но уже иудейская традиция, толкующая о Премудрости, подчеркивала мистериальный характер наиболее возвышенных учений, т. е. тех, которые связаны с Богом (ср. Прем. 6, 22 и 2, 22); такую же позицию занимал и Филон.

Потому правдоподобным представляется тот факт, что Климент испытал на себе влияние со стороны Александрийской традиции. Впрочем, уже у Платона присутствуют элементы «тайны» — так, например, в «Пире» речь идет о доктринах совершенных и посвятительных (210a), а в «Федре» описывается, в качестве процесса инициации, созерцание пренебесного мира (250b; 250e). Платоническая традиция подхватила этот «мистериальный» элемент: Плутарх определяет как «посвятительный» высший раздел философии, а именно — теологию, и обрисовывает как «инициацию» познание более высокого божества («Об Осирисе и Изиде», 382D; «Застольные беседы», VIII 2, 718 CD). Алкиной утверждает, что существуют некоторые учения, которые Платон, как о том свидетельствует знаменитое место из «Тимея» 28c, предназначал лишь для немногих («Учебник пл. ф.», стр. 179, 33–34), и

сам он употребляет выражение «быть посвященным» по отношению к изучению высшего раздела философии (стр. 182, 8).

То же самое и, естественно, в еще большей степени, обнаруживается в гностицизме, который, как правило, использует термин «таинства» для обозначения познания самых высоких реальностей, заключенных в религии.

Итак, и для Климента познание Бога «эзотерично»: оно может быть даровано одним только Логосом, который, действуя в сфере этики как этическое начало, является, в сфере гнозиса, одновременно и Богом, и Тем, Кто в откровении являет Бога Отца. В этом смысле Логос во всей полноте выступает как «учитель».

Стяжание гнозиса может быть осуществлено посредством созерцательного образа жизни, который требует удаления от чувственно воспринимаемого и, в первую очередь, от тела. Таким образом гностик становится способным созерцать трансцендентные идеи посредством очищения. Подобное отождествление гнозиса с созерцанием обнаруживается как нечто само собою разумеющееся у Филона и в платонической традиции; но уже Платон употреблял слова, обозначающие «созерцание», для передачи видения идей («Федон», 66de; 83b; 84a; «Пир», 21 Id—212a; «Федр», 247cd; 249e; «Государство», 486a; 511c; 517 bd и сл.) и подчеркивал, что душе необходимо очиститься ради достижения такой цели.

В среднем платонизме мудрость, которой обладает философ, также совпадает с созерцанием умопостигаемого мира и зависит от способности отделить ум от чувственно–воспринимаемых вещей. Иустин сообщает нам, что целью современного ему платонизма было созерцание идей («Разговор с Трифоном иудеем», 2), и это же подтверждается Плутархом, Алкиноем и Максимом Тирским («Речи», X, 53a; 56ab; XI, 60a).

Важная часть гнозиса слагается из дисциплин ἐγκνκλιος παιδεία, т. е. из дисциплин «гуманитарного» образования, преимущественно формирующего человека, и, прежде всего, из диалектики, из астрономии и из геометрии. Главная функция диалектики сводится к тому, чтобы подвести гностика к познанию умопостигаемых вещей, как об этом можно прочитать в «Строматах», I 176, 3; 177, 1; VI 80, 8. Астрономия, в свою очередь, помогает ему перейти от созерцания чувственного мира к созерцанию мира небесного и более совершенного. Отказ от созерцания мира и его красот даже поощряется («Строматы», IV 163,1; 169, 1), поскольку, созерцая гармонию и упорядоченность мира, душа освободится от любого соприкосновения с землей («Строматы», VI 80, 3; 90, 3 и сл.).

Эта позитивная оценка «энциклопедических» дисциплин согласуется также и с платонической традицией. Уже Платон в VII книге «Государства» уточнил особую роль, которую играет каждая из этих наук. Диалектика делает человеческий ум способным к познанию первоначала (533cd). Астрономия, в свою очередь, должна состоять в изучении того, что находится за пределами мира (529d), поскольку созерцание упорядоченности мира пробуждает в человеке истинную веру в Бога («Законы», 966de). Геометрия также помогает человеческому уму подняться до созерцания реальности, так как объекты этой науки не подвержены изменению или порче («Государство», 527b).

Та же самая концепция прослеживается в течениях мысли, от которых зависит Климент, — в учении Филона или в учениях, ему современных, таких, как средний платонизм и герметизм. Если говорить более конкретно, то, согласно Алкиною, диалектика приводит к познанию первоначал и вещей божественных («Учебник пл. ф.», стр. 162, 8—10 и 17–18), а астрономия позволяет человеку перейти от мира чувственного к миру умопостигаемому и приобрести некоторое познание относительно Творца мира (162,22—28 и 30—32). В «Герметическом корпусе», согласно так называемому «оптимистическому направлению», отраженному в пятом трактате (глава 3), утверждается, что наилучшим способом стяжать

какое–либо познание о Боге является созерцание мира.

В заключение отметим, что только после изучения всех этих пропедевтических учений можно приступить к изучению богословия и что трансцендентность Бога не исключает определенный род Его познания, обеспечиваемого «апофатическим богословием».

3.4. Созерцание и апофатическое богословие

Восхождение духа от чувственного к умопостигаемому — это тема, сближающая философию Климента с философией современных ему языческих мыслителей.

Согласно среднему платонизму II в., существует три способа познания первоначала. Первый, который обозначается современными учеными как via eminentiae [путь восхождения), от красоты тел переходит к красоте душ, а затем к наблюдению нравственной красоты и к созерцанию бездонного океана Блага. Этот способ является основополагающим и для Климента, поскольку он представляет собою тот метод, посредством которого осуществляется переход от чувственно–воспринимаемого к умопостигаемому.

Аналогичным этому, но менее глубоким в философском плане является также распространенное и вне христианской философии доказательство бытия, благости и разумности Бога, выводимое из красоты мира. По наблюдению Фестюжьера, эта концепция восходит к Ксенофонту («Воспоминания о Сократе», 14; IV 3), а затем более подробно сформулирована стоиком Клеанфом. Эта концепция берется на вооружение и Климентом («Строматы», IV 23, 148, 2; «Протрептик», IV 63, 1).

Но намного более важными являются так называемая via negationis [путь отрицаний] и «апофатическое богословие». Они связывают Климента с Филоном, предположительно через посредничество Пантена.

Место из «Стромат», V 11, 71, 2 и сл. представляет собой христианскую версию отрицательного метода платоников рассматриваемой нами эпохи. Интересно отметить, что Климент извлекает свое объяснение из сферы математики и что, следовательно, via negationis составляет часть того, что названо Армстронгом «отрицательной теологией, входящей в состав традиции». Однако, если для Алкиноя этот процесс носит наименование ἀφαίρεσις (буквально: «отнятие» или «устранение»), то для Климента — это ἀνάλυσις, т. е. «отъединение», «высвобождение», «отделение». Кроме того, у Климента представлена переработка соответствующей неопифагорейской концепции, что отсутствует у Алкиноя, согласно мнению Уиттакера. Значение понятия ἀνάλυσις разъясняется также Оригеном со ссылкой на геометрию: посредством этого метода приступают к исследованию чувственных вещей, а затем возвышаются до первой истины и до первоначал. Речь идет о переходе, совершающемся с одной ступени на другую: это метод Прокла («Комментарий к первой книге “Начал” Евклида», стр. 43, 18 Friedlein). Однако для Климента ἀνάλυσις возводит не к Богу, но к монаде (т. е. к Логосу, как мы увидим ниже) («Строматы», VIII 3, 8; 6, 18). Такова «математическая» версия апофатического богословия. Притом любой акт отрицания есть одновременно некий этап восхождения: отталкиваясь от телесных реальностей, приходят к чистому бытию. Самим фактом отрицания устанавливается определенная идея о Боге, чистая и беспримесная. Пределом процесса абстрагирования является умопостигаемая монада — но это промежуточная ступень абстракции, коль скоро монада отождествляется с Логосом. Знаменательным оказывается то обстоятельство, что для Климента процесс абстрагирования не выводит за границы достижения этой промежуточной ступени, которая, следовательно, представляет собой некий первый этап, некое приуготовление. Иными словами, это такой

гнозис, который заключает в себе христианский опыт в его конечных выводах, но чтобы стяжать этот гнозис, необходимо упражнение в очищении ума, как об этом уже было сказано выше. Исходной точкой для процесса абстрагирования являются чувственно–воспринимаемые предметы, а Христос воплотившийся, т. е. Педагог, приводит к трансцендентному Богу. Быть может, Климент, в силу свойственной ему смелости мысли, хотел отмежеваться от типичного среднего платоника — к примеру, от того же Алкиноя, и, прибегая к формуле: «Но Бог един и пребывает по ту сторону единства и превыше самой монады» («Педагог», I 8, 71, 1), он хотел подчеркнуть величие Бога, делая это величие еще более неприступным, по сравнению с тем, как его мыслил Алкиной, для которого — как и для средних платоников в целом — Бог познаваем посредством разума.

Для этой проблематики оказалось фундаментальным также одно место из Иустина («Разговор с Трифоном иудеем», 127): истинное познание Бога не является антропоморфическим, поскольку все предикаты, присущие человеку, к Нему неприложимы; однако процесс абстрагирования исходит из базового подобия. Таким образом, употребление апофатического богословия Климентом в описании божественной природы не особенно отлично от того, как пользуется апофатическим богословием Иустин, хотя у Климента оно и носит более систематизированный характер. У Климента присутствуют три важных понятия, которые повлияли на последующее использование апофатического богословия Григорием Нисским, — это двоякое утверждение, что мы не можем сказать, каким Бог не является, но, в равной мере, мы не можем сказать, каким Он и является, и это упоминание о мраке, объявшем Синай, в который проник Моисей: последнее знаменует собою то, что Бог невидим и неизречен. Климент, однако, не ограничивается теми же утверждениями, которые были сформулированы Иустином, но расширяет, насколько это возможно, употребление alpha privativum. У Бога нет атрибутов, — а атрибуты Бога, содержащиеся в Ветхом Завете, должны пониматься исключительно аллегорически («Строматы», V, 11). Как и Иустин, Климент подчеркивает то, что Бог не рожден, что Он ни в чем не нуждается и что Он всегда равен Самому Себе. В качестве конечной причины Он превыше времени и пространства, будучи невыразимым, неописанным, невидимым, а также неизреченным и единым (коль скоро Он не состоит из частей), бесконечным, лишенным формы и имен.

Важно и то, что, хотя Климент подошел достаточно близко к понятию непознаваемости Бога, он, однако, никогда не утверждает эту непознаваемость открыто и в недвусмысленных выражениях. В большинстве случаев он ограничивается тем, что повторяет знаменитую фразу из «Тимея», 28c; ему знаком эпизод, связанный с воздвижением афинянами алтаря Неведомому Богу (см. Деян. 17, 28); но он полагает, что Неведомый Бог может быть познан в силу божественной благодати и при посредничестве Логоса. Другая мысль, уходящая своими корнями в вышеупомянутое место из «Тимея», сводится к тому, что познание Бога не может стать достоянием толпы, и в целях подтверждения этой идеи Климент обращается к ветхозаветному эпизоду, когда Моисей вступает в область мрака (Исх. 20, 21), а также к эпизоду восхищения апостола Павла до третьего неба (2 Кор. 12, 2—4). Эти понятия будут впоследствии подхвачены Григорием Нисским и Дионисием Ареопагитом.

3.5. Антецеденты апофатического богословия

Первый след этого «способа познания» Бога прослеживается у Страбона, «География», X 467C:

«Таинственное сокрытие священных вещей сообщает богу [особое] величие, так как оно

воспроизводит его природу, ускользающую от нашего ощущения».

Загадка божества сокрыта в вещах неодушевленных и бестелесных также согласно Плутарху («Об Осирисе и Изиде», 382A). Но уже Аристотель отметил («Метафизика», 1056a 24), что «στέρησις [отьятие] и ἀπόφασις [отрицание] отталкиваются от чего–то вполне определенного». Алкиной («Учебник пл. ф.», гл. 10) приводит нам некоторые примеры, связанные с методом «отъятия»: любое высказывание касательно бога формируется посредством отрицания какого–либо предиката, присущего видимому миру; но часто отрицанию подвергается также и предикат, обладающий противоположным смыслом. Так, к примеру, утверждается, что бог не является ни частью какой–либо вещи, ни целым, содержащим в себе совокупность частей. И таким образом бог исключается из сферы видимого.

Вместе с тем для Алкиноя некоторые предикаты приемлемы в большей степени, хотя бог и невыразим: можно, в частности, утверждать, что бог есть благость, соразмерность, истина, что он отец. Эти два момента выявляют, по мнению Мортли, парадокс, заключенный в самом сердце платонизма, а именно парадокс отношения между становлением и бытием; так, противоположности оказываются объединенными. Платоники то подчеркивают непрерывную преемственность, существующую между богом и чувственным миром, то предпочитают проставлять акценты на различии между двумя планами бытия. Эта неоднозначная позиция является ключом к тому, чтобы объяснить нам ту терминологическую путаницу, которая наличествует в свидетельствах о via negative. Наиболее распространенными являются термины ἀπόφασις [отрицание], ἀφαίρεσις [отнятие] и ἀνάλυσις [отъединение] (см. Цельс, «Истинное слово», VII, 42 и Климент, «Строматы», V 11, 71, 2). Таким образом, каждый последующий акт абстрагирования представляет собой отрицание некоего низшего понятия и позволяет восходить к понятиям еще более абстрактным, причем этот метод предполагает непресекающуюся связь между всеми ступенями восхождения: каждая ступень содержит в себе последующую ступень, а потому её необходимо выделить и изолировать посредством метода отрицания.

3.6. Метафизика и учение о Боге

Климент в еще большей мере, чем апологеты, должен расцениваться как истинный основатель греческого патриотического богословия. Многими учеными отмечалось, что если Климент в полноте не развил тринитарное богословие, то это было естественным для времени, когда он жил и творил, когда не только он, но и прочие христианские писатели не уделяли большого внимания природе, положению в иерархической структуре Троицы и роли Святого Духа. В одном разделе пятой книги «Стромат» Климент, тем не менее, утверждает, что христианская Троица была предвозвещена в знаменитом месте второго письма Платона (312e) (в действительности текст этого письма не принадлежит Платону, но является фальсификацией, которую надлежит приписать неопифагорейцам II в. — т. е. философам, современным неоплатоникам II в., что весьма знаменательно). Итак, в этом месте говорится о «трех царях». Процитировав (псевдо-) платоновский текст, Климент переходит к его изъяснению («Строматы», V 14,103,1 (Морескини, стр. 118: VII, 103, 1)и сл.):

«Когда же Платон говорит, что “все тяготеет к царю всего, и все совершается ради него, и он — причина всего прекрасного. Ко второму же — тяготеет второе, а к третьему — третье”, то это следует понимать как указание на Святую Троицу. Третий в ней — Святой Дух, второй — Сын, через Которого все возникло (Ин. 1,3) по воле Отца» [19].

По наблюдению Лиллы (реконструкции которого мы будем следовать в контексте тринитарного богословия Климента), эта интерпретация соответствует во многом той, которая будет позднее предложена Плотином. В «Эннеадах» V 1, 8 он, ради того чтобы подвести платоническую основу под свою теорию о трех ипостасях, ссылается на это же самое место из второго Письма и на другие места, извлеченные из прочих произведений Платона. Плотин утверждает, что Платон упоминает не только о трех царях, но также и об «отце вещей» и о самой причине, являющейся началом, порождающим душу:

«На этих основаниях реальности Платона распределены по трем порядкам: все реальности — он имеет в виду реальности первого порядка — располагаются вокруг царя всего; второй царь печется о реальностях второго порядка, а третий царь — о реальностях третьего порядка (Письмо II 312e). Он также говорит, что существует отец причины (Письмо VI 323d), и называет эту причину умом («Филеб», 30c; «Тимей», 29a; 39e) (оба этих места «Тимея» толкуют о демиурге); по его суждению, ум и есть демиург («Тимей», 39e), который образует душу из смеси в чаше («Тимей», 41d). Он называет отиа причины, которая является умом, благом, которое есть нечто, пребывающее превыше ума и бытия («Государство», 509b). Чаше всего он определяет бытие и ум как идею. Следовательно, Платон прекрасно знал, что ум рождается от блага, а душа рождается от ума».

Интерпретация Плотина сводится, таким образом, к следующему: царь всего является благом, пребывающим превыше ума и бытия, и он есть также и отец причины; второй царь есть причина, отождествляемая с демиургом, с умом, с абсолютным бытием и с идеей; третий царь есть душа мира, порожденная демиургом – умом. Если мы сопоставим эту интерпретацию с интерпретацией, предложенной Климентом, то мы заметим, что существует тесное соответствие между тремя ипостасями Плотина (благо, ум–демиург и душа мира) и между тремя Лицами христианской Троицы. Это соответствие всеиело предопределено усвоением, как Климентом, так и Плотином, интерпретации двух первых гипотез «Парменида» Платона, которая восходит, как это доказал Е. Р. Доддс, к Модерату, неопифагорейцу I в. до Р. Х. И это подтверждается также прямыми аналогиями, которые можно обнаружить между Богом Климента (Отцом) и «единым–благом» Плотина, а также между «Сыном» Климента и «Умом» Плотина. Однако, ввиду отсутствия рельефного описания Святого Духа, мы не можем наметить такое же соответствие между Ним и «душой мира» Плотина; это же затруднение проявляется и у Оригена, как мы это увидим ниже (стр. 167).

Заслугой Дж. Уиттакера является то, что он обратил внимание на зависимость Климента от интерпретации одной из двух первых гипотез «Парменида», которая была присуща неопифагорейской школе Модерата и Плотину. В одном месте («Строматы», IV 156, 1—2) Климент сопоставляет Сына с Отцом:

«Бог, будучи невыразимым, не может стать предметом научного познания. Сын же есть премудрость, знание и истина […]. Сын не является ни просто “единым” как таковым, ни множественным, как если бы он обладал многими частями. Скорее, Он есть “единое–целое”, откуда происходит всё сущее» [20].

В другом месте «Стромат» (V 81,5–82,1) он подчеркивает отрицательные атрибуты Бога:

«Каким образом Бог мог бы быть выразимым? (…) Было бы также неправильно называть Его “целое”: ибо целое определяется размером, в то время как Бог есть Отец всего. Также недопустимо говорить о Его частях: ибо единое неделимо, а потому оно безгранично и мыслится не как нечто необозримое, но как неизмеримое и не имеющее предела и по этой причине не имеющее формы и неименуемое» [21].

Как доказал Уиттакер, первый отрывок базируется на выводах из первых двух гипотез

«Парменида», которые противостоят друг другу: в то время как Бог, т. е. Отец, отождествляется с отрицательным «единым» первой гипотезы, которое не может быть объектом ни познания, ни науки («Парменид», 142a), Сын воспринимает положительные атрибуты «единого» второй гипотезы «Парменида», поскольку он есть объект познания («Парменид», 155d) и является также «единым–целым» («Парменид», 145c5, см. 144b). Последний отрывок прилагает к Богу (Отцу) некоторые важные отрицательные характеристики «единого» первой гипотезы «Парменида»: Бог невыразим («Парменид», 142a), Он не есть целое и не имеет частей («Парменид», 137cd), бесконечен («Парменид», 137d), лишен формы и неименуем («Парменид», 137d; 142a). Согласно Модерату, если первое «единое» превыше бытия — таким образом он интерпретирует «небытие», присущее первой гипотезе «Парменида» (142a2) — то второе «единое» есть абсолютное бытие, умопостигаемое и являющееся также совокупностью идей. Подобным образом и в согласии с Климентом, Отец выше Сына, Который является наивысшей среди сущностей, совокупностью сущностей и идей, но Он не абсолютно трансцендентен и неизречен. Плотин считает, что Платон в «Пармениде» отличает первое «единое» или «единое» абсолютное от того, что есть «единое–многое» (Епп. V 1, 8). Как Модерат, так и Плотин упоминают также «единое» третьей гипотезы, которое они отождествляют с душой мира; но это третье «единое», судя по всему, не имеет аналога в богословии Климента, который, как уже было сказано, не разрабатывает сколько–нибудь углубленно учение о Святом Духе.

Поскольку Климент и Плотин отождествляют отрицательное «единое» первой гипотезы «Парменида» с первоначалом, а «единое» второй гипотезы — соответственно с Сыном (или Логосом) и с Умом, явные аналогии между Богом Климента и Единым Плотина, с одной стороны, и между Сыном (или Логосом) Климента и Умом Плотина, с другой стороны, не должны вызывать удивления. Как Климент, так и Плотин утверждают, что такие имена, как «единое», «благо», «ум», «бытие» и «бог», прилагаемые к первоначалу, не суть реальные имена, а всего лишь понятия, более или менее подходящие для того, чтобы с их помощью приблизиться к первоначалу. Для Плотина Единое пребывает превыше Ума и превыше бытия; для Климента Отец — это причина, находящаяся вне Сына, т. е. «возвышеннейшей и наилучшей из сущностей»: такой подход демонстрирует со всей определенностью то, что современные ученые называют «субординационизмом», отражающим распространенное в доникейской патристике представление, согласно которому Сын в каком–то смысле «ниже» Отца. Как Климент, так и Плотин подчеркивают тот факт, что бесконечность Бога не должна пониматься в том смысле, что Бог «необозрим» (выражение Климента «мыслится не как нечто необозримое» из «Стромат», V 81, 6 соответствует выражению «он не тот, кто бесконечен из–за своей общирности» Плотина, «Эннеады», VI 9, 6), а глагол ἀφαφέω [отнимать, отделять] является техническим термином, указывающим, в рамках платонической традиции, на процесс прогрессирующего отъятия всех атрибутов у первоначала («Строматы», V 71, 2–3), сообразно с via negationis, о котором было сказано выше. Как Климент, так и Плотин утверждают, что этот процесс может только показать, чем Бог не является, а не то, чем Он в действительности является («Строматы», V 71, 3; «Эннеады», V 3, 14). Многие отрицательные атрибуты, которые Климент приписывает Богу, совпадают с теми, посредством которых характеризуется Единое Плотина. Логос, согласно Клименту («Строматы», V 16, 5), происходит от Отца, подобно тому как Ум Плотина имеет своим источником преизбыточность бесконечной силы Единого; и Сын всегда, согласно Клименту («Строматы», VII 5, 5), является «светом Отца», точно так же, как Ум Плотина может быть уподоблен свету, излучаемому солнцем. Сын Бога, сообразно учению Климента, и Ум, о котором говорит Плотин, рождены ab aeterno [от века]. Климент рассматривает Сына

как «единое–целое» и как центр окружности, в котором оказываются объединены все радиусы («Строматы», IV 156, 2).

3.7. Учение о Логосе

Также и в своей доктрине о Логосе Бога Климент выявляет в большей степени свою зависимость от Филона Александрийского и от средних платоников, чем от Иустина и апологетов.

Логос, прежде всего, есть ум Бога и содержит в себе Его идеи (см. «Строматы», IV 155, 2; V 73, 3), как об этом уже говорил Филон («О Херувимах», 49; «О сотворении мира», 20). Идеи же — это мысли Бога (см. «Строматы», V 16, 3; Филон, «О сотворении мира», 17—19). Та же концепция представлена и в среднем платонизме: у Алкиноя («Учебник пл. ф.», 163, 12—13 и 27—30), у Аттика (в передаче Евсевия, «Евангельское приуготовление», XV13, 5 = фрагм. 9 des Places), у Аэция («Мнения философов», 882d), у Ипполита («Обличение всех ересей», I 19, 2). Также и согласно Плотину, Логос является умом и источником существования идей.

В какой–то первый момент Логос совпадает с умом Бога и с идеями, которые суть мысли Бога и еще имманентны Ему («Строматы», V 16, 3). На втором уровне своего существования Логос становится отдельной ипостасью, разнящейся от первоначала («Строматы», V 16, 5). На этом уровне Логос представляет собою совокупность идей и сил (δυνάμεις) Бога, которые формируют умопостигаемый мир (см. «Строматы», IV 156, 1—2). Эту доктрину можно обнаружить уже у Филона («О сотворении мира», 24, 25; «Об Аврааме», 83; «О смешении языков», 172 и сл.). Он, в силу этого единства, называется также монадой. Таким образом, Логос есть единство, которое заключает в самом себе все идеи, т. е. он есть «единое–целое».

Поскольку Логос заключает в себе все идеи Бога, а идеи — это образцы, по которым созданы все чувственные вещи, Логос может расцениваться также как начало всякой созданной вещи или как орудие, которым воспользовался Бог для создания мира (см. «Строматы», VI 58, 1, где цитируется Ин. 1,1).

В качестве второй ипостаси Логос отождествляется с божественной Премудростью и есть первая из вещей, «сотворенных» Богом, являясь Его советником («Строматы», VII7,4; V 89,4). Эта концепция восходит к Александрийскому иудаизму (см. Сир. 1, 4; Притч. 8, 22) и представлена также у Филона. Филон послужил примером для Климента и в деле отождествления божественной Премудрости с Логосом (см. «Аллегории законов», 165); кроме того, и для Филона Логос является перворожденным по отношению ко всем существующим вещам («Об Аврааме», 51; «О смешении языков», 46; «О сновидениях», I, 215). Эта концепция перешла затем в апологетику; и Иустин («Разговор с Трифоном иудеем», 61) отождествлял Логос с божественной Премудростью и рассматривал его как первую из созданных вещей, порожденную Богом, когда Он вознамерился создать мир («Апология», I, 23; II, 6; «Разговор с Трифоном иудеем», 61—62). Логос не есть только умопостигаемый мир, но он также имманентен миру и описывается Климентом в терминах, типичных для описания мировой души стоиками («Протрептик», 5, 2; «Строматы», V 104,4; VII 5,4; 9, 2). Но доктрина о Логосе, проницающем собою весь мир, не является только и исключительно стоической: она пришла к Клименту также через посредничество Сир. 7, 24 и 8, 1, а также Филона («О том, кто наследует божественное», 188; «О бегстве и обретении», 110 и 112).

Нелегкой задачей представляется согласование Бога Ветхого Завета с «единым»

«Парменида»: Филон уже сталкивался с этим затруднением, прибегнув для его разрешения к аллегорической интерпретации, что можно наблюдать, в частности, в «О потомстве Каина», 14 и в «О перемене имен», 7. По стопам Филона пошел и Климент («Строматы», II2,6, 1), который, как правило, справляется с решением этой задачи, прибегая к символизму. Для Климента выход из сложившегося затруднительного положения сводится к ограниченности возможностей языка: это смелая точка зрения, и в этом Климент идет дальше Филона, который, напротив, допускал, что язык способен передавать некоторые свойства, а значит, и те, которые присуши одному только Богу и которые, следовательно, помещают Бога вне всякого рода («О сельском хозяйстве», 3, 13). Относительно невыразимости Бога существует огромная литература.

В той мере, в какой Климент является христианином и библейским мыслителем, он с неизбежностью может лишь настаивать на учении о Троице и о равенстве трех Лиц, однако в качестве философа он не может вообразить, что «единое–простое» и «единое–многое» оказываются равнозначны. Множественность представляет собою нисхождение на всех его этапах. Эта тенденция приведет к арианству; она с полной ясностью отражена в обзоре Фотия («Библиотека», 109), по наблюдению которого Климент выдвигает гипотезу о существовании двух Логосов — Логоса Отчего и Логоса имманентного. Таким образом, Логос воплотившийся окажется намного ниже Логоса имманентного. В «Строматах», II 18, 96, 2 встречается трудное для понимания место, в котором говорится о Христе (надо понимать — о Христе воплотившемся) как о четвертой величине после Троицы. В целом Логос, постольку, поскольку он множествен, может быть доступен постижению со стороны человеческого ума, в то время как в качестве единства он является божественным. Познание же Бога есть некий дар («Строматы», V 13, 83,4); Логос воплощенный, будучи ликом Отца и являясь чувственно воспринимаемым, и представляет собой этот дар (V 6, 33, 5). Реальность воплощения указывает путь к познанию Бога, но истинная действенность Логоса открывается в рамках нашего внутреннего озарения, которое позволяет нам возвыситься над понятием Христа воплощенного.

3.8. Физика. Учение о мире

Существует цикл наук, которые должны предварять познание Бога, и, в частности, это относится к познанию мира («Строматы», 115, 2). В начале четвертой книги «Стромат» Климент планирует после завершения названного труда приступить к написанию другого сочинения, которое было бы посвящено проблемам происхождения мира (IV 3, 1); мы не знаем, написал ли Климент подобное произведение, но, в любом случае, мы таковым не располагаем.

Как для апологетов, так и для Климента разрешение проблемы происхождения мира должно учитывать соответствующую доктрину, заключенную в Книге Бытия. Климент, однако, не ограничивается прямолинейным и простым пересказом библейского текста, но интерпретирует его согласно традиции, которая уже была установлена Филоном в «О сотворении мира», в первой книге «Аллегорий Законов» и в «О вечности мира». Кроме того, в этой сфере Климент пребывает в полном согласии с современным ему средним платонизмом.

Так, он утверждает («Строматы», V 94, 5), что небо, земля и свет, о которых говорится в Книге Бытия, не являются теми видимыми и воспринимаемыми нами реальностями, но только их умопостигаемыми образцами. В монаде, заявляет Климент, Бог создает мир невидимый, бесформенную землю и умопостигаемый свет. Это соответствует тому, что

ранее утверждал Филон в «О сотворении мира», 29. Согласно Филону и согласно Клименту, библейский текст приступает к изъяснению происхождения чувственного мира, только начиная с Быт. 1,6. «Твердь», о которой там говорится, указывает на мир материальный, который и характеризуется, в основном, тем, что он «крепок и прочен». Таким образом, материальный мир есть не что иное, как отображение умопостигаемого мира, служащего для него образцом (V 93,4). И это неоднократно повторялось Филоном («О сотворении мира», 16. 36. 129; «О том, кто наследует божественное», 280; «О насаждении», 50 и сл.) И всё это есть воспроизведение платонической доктрины «Тимея» и является темой, общей для Климента, Филона и среднего платонизма (см. Плутарх, «Об Осирисе и Изиде», 373A; «Сотворение души в “Тимее” Платона», 1013 C; Алкиной, «Учебник пл. ф.», стр. 167, 5—11; Апулей, «Платон и его учение», 1192—199).

Весьма вероятно, что и Климент, подобно большинству его предшественников–апологетов, полагает, что Бог сотворил мир из предсуществующей материи. Это утверждение содержалось, судя по всему, в утраченных «Ипотипосах» и подвергалось резкой критике со стороны Фотия. Однако и то, что Климент утверждает в «Строматах», не только не противоречит этой доктрине, но даже сообщает нам касательно нее больше подробностей. В V 89, 5—6 он рассматривает материю как одно из первоначал, как это утверждалось многими греческими философами, и напоминает, что Платон называл её «небытием». Кроме того, в согласии с тем, чему учили Филон и средние платоники, и Климент разделяет доктрину, в соответствии с которой материя оказывается лишенной качественности и формы или же является «вместилищем» форм, как о том написано в «Тимее» (49e—50 be; 50de). То же самое утверждал и Иустин («Апология», I, 10). Однако определение материи как «небытия» не должно внушать мысль о том, что Климент придерживался теории creatio ex nihilo. Наоборот, доктрина о предсуществующей материи находила себе поддержку и у неопифагорейцев, и у средних платоников. Кроме того, уже Аристотель, рассматривая материю как исходно лишенную формы, противопоставлял её субстанции и бытию («Физика», I 191a8—12). Концепция Аристотеля была унаследована и развита неопифагорейцами — такими, как Модерат и Нумений, а затем она была воспринята и Плотином; поскольку любая реальная сущность должна обладать формой, из этого следует, что то, что не обладает формой, — а такова именно материя, — не есть сущность и, тем самым, не обладает существованием. Неопифагореец Модерат описывал материю как «тень, отбрасываемую бытием». В заключение отметим также, что концепции Климента, сопряженные с выражением «небытие», воспроизводят концепции, присущие ряду современных ему философских течений.

В «Строматах», V 92, 1 Климент придерживается той точки зрения, что греческая философия восприняла от Моисея идею, что мир имел некое начало своего существования; он благосклонно относится к этой концепции и цитирует в её пользу место из «Тимея» (28b). Что касается преемственных связей, существовавших между Платоном и Моисеем, то Климент согласен в этом вопросе с Филоном (см. «О вечности мира», 15; 13; «О десяти заповедях», 58), а ради удостоверения идеи, что мир имел начало, Клименту представляется возможным принять во внимание соответствующие утверждения средних платоников Плутарха и Аттика. Противоположная концепция, согласно которой мир не имел начала, отстаивалась другими средними платониками, в частности, Алкиноем, Апулеем, Цельсом и Тавром.

3.9. Этика

Большое количество греческих учений, связанных с этой областью философии, использовано в писаниях Климента. Мы не имеем возможности входить в детали и точно отразить здесь его взаимоотношения с этим материалом. Мы отметим только, что определение добродетели («Педагог», I 101, 2; III 35, 2) восходит либо к стоицизму, либо к среднему платонизму: добродетель есть производное вошедших в правильное смешение природных наклонностей, полученных навыков и упражнения.

Добродетель сама по себе достаточна для того, чтобы сделать христианина блаженным: она не зависит от внешних обстоятельств, но только от внутренних убеждений человека («Строматы», IV 52, 1—2). Учение о самодостаточности добродетели составляло один из основных элементов стоической и среднеплатонической этики (но не аристотелевской этики — так что и в этом Климент следует средним платоникам, а не примыкает к позиции перипатетиков). Та же мысль отстаивалась Иустином (см. «Апология», II 11). Климент является первым христианским писателем, который представил в органически развитом виде учение о четырех добродетелях, называемых «важнейшими». Первая из них есть благоразумие (φρόνησις), подразделяемое в аристотелевском духе (см. «Топика», VI 3, 141a 6 и сл.) на практическую мудрость (т. е. на собственно благоразумие) и на теоретическую мудрость (т. е. на мудрость высшего порядка); в этом определении Климент («Строматы», VI 154, 4) также пребывает в согласии с Алкиноем («Учебник пл. ф.», 153, 4—6). Определение благоразумия в «Строматах», II 34,4; III 84, 1 и сл. («благоразумие указывает то, что следует делать, и порицает то, чего не следует делать») почерпнуто из стоицизма и пребывает в согласии с соответствующим определением, свойственным средним платоникам — таким, как Алкиной («Учебник пл. ф.», 182,23—24) и Апулей («Платон и его учение», II2,28), и, прибегая, в сущности, к тому же самому методу, согласно которому исходные положения стоицизма приводятся в соответствие со средним платонизмом, Климент формулирует и прочие добродетели.

Те же связи Климента с платонической традицией улавливаются в его убеждении (которое будет в целом воспринято всей традицией христианского платонизма, Отцами–Каппадокийцами и Максимом Исповедником), что человеческая душа разделена на три части: разумную, аффективную и вожделевательную. Кроме того, совместно со средними платониками, Климент наделяет особой добродетелью каждую часть души.

Учение о πάθος, «страсти» (которое также будет оказывать большое влияние на традицию христианского платонизма, в чем мы еще убедимся на примере Отцов–Каппадокийцев), в случае Климента имеет стоическое происхождение (см. «Строматы», II 59, 6 и SVF I 205; III 479. 130), так же, как и выделение, и определение четырех основных страстей (страх, радость, желание, гнев). Все учение о πάθος в общих чертах уже было широко развито Филоном Александрийским.

Учение о страстях трактовалось двояко философскими эллинистическими школами. Стоицизм ратовал за жестко–последовательное и всецелое искоренение страсти, что должно было обеспечить бесстрастие (ἀπάθεια), в то время как перипатетическая школа допускала существование страсти, но при том условии, что она оказывается управляемой и направленной на осуществление блага (так называемая μετριοπάθεια). Это последнее учение нашло себе место также и в среднем платонизме: оно в первую очередь отстаивается Плутархом и обнаруживается, после Климента, у Порфирия, который соотносит её с первым разрядом добродетелей, так называемых «гражданских добродетелей» («Сентенции», 22, 2—3), и у Плотина (I 2, 2; 2, 7). Климент усваивает учение об «умерении аффектов», но не причисляет его к высшим проявлениям этики. Высшее же проявление этического поведения представлено «правым действием» (κατόρθωμα — слово, отражающее соответствующее

стоическое понятие). Смысл этого понятия состоит в том, что для достижения совершенства недостаточно простого умерения аффектов, но необходимо полнейшее отсутствие страсти как таковой. Но это разделение этики на две ступени, одна из которых характеризуется умерением страстей, а вторая — их отсутствием, пришло к Клименту через посредничество Филона Александрийского, который предварил его в этом вопросе; и эта же концепция была подхвачена также Плотином и Порфирием. Следовательно, Климент прибегает к употреблению общих мест стоицизма для того, чтобы описать добродетель совершенного христианина. Христианин удовлетворен тем гнозисом, который он стяжал, и его не влекут к себе внешние блага.

Что касается другого фундаментального момента этики патристической эпохи, то Климент обращается к платонической традиции, а именно — к теме так называемого «уподобления Богу» — и тема эта, снова взятая на вооружение, будет далее постоянно давать о себе знать в связи с христианским платонизмом. Учение об «уподоблении Богу» (ὁμοίωσις τφ Θεω) было провозглашено в одном месте диалога Платона «Теэтет» (176b), и место это стало в дальнейшем знаменитым, а характерное стремление к существованию, «подобному богу», станет рассматриваться как типичное для философа. Средние платоники присовокупили в дальнейшем к этому понятию уточнение — «в меру человеческих возможностей». Итак, эта идея превратилась в основополагающую идею среднеплатонической и неоплатонической этики. Климент усваивает её, как он поступал и в отношении других учений, предшествовавших его учению об этике. Подобно тому, как жизнь в соответствии с умеренней аффектов отражает собою более низкую ступень христианского совершенства, которое должно быть вообще освобожденным от аффектов, так и жизнь, сообразно с природой, должна протекать на этически более высоком уровне, связанном со стремлением уподобиться Богу.

Для разработки этой тематики Климент прибегает также и к Священному Писанию. Одно знаменитое библейское место (Быт. 1, 26) утверждает, что Бог создал человека по «Своему образу и подобию». Клименту, однако, удается гармонично согласовать библейское изречение с платонической доктриной, ибо он утверждает, что «образ» и «подобие» не суть синонимические понятия: в то время как выражение «по образу» обозначает, что человек, созданный Богом, получил от него логос, являющийся образом Логоса Бога, выражение «подобие» не относится к родству между человеком и Богом, возникшему в акте творения, но указывает, напротив, на совершенство, к достижению которого сам человек должен стремиться в рамках этой жизни, упражняясь в добродетели. А значит, «образ» есть природное достояние всякого человека, в то время как «подобие» есть результат моральных усилий, прилагаемых человеком («Строматы», II 131, 5). Эта концепция о подобии Богу обнаруживалась уже у Филона Александрийского, который («О сотворении мира», 69—71), судя по всему, рассматривал в качестве синонимичных оба выражения, чтобы подчеркнуть, что человеческий разум есть воспроизведение божественного Логоса, но, с другой стороны, он же подчеркивает, что быть образом Логоса сводится к тому, чтобы разум сумел соблюсти себя без пятна и порока («О добродетелях», 205). Таким образом, в сознании Филона присутствовали как платоновский «Теэтет», так и текст Книги Бытия. Такого рода подобие между человеком и Богом состоит, согласно Клименту, Филону и неоплатонизму, в отсутствии страстей. Ибо, поскольку Бог по Своей природе совершенно лишен страстей, то же самое должно произойти и с совершенным человеком («Строматы», II 103, 1; IV 138, 1; 147, 1 и сл.). Повторение этих же соображений фиксируется и у Плотина (I 2, 3 и 2, 6), и у Порфирия («Сентенции», 32; «О воздержании от животной пищи», II 43). Сам Христос воплотившийся есть учитель и образец бесстрастия. Такое решение вопроса открыто для

критики, поскольку оно всецело отсекает человека от аффектов, которые не могут быть искоренены из жизни христианина, и эта проблема еще встанет перед Григорием Нисским, который будет пытаться дать ей свое собственное адекватное разрешение.

Как мы видели выше, Климент отождествляет Христа, т. е. Логоса, с монадой: согласно его суждению, Логос и умопостигаемый мир совпадают и именуются «монадой». В силу этого, когда Климент говорит о человеческом совершенстве, он употребляет термин μοναδικός, т. е. «присущий монаде»; поскольку Христос, Он же Логос, есть монада, человек также должен стать «монадообразным», чтобы достичь с Ним подобия. Но при этом есть одно отличие, отличающее Климента от этики среднего платонизма и этики Филона. Согласно Клименту, человеческий разум сам по себе, несмотря на свое божественное происхождение, не может преуспеть в достижении сначала умерения аффектов, а затем их полного уничтожения и тем самым состояния совершенства: в этом человеку должен оказать помощь Сам Бог, Сын Божий, от Которого зависит успех в борьбе со страстями. Для Климента Логос не является, как для Филона, безличным законом мира в сфере физики и этики, и Христос не представлен Климентом исключительно только как разумность, рациональность: Его вмешательство в жизнь человека носит намного более конкретный и личностный характер, ибо Он педагог, который научает человека и руководит им.

В концепции Климента идеал отсутствия страстей, который был сформулирован Стоей и воспринят средним платонизмом, приобретает новое, более конкретное значение. При этом Логос Бога личностен, а не является абстрактной сущностью. Потому христианской, а уже не греческой оказывается и концепция, согласно которой Сын Бога содействует спасению всего человечества и есть, таким образом, учитель и образец нравственного совершенства.

БИБЛИОГРАФИЯ. АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА. A. Le Boulluec. Auxorigines, encore de l' “ecole” d'Alexandrie // «Adamantius» 5 (1999). P. 8–36.

Климент Александрийский. J. M. Blazquez. El uso delpensamiento de lafilosofia griega en el «Pedagogo» (I–II) de Clemente de Alejandrla // «Anuario de historia de la Iglesia» 3 (1994). P. 49–80; A.P. Bos. Clement of Alexandria on Aristotle's (cosmo-) theology // CQ 43 (1993). P. 177—188; W.E.G. Floyd. Clement of Alexandria's Treatment of the problem of Evil. Oxford, 1971; F. Ladaria. El Espiritu en Clemente Alejandrino. Madrid, 1980; S. Lilia. Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971; A. M6hat. ttudesurle «Stromates» de Clement dAlexandrie. Paris, 1966; R. Mortley. Connaissance religieuse et hermeneutique chez Clement dAlexandrie. Leiden, 1993; E.F. Osborn. The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957; Idem. Philo and Clement // StudPhilon 10 (1998). P. 108–124; J. Pepin. La vraie dialectique selon Clement d'Alexandrie // Epektasis. Melanges patristiques ojferts au cardinal J. Danielou. Paris, 1972. P. 374–383; L. Rizzerio. Clemente di Alessandria e la «φυσιολογία veramente gnostica». Saggio sulle origini e le implicazioni di un 'epistemologia e di un ’ontologia «cristiana». Leuven, 1996; Eadem. Uacces a la transcendance divine selon Clement dAlexandrie: dialectique platonicienne ou experience de V«union chretienne»? // REAug 44 (1998). P. 159–173; Eadem. Note di antropologia in Clemente Alessandrino // «Sandalion» 10–11 (1987–1988). P. 115—143; U. Schneider. Theologie alschristliche PhilosophiezurBedeutungderbiblischen Botschaf im Denken des Clemens von Alexandria. Berlin — New York, 1999; P. Schwanz. Imago Dei als christologisches–anthropologisches Problem bis Clemens von Alexandria. Halle, 1979; M. Spanneut. Le stoicisme des Peres de VEglisey de Clement de Rome a Clement d'Alexandrie. Paris, 1957; A. Van Den Hoek. Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An early Christian reshaping of a Jewish model Leiden — New York, 1988; D. Wirwa. Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. Berlin — New York, 1983.

III. Ориген

Ориген, вероятно, наравне с Августином является самым крупным христианским мыслителем, хотя такого рода классификация всегда содержит в себе момент произвольности, и она открыта для критики. И когда мы говорим о нем как о «мыслителе», мы прекрасно отдаем себе отчет в той роли, которая сыграла в его мысли греческая философия. Впрочем, начиная с древнейших времен, он был знаменит именно благодаря этому обстоятельству, и именно его использование греческой философии навлекали на него ожесточенную критику. В ответ на эту критику Ориген сам неоднократно признавал, что он хорошо осведомлен в философии и хотел бы даже углубить свои знания, но он, однако, желал быть христианином и считал, что он таковым и является. И, действительно, он не усматривал никакого противоречия между языческой философией и христианской верой, при том условии, что философия должна была восприниматься как то, чем она и призвана быть, т. е. как орудие, с помощью которого можно углубить вероучительные положения, а не как автономная наука, которая сама по себе достойна изучения.

1. Ориген и философия. Проблема двух Оригенов

Глубокое знание Оригеном языческой философии засвидетельствовано сообщением Порфирия, очень важным, но с трудом поддающимся интерпретации. Оно сохранено для нас Евсевием Кесарийским, который («Церковная история», VI 19, 5–8) извлек его из знаменитого произведения Порфирия «Против христиан». Итак, писатель–неоплатоник упоминает о том, что он в молодости встречался с Оригеном, который был особенно известен благодаря своим аллегорическим истолкованиям Ветхого Завета. Ориген, согласно Порфирию, был учеником Аммония, который снабдил его философским инструментарием и развил его способности проводить углубленные исследования в этой области. Но, согласно тому же Порфирию, Ориген впоследствии отошел от занятий философией под руководством Аммония, так как последний был для него полезен как учитель философии, но в жизни он пошел путем, противоположным тому, который избрал Ориген. И действительно, Аммоний родился христианином и был воспитан родителями–христианами; однако с годами, начав самостоятельно мыслить и философствовать, он стал вести жизнь, сообразную с традиционным законом, и сделался язычником. Ориген же, напротив, хотя и получил исходно греческое образование, изменил ему, дерзко примкнув к варварам:

«Поведя себя таким образом, он загубил свои способности к занятиям и прожил свою жизнь как христианин, в противоречии с законами; что же касается его концепции мира и Бога, то он эллинизировал её и вплел в нее идеи греков, облеченные в диковинные басни», т. е. это он проделал в отношении христианских доктрин.

В целом, Порфирий признает, что Ориген очень многим обязан греческой философии, хотя он и не отдает себе отчет (что естественно) в той достаточно осторожной и критической позиции, которую христианский писатель занял по отношению к мудрости язычников. Ориген, продолжает Порфирий, действительно постоянно читал и изучал Платона и других философов, таких, как средние платоники и пифагорейцы Нумений, Кроний, Аполлофан, Лонгин, Модерат и Никомах; он знал стоиков Херемона и Корнута, у которых он перенял метод аллегорической интерпретации греческих мистерий, приложенный им затем к иудейскому Священному Писанию.

Сведения, приводимые Порфирием, по сути своей верны, хотя частично и тенденциозны, когда, к примеру, он утверждает, что философия Оригена восходит к языческой философии, что его богословие восходит к платонизму, а его аллегорический метод — к стоицизму; и эти выпады становятся понятны, с учетом той антихристианской полемики, которой был воодушевлен названный философ–неоплатоник.

Однако Евсевий достаточно неожиданно, но последовательно оспаривает сведения, сообщаемые Порфирием, — и, в первую очередь, он отрицает факт обращения Аммония в язычество, а Оригена — в христианство. На самом деле, согласно Евсевию, Ориген и родился христианином, и всегда жил как христианин. Что касается Аммония, то тот оставался христианином до конца своей жизни, в пользу чего говорит ряд его хорошо известных сочинений — таких, в частности, как «О согласии между Моисеем и Иисусом». Утверждения Евсевия, кроме всего прочего, должны внушать доверие и потому, что он черпал свою информацию непосредственно у Памфила или получил её из какого–то другого источника, связанного со школой Оригена. Но тут мы сталкиваемся с затруднением: Аммоний должен быть отождествлен с Аммонием Сакком, который, вопреки тому, что говорит Евсевий, никогда не был христианином. Наши затруднения только усугубляются тем, что Порфирий в другом своем произведении, а именно — в «Жизни Плотина», говорит неоднократно о некоем Оригене, который якобы всегда поддерживал дружеские отношения с самим Плотином и который написал только два сочинения: «О демонах» и «Только царь есть творец». Этот последний трактат должен был бы быть написан во время правления Галлиена, бывшего императором в период между 253 и 268 гг., хотя нам доподлинно известно, что Ориген умер во время гонения, воздвигнутого императором Галлом (в 253 г.). Кроме того, согласно тому же Порфирию, Ориген встречался с Плотином в Риме еще в 244 г., хотя подобное путешествие христианского писателя в Рим не подтверждено другими источниками.

Вследствие этого некоторые ученые придерживаются мнения, что существовали отдельно некий Ориген–христианин и некий Ориген–неоплатоник — и эта гипотеза представляется весьма вероятной и с нашей точки зрения: сведения, сообщенные нам Порфирием, ведь действительно не во всем согласуются со сведениями, приводимыми Евсевием; быть может, Порфирий имел в виду Оригена–христианина, когда он писал против христиан, но когда он писал «Жизнь Плотина», он апеллировал к Оригену–неоплатонику. А затем, каким образом можно приписать Оригену–христианину такие два произведения, как «О демонах» и «Только царь есть творец», написанные к тому же тогда, когда Оригена уже давно не было в живых?! Другие ученые продвинулись по этому пути еще дальше, склоняясь к убеждению, что существовало также и два Аммония, которые были учителями соответственно двух Оригенов, хотя, по нашему суждению, нельзя исключить и того, что Аммоний был учителем философии в Александрии так долго, что он числил среди своих учеников сначала Оригена (в период между 205 и 210 гг.), а затем и Плотина (примерно в 240 г.); тогда общее ученичество у Аммония могло бы объяснить некоторые совпадения, наблюдающиеся между Оригеном и Плотином. Другие ученые, напротив, всегда пытались отстаивать представление об одном Оригене и об одном Аммонии.

Более распространенными являются попытки сделать из Оригена типично греческого мыслителя, сообразно утверждению Порфирия, но ученые, пошедшие по этому пути, насиловали мысль Оригена, значительно её упрощая; ибо они подчеркивали только некоторые аспекты философии Оригена, расценивая их как превалирующие или безусловно эксклюзивные, не считая нужным принимать во внимание другие, не менее значимые аспекты творчества Оригена, которые свидетельствовали о том, что великий Александриец был верен

церковному преданию. Кроме того, не желали считаться и с тем фактом, что даже если Ориген, в случае определенных религиозно–философских вопросов, и делает попытки решить их в чисто философском ключе, он сам считает такие решения проблематичными, а некоторые из них воспринимаются им исключительно как гипотетические, не исключающие других подходов.

Основополагающим, в целом, является то обстоятельство, что как христианин Евсевий, так и язычник Порфирий признавали незаурядную компетентность Оригена в сфере философии. В рамках своего учения, которое являлось продолжением учения Климента, Оригену должно было быть совершенно ясно, что философия необходима не только для назидания более просвещенных греков, которые стремились ознакомиться с христианским учением, но и для того, чтобы бороться с еретиками. Именно в этих целях он мог посещать в Александрии занятия самого известного учителя своего времени Аммония, прослушав курс его лекций ради того, чтобы восполнить таким образом чувствительные пробелы в своем христианском образовании. Антиоригенисты последующих веков, начиная с Иеронима и кончая Юстинианом, состязались между собой в том, чтобы истолковать in malam partem [в дурном смысле] эти сведения, подчеркивая, что еретические учения Оригена имели своей причиной его излишнюю склонность к философии. В то же время защитники Оригена, включая и современных нам, пытаются так или иначе преуменьшить достоверность утверждения Порфирия, считая, что в нем содержатся откровенные преувеличения.

Несомненно то, что Ориген — в некоторых своих концепциях, как мы в этом с полной определенностью убедимся ниже, — испытал сильнейшее влияние со стороны философии, но столь же неоспоримым является и тот факт, что в целом он черпал свое вдохновение в христианстве и, быть может, даже в большей степени, чем Климент. Всё, что приходило ему в голову и что он запечатлевал в своих писаниях, были мыслями и писаниями христианина. Следовательно, использование им языческих доктрин, при всей своей значимости, не есть нечто свойственное исключительно ему одному (этот принцип имеет силу для всех христианских богословов, если можно так сказать).

Именно по этой причине (т. е. в силу того, что Ориген постоянно и обильно прибегал к данным философии) сам Ориген часто и почти всегда отрицательно высказывается относительно ценности греческой философии. Он, в отличие от Филона, не рассматривает её как дар, которым Бог осчастливил греков, и, в отличие от Климента, он никогда не определяет её как провиденциальное божественное благодеяние, оказанное людям. Во всех своих сочинениях Ориген почти инстинктивно проявляет себя как противник философии, видя в ней искусство обольстительное и с неизбежностью связанное с человеческой глупостью. Во всем этом, естественно, присутствует что–то и от устоявшейся традиции, которая обнаруживается у Татиана, у Тертуллиана и у многих других, однако, в целом, чувства Оригена, испытываемые им по отношению к философии, отмечены намного большей свободой, чем соответствующие чувства Филона или Климента. Ведь для него, в сущности, использование философии представляется функциональным только в приложении к Священному Писанию, так как только оно исключительно и способно приобщить к истинному знанию (см. «Филокалия», 13, 1). Об этом говорили еще апологеты. И все же, несмотря на противоречивость своих чувств по отношению к эллинистической философии, она является для Оригена весьма притягательной. Прекрасной иллюстрацией этому служит curriculum [программа] занятий, которую он подготавливал для своих учащихся и о которой мы знаем от его ученика Григория Чудотворца. В системе своего преподавания он уделял особое внимание светскому образованию, включая астрономию. Это было нормативным явлением также в рамках современного ему платонического образования, где геометрия и

астрономия являлись дисциплинами пропедевтическими к изучению философии (см. Феон Смирнский; Алкиной («Учебник пл. ф.», 7), Тавр [у Авла Гелия, «Аттические ночи», 19, 7 и сл.]); эта же философская традиция прослеживается также у Иустина («Разговор с Трифоном иудеем», 2, 4 и сл.).

Из системы преподавания Оригена были исключены только такие философы–безбожники, как Эпикур, поскольку они считались вредными. Иероним сообщает нам, что «Ориген, подражая Клименту Александрийскому, написал десять книг «Стромат», в которых он приводил во взаимное столкновение учения философов и учение христиан, энергично отстаивая все учения нашей религии перед лицом Платона, Аристотеля, Нумения и Корнута».

Этот интерес к греческой философии дает о себе знать сильнее на начальных этапах деятельности Оригена и его преподавания. Это видно уже по названию одного из его юношеских произведений (которое, тем не менее, является одним из наиболее важных), а именно «О началах». Название этого трактата приобретает большую или меньшую важность в зависимости от того смыслового наполнения, которым мы насытим греческий термин αρχή, т. е. «начало». Этот термин может передавать и «основополагающую истину», на которой базируется Ориген в своей мысли, и «первоначала» бытия. Эта вторая интерпретация гармоничнее сочетается с использованием этого термина в современной Оригену философии — такой, как платоническая. Трактат «О началах» представляет собой весьма смелую попытку примирения христианства и философии; в философии Ориген усматривает верную союзницу в своей борьбе против гностицизма. Она поставляет ему необходимые орудия для прояснения истин, данных в Откровении (а потому необсуждаемых и не ставящихся под сомнение) — таких, как истина искупления, истина спасения и истина духовной жизни, которые угрожающе подрывала гностическая мысль в своих абсурдных баснях. По наблюдению Симонетти, трактат «О началах» есть «первая попытка изложить проблематику ряда фундаментальных истин христианской веры. Ориген учитывает традиционное обвинение, которое язычники выдвигали против христиан, видя в них людей фанатичных и невежественных, абсолютно чуждых привычкам, интересам и образу мыслей, диктуемым греческой культурой. Однако трактат «О началах», пункт за пунктом, опровергает эти обвинения, причем данности христианской веры излагаются, исследуются и углубляются в нем именно с учетом инструментов и терминологии, которыми располагает и пользуется греческая философия. Благодаря такому способу изложения христианского учения язычник неожиданно начинал чувствовать себя вполне комфортно: ему излагалась знакомая и даже внутренне близкая проблематика — вопросы, связанные со свободой воли, с бестелесными реальностями, с вечностью мира; и всё это преподносится ему в формах и с использованием приемов, которые были для него привычны».

Доверие к философии, продемонстрированное Оригеном в этом произведении, сменяется на враждебность, иногда даже весьма ожесточенную, в его более позднем произведении «Против Цельса». Это изменение позиции, занимаемой Оригеном по отношению к философии, может быть объяснено как эволюцией его мысли, так и теми обстоятельствами, которые послужили причиной для составления этого труда, направленного против философа–платоника и написанного по настоятельной просьбе со стороны ученика Оригена Амвросия с целью опровергнуть «Истинное слово» Цельса, о котором мы говорили неоднократно в предыдущей главе. По мнению Корзини, антихристианская концепция Цельса базируется, в политическом плане, на концепции, ставшей типичной для Римской империи, которая неизменно продвигалась по пути, приводящем к абсолютизму: император представляет собою верховное божество на земле, в то время как на низшем уровне размешаются управители провинций, подобно тому как

различные божества занимают низшее положение по отношению к верховному божеству. На ответ Оригена Цельсу, написанный между 246 и 249 гг., оказало также влияние и изменение ситуации, ибо обнаружился существенный разрыв между теми временами, когда писал Цельс, и теми временами, когда Ориген ему отвечал: неудержимое распространение христианства, несмотря на воздвигаемые против него гонения, нападки на него с позиций культуры и нетерпимость, проявляемая по отношению к нему со стороны языческих народных масс, были достоверным фактом, наблюдаемым всеми, а потому Ориген писал, прекрасно отдавая себе отчет, во благо кого он действует, и он оказался способен опровергнуть или вообще свести на нет самые грубые предрассудки Цельса относительно якобы примитивно–популярного и убого–невежественного характера проповеди Иисуса Христа и апостолов. И в своей полемике против Цельса Ориген также прибегает к философии: он отождествляет с эпикуреизмом суть философии Цельса (и это определение оставалось в силе до середины прошлого века, т. е. до времени, когда окончательно был установлен платонический характер сочинения «Истинное слово»), очень ловко оперируя полемическими выпадами против эпикуреизма со стороны различных философских школ, таких, как стоицизм и платонизм. В любом случае, «Против Цельса» свидетельствует о том, что Ориген переходит к намного более сдержанному и скептическому отношению касательно философии, «как если бы “Истинное слово” Цельса открыло Оригену глаза на ту опасность (от чего теоретически он предостерегал, говоря об этом открыто, и ранее), которую могли представлять для христианства его слишком близкие контакты с языческой культурой. Произведение Цельса выявило, с другой стороны, всю меру непримиримости между этими двумя видениями мира и показало, насколько иллюзорна мысль о возможности союза между христианством и языческой философией, за исключением неких отдельных частных казусов и случайных совпадений. Поэтому логично то, что Ориген отказался вступить в какой–либо союз с язычеством ввиду высших интересов, а именно спасения и сохранения языческого государства, испытывающего угрозу со стороны варваров, что предлагал христианам Цельс. В своей полемике против философа–язычника, ополчившегося на христианскую религию, Ориген дошел до той же непримиримости, которую выказывали многие апологеты, вплоть до отрицания дозволенности христианам нести военную службу, ибо в этом произведении Ориген несомненно обозначает границы, пролегающие между христианством и языческой философией, и указывает на недопустимость преступить их, идя на сближение с язычеством; что касается языческой философии, то она редуцирована к чистому инструменту прояснения некоторых концептуальных моментов и лишена какого–либо содержания, имеющего значение для обретения истины и стяжания спасения. Здесь Ориген действительно выступает как “враг” философии» (Корзини).

Что мог знать Ориген касательно греческой философии? Утверждают, что свои познания о философах классической и эллинистической эпох он получил не из первых рук. Ибо несомненно, что и он, подобно многим своим современникам, пользовался соответствующими учебными пособиями. Но это имеет силу по отношению ко всем писателям II и III вв., чьи знания базировались не на прямом изучении великих философов классической эпохи, но на освоении учебных пособий и доксографических произведений. Следовательно, вопрос состоит не столько в том, читал ли Ориген или нет аутентичные тексты Аристотеля, Платона и стоиков, сколько в том, сумел ли он, с учетом предпосылок культуры своего времени, эффективно выработать свою собственную философскую мысль. Кроме того, в отличие от Климента, который часто и обильно прибегает к цитации, Ориген обращается к ней реже, что дает основания предположить, что прочел он намного больше того, что считает нужным цитировать. В целом, можно утверждать, что Ориген был хорошо

знаком с различными философскими течениями. Он прочел из Платона «Федона», «Федра», «Государство» и «Тимея»; он знает «Законы» и «Письма». Весьма вероятно, что он ознакомился из Аристотеля с его сочинениями «О душе» и «Никомаховой этикой». У него общирные познания в области стоицизма, причем это касается не только его поздних представителей. Он особенно близок к среднеплатоническим и неопифагорейским учениям, в частности — к учению Нумения, как мы в этом еще убедимся; главным же представляется то, что он был достаточно квалифицирован, чтобы вступать в дискуссию по проблемам, обсуждавшимся в его время. Да и сами его концепции содержат в себе серьезное подтверждение того, что говорил на его счет Порфирий: сообразно с критериями своего времени, Ориген был определенно носителем общирной культуры и являлся философом в строгом смысле этого слова.

2. Богословие Оригена

Потому нет ничего удивительного в том, что платоническая традиция, в которую оказались включены как средний платонизм, так и ранний неоплатонизм, оставила глубокие следы в богословии Оригена.

Следуя тем начальным установкам, которые были получены им от среднего платонизма, Ориген отрицает концепцию телесного бога, которая уходила своими корнями в слишком буквальную интерпретацию многочисленных антропоморфизмов, встречающихся в Священном Писании, а также была обязана и влиянию со стороны стоического материализма («О началах», 16,1—4); однако истиной является то, что нечто относительно Бога мы можем познать через via analogiae, т. е. путем аналогии, восходя к Богу, отталкиваясь от созданного Им мира (этот метод познания Бога уже использовался, наряду с другими, средними платониками).

В концепции о Боге трансцендентном, который, однако, делает созданный Им мир объектом Своего промыслительного попечения, соединяются воедино иудео–христианский монотеизм и философская платоническая традиция. Уже Александрийский иудаизм в лице Филона переработал данные Священного Писания в свете греческой философской традиции, и на этом пути, после Климента, мы обнаруживаем также и Оригена, который вписывается в позднеантичную традицию, согласно которой Бог абсолютно трансцендентен. Этот вопрос поднимается также в одном месте сочинения «Против Цельса» (VI 64), и те же самые два решения этого вопроса, предложенные философом–язычником, вырисовываются и в другом месте названного произведения (VII 38):

«Мы называем Бога всяческих |…] Умом или Тем, Кто превыше ума и сущности».

Ни в одном из этих мест Ориген не занимает ответной позиции, которая была бы вполне ясной и четкой. По мнению Х. Зиебрицки, Ориген, вероятно, решал этот вопрос в том смысле, который был предложен средними платониками и, в частности, Алкиноем и Нумением. Алкиной действительно признает («Учебник пл. ф.», гл. 10), что бог есть ум, но что он, одновременно, и превыше ума: смысл первого утверждения в том, что в качестве ума бог обращен к миру, а смысл второго утверждения в том, что он абсолютно трансцендентен. Та же позиция, хотя некоторые свидетельства и не говорят в пользу такой интерпретации, представлена также Нумением, который прибегает к еще более явному размежеванию между первым богом, абсолютно трансцендентным, и вторым богом–умом, который, в свою очередь, двойственен: будучи обращен к самому себе, он пребывает умом, в то время как при обращении к миру он представляет собой третьего бога и выступает в качестве мировой

души. В любом случае, для средних платоников существует связь между умом и трансцендентным богом. Как совершенно справедливо подчеркнул Уиттакер, Ориген, примыкая к подобной точке зрения, судя по всему, прекрасно осведомлен о дискуссиях, существовавших по этому вопросу в различных философских традициях и среднеплатонических и неоплатонических школах II и III вв. по Р. Х. Уже Платон в знаменитом месте VI книги «Государства» (509b) со всей определенностью поместил благо выше бытия, в то время как Аристотель считал возможным расценивать бога или как ум, или как реальность, превосходящую ум. Некоторые представители неопифагореизма отстаивали без каких–либо колебаний тезис, согласно которому первоначало превыше ума и бытия. Что же касается среднего платонизма, то. если мы уже говорили об Алкиное и о Нумении, то Плутарх не рассматривал первого бога как трансцендентного по отношению к бытию, но отождествлял свое первоначало с абсолютным бытием и с умом («О "Е" в Дельфах», 393 А—В; «Об Осирисе и Изиде», 371 А); Цельс, напротив, помещал своего бога выше ума и бытия, насколько об этом можно судить на основании того, что мы читаем в «Против Цельса» и у самого Оригена (VII, 45). Также «единое–благо» Плотина, т. е. первая ипостась, превыше ума и бытия, которые вместе образуют единую сущность второй низшей ипостаси; но, как и Плутарх. Ориген–неоплатоник отождествляет свое первоначало с абсолютным бытием и с умом и по этой причине подвергается суровой критике со стороны Прокла. Мы наблюдали подобные же колебания Климента относительно Бога и монады, то же самое наблюдается и в случае Филона Александрийского.

Отец, согласно Оригену, есть само бытие, или, правильнее сказать. Он за пределами бытия. Ориген приводит мнение Цельса в своем «Против Цельса» (VI 64) и останавливается на этой проблематике, утверждая, что в бытии участвуют те, чье участие сообразуется с их причастностью к Логосу Бога. Интерпретируя Ин. 4, 34 («Бог есть дух»), он различает три возможных истолкования термина «дух»: это либо природа телесная, либо природа бестелесная, либо природа, пребывающая превыше бытия, и исключает — в приложении к Богу — только первое истолкование. В трактате «О молитве» (27, 8–9) Ориген предлагает различные интерпретации для слова «сушность». И хотя он не приходит ни к какому однозначному решению этого вопроса, ясно, что в строгом смысле слово «сущность» является природой бестелесной, ноэтической и неизменной, поскольку «сушность» во всей полноте этого понятия сродна Богу.

И если, с одной стороны, Бог превыше бытия, то и бытие, в полном смысле этого слова (I 3, 5), т. е. не бытие неподвижное и замкнутое на самосозерцании, как его понимает Аристотель, но, разумеется, бытие постоянно активное и по существу своему благое, непрестанно изливает свою благость. Ориген подхватывает платоническое учение, согласно которому благо отождествляется с бытием, а зло — с небытием («Толкование на Евангелие от Иоанна», II 13, 7; «О началах», II 9, 2; I 3, 8). Таким образом, сила Божия является благодетельной и благой, а активность Бога мыслится Оригеном в духе греков: она заключена в определенные границы и не бесконечна (II 9, 1; III 5, 2; IV 4, 8); в частности, она проявляется в сотворении мира и в управлении им. В соответствии с христианской традицией, установившейся в конце II в., Ориген утверждает, что сотворение мира произошло из ничего, в результате акта, осуществленного Богом («О началах», пред. 4; I 3, 3; 7, I). Это положение приложимо как к сотворению отдельных сущностей, так и к сотворению бесформенной материи, которую платоническая традиция, напротив, рассматривала как совечную Богу (II 1, 5; III 6, 7; IV 4, 6, 8). Ориген повторно относит к Богу платоническое наименование «отца всего» (I 1, 6; II 1, 2; III 1, 15; IV 2, 2), даже если этот титул будет впоследствии пониматься в христианском духе. Любое творение, коль скоро оно ведет свое

происхождение от Бога, Который является бытием по преимуществу, оказывается приобщенным к Богу (I 3, 5, 6).

2.1. Учение о Святой Троице

В концепциях Оригена касательно Отца, Сына и Святого Духа и их взаимных отношений чувствуется влияние со стороны греческой философии, подтвержденное тем, что говорит об этом сам Ориген («О началах», I 3, 1), причем идея существования некоего «отца» и некоего «сына» была также общей для многих язычников, в то время как учение о Святом Духе было исключительной принадлежностью христиан.

Тринитарное богословие Оригена характеризуется рядом основных моментов, в которых с полной очевидностью проявляется близость великого Александрийца к современному ему платонизму, несмотря на христианскую специфику его мысли.

Отмечалось, что Ориген является первым христианским писателем, который употребил термин «ипостась» в тринитарном контексте: этот термин обозначает «индивидуальную сущность», и такое его значение будет впоследствии канонизовано Отцами–Каппадокийцами, даже если пока он еще во всей полноте не насыщен тем значением, которое он приобретет, начиная с Плотина, а именно — значение индивидуальной сущности, являющейся причиной и источником другой, преемственной по отношению к ней сущности. Знаменательным, однако, представляется тот факт, что как Ориген, так и Плотин используют этот термин аналогичным образом: Плотин прилагает термин «ипостась» к своим трем метафизическим началам, а именно — к «единому–благу», к «уму–демиургу» и к «мировой душе», а Ориген — к божественной Троице. По этой причине можно утверждать, что Ориген первым, в рамках Александрийской школы, создал тринитарное богословие, которое у Климента было еще существенно несовершенным.

Другие точки соприкосновения между Оригеном и неоплатонизмом были установлены Лиллой. В «Против Цельса», VI 18 Ориген, процитировав место из псевдо–платонического послания, где речь идет о трех царях, сопоставляет «царя всего» (это та же тематика с обращением к названному неопифагорейскому тексту, которая трактовалась Климентом, как мы это видели выше, стр. 143) с Богом Исаака и Иезекииля, лик и ноги Которого сокрыты серафимами, а Сам Он пребывает превыше херувимов. Таким образом, Ориген занимает по отношению к «царю всего» ту же позицию, что и Климент, не слишком, в сущности, отдаляясь и от соответствующей позиции Плотина (ибо как для Оригена, так и для Плотина «царь всего» соответствует верховному Богу).

Серьезной проблемой, которая порождала многочисленные дискуссии и которая навлекла, в конце концов, на Оригена, с учетом других его вероучительных заблуждений, обвинения в ереси, это проблема низшего положения Сына по отношению к Отцу. Опираясь на некоторые более поздние свидетельства, мы можем сделать вывод, что великий Александриец отстаивал низшее положение Сына по отношению к Отцу и, в свою очередь, низшее положение Святого Духа по отношению к Сыну; это его убеждение формулируется в одном фрагменте, дошедшем до нас в анти–оригеновской антологии, причем этот фрагмент включен императором Юстинианом в его «Послание к Мине»:

«Бог–Отец, который поддерживает единство мира, простирается на всякую сущность и, исходя из своей собственной природы, сообщает всякой сущности её отличительные свойства; на порядок ниже, по сравнению с Отцом, Сын, занимающий после Него второе место, простирается только на разумные сущности; и еще на порядок ниже Дух Святой

простирается только на святых. Следовательно, сила Отца больше силы Сына и Святого Духа, а сила Сына больше, чем сила Святого Духа; таким же образом сила Святого Духа превосходит силу других сущностей, которые являются святыми».

Утверждение, содержащееся в этом тексте (происходящем, кстати, из произведения, критического по отношению к Оригену), выявляет разительное сходство с одним местом из письма Иеронима к Авиту {Письмо 124, 2), в котором писатель упоминает об идеях Оригена, всецело их осуждая:

«Сын, будучи на втором месте после Отца, ниже Него; а Дух Святой, проявляющийся во всех святых, ниже Сына. В силу такого распределения, сила Отца больше силы Сына и силы Святого Духа, так же, как сила Сына больше силы Святого Духа; по этой же причине сила Святого Духа больше, чем сила всех сущностей, которые называются святыми».

Аутентичность этих свидетельств вызывала сомнения у многих интерпретаторов Оригена, однако даже если палестинские монахи–антиоригенисты, бывшие составителями вышеназванной антологии, или антиоригенист Иероним и навязали Оригену произвольно это различие между силами трех Лиц Троицы, в зависимости от их различных функций, оба места, тем не менее, близки к неоплатоническому учению и по существу своему согласуются еще с тремя другими местами, принадлежность которых самому Оригену неоспорима. Лилла, во–первых, обращает внимание на концепцию, согласно которой более общие начала, объемлющие большее число сущностей, оказываются выше, чем начала частные, соотносящиеся с меньшим числом реальностей, которые они в себе заключают, «что является для неоплатонизма самоочевидной истиной и непоколебимой аксиомой, восходящей, в конечном счете, к Аристотелю». Во–вторых, как в антологии, так и у Иеронима Сын ниже Отца, но выше Святого Духа и всех прочих реальностей, подобно тому, как Ум, согласно Плотину, ниже, чем «единое–благо», но выше, чем Мировая Душа и все прочие реальности. В–третьих, некоторые выражения антологии, указывающие на низшее положение Сына по отношению к Отцу, а Духа Святого — по отношению к Сыну, аналогичны тем, которые фиксируются в пассаже из «Против Цельса» (VIII, 15), где низшее положение Сына по отношению к Отцу сформулировано недвусмысленным образом. Вот то место, о котором идет речь:

«Итак, мы с полной определенностью утверждаем […], что Сын не сильнее, чем Отец, но ниже Его. И утверждаем мы это, внимая Тому, Кто сказал: “Отец Мой более Меня” (Ин. 14, 28). А потому никто из нас не настолько неразумен, чтобы говорить: “Сын Человеческий есть Господин Бога”. Но мы утверждаем, что Спасителю, мыслимому нами как Бог–Слово, Премудрость, Справедливость и Истина, подчиняется всё, что является таковым».

Другое место из Оригена отражает ту же идею, вписанную в контекст восхождения к Отцу через Сына, с привлечением двух образов — Святого Святых и чреды ступеней Храма («Толкование на Евангелие от Иоанна», XIX 6, 37–38):

«Нельзя познать и созерцать сначала Бога, а затем уже истину; сначала необходимо познать и созерцать истину, дабы достичь созерцания или сущности Бога, или Его силы, или Его природы, которые пребывают за пределами бытия (ср. Платон, «Государство», 509b). Как в храме есть чреда ступеней, по которым возможно взойти к “Святая Святых”, так же и наша широкая лестница представлена единородным Сыном Божиим».

Лилла ставит это место в зависимость от идей и образов Плотина (не будем забывать о сказанном нами выше, а именно о том, что как Плотин, так и Ориген могли быть учениками Аммония Сакка в Александрии). Согласно Плотину («Эннеады», VI7,35 и V 5,3), человеческая душа, со времени, когда она соделывается совершенно чистым умом, постигает сначала умопостигаемую реальность (идентичную истине и метафизическому уму, который есть

вторая ипостась), а затем верховного бога, «единое–благо», помещенное за пределами ума; эта схема сопоставима с чредой ступеней. Итак, может наличествовать определенное соответствие между Оригеном и Плотином: как и «единородный Сын» Оригена, «ум» Плотина есть первый объект созерцания, будучи истиной, и он представлен в образе лестницы, и Сын помешен на столько же ступеней ниже, по сравнению с «Отцом» Оригена, на сколько ступеней ниже, по сравнению с «единым–благом» Плотина помещен ум. Но проблему доктринальных соответствий между Оригеном и Плотином мы вынуждены затронуть очень кратко.

В третьем месте («Толкование на Евангелие от Иоанна», II 10, 75) четко утверждается подчиненность Святого Духа по отношению к Сыну:

«Дух Святой драгоценнее любой другой сущности, получившей бытие через Логос, и Он занимает первое место среди всех этих сущностей, порожденных Отцом через Христа».

Таким образом, Святой Дух занимает, судя по всему, промежуточное положение между Логосом–Христом и всеми сущностями, через Него порожденными; эта идея в основном соответствует той идее, которая подчеркивается в месте из антологии и в отрывке из письма Иеронима, где Дух Святой помещается выше всех святых сущностей.

Отрицательные атрибуты, которые Ориген усматривает в Боге, характерны не только для «первой ипостаси» Плотина, но и для «первого бога» среднего платонизма, а также для Бога Филона и Климента: это нерождённость и нетленность, нахождение за пределами любого бытия и любого места, неизменность, самодостаточность, отсутствие формы, размеров и качества, невыразимость, неименуемость, бесстрастие, простота, неделимость и отсутствие частей. При этом Отец, согласно Оригену, так же как «единое–благо» Плотина и как бог Цельса, как Бог Филона и Климента, но не как бог других философов–среднеплатоников и греческих апологетов, оказывается непознаваемым для человеческого разума («Против Цельса», VI, 65). Кроме того, Ориген, подобно Плотину, прибегает к образу Бога как «источника» («О началах», I 1, 6; I 3, 7) и к образу излияния множественности из сущности единства; выражение Оригена: «разнообразие (…) сущностей, которые бьют через край» («О началах», II 1, 1), имеет свое соответствие у Плотина («Эннеады», V 1, 6: «множественность излилась через край»). Но в отличие от первой ипостаси Плотина, которая в качестве абсолюта лишена какой–либо познавательной деятельности (в то время как ум направлен на самого себя и на вещи, которые им мыслятся), Ориген представляет Отца как Ум, который мыслит Самого Себя, т. е. придает Ему характеристику, которая больше подходит ко второй ипостаси Плотина и к первому богу Алкиноя (см. «Толкование на Евангелие от Иоанна», фрагмент 13) и которая периодически встречается в перипатетической традиции, начиная с Аристотеля (Александр Афродисийский, «Прорицательница», 109,4—7; Аристотель, «Метафизика», A 1072b 19—21).

Если Отец абсолютно трансцендентен и неизречен в Своем «единстве», к Сыну, напротив, относится множественность, хотя и в недрах Его божественной природы, которой Он обладает вместе с Богом. Иначе и быть не может, поскольку, воплотившись, Сын не является «единым». Подчиненность Сына по отношению к Отцу есть концепция, которая уже четко проявлялся у Климента, что мы видели выше (см. стр. 158) и которую Ориген частично черпает у современной ему платонической философии, отстаивавшей существование некоего «второго бога». Частично это была тенденция, достаточно акцентированная в христианстве первых веков, которая впоследствии претворилась в учение Ария. Сын обладает функцией Логоса, посредствующей между Отцом и творением, и эта функция мыслится как проявление его низшего положения.

Эта множественность Сына становится объектом нашего осмысления (ἐηίνοια). Термин

ἐπίνοια восходит к лингвистическим теориям стоицизма и служит для того, чтобы ввести различие между сферой реального и гипостазированного бытия Христа и сферой его концептуального бытия, осмысляемого человеческим разумом. Последнее противопоставляется понятиям ὑπόστασις («Толкование на Евангелие от Матфея», X 17), οὐσία («Толкование на Евангелие от Иоанна», IV 36) и ὑποκείμενον («Гомилии на Иеремию», III 57); ἐπίνοια обозначает способность воспринимать объект с помощью мысли, или, точнее будет сказать, интеллектуальным способом.

Ориген отражает эту концепцию в общирном отрывке из «Толкования на Евангелие от Иоанна», I 20 (22), прибегая к Священному Писанию и отмечая те многочисленные наименования, которыми свяшенный текст обозначает Сына: Премудрость, Логос, Образ Божий, Сияние. Каждый из этих титулов выражает, таким образом, какой–то отдельный аспект самопроявления Сына Божия по отношению к миру, т. е. Его посредствующей функции («О началах», 12, 1). Следовательно, оставаясь единым по Своей сущности (IV 4, 1), Сын есть Премудрость, поскольку Он есть и местонахождение идей, «сообразно с которыми был создан мир» (I 2, 2) (эта концепция, которая уже обнаруживается у Филона, который считал, что идеи находятся в Логосе Бога; также она встречается у средних платоников); Сын есть Логос, поскольку он истолковывает и являет в откровении замыслы Бога (I 2, 3); Сын есть истина и жизнь всего того, что истинно и что живо (I 1, 4). Сын, даже если Его характеристикой и является трансцендентность, окружает и проницает весь мир, поддерживает его жизненность наподобие мировой души (II 1, 3; I 2, 9). Всякая разумная сущность приобщена к Нему, коль скоро Логос есть начало разумности (I 3, 5—6).

Христос есть саможизнь, утверждает Ориген, говоря на типичном языке среднего платонизма, в то время как Отец высится над жизнью, так что, с концептуальной точки зрения, Отец не может быть выражен адекватным образом («Толкование на Евангелие от Иоанна», XIII 19). По слову Псалма 36, 10, Христос есть источник жизни; Он не существует через приобщенность к жизни, но есть жизнь, поскольку Он порождает жизнь, которая сопряжена с тем, что существует, и с теми, кто живет благодаря своей к Нему причастности («Толкование на Евангелие от Иоанна», фрагмент 2). Вследствие этого субординационизма Ориген редко использует термин «троица», хотя он, несомненно, и рассматривает три божественные Ипостаси как трансцендентные по отношению к сотворенному миру.

2.2. Ориген и Нумений

Среди всех форм современной ему греческой мысли, с которыми Ориген имеет точки соприкосновения, он особенно близок к Нумению. Нумений, несомненно, был значительной фигурой в рамках этой эпохи, оказав влияние и на неоплатонизм, даже если это влияние осуществлялось с учетом существенных расхождений с последним. И действительно, он подвергался критике со стороны Порфирия и Амелия, как сообщает об этом сам Порфирий («Жизнь Плотина», 17), а также со стороны Лонгина, который отмечает в философии Нумения отсутствие той точности, которая, напротив, была преимущественно свойственна Плотину.

Ориген упоминает о Нумении в различных местах «Против Цельса»: в 1 15 и в IV 51 он говорит о нем с подчеркнутым уважением; в V 57 он апеллирует к одному из его произведений, озаглавленному «О нетленности души». На основании этих данных мы узнаем, что Ориген был достаточно хорошо осведомлен относительно Нумения и что никакой другой философ не был ему ближе, вплоть до определенной степени сродства. Это

подтверждается также выше приведенным нами местом из Иеронима (Письмо 70, 4), в связи со «Строматами» Оригена: Ориген якобы написал это произведение, щедро черпая идеи из различных современных ему философов, среди которых, разумеется, был и Нумений. Кроме того, и Климент Александрийский, являвшийся учителем той же школы, в которой преподавал Ориген, упоминает высказывание Нумения относительно Платона, согласно которому тот был Моисеем, говорившим на аттическом наречии (см. «Строматы» I 22, 150, 4). Нумений, в конце концов, действительно приступил к интерпретации как Ветхого, так и Нового Заветов, следуя аллегорическому методу, который, вероятно, был аналогичен методу Климента и Оригена. А значит, Ориген испытывал теплые чувства к Нумению и за то, что он, среди прочего, отдавал должное и иудео–христианской традиции, признавая за ней высокую ценность.

Итак, мы обнаруживаем моменты ощутимого сходства между двумя философами в сфере богословия. Прежде всего это касается того способа, которым оба пользуются, характеризуя Бога. Оба прибегают к понятию αύτοαγαθόν, что значит «самоблаго», притом что этот термин не был распространен в среднем платонизме в теологических контекстах. Он обнаруживается у Нумения (в фрагменте 16, 8 des Places) и в трактате Оригена «О началах» (I 2, 13: principalis bonitas, как переводит этот термин Руфин, и perfecta bonitas, как переводит тот же термин Иероним, Письмо 124). Как Нумений, так и Ориген рассматривают высшее благо в качестве первого бога, который для Нумения является также «простым» (см. фрагменты 11, 11 и 12—13). Ориген называет Сына «вторым Богом», чтобы показать различие, существующее между Ним и Отцом (см. «Против Цельса», V 39; IV 61; VII 57; «Толкование на Евангелие от Иоанна», II 10, 70; IV 29, 202; «О началах», I 3, 5). Первый бог, согласно Нумению, един и является единицей, а подобная терминология ведет свое происхождение от пифагореизма, и потому немалое удивление вызывает тот факт, что ею пользуется такой христианский мыслитель, как Ориген. Абсолютное единство Бога подчеркивается Оригеном в центральном месте его трактата «О началах»: Бог есть «природа простая и умопостигаемая, монада и, так сказать, генада, ум и источник, от которого берут начало любая умопостигаемая природа и ум» (intellectualis natura simplex μονάς, et ut ita dicam, ένάς et mens acfons, ex quo initium totius intellectualis naturae velmentis est) («О началах», I 1,6).

Такие термины, как «простота», «единство» и «монада» были часты также у Филона и у Климента Александрийского, но они исключительно редко встречаются у представителей более «рационалистической» группы среднего платонизма, в состав которой входили Гай, Алкиной и Апулей. Из данного фрагмента Оригена, так же, как из выше процитированного фрагмента Нумения, вытекает, что оба они пользуются термином «единый», опережая в этом Плотина. Тем не менее, чаше мы обнаруживаем у Нумения и у Оригена в приложении к Богу термин νους или «первый νους» (выше уже было сказано, как следует понимать бога Нумения и Отца согласно Оригену); эти терминологические колебания не будут встречаться в дальнейшем, когда Плотин придаст этому учению большую последовательность, но они типичны для той «магматической» философии, которым является средний платонизм. Кроме того, первый νους есть начало всех вещей, а значит, он является началом, причиной, источником, демиургом и отцом. Ориген интерпретирует Исх. 3, 14 («Аз есмь Суший») в философском контексте, согласно которому неизменная природа Бога правильно выражена именем b ών («Толкование на Евангелие от Иоанна» XIII 21, 123), «Я есмь Тот, Кто есмь». Аналогичные утверждения мы обнаруживаем у Нумения во фрагменте 16, быть может, в связи с традицией Септуагинты, и во фрагменте 13, относительно которого было написано столько важных страниц Д. Уиттакером. Во фрагменте 17 Нумений утверждает, что бог есть «самобытие»; на языке Нумения эти три дефиниции эквивалентны, и те же самые

терминологические колебания, что у Нумения, могут фиксироваться и у Оригена, о чем было сказано выше: первый бог есть бытие либо он пребывает превыше бытия.

Что касается двух божественных лиц, то Ориген и Нумений в равной мере проявляют к ним подход платонического типа. Для Нумения второй бог является «благим», но не «благостью как таковой, не самоблагостью», ибо он лишь причастен к первому благу. Тем же является и Сын для Оригена. Дальнейшее сходство состоит в том, что когда Ориген и Нумений хотят определить характеристики второго бога, оба они приступают к этой задаче, прибегая к понятию «эманации», которое нам не удается обнаружить у других философов, принадлежащих к среднему платонизму (даже если Ориген в «О началах», I 2, 6 предостерегает от возможности неправильного понимания «эманации» на том основании, что он может открыть путь для восприятия природы Бога как разделенной на части). Также и в концепции второго бога, отстаиваемой Алкиноем, совершенно отсутствует понятие о независимости сущности и о единстве в рамках трансцендентного сушествования. И действительно, согласно Алкиною («Учебник пл. ф.», 10, 2), первый бог, будучи неподвижным двигателем, связан с небесным умом, который представляет собой самую возвышенную часть мировой души, от него неотделимую. Таким же образом Аттик не формулировал существование ума–творца, который играл бы промежуточную роль между первым богом и мировой душой, поскольку, по его суждению, не существует никакого ума в отрыве от души. И, напротив, в отличие от Алкиноя и Аттика, согласно Нумению, второй бог есть ум, который творит, отличаясь от третьего бога, который есть мировая душа. Потому второй бог Нумения является трансцендентной ипостасью, и Важинк совершенно справедливо подчеркивает то, что такое утверждение является инновацией внутри системы среднего платонизма. У Нумения второму богу соответствует иное начало, содержащее в себе, быть может, идеи. Для Оригена Сын обладает собственным существованием, и Он как раз и есть Логос и Истина, а кроме того, и Премудрость как таковая («Против Цельса», VI 63; VI 47; «О началах», I 2, 4 и сл.), т. е., как мы это наблюдали уже со времен Иустина, Он есть мир идей. Основополагающими являются места из «О началах», I 2, 6—13, которые суммируют всю предыдущую спекуляцию о Сыне как о Логосе Бога и которые выявляют четкое соответствие с Нумением, фрагменты 19; 12; 20 и 21 и т. д.

Мы не можем обнаружить эти концепции Нумения ни у Филона, ни у средних платоников, поскольку они демонстрируют в случае первого бога и в случае второго бога статичные данности, которые не имеют ничего общего с двумя богами, наделенными умом. Характерная особенность Нумения сводится к стремлению познать организующее начало, аналогичное организующему началу Плотина, и эта характерная особенность обнаруживается также и у Оригена. Отец и Сын у Нумения являются духовными трансцендентными сущностями: первый подобен точке, а второй заключает в себе множественность, что соответствует и воззрениям Оригена (см. выше стр. 168—169). Очень возможно, что Нумений описал это происхождение второго бога как постоянное рождение, как непрерывную эманацию божественной природы, так же, как это сделал Ориген. Более прямое соответствие с теорией Оригена о вечном рождении Сына фиксируется у Плотина, V1,6,9—11, где содержится знаменитая формула процесса эманации, согласно которой ум родился от Единого без всякого движения со стороны Единого, в русле вневременного процесса.

Как у Нумения (фрагмент 12) второй бог именно таков, поскольку он обращён к первому богу, так и у Оригена Логос остается Богом, поскольку Он обращён к Отцу («Толкование на Евангелие от Иоанна», II 2, 18).

Однако в одном важном моменте Ориген расходится с Нумением: по мысли Оригена

Богом–Творцом является Отец, а не Сын. Ориген опровергает также идею, согласно которой Сын подражает Отцу, как ученик подражает учителю, и что Он осуществляет в материальном мире то, что Отец осуществляет в мире духовном («О началах», I 1, 12). Эта концепция откровенно несовместима с концепцией Нумения, для которого демиургом, несомненно, является второй бог, который есть «подражатель» (фрагменты 12 и 16). По мнению же Оригена, напротив, творение есть совокупное действие Отца и Сына: множественное число «сотворим» в Быт. 1,26 относится, разумеется, к обоим. С другой стороны, наличествует некое разделение в сфере активности двух Лиц, и, согласно Оригену, слова Псалма 32,9 (Морескини, стр. 114: 32,6): «Той рече, и быша; Той повеле, и создашася» означают, что непосредственным творцом мира был Сын, но что Отец Логоса был первым Творцом, так как Он отдал повеление Своему Сыну, Логосу, дабы Тот сотворил мир («Против Цельса», VI 60).

Итак, Ориген был ближе всего именно к Нумению, возможно, в силу того, что Аммоний Сакк был и его учителем, и учителем Плотина.

2.3. Ориген и Плотин

В связи с этим встает также вопрос об отношениях между Оригеном и Плотином — и вопрос этот был недавно общирно исследован А. Крузелем; мы рассмотрим этот вопрос заново, даже если нам придется частично повторить ряд соображений, отраженных нами на предыдущих страницах этого труда.

Общей для Плотина и для Оригена является концепция парадигматизма мира, унаследованная от Платона: мир идей локализуется Оригеном в Логосе, а Плотином — в Уме, а чувственно воспринимаемые сущности являются лишь несовершенным отображением идей.

Есть некое соответствие между Отцом Оригена и Единым Плотина, между Сыном Оригена и Умом Плотина. Труднее подыскать эквивалент для третьей ипостаси Плотина, т. е. для мировой души. Таким эквивалентом, конечно, не может быть Святой Дух, о котором Ориген говорил, как мы это видели выше, что философы не имели касательно него абсолютно никакого представления, хотя они и имели некое представление об Отце и Сыне. Но определенные точки соприкосновения могут быть установлены при этом с другой данностью, а именно — с человеческой душой Христа. Подобно тому как мировая душа Плотина содержит в себе все души, так и душа Христа — и на этапе Его предсуществования, и на этапе Его воплощения, и при конце времен является Невестой Церкви и всех душ, ею объемлемых. Причем тело Христово, т. е. Церковь, простирается не только на весь род человеческий, но, вероятно, и на всю полноту творения.

Единое Плотина есть Благо, и, в равной мере, Отец Оригена есть благость в самой себе. Ум, созерцая Благо, созерцает умопостигаемые объекты, облеченные в форму блага: для Оригена Сын есть образ благости Отца, постоянно живой благодаря Отцу — а это и означает вечное рождение Сына. Отец творит в Сыне, посредством Своей собственной порождающей силы, умопостигаемый мир. Но если низшее положение второй ипостаси Плотина по отношению к его первой ипостаси выражено совершенно четко, то с позиций Оригена можно говорить о подчиненном, но не о низшем положении Сына по отношению к Отцу, что исключает между ними и отличия принципиального порядка.

По Плотину, только Ум порождает то, что следует за ним, но его порождающая сила проистекает от Единого. Согласно Оригену, творение есть общее дело Отца и Сына, но Отец

представлен как тот, кто принимает решение, в то время как и Сын, и Дух, каждый в рамках своих собственных полномочий, являются исполнителями решения Отца. В отличие от Единого Плотина и сообразно с христианским откровением, Отец Оригена не замкнут на самом себе, но открыт в своей обращенности к Своему творению.

Ориген постоянно утверждает, что Бог является непознаваемым и неизреченным, но, в отличие от Единого Плотина, Отец осуществляет свое самораскрытие в откровении. Свобода Бога даровать Себя по благодати человеку противопоставляется Оригеном ряду платонических текстов, на которые ссылается Цельс.

Познание как для Плотина, так и для Оригена, состоит в единении, и для передачи этого единения оба прибегают к достаточно реалистичному термину «смешение» (κρασις). Но такое единение не грозит впадением в пантеизм. И у Оригена, и у Плотина наличествует некое напряжение между монизмом и дуализмом.

Познание подобного через подобное, унаследованное от Платона, есть принцип, объединяющий их обоих. Если, согласно Оригену, человек и может узнать что–то о Боге, то исключительно потому, что он был создан по образу Божию и, тем самым, обретает Бога в себе самом. Как для Оригена, так и для Плотина познание предполагает отделение себя от чувственного и властвование над своими страстями: познание порождает состояние особого духовного подъема, ощущения присутствия Бога (ένθουσιασμός). Но это единение не может быть длящимся состоянием в этой земной жизни: душа, перешедшая из храма во святилище, т. е. от Ума к Единому, возвращается в храм. Это также подчеркивается Оригеном в его толковании повторяемости жертвоприношений или в связи с тем, что Логос скрывается от человека.

Для обоих зло приравнивается к небытию: в экзегезе на Ин. 1,3 Ориген прилагает к злу и к греху выражение: «Ничто не претерпело онтологического становления без Него», в том смысле, что ни одна вещь не была создана, т. е. приведена к бытию, без Логоса. В соответствии со сверхъестественной концепцией существования, которое выливается в причастность к Богу, в причастность к Сущему, демоны названы «несуществующими», а зло есть лишение бытия, а потому оно не существует, не имеет под собою реальности.

Творения являются исходно благими: грех человека, по Оригену, не имеет своим источником творение, но он проистекает от того, что творение рассматривает само себя в качестве абсолюта, в то время как оно является только отображением абсолюта.

У Плотина обнаруживается выражение «скверна тела», и это же выражение неоднократно используется Цельсом. Для Оригена тело, будь оно эфирным или небесным, есть признак состояния творения и относится к области случайного, что и характеризует это состояние: одна только Троица бестелесна. Но и тело, которое было создано Богом, вследствие падения душ, потому именно, что оно было создано, является благим. Как и весь чувственный мир, оно есть орудие, позволяющее человеку быть подверженным испытанию и получить соответствующее вознаграждение. Грех для Оригена состоит в приверженности к чувственному, которое не есть образ. Однако и чувственное является само по себе благим, но для самовлюбленного человека оно оказывается предлогом к искушению, будучи несовершенным отображением абсолюта. Таким образом, в этом случае то, что унаследовано от Платона, должно быть исправлено на основании Быт. 1: «И увидел Бог, что все хорошо».

Доктрины Оригена и Плотина о добродетели выявляют существенное соответствие: Единое и Отец являются их источником; добродетель существует в Уме и в Логосе в состоянии парадигм; их непосредственным образцом являются мировая душа и человеческая душа Христа. Но, в отличие от Плотина, Ориген не расценивает единение с Отцом как акт преодоления добродетели и возвышение над нею: единое движение приводит и к Отцу, и к

Сыну.

3. Этика 3.1. Промысел

Промысел Бога имеет совершенно особый характер: он ставит перед собою, с самого начала, педагогическую цель; на всех своих ступенях он служит делу воспитания и просвещения человечества и потому всегда «промысел соединен с воспитанием». Ориген рассматривает историю человека как проявление божественного воспитания и научения, а мир есть та школа, где осуществляется нравственное образование свободных творений, как человеческих, так и ангельских.

Специфической характеристикой промысла является то, что он печется об отдельно взятом человеке: этот характер промысла особенно ярко проявляется в педагогике наказания, распределяющейся по ступеням, и Ориген воспринимает её с недвусмысленно «врачевательной» точки зрения. И действительно, наказание для Оригена не имеет никакой иной задачи, кроме пользы для души и попечения о ней. Даже в антропоморфизмах Библии сокрыта эта врачевательная цель. Многочисленные места, где говорится о гневе или о безмятежном покое Бога, должны быть понимаемы в качестве примеров «домостроительства» Божия.

Такое устроение промысла Божия, по мысли Оригена, отличается от промысла, как его понимает Цельс. Концепция Цельса в целом заключает в себе, в глазах Оригена, некий скрытый эпикуреизм («Против Цельса», IV 74—75), который приводит к отрицанию промысла. Согласно Цельсу, различные вещи, такие, как животные и растения, полезны для мира в той же мере, что и человек, однако в них не наблюдается никаких следов промысла. Ориген возражает, что, если мы не верим, что Бог простирает Свое промышление не только на мир в его полноте, но и на отдельных людей, это равнозначно тому, что мы вообще не верим в промысел. А потому, коль скоро Цельс не допускает всего этого, он отрицает величие Бога и тем самым наносит ему оскорбление.

На самом деле, обвинение в эпикуреизме представляет собой лишь полемический прием: Цельс, как уже было сказано, являлся кем угодно, но только не эпикурейцем; его цель, напротив, состояла в том, чтобы утвердить, выступая против исторической традиции эллинизма и преодолевая распри, существовавшие между современными ему философскими школами, универсальный характер провидения. Но возражение Оригена обладает несомненной весомостью, поскольку он видит в отрицании промысла, направленного на отдельное и частное, отрицание промысла как такового. Для Цельса же, напротив, человек не занимает столь высокого положения в его учении о промысле, которое ориентируется на космологию в более общем плане: промысел печется о мире, а не об индивидууме, как, впрочем, полагали многие античные философы, начиная с платонизма и кончая стоицизмом.

3.2. Свободная воля

Даниелу считает, что из проблемы свободы и провидения должно проистекать всё учение Оригена. И действительно, согласно великому Александрийцу, Бог создал разумные сущности во всем между собою равными и наделенными свободой. Они, будучи свободны и обладая способностью к видоизменению, могут отделяться от Бога, что они в действительности и сделали. Материальный мир оказался следствием этого отделения,

поскольку Бог создал его ради того, чтобы присоединить разумную сущность к телу: таким образом разумная сущность могла осуществлять свою свободную волю и очищаться от греха своего отдаления от Бога. Следовательно, главный вопрос этики Оригена есть, несомненно, вопрос свободной воли, от которой, в свою очередь, зависит очищение (т. е. этика в её полноте); и именно этот вопрос доминирует в интерпретации всего человеческого поведения. Ориген одержим, если можно так выразиться, той важностью, которую имеет в его глазах духовная свобода, каковой обладает человек, и это особенно отличает его от гностиков: ведь для него гностическое разделение на природы, призванные сами по себе либо к спасению, либо к погибели, — обозначает уничтожение любой заслуги, а следовательно, и любой свободы.

Проблема свободы воли оказывается связанной у Оригена — этого первого христианского философа, после стольких дискуссий со стороны стоиков, платоников, перипатетиков, вплоть до философов, ему современных (достаточно вспомнить комментатора Аристотеля — Александра Афродисийского, жившего немного ранее его), — с проблемой промысла Божия. А иначе не могло и быть, если учитывать вполне традиционную близость, существовавшую между этими двумя проблемами. Проблема промысла уже рельефно обрисовывается в концепции Оригена о сотворении материального мира, с его пестротой и разнообразием. Как уже было сказано, Бог исходно сотворил духовный мир умных сущностей, которые во всем были между собою равны. Только после того, как они отдалились от Бога и стали разниться одна от другой, в силу движения их свободной воли, возникла причина, побудившая Бога создать множественный мир в соответствии с их собственным разнообразием («О началах», II9,2). Своим собственным добровольным отдалением от Бога они вынудили Его создать чувственный мир: таким образом, разнообразие разумных сущностей восходит к их свободе принимать решение, а не к Богу, поскольку в Нем не присутствует никакого предпочтения («О началах», II9,6). Исходно человек был создан по образу Бога, но он сам растлил этот образ, восприняв, напротив, образ дьявола («Толкование на Евангелие от Иоанна», XX 22, 181).

Самые важные тексты, связанные с проблемой свободной воли, объединены в так называемой «Филокалии» (это антология из писаний Оригена, составленная, вероятно, Отцами–Каппадокийцами, но, в любом случае, созданная в каппадокийских кругах IV в.), гл. 21–27; этот раздел включает: «О началах», III 1, 1–24; «Толкование на Книгу Бытия», 1–11 и 14–21; «Против Цельса», II 20; «Толкование на Послание к Римлянам», 1–4. К этим текстам присовокуплен весьма важный раздел из «О молитве», VI 1–5 и 68–69.

В «Толковании на Книгу Бытия», 1—11 («Филокалия», 23) Ориген предпринимает попытку истолкования слов Быт. 1, 14: «да будут светила… для знамений». Эта экзегеза предоставляет ему возможность сконцентрироваться на стоической концепции детерминизма. Согласно некоторым астрологическим теориям, отличающимся своей враждебностью по отношению к свободе воли, звезды предопределяют происходящее в мире, в то время как, согласно Оригену, они суть лишь знаки–знамения тех или иных событий. Таким образом, Ориген хочет устранить заблуждения, в которые часто впадали люди относительно предопределенности человеческой судьбы: не одни только язычники, но также многие поверхностно мыслящие христиане предавались в те времена астрологии, согласно которой все происходило под влиянием звезд. Однако подобный детерминизм противоречит христианскому учению, ибо он упраздняет свободу воли, лишает какого–либо значения моральные категории и не согласуется с христианским понятием «суда», которое опирается именно на эти категории. Кроме того, он делает бессмысленной веру, поскольку, если домостроительство спасения, дарованное нам Сыном Бога, зависит от звезд, оно становится

совершенно тщетным.

В основе аргументации Оригена в защиту совместимости свободы воли и провидения лежит следующее:

«Ничто не происходит только потому, что об этом знает Бог; но, поскольку оно происходит, оно предварительно известно Богу» («Толкование на Книгу Бытия», 8).

Следовательно, знание, которым обладает Бог относительно будущих событий, не предопределяет их и не является их причиной, но это они становятся причиной божественного промысла и детерминируют его. Это, однако, не значит, что с необходимостью должно произойти то, о чем Бог знает предварительно: это значит, что необходимо, чтобы Бог заранее знал то, что произойдет. В этом смысле Бог знает заранее не только об отдельных действиях, но обо всей совокупности событий: уже с начала творения, поскольку ничто не осуществляется без причины, Бог знает, осуществится ли что–либо и по какой именно причине.

Цельс утверждал (ср. «Против Цельса», II 20), что коль скоро Бог предсказал совершенно определенную вещь, то она, будучи предсказана Богом, должна осуществиться. Ориген, напротив, считает, что предведение пророка не предопределяет будущее и не является необходимым для того, чтобы что–либо имело место в будущем (см. также «Толкование на Послание к Римлянам», PG 14, 1126B и сл.). В связи с этим он приводит пример оракула Аполлона, изреченного Лаю (данный пример был распространен и считался важным в философии среднего платонизма): если Лай родит сына Эдипа, то тот убьет его, но ничто не принуждает Лая взять в жены Иокасту и породить сына. Это решение Оригеном вопроса о возможности сочетать свободную волю с предведением Бога отлично от соответствующих решений, которые предлагались как более ранними, так и более поздними по отношению к Оригену философами.

Ведь языческие философы, следуя так называемой «стоической парадигме», предполагали, что бог может предварительно знать только то, что в силу необходимости или по определенной причине окажется вплетенным в качестве обязательного звена в цепь причин; это значит, что они считали, что сейчас известные нам факты способны объяснить предварительное о них знание, поскольку любая вещь происходит сообразно с цепью причин. В соответствии с этим принципом Александр Афродисийский и школа философа–среднеплатоника Гая придерживались того мнения, что бог не может предварительно знать все, но что он предварительно знает только необходимое. А потому события случайные, которые связаны с принимаемым нами свободным решением, не подпадают под раздел необходимых, и, следовательно, бог не знает заранее о наших решениях, но познает случайное только в качестве случайного. Стоическая парадигма приводила, таким образом, к дилемме, когда надо было либо признать предведение бога сообразным с цепью причин и тем самым подвергнуть опасности человеческую свободу, либо признать эту свободу путем отрицания цепи причин и тем самым отвергнуть предведение Бога.

Философы уже после Оригена подвергали критике этот стоический принцип, а вместе с тем, стремились найти выход из названной дилеммы. Разрешение этой дилеммы, предложенное Боэцием, восходит к Проклу и Аммонию (в свое время мы её рассмотрим) и сводится к тому, что Бог знает о будуших вещах как о случайных, но не принуждает к тому, чтобы они реализовались. Ориген занимает промежуточное положение между этими двумя парадигмами: он стремится, как и неоплатоники, найти выход из дилеммы, приводящей либо к отрицанию свободы, либо к отрицанию предварительного знания, присущего Богу, но он не прибегает к неоплатоническому принципу, как это сделает Боэций. Его решение этой дилеммы состоит в том, чтобы начать отсчет звеньев цепи причин с другого конца. Так,

Ориген утверждает, что предведение Бога не становится причиной того, что произойдет в будущем, но что то, что произойдет в будущем, детерминирует это знание, так что не Бог становится причиной будущего события, просто в силу того факта, что Он его знает, но что то, что Бог предварительно знает, должно будет реализоваться. Ориген определяет это утверждение как «парадоксальное, но верное»: оно парадоксально, поскольку предведение Бога должно предварять будущее, чтобы быть именно предведением, но и будущее должно предварять это знание, чтобы быть способным его детерминировать. Ориген старается сделать понятной суть этого парадокса. Он не прибегает к решению названной дилеммы, осуществленной неоплатониками, согласно которым способ познания Бога отличен от способа познания людей, но утверждает, в духе стоиков, что Бог знает заранее, как произойдут все события, поскольку он «обдумал все будущие вещи, так как они не происходят без какой–либо причины» («Толкование на Книгу Бытия», 8 = «Филокалия», 23).

Одно место из «О началах» (III 1, 24) излагает синтез, осуществленный Оригеном, между свободой воли и промыслом — синтез, базирующийся на двух новозаветных местах, которые на первый взгляд противоречат друг другу: место из 2 Тим. 2, 21 гласит, что человек, исходя из свободы своей воли, может соделаться сосудом для почетного употребления или сосудом для низкого употребления; в то время как в Рим. 9,21 подчеркивается предведение Бога: это Бог соделывает человека сосудом для почетного употребления или сосудом для низкого употребления.

Примером взаимодействия между Богом и человеком является и низвержение фараона и ожесточение его сердца, о чем говорится в Исх. 4, 21 и 7, 3; эту тему Ориген трактует в «О началах», III 1, 10—14. Противники Оригена — гностики, старались доказать, интерпретируя «ожесточение сердца фараона», вызванное самим Богом, согласно библейскому повествованию, — что не существует никакой свободы выбора и что искупление человека не зависит от его свободы, но от его природы. Природа фараона была такова, что он был предопределен к погибели, для чего Бог и ожесточил его сердце. Ориген возражает, что если бы в намерения Бога действительно входило истребление фараона, ему совершенно не надо было ожесточать его природу. Выражение, употребленное в Исходе, так же, как и выражение, употребленное в Рим. 9, 18 [«кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает»], должны пониматься в том смысле, что Бог проявляет милосердие к тому, к кому хочет, и ожесточает сердце того, кого хочет; но не потому, что Он желает ожесточить чье–то сердце, поскольку ожесточение сердца человека есть следствие его собственной дурной внутренней расположенности. По причине порочности человека, проистекающей из свободы его воли, предопределяющей то или иное решение, которое он принимает, действие со стороны Бога, хотя оно и является благим, способно ожесточить, поскольку в человеке наличествует субстрат порочности, который извращает это благое действие и изводит из него порочные последствия. А значит, слово «ожесточение» не должно пониматься как обозначающее нечто естественно и органично желанное для Бога. Ведь и Павел также говорит, что порочность навлекает на себя гнев Божий по упорству человеческого сердца (Рим. 2, 5). Итак, Бог отдает себе отчет в последствиях того или иного своего действия. Он допускает, чтобы люди продолжали жить, не налагая на них никакого наказания, в то время как грехи их только накапливаются; и поступает Бог таким образом «ради того, чтобы моральная ценность отдельно взятого человека могла подвергнуться проверке на основании свободно принимаемого им решения» («О началах», III 1, 12). Следовательно, наказание есть благодеяние. Люди добрые будут выявлены с полной очевидностью посредством этой проверки, а люди злые позже нащупают тот путь, который приведет их к исцелению от их пороков.

Врач допускает, чтобы больной пребывал некоторое время в болезненном состоянии, чтобы здоровье было возвращено ему с большей определенностью и чтобы его выздоровление не носило преходящего характера, что случилось бы, если бы выздоровевший вновь впал в недуг. Бог, который знает тайны сердца человеческого и предвидит будущее, ведет себя подобным же образом: проявляя терпение, он позволяет вещам совершаться так, как они совершаются, и даже обостряет скрытый порок, чтобы человек, который по своему легкомыслию воспринял в себя семена греха, имел возможность очиститься.

В трактовке Оригеном темы свободного выбора не присутствует никакой антистоической полемики, которая так широко характерна для защиты свободы воли со стороны Александра Афродисийского и средних платоников. Все они стремились защитить свободу воли, обороняя её от стоической доктрины о существовании цепи причин. Так, Александр поставил под вопрос наличие цепи причин, поскольку он приравнял судьбу к природе и признал также существование разума в качестве действующей причины.

Средние платоники, со своей стороны, ограничили сферу проявления судьбы: по их суждению, судьба предопределяет только последствия того, что осуществилось ранее, но то, что осуществилось ранее, не было предопределено судьбой. Таким образом, свобода выбора придала определенный характер предшествовавшему событию, но сама не была обусловлена какими–либо другими причинами. Александр Афродисийский, объясняя, что свобода выбора не зависит от предварительных причин, утверждал, что человек обдумывает свои будущие действия и что в контексте этих размышлений человеческий разум всегда оказывается отправной точкой и причиной по отношению к предпринимаемому человеком действию.

В отличие от средних платоников и от Александра, Ориген не пытается отрицать некую цепь причин и ему не важно утвердить независимость свободы от предшествующих причин. Он неоднократно допускает, что существует цепь будущих событий («О молитве», VI 3; «Толкование на Послание к Римлянам», 2 и 3) и что ничто не происходит без причины. Следовательно, он не стремится защитить независимость свободного выбора от предшествующих событий, хотя он и защищает сам свободный выбор, чтобы утвердить ответственность человека.

Согласно некоторым ученым, в этом смысле можно установить некое противостояние, возникшее между Оригеном и среднеплатонической философией. Платон в конце своего «Государства» (617e) утверждал, что души прожили некую предшествующую жизнь, в течение которой они сделали выбор относительно того, как они будут себя вести в последующей жизни. И на основании этого выбора развертывается их земная жизнь. Эта концепция получила свое развитие в среднем платонизме. Философы, принадлежавшие к школе Гая, перенесли выбор, сделанный душой, из надземной сферы в земные условия. Последствия выбора предопределены судьбой: она в этом мире берет на себя функцию выбора, имевшего место в предыдущей жизни, который предопределял жизнь душ. Эта доктрина, разработанная одним из течений среднего платонизма, оказала, по утверждению Тайлера, влияние на Оригена.

3.3. Провидение и звезды

То, что звезды играют особую роль в человеческой жизни, утверждал еще Александр Афродисийский. Они, согласно философу–перипатетику, определяют провидение, которое, в свою очередь, сотворяя природу, обеспечивает формирование и сохранение разновидностей

реальности, но не печется об отдельных индивидуумах, принадлежащих к этим разновидностям. Провидение проистекает от упорядоченного движения небесных тел, которые, в силу своей нетленности, могут обладать только круговым, непрерывным и правильным движением. Ориген отражает это представление в «О началах», II 11, 7 и развивает его аналогично Александру, который говорит:

«Если бы небесные явления не проявляли себя регулярным образом, мы тогда не только были бы вынуждены обходиться на земле без всех прочих вещей, но также и растения, и животные, и даже простые тела, чье сохранение основывается на регулярной смене одного другим, не могли бы более существовать».

Вместе с тем Александр и Ориген не одинаковым образом рассматривают движение звезд. Александр полагает, что оно, в силу того, что движение это круговое и вечное, непрерывное и равномерное, является единственным, которое может быть присуще небесным телам, в то время как Ориген утверждает, что «они движутся упорядоченно и равномерно», но потому лишь, что они поддерживают разумную упорядоченность, сообразно с тем, что им предписано Богом; в звездах, несомненно, обнаруживается также движение, направленное вперед, и движение, направленное назад («О началах», I 7, 3; «О молитве», 5 и 7). Что касается противников Оригена, которые утверждали, что молитва бессмысленна (мы рассмотрим этот вопрос несколько ниже), поскольку глупо было бы молиться о том, чтобы солнце зашло, ибо такой человек хотел бы достичь своей молитвой того, что произойдет и без нее, то Ориген в «О молитве», 7 возражает им, опровергая эту концепцию:

«Также и у солнца есть свой особый вид свободы воли. И если я не молюсь действительно бесполезной молитвой, когда дело касается свободы воли другого человека, я тем более воздержусь от молитвы, не стараясь воздействовать на свободную волю звезд, которые движутся на небе ради обеспечения сохранения мира».

Ориген отрицает то, что природа звезд является божественной и что они, тем самым, способны самопроизвольно осуществлять провиденциальное попечение о мире, — и в этом его подход отличается от того, что думали на этот счет все эллинистические философские школы. Только Бог осуществляет промысел — и он направлен на весь мир и видимым образом проявляет себя в солнце, в луне и в звездах в большей мере, чем в других вещах, как, например, в превратностях человеческой жизни. Особая роль звезд рельефно обрисована также в «Толковании на Евангелие от Иоанна». Там говорится, что звезды суть знамения, данные людям теми силами, которые занимаются управлением человеческой жизнью, со всей свойственной ей изменчивостью. В этой концепции провидения наблюдается трехчастность, которая уподобляет эту концепцию соответствующей среднеплатонической концепции: первичное провидение предписывает звездам их упорядоченность, так что они суть знамение того, что известно Богу заранее и, сообразно со вторым провидением, в наличии которого убеждены средние платоники, они передают свои обязанности силам, которые и составляют третье провидение. Однако, в отличие от средних платоников, Ориген считает, что существует один–единственный промысел Божий и что ни звезды, ни силы не осуществляют истинного провидения в прямом смысле этого слова, как нечто являющееся их собственным достоянием. Будь то звезды, будь то силы, они, как и все остальные вещи, включены в упорядоченность мироздания, которое управляется только Богом.

Провидение звезд и законы судьбы не занимаются, согласно Александру и средним платоникам, отдельными индивидуумами, как о том было сказано выше, иначе это обозначало бы приписывание Богу принципа отмщения, который исцеляет зло другим злом. Ориген, напротив, полагает, что с разумными существами обходятся в соответствии с их

заслугами и согласно справедливости.

В заключение скажем, что Ориген в своем богословии обращался к греческим философским учениям и к вопросу о функции свободной воли ради того, чтобы иметь возможность опровергнуть гностические концепции (см. «О молитве», 6; «О началах», III 1,7 и сл.). Ведь, по мнению гностиков, исходно определенный разряд людей (и только они) спасается на основании состояния своей природы; напротив, по мнению Оригена, различные формы творения и переменчивость, наблюдаемая в человеческой жизни, зависят от свободной воли («О началах», II9, 6).

Ссылаясь на статью А. Диле, Бенджамин утверждает, что Ориген пользуется греческой философией для того, чтобы опровергнуть гностический детерминизм, но что он перенял у нее также интеллектуалистическую концепцию свободной воли. Однако подобная концепция не соответствует ни библейскому представлению о свободе воли, ни учению апостола Павла о грехе и о благодати. Ветхий Завет предполагает свободу и ответственность человека, но, в равной мере, предполагает также и то, что любое событие управляется Богом всемогущим и всеведущим. Бог обращается к людям с обещаниями и с требованиями, но мотивация этих обещаний и требований остается принципиально закрытой для человеческого разума. Ответ со стороны человека, который ожидает Бог, состоит в акте повиновения и в проявлении доверия и верности, сознательно осуществляемых, но не основывающихся на результатах предварительных размышлений, из которых человек делает тот или иной вывод. Совершенно иной является концепция греческой философии, согласно которой человек оказывается расположенным действовать в силу того, что он отдает себе отчет в целях, преследуемых самим этим действием. Для греческой философии имеет силу предпосылка, в соответствии с которой мир, где живет человек, устроен по тем же самым правилам, по которым действует также и человеческий разум, а потому мир принципиально познаваем для человека. В процессе опровержения гностических учений христианское богословие первых веков оказалось поставлено перед задачей разрешения заключенной в библейском повествовании антиномии между провидением и свободой, которым гнозис давал объяснение в духе детерминизма. Эта задача по преодолению гностического детерминизма была осуществлена при посредничестве греческой философии, которая, с учетом предпосылки разумности упорядоченного устроения бытия, не могла предполагать ни в Боге, ни в человеке присутствия благой или злой воли в отрыве от познания. Только этот принцип был способен определить адекватным образом то отношение, которое было установлено библейской традицией между Творцом и человеком, в то время как интенции, побуждавшие апостола Павла говорить о грехе и о благодати, не были усвоены последующими писателями, и отказ от детерминизма и гностического пессимизма в сфере творения стал определяющим моментом. А потому естественно задаться вопросом, не принес ли Ориген, который так настаивал на свободе воли, христианскую традицию в жертву греческой философии.

3.4. Провидение и молитва

Провидение для современных Оригену средних платоников выливается в разнообразные формы: оно мыслится и как реальность, наделенная сущностью, и как данность, промежуточная по отношению к людям и к богу, а в своей активности оно посредствует между двумя сферами реальности — божественной и человеческой; при этом естественно задаться вопросом, действительно ли подобная активность направлена на благо человека и дано ли человеку располагать какими–нибудь дополнительными гарантиями,

подтверждающими то, что на эту активность можно как–то воздействовать. Из такой постановки вопроса и вытекает оправдание молитвы, ибо это действие, стремящееся оказать влияние на волю бога, т. е., в каком–то смысле, на судьбу, если истинным является представление, согласно которому то, что хочет бог, не может не осуществиться. Демонология являлась для средних платоников отправной точкой для размышлений в этом направлении, поскольку демонология допускала, что молитва выполняет особую функцию, коль скоро она была доверена демонам, являвшимся посредниками между богом и людьми. Это была проблема, в разрешении которой совместно участвовали как платоники–язычники, так и платоники–христиане; и таким образом проблема молитвы вписывается в более широкую проблему свободной воли и судьбы.

В связи с общностью подходов, близостью и расхождениями касательно этого вопроса, которые наблюдались между язычниками и христианами, уместным представляется исходить из одного текста Иустина («Разговор с Трифоном иудеем», 1,4–5):

«Многие из философов совершенно равнодушны к тому, один или много богов и их провидение простирается ли на каждого из нас или нет, как будто бы это познание нимало не ведет к счастью. Они даже стараются доказать нам, что Бог промышляет о мире, но только вообще, о родах и видах существ, а обо мне, и о тебе, и о каждом порознь не печется, хотя бы мы молились ему целую ночь и день. Легко понять, к чему клонится у них такое умствование: оно доставляет бесстрашие и свободу и учителям, и последователям их делать и говорить, что им угодно, не боясь наказания и не ожидая какой–либо награды от Бога. […) Они утверждают, что всегда будет то же, что я и ты опять будем жить так же, как теперь, не сделавшись ни лучше, ни хуже. Но другие, отправляясь от мысли, что душа бессмертна и бестелесна, думают, что не могут подвергнуться наказанию, если сделали что–либо злое, так как бестелесное не доступно страданию; если же душа бессмертна, то она не нуждается в чем–либо от Бога» [22].

Подобного рода обвинение, но уже предъявленное христианам, опровергается Оригеном в «Против Цельса» II 13 (см. также IV 99; V 3 и VII 68).

Кем являются те, кто отрицает индивидуальное провидение, понимаемое так, как его описывает Иустин? Прежде всего это современные Оригену средние платоники. Школа Гая учит о существовании трех провидений, проявляющих себя по нисходяшей, как об этом было сказано выше. Однако существует отличие среднеплатонической теории трех провидений от той теории, которая упоминается Иустином, и состоит оно в том, что три уровня проявления провидения не препятствуют ему достигать индивидуумов, поскольку провиденциальная активность второго и третьего уровней учреждена первым богом, и это он управляет всеми вещами. Иустин мог бы подвергнуть критике это учение, но он этого не делает, так как он предложил взамен, в сущности, аналогичное учение: ведь даже для Иустина Бог вверил ангелам провиденциальное попечение о мире и о сущностях, пребывающих в поднебесной области, не отказавшись, однако, от осуществляемого Им Самим управления («Апология», II 5, 2; см. Афинагор, «Прошение», 24 и 25).

Иустин подвергает критике также платонизм, когда он утверждает, что для «многих и многих» безразлично, существуют или не существуют один Бог и частное провидение, поскольку ответ на этот вопрос не будет содействовать счастью. Доказано, что против этого мнения выступал еще средний платоник Аттик (цитируемый у Евсевия в «Евангельском приуготовлении», XV 5,2), который, напротив, считает, что главный фактор, способствующий достижению счастья, состоит в вере в провидение, которое обеспечивает правильность человеческой жизни, так как бог, заботясь обо всех вещах, заботится также и о людях. Иустин, разумеется, был знаком с этой концепцией, согласно которой познание Бога

дарует счастье, поскольку он приписывает её платоникам в том же самом «Разговоре с Трифоном иудеем» (3,4 и 4, 2). По суждению других ученых, Иустин, быть может, имеет в виду Аристотеля как того, кто полагает, что сфера проявления провидения является ограниченной. Однако эта доктрина не обязательно совпадает именно с учением Аристотеля, поскольку нечто аналогичное обнаруживается также у Эпиктета («Беседы», 112,2—6), по мнению которого существует всеобщее провидение, которое, однако, не может нисходить до отдельных индивидуумов.

Вера в существование индивидуального провидения была, таким образом, распространена в первые века имперской эпохи, но не меньшей известностью пользовалась и концепция, отрицавшая таковое провидение: её можно обнаружить у филона Александрийского и у Сенеки, хотя некоторые язычники подвергали её критике именно потому, что они стремились примирить между собою провидение универсальное и провидение индивидуальное: об этом ведут речь Минуций Феликс («Октавий», 10, 5) и Климент Александрийский («Строматы», I 11, 52, 3).

Опираясь на тот факт, что христиане молятся, философы, о которых говорит Иустин, приходят к выводу, что провидение не простирается на индивидуумов, ибо, если бы это было так, оно упорядочивало бы все вещи без исключения, и тогда молитва теряла бы какой–либо смысл. Эта концепция была вновь усвоена одним из течений, также существовавшим в языческой культуре и восходившим к скептику Карнеаду, согласно которому молитва утрачивала бы какой–либо смысл, если бы судьба простиралась на весь мир. Опровержение этого учения черпает свои доводы также в утверждении, что молитва, напротив, влечет за собой существование провидения, и это, следовательно, исключает существование судьбы, как утверждал Цицерон («О природе богов», 144, 122).

Но полемика Иустина учитывает также тот факт, что, согласно некоторым философам, именно христианская молитва уничтожила бы веру в индивидуальное провидение, в том смысле, что, если бы такое провидение действительно существовало, оно сделало бы преизбыточной любую молитву, ибо оно исполняло бы наши желания без необходимости их артикуляции и даже раньше, чем они были бы нами сформулированы. И если христиане предаются молитве, это показатель того, что провидения не существует.

Средний платоник Максим Тирский придерживается той же концепции. В своей «Речи» 5, озаглавленной «Нужно ли молиться?», он хочет доказать бессмысленность молитвы. В 1 и 2 частях этого произведения он излагает ряд прошений, которые обычно составляют содержание молитвы, возносимой людьми к Богу: все они касаются вполне конкретных вещей, и в подтверждение этому Максим цитирует Геродота и Гомера. Но бог не дарует дурных вещей: такого рода дары, если они и имеют место, предоставляются в результате случая, который является слепым (часть 1; см. «Речи» 41, 2—3). В 3–й части разъясняется, что подобные требования влекут за собой совершенно ошибочное представление о божестве, и Максим добавляет (часть 4—7a) к своим предыдущим рассуждениям, что, если отдавать себе отчет во всей совокупности факторов, которые предопределяют судьбы людей, молитва не может играть в этом никакой роли. Если человек является достойным, но не молится, он и остается достойным; если человек чего–то недостоин и он молится, чтобы получить желаемое, его молитвы недостаточно для того, чтобы сделать его достойным просимого им. По этой причине бог не дает ничего тому, кто ему молится, если таковой не заслуживает того, о чем он просит, а вместе с тем, бог не лишает своих благодеяний тех, кто их заслуживает, даже если они ему не молятся. Предметы наших требований, отмечает Максим (часть 4), коренятся либо в провидении, либо в судьбе, либо в удаче, либо в искусстве; провидение является произведением бога, судьба является произведением необходимости,

искусство является произведением человека, а удача — произведением случая. Итак, с учетом всех этих возможностей, молитва бесполезна. Возможность, которая затрагивает нас больше всего, — это провидение. Если бог осуществляет провидение, то он осуществляет его по отношению к творению во всей полноте его, а не печется об отдельных лицах, как о том уже говорили стоики. В этом случае не следует докучать ему, так как он все равно тебя не услышит. Если, напротив, провидение бога распространяется и на отдельных лиц, то и в этом случае молитва бессмысленна, потому что молящийся вел бы себя как больной, выпрашивающий у врача нужное ему лекарство [которое тот и без того ему назначит]. Следовательно, единственное благо, о котором надо просить, — это не внешние блага, но добродетель, и те, которые хотят ею обладать, а именно — философы, действительно молятся, но их молитва, будучи законной, не направлена на испрашивание чего–либо определенного. Бог никогда не услышит тебя, если ты просишь о чем–то, что тебе не причитается, и он не даст тебе того, что не должно быть тебе дано, сколь бы усерден ты ни был в своих молитвах (часть 7). Ведь молитвы Сократа и Пифагора действительно не сводились к испрашиванию того, чем они не обладали, но выливались в беседу с богами, темой которой было то, что они уже имели, и в проявлении перед лицом богов своей добродетели. Спору нет, Сократ молился богам, но от самого Сократа проистекали те духовные и интеллектуальные дары, которыми он был наделен.

Итак, этот вопрос оживленно дискутировался во II в. по Р. Х. Даже ритор Фаворин составил трактат «О молитве», а аргументация Максима имеет соответствия у Климента Александрийского («Строматы», VII 7, 35; 1–49, 7).

Ориген развертывает аналогичное рассуждение («О молитве», гл. 5). Те, кто допускают провидение и помещают Бога на вершине мироздания, не отвергают, в сущности, молитву; но есть некоторые люди, бывшие объектом полемики со стороны великого Александрийца, которые не прибегают ни к крешению, ни к евхаристии и которые подвергают критике Священное Писание. Такие люди отказываются от молитвы и истолковывают некоторые места из Священного Писания, такие, к примеру, как Дан. 13, 42; Мф. 6, 8; Прем. 11, 24 (25), где о ней идет речь, ошибочным образом: общей для всех этих мест является мысль, согласно которой Бог знает и любит творение еще прежде, чем оно порождено, и Ему ведомо, что для нас необходимо, еще раньше, чем мы Его об этом попросим. В «Против Цельса», II 13 Ориген приписывает перипатетикам это критическое отношение к молитве, но представляется более правдоподобным, что имеются в виду некоторые еретики. За исключением обращения к Священному Писанию, их рассуждения достаточно близки к соответствующим рассуждениям Максима Тирского, как мы это видели выше. Ориген отмечает, что эти еретики допускают провидение, а используемые ими библейские цитаты доказывают, что провидение воспринимается ими как в высшей степени индивидуальное, на основании чего они приходят к выводу о бесполезности молитвы. Климент Александрийский («Строматы», VII 7,41, 1) приписывает последователям софиста Продика мысль о том, что не должно молиться, и, возражая им, он указывает на то, что они должны осознавать, что их позиция пребывает в согласии с позицией философов–киренаиков, которые рассматриваются как гедонисты и безбожники.

4. «Ἀρχή» и «τέλος» 4.1. Предсуществование разумных творений

Как мы уже упоминали выше, разнообразные условия, неодинаковые формы — то благие, то дурные, с точки зрения физики, интеллекта и морали, сопряженные с творениями,

принадлежащими к этому миру, — не проистекают от произвольного и несправедливого выбора, сделанного Творцом, как на том настаивали гностики, согласно которым различие, существующее между «разрядами» людей, является следствием присутствия или отсутствия в их недрах духовного элемента; таким образом, по Оригену, антропологическое неравенство есть следствие тех грехов, которые сами творения совершили до своего рождения в материальном мире, хотя исходно они были созданы как чистые разумные сущности.

Любая разумная сущность была создана Богом свободной и поэтому обладающей возможностью (сохранившейся за ней и сейчас, в этой земной своей жизни) прогрессировать или же регрессировать; актуализация выбора, сделанного ею в своей предшествующей жизни, предопределила её положение в этой жизни («О началах», II 9, 6). За исключением души Христа (II6, 3), все души, в течение какого–то времени предсушествовавшие по отношению к своим телам, пали, оказавшись на разных ступенях отдаленности от Бога, сообразно с охлаждением их любви к Тому, Кто их создал, и каждая из них — даже самые среди них возвышенные — совершила грех («Толкование на Послание к Римлянам», III, 1). Разумные сущности именно в качестве таковых не разнились друг от друга, но все обладали единой природой («О началах», III 5, 4; II 9, 6; IV 4, 9; «Толкование на Евангелие от Иоанна», II 23, 146). То, что предшествовавшие заслуги или грехи предопределяют положение, которое каждый занимает в этом мире, являлось концепцией, обычной для платонизма и для некоторых течений стоицизма. Это типично платоническая доктрина, согласно которой разнообразие мира существует только вследствие телесности («О началах», II 1, 4), и Ориген придерживается её в самых разных контекстах. Один из его излюбленных аргументов почерпнут из библейской истории об Исаве и Иакове, где повествуется о том, что Бог отдал свое предпочтение Иакову еще до его рождения («О началах», I 7, 4; «Толкование на Евангелие от Иоанна», II 31, 191–192). Зло, таким образом, не происходит ни от Бога, ни от материи, но только от ошибочного пользования нашей свободной волей («Против Цельса», VI 55; IV 66; «Гомилии на Иеремию», 17, 4). Осуществление свободы воли позволяет душам становиться ангельскими еще в этой жизни или же, напротив, становиться еще в большей мере животными душами («Толкование на Евангелие от Иоанна», XIX 22).

Этот мир есть некое судилище, где подвергается испытанию не только человеческая душа, но и души ангелов. Различие между ангелами и людьми носит, в первую очередь, моральный характер. Ориген христианизировал это communis opinio [обшее мнение] своего времени. Искушение обратиться ко злу и способность принять решение, ориентируясь либо на благо, либо на зло, есть универсальный показатель условий существования всех разумных творений.

Не следует думать, что все ангелы равны между собой и что на них возложены одни и те же обязанности. Ангелы существуют в разных частях мира («Гомилии на Иезекииля», I 7), с различной степенью ответственности и с различными формами поведения по отношению к людям. Следуя Клименту и традиции платонизма, иудаизма и гностицизма, Ориген полагал (см. «О началах», III 3, 3; «Толкование на Евангелие от Иоанна», XIII 50, 333; «Против Цельса», V 30), что особый ангел стоит на страже каждого народа (см. Климент, «Строматы», VI 17, 157; Порфирий, «Комментарии к “Тимею”», фрагмент 17 Sodano; Ямвлих, «О египетских мистериях», V 25) и что, в равной мере, есть ангелы, ведающие отдельными душами («Гомилии на Книгу Иисуса Навина», 23, 3). Ангелы также призваны дать отчет, на последнем страшном суде, за свои собственные действия («Гомилии на Книгу Чисел», 11,4; 20, 4; 24, 3; «Гомилии на Евангелие от Луки», 35).

Даже звезды, как считали различные античные философы, являются сущностями одушевленными и разумными. Они не способны пасть так тяжко, как пал Сатана, но в них

проявляется утрата исходно гармоничных отношений, соединявших их с Богом. Наиболее очевидным образом результат этого обстоятельства (т. е. отдаления от Бога) наблюдается исходя из того, в какой именно тип тела они оказались заключены, что имеет силу как для звезд, так и для людей.

4. 2. Тело сотворенное и тело воскресшее

Проблема воскресения всегда расценивалась как одна из самых трудных среди тех проблем, с которыми сталкивалось древнее христианство.

О самом воскресении не упоминается в Евангелиях, но о нем говорится в 1 Кор. 15, 34–54. Очень скоро в христианском мире встал вопрос о том, как интерпретировать воскресение — в духовном ли смысле, как это последовательно делали гностики, или же в смысле материальном. Во времена Оригена еще не получило адекватного разрешения противоречие между понятием материального воскресения и понятием духовного воскресения, хотя, судя по всему, все же первое всегда перевещивало второе на магистральных путях развития Церкви (Тертуллиан может послужить тому примером).

Ориген стремился разрешить эту проблему с апологетических позиций, поскольку его противник язычник Цельс упорно и неуклонно выявлял те затруднения, которые сопряжены с учением о материальном воскресении (см. «Против Цельса», V 14). Признавая, что это учение одно из самых сложных в христианстве, Ориген попытался пройти все промежуточные этапы пути, пролегающего между представлениями «простых» христиан, согласно которым воскресшее тело не будет отличаться от материального тела этой жизни, и представлением различных еретических группировок, которые придавали воскресению исключительный духовный смысл. Существовала также необходимость оказать решительное сопротивление материализму современного ему хилиазма. Ориген придерживается той точки зрения, что тело, которое будет воскрешено в последний день, не будет физическим телом, которое, в качестве такового, подвергалось бы постоянному видоизменению (согласно среднеплатонической концепции), но что это будет его «форма» (εἶδος), которая является его началом («Против Цельса», V 23; см. Мефодий, «О воскресении», I 20). Это начало содержится в душе, и именно оно, а не тело представляет собой образ Божий и обеспечивает жизнь вечную («Против Цельса», VIII 49). Тело в качестве чисто физической данности истлевает, но его начало, всецело соответствующее тому, что в 1 Кор. 15,38 названо «семенем» имеющего воскреснуть тела, ложится в основание новой жизни («Против Цельса», V 23). Таким образом, Ориген мог утверждать, что он верует в воскресение того тела, которым мы обладаем сейчас («Толкование на Евангелие от Матфея», XVII 29; «О началах», III 6, 6; Памфил, «Апология Оригена» 7 PG 17, 595B; Мефодий, «О воскресении», 120).

Эта концепция испытала на себе сильное влияние со стороны платонизма. Как платоник, Ориген рассматривал в качестве бестелесной разумную часть человеческой души, и, поскольку, как уже было сказано, он полагал, что сотворение материального мира было следствием греха, он веровал, сообразно с типично греческим представлением о конце как о возвращении к началу, в восстановление исходной нематериальности, т. е. в так называемый «апокатастасис».

Учение о теле, разработанное Оригеном, с легкостью могло повлечь за собой обвинение в исповедании метемпсихоза, т. е. переселения душ. Действительно, этот вопрос обсуждался им в «Толковании на Евангелие от Иоанна», VI 14(7), но Ориген, следуя учению Церкви, всегда открыто выступал против доктрины метемпсихоза; с этой точки зрения стоит

просмотреть место из «Против Цельса», V 29, где Ориген проводит четкую грань между воплощением душ в материальные тела, что им реально признавалось, и перемещением души из одного тела в другое.

Учение Оригена о воскресении тела подверглось, вместе с тем, ожесточенной критике уже в IV в. со стороны Иеронима и других антиоригенистов, но уже греков, и это привело к его анафематствованию на соборе 543 г. (см. Юстиниан, «Послание к Мине», 6).

Идея восстановления и очищения разумных творений вынуждала Оригена утверждать, что существует последовательно целый ряд миров (см. «О началах», I 6, 3; 11 1,3). Этот мир, единственный, который был свидетелем воплощения Христа, оказывается средоточием всех предшествующих и последующих миров (II 3, 5; III5, 3). В этой концепции явно проявляется влияние стоической философии. И все же, в своей полемике против стоиков, Ориген отрицает, что чреда приходящих друг другу на смену миров может обеспечить те же жизненные перипетии и породить тех же лиц, что и предшествующие миры; ибо это, в сущности, сводило бы на нет результат свободы юли.

Проблема вечности мира обсуждалась также и в рамках современной Оригену философии. Вопрос этот ставился с особой настойчивостью, поскольку назрела необходимость разрешить древнюю проблему (которая рассматривалась, к примеру, уже эпикурейцами) существования Бога, бездействующего до сотворения этого мира, или существования мира, совечного Богу («О началах» I 4, 3—4). Ориген утверждает (I 2, 10), что всегда наличествовали сущности, над которыми владычествовал Бог. Однако сотворение мира из ничего стало к этому времени концепцией, традиционной для Церкви, и Ориген её неоднократно поддерживает (см. «О началах», I предисл. 4; I 3, 3 и «Толкование на Евангелие от Иоанна», 117 (18)). В «О началах», 14, 3 и сл. он формулирует свое решение этого вопроса: Бог всегда деятелен и благ, но единственным совечным ему миром, на который он извечно простирает свою деятельность, является мир идей, идеальных форм вещей, предвечно присутствующий в Логосе, а потому совечный Богу вместе с Логосом.

Конец мира мыслится Оригеном в духе греков как возвращение к исходному благому единству всех разумных сущностей и как их восстановление в их изначальном состоянии и достоинстве, когда Бог будет всё во всём («О началах», I 6, 1; III 5, 6—7). Речь идет, по утверждению Симонетти, «о наибольшей уступке, которую Ориген сделал оказываемому на него влиянию со стороны греческой философии, ибо он извратил концепцию прямо текущего времени, типичную для иудаизма и для христианства, отдав предпочтение вечному круговому возвращению, при котором ephapax [однократность] жертвы, принесенной Христом, теряет, судя по всему, свою ценность и значение в качестве решающего события для судеб мира». Материя, в конце концов, должна распасться.

5. Экзегеза

Ориген был знаменит в древности своими экзегетическими произведениями, в которых он следовал постоянному и надежному методу интерпретации, который привел его подражателей к констатации существенного различия между буквальной интерпретацией текста и его прочтением в аллегорическом ключе.

Уместность, а иногда и необходимость небуквальной интерпретации (которую мы пока не называем «аллегорической») стала постепенно осознаваться еще греками, по мере развития философии и грамматики. Философия, разумеется, не могла оставить вне сферы своего внимания всю культуру в целом, подходы к которой вращались, в первую очередь, вокруг

изучения Гомера и Гесиода, поэтов–трагиков и поэтов–лириков, расценивавшихся не только в качестве поэтов, но еще в большей мере в качестве учителей, учивших нравственности и истине. Вследствие этого среди философов очень быстро началось (в первую очередь, среди стоиков) чтение поэтов и древних мудрецов, из творчества которых они могли почерпнуть адекватное и убедительное подтверждение правильности своих собственных учений. Не только реальные поэты как таковые, но также «мудрецы» и «теологи» античной Греции, жившие в эпоху, не столь уж отдаленную от «эпохи богов», считались авторитетными, т. е. могущими служить гарантами истинности того или иного философского учения. Итак, к ним обратились такие философы, как стоик Хрисипп, а также платоники Плутарх и Максим Тирский, в целях обрести в учении поэтов поддержку в пользу истинности своей собственной философии.

В свою очередь, наука о грамматике, развивавшаяся в Александрии Египетской, начиная с III в. до Р. Х. и в Пергаме, начиная со II в. до Р. Х., сконцентрировалась на текстах Гомера, которые до этого времени циркулировали в Греции в различных вариантах со множеством противоречащих друг другу разночтений, переходя из одного города–государства в другое, из одного культурного центра в другой, — и именно в Александрии и в Пергаме устанавливались нормы и вырабатывались критерии для «научного» издания этих текстов.

Таким образом, Ориген оказался наследником экзегетической традиции Греции в том, что касалось философской и грамматической интерпретации сакрального текста: ведь теперь уже христиане оказались перед необходимостью адекватно интерпретировать различные антропоморфизмы Ветхого Завета, которые подвергались осмеянию со стороны просвещенных язычников, а при буквальном понимании давали повод еретикам оправдывать свои произвольные богословские построения. И, по суждению Оригена, следовало достигнуть адекватного понимания тех событий, тех персонажей, тех ветхозаветных истин, которые при буквальном понимании могли вводить в соблазн в равной мере и верующих, и их критиков; и желание именно так разъяснить Ветхий Завет распространилось у Оригена на весь священный библейский текст в целом. Конечно, Ориген не первый прибегал к подобным методам: еще до него Климент и апологеты пользовались ими, но не настолько систематично, а еще раньше Филон Александрийский осуществил философское переосмысление Ветхого Завета, предприняв поистине гигантский экзегетический труд, хотя в созданных им произведениях многое находится в неупорядоченном состоянии, и в них наблюдаются постоянные повторы, что придает его рассуждениям определенного рода монотонность.

В задачи настоящего исследования не входит очерчивание нормативных приемов, к которым прибегает великий Александриец, и аналитическое выстраивание антропологического и богословского фундамента его аллегорических построений на материале его экзегетических произведений, так же, как за пределами написанного нами оказывается и углубленное рассмотрение (вещь, однако, необходимая для целостной интерпретации экзегезы Оригена) тех контактов, которые он имел с традицией иудейской экзегезы, и того вдохновения, которое он из нее черпал. Наша цель состоит в том, чтобы поместить великого христианского мыслителя в контекст культурной атмосферы его времени и выделить те отношения, которые связывали его с современной ему философией. Тот факт, что его экзегетические способности были высоко оценены даже таким антихристианским писателем, как Порфирий, и то обстоятельство, что еще до Оригена (по сообщению того же Порфирия) это искусство возделывалось такими философами, как Аммоний Сакк, который и в других областях был учителем великого Александрийца (выше мы видели, как много концепций Оригена с большой долей вероятности восходит к Аммонию Сакку, который мог

быть связующим звеном между Оригеном и средним платонизмом, а также Плотином) — итак, все эти далеко немаловажные частности, будучи собраны воедино, настоятельно требуют от нас рассмотрения экзегетических концепций христианского философа, совокупно с современными ему среднеплатоническими учениями.

Плутарх был, согласно Оригену, философом, жившим совсем недавно (см. «Против Цельса», V 57). Он сформулировал ряд принципов, на которых должна была основываться критика греческих литературных текстов и критика греческих, египетских и восточных мифов. Загадочная, метафорическая и аллегорическая, форма многих проявлений бога, утверждает Плутарх, есть способ адаптации поэтического текста к менталитету заурядных людей или людей смертных, как таковых, чье мышление по определению не отличается ни глубиной, ни склонностью к философствованию. Загадочность, с одной стороны, смягчает слишком яркий, способный ослепить свет возвышенных истин, а с другой стороны, скрывает их, защищая от неадекватного восприятия («Оракулы Пифии», 24—30). Плутарх, однако, проводит различие между вымыслами, в приложении к которым аллегорическая интерпретация была бы немотивированной и даже смехотворной, и между мифами, которые, не претендуя на статус достоверных историй, являются отражением более важных, по сравнению с историческими данностями, истин, примером чему может служить миф об Изиде, об Осирисе и о Горе («Об Осирисе и об Изиде», 20, 358). Хотя Плутарх и не признает произвольного аллегоризма стоиков, сам он, тем не менее, аллегорически толкует Гомера и Гесиода, но лишь в том случае, когда проступает реальное подобие между поэтическим повествованием и предположительно обозначаемой им вещью. Орфические поэмы, рассказы египтян и фригийцев, мистерии и обряды, связанные с актом жертвоприношения, действительно могли бы заключать в себе некий символический смысл. Миф и логос взаимно противопоставляются: миф есть форма символического выражения своего содержания, а логос является тем содержанием, которым насыщен миф; миф является квинтэссенцией такого изложения истины, которое выражает её на языке антропоморфическом и типологическом. Ориген также противополагает миф — логосу (см. «Против Цельса», I 16; I 20; IV 38—39); миф может быть лишен логоса, в той же мере, как истинно и то, что истории и законы иудеев кажутся нам мифами и пустыми словами, если они не оказываются поняты в свете Нового Завета («Против Цельса», I 20). Миф может быть и формой иносказания и скрывать под покровом загадки намного более глубокое значение, чем это представляется на первый взгляд («Против Цельса», III 43). Однако Ориген четко противопоставляет миф истории и сурово обличает Маркиона, который называл «мифами» писания евреев («Против Цельса», V 54). В этом случае «миф» обозначает «измышление», а не рассказ о реальном событии, действительно имевшем место.

Максим Тирский утверждает в своей шестой «Речи», что формы, в которые выливается миф, это своего рода пища для человеческого духа, пребывающего еще в детском возрасте. Но когда дух взрослеет, он сохраняет для себя сами эти учения, которые он способен теперь понимать посредством ясных философских понятий, а не посредством образов, в которые облечены мифы. Максим, однако, все же чувствует склонность к языку мифов, поскольку он считает, что у этого языка есть свои преимущества в области религии, и он защищает эту область от демифологизации и рационализации. Язык мифов отличается осмотрительной осторожностью и скромностью, он придает истине торжественность и великолепие, а также пробуждает желание обрести скрытый в мифе объект и увеличивает ценность этой находки, ибо она вознаграждает человека за те утомительные усилия, которые он приложил в процессе поиска. Именно такого рода рассуждения в пользу аллегории можно обнаружить также и у Климента Александрийского («Строматы», V 19, 3; 25, 1, 32, 1; 46, 1). Максим написал также

речь, озаглавленную «Кто лучше смог бы говорить о богах — философ или поэт?» В этой речи он заявляет, что по имени своему поэзия и философия разнятся друг от друга, но что по существу это одно и то же. Поэзия древнее, а философия возникла позже, даже относительно недавно. В этом именно и состоит проблема развития библейского языка в язык богословия. Ориген был несомненно если не первым, то одним из первых среди тех, кто придал импульс этому развитию, ибо он воспринял концепцию Максима касательно функции языка, будь он метафорическим, аллегорическим или мифологическим, учитывая также и соображения Максима относительно пользы или опасности, заключенной в языке, лишенном в своей прямолинейности неких «покровов», а последнее в религиозной сфере может приводить к искаженному пониманию истины. Так, в начале своей третьей «Гомилии на Книгу Бытия» Ориген утверждает, что «слабость человеческая не способна слышать о Боге ничего иного, кроме того, что ей уже известно среди вещей и среди слов, и по этой причине мы представляем себе Бога с членами тела, равными нашим, и действующим на человеческий лад».

Или также в «Против Цельса», VII 10 мы читаем:

«Потому пророки утверждали нечто, согласно воле Бога и без какой–либо прикровенности, когда слова их могли быть поняты слушателями в качестве уместных и полезных для исправления нравов. Когда же, напротив, содержание их слов было более таинственным, заключая в себе некое созерцание, превосходящее возможность восприятия со стороны заурядного слушателя, они приводили к пониманию этого содержания “через загадки” и аллегории, которые стали именоваться “темными речами” и так называемыми “притчами” и “присловьями”. И делалось это для того, чтобы те, кто не избегает утомительных поисков, но готовы прилагать усилия ради достижения добродетели и истины, после поисков обрели, а обретя, привели бы обретенное в состояние упорядоченности в соответствии с требованиями разума».

Цельс, напротив, занимает парадоксальную позицию по отношению к мифу и к аллегорической интерпретации. Он считает правомерной психологическую интерпретацию мифов персов и других народов и изъясняет в богословском ключе сказания греков («Истинное слово», VI 22 и VI 42). А вместе с тем он отрицает за повествованиями евреев право на то, чтобы они были истолкованы в символическом духе, ибо они суть «простейшие мифы» (IV 50). Евреи и христиане или, во всяком случае, самые благоразумные среди них, замечает он, стремятся интерпретировать свои мифы аллегорически, потому что они их стыдятся: к примеру, рассказ о сотворении мира инфантилен и оскорбителен для Бога, а Моисей совершает действия одиозные и кровожадные (IV 36, 38—48). Однако библейские мифы не допускают никакого более возвышенного истолкования, так как они слишком глупы, являются грубой и примитивной фальсификацией греческих мифов и, главное, не заключают в себе никакого более глубокого смысла. Поэтому тот, кто интерпретирует их аллегорически, совершает насилие над их автором (IV 87). Ориген был вынужден признать, что Цельс не ставил под вопрос более глубокий смысл мифологии и необходимость её аллегорического истолкования, но он отметил, что Цельс стремился опровергнуть наличие такого глубокого смысла у еврейской и христианской религии и, следовательно, отвергал их именно в качестве религий. Цельс, к примеру, расценивал христианскую демонологию как абсурдный вывод, сделанный из библейской аллегорезы (VI 42). Он хотел лишить христианство его фундамента и в силу этого отрицал за Библией прерогативу быть вообще религиозной книгой.

Если мы рассмотрим параллельно экзегезу Оригена и языческую традицию, мы убедимся в том (и частично мы уже отмечали это выше), что многие концепции великого

Александрийца обнаруживают точки соприкосновения со среднеплатоническими теориями. Например, убежденность в том, что божественное откровение для того, чтобы быть понятным для человека, должно облечься в материальное тело, которое становится для откровения неким наброшенным на него покровом, принадлежит к подобного рода проявлениям концептуальной близости. «Непогрешимость Священного Писания, — отмечает Корзини, — не заключена в историческом правдоподобии, в букве, но в глубинном смысле, которым благоволил наделить этот текст Святой Дух». Относительно позиции, занимаемой Оригеном по данному вопросу, существует огромная критическая литература. Но в данном контексте важнее всего то, чтобы мы отдавали себе отчет в существовании недвусмысленной однородности между экзегетическими приемами греков, которые аллегоризируют мифологические предания, и между экзегетическими приемами Оригена, который аллегоризирует сакральный текст.

Откровение, содержащееся внутри материальной оболочки, называется великим Александрийцем также «таинством»; внешние черты этого таинства сводятся к «знамениям», «прообразам», «образам» и символам. Концепция Оригена касательно этого момента, а именно то, что он рассматривает христианскую истину как «таинство», приводит, с одной стороны, к тому, что он сам усваивает некоторые языческие концепции, связанные с мистериальными культами (от которых, естественно, христианский культ разнится с точки зрения своей истинности, этичности и разумности), а с другой стороны, Ориген идет на сближение и с некоторыми философскими концепциями современных ему платоников, которые видели в «таинстве» главное и наиболее глубоко сокрытое ядро своей собственной философии и философии Платона. Так, платоник Феон Смирнский, автор сводного труда по тем математическим познаниям, которые необходимы для уразумения платонической философии (мы его уже несколько раз упоминали), прибегает к аксиоме, типичной для его эпохи: «Мы можем уподобить философию инициации, приобщающей в буквальном смысле к истинному и священному действу, а также откровению истинных таинств».

Также и Алкиной высказался в таком же смысле («Учебник пл. ф.», гл. 28):

«Предварительная инициация и очищение того демона, который в нас, если он призван быть приобщенным к более возвышенным учениям, должны осуществляться с помощью музыки, арифметики, астрономии и геометрии».

Использование Оригеном мистериальных концепций и мистериальной терминологии для определения христианского откровения с наибольшей яркостью проявляется в «Против Цельса», т. е. в произведении, в котором великому Александрийцу пришлось полемически сопоставлять с соответствующими мистериальными языческими концепциями соответствующие мистериальные концепции христиан, противополагая последние первым. Ориген непосредственно апеллирует к тому факту, что таинства существовали и у языческих философов, таких, как пифагорейцы («Против Цельса», 17) и повсеместно в греческом мире (19). Но и в христианстве обнаружатся углубленные исследования верований и изъяснений пророческих загадок, евангельских притч и еще огромного количества данностей, осмысленных символически, коль скоро большая часть простых верующих не способна понять все это рациональным образом. Кстати, точно так же поступали мудрецы Египта, продолжает ход своих рассуждений Ориген, показывая тем самым, что он близко знаком с писаниями Плутарха на эту тему. Аналогичным является и случай персов, у которых существуют инициации, которые толкуются «рационально» людьми просвещенными, в то время как мистериальные народные действа влекут за собой необходимость прибегать к символам. Речь идет, как отмечает Сфамени, не столько о персидских культах, в которых не наблюдалось никакой эзотерической практики, связанной с инициацией, сколько о мистериях

Митры, известных и самому Цельсу («Истинное слово», VI12) и изучавшихся средними платониками Кронием и Нумением.

Ориген убежден, что обряды мистериального типа, как они отражены в мифологических повествованиях, а также непосредственно весь комплекс текстов, относящихся к религиозным традициям, содержат в себе тайное учение, которое доступно пониманию только при определенном способе «рационального» прочтения, т. е. с помощью приложения к нему тщательно соблюдаемых правил аллегории. Великий Александриец использует, однако, и различные термины мистериального языческого языка, такие, как ἐποπτεία [созерцание] и μυσταγωγία [инициация]. Крещение определяется им как символ очищения, и в качестве символа оно не отлично от прежних очищений, существовавших в рамках языческих обрядов. Ориген делает различие между «продвинутыми» и «начинающими» на пути спасения и познания. Образ озарения и света служит ему для освещения процесса глубинного погружения в христианскую истину, в духе озарения мистериальных культов. Те же самые платонические и пифагорейские доктрины о бессмертии души содержат в себе таинство, которое христианство принимает и предлагает в свою очередь, но только с большей авторитетностью («Против Цельса», III 81). В одном месте из «Толкования на Евангелие от Иоанна» (VI 3, 15.16) Ориген прибегает к употреблению целой чреды терминов, имеющих несомненные мистериальные призвуки, как, например, «инициация посредством символов» (ἐν τοῖς τύποις εισαγωγή), «созерцание» (θέα), «совершенные» (τετελειωμένοι):

«И пророки получили дар, проистекающий от полноты Христа, и приняли благодать воз благодать (1 Ин. 1, 16). Будучи ведомы Духом, они также достигли, после инициации посредством символов, созерцания истины. (…] Потому не все пророки, но многие пожелали увидеть то же, что видели апостолы. Ведь действительно, если бы существовало различие между пророками, то самые совершенные и наилучшие не пожелали бы увидеть то, что видели апостолы: а они это также созерцали».

Потому Ориген естественно возмущается тем, что Цельс имел бесстыдство сравнивать самые глубокие таинства Церкви Божией с кошками, с обезьянами, с баранами и собаками, которые в Египте рассматривались в качестве символов определенных богов. Но оценивая эту концепцию таинств, мы, однако, должны все время иметь в виду основной интерес писателя, постоянно возраставший в его более зрелых произведениях, т. е. его интерес, сконцентрированный на библейской экзегезе, рассматриваемой как главный инструмент, позволяющий достичь понимания божественного откровения. Идея христианского таинства постоянно присутствует не только в его полемическом сочинении против Цельса, но и в его гомилиях. Так, в «Гомилиях на Книгу Бытия» все время звучит следующее:

«погрузиться в столь общирное море таинств» (IX 1); «посмотри, какое великое количество таинств накладывается там одно на другое» (X 5); «все записанные вещи суть таинства» (X 2); «дело не в изложении исторических повествований, но в сознании заключенных в них таинств» (X 4); «видя, что все эти великие таинства сокрыты в Божественных писаниях» (XIII 4); «мне представляется, что, при всех моих экзегетических усилиях, величие таинств превосходит мои силы. Но даже если невозможно истолковать всякую вещь, однако мы замечаем, что всё исполнено таинств» («Гомилии на Книгу Левит», III 8).

Этими словами Ориген развивает и акцентирует, сообразно с идеями, присущими его времени, знаменитое выражение апостола Павла (1 Кор. 2, 6—8 и сл.): «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не

познал…».

Места, в которых Ориген раскрывает свою мистериальную интерпретацию христианской истины, слишком многочисленны, чтобы мы могли привести их здесь во всех подробностях. Логос для Оригена — это тот, кто снимает для человечества покровы с христианской тайны и позволяет людям быть приобщенными к этому обновляющему их опыту (см. «Толкование на Евангелие от Матфея», XIX 14; XIII 25; XIII 50 и сл.).

С другой стороны, аллегоризм, который выглядит у Оригена как своего рода наваждение, не исключает своей противоположности, т. е, интереса к букве и ко всему тому, что защищает и оправдывает букву. По замечанию Симонетти, в отличие от того, как проявляли себя Филон и Климент, Ориген, несмотря на предпочтение, которое он отдает духовному прочтению Священного Писания, питает достаточно выраженный интерес к тексту как таковому, в том виде, в котором он предстает перед нашими глазами:

«Об этом свидетельствует огромный и новаторский критический труд, который вылился в создание такого сборника, как “Гексаплы”; об этом свидетельствуют критерии текстологической критики, которые служили к оправданию этого текста, критерии, восходящие к грамматической Александрийской традиции, а также использование диакритических знаков, которые являются также наследием Аристарха, великого критика Гомера. С ‘Тексапл” внимание к критическому чтению текста перетекает у Оригена на его комментарии к библейским книгам, где часто рассматриваются места, относительно которых существующие рукописи предоставляют множество разночтений, которые внимательно и вдумчиво оцениваются и взвещиваются Оригеном, прежде чем он прибегает к аналогии, воспринимавшейся в качестве решающего критерия при интерпретации не согласующихся между собою чтений. И в этом Ориген также следует критерию Александрийской критики, поскольку Аристарх утверждал, что в тех случаях, когда нельзя прибегнуть к объективному критерию истории текста, следует обращаться к критическому суждению, т. е. делать выбор с учетом литературного характера текста. Потому и Ориген полагает, что следует “изъяснять Гомера посредством Гомера”, т. е. изъяснять сомнительное место, прибегая к loci paralleli [параллельным местам], интерпретация которых не вызывает сомнений. К этим интересам к проблеме критического чтения текста присоединяются интересы еще более научного порядка — такие, как особое внимание, проявляемое к этимологии: она, по утверждению стоиков, заключает в себе глубокий смысл и, тем самым, истинный смысл слов, поскольку слово уходит своими корнями в обозначаемую им вещь. Потому не удивительно, что Ориген, — а это позже будет делать только Иероним, — прибегает также к еврейскому языку и к равиннистическим толкованиям, если это помогает ему преодолеть какое–либо затруднение.

6. Доктрины физические и астрономические

Григорий Чудотворец свидетельствует о том, что Ориген проявлял «любопытство» к светской науке, т. е. занимал позицию, очень редкую для древней Церкви. Ведь Татиан действительно резко отрицал, что такого рода любопытство способно обладать хоть какой–нибудь ценностью («Слово к эллинам», 27); и такой же точки зрения придерживались Тертуллиан («Проскрипция против еретиков», 14) и Климент («Строматы», VI И, 93). Ориген, напротив, выказывает широкие познания в области астрономии и метеорологии, т. е. в сфере современной ему науки. Вследствие этого, его космология до определенной степени включает в себя астрономические сведения, которые были ранее неизвестны христианскому

богословию.

В этом плане многие его концепции естественно восходят к эллинистической науке. Так, Ориген верит, что разумные души обладают огненной природой; однако он мыслит в типично христианском духе, когда разделяет душу на ум, подвергшийся падению и открытый для греха, и на ту часть, которая не подверглась падению и которая есть дух. Следуя платонической традиции, он, в любом случае, рассматривает дух как бестелесный («О началах», I 7, 1, 10—14). Он усваивает себе и стоическую концепцию эфира, который является исключительно тонкой и даже утонченной материальной реальностью («О началах», I 7, 5; «Против Цельса», IV 56), своего рода чистым огнем. Эфир — это то тело, в котором пребывала душа до своего падения и в которое она должна вернуться после воскресения из мертвых.

Мир представляет собою единство неба и земли, как говорили стоики. Ориген при этом отвергает перипатетическую доктрину о пятом элементе и ту доктрину, согласно которой физическая природа неба отлична от природы подлунной области (см. «Против Цельса», IV 56; «Толкование на Евангелие от Иоанна», XIII 21, 126; «О началах», III 6, 6). Он полагает, что фраза Ин. 4, 35 («еше четыре месяца, и наступит жатва») означает, как это было очевидно для Филона, что существуют четыре сферы, низшие по отношению к эфиру и обязанные своим существованием тяжести элементов (см. «Толкование на Евангелие от Иоанна», XIII 40, 266). Земля, разумеется, расположена в центре вселенной. Следуя стоической и перипатетической физике, Ориген утверждает, что четыре элемента–стихии претворяются один в другой благодаря их природной близости (см. «О началах», IV 4, 6).

Небо для Оригена, как и для современных ему язычников, есть область дивной красоты. Он также подчеркивает правильность передвижений небесных тел, которая — как и для Платона (в «Тимее») и для стоиков — служит доказательством существования Бога и Его провидения («Против Цельса» VIII 52; «О началах», IV 1, 7; «Филокалия», 23, 6, где приводится фрагмент из «Толкования на Книгу Бытия»). Как известно, это убеждение перешло в дальнейшем в апологетику. Как утверждает Платон и бесчисленное множество других философов, планеты неправильно называются «планетами», т. е. «блуждающими», ибо они не блуждают, но движутся упорядоченным образом в направлении, противоположном по отношению к направлению движения тех сфер, в которых они находятся («Против Цельса», VII).

Ориген был первым христианским богословом, который проявил интерес к составу физического тела звезд. Пребывая в согласии с Платоном, он отметает концепцию Анаксагора касательно того, что звезды состоят из раскаленного металла («Против Цельса», V 119), но считает, что они созданы из особого типа эфирного тела («О началах», I 7, 5). Некоторые астрономические представления Оригена не столь уж поверхностны, ибо они достаточно научны: так, к примеру, он знаком с рядом интерпретаций астронома Гиппарха. Естественно, языческая культура должна была служить приготовлением к пониманию Евангелия, а потому его астрономические концепции выглядят в его сочинениях как случайные и побочные вкрапления в их основной текст. Следуя современной ему астрономии, согласно которой солнце предводительствует над другими планетами, ведя их за собой, Ориген истолковывает этот факт в том смысле, что солнце наглядно отображает превосходство Логоса в мире духовном; луна, которая отражает солнечный свет, уподобляется Церкви, которая, в свою очередь, отражает свет Логоса — этого «Солнца правды» («Толкование на Евангелие от Иоанна», I 25, 163; VI 55, 287; «Гомилии на Книгу Бытия», I 5; «Гомилии на Книгу Чисел», 23, 5 и сл.).

Астрономия для Оригена, как и для его современников, неотделима от астрологии, и тот,

кто был сведущ в одной, был сведущ и в другой. Так и Ориген знаком с терминами астрологии, такими, как знаки зодиака, градусы, часы, минуты и секунды, связь, меридиан и противоположный меридиан (см. «Филокалия», 23, 14—28).

Этот его интерес восходит к тому факту, что Ориген в согласии с Платоном («Федр» 247bc) рассматривает небесный свод как область, расположенную выше воздушной атмосферы и чисто умопостигаемую («Против Цельса», VII 44; V 44; VI 19); он представляет собой четвертую часть — и притом, наибольшую — мира. Небесный свод был той землей, которую Бог сотворил в начале (Быт. 1, 1), в то время как земля, на которой мы обитаем, это — «суша» Книги Бытия, 1, 10. Так, небо над девятой сферой планет является небом, созданным в первый день, а сфера неподвижных звезд, которая также называется «небом», является твердью, созданной во второй день («О началах», II 3, 6). Все это знаменательно для позиции, занимаемой Оригеном: христианское богословие, как до Оригена, так и после него, проявляло ярко выраженную тенденцию отделить богословие от физики и астрономии. В любом случае, эти интерпретации предложены им только в качестве научных гипотез, а не в качестве учения. Сам Ориген прекрасно отдает себе отчет в том, что его соображения касательно космологии не отличаются новизной. Он неоднократно повторяет, что некоторые вопросы будут поняты лучше, когда мы окажемся в Царстве Небесном. Это правомочно также и в отношении концепции о жизни звезд («О началах», II 11, 7). Он хорошо знает, что является, в сущности, единственным христианским писателем, занявшимся подобными проблемами, но он, разумеется, не собирался стать неким «свободным мыслителем», оставаясь верным христианином, и такие слова, как «вера», традиция, учение Церкви встречаются у него достаточно часто и служат для подтверждения занимаемой им ортодоксальной позиции.

Кроме того, многие концепции Оригена относительно звезд являются достоянием соответствующих общих концепций, признаваемых древними, которые полагали, что звезды достойны особой чести. Ориген сообщает нам, что и некоторые христиане считали вечными солнце, луну и звезды, хотя это и было повсеместно распространенное представление язычников; он, однако, считает такое представление ошибочным, поскольку небесные тела были созданы и являются видимыми, а быть созданным и видимым — не относится к характеристикам того, что вечно («О началах», I 7, 2; III 6,4). Звезды и планеты являются живыми существами, по словам Оригена, но утверждает он это с определенной долей осторожности. И тем не менее, эта его позиция была подвергнута критике в последующие века, когда Оригена расценивали как человека, практиковавшего астрологию. Он следует Платону, рассматривая движение как признак разумности, но, как и Платон в «Законах», он отдает себе отчет в том, что разумность может проявляться разнообразно (см. «О молитве» ,6,1). Истинное движение теснейшим образом связано с природой души, как то утверждали и платоники еще со времен, когда был жив глава их школы.

Дискутируя со стоической доктриной о мировой душе, Ориген считает, что мир является огромным живым существом, управляемым могуществом Бога, Который по отношению к нему имманентен. Ибо различные места из Священного Писания говорят о присутствии Бога в мире.

Если мы перейдем от элементарного движения к более высоким формам жизни, это же рассуждение сохраняет свою силу: автономное движение и жизнь проистекают не от тела, но от души («Против Цельса», VI 48). Но, как добрый платоник, Ориген не верит в то, что душа может быть связана с более низшими формами жизни, тем более, что, согласно 1 Кор. 15, 50, плоть и кровь не наследуют Царство Божие. Следовательно, когда душа оказывается связана с кровью, эта «кровь» должна пониматься в духовном смысле. Также и эфирные сущности,

которые находятся на небе, не обладают кровью в физическом значении этого слова («Толкование на Евангелие от Иоанна», I 25, 173), и эфирное, психическое тело ангелов и людей не будет после воскресения идентично физической материи. Таким образом, хотя душа и связана с кровью, но это нечто большее, чем кровь как таковая; эфир звезд и душ является материальным, но предельно утонченным.

При этом Ориген допускает, что небесные тела могут управляться духовными силами («Гомилии на Книгу Иисуса Навина», 23, 7; «Против Цельса», VIII31), однако он порицает идею, которая была общепринята в иудейских кругах, согласно которой небесные тела управляются ангелами («Гомилии на Иеремию», 10, 6). Движение звезд являются наиболее важным доказательством того, что они являются живыми. Другие доказательства жизни звезд черпаются Оригеном из Священного Писания, где говорится, что звезды получают повеление от Бога: но ведь повеления могут отдаваться только существам живым и разумным («О началах», I 7, 3; одним из мест Священного Писания, имеющим прямое отношение к данной теме, является Ис. 45, 12; также Иеремия описывает луну как царицу неба: «О началах», I 7, 2—3). Чтобы отразить обвинение Цельса, что христиане лишают подобающей им чести солнце, луну и звезды, Ориген цитирует Пс. 148,3 («Против Цельса», V 13). Видимый свет есть произведение Бога, а умопостигаемый свет, которым обладают светила, происходит от их свободной воли (V 12). Ориген считает возможным выдвинуть теорию, что их безмятежная жизнь есть признак их онтологического превосходства и что мы, таким образом, ниже небесных тел (VII), но, естественно, он не доходит до утверждения, что светила суть божества: звезды — это живые и разумные сущности, и они ведут жизнь, сопряженную с совершенной упорядоченностью, но они все же творения, о которых и говорит Библия. Платон рассматривал звезды в качестве божественных существ и в определенном смысле, пусть даже и воспринимая их могущество в мифических категориях, думал, что они способны властвовать над нашей душой; Ориген пребывает с ним в согласии, когда говорит, что они являются живыми существами, но в онтологическом плане он понижает их в ранге и локализует на уровне, намного более близком к нашему.

Но это подчеркивание особого достоинства звезд переплетается с полемикой, направленной против их культа. Как Филон, Иустин и Климент, Ориген утверждает, что культ звезд является не более тяжким заблуждением, чем культ идолов («Против Цельса», V 7), но, несомненно, и он совершенно недопустим. Он развертывает традиционную аргументацию, восходящую к Академии, чтобы доказать абсурдность этой практики, приводя в добавление к прочему и то соображение, что, коль скоро солнце, луна и звезды возносят молитвы Богу, их религиозное почитание теряет для человека какой–либо смысл (VII). Следовательно, нельзя смешивать небесную реальность с Богом: небесные сущности обладают земным светом, но только Бог дарует людям свет небесный («Толкование на Евангелие от Иоанна», I 25). Итак, своим отрицанием религиозного почитания звезд Ориген примыкает к еврейской и христианской традиции (см. Аристид, «Апология», 6; Феофил, «К Автолику», 35), которая будет впоследствии иметь свое продолжение у Лактанция («Божественные установления», II 5, 6 и сл.).

БИБЛИОГРАФИЯ. D.L. Balas. The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition // Origeniana. Premier Colloque Internationale. Bari, 1975. P. 257–275; B. Bauer. Das ewige Werden in Gott und das zeitliche Werden der Welt: immanente und okonomische Trinitat in Origens' Peri Archon. Marburg, 1996; H.S. Benjamins. Eingeordnete Freiheit. Freiheit & Vorsehungbei Origenes. Leiden, 1994; R.M. Berchman. From Philo to Origen: Middle Platonism in transition. Chico (California), 1984; Idem. Origen on the categories: a study in later platonic first principles // Origeniana Quinta. Leuven, 1992. P. 231–252; W.

Bienert. Zum Logosbegriff des Origenes // Origeniana Quinta. Ibid. P. 418–423; G. Bostock. Origen's philosophy of creation // Origeniana Quinta. Ibid. P. 253–269; H. Crouzel. Le Dieu d'Origene et le Dieu de Plotin // Origeniana Quinta. Ibid. P. 406–417; Idem. Theologie de I'image de Dieu chez Origene. Paris, 1956; Idem. Origene et la philosophie. Paris, 1962; Idem. Les fins demieres selon Origene. London, 1990; Idem. Origene et Plotin. Comparaisons doctrinales. Paris, 1991; J. Danidlou. Origenes. Paris, 1948; Idem. Messaggio evangelico e cultura ellenistica. Ит. пер. C. Prandi. Bologna, 1970; K. Demura. Ethical virtues in Origenes and Plotin // Origeniana Quinta. Op. cit. P. 296–300; A. Dihle. Das Problem der Entscheidungsfreiheit in fruhchristlicher Zeit. Die Vberwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mitden Mitteln der griechischen Philosophie // Gnadenwelt und Entscheidungsfreiheit. Erlangen, 1980. P. 9–31; Idem. Die Vorstellung philosophischer Lehren vom Schicksal und Freiheit in der Fruhchristlichen Theologie // JAC 1987. P. 14–28; M. F6dou. Christianisme et religions paiennes dans le Contre Celse dVrigene. Paris, 1988; Idem. La Sagesse et le monde. Essai sur la christologie dVrigene. Paris, 1995; G. Gaeta. II Figlio immagine della νοίοηίά del Padre. Uinterpretazione origeniana della cristologia giovannea // AnnSE 9 (1992). P. 349–363; R. Gogler. Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Dusseldorf, 1963; G. Gruber. ZΩH. Weseny Stufen und Mitteilungdes wahren Lebensbei Origenes. Munchen, 1962; F.H. Kettler. Derursprungliche Sinn der Dogmatik des Origenes // Beihefte zur ZNTW 31. Berlin, 1966; Th. Kobusch. Die philosophische Bedeutungdes Kirchenvaters Origenes // ThQ (1985). P. 94–105; H. Koch. Pronoia und Paideusis: Studien uber Origenes undsein Verhaltnis zum Platonismus. Berlin—Leipzig, 1932; R. Moroziuk. Philo and Origen, a preliminary survey // Origeniana Quinta. Op. cit. P. 333–339; J.J. O'Leary. Le destin du logos johannique dans le pensee d'Origene 11 RecSR 83 (1995). P. 283–292; J. Pέρίη. Mythe et altegorie. Paris, 1972; A. P6rez de Laborda. El mundo coτo creacion: comentarios filosoficos sabre el pensamiento de Ireneo de Lionf Origenes y Basilio de Cesarea // «Helmantica» 46 (1995). P. 33–80; L. Perrone. II cuore indurito del Faraoney Origene e il problema del libero arbitrio. Genova, 1992; L.W. Roberts. Origen and Stoic logic // TAPhA 101 (1970). P. 433–444; E. Schoeckenhoff. Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handels bei Origenes. Mainz, 1990; A. Scott. Origenes and the Life of the Stars. A History of an idea. Oxford, 1991; M. Simonetti. Lettera e/o allegoria. Roma, 1985; Idem. Origene esegeta e la sua tradizione. Brescia, 2004; G. Sfameni Gasparro. La terminologia misterica nel linguaggio della rivelazione in Origene // C. Moreschini — G. Menestrina (изд.). Lingua e teologia nel cristianesimo greco, Brescia, 1999. P. 125–181; R. Somos. Origen and Numenius 11 «Adamantius» 6 (2000). P. 51–69; MB. von Stritzki. Die Bedeutung der Phaidrosinterpretation fur die Apokatastasislehre des Origenes // VChr 31 (1977). P. 282–297; W. Theiler. Ammonios der Lehrerdes Origenes // Forschungen zum antiken Platonismus. Berlin, 1966. P. 1–45; Idem. Tacitus und die antike Schicksalslehre // Ibid. P. 46–103; J.W. Trigg. Origen. London, 1998; A. Van den Hoek. Origen and the intellectual heritage of Alexandria; continuity or disjunction? // Origeniana Quinta. Op. cit. P. 40–50; R. Williams. Origen and the soul of Jesus // Origeniana Tertia. Roma, 1985. P. 131–137; H. Ziebritzki. Heiligen Geistund Wehseele: das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorlaufem. Tubingen, 1994.

IV. Григорий Чудотворец

1. В круг школы Оригена можно поместить и Григория, прозванного впоследствии «Чудотворцем»; от него дошла речь, озаглавленная «Похвальное слово Оригену», произнесенная, судя по всему, в Кесарии Палестинской, после долгого периода аскетической практики рядом с его учителем.

Само заглавие этого произведения позволяет нам понять, что Григорий являлся учеником великого Александрийца, а потому нет ничего нелогичного в предположении, что он в основном воспроизводил его концепции. Это так и есть, хотя некоторые ученые настолько подчеркивали это внешнее обстоятельство, т. е. ученичество Григория у Оригена, что, напротив, старались обнаружить в произведениях Оригена следы различных учений Григория. Автор похвального слова на самом деле среди прочего описывает, как происходил процесс преподавания, руководимый его учителем, какие авторы читались в школе Оригена, какие философские направления воспринимались, во всяком случае, в какой–то мере позитивно, а какие отвергались (в основном те же самые философские школы, которые позитивно воспринимались или же отвергались христианами со времен Иустина и «Разговора с Трифоном иудеем»). Допуская всё это, следует, однако, внимательно следить за тем, чтобы все творчество самого Григория не оказалось раздавленным под громадой творчества Оригена, тем более, что мы знаем, что Григорий написал некоторые другие произведения, дошедшие до нас, к сожалению, только во фрагментах или в искаженном виде с добавлением элементов более позднего происхождения; есть еще некоторые приписываемые ему сочинения, но они, несомненно, представляют собой фальсификации.

Из вышеупомянутого «Похвального слова» мы узнаем множество интересных сведений, относящихся к культуре и общественной жизни времен Григория; философский аспект этого сочинения имеет своим средоточием в большей степени интересы морального и аскетического порядка, чем интересы строго «теоретические» (метафизические и богословские). Настойчивый призыв, восходящий к Платону, а значит, и к александрийской традиции — «уподобляться Богу», часто повторяется, но с некоторыми вариациями, и автор не ограничивается только провозглашением этой формулировки как таковой (см. II 10; IX 116); блистательным примером реализации подобного настойчивого призыва оказывается именно личность самого Оригена (II 13). Не обеспечивая постоянно свою собственную чистоту, невозможно заниматься философией, утверждает Григорий (VI 79), предваряя соответствующие жесткие требования Отцов–Каппадокийцев. Другая форма приуготовления, другая форма аскезы, наиболее действенным образом подводящая к занятиям богословия, состоит в изучении математики и астрономии, как это заявлялось уже Климентом Александрийским (VIII 114). Кроме того, перед душой стоит именно ей присущая задача концентрироваться на самой себе, печься о самой себе и о своих собственных возможностях, пренебрегая внешним миром (XI, 140—142). Тема, имеющая особое значение с аскетической и духовной точек зрения, имеет своим источником «Алкивиад I» Платона (132e); Григорий излагает её в IX 119 и в XI 142, подчеркивая, что человек должен очищать свою собственную душу, чтобы, «полируя» её, соделать блестящей, подобно зеркалу; только при условии достижения высокой степени чистоты, душа сможет созерцать в себе, как в зеркале, Ум Бога, который в ней отражается; это означает уже определенную форму «обожения» (ἀποθέωσις). В духе Оригена и в духе Александрийской школы в более широком

смысле слова Григорий определяет и так называемые «важнейшие» добродетели (IX 122 и XII 149), сообразно с Платоном («Государство», 433ас). Однако терпение, будучи христианской добродетелью по преимуществу, должно рассматриваться как «мать всех добродетелей» (XII 149).

Григорий разделяет, как и Ориген, мир на два уровня: на уровень реальности преходящей и обреченной на разрушение и на уровень реальности всегда прочной и равной себе, относящейся к трансцендентному миру (II 12).

Тринитарная доктрина Григория содержит в себе некоторые скупые указания на отношения между Отцом и Сыном: Логос Бога печется обо всех вещах и управляет ими, осуществляя Свой промысел (IV 35—39); Он есть Истина, Премудрость и Сила Отца (IV 35), который теснейшим образом «соединен» с Сыном (IV 37).

Также и сам стиль этого произведения дает знать об определенном влиянии со стороны Платона, с элементами и начальными речевыми оборотами, которые напоминают тот или иной диалог: это, разумеется, свидетельствует о литературных интересах автора, но также и о том, что такого же рода интересы не должны восприниматься как вполне чуждые школе Оригена.

Следует отметить, что, согласно мнению ряда ученых, автором этого произведения не обязательно являлся Григорий Чудотворец, но это мог быть аноним, посещавший ту же школу и проявлявший намного больший интерес к риторике, чем к христианской философии.

2. Среди других произведений, приписываемых автору «Похвального слова Оригену» и притом выявляющих определенную связь с его интересом к философии (общее введение к этим произведениям можно найти в изданиях Крузеля и Рицци), следует рассматривать сочинение «К Феопомпу, о возможности и невозможности страданий для Бога», которое дошло до нас только на сирийском языке. По замечанию Крузеля, это сочинение носит апологетический и полемический характер и строится с позиций философии, без сколько–нибудь определенных упоминаний о Троице и без привлечения цитат из Священного Писания. Цель этого сочинения — оправдать воплощение и страдания Бога, которые представляются абсурдными с точки зрения греков (тут стоит вспомнить Цельса), придерживавшихся твердого убеждения, что Бог не может быть подвергнут страданиям. Но если мы отрицаем за Богом способность пойти навстречу страданию и смерти во благо людей, мы тем самым упраздняем его свободу. Бог вошел в прямое соприкосновение со страданием и смертью ради того, чтобы одержать над ними победу, и эта победа является явным доказательством его бесстрастия. И к тому же более сообразным с достоинством Бога является то, что Он пришел на помощь людям, чем если бы Он замкнулся в Своей собственной бесстрастности. Между тем отмечалось, что эта теоретическая позиция резко противоречит позиции Оригена, а потому Григорию следует приписать независимость в высказываемых им суждениях; весьма вероятно, что это произведение было написано в Кесарии уже после того, как Григорий окончил свое обучение в школе Оригена, и что оно относится к периоду его епископства. В любом случае, согласно Крузелю, аутентичность этого диалога, развертывающегося между Григорием и его другом Феопомпом, сочтена правдоподобной именно из–за тематического родства этого произведения с излюбленными темами великого Александрийца, хотя, как уже было сказано, автор приходит не к тем же самым выводам, что и Ориген. Эта проблема действительно оказывается радикально разрешенной, если все же не отказываться от гипотезы о существовании двух «Григориев».

Так или иначе, но может иметь отношение к философским интересам Григория, усвоенным им в школе Оригена, и некий трактат «К Татиану, о душе»: он содержит в себе концепции, происхождение которых восходит к Аристотелю, хотя к ним недвусмысленно

примешиваются и другие концепции, принадлежащие Немесию Эмесскому, о котором мы будем еще говорить в дальнейшем. Но и этот трактат скорее подтверждает то обстоятельство, что мы имеем дело с двумя различными авторами.

БИБЛИОГРАФИЯ. Gregoire le Thaumaturge. Remerciement a Origene suivi de La lettre d'Origene a Gregoire, texte grec, intr., tr. et notes par H. Crouzel, SCh 148. Paris, 1969; Gregorio il Taumaturgo (?). Encomio di Origene, intr., tr. e note di M. Rizzi· Milano, 2002.

V. Мефодий

Живший несколько десятилетий спустя после Оригена и представителей оригенизма в узком смысле, таких, как Григорий Чудотворец, Мефодий, несмотря на то что его литературная деятельность восходит к концу III в., не должен, по нашему мнению, быть помещен в историко–культурный контекст эпохи Тетрархов и Константина, коль скоро он, в сущности, не отражает в своем творчестве самые значительные и злободневные темы, которые разрабатывались в эти времена: на христианском Востоке это были темы, связанные с апологетикой в её самом широком диапазоне, с энциклопедизмом и арианским кризисом, все из которых были выразительно пересказаны Евсевием Кесарийским. И, напротив, некоторые темы, дискутируемые Мефодием, в какой–то мере, как мы это еще увидим, выявляют влияние со стороны Оригена.

Мефодий, вероятно, написал также и трактат «Против Порфирия»; впрочем, писатели его эпохи не могли не считаться со знаменитым произведением великого философа–неоплатоника, примером чему — позиция, занятая Арнобием и Евсевием, но и Мефодий не отказался от того, чтобы внести свой собственный вклад в разгоревшуюся полемику. Его трактат, однако, оказался полностью утраченным, а потому мы не способны установить, до какой степени Мефодий вписал в традицию Платона и в традицию Оригена проблемы, поднятые в связи с опасными для христианства нападками на него со стороны Порфирия. Но об этом мы еще поговорим несколько позже.

1. Мефодий сочинил, быть может, ранее 290 г. свое самое известное произведение, а именно «Пир», воспроизводящее одноименный диалог Платона с точки зрения своего наименования и с точки зрения своей структуры, ибо это произведение состоит из чреды речей в похвалу девственности, которые ведут между собой некие персонажи женского пола, «действующие» на «сцене», причем форма этого произведения является диалогической. Тем не менее, у нас не должно составляться представление, что мы имеем дело с произведением философским в собственном смысле слова: говорить в данном случае можно только о произведении, окрашенном в морализаторские тона, которое содержит горячий призыв к соблюдению девственности, сообразно с убеждениями, весьма типичными для древнего христианства.

Начальная часть этого произведения сразу вводит нас в контекст мысли Мефодия, который пользовался широкой известностью, несмотря на то, что он, в сущности, был очень слабым мыслителем (хотя, быть может, именно благодаря этому на его долю и выпал успех). И действительно, его доктрины, если их рассматривать исключительно с точки зрения их «философской» глубины, оказываются покрыты слоем поверхностной философской патины, восходящей, с большой долей вероятности, к учению Оригена, многие моменты которого подхватываются Мефодием, однако писатель присоединяет к ним и простонародные учения, затрагивающие темы, часто трактовавшиеся в эту эпоху, однако и им он следует не строго и не проставляет на них сколько–нибудь новых акцентов.

Наше рассмотрение Мефодия будет иметь своей отправной точкой «Пир», произведение, представляющее интерес благодаря как ряду чисто христианских учений, подобных учению хилиазма, учению о конечном воскресении, учению об апокатастасисе и учению о духовной экзегезе, так и тому, что произведение это в корне лишено каких–либо истинных глубин

философского и рационального порядка. А потому утверждать вместе с Мусурилло, что Мефодий является последователем Иринея в том, что касается концепции истории мира, оригенистом в том, что касается аллегории, стоиком и аристотеликом — в том, что касается морали, и платоником — в том, что касается метафизики, представляется нам, во всяком случае, в отношении Аристотеля, стоиков и Платона преизбыточнолестным для этого автора. Сам Мефодий уклоняется от любого философского углубления своих учений (VI 1, 113A), даже если это всего лишь некий τόπος, нормативный для всей христианской литературы. Чтение «Пира» с точки зрения использования автором греческой философии совершенно разочаровывает, ибо в нем можно обнаружить лишь присутствие — и притом, в популяризованном виде — некоторых образов и концепций из числа наиболее распространенных в имперскую эпоху.

Бог есть «совершенный мастер» (термин ἀριστοτέχνης аналогично употребляется у философа–среднеплатоника Аттика), который «посредством своей творческой силы, т. е. посредством Христа, изменяет форму и рисунок идей» (II 6, PG 18, 45A): это достаточно смутное выражение, которое содержит в себе как отголоски традиционного учения о Христе–Творце, так и отголоски учения о присутствии в Нем «мира идей». Реальность распределяется между двумя планами — планом трансцендентным, состоящим из того, что «по своей собственной природе является прекрасным, праведным и святым», и планом, состоящим из того, что «соделывается таковым через приобщение» (III 7, 69C). Знаменитая стихотворная формула пифагорейской философии, которую произносили как клятву в удостоверение святости так называемой τετρακτύς («четверицы» первичных реальностей), рассматривавшейся как символ мироздания, видоизменяется Мефодием и усваивается им Христу (VI 5, 121A) как Логосу всего. Образ, откровенно платонического происхождения, «крыла души», употребляется для обозначения отторжения от земных вещей (VIII 1, 140A), так же, как «утрата крыльев» обозначает низвержение души в прельстительную область наслаждений (140B); на основе этой антиномии образов, общепринятых в имперскую эпоху, развертывается противопоставление жизни аскетической, которая будет вознаграждена в мире ином, и жизни распутной. Надземная реальность описывается затем в духе «поднебесного мира» из «Федра» Платона (250b), причем идеи замешены красотами христианской трансцендентности (VIII 2–3, 141AB); здесь, на земле, мы располагаем только «образом» подобных платонико–христианских «идей». К тому же к видению справедливости самой по себе и воздержания самого по себе, которое обнаруживается в творчестве Платона, христианин Мефодий присовокупляет созерцание «любви в самой себе»; «равнина истины», о которой говорит Платон, превращается в «цветущий луг» (λειμών). Идеи христианских добродетелей не могут быть увидены человеческими глазами, но только очищенным свыше взором.

Пространный раздел этого произведения (VIII 13, 161B—17, ПЗC) посвящен защите свободной воли и полемике, направленной против детерминизма: речь, однако, не идет об отвержении стоической доктрины о судьбе, как этого можно было бы ожидать, но о бурных нападках на астрологию, которая, будучи широчайшим образом распространена и в высшей степени популярна во времена поздней античности, являлась постоянным объектом опровержения со стороны христианских писателей, которые усматривали в ней выражение недопустимого упразднения свободной воли, производимого воздействием звезд на жизнь человека. А согласно астрологам, никому не дано избегнуть подобного воздействия; следовательно, заслуги и грехи так же, как и вознаграждения и кары, теряют какой–либо смысл, который мог бы оправдать их наличие. Для того, чтобы ввести в суть этой полемики, Мефодий прибегает к кажущемуся ему в высшей степени уместным в этом контексте стиху

Гомера («Одиссея», I 34): «По вине своей глупости люди впадают в несчастья, насылаемые на них по воле судьбы». Трактовка названной темы развивается в оживленном тоне кинической диатрибы, в которую вкраплены фрагменты диалога в духе Платона.

Примером риторико–философской культуры Мефодия может служить использование метафоры, типичной для кинической философии, которая изображает человеческую жизнь как некую театральную «сцену», на которую каждый из нас выходит, чтобы сыграть свою роль (VIII 1, ИОВ).

Гомеровские стихи («Илиада», VI 181—183), в которых описывается лютая Химера, применены к дьяволу (VIII 12, 157D); он изничтожен Христом, действия которого передаются с присовокуплением еще двух гекзаметров и одного пентаметра, выдержанных в стиле Гомера (присоединение этих стихов свидетельствует о чувствительной метрической свободе поздней поэзии): «Но, полагаясь на чудеса Отца, его [т. е. демона] изничтожил/ Христос–Господь: он заставил погибнуть многих, и никто не мог оказать ему сопротивление, / в то время как он изрыгал изо рта губительную пену» (VIII12, 157D–160A).

Интерес Мефодия к поэзии засвидетельствован также присутствием одного гимна в конце диалога, который является одним из первых примеров христианской поэзии; но эта тематика выходит за рамки настоящего исследования.

2. Среди других произведений Мефодия одно является достаточно значимым, а именно его произведение о воскресении, также написанное в форме диалога платонического типа (оно было озаглавлено «Аглаофонт»); оно важно потому, что разрабатывает заново тематику Оригена, хотя в её изъяснении Мефодий, судя по всему, четко дистанцируется от Оригена. Грех, утверждает Мефодий, не есть произведение тела либо материи, а потому в конце времен не будет иметь место апокатастасис так, как его хотел бы видеть великий Александриец, т. е. с тотальным разрушением материи (хотя интерпретация этого вопроса Мефодием и реальные масштабы его полемики с Оригеном до сих пор являются предметом дискуссии).

Более специфически философский характер носит его произведение «О свободе воли», которое отражает ту тематику, с которой мы уже встречались в его «Пире». Защита свободы воли, как мы это уже видели выше, является темой, типичной для Оригена; однако она не развивается Мефодием с той глубиной, которая была характерна для творчества великого Александрийца, но в намного более популярном и поверхностном виде. Трактовка этой темы Мефодием затрагивает также проблему, теснейшим образом связанную с предыдущей, а именно — проблему происхождения зла: здесь современная Мефодию философская традиция могла предоставить ему множество примеров и придать его рассуждениям немало импульсов, то рассматривая зло как произведение материи (а значит, и тела), то приписывая его, в контексте гностических концепций, различиям в природе людей. Непосредственно внутри этого трактата находится подраздел, сохраненный для нас, поскольку он был сочтен достойным отдельного рассмотрения, Евсевием Кесарийским в седьмой книге «Евангельского приуготовления» (гл. 22). В трактовке названной темы Мефодием представлены мотивы, типичные для проблемы материи: это её совечность Богу, отстаиваемая средними платониками, но опровергаемая со времен зарождения апологетики; это отрицание любого метафизического дуализма, что приводит к исповеданию (как это уже стало обычным со времен Феофила Антиохийского) creatio ex rtihilo; задается вопрос, была ли материя бесформенной, как того хотели именно средние платоники, или же она обладала какими–то качествами; была ли она простой или составной. В любом случае, материя не является метафизическим началом, и не от нее проистекает зло, а своим источником зло имеет как раз свободу воли.

БИБЛИОГРАФИЯ. J. Frages. Les idees morales et religieuses de Methode d’Olympe. Paris,

1929. Подробные сведения в издании Пира десяти дев под редакцией H. Musurillo и V. — H. Debidour // SCh 95. Paris, 1963, а также в разделе Состояние вопроса в издании: Eusebe de Cesarte. La preparation evangelique, livre VII / Intr., tr. et ann. par G. Schroeder, texte grec rivise par E. des Places // SCh 215. Paris, 1975. P. 111–126 и 315–318.

Глава третья. Христианская философия эпохи латинской апологетики

Латиноязычная апологетика откликается в западных регионах Средиземноморья на те же самые культурные, философские и религиозные темы, с которыми мы встречались ранее, рассматривая греческую апологетику. Это плод той однородности греко–римской культуры во времена апогея империи, которая повсеместно воспринималась как уникальное и ничем не нарушаемое единство. А потому не составляло никакой трудности для таких писателей, как Тертуллиан, Новациан и Киприан, приобщиться к мнениям, представленным греческими апологетами, и войти в курс той дискуссии, которая развертывалась в рамках восточного мира в предыдущий век; сам Тертуллиан пишет с постоянной оглядкой на Иринея и, не называя авторов, открыто подхватывает доктрины Иустина, Татиана и Ипполита. По этой причине можно утверждать, что перемещение с Востока на Запад богословских и философских христианских концепций осуществлялось совершенно естественным образом; Восток, как известно — с самых древних времен, — пролагал путь для философской мысли, а латинский Запад в тех случаях, когда он был способен продолжить разработку той или иной проблематики, пусть даже не на столь же глубоком уровне, шел по следам Востока.

Во II и III вв. христианской эры Африка являлась одним из самых цивилизованных и развитых регионов, хотя новая религия и получила там распространение относительно недавно. Потому неудивительно, что христианская философия в её латинском варианте возникла в Африке прежде, чем в других регионах Запада (включая Италию и столицу империи), отразив, в свою очередь, наиболее общие запросы апологетики и её содержание.

I. Тертуллиан

1. Тертуллиан и философия

Тертуллиан приводится обычно как типичный пример враждебного отношения христианства к философии, но созданию этого образа врага sapientia saecularis [светской мудрости] и vanitas [суетности] философии он сам способствовал на протяжении всех лет своей жизни (обращение в монтанизм не повлияло существенным образом на занимаемую им позицию). И греческая апологетика уже выдвигала претензии критического порядка к философии как в общем плане, так и в плане отдельных философских теорий, но в целом она сумела нащупать путь примирения между верой и философией, пусть и проявляя в этом вопросе большую осмотрительность. Тертуллиан, напротив, предстает и перед своими собратьями по вере, и перед язычниками как человек, вставший на позиции недвусмысленного разрыва с философией. Подтверждением этому служит известная фраза из «Апологетика» (гл. 46, 18), являющегося одним из его первых произведений:

«Итак, что же сходного между философом и христианином, учеником Греции и учеником неба, между домогающимся славы и ищущим спасения, между мудрецом на словах и мудрецом на деле, между строителем и разрушителем, между другом заблуждения и врагом его, между тем, кто осуществляет подлог истины, и тем, кто её восстанавливает и выражает, между её расхитителем и её стражем?» [23].

В течение всей своей жизни Тертуллиан вновь и вновь закреплял эти единожды выдвинутые им против философии обвинения. Термин gloriae animal [животное, стремящееся к славе], который мы обнаруживаем втрактате «О душе» (1, 2), используется им для того, чтобы заклеймить печатью позора философа, и выпады, аналогичные этому саркастическому и полемическому определению, фиксируются также в его сочинениях «К язычникам», 14,5; II2,5; «К мученикам», 4,9; «О свидетельстве души», 1, 5. Потому Тертуллиан похваляется тем, что он способен противопоставить Платону, гордящемуся своим знанием, но вынужденному признать, что Бог не может быть обнаружен и что еще в меньшей мере знание о нем может быть передано всем, — любого из рядовых христиан, который — коль скоро он обрел Бога — в силах привести к Его познанию такого же верующего, как он сам, путем той жизни, которую он лично ведет («Апологетик», 46, 9). Раздуваясь от суетного стремления к славе, философы, в сущности, не преследуют никакой другой цели, чем хорошо говорить. Тертуллиан противопоставляет христианам — т. е. людям, доказывающим свою веру своими делами, — тех, которые ищут убеждения посредством слов, а не учения; от мучеников отличаются учителя, учащие морали, которые читают прекрасные лекции, но именно морально не формируют своих учеников. Афины — этот символ светской мудрости, прозваны им linguata civitas — «языкастым городом», а философы — «жертвенными животными, отданными на заклание этой мудрости» («О душе», 3, 1; 3, 3; 28, 2). Ведь, действительно, жизнь философов не согласуется с их доктринами и, в частности и прежде всего, с их моралью, в связи с чем писатель с чувством удовлетворения припоминает всякого рода скандальные анекдоты касательно чревоугодия Платона, проявленного им при дворе Дионисия Сиракузского, или же касательно душевной низости Аристотеля, который безудержно льстит Александру («Алологетик», 46, 15). Все эти анекдоты, впрочем, были в ходу и в самих философских школах в их полемике друг с другом или же использовались как оружие, направленное школами риторики против философии.

Более значимым, пожалуй, является порицание Тертуллианом curiositas [любопытства], присущего философии. Любопытство выливается в то, что философия занимается пустыми изысканиями, вместо того чтобы смириться с тем неведением, которое угодно Богу в том, что касается состояния, в котором должен пребывать человек; любопытство характерно либо для еретиков, либо для философов. И, исходя из этого, Тертуллиан помещает философов на тот же самый уровень, что и шарлатанов и астрологов («К язычникам», II 4, 19; «О прескрипции против еретиков», 7, 12; 43, 1), поскольку они интересуются творениями больше, чем Творцом, и посвящают себя исследованию стихий этого мира. Тертуллиан, таким образом, хотел подчеркнуть свое осуждение позиций, контрастирующих с простотой христиан («О душе», 2, 7). Такого же рода осуждение будет повторяться еще не раз двумя столетиями позже со стороны Илария Пиктавийского («О Троице», II 12 и 13), а также достаточно часто со стороны Амвросия, с противопоставлением «рыбаков» и философов, и даже со стороны такого греческого писателя, столь глубоко напоенного языческой παιδεία, как Григорий Богослов (Слово, 23, 12).

Тертуллиан, тем самым, осудил философскую деятельность как таковую, поскольку она в корне извращена тем фактом, что стремится достичь истины, отсекая её от откровения (см. «О душе», 1, 4). По его суждению, лучше что–то не знать, коль скоро Бог не открыл этого, чем якобы узнать это, прилагая к тому человеческие силы и опираясь на собственные предположения и догадки («О душе», 1, 6). Доказательство подобного бессилия философии, движущим началом которой является любопытство, притом что она вообще не базируется на христианском откровении, великий Карфагенец усматривает в пестроте и противоречивости различных школ мысли. Такая позиция была также типична для философии скептицизма и была регенерирована некоторыми конфессиональными и антигуманистическими направлениями даже в эпоху Возрождения, одним из выразителей которых был последователь Джироламо Савонаролы Джанфранческо Пико делла Мирандола.

Итак, в отличие от Климента Александрийского, который видит в философии дисциплину, подготовительную по отношению к гнозису, Тертуллиан обновляет в сознании своих читателей память об осуждении философии, содержащемся в Кол. 2, 8 («смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу»), присовокупляя к этому высказыванию в качестве собственного комментария знаменитое восклицание из «О прескрипции против еретиков», 7, 8: Quid ergo Athenis et Hierosolymis?, «итак, что общего между Афинами и Иерусалимом?».

Однако даже Тертуллиан не может отрицать определенного рода очевидность, а именно то, что иногда существует все–таки согласие между тем, что утверждает философия, и тем, чему учит Евангелие. Греческие апологеты, с которыми Тертуллиан ощущает прямую связь, сформулировали теорию, согласно которой мудрецы язычества были частично вдохновлены и просвещены божественным Логосом. Кстати, это убеждение проявляется несколько раз также и в первых произведениях Тертуллиана. Но он очень быстро отказался от такого объяснения как от слишком благосклонного по отношению к языческой философии. В различных местах («К язычникам», II 2, 5; «Апологетик», 47, 2—4; «О свидетельстве души», 5, 6; «О душе», 2, 3) он объясняет это «приуготовление» к христианской истине, осуществленное языческими мудрецами, так, как это уже делали до него иудео–христианские писатели и как другие христиане будут делать это уже после него, апеллируя к концепции так называемого «плагиата». Языческие философы только подвергли порче христианские учения: так, даже демон Сократа играл определенную роль в познании истины («О душе», 1, 4–5). В целом же, по суждению Тертуллиана, истина совершенно отсутствует в языческой

философии, и представляется бессмысленным обращаться к ней тому, кто уже вошел в обладание даром веры.

Это осуждение философии, вероятно, обязано тому факту, что Тертуллиан увидел в ней союзницу политеизма. Даже если Сократ, Диоген и Варрон ополчались против ложных богов (см. «Апологетик», 14, 7—9), Тертуллиан знает, что стоики располагают аллегорической системой, с помощью которой они могут обеспечить натуралистическую интерпретацию языческого политеизма. Он приписывает Платону, как выдающемуся представителю языческого знания, примирение, осушествленное между генотеизмом и народной религией, и осведомлен касательно того, что эта концепция, опирающаяся на некую демонологическую доктрину, получила распространение в языческих культах («Апологетик», 24,3), как мы уже об этом упоминали (стр. 32). И великий Карфагенец боится той опасности, которая может возникнуть из подобного согласия, достигнутого между языческой философией и христианством.

Итак, Тертуллиан в сущности был враждебен по отношению к философии, но надо понимать — именно по отношению к «языческой философии», поскольку он видел в ней угрозу для веры. Впрочем, действительно существовала опасность распыления христианства между различными философиями той эпохи, в состав которых оно оказалось бы включенным, и не всегда было легко сохранить истинную суть и самотождественность христианской религии. Даже противники христианства допускали возможность сближения между новой религией и философией, и, хотя некоторые элементы могли воспрепятствовать достижению подобного согласия — такие, как существование у христиан легенд и чудес, в которые язычники не верили, или тот факт, что христианство не расценивало в качестве основополагающей функцию человеческого разума (последнее, в частности, вызывало возражения со стороны таких интеллектуалов, как Цельс и Гален), — эти затруднения не являлись непреодолимыми, о чем постоянно свидетельствовало обращение язычников в христианство. И действительно, христианство во времена Тертуллиана по целому ряду аспектов могло производить впечатление некоей совершенно особой философии, пусть и затруднительной с точки зрения её понимания. Его суровые моральные требования и его строжайшая дисциплина могли обрести признание и, более того, вызвать безусловное восхищение в некоторых языческих кругах. Сам Тертуллиан однажды допустил, что христианство — это meliorphilosophia [лучшая философия]. Так что в целом действительно существовала опасность, что со временем христианство как бы выцветет и вера утратит свою оригинальность. А следовательно, Тертуллиан был вынужден перейти в наступление и подчеркнуть со всей возможной четкостью, что именно отделяло христианство от философии. Такого рода наступление на философию должно было казаться новшеством в рамках христианской литературы после того конкордизма, который стал характерен для греческой апологетики.

Что касается места из «О прескрипции против еретиков», 7, в котором противопоставляются Афины и Иерусалим, то оно обычно рассматривается как доказательство враждебного отношения Тертуллиана к философии, однако при этом не принимается в расчет тот контекст, который спровоцировал вышеназванное высказывание; а место это является частью дискуссии с еретиками, и философия учитывается в нем только на основании своей неопровержимой связи с ересью. А то, что философия расценивалась как источник ереси, не является новшеством, и это не было изобретением самого Тертуллиана: такого рода утверждения фиксируются уже у Иринея и у других древних ересиологов, таких, например, как Ипполит, бывший автором «Обличения всех ересей». Вероятно, речь шла об убеждении, распространенном в древней Церкви, поскольку трудно было распознать

реальные источники ересей, в то время как установить личности языческих философов, вменяя им в вину происхождение ересей, было делом намного более простым.

2. Иррационализм Тертуллиана

Существует общее мнение, что Тертуллиан был также враждебен по отношению к рациональному мышлению, и не только в сфере философии, так как он написал знаменитую фразу: credibile est, quia ineptum est (достойно веры, ибо нелепо] (высказывание, получившее большую известность: credo, quia absurdum [верую, ибо абсурдно], никогда в действительности самим им не было сформулировано).

Но насколько, напротив, для него важен разум, доказывается тем фактом, что его ничем не заменимая функция подчеркивается Тертуллианом даже в его монтанистский период, когда он стремился проставить особые акценты на харизматическом характере христианской религии (см. «О воскресении плоти», 63, 9; «Об одежде девственниц», 1, 5). На самом деле Тертуллиан этой, на первый взгляд соблазнительной фразой, хотел всего лишь сказать, что и чувства, и мысль, и человеческая мудрость могут внести свой вклад в познание Бога, который, даже будучи существенным, не является, однако, решающим. Для познания Бога необходимы некие сверхъестественные средства, такие, как Откровение и Священное Писание, являющиеся, несомненно, для Тертуллиана самыми значимыми источниками, из которых черпается это познание. Однако эти источники не делают бессмысленными и ненужными другие. В пользу этого говорит его попытка описать Божество, прибегая к таким философским понятиям, как substantia и persona, в чем мы еще будем иметь возможность убедиться; в пользу этого говорит и то, что он оперирует стоическими категориями, чтобы прояснить для самого себя и для своих читателей, какова природа Бога и Духа Божия, — и это позволяет нам вполне четко установить, что он сам думал по этому вопросу.

Кроме того, саркастическое и критическое отношение Тертуллиана к философии проявляется тогда, когда сам контекст его писаний настоятельно требует углубленного подхода к проблемам, контрастирующим с христианской истиной; но это еще не значит, что он хочет нанести удар по философии как таковой, и еще менее правомерным было бы считать, что он занимает по отношению к философии априорно враждебную позицию. Если мы комплексно рассмотрим нападки Тертуллиана на философию, отмечает Штайнер, окажется, что они концентрируются в рамках трех его произведений, запечатлевающих три ключевых момента соответствующей позиции, занимаемой автором: это «Алологетик», «О душе» и «О прескрипции против еретиков». Концептуальный фон во всех этих трех случаях просматривается с достаточной определенностью: в этих трех произведениях обсуждаются такие темы, которые сами по себе вызывают полемику с философией. Так, в «Апологетике» необходимо опровергнуть идею, согласно которой христианство — не более чем просто философия в ряду столь многих других философий, существовавших в ту эпоху (гл. 46), о чем уже говорилось выше. В «О душе» сама тема — а именно тема природы души как подосновы воскресения человеческого тела — требует критического разбора различных мнений философов по этому вопросу. И, наконец, в «О прескрипции против еретиков» основная задача Тертуллиана состоит в том, чтобы показать, что еретики обращались к определенным философским учениям, а это являлось общим местом, как о том уже было сказано.

Таким образом, можно сделать вывод, что инвективы Тертуллиана против философии почти всегда предопределены контекстом и что именно на основании тематики,

разрабатываемой им в конкретный момент, он стремится проставить акценты на тех аспектах, которые отделяют веру от разума. Но за пределами выше указанных произведений остается не так уж много выпадов против философии со стороны Тертуллиана, которые, пожалуй, проистекают только от его желания выразиться остроумно; в любом случае, Тертуллиан ополчается на философию, прибегая к традиционным и ставшим уже общеизвестными доводам. Одно, в любом случае, можно утверждать с уверенностью, а именно — не вызывает никаких сомнений то, что Тертуллиан рассматривал философию как не более чем некое приуготовление к вере, которая и есть подлинный источник истины и потому возвышается над философией (впрочем, этого убеждения уже придерживались греческие апологеты). Итак, самое большее, на что способна философия, это подтвердить учение христианской традиции.

Но главное, такой человек, как Тертуллиан, воспитанный в лоне классической культуры и в целом справедливо оценивающий значение традиционного образования, даже с учетом всех необходимых ограничений, по определению не мог занять по отношению к философии столь негативную позицию, что она не допускала бы вообще никаких компромиссов. Подтверждением того, что он не был во всем противником философии, может послужить также и тот факт, что риторическое образование его времен, которое широко отражено в его произведениях, пусть даже он и является христианским писателем, с необходимостью включало в себя и философию. А потому его отношение к философии аналогично его отношению к языческой литературе. И если Тертуллиан хочет опровергнуть язычество как таковое, он должен суметь противопоставить ему новые аргументы, новые мысли и новые соображения.

В заключение мы имеем основания утверждать, что Тертуллиан в течение всей своей жизни пытался, насколько это было возможно, привести к согласию веру и философию, подчиняя первой рациональное мышление, которое было основой языческой παιδεία, но принципиально не обесценивая его, пусть даже он его и преодолевал, считая недостаточно эффективным. Его обращение к философии, несмотря на ту критику, которой он её подвергает, доказывает, что он был прочно укоренен в почве античной традиции, прибегая к ней тогда, когда он считал это правомерным. Следовательно, образ некоего Тертуллиана–иррационалиста является, несомненно, неверным. Он лишь хочет показать, что христианство представляет собой нечто большее, чем одну из философий в ряду прочих, поскольку именно к этому аргументу прибегал Цельс, выступая против христиан (Ориген, «Против Цельса», I 4). И неслучайно Тертуллиан определяет христианство как «полную и совершенную мудрость» («К язычникам», II 2, 4) в противовес «изумительной мудрости философов» (II 2, 1), или как «мудрость, отрицающую пустейшие суеверия» («О плаще», 4, 10), или как «небесное училище» («О душе», 1, 6), или, наконец, как «наилучшую философию» («О плаще», 6, 2). Христос выступает как учитель, научивший всему и возложивший, в свою очередь, обязанность научить всему на Своих учеников («Скорпиак», 9, 1 и 12, 1). Следовательно, в области веры нет уже места для curiositas [любопытства] («О прескрипции против еретиков», 7, 1—2). Именно в этом пункте невозможно какое–либо соприкосновение между философией и христианством, если христианство не хочет утратить своей специфики.

3. Богословие Тертуллиана

Тертуллиан стал самым великим западным богословом, жившим и творившим до Илария Пиктавийского, и он будет превзойден только Августином; собрав воедино наследие

греческой апологетики, он внедрил его в латиноязычную христианскую культуру, разрабатывая тематику этого наследия на более высоком уровне, пользуясь в этих целях исключительно орудием полемики. В течение всей своей жизни он оставался полемистом и, вместе с тем, пытался заложить основы учения о Боге — о том едином Боге, которого он исповедовал с самого начала своего обращения, в «Апологетике», и относительного Которого в одном из своих первых произведений («О прескрипции против еретиков») он составил некое «правило веры».

Это учение выражено богатым и сложным языком, в котором в полной мере проявляется воля христианства к некоему лингвистическому обновлению. В первую очередь, необходимо несколько задержаться на различных определениях Бога, которые Тертуллиан стремится сформулировать. Эти определения теперь не воспринимаются нами как окрашенные в особо яркие и даже необычные цвета, поскольку они уже давно сделались широко известными и традиционными; но для христиан первых веков они обозначали совершенно особое с их стороны усилие, направленное на то, чтобы определить своего Бога так, чтобы Он оказался четко противопоставленным богу традиционных и мистериальных религий. Мы уже видели выше, что понятие «единого Бога» не является исключительным достоянием христиан и как, вследствие этого, они пытались уточнить понимание своего Бога, чтобы сделать Его всецело отличным от бога язычников.

3.1. Понятие о Боге

Как отмечает Браун, Тертуллиан, в равной мере хорошо владевший греческим и латинским языками, рассматривает в качестве родственных слова deus и θεός. В одном из своих первых произведений («К язычникам», 114,1) он сближает θεός с греческим θέω, т. е. с глаголом, имеющим значение «бежать», «стремительно передвигаться». Эта этимология была уже установлена Платоном и стоиками. Но наряду с проблемой этимологии приходилось считаться также и с тем обстоятельством, что сами язычники пользовались именем deus. Между тем, согласно Тертуллиану, deus вошло в их употребление не в собственном смысле этого слова и передавало лишь общее представление о боге, поскольку исходно это слово не являлось обычным именем, общим для любых божеств, но только именем, присущим истинному Богу и одному Ему (см. «Против Маркиона», VII, 1; III 15, 2). Оно было связано от века и по закону природы с бытием Бога; этимологизировать его невозможно, поскольку это nomen simplex [имя простое]. Итак, имя «бог» (deus) только расширительно и произвольно стало прилагаться также и к языческим богам (см. «Апологетик», 17,5; «О свидетельстве души», 2,1; «Против Гермогена», 3, 2—3).

Единый Бог, которого Тертуллиан научился познавать и религиозно чтить после своего обращения, не есть абстрактный и безличный бог, о котором мы говорили выше (стр. 31), но это Бог христианской традиции и Священного Писания.

Тем не менее, мы уже наблюдали, как апологеты пытались ответить на вопрос, «каков Бог», прибегая к выражениям современного им среднего платонизма. Такие библейские имена, как «Отец», «Творец» и «Господь», рассматривались Иустином как связанные с земным миром нарицательные имена божества, которое, однако, само в себе, остается неименуемым. Бог Тертуллиана, напротив, не является ни неименуемым, ни непостижимым: в этом его богословие оказалось свободным от любых признаков платонизма, ибо Тертуллиан глубоко укоренен в библейской традиции, вдыхая новые силы в иудейскую и христианскую концепцию Бога личностного и живого. Что же касается платонической доктрины, то она,

вероятно, казалась ему опасной, поскольку она благосклонно относилась к политеизму. Допущение того, что Бог неименуем, могло способствовать своего рода синкретизму, при котором христианство слилось бы с языческими культами, ориентировавшимися на вышеупомянутый нами тип генотеизма. Также и Ориген («Против Цельса», I 24—25) не желает подвергаться этой опасности.

Как учит Ин. 4, 24, Бог есть дух. Однако понятие «духа» (spiritus), или πνεύμα, понимается Тертуллианом сообразно с представлениями стоицизма: дух есть нечто материальное.

Интересная с этой точки зрения дискуссия фиксируется в «Против Маркиона» (II 9 и сл.). Она воспроизводит некоторые соображения, которые содержались с большей долей вероятности в ныне утраченном произведении самого же Тертуллиана «О происхождении души, против Гермогена» и которые затрагивали вопрос о неуместности некоторых латинских переводов — Быт. 2, 7 («и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою»). И действительно, греческое πνεύμα передавалось некоторыми не известными по имени латинскими переводчиками словом spiritus (что, впрочем, является вполне нормальным отражением греческого πνεύμα), а не словом flatus [дуновение], как того хотел бы Тертуллиан. Важность этой проблемы сводится к тому, что душа человека состоит из дуновения Бога, а не из Его духа, поскольку она не является (что случилось бы, если бы она была духом Бога) одноприродной по отношению к Богу. А коль скоро дух Бога является, как мыслит Тертуллиан, в согласии со стоицизмом, телесным, то тем более душа человека, как дуновение духа Божия, также телесна. Тертуллиан, быть может, был знаком с рассуждением Иринея («Против ересей», V 12, 2), который проводит различие между afflatus, или дуновением жизненным и материальным, и между spiritus, или дуновением животворящим. Эти соображения, как замечает Муэн, проистекают из того факта, что «из–за отсутствия метафизической абстракции Тертуллиан объединяет подобие качественного порядка с определенного рода участием в субстанции; душа, следовательно, есть нечто, что происходит от Бога, подобно тому, как звук флейты происходит от дыхания флейтиста; образ Божий есть проекция божественной реальности, который обладает, несомненно, определенными чертами Бога, поскольку образ этот бессмертен и свободен; в равной мере Тертуллиан редуцирует различия в качестве к различию на уровне физического устроения, так что образ есть не что иное, как уменьшенная и, в каком–то смысле, размытая проекция божественной реальности», а значит, как справедливо отмечает А. Орбе, душа не происходит от Бога per consubstantialitatem [по единосущию).

3.2. Другие свойства Бога

Таким же образом, как и апологеты, Тертуллиан пользуется отрицательными терминами, чтобы охарактеризовать natura [природу] Бога. В произведениях Тертуллиана можно обнаружить около двадцати атрибутов, образованных с помощью отрицательного префикса in-, аналогичного греческой alpha privativum. Такого рода лексические образования часто встречаются в современной Тертуллиану греческой патристике, причем многие из них имеют своим источником средний платонизм. Престидж совершенно правомерно указывает на то, что не следует, однако, приписывать этой терминологии строго отрицательное значение, ибо она не заключает в себе чистого и простого отрицания того качества, которое передается соответствующим положительным термином; ведь множество ассоциаций с положительными идеями, обладающими бесконечным смысловым богатством, обогащали

собою эти отрицательные формы. Как отрицательное богословие апологетов, так и отрицательное богословие Тертуллиана не являются отрицательными по своему духу, ибо термины грамматически отрицательные, к которым он прибегает для того, чтобы определить божественное бытие, соответствуют на самом деле по своему значению терминам вполне положительным и суть лишь способы, позволяющие передать те или иные понятия.

Среди подобного рода понятий фиксируется понятие «несозданности», основополагающее для богословской мысли II и III вв., понятие «нерожденности» (innatus — форма, которая у Тертуллиана образована с помощью отрицательного in-), а также понятие «бесконечности», посредством которого христианское богословие противопоставляет себя стоикам и их отождествлению бога с миром; у апологетов наиболее часто употреблявшимся термином являлся термин «невместимый»[шъысстыый\; Тертуллиан добавляет к нему термин immensus [безмерный], который фиксируется в «Апологетике», 19. Понятие невидимости Бога представляет собой учение, которое христиане почерпнули из греческой философии. Об этом мы читаем в 1 Тим. 1, 17. В борьбе с идолопоклонством и астролатрией идея о том, что Бог невидим (в отличие от идолов и звезд, почитаемых как нечто божественное), использовалась постоянно (ср. «Апологетик», 17).

В вышеуказанном месте из «Апологетика» (гл. 19) употребляются также термины incomprehensibilis [непостижимый] и Inaestimabilis [не доступный восприятию]. Incomprehensibilis часто встречается в среднеплатонической философии как указание на бога. У Тертуллиана этот термин насыщен намного более конкретным содержанием, имея значение: «тот, кого нельзя схватить руками». Это объясняется тем, что расхожее значение этого термина, имеющего и греческий аналог, а именно: «тот, кого нельзя охватить мыслью» — имел гностическую окрашенность и вступал в глубинное столкновение с идеей, усвоенной Тертуллианом в рамках полученного им стоического образования, а именно — с идеей, согласно которой Бог разумен и умопостигаем. Однако после него христианские писатели — в том, что касается этого термина, — возвращаются к его нормативному значению «непостижимый», которое фиксируется также у Иустина («Разговор с Трифоном иудеем», 3, 7) и у Афинагора («Прошение о христианах», 10). Inaestimabilis обнаруживается также в «Октавии» Минуция Феликса, что дает основания считать, что этот термин был признан как адекватный в христианских кругах, начиная с первой половины III в.

Тертуллиан, как и апологеты, придерживается концепции божественного бесстрастия, источником которой является стоицизм. Уже Игнатий Антиохийский, когда он утверждает, что «бесстрастный» Христос соделался ради нас «страдающим», свидетельствует тем самым о том, что эта стоическая доктрина проникла в древнее христианство («Послание к ефесянам», 7,2, «Послание к Поликарпу», 3,2). Апологеты постоянно говорят о Боге «бесстрастном» (Иустин, «Апология», 125, 2; Афинагор, «Прошение о христианах», 8, 2). Тертуллиан, однако, не особенно склонен прибегать к этому термину, поскольку ему не представляется целесообразным всецело отрицать божественное бесстрастие, но, отвечая маркионитам, он утверждает, что подобное бесстрастие должно пониматься совершенно особым образом, т. е. без того, чтобы исключать участие Бога в истории мира (речь идет, к примеру, о налагаемых Богом наказаниях или о Его суде над миром). И напротив, в одном из своих поздних произведений, а именно в «Против Праксея», он вынужден — из тактических соображений — в высшей степени энергично отстаивать бесстрастие Бога (см. «Против Праксея», 29, 6): так он хотел дать отпор монархианам, которые считали, что Отец претерпел страдания вместе с Сыном.

Рассматривая комплексно учение Тертуллиана о Боге, можно утверждать, что оно

вписывается в общую концепцию, которая вела свое происхождение от греческой апологетики, со всем её тяготением к стоической и среднеплатонической философии. В русле интеллектуальной активности, которую христиане во II в. направляли на уточнение сути своей религии, были созданы и введены в употребление новые термины: их унаследовали Тертуллиан и латиноязычная христианская письменность в целом. Однако оригинальность Тертуллиана проявляется в создании новых богословских формул; его творческие способности вылились в ряд лингвистических инноваций, которые, несомненно, принадлежат только ему: innascibilis [не могущий быть рожденным], inconditus [здесь — «несотворенный»], indemutabilis [неизменный], incorruptorius [нетленный]. Таким терминам, как incomprehensibilis и inaestimabilis он, как об этом уже было сказано, придает смысл, отличный от обычного и общепринятого. И наконец, он далеко не безоговорочно — по тем или иным причинам — принимает многочисленные отрицательные свойства Бога, которые были выдвинуты греческими апологетами: это отсутствие слепого доверия на их счет объясняется его опасением способствовать заблуждениям и искаженным представлениям гностицизма касательно этих свойств, а кроме того, создается впечатление, что Тертуллиану просто претит употребление этих терминов, носящих чисто философский характер. О занимаемой им позиции свидетельствует то, как он употребляет термины incorruptibilitas [нетленность] и impassibilitas [бесстрастие], притом, что этот последний термин снова всплывает только у Иеронима и у Августина.

Бог «вечен», — хотя Тертуллиан довольно редко прибегает к этому термину: кроме трех мест, где он цитирует Ис. 40, 28, он обращается к aetemus [вечный] только в двух местах «Апологетика» (30, 1 и 34, 1). Другие термины христианского богословия позаимствованы у языческой религии и философии, но должным образом переосмыслены. Стоическая лексика, обслуживающая идею провидения Бога, в латинизированном варианте нормативно выражалась через употребление глаголовpraescire [предведать] iprovidere [предвидеть]. Термин praescius [предвидящий] был известен, во всяком случае, со времен Вергилия («Энеида», VI 66). Чтобы создать эквивалент греческого πρόγνωσις [предведение], надо было выбрать близкое ему слово, и таким оказалось слово providentia с его исходным значением «предвидеть», «знать что–либо заранее» (см. Цицерон, «О нахождении», II 56, 160): быть может, Цицерон и является создателем термина providentia [провидение], либо Сенека в «О провидении», 5, 8 был вынужден сам прибегнуть к неологизму. Тертуллиан употребляет, разумеется, термин providentia, но он очень скоро осознал необходимость образовать от глагола praescire [предведать] производное существительное с абстрактным значением для того, чтобы не нарушить симметрию в отношении аналогичных греческих терминов. Этим абстрактным существительным является praescientia [предведение], на котором он остановил свой выбор, тогда, вероятно, когда он осознал двусмысленность термина providentia, имевшего у латинских философов значение греческого термина πρόνοια, т. е. как раз значение «провидения/промысла». Однако Новый Завет вообще не содержит в себе стоического понятия провидения. Это понятие отсутствует и в Ветхом Завете, за исключением двух или трех мест, которые восходят к александрийскому иудаизму (см. наши соображения относительно этого на стр. 30). И, следовательно, когда Тертуллиан сталкивается с термином providentia, передающим стоическое понятие божественного провидения, он рассматривает его как нечто чуждое христианству. Этот термин обычно соотносится у него с языческими философиями, как в «Апологетике», или с еретическими системами, как в «Против валентиниан». Место из «О душе», 20, 5 помещает в одной плоскости судьбу, провидение и свободу воли, из чего явствует, что для Тертуллиана этот термин связывается с нехристианским видением мира. На основании этих текстов становится ясно, что Тертуллиан

воспринимал божественное провидение как понятие, соперничающее с Богом и с иудео–христианским Откровением; зная, что философы–стоики гипостазировали или обожествляли Провидение (а в политико–религиозной сфере встречалось также утверждение, согласно которому существует providentia deorum [провидение богов] и providentia Augusti [провидение Августа]), и принимая во внимание ту важность, которую это учение имело для языческой религии II в., Тертуллиан проявил недоверие относительно принципиальной возможности пользоваться этим словом. Только в своих последних произведениях Тертуллиан отошел от этой систематической настороженности, сам уже прибегая к понятию providentia Dei [провидение Бога].

В «Против Маркиона» (I 3 и сл.) Бог назван «высочайшим величием» (summum magnum)., это определение перекликается с определением Бога в «Против Гермогена» (II, I), где Бог определяется как summum bonum [высочайшее благо]. Также и другие определения Бога, которые фиксируются в этом месте «Против Маркиона» (in aetemitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine [в вечности учрежденный, нерожденный, несотворенный, без начала, без конца]), возвращают нас в контекст доктрины, выработанной греческой апологетикой.

Это же можно утверждать и относительно концепции неизменяемости Бога, которая восходит к апологетической традиции (Аристид IV 1; Феофил Антиохийский, «К Автолику», I 4) и представлена Тертуллианом в «К язычникам», II 6; в «Против Гермогена», 7, 1; в «Против Маркиона», II 16, 3—4 и в «Против Праксея», 27, 7. Термины immutabilis [неизменный] и indemutabilis [непеременчивый] позаимствованы из языка Цицерона и Лукреция. Но это понятие было в дальнейшем отброшено, поскольку им пользовались противники христианства, чтобы подчеркнуть невозможность признания антропоморфизмов Бога: Бог, если Он претерпевает изменения, может и должен быть подвержен тлению.

В «Против Маркиона», I 23 Тертуллиан формулирует другое определение божественной природы: «Все свойства Бога должны быть разумны». То же убеждение писатель подтверждает несколько ниже (II 6, 1–2): «Не может существовать разум без благости, но и благость без разума». Таким образом, глубинная сущность божественной природы не сводится к одной только благости. Это было сказано в пылу полемики против маркионитов, которые отрицали за своим богом проявление любого чувства и аффекта (за исключением благости), как если бы это был бог Эпикура. Но к этому атрибуту Бога мы должны будем вновь обратиться немного ниже (стр. 280), поскольку именно он является основным в рамках тринитарного учения Тертуллиана: ведь, действительно, Сын есть Логос, т. е. высшая разумность.

Бог сотворил мир по Своей благости, т. е. во благо людей, а не для Самого Себя. Это утверждение, которое можно обнаружить и у апологетов II в. (ср. Афинагор, «Прошение о христианах», 16; Феофил Антиохийский, «К Автолику», I 4), находит себе параллель в учении средних платоников, современных Тертуллиану или живших немного раньше, чем он (Апулей, «Платон и его учение», I 5; Алкиной, «Учебник пл. ф.», 10).

Однако, несмотря на Его высочайшую благость. Богу приписывается также и державная справедливость («Против Маркиона», I 26–27; II 11 и сл.; «Против Гермогена», 10,2 и сл.). Справедливость Бога должна защищаться от возражений со стороны еретиков, которые, отстаивая свое ложное божество, считающееся ими неповинным в проявляющемся в мире зле, отрицают за Богом функцию Судии. Эти утверждения касательно справедливости Бога почерпнуты Тертуллианом из высказываний на эту тему Феофила Антиохийского («К Автолику», II 27), и они же обнаружатся у Лактанция («О гневе Божием», 13, 20–21).

4. Познание Бога

Критерий, предлагаемый Тертуллианом язычникам, прибегая к которому они могут познать существование истинного Бога, опирается на то обстоятельство, что душа знает Бога per naturam [по природе] и является naturaliter Christiana [христианкой по природе], поскольку она есть Его непосредственное творение (см. «О свидетельстве души», 5, 2). Подобное «врожденное» знание получает затем соответствующее подтверждение в процессе созерцания красоты и совершенства космоса, которые с полной определенностью свидетельствуют о существовании его совершенного Творца; и, наконец, это «врожденное» знание увенчивается христианским откровением, которое одно только способно даровать нам полное и несомненное знание о едином истинном Боге, Творце мира и Судии человеческих деяний (см. «Апологетик», 17, 6; «О свидетельстве души», 2, 3 и сл.). Эта концепция Тертуллиана обычно рассматривалась в качестве главной уступки, сделанной с его стороны стоицизму, которому он был не вполне чужд: тогда оказалось бы, что карфагенский писатель подхватил стоическую доктрину о боге, познанном — в силу всецелой общности ощущений — всеми народами, и лишь модифицировал её в христианском духе, поскольку откровение подтверждает идею существования трансцендентного Бога, всеянную по природе во всех людей.

Этот аргумент космологического порядка мог прийти к Тертуллиану либо через посредничество Цицерона (вторая его книга «О природе богов» была известна в христианской среде, в частности — Минуцию Феликсу, «Октавий», 17, и Лактанцию), либо через посредничество греческой апологетики: ведь он, действительно, встречается у Афинагора («Прошение о христианах», 16) и у Феофила Аптиохийского («К Автолику», I 6). Что касается доказательства, связанного со «свидетельством души», оно обычно апеллирует к conscientia [сознанию], к sensus communes [общим ощущениям], которые, в свою очередь, должны рассматриваться как эквивалент стоических «предвосхищений» и «общих понятий». Таким образом, представление о существовании трансцендентного Бога является врожденным для всех людей.

Однако, доктрина Тертуллиана не может быть идентифицирована tout court с соответствующей стоической доктриной; чтобы подчеркнуть истинность врожденного представления о Боге, африканский писатель неоднократно утверждает (см. «О свидетельстве души», 5, 2; «Против Маркиона», I 10, 3), что это представление проистекает из того факта, что душа есть непосредственное творение Бога. Такая концепция, следовательно, далека от стоицизма, поскольку, согласно стоикам, душа является частью универсального Логоса или же, как мыслил Посидоний, она спустилась из эфирных сфер, причем она и происходит из эфира, как учит о том Цицерон в своем «Сне Сципиона» (а его доктрины широко представлены в рамках языческой культуры имперской эпохи, что мы будем еще иметь возможность наблюдать в другом месте, см. стр. 282 и сл.). Таким образом, имеющая всеобщее распространение убежденность в существовании Бога должна присутствовать в человеческой душе ab initio [изначально]. Но подобного рода sensus communes вступает, по сути своей, в коннотацию с «врожденными идеями» среднеплатонического типа, из чего можно сделать вывод, что в этом случае мы имеем дело с контаминацией стоицизма и платонизма.

Итак, учение Тертуллиана о врожденном представлении о Боге не сводимо к стоицизму, с его учением о Логосе, но оно также не сводимо и к платонизму; ведь сам Тертуллиан в течение всей своей жизни полемизирует с Платоном, отвергая его учение об идеях (см. «О

душе», 18, 3; 24). Андресен доказал, что концепция «общих понятий» и, в частности, та, которая учитывает среди «общих понятий» идею бога и идею блага, была принадлежностью платонизма II в. по Р.Х. (см. Альбин, «Введение», 6, стр. 150, 17 и сл. Herrmann; Алкиной, «Учебник пл. ф.», 4) и находит свое отражение у христианского писателя, испытавшего на себе влияние со стороны современного ему платонизма, а именно — у Иустина, с которым мы уже встречались выше (см. «Апология», II6 и 14). А поскольку и в учении о божественном Логосе Иустин являлся для Тертуллиана писателем, чей авторитет был для него неоспорим, нет ничего странного в том, что также и при разработке своего собственного учения о врожденном познании Бога, так тесно соприкасающегося с этико–религиозной проблематикой, Тертуллиан апеллирует несколько лет спустя после своего обращения к одному из самых значительных писателей в рамках новой религии, с которым он не расстался и впоследствии. Кроме того, у Иустина же («Разговор с Трифоном иудеем», 93, 1) мы читаем, что всякий человек сам по себе осознает свой моральный долг, но затем он развращается, и для него становится затруднительным его исполнить, поскольку он оказывается объектом воздействия со стороны порочных обычаев и нравов, а также — негодных законов. Это же говорилось и Алкиноем («Учебник пл. ф.», 32); итак, Тертуллиан принимает во внимание подобные соображения, когда, как уже было сказано, он утверждает, что человеческой душе, даже среди соблазнов растлившегося мира, удается сохранить в самой себе врожденную идею о Боге и о справедливости.

И, наконец, доктрина, принадлежащая Варрону, о чем сообщает с полной определенностью сам Тертуллиан (см. «К язычникам», II 9, 3: «Варрон разделяет на три категории богов Рима — на несомненных, на не несомненных и на избранных»), учит о наличии разрядов языческих «богов». Здесь можно уловить отголоски учения Евгемера, которое, будучи весьма ограниченно распространено во времена античности, обрело, напротив, широкое признание у христианских писателей и, особенно, у апологетов, в силу того что оно оказывалось им полезным из–за своей полемической направленности против традиционной религии (см. «К язычникам», II 16, 5; «Апологетик», 2,6 и сл.).

5. Учение о Троице

Желая сформулировать тринитарный догмат, раннее христианство было вынуждено прибегать к ресурсам философии еще в большей степени, чем оно делало это, стремясь дать определение понятию «единого Бога», так как Новый Завет предоставлял очень скупой материал для разработки тринитарной проблематики. Споры с иудаизмом, а также с гностицизмом с неизбежностью подтолкнули христиан к тому, чтобы дать определение совершенно особой природы своего Бога, религиозное поклонение которому должно воздаваться в Отце, в Сыне и в Духе Святом. Итак, наряду с соответствующим учением, должна была вырабатываться и новая терминология: назидательным примером тому может служить трактат Тертуллиана «Против Праксея», в котором засвидетельствовано, каким образом христианство давало ответ на новые требования — как в сфере мысли, так и в сфере терминологии.

Тертуллиан стал «творцом» латинского тринитарного богословия, которое мы можем кратко выразить посредством формулы: «одна субстанция в трех Лицах». Эта формула была очерчена им с предельной точностью и осталась незыблемой для всей западной патристики. Такие масштабные мыслители, как Иларий Пиктавийский и Августин, перерабатывали и модифицировали доктрину Тертуллиана на основе своих личных концепций и современных

им восточных богословских систем, но знаменательным представляется прежде всего то, что западное тринитарное богословие оставалось — во всяком случае, до середины IV в. — в том виде, в каком его сформулировал Тертуллиан, а сама формула «одна субстанция в трех Лицах» использовалась и в дальнейшем. А поскольку эта формула базируется на не наблюдавшемся ранее употреблении специфической терминологии философского происхождения, нам будет необходимо задержаться на рассмотрении терминов substantia и persona.

5.1. Единство и Троичность; субстанция и лицо

На западе основной концепт христианской веры, а именно монотеизм был воспринят без каких–либо затруднений, однако Тертуллиан снабдил его некоторыми уточнениями лингвистического характера. Из числа всех прилагательных, употребляющихся в Новом Завете, Тертуллиан изымает прилагательное solus [единственный/обособленный], которое казалось ему мало выразительным и неоднозначным, хотя он и обнаруживает его в Священном Писании (см. I Тим. 1, 17) в приложении к Богу. Но он предпочитает unus [один] и производит от него unicus [единственный/уникальный], которым он всегда и пользовался как более ясным по своему значению. В «Против Праксея» он особенно настаивает на том, что истинного Бога христианства следует называть unicus; это объясняется, быть может, его желанием опровергнуть обвинение в тритеизме, выдвинутое монархианами. Та же потребность подчеркнуть божественную единственность проявляется еще ярче в рамках употребления различных имен существительных. Тертуллиан, судя по всему, бьит также первым, кто стал употреблять существительное unio [единение] и обратился к уже бывшему в употреблении существительному unitas [единство]; для него термин unitas, происходящий от глагола unire [единить/объединять], обозначает внутреннее и органичное единство божественной природы. За численной единичностью, т. е. за той единственностью, которая была включена в монотеистическую доктрину, он закрепил слово unio (см. «Против Маркиона», I 5, 2, где он прибегает к выражению unio divinitatis [единение божества], вместо unus Deus [единый Бог] в «О воскресении мертвых», 2, 8).

Только в одном своем произведении, а именно — в «Против Праксея», Тертуллиан употребляет monarchia [единоначалие] и изобретает, иронизируя, слово monarchiani [единоначальники] для обозначения тех, кто придерживается концепции monarchia [единоначалия] (3, 2). Этот термин у Праксея и у его последователей представлял собой смысловую деформацию соответствующего термина, которым пользовались апологеты. Тактика Тертуллиана в «Против Праксея» состоит в том, чтобы опровергнуть новое значение monarchia и вернуться к тому значению, которое вкладывала в этот термин апологетика. Монархия же не обозначает ничего иного, кроме singulare et unicum imperium [единственной и единой власти], что не исключает причастности к ней и других лиц, как это проявлялось в структуре Римской империи (гл. 3, 2), где под монархической властью императора располагаются на различных уровнях представители государства. Подобный термин, однако, не укоренился в латинской Церкви для обозначения монотеизма; также и на Востоке это слово, наделявшееся именно этим смыслом у апологетов, выходит из употребления; Александрийская школа вообще игнорирует это понятие.

Итак, полемизируя с Праксеем, который вменял в вину православным то, что они учат такому богословию, в рамках которого три Лица, будучи отделены друг от друга, безусловно представляют из себя три божества, Тертуллиан противопоставляет ему понятие unitas [единственности) в сочетании с понятием trinitas [троичности]. Но и ранее в «Апологетике»

(гл. 21,11) писатель, обращаясь к язычникам, говорил о «единстве субстанции», чтобы описать исхождение Слова. При этом для Тертуллиана unitas есть перевод греческого ἑνότης, в то время как unio отражает греческое 'ἑν (см. выше, стр. 30). Термин unitas, образованный предположительно Варроном, получил свое развитие в 1 в. у философов или в сфере технической литературы. Наряду с Аристотелем, и для стоиков ἑνότης указывало на категорию тел, состоящих из единственного элемента, примером чему может служить человек или камень; эта категория была отграничена от двух других категорий, а именно — от категории вещей, состоящих из совокупности элементов (примером чему может служить дом или корабль), и от категории вещей, которые состоят из различных обособленных объектов (примером чему может служить войско или народ). У Сенеки, следовательно, слово unitas употребляется в значении ἑνότης стоиков, в приложении к вышеназванным физическим концепциям, одновременно с глаголом unire (см. «Исследования о природе», 11 2, 1–2). А потому unitas указывает на структуру сущности, лишенную зазоров, без сцеплений и без сочетаний элементов, т. е. на corpus unicum [единое — по своему составу — тело], как определяет такую сущность Сенека несколько ниже (часть 4). Таким образом, unitas есть абстрактное понятие, коррелирующее с термином unus в значении «единый по природе», «единообразный», «унифицированный», что не приводит к необходимости редуцировать его к арифметической единственности. В результате полученного им стоического образования Тертуллиан должен был ощущать склонность к тому, чтобы употреблять этот термин со смысловым наполнением, так сказать, физической окрашенности. И по этой причине исторически представляется более правдоподобной такая интерпретация богословия Тертуллиана, которая сближает его с платоно–стоической, а не с аристотелевской традицией, поскольку последняя была мало известна, как в среде язычников, так и в среде христиан. Браун отмечает, что Тертуллиан находит подтверждение своего понимания unitas в употреблении этого слова в рамках христианского языка, где unitas соответствовало ἑνότης, претерпевавшему параллельное развитие в том же самом смысловом направлении. И действительно, в русле всей христианской традиции unitas служило уже не для выражения идеи единичности, но для выражения идеи морального единения и согласия, а также духовной нерасторжимой сопряженности, что являлось транспозицией идеи органического единства в том смысле, который вкладывался философами в термин ἑνότης.

Что касается сопутствующего термина (имеющего, разумеется, не меньшую богословскую значимость), а именно термина trinitas [троичность], предназначенного для указания на нераздельную реальность трех Лиц, то он не восходит к какой–либо философской традиции, но соответствует греческому термину τριάς, который, хотя и употреблялся в тринитарном контексте и имел значение «триады», но еще не обладал тем особым значением триады Лиц, принадлежащих одной субстанции. Но именно это обозначается Тертуллианом термином trinitas, даже если считать, что писатель почерпнул столь внутренне ценное значение trinitas, способное обслуживать христианскую «тринитарную» идею, у валентиниан.

5.2. Субстанция и лицо

Чтобы указать на субстанцию в философском смысле этого слова, латинские авторы прибегали к терминам substantia или essentia; слово essentia, согласно Сенеке (Письмо 58,6), было введено Цицероном, и это утверждение поддерживается Халкидием («Комментарий к “Тимею”», гл. 27), а также Сидонием Аполлинарием, который с еще большей

определенностью, чем Сенека, утверждает (Песнь 14; Письмо 4), что substantia является неологизмом, введенным в обращение Цицероном.

Однако ни одного примера употребления essentia не обнаруживается в произведениях самого Цицерона, и, более того, два таких прилежных читателя Цицерона, как Квинтилиан и святой Августин, не говорят о том, что он был изобретателем этого термина. По мнению Брауна, Цицерон мог изобрести этот термин, предложив его просто как один из возможных; слово substantia стало затем употребляться философами 1 в., а именно — неким Сергием Плавтом, по сообщению Квинтилиана, и римским стоиком Фабианом, по сообщению Сенеки. Этот последний задается вопросом, может ли он пользоваться термином essentia, но отказывается от него и никогда к нему не прибегает, быть может, из настоятельных требований языкового пуризма. Термин essentia затем употреблялся Апулеем («Платон и его учение», I 6) для передачи греческого οὐσία, и сам Апулей все же отказался от essentia, неизменно отдавая предпочтение substantia. Фронтон в ту же самую эпоху, когда жил и творил Апулей, противопоставляет термин substantia термину quaiitas [качество]. В рамках философского языка термин substantia обозначает природу, субстанцию любой сущности. Так это слово употребляется Сенекой (Письмо 87, 40), а затем и Квинтилианом («Воспитание оратора», ί вступ. 21; II 15, 34; 21,1 и сл.). Этот термин можно обнаружить, без какой–либо смысловой окрашенности философского характера, у таких писателей I—II вв., как Квинтилиан, Фронтон и Тацит, когда он принимает значение «материальных благ», «имущества»; то же значение фиксируется в первых переводах Библии, которые были перед глазами у Тертуллиана.

В ту эпоху, когда писал Тертуллиан, substantia, судя по всему, воспринималась как регулярный перевод ουσία, а не ὑπόστασις и не соотносилось ни с каким значением юридического порядка, как предполагал Гарнак. Тертуллиан в высшей степени часто прибегал к этому термину также и вне его философского или богословского значения.

Согласно Вульфсону, substantia может быть переводом двух греческих терминов: или это точная калька греческого ὑπόστασις — и тогда это слово, как в случае Оригена, означает «реальный индивидуум»; или же это латинский эквивалент греческого ουσία, в настоящее время освященный соответствующим употреблением, который Ориген употреблял в его особом значении первой сущности, или реального индивидуума. Когда Тертуллиан утверждает, что каждое Лицо Святой Троицы является индивидуумом, поскольку содержит свойство своей субстанции, он имеет в виду то, что позднее св. Василий назовет «свойством» или «отличительным признаком»; когда же он говорит, что Лица Троицы численно множественны, а несводимы к единичности, он отражает аристотелевскую концепцию индивидуума как «численно единичного», так что отдельные индивидуумы различаются по числу. Так же мыслили Иустин («Разговор с Трифоном иудеем», 38) и Ориген («Толкование на Евангелие от Иоанна», X 21). Таким образом, по отношению ко всем трем Лицам Троицы Тертуллиан употребляет термин «субстанция» в значении «первой сущности», а также термины «вещь» и «лицо». Мы приводим мнение Вульфсона, считая своим долгом довести его до сведения читателя, но мы сами не признаем это мнение убедительным. См. также P. Waltzing, comm. Apolog. p. 94; E. Evans (Tertullians Treatise against Praxeas. The Text edited, with an Introduction, Translation and Commentary by E. Evans, London 1948, p. 39).

Так или иначе, но все попытки Тертуллиана уточнить значение substantia находятся под влиянием стоицизма, а потому в «Против Гермогена», 35, 2 он утверждает:

«“На первый взгляд, — говорит Гермоген, — нам кажется, что материя бестелесна, но если исследовать её правым разумом, обнаруживается, что она и не телесна, и не бестелесна”. Но что это за правый разум, который не приводит нас к знанию чего–либо правильного, т. е.

определенного? *Ведь действительно, если я не ошибаюсь, всякая вещь должна быть с необходимостью либо телесной, либо бестелесной, хотя я допускаю, что существует нечто бестелесное — по крайней мере среди субстанций, притом что субстанция как таковая есть тело всякой вещи*» [24].

Следовательно, термин substantia употреблен для обозначения реально существующего бытия, отдельно взятой реальности — т. е. в стоическом значении. Этот термин действительно часто сочетается у стоиков с термином «материя». Итак, Тертуллиан позаимствовал слово «субстанция» из латинской философии, со всеми вытекающими из значения этого термина следствиями.

Наряду с substantia, по наблюдению Брауна, в философский лексикон Тертуллиана входит термин accidens [случайный/привходящий признак], который был впервые употреблен Сенекой (Письмо 117, 3). У Сенеки accidens не противопоставляется «субстанции»: это противопоставление наблюдается впервые у Квинтилиана («Воспитание оратора», II6,36). В «Против Маркиона», V11,3 Тертуллиан выделяет accidens как свойство вещи, которое ей приписывается; следовательно, accidens не составляет ни модус существования вещи как таковой, ни модус существования вещи по отношению к другой вещи.

Первое употребление «субстанции» в приложении к тринитарному контексту фиксируется в «Апологетике», 21, 11, т. е. в произведении, где Тертуллиан обращается к язычникам. Он утверждает, что христиане описывают субстанцию Логоса Божия как дух:

«Также мы скажем, что слово и разум, а в равной мере и сила, посредством которых Бог сотворил всё, являются особой субстанцией, которую мы именуем Духом; слово пребывает в Боге, когда Он принимает решение, разум проявляется тогда, когда Он отдает распоряжение, а сила способствует тому, чтобы Его распоряжение было исполнено».

Это место демонстрирует нам основное направление мысли Тертуллиана в том, что касается тринитарной доктрины; в «Против Праксея» мы обнаруживаем именно эту мысль, — пусть и в более уточненном виде, но не претерпевшей каких–либо существенных изменений. Итак, то, что составляет специфическую субстанцию Слова (Sermo, как написано в этом месте), есть Дух: он воспринимается Тертуллианом в том же значении, которое придают ему стоики, т. е. в значении материальном, как corpus sui generis [своего рода тело): слово, разум и сила суть не что иное, как проявления бытия Слова, опора которого есть Дух.

Далее в этом месте ради определения отношений между Богом и Словом Тертуллиан пишет следующее:

«Мы говорим, что Он произнесен (prolatum) Богом и через произнесение рожден, и потому он назван Сыном Бога и Богом, по причине единства субстанции (ex imitate substantiae); поскольку Бог есть дух».

Как мы уже видели выше (стр. 233), термин unitas не обозначает математической единичности или единственности, но приобщенность к общему достоянию, факт владения чем–то сообща. Следовательно, Тертуллиан не хочет здесь сказать, что Бог и Слово составляют одну и ту же сущность, единичную субстанцию, но что одна и та же материя, которая их образует и которая является Духом, находится в Сыне в той же мере, в какой она находится в Боге, т. е. в Отце. Очевидным представляется то, что стих Иоанна (4,24) «Бог есть дух» лежит в основе соответствующей рефлексии Тертуллиана и из него он черпает доктрину о «субстанции Бога». Еще далее, в «Против Праксея» (7, 8) мы читаем:

«Кто же скажет, что Бог не есть тело, даже если Бог есть дух? Ведь дух — это своего рода тело, в своем образе» (quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spirlius est? Spiritus enim corpus suigeneris in sua effigie).

Omne quod est, corpus est sui generis [Всё существующее есть своего рода тело], читаем

мы в «О плоти Христовой», 11,4 (см. также «Против Гермогена», 35, 2; 36, 3—4). Библейский реализм соединился со стоическим материализмом для достижения подобной идентификации, замечает Браун. В том же месте «Апологетика» обнаруживается сопоставление, проводимое между Богом и Сыном, с одной стороны, и между солнцем и лучом — с другой; и в этом случае также, утверждает Тертуллиан, «субстанция не оказывается разделенной между одним Лицом и другим, но она простирается, расширяясь, в то время как материя, которая есть первоисточник Лиц, остается в неприкосновенности и оказывается совершенно не умаленной».

То же самое употребление «субстанции» встречается в «Против Маркиона», III 6, 8 и, прежде всего, в «Против Праксея». Там повторяются те же синтагмы и те же значения, которые фиксируются в «Апологетике»; субстанция обозначает материю, конституирующую божественное бытие, в то время как unitas между Богом и Сыном обозначает общность субстанции в том смысле, в каком и сказано: «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30):

«Отец есть иелокупная субстанция Бога, в то время как Сын происходит от неё и является её частью» (tota substantia est,fllius vero derivatio totius etportio) (9, 2); «повсюду я обнаруживаю одну единственную божественную субстанцию в Трех, соединенных между собою» (ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus) (12, 7); божественное домостроительство не вводит «разделения субстанции» (19, 8); дух «есть субстанция Слова, а Слово есть действование духа, и оба составляют нечто единое» (substantia est Sermonis et Sermo operatio spiritus et duo unum sunt) (26, 4); «Слово составлено из духа и, так сказать, дух есть тело Логоса» (Sermo autem spiritu structus est ut ita dixerim, Sermonis corpus est spiritus) (8,4).

В том же самом произведении, чтобы противопоставить себя морализму Праксея, Тертуллиан придает термину substantia также значение «реальности», «сущности, обладающей реальным бытием», в том смысле, который будет в дальнейшем указывать на «ипостась». Так, в 7, 5 мы читаем:

«Итак, ты допускаешь, что Слово есть некая субстанция, состоящая из духа, премудрости и разумности?» (Aliquant substantiam esse Sermonem, spiritu et sophia et ratione const rue tam?).

Это утверждение могло бы показаться противоречащим тому, что было сказано немного ранее, а именно — что Три таковы пес substantia sedforma [не по субстанции, но по форме], но в этом месте substantia получает иное значение «реального существования» [реальной сущности], которое можно объективно констатировать. Это реальное существование является «лицом» (7, 9). Однако Тертуллиан обратил внимание на то, что в рамках этой богословской дискуссии могла возникнуть двусмысленность, связанная с этим двойным значением substantia. Потому, начиная с 12–й главы «Против Праксея», его тринитарная лексика становится более четкой, и он противопоставляет субстанцию понятию persona [лица], т. е. понятию, эквивалентному на Западе понятию «ипостась» (см. 12,6); и, чтобы передать это понятие Лица, он не прибегает более к термину «субстанция», но употребляет описательное выражение substantiva res [вещь, существующая субстанциально] (26,6).

В заключение отметим, что Тертуллиан воспользовался термином substantia, который был уже широко принят к употреблению в языке риторов и философов I и II вв. Термин этот имел материальное значение, усиленное склонностью римлян к конкретности. Итак, взяв на вооружение это уже вполне расхожее слово, Тертуллиан дополняет его понятием unitas substantiae [единства субстанции], который он воспринял, быть может, из катехизического учения, уточнив этот термин (т. е. substantia) сообразно со стоической доктриной. Когда же он говорит о «субстанции Бога», он понимает субстанцию не как сущность, обладающую

индивидуальным бытием, но как материю, конституирующую бытие Бога, каковая материя, как мы читали у Ин. 4, 24, есть дух.

Рядом с substantia, в непосредственной от нее смысловой близости, локализуется и употребление status — слова, которое почти полностью соответствует итальянскому слову stato в значении «положения», «достоинства/ранга» (см. «Против Маркиона», I 9, 9; «Против Гермогена», 7, 2 — 4; «О душе», 4, 1). Термин status должен был бы передавать смысл греческих слов со значением «свойство» или «качество», как коррелятив ουσία или υπoκείμενον [подлежащее], но, как отмечает Браун, этот термин не укоренился в западном богословии.

В качестве термина, сопутствующего термину substantia, Тертуллиан вводит в западное богословие термин persona в приложении к божественным Лицам. Употребление persona в области философии представлено очень скудно, а потому мы ограничимся только некоторыми наблюдениями. Судя по всему, этот термин стал употребляться всего за несколько лет до Тертуллиана (который регулярно прибегает к нему в «Против Праксея») в рамках восточного богословия, а конкретно — Ноэтом. Но Ноэт был моралистом, для которого греческий термин, эквивалентный persona, а именно πρόσωπον, имел откровенно еретическое значение.

«Я не называю “Богом” Отиа и Сына, но я называю “Богом” Того единственного, Который именуется “Отцом” и “Сыном”, и, поскольку это одно Лицо (πρόσωπον), их не может быть два» (Ипполит, «Опровержение всех ересей», IX 12, 18—19).

Единый Бог, согласно Ноэту, должен быть «одним–единственным лицом, разделенным по имени, но не по субстанции/сущности» (там же, X 27, 4). Как мы видим, согласно еретику–моралисту, «лица» Бога не обладают индивидуальным бытием. Итак, Тертуллиан не был первым, кто обратился к понятию «лица», но он был первым, кто придал ему православное значение — и это произошло на Западе, притом что восточная мысль никогда в полной мере не воспримет πρόσωπον, так как в этом слове слишком сильно проступало его исходное значение «личины/маски» и, тем самым, условного «театрального персонажа», не имеющего своего собственного индивидуального бытия. Тертуллиану не пришлось входить в соприкосновение с философией, чтобы ввести в употребление термин persona: это слово уже существовало в латинском языке со значением «реального индивидуума», и Тертуллиан воспользовался им для обозначения индивидуальности и особенности божественного бытия, в то время как substantia указывало на общую реальность божественного бытия.

5.3. Рождение Сына

Тертуллиан заимствует у греческих апологетов концепцию Сына Бога как Логоса, т. е. совершенной разумности. Он переводил слово Логос либо словом Verbum, которое стало потом выражением, общим для латиноязычного христианства, либо словом Sermo, который является термином, наиболее часто употреблявшимся Тертуллианом и, быть может, латиноязычной африканской христианской письменностью в целом. Объясняя язычникам эту концепцию в своем «Апологетике» (21, 10), он выдвигает именно этот термин:

«Известно, что и у ваших мудрецов Λόγος, т. е. слово [Sermo] и разум, считается творцом мира. Ведь и Зенон определяет его как мастера, который всему придал форму сообразно с порядком; он называется также судьбой, богом, душой Зевса и незыблемостью всего существующего. Клеанф же всё это относит к духу, который, как он уверяет, проникает собой весь мир» [25].

У Тертуллиана творческому логосу стоиков соответствует Логос–Творец, т. е. Сын. Также и несколько лет спустя в «Против Праксея» (5, 3) Тертуллиан выдвигает то же самое соответствие. Отдавая себе отчет в двойном значении термина λόγος [слово и разум], либо λόγος ένδιάθετος [слово внутреннее] и λόγος προφορικός [слово произнесенное], Тертуллиан в «Апологетике», 21, 10–11 прибегает к передаче λόγος через гендиадис: sermo atque ratio; так, в начале своего трактата «О молитве» он пишет:

«Бога дух и Бога слово и Бога разум, слово, сопряженное с разумом, и разум, сопряженный со словом, и дух как первого, так и второго» (Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utriusque).

Браун не считает оправданным мнение тех исследователей, согласно которым Тертуллиан проводит различие между ratio и sermo в том смысле, что λόγος до сотворения мира имманентно пребывал в Боге как ratio, отражая nativitas imperfecta [несовершенное рождение], в то время как nativitas perfecta имело место в акте творения, когда Логос, бывший до того ratio, соделался sermo. Это различие не представляется убедительным, поскольку Тертуллиан, будучи далек от того, чтобы помыслить два состояния Логоса, в одном из которых Он выступал бы как разум (λόγος ένδιάθετος), а в другом — как слово (λόγος προφορικός), стремится доказать, исходя из нормативного смыслового различия между ratio и sermo, что Логос христианского богословия передает сложную реальность, где ratio и sermo предстают, так сказать, в качестве двух её ликов. Вместо того чтобы подчеркивать различие между ratio и sermo, как этого требовал общепринятый лингвистический подход, Тертуллиан хочет уменьшить разрыв между этими двумя терминами. Следовательно, Бог, будучи rationalis [разумным], существует от века вместе со своим ratio («Против Праксея», 5, 2), как о том говорили уже Иустин («Разговор с Трифоном иудеем», 62, 2; 61, 1; «Апология», II 10, 1), Афинагор («Прошение о христианах», 10, 2) и Татиан («Слово к эллинам», 5).

А потому необходимо еще раз остановиться на рассмотрении того способа, посредством которого, согласно Тертуллиану, в недрах божественной природы Отец «рождает» Сына.

До сих пор, когда мы говорили о божественной «субстанции», было видно, что Тертуллиан пребывает, касательно этой темы, в стоическом контексте.

Однако следует уточнить истоки этого стоицизма, присущего Тертуллиану. Исключена возможность того, чтобы наш африканский писатель обращался непосредственно к произведениям основателей Стой: читать Зенона и Хрисиппа в начале Ш в. по Р. Х. могли только специалисты, т. е. учителя философских греческих школ; это потребовало бы значительной траты времени и приложения больших усилий, что выглядело бы в глазах Тертуллиана типичным проявлением того самого curiositas [любопытства], направленного на quaestiones indeterminabiles [вопросы, не подлежащие окончательному прояснению] («Против Маркиона», I 9, 7), которое так не любят апостол Павел и сам Тертуллиан (ср. 1 Тим. 1, 4). На основании этого был сделан вывод, что Тертуллиан пользовался учебными пособиями (см., кстати, своего рода конспективные записи, которые можно проследить в «Апологетике», 47, 5–8 и в «О душе», 43, 2 и которые поставлены Тертуллианом на службу полемике). Стоицизм, начиная уже с I в. по Р. Х. входил в состав некоей «народной философии» и культуры этой эпохи в целом, так что нет ничего удивительного, если мы обнаруживаем следы стоицизма и у Тертуллиана. Однако было бы уместным разграничивать стоицизм более строго характера, приверженцами которого, начиная со II в. по Р. Х., было исходно ограниченное и постоянно уменьшающееся число «философов», и стоицизм в его более вульгаризованной форме, получивший более широкое распространение (именно благодаря этой «вульгаризованности») в кругах тех, кто не являлся «философами». Когда философия становится интегральной

частью культуры, она с неизбежностью делается более гибкой и менее строгой.

Но эта философия должна была казаться Тертуллиану недостаточной, когда он столкнулся с проблемой рождения Сына Божия, т. е. с проблемой «богословского» порядка, притом что стоицизм оставался в основном чуждым «теологии», твердо придерживаясь концепций, которые в III в. должны были восприниматься как устаревшие. А с другой стороны, мы наблюдали выше (стр. 231) некоторые примеры богословской терминологии, в которой проступает влияние со стороны современного Тертуллиану среднего платонизма. Таким образом, Важинк вполне обоснованно идет иным путем. Этот великий исследователь Тертуллиана считает, что можно выявить определенные элементы среднего платонизма в обличении Тертуллианом еретика Гермогена, который, правда, и сам вдохновлялся именно этой философией. После того как было отмечено, что Тертуллиан пользовался сочинениями Альбина при составлении трактата «О душе», «премудрость Бога», о которой говорится в «Против Гермогена» (главы 18–20), понимается Важинком как ипостась, совечная Богу (и по отношению к Нему внутренняя). А поскольку установлена (благодаря исследованиям С. Андресена) тождественность премудрости, о которой говорит Тертуллиан, с премудростью Притч. 8,21 и сл. и Логосом Иустина («Разговор с Трифоном иудеем», 61), и поскольку Логос Иустина («Разговор с Трифоном иудеем», 62) соответствует «мыслям Бога», согласно распространенному учению среднего платонизма (что Бог творит мир посредством своего Логоса, так же, как демиург прибегает к идеям, к своим мыслям, в качестве вечных парадигм при сотворении мира) — то на основании этого, по мнению Важинка, можно утверждать, что рассуждения Тертуллиана касательно проблемы рождения Сына Божия проистекают из того же среднеплатонического источника, даже если это происходит без посредничества Иустина. Везде, действительно, Премудрость есть не что иное, как совокупность мыслей Бога, и именно эта доктрина встречается у Алкиноя, «Учебник пл. ф.», гл. 10 и гл. 14; а значит, христианство, в сущности, — в том, что касается его учения о Логосе — позаимствовало соответствующие концептуальные разработки у современного ему среднего платонизма. В этом контексте можно отметить, что присутствие Sermo (т. е. Логоса) в Боге («Против Праксея», 5) не должно быть редуцировано, как это обычно делается, к различию между «Логосом произнесенным» и «Логосом внутренним», как если бы это различие восходило к стоицизму, но оно должно быть отнесено к среднему платонизму. И на самом деле, это различие представлено также и Алкиноем («Учебник пл. ф.», гл. 4):

«Говорят, что ум есть не что иное, как собеседование души с самой собою, в то время как логос — это поток, истекающий из неё через уста, в соединении со звуком слов».

В равной мере восходит к среднему платонизму отказ со стороны Тертуллиана считать свойства телесными (см. «Против Гермогена», гл. 36, 3; Алкиной, «Учебник пл. ф.», гл. 11): и всё это означает недвусмысленную полемику, направленную против стоиков.

А потому нам кажется уместным, исходя из этих наблюдений, подвергнуть повторному рассмотрению, с более общих позиций, возможность того, что Тертуллиан в чем–то следует платонизму, и постараться увидеть, в чем именно и в каком контексте это оказалось возможным. Сама по себе греколатинская культура II—III вв. по Р.Х. допускала подобное сосуществование платонизма и стоицизма; тексты, принадлежащие средним платоникам, вскрывают, с точки зрения их содержания, некий дуализм, отражая платоническую традицию в сфере теологии и космологии и устойчивый стоицизм в сфере этики; самый знаменитый соотечественник Тертуллиана, а именно — Апулей, являет собою наиболее яркий пример подобного перекрещивания различных философских традиций, что и привело к формированию среднего платонизма, сохранившего многое от стоицизма; и Апулей был близок к Алкиною в той же мере, в какой близок к нему оказался и Тертуллиан. Существует,

разумеется, различие между Апулеем и Тертуллианом, и это не позволяет нам проявить неосмотрительную поспешность, приступая к оценке философии последнего; ибо в его случае, естественно, речь идет о более серьезной проблеме, а именно — о христианстве: так что же новая религия могла сохранить в себе от прежней культуры? В связи с этим представляется возможным дать ответ, что стоицизм, с присущим ему пантеизмом и материализмом, не был, в конечном счете, ближе к христианству (или, правильнее будет сказать, он не мог усваиваться христианством) в большей степени, чем платонический теизм; результаты эволюции христианства в последующие эпохи, уже начиная с Лактанция на Западе и Климента Александрийского — на Востоке (т. е. в эпоху достаточно близкую, даже непосредственно предваряющую эпоху, в которую жил и творил Тертуллиан: греческий мир оказался и в этой области в авангарде происходящего) — доказывают, что единственной языческой философией, которую христианство могло воспринять в своих богословских построениях, являлась философия платоническая. Следовательно, даже при самом общем подходе к этому вопросу оказалось бы странным, если бы богословие Тертуллиана имело стоическую подоснову; и рассмотрение, которому мы сейчас подвергнем некоторые контексты и некоторые доктрины в рамках богословского творчества Тертуллиана, как раз покажут, что он концептуально локализуется на полпути между стоицизмом и платонизмом.

Примером подобного рода двойственности и колебаний может служить его отношение к Платону: в трактате «О душе» он пространно полемизирует как с Платоном, так и с Альбином, поскольку эти философы не признают телесности человеческой души, а, главное, ратуют за метемпсихоз; и, однако, в «Апологетике» (см. 17,5) Тертуллиан говорит о теле как о «темнице души», т. е. примыкает в этом специфическом контексте к соответствующей платонической доктрине.

Но вернемся к различию между «логосом внутренним» и «логосом произнесенным», вновь приведя уже выше процитированное нами место:

«Известно, что и у ваших мудрецов Λόγος, т. е. слово [Sermo] и разум, считается творцом мира. (…Так–же мы скажем, что слово и разум, а в равной мере и сила, посредством которых Бог сотворил всё, являются особой субстанцией, которую мы именуем Духом; слово пребывает в Боге, когда Он принимает решение, разум проявляется тогда, когда Он отдает распоряжение, а сила способствует тому, чтобы Его распоряжение было исполнено» (apud vestros quoque sapienles Λόγος id est sermonem atque rationem constat artiflcem videri universitatis. […J et nos autem sermoni atque rationi, itemque virtuti, per quae omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam spiritum adscribimus, cui et sermo insit pronuntianti, et ratio adsit disponenti et virtus paesit perftcienti. Hunc ex Deo prolatum dicimus et prolatione generatum, et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae: nam et Deus spiritus) (21, 10–11).

Конечно, различение–объединение двух аспектов божественного Логоса может быть отнесено к стоицизму, но только на первый, поверхностный взгляд: ибо богословская конструкция Тертуллиана совершенно иная. Конечно, в этом месте Логос–Христос приближен к стоическому Логосу, но это сближение не оказывается глубоким: обращаясь к языческой аудитории, писатель хочет всего лишь показать, что христианское богословие уже не та варварская и невежественная теософия, как хотели бы его понимать некоторые, но что оно сходно, в отдельных своих моментах, с тем, что мыслили также и те или иные греческие философы. Ошибочным было бы, по нашему мнению, распространить единичный пример на все учение и воспринимать его по аналогии с этим примером. А поэтому намного более важным представляется тот факт, что Тертуллиан открыто утверждает, что Отец порождает Логос (ex prolatione generatum [через произнесение/изведение рожденный]) и что этот Логос, в результате своего рождения, обладает Его (т. е. Отца) субстанцией. Всё это не имеет ничего

общего с логосом внутренним и логосом произнесенным. Подобного рода рождение не могло произойти во времени (а значит, вместе с сотворением мира), так как иначе Отец, прежде рождения Логоса, был бы лишен разума, но, как мы читаем в «Против Гермогена», 45, 1:

«Пророки и апостолы учили, что (…) прежде всего была учреждена Премудрость как начало путей Бога для сотворения дел Его (ср. Притч. 8,22), а затем было произведено также Слово, посредством которого созданы все вещи» (…primo sophiam conditam, initium viarum in opera ipsius, dehinc et sermonem prolatum, perquem omnia facta sunt).

Итак, Премудрость существует, будучи «создана» Отцом с самого начала (primo condita) и заключая в себе сотворение мира, которое совершится впоследствии в результате действия и при попечении той же самой божественной Премудрости, как утверждает пролог Евангелия от Иоанна; а затем, когда произошел этот акт творения, тогда Логос, уже существовавший в Отце, явил Себя.

Рождение ab aeterno (от века], кроме только что процитированного места из «Против Гермогена», встречается несколько раз в том же самом произведении (18,1: «Как только Бог осознал необходимость сотворения мира, Он тотчас же создает и порождает Премудрость в самом Себе: ut necessitatem senstt ad opera mundi, statim earn condit et generat in semet ipso…) и в «Против Праксея» (6, 1: «Итак, послушай также, что говорит Премудрость, созданная как второе Лицо: «Господь создал меня как начало путей своих для дел своих» (…], то есть создав и породив её в Своей мысли: itaque Sophiam quoque exaudi ut secundam Personam conditam: Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua […], in sensu suo scilicet condens etgenerans…; 7, 1: «Логос, созданный сперва для осуществления мысли (Бога] с именем Премудрости»: conditus [Sermo] primum ad cogitatum in nomine Sophiae).

Следующее мгновение, а именно мгновение «изнесения/изведения», изложено в тех же местах, наиважнейших для богословия Тертуллиана: в «Апологетике» (21, 11: Нипс ex Deo prolatum dicimus et prolatione generatum…), в «Против Гермогена» (45, 1: dehinc et sermonem prolatum, per quem omnia facta sunt) и в «Против Праксея» (6, 1): «затем — обрати на это внимание, — Премудрость стоит рядом с Ним в результате отделения от Него»: dehinc adsistentem earn — scil. Sophiam — ipsa separatione cognosce 7, 1: «затем Логос порожден для проявления своей деятельности»: dehinc generatus — scil. Sermo — ad effectum).

В связи с этим представляется уместным рассмотреть стоическое употребление двух терминов: «произнесенный» и «внутренний». Исходя из данных Stoicorum Veterum Fragmenta фон Арнима, мы приходим к выводу, что доктрина логоса внутреннего — логоса внешнего, мысли — речи, проявляется как нечто совершенно второстепенное в рамках стоической тематики: эту доктрину можно обнаружить у Галена в In Hippocratis de Officina Medici, vol. XVI11 B, p. 649 Kiihn = SVFII 135 («и поскольку для вещей, сообразных с голосом, существует некий λόγος, то философы, когда они хотят определить этот логос, о котором мы говорим, называют его “внутренним”») и в Scholia in Hesiodi Theog. 266 (= SVF II, 137: «богиня Ирида есть логос произнесенный, поскольку слово λέγω (говорить] выражается и через глагол εἴρω»).

Мне трудно допустить, что Тертуллиан почерпнул свое учение о Логосе, являющееся фундаментом его богословия, к которому он прибегает, чтобы защитить истинное христианское учение от ересей Гермогена и монархиан, в этих темных в смысловом отношении недомолвках, фиксирующихся в рамках стоических рассуждений. Но, скажут нам, Феофил Антиохийский, которого, быть может, Тертуллиан и принимал во внимание, открыто говорил о логосе внутреннем и о логосе произнесенном (см. «К Автолику», 11 ,10 и 11,22). На это возражение мы ответим, что учение Тертуллиана выглядит намного более сложным и

продуманным, чем скудные соображения Феофила; а во–вторых, и сам епископ Антиохийский не дает нам оснований считать, что его воззрения восходят к стоической доктрине, т. е. в его случае речь идет, скорее, о попытках внести ясность в то, чему за несколько лет до этого учил Иустин.

Также и Тертуллиан, в действительности, получает импульсы для развития своего учения от Иустина. Ибо именно Иустин является источником противопоставления/объединения понятий sermo — ratio, что так четко очерчено Тертуллианом в «Против Праксея», 5, 5—6. Так, в одном из мест «Разговора с Трифоном иудеем», 61 мы читаем: «Как начало прежде всех тварей Бог родил из Себя Самого некоторую разумную силу, которая от Духа Святого называется также славою Господа, то Сыном, то Премудростью, то Ангелом, то Богом, то Господом и Словом. (…] Не видим ли подобное этому и в нас самих? Произнося какое–либо слово, мы рождаем его, но не чрез отделение, так, чтобы уменьшалось слово в нас, когда мы его произносим …» [26].

Также и Татиан, который был учеником Иустина, говорит следующее («Речь к эллинам», 5):

«Слово произошло через выделение (μερισμός), а не через отсечение (άποκοπή). Ибо что отсечено, то отступает от первоначала, а что произошло через выделение и восприняло функцию домостроительства, то не уменьшает того, от кого произошло (…] Так же и Логос, изойдя из силы Отца, не сделал Родителя лишенным разума…» [27].

Как это видно, если Иустин и говорит о логосе внутреннем / логосе внешнем, то он понимает это в смысле происхождения Логоса от Отца. К этой концепции происхождения, а не к стоицизму редуцируются понятия того, что является «внешним» или «внутренним» по отношению к Богу, а также понятие prolatio [произведения/произнесения].

Объединяя всю совокупность разумности в Логосе (который как раз потому, что он ab aetemo [от века] присутствует в Отце, обеспечивает то, что Отец никогда не оказывается «лишенным разума»), греческая апологетика и Тертуллиан идут по стопам платонизма и Филона, пусть даже они некоторым образом модифицированы и подвергнуты критике. И платонизм, и Филон также раздваивают божество, деля его на бога верховного, абсолютно трансцендентного, и на второго бога, который, будучи богом, происходит от первого, отражая, прежде всего, аспект его разумности и оказываясь повернутым к миру. Греческая апологетика именно в силу того, что она целиком и полностью христианская, не говорит о некоем неопределенном «происхождении» или о столь же «неопределенной зависимости» одного бога от другого, второго бога от первого; но она говорит о «рождении» Сына от Отца и приписывает, вне всякого сомнения, личностное бытие как одному, так и другому. Но весьма знаменательным является то, что второе Лицо определяется как «Логос», т. е. как совершенная разумность, в том же духе, как Филон отличает Логос от Бога, притом что и для средних платоников второй бог есть не что иное, как «место, где содержатся идеи». Итак, в целом греческая апологетика ради прояснения своего богословия прибегла уже не к материалистическому и пантеистическому стоицизму, но, скорее, к платонизму; к платонизму прибегали также Климент Александрийский и Ориген, приходя к тем более примечательным — в сфере своих философских построений — результатам, чем более обостренной, по сравнению с апологетами, была их способность рассуждать касательно священного текста (и, в частности, касательно Логоса Евангелия от Иоанна), с одной стороны, и касательно греческой философии — с другой. Возможно, через посредничество греческих апологетов к платонизму прибегал и Тертуллиан, несмотря на то, что он не питал к этой философии особых симпатий. Он, следовательно, воспринял концепции платонической окрашенности, уже христианизированные Иустином, и назвал Сына sermo et ratio сообразно с

тем, как греческая апологетика уже давно привыкла именовать Сына «Логосом»; рассуждая еще глубже, он понимал рождение Сына, свершающееся в лоне «сотворенной» Отцом Премудрости, так же, как Иустин гипостазировал разумность Бога, порожденную Отцом, хотя у него она всегда пребывала внутренней по отношению к Отцу.

А значит, все же в этом контексте, а не в контексте стоической философии локализуется, по нашему мнению, столь хорошо известное учение Тертуллиана о разумности Бога (см. стр. 229). Более глубокое обоснование этого утверждения сводится к тому, что Бог разумен, поскольку Отец ab aeterno обладает внутри Себя Своим Логосом. Следовательно, в этом учении Тертуллиана нельзя усмотреть продолжение разработки стоического учения (см. Диоген Лаэрций, «Жизнеописания философов», VII 147 = SVF И, 1021) о том, что Бог есть «живое разумное существо», а скорее, развитие и уточнение учения апологетов, утверждающего, что внутри Отца присутствует Сын, Логос, Христос, «сила и премудрость Божия» (1 Кор. 1, 24).

ды будут отложены в сторону представителями церковной иерархии), богословская мысль будет развиваться, в сфере латиноязычного богословия, на достаточно скромном уровне; интерпретация платонического типа будет сохранена, даже если не найдется тех, кто мог бы адекватно понимать и развивать её, и она предстанет в застылых формах мысли, являющихся традиционными и не вполне проясненными. Только в начале следующего века, вместе с Арнобием и Лактанцием, платонизм снова превратится в животворную питательную среду для христианской мысли, даже если тогда общая ситуация претерпит чувствительные изменения. И действительно, платонизм в этих новых условиях не служит больше для выработки и структурирования христианского богословия, но представляет собой определенный тип культуры, определенную духовную позицию, которую либо поверхностно приемлют, либо считают нужным опровергать, притом что платонизм отождествляется с достаточно туманным монотеизмом, в его самых общих чертах, и с неоднозначной, до двусмысленности, духовной моделью, которая оказывает влияние на столь несхожие личности, все из которых, однако, принадлежат к язычеству, как панегиристы, как Аммиан Марцеллин, как Симмах, как Макробий. Так, мы, с одной стороны, будем наблюдать полемику Арнобия, направленную против viri novi [новых людей], и враждебность, проявляемую Амвросием в адрес некоторых современных ему платоников; а с другой стороны, платонизм не отвергается, но способствует выработке общих форм теизма, свойственных Арнобию и Лактанцию, еще раньше, чем будет осуществлен гениальный синтез Мария Викторина и Августина. Эта двойственность отношения к платонизму, проступающая у христианских писателей, обязана тому факту, что после Плотина и Порфирия платонизм приобрел достаточно широкие и прочные культурные параметры, не сравнимые, однако, ни в коей мере с масштабностью среднеплатонических школ и «школьными» философами II в. по Р. Х.; но и он заключал в себе серьезную угрозу для христианства опять–таки в области культуры и мысли. И возрастанию культурной значимости платонической философии с неизбежностью соответствовало большее — и даже более настороженное — внимание, уделяемое ему христианской культурой.

6. Этика Тертуллиана

Моральные требования, игравшие определяющую роль уже в концепциях греческой апологетики, в равной мере сильно дают о себе знать и у Тертуллиана. Проблема аскезы, которая представляла собой «новшество» иудейской и христианской религии, сочетается у

великого Карфагенца с проблемой этики, восходящей к классической традиции. Многознаменательными для этой двойственности традиций являются те значение и ценность, которые Тертуллиан хочет придать человеку телесному, или «плотскому», если использовать выражения апостола Павла, очень быстро получившие всеобщее распространение. Итак, рассмотрим некоторые темы этих двух традиций.

6.1. Учение о человеческой душе; традукционизм

Мы часто обнаруживаем в произведениях Тертуллиана стоические формулировки, которые определяют человека как «живое существо разумное, наделенное умом и знанием» (см. «О душе», 17, 11; «Против Маркиона», II4 и 8; «О свидетельстве души», 1, 5). Тертуллиан обличает Валентина в том, что тот учил о некоей trinitas hominis («О прескрипции против еретиков», 7, 39), о «тройственности» людей, совокупность которых распадается на людей духовных, душевных и материальных. Напротив, каждый человек есть плоть и душа, в том смысле, что обе эти составляющие обладают своей собственной значимостью, и плоть не может быть обесценена, как того хотели гностики («О воскресении мертвых», 49). Эти два элемента человеческой природы теснейшим образом связаны друг с другом, что неустанно повторяет Тертуллиан во всех своих произведениях. Он говорит даже о «смешении», в которое вступают плоть и душа («О душе», 6,8–9), и в этом, судя по всему, он следует стоикам (см. SVFII, стр. 153 и 463—481). Мы уже видели выше (стр. 224), что Тертуллиан рассматривает душу как flatus [дуновение] Бога, что соделывает её Его образом, отличая её от spiritus [духа], т. е. от самого Бога. Эта доктрина восходит к Иринею («Против ересей», V17, 2), а быть может, еще и к Филону Александрийскому. А значит, Тертуллиан, следуя стоикам, исключает трехчастное платоническое деление человека на ум — душу (с её гневливой и вожделеющей частями) — плоть и стремится во всем сохранить единство души. С этой точки зрения важно то определение, которое он дает в «О душе», 22, 2:

«Вот наше определение души: она рождена от дыхания Бога, она бессмертна, телесна, она есть образ (effigiatam) Бога, она проста по своей субстанции, осмысленна благодаря свой силе, она передвигается различными способами, она свободна в том, что касается её воли, она подвержена случайным происшествиям, она изменчива сообразно с несхожими характерами людей, она разумна, властительна, предусмотрительна и размножается от души, которая уже существует».

В этом высказывании, источником которого является стоицизм, чувствительную роль играет также учение врача Сорана Эфесского, жившего во II в. и занимавшегося как раз вопросом происхождения души. И вот, согласно Тертуллиану, душа происходит из крови, которая, перебродив, закисает и становится, таким образом, семенем у мужчины и молоком у женщины («О плоти Христовой», 19—20), а семя опять–таки производит кровь. Писатель живописует порождение человека на протяжении 27–й главы своего трактата «О душе». Семя состоит из телесного элемента и из элемента психического: первый проистекает от тела и является влажным, в то время как второй появляется в результате сгущения души, будучи горяч и обладая воздушной субстанцией, как и сама душа. Итак, отеи предоставляет все элементы, необходимые для формирования человеческого эмбриона, а значит, отец обеспечивает в нем также и душу, а не одно только тело; следовательно, душа, будучи создана в качестве некоего тела и вместе с собственно телом, передается от отца к сыну: в этом состоит концепция «традукционизма», т. е. учение о распространении/размножении — как через отводок виноградной лозы (tradux) — одной жизни, берущей начало у другой

жизни. Это учение было очень широко распространено, особенно в Африке, так что даже сам Августин, уже в последние годы своей жизни, полностью от него не отказывается.

Во всем этом Тертуллиан ярко проявляет себя как материалист, в силу чего он и враждебен по отношению к платонизму, с которым он полемизирует на протяжении всего трактата «О душе». Но в любом случае, будучи христианином, писатель не может перенять у стоицизма идею, которая восходила бы к материализму в чистом виде, что привело бы к выводу, что и человеческая душа, в конечном счете, смертна.

По замечанию Вегетти (Tertulliano, L'anima, a cura di M. Menghi, pres, di M. Vegetti; Venezia 1988, стр. 23–24), «цель всех этих построений состоит не в том, чтобы рекламировать какое–нибудь одно философское учение и свести на нет какое–нибудь другое, склоняясь в большей степени к одному и всецело отторгаясь от другого, но в том (…], чтобы дать отпор гностическому дуализму и его опасным последствиям в сфере христианской этики».

6.2. Защита плоти

Отвечая страстной полемикой на сотериологию Маркиона, Тертуллиан выявляет с особой наглядностью присущие ей противоречия («Против Маркиона», I, 24 и сл.). И действительно, с одной стороны, Маркион так же, как и «православные», в отличие от гностиков, вменяет в обязанность своим адептам не уклоняться от мученичества, когда это оказывается необходимым (чего, напротив, не практиковали валентиниане), а значит, он косвенно признает достоинство плоти, которая подвергается подобному испытанию (I 27, 5). Эта позиция еретиков, которая сама по себе не может не заслуживать одобрения, лишается Тертуллианом какого–либо положительного значения, поскольку он подчеркивает присущие ей несообразности. Кроме того, писатель перечисляет по пунктам все достоинства плоти, но он последовательно отрицает, считая абсурдными, те воззрения на плоть, которых придерживались маркиониты. Так, то, что принятие крещения ограничивается условием отказа от брака (даже если брак уже был заключен), как настаивали на том маркиониты, означает первый случай воздаяния особой почести плоти или первую форму жертвы, которая должна быть ею принесена. Во–вторых, плоть несет меньшую, чем душа, ответственность за первородный грех и за любое грехопадение в целом, а потому отрицание её воскресения, что поддерживалось всеми еретиками, вне зависимости от их принадлежности к тому или иному еретическому течению, а также и язычниками, с противопоставлением не имеющей возможности воскреснуть плоти бессмертной душе, обозначает вынесение смертного приговора тому, кто менее виноват (т. е. плоти), так как плоть совершила грех не сама по себе, но по приказу, отданному ей душой. И наконец, как третье достоинство человеческой плоти, подчеркивается то, что она возведена на такую высоту, что Христос соблаговолил её воспринять, как утверждает правая вера, но, напротив, это отрицают маркиониты, в силу исповедываемого ими докетизма. Два произведения Тертуллиана, которое он посвятил названной духовной тематике, — это «К мученикам» и «Скорпиак».

В «К мученикам» (4, 7—9; см. также «Апологетик», 50, 5—9) приводится множество примеров мужества, проявленного язычниками: в этом списке — Лукреция, Муций Сцевола, Гераклит, Эмпедокл, Перегрин, Дидона, супруга карфагенца Гасдрубала, и Клеопатра. Следовательно, тем большее мужество будет проявлять плоть христианина, одушевляемая той духовностью, с которой язычник не знаком даже отдаленно. И если плоть страшится не столько смерти, сколько пыток, то и страх перед пытками может быть преодолен и даже такие проявления человеческого мужества могут быть обнаружены в рамках истории,

становясь exempla [примерами], которые способны нас ободрить и поддержать.

Но мужество и сила, свойственные плоти, выявляются не только через мученичество, но и через терпеливое перенесение того, что требуется от человека, упражняющегося в различных добродетелях. С этой точки зрения знаменательным оказывается одно место из «О терпении» (13, 5—6):

«Но если мы расположим по порядку самые высокие и самые счастливые степени проявления телесного терпения, окажется, что именно терпение неизменно печется о здоровье [человека], благодаря воздержанию, налагаемому на плоть: воздержание делает сильной вдову и запечатлевает своей печатью плоть девственниц, и возносит к Царству Небесному тех, кто по доброй воле является скопцами».

Во–вторых, плоть не ответственна за зло в той же мере, что и душа. Ведь, в сущности, плоть — это служанка души, которая всё свершает с её помощью; следовательно, она заслуживает того, чтобы быть «спутницей [души] и [ее] сонаследницей в том, что касается вечных реальностей, если таков её удел в рамках реальностей временных» («О воскресении мертвых», 7, 13; 15, 6—7). Эта концепция неукоснительно вновь отстаивается в «О душе», где Тертуллиан полемизирует с гностической и платонической доктриной, согласно которой плоть по внутренней своей сути порочна («О душе», 27; «О воскресении мертвых», 45, 4); напротив, она может быть такой лишь в качестве орудия души, не отличаясь от любого другого предмета, которым пользуется человек. Вследствие подобных рассуждений Тертуллиан требует признания за плотью её права участвовать в воскресении и в вечном спасении, поскольку она являлась — при любых обстоятельствах — неразлучной спутницей души. Для плоти и для души не может быть различий в том, что касается вознаграждения или кары, так как обе они, во всех потомках Адама, начинают существовать одновременно, будучи — каждая из них — порождена от соответствующего семени, на основании именно той концепции «традукционизма», о которой было сказано выше.

В этом пункте проблема, которую берется разрешить Тертуллиан, влечет за собой серьезные следствия, поскольку ради того, чтобы защитить принципиальное достоинство плоти (из которого и вытекает логическая необходимость её воскресения), оказывалось неизбежным в то же самое время опровергнуть многочисленные аскетические учения, её обесценивающие: это были, по большей части, учения гностического происхождения, но также и учения, восходящие к язычеству. Заняв такую позицию, Тертуллиан вступает в открытое и прямое столкновение с определенной областью современной ему культуры, включая и ту, которая локализовалась в недрах христианского учения: достаточно принять во внимание ярко выраженный момент умаления брака как главного фактора, способствующего распущенности и потакающего делам плоти, — мнение, которого придерживались многие христианские писатели и притом не только те, у которых прослеживаются еретические тенденции, что можно сказать относительно Татиана, но и те, которые ближе всего стояли к евангельскому учению, подобно Афинагору и Клименту Александрийскому. Сам Тертуллиан превозносил аскезу и отказ от брака, но в уравновещенных тонах и приводя при этом вполне ортодоксальные мотивации, когда, за несколько лет до написания «О воскресении из мертвых», а конкретно — в «Апологетике», он предоставил нам данные о существовании в его времена общин или отдельных индивидуумов, которые предавались аскезе в лоне брака (9,19). За несколько десятилетий до того философ–платоник Цельс, написавший свое «Истинное слово» около 180 г., обвинил христиан в противоречиях как раз в связи с учением о воскресении: ибо, с одной стороны, они нуждаются в теле и надеются, что оно воскреснет, а с другой стороны, подвергают его мучительству, как вещь, ничего не стоящую, в период преследований.

«Но нет смысла обсуждать это с теми, кто убежден (в воскресении тела) и тесно связан с телом; они, кстати, и в остальном отличаются подлостью, нечистотой и поражены, без всякого к тому разумного основания, болезнью бунта», — завершает с чувством презрения свои рассуждения о христианах философ–платоник (см. Ориген, «Против Цельса», VIII, 49).

Итак, Тертуллиан должен был реабилитировать внутреннее достоинство плоти, оспариваемое со стороны представителей столь различных философских течений, без того, однако, чтобы отказаться от другого фундаментального положения христианства, а именно — от выдвигаемых им человеку жестких требований аскетического порядка. И ему удалось это сделать, достигнув большой уравновещенности, в трактате о воскресении плоти; и не то чтобы Тертуллиан не был знаком со значением саго [плоть), ставшим обычным в христианской среде после писаний апостола Павла (см. Рим. 8, 9) и содержащим в себе негативную оценку плоти как «греховной реальности, подстрекающей к греху и, в частности, к вожделению». Но Тертуллиан умеет проводить различие между плотью как физической реальностью, и «делами плоти», которые достойны порицания, но которые не влекут за собою детерминизма, связанного с материальностью плоти. Поскольку подобный детерминизм оправдывал бы осуждение плоти, присущее гностицизму (см. «О воскресении плоти», 10, 2; 46, 3; «О стыдливости», 17, 2 и т. д.), это позволяет ему утверждать, что Христос воспринял плоть человеческую, но не греховную (см. «Против Маркиона», V 14, 1; «О плоти Христовой», 16, 2).

Эта уравновещенная позиция, направленная на то, чтобы опровергнуть неоправданное обесценивание плоти и, одновременно, сохранить ценности аскезы, проявляется в одном месте трактата «О душе», где обе концепции представлены как сопутствующие друг другу;

«Ведь хотя это наше тело есть темница, согласно высказыванию Платона, однако, согласно высказыванию апостола (1 Кор. 6, 19), оно есть и храм Божий, поскольку оно присутствует у Христа; но, в любом случае, посредством своей ограды оно сковывает и помрачает душу и наполняет её некоей гущей, образующейся вследствие уплотнения, свойственного плоти, а потому свет, исходящий от вещей, доходит до души в достаточно ослабленном виде, как если бы он отражался в роговом зеркале» («О душе», 53, 5).

Суждение, что тело является темницей души, было высказано Платоном (см. «Кратил», 400c; «Горгий», 493a) и было весьма распространено в рамках всей имперской эпохи. Тертуллиан, таким образом, полемизирует по этому вопросу с культурой того времени, в котором он жил и творил, но, впрочем, как уже было сказано, в сфере этики он вообще предпочитает следовать стоицизму.

И именно то фундаментальное значение, которое Тертуллиан придает проблеме спасения, побуждает его энергично выступать в защиту плоти, являющуюся объектом несправедливого пренебрежения со стороны язычников и еретиков. Эта защита плоти есть отличительная черта, общая для произведений Тертуллиана, составляющих так называемую «антимаркионитскую триаду». В «О плоти Христовой», в частности, плоть оказывается тесно связанной с событием, обеспечивающим спасение человека: ведь если бы Христос не обладал подлинной человеческой плотью, Он не мог бы искупить человека. Следовательно, согласно Тертуллиану, христианство, в своих неискаженных формах, является, несомненно (если не сказать — исключительно) «материалистической» религией. Однако этот термин должен восприниматься адекватным образом. Так, Муэн считает, что говорить в данном случае следует не о «материализме», но о «корпореизме». Эта концептуальная схема служит Тертуллиану для его борьбы с докетизмом, причем он даже считает возможным прибегнуть к стиху материалиста Лукреция (I 305): tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res [осязать что–либо и быть осязаемым, кроме тела, не может ни одна вещь].

Наконец, как высшим проявлением своего достоинства, плоть может гордиться тем, что она была воспринята Христом, и это повторно утверждается Тертуллианом опять–таки из полемических соображений, поскольку воплощение опровергалось всеми еретиками II и III веков, которые придерживались докетизма.

А с другой стороны, плоть Христа — это не только человеческая плоть, в которую облекся Христос, как если бы она являлась одеждой, которую можно надеть на себя, а затем снять; как и для человека, у которого плоть соединена с душой, плоть выступает для Христа в своем нерасторжимом единстве с Его божественной сущностью. Подобное настоятельное требование видеть в плоти нечто большее, чем оболочку души, имеет силу и в отношении плоти Христа (см. «О воскресении плоти», 6, 3–5). Достоинство плоти, таким образом, проистекает из её сущности, призванной участвовать в подобии с Богом. Эта тема присутствует также у Иринея (см. «Доказательство апостольской проповеди», гл. 22), откуда Тертуллиан, быть может, её и почерпнул: «Бог соделал человека образом Бога, а образ Бога есть Сын, по образу Которого человек и был создан; потому Он и появился в эти последние времена, чтобы показать, что “образ подобен Ему”. Итак, человек сотворен “по образу образа”».

Следовательно, Тертуллиан, устанавливая отношение, существующее между душой и телом, предпочитает прибегать к стоическому «материализму» и к конкретным свидетельствам текстов Священного Писания, избегая платонического спиритуализма.

7. Добродетели: Тертуллиан и стоическая традиция

В качестве символического примера интереса, проявляемого Тертуллианом к стоической этике, могут рассматриваться его утверждения касательно одной из добродетелей, а именно — терпения, которому он посвятил краткий трактат («О терпении»). Среди христианских добродетелей терпение не является важнейшей, поскольку первое место занимает любовь, как мы читаем о том и в посланиях апостола Павла, и в корпусе писаний апостола Иоанна.

Однако Тертуллиан хотел, с одной стороны, показать, что существуют точки соприкосновения между языческой этикой и этикой христианской, как мы читаем об этом в «Апологетике» (46, 2), а с другой стороны, он хотел подчеркнуть специфику и превосходство христианской добродетели терпения, по сравнению с соответствующей языческой добродетелью. К тому же именно эта добродетель была составной частью римской морали; так, к примеру, она превозносилась в контексте образа жизни военнослужащих. По этой причине христианин, будучи «воином Христовым», согласно концепции, внушенной Тертуллиану этикой апостола Павла, должен проявлять эту добродетель, как в своей повседневной жизни, так — и это главное — в случае, когда ему надлежит решиться на мученичество. Христианин был, таким образом, аналогом языческого героя и стоического мудреца. А значит, подобная концепция терпения в немалой мере восходит к стоической концепции «бесстрастия» (ἀπάθεια).

Терпение, как его описывает Тертуллиан, оказывается добродетелью в большей степени стоической, чем христианской. Для мудрого стоика она является поддержкой во времена страданий и скорби, причем в невзгодах он выказывает бесстрастие и самообладание. Мудрец есть, таким образом, человек самодостаточный. Христианин должен упражняться в терпении, но сообразуясь со Христом и со своей верой, ибо для него терпение неотделимо от его веры и надежды, которых он преисполнен. Писатель несомненно апеллирует ко многим моментам,

восходящим к Ветхому Завету и к учению апостола Павла, причем в «О терпении» (12, 9) он открыто и декларативно обращается к знаменитому месту из писаний последнего:

1 Кор. 13, 4—7. Но именно в этом трактате Тертуллиан переворачивает то отношение между любовью и терпением, которое установил апостол Павел: так, если для апостола любовь лежит в основе терпения, то, согласно Тертуллиану, терпение есть источник любви, что является произвольным толкованием новозаветного текста [28].

Писатель прибегает также к языческим концепциям и, если быть более точными, — к Сенеке (который, как известно, был назван Тертуллианом «по сути своей одним из наших») (см. «Письмо к Луцилию» 66,45–48; в «Письме» 67,4–5 Сенека подчеркивает также ту роль, которую играет терпение в действенном проявлении мудрости). Другие реминисценции, связанные с Сенекой, фиксируются в разработке евангельского предписания: «Если кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5, 39). Тертуллиан анализирует то чувство внутреннего удовлетворения, которое испытывает человек, проявляющий терпение, ведь выказываемое им бесстрастие морально изматывает и даже изнуряет его врага: «В этом состоит польза терпения и получаемое от него удовольствие». Такого рода утверждение перекликается с целым рядом наблюдений Сенеки, когда римский философ описывает позицию того, кто наносит урон, и соответствующую реакцию того, кто подвергается оскорблению (см. «Письмо», 53, 12; «О стойкости мудреца», 3,5; 9,4— 5; 14,2); еще более прямым образом процитированная сентенция Тертуллиана соответствует следующей сентенции Сенеки: «Приобретение того, кто наносит оскорбление, заключается в боли того, кто ему подвергается» («О стойкости мудреца», 17,4).

Само утверждение, что в основе христианского терпения лежит терпение, проявленное Христом во время Его крестных страданий (см. «О терпении», 3, 1 и сл.), или же терпение, проявленное со стороны Бога в Его взаимоотношениях с людьми (см. 2,1), намного ближе к языческому образу мышления. Ибо, в действительности, оно не имеет ничего общего с тем учением о спасении, которое Христос принес человеку через Свои страдания на Кресте. Написанное в связи с этим Тертуллианом замыслено им как некое «комментированное повествование» о жизни Христа, и в рамках этого повествования упоминание о терпении Христа все еще остается приближенным к тем образцовым жизнеописаниям, занимающим такое значительное место в трактатах, затрагивающих тему морали, по наблюдению, сделанному Фредуем. Жизнь мудреца является иллюстрацией определенной доктрины и представляет собою конкретный образец успеха, достигнутого человеком, в то время как жизнь Христа закладывает фундамент для терпения и является идеальным примером, подражать которому предлагается людям («О терпении», 6, 1). Но Тертуллиан не разработал, отталкиваясь от этих положений, учения о «подражании Христу», которое предполагает нечто намного большее, чем просто внешние параллели, наблюдаемые в жизненных путях Христа и человека, а именно — порыв человека к единению, к отождествлению со Христом с помощью даруемой человеку благодати и, тем самым, его мистическое участие в жизни самого Христа.

БИБЛИОГРАФИЯ. J. Alexandre. Une chair pour la glorie. Uanthropologie realiste et mystique de Tertullien. Paris, 2001; R. H. Ayers. Language, logic and reason in the Church fathers. A study of Tertullian, Augustine and Aquinas. Hildesheim, 1979; R. Braun. Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Paris, 19772; Idem. Tertullien et laphilosophiepaienne. Essai de mise aupoint // Approches de Tertullien. Paris, 1992. P. 43–55; R. Cantalamessa. La cristologia di Tertulliano. Fribourg, 1962; E. Dal Covolo. La cristologia di Tertulliano. Lo «status quaestionis» // A. Strus — R. Blatnicky (изд.). Dummodo Christus annuntietur. Studi in onore del prof. J. Heriban. Roma, 1998. P. 317–323; J.C. Fredouille. Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris, 1972;

F. Gori. Idee e formule persistenti nella stona della cristologia occidentale da Tertulliano a Leone Magno // RSLR 37(2001). P. 413–436; BJ. Hilberath. Der Personbegriff der Trinitatstheologie in Rucksfrage von K. Rahner zu Tertullians Adversus Praxean. Innsbruck, 1986; D.K. House. The relation of Tertullians christology to pagan philosophy //«Dionysius» 12(1988). P. 29–36; A. Labhardt. Dialectique et «Christiana simplicitas»: Tertullien et Saint Augustin // D. Knoepfler et al. (изд.). Nomen Latinum. Melanges de languey de I literature et de civilisation la tines offerts au professeur A. Schneider. DrozNucbIие1–Оепёуе, 1997. P. 161–170; E.P. Meijering. Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik Adversus Marcionem, I—II. Leiden, 1977; J. Moingt. Theologie trinitaire de Tertullien, I–IV. Paris, 1966–1969; C. Moreschini. Temi e motivi della polemica antimarcionita di Tertulliano // SCO 17(1967). P. 131–167; Idem. Tertulliano e la salvezza della came // A.N. Terrin (изд.). Liturgia e incamazione. Padova, 1997; Idem. Tertulliano «Christianorum sophista». Roma, 1999; A. Orbe. Haci'a la primera teologia de la procesion del Verbo. Estudios Valentinianos. Roma, 1958; E. Osborn. Tertullian: first theologian of the West. Cambridge — New York, 1997; Idem. The subtlety of Tertullian // VChr 52(1998). P. 361–370; G. Prestige. Dio nel pensiero dei Padri. Ит. пер. Bologna, 1969; C. Rambaux. Tertullien face aux morales des trois premiers siecles. Paris, 1979; D. Rankin. Tertullian and the crucified God // «Pacifica» 10(1997). P. 298–309; Idem. Tertullians vocabulary of the divine Individuals* in Adversus Praxean // «Sacris Erudiri» 40(2001). P. 5–46; H. Steiner. Das Verhaltnis Tertullians zur antiken Paideia. St. Ottilien, 1989; C Tibiletti. Nota in margine a idolatria, eresia e filosofia in Tertulliano // Aug 32(1992). P. 77–89; H.B. Timothy. The early Christian apologists and greek philosophy, exemplified by Irene us, Tertullian and Clement of Alexandria. Assen, 1973; A. Viciano. Cristo Salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la soteriologia de Tertuliano. Pamplona, 1986; J.H. Waszink, Observations on Tertullians Treatise against Hermogenes // VChr 9(1955). P. 129–147; H. Wolfson. La filosofia dei Padri della Chiesa. Ит. пер. Brescia, 1978.

II. Христианская философия в III веке на Западе

Западная мысль определенно не удерживается на том же высоком уровне, который был достигнут Тертуллианом, но ограничивается углублением христианской проблематики, продвигаясь по пути, указанному великим Карфагенцем.

1. Новациам

Последователем Тертуллиана был Новациан, живший в Риме несколькими десятилетиями позже (и именно это обстоятельство позволяет нам увидеть, в какой мере также и Римская Церковь была заинтересована в философской разработке христианской догмы).

Новациан первым прибег к термину «Троица», снабдив этим словом, в качестве заглавия, один из своих трактатов. В любом случае, его богословие идет по стопам Тертуллиана, но выливается в более упрошенную форму; в этом богословии в целом — и притом, достаточно сильно — чувствуется влияние со стороны латиноязычной философии, и особенно — со стороны Цицерона и Сенеки (то же самое, впрочем, наблюдается и в случае его современника Минуция Феликса, как мы в этом убедимся ниже).

Главное произведение Новациана «О Троице» открывается формулированием так называемого «правила веры», т. е. своего рода «credo», которое писатель снабжает истолкованиями, углубляя тем самым его содержание. Это правило веры настоятельно требует того, чтобы в первую очередь была проявлена вера в Бога, Отца и Господа всемогущего, совершеннейшего Творца мира. Это утверждение дает толчок к тому, чтобы привести описание совершенства сотворенного, поставленного на службу человеку для удовлетворения его нуждам. Бог потому и поместил человека в мир, чтобы он являлся его хозяином, и Он внедрил в него ум и разум, чтобы он был способен подражать Богу. Итак, распоряжаясь своим разумом, человек подражает тому, как распоряжается Своим разумом Бог (1,5).

Бог же пребывает превыше всего, «содержа в Себе все вещи и ничто не оставляя вне Себя, будучи всегда обращен к Своему творению, проникая чрез всё, приводя всё в движение и оживотворяя всё» […] (ipse continens cuncta, nihil extra se vacuum deserens […] intentus semper operisuo et vadens per omnia et movens cuncta et vivicans universa) (2, 10).

Эти представления подобны тому, что утверждает Пифагор относительно Бога; но они пришли к Новациану через посредничество соответствующего свидетельства, сформулированного Цицероном («О природе богов», 111, 27) и Сенекой («К матери Эльвии», 8, 3). В частности, сочетание vadere per [проходить через/проницать] напоминает греческое понятие, передаваемое глаголом διέχειν, к которому стоики прибегали, чтобы выразить действие космического духа, проницающего весь мир и сообщающего ему жизнь. Такого рода дух воздействует на элементы, обеспечивая их сплоченность, так, чтобы мир, — продолжает Новациан, — удерживался от распада в состоянии целостности (ex disparibus elementis […] coagmentata conspiritatione solidatus), так что если он и распадется, то только тогда, когда того пожелает его Творец. И эта доктрина, судя по всему, может быть возведена к Цицерону («О природе богов», II 11, 29 и 45, 115, т. е. к тексту, вдохновленному стоицизмом), а также к Сенеке (Письмо 102,7).

Божественная сущность, по самой своей природе, является неизреченной (2, 13). И чтобы

выразить эту человеческую невозможность описания силы Бога, Новациан прибегает к выражению, восходящему, вероятно, к Апулею (см. «О боге Сократа», 3, 124), которое, в свою очередь, вдохновляется известным высказыванием Платона («Тимей», 28c), широко распространенным в среде апологетов, а также в современном им среднем платонизме, как мы уже неоднократно в этом убеждались. Величие Бога обозначается термином maiestas (2, 14), как это уже делали Цицерон, Сенека и Апулей. Всё, что говорится относительно Него, имеет в большей степени отношение к Его virtus [силе], чем к Его природе (2, 16). Ибо Бог, действительно, выше любого величия и больше любой реальности, которая могла бы быть адекватно передана; и, главное, Бог есть «высший ум»:

«Бог, в действительности, есть ум, который всё производит и всё наполняет, который, будучи свободен от какого–либо начала и от какого–либо конца во времени, управляет с высшей и совершенной разумностью причинами вещей, связанными друг с другом по природе, ради всеобщей пользы» (mens enim est quaedam gignens et complens omnia quae sine ullo aut initio aut termino temporis causas rerum naturaliter nexas ad utiiitatem omnium summa et perfecta ratione moderetur).

Подобное определение является типично стоическим: многие из элементов, входящих в его состав, могут быть обнаружены в знаменитом месте Вергилия (см. «Энеида», VI 726—727), к которому христиане нередко апеллировали. Но аналогичные определения фиксируются также у Сенеки («О благодеяниях», IV 12; «К матери Эльвии», 8, 3); то же самое утверждение, согласно которому Бог — это ум, было достаточно распространено в культуре имперской эпохи, как об этом уже говорилось выше (см. стр. 41 и сл.). Поскольку Бога нельзя узреть, взирая на Него глазами, — продолжает Новациан (3, 20), — не остается ничего другого, как составлять себе о Нем представление на основании непомерности, силы и величия Его дел, как о том учит Рим. 1, 20 и как о том можно читать у греческих апологетов и у Тертуллиана. Он есть Творец, а не природа, как считали стоики (см. Цицерон, «О природе богов», 1100; II58; «Учение академиков», 17,28—29). Бог всегда подобен Самому себе и неизменен, поскольку изменчивость есть признак смертной природы (4,23 — 24); это утверждалось также и Тертуллианом (т. е. автором, с которым Новациан достаточно хорошо знаком) в «Против Гермогена», 39, 1; в «Против Праксея», 27,6; а позднее то же самое утверждение будет повторено Лактанцием («Божественные установления», II 8,41—44). Неизменяемость Бога находит свое выражение в знаменитой фразе Исх. 3,14 (4, 24): «Аз есмь Суший», понимаемой в том смысле, что Бог есть «Тот, Кто существует во всей полноте бытия и без изменений в Своей сущности».

В 5, 44 Новациан, интерпретируя Иез. 1, 13, утверждает, что calida natura interioris spiritus [горячая природа внутреннего духа), внедренная в материальные элементы, которые сами по себе лишены жизни, есть жизненное начало, внедренное Богом в творение. Но несмотря на наличие моментов вербальной и концептуальной близости со стоическими учениями, доктрина Новациана о духе Бога не является материалистической; в определении «Бог есть дух» (Ин. 4, 24) он усматривает утверждение, согласно которому Бог прост и бестелесен (5,29). Писатель цитирует это евангельское место в своем рассуждении о субстанции Бога, которое он развивает в 7, 37—39; там создается впечатление, что он противоречит своей же собственной интерпретации названного стиха Иоанна, но это противоречие всего лишь кажущееся, и оно в меньшей степени проявляется в 5, 29, если признать за spiritus то значение, которое это слово имеет в Священном Писании (для которого дух обозначает не материальную реальность), в то время как это слово сохраняет материалистическое значение в 7, 38–39. Новациан, отвергнув грубые антропоморфизмы в приложении к субстанции Бога, не отказываясь от того, что субстанция Бога есть либо caritas [любовь], либо spiritus [дух],

либо огонь, добавляет к этому, что Бог есть quod est [тот, кто есть].

В конечном счете, доктрина о Святом Духе представляет собою наиболее спорный аспект богословия Новациана, поскольку в тех скудных намеках, которые фиксируются у него относительно третьего Лица Троицы (что, впрочем, наблюдается и у других писателей, принадлежащих к этой эпохе), Дух не только не оказывается открыто определенным как божественное Лицо, но о Нем даже не говорится, что Он действительно есть Бог, и Он никогда не стоит в одном ряду с Отцом и Сыном (характерным в этом смысле является раздел 24, 135 и сл.).

Проблема телесности духа и духовных сущностей широко дискутировалась в первые века христианства. Тертуллиан всегда решал её, прибегая к материалистическим терминам, и в этом ему следует и Новациан в «О Троице», 7, 39.

2. Киприан

С Киприаном мы снова непосредственно приближаемся к той культурной африканской среде, наиболее авторитетным представителем которой был Тертуллиан; кстати, этот епископ Карфагена считал Тертуллиана своим учителем. Его культурное формирование и его познания в области языческой литературы не становились объектом особенно внимательного рассмотрения. С одной стороны, его стиль несет на себе печать намного более осмотрительной сдержанности, чем стиль Тертуллиана или Лактанция, и в его сочинениях почти никогда не проступает что–либо, позволяющее напомнить его читателям о его языческом прошлом. С другой стороны, Киприан действительно является «мужем церковным» в большей степени, чем им был Тертуллиан, чье знание классической литературы побудило многих ученых посвятить именно этому вопросу достойные самой высокой оценки и весьма общирные исследования.

Итак, изыскания касательно познаний Киприана в области язычества дали достаточно скупые результаты: наиболее общирный труд, написанный в связи с этой тематикой около 80 лет тому назад, принадлежит Коху, но, в целом, он не может не разочаровывать. В этом труде, озаглавленном «Киприан и Сенека», ученый прослеживает бесчисленное множество предполагаемых loci paralleli, которые, однако, при более внимательном научном к ним подходе, оказываются иллюзорными. После такого бесплодного исследования ученые предпочли склониться — заняв диаметрально противоположную позицию, — к допущению (что, по существу своему, является отказом от дальнейших изысканий в этой области), согласно которому в произведениях епископа Карфагенского вообще нельзя обнаружить каких–либо отголосков классической латинской литературы. В качестве единственного исключения можно рассматривать подражание Лукрецию (в «О смертности», 25), относительно обветшания и упадка мира, давно уже выделенное исследователями; однако разработка этой темы не ограничивается Киприаном, как таковым, но присутствует также в сочинении псевдо–Киприана «Похвала мученичеству», 12—14, что свидетельствует о распространении в Африке определенного рода философско–риторической культуры, характерной для позднеантичного мира.

Литературное образование Киприана, так же, как и образование всех просвещенных людей имперской эпохи, будь они язычники или христиане, относилось к риторическому типу, причем в это образование вплетались, в большем или меньшем объеме, также и познания философского порядка, как правило, почерпнутые у наиболее распространенной школы имперской эпохи, т. е. у стоицизма или же в некоей расплывчатой литературно–

философской κοινή, в духе Цицерона.

1. Так, существует одно место, вскрывающее общее знакомство со стоицизмом и со стороны Киприана, а конкретнее — его знакомство с учением, согласно которому все грехи равны между собой и мудрец, коль скоро он достиг состояния совершенства, уже не может о чем–то сожалеть или менять свою точку зрения: это учение было одним из самых известных среди прочих учений, относящихся к философии Портика, именно из–за своей явной парадоксальности. Киприан, быть может, встретил это учение у Цицерона, который подвергает его жесткой и обильной критике. Но важным оказывается то, что, в любом случае, это учение становится полезным для писателя в контексте той проблемы, которая больше всего волновала Киприана во время десяти лет его епископства, а именно в связи с проблемой отступников, отрекшихся от Христа в периоды гонений и в рамках той дискуссии, которая вспыхнула между ним и Новацианом относительно возможности или невозможности даровать им прошение. Так, в Письме 55, 16 мы читаем:

«Отличными от рассуждений христиан, возлюбленный брат, являются рассуждения философов и стоиков, которые считают, что все грехи равноценны и что невозможно, чтобы справедливый человек поддался чувству сострадания: в этом великое отличие между христианами и между философами».

Это великое различие уже подчеркивалось Тертуллианом в противовес тому, что, напротив, хотели внушить греческие апологеты. Киприан подхватывает эту тему различия между христианским и языческим терпением в своем трактате «О благе терпения», отмечая, что эта христианская добродетель проистекает от Бога как её Творца и вдохновителя, а не от людей (гл. 2 и сл.). Учение о существовании особого христианского терпения, которое должно отличаться от терпения языческого, поскольку первое проистекает от Бога, а второе есть выражение философских установок (а говоря точнее, философии стоицизма), представляет собой, в сущности, уточнение, вносимое Киприаном в учение Тертуллиана, ибо для Тертуллиана, как мы это уже видели, терпение остается еще формой стоической добродетели.

Следовательно, продолжает наш епископ в одном из своих «Писем», необходимо избегать того, что проистекает не из учения Христа, но из гадательных предположений философии, оказывающейся слишком бесчеловечной. Новациан, против которого направлено это письмо Киприана, коль скоро он придерживается подобных идей, вдохновляемых доведенным до крайностей ригоризмом, является философом, а не христианином; и даже если он и похваляется своими философскими познаниями, он не может претендовать на то, чтобы быть наставником и руководителем христиан (55, 24). Это противопоставление philisophia saecularis [мирской философии] и sophia dominica [Господней мудрости] развивается довольно подробно и с использованием приемов риторики в Письме 60, 3, опять–таки в связи с воззрениями Новациана.

2. С другой стороны, мы неожиданно обнаруживаем также и у Киприана отголоски доктрины о status rectus [прямостоянии], типичной для языческо–христианской культуры имперской эпохи. Эта доктрина, восходящая к аристотелизму и стоицизму, утверждала, что человек способен к физическому прямостоянию, в отличие от всех других одушевленных существ, поскольку он обладает разумом, а значит, и возможностью взирать на небеса, вместо того, чтобы упираться своим взглядом в землю; а из созерцания дивных красот неба как раз и открывается для человека возможность познать существование Бога, Его провидение и Его чудные дела, из которых следует, что Он является Зиждителем мира и человека. Мы еще рассмотрим этот вопрос ниже (стр. 284), поскольку это учение было широко распространено в герметизме, как языческом, так и христианском.

Итак, в «К Деметриану» (гл. 16) мы читаем следующее:

«Бог создал тебя прямостоящим, и в то время, как другие животные пребывают в согбенном состоянии и они обращены к земле, ты устроен высшим образом, и твой взор направлен на твоего Господа. А потому вверх устремляй свой взор, вверх возводи свои очи и в областях превыспренних ищи Бога. (…] И блюди себя таким, каким ты сотворен Богом. Размести также и душу твою сообразно с движением ввысь твоих глаз и твоего тела. И если ты хочешь познать Бога, познай сначала самого себя».

3. Подражанием Лукрецию («О природе вещей», V199—234) (или, быть может, Плинию Старшему, «Естественная история», VII1 и сл.) является образ младенца, который, едва появившись на свет, начинает плакать, ибо душа подсказывает ему, в силу человеческой природы, мысль о том, сколь многочисленные и великие беды ожидают его в той жизни, в которую он едва вступил. Мы читаем об этом в «О благе терпения», гл. 12:

«Следовательно, каждый из нас, будучи рожден и принят в обиталище этого мира, начинает свою жизнь со слез и, таким образом, хотя он ни о чем не знает и пребывает еще в темноте неведения относительно всего, при начале своего рождения он не способен ни к чему другому, кроме плача. В силу некоего предвидения, сообщаемого ему его природой, он горюет, оплакивая несчастья смертной жизни, а его душа, даже не обладая еще опытом, плачем и сетованием свидетельствует о тяготах и бурях мира сего, с которыми ей предстоит столкнуться с самого начала жизни».

3. Минуций Феликс

В правление Северов и их непосредственных преемников, вплоть до Деция (249 г. по Р.Х.), в Африке на пятьдесят лет воцарился относительный покой. И это дает основание думать, что там установился достаточно мирный modus vivendi между христианскими общинами и языческим миром.

Выражением существовавших противоречий, но также и попыток достигнуть разрешения затруднений, характерных для этого периода, является «Октавий» Минуция Феликса. Некоторые ученые локализуют жизнь и деятельность Минуция не в Африке, но в Риме: так, Иероним утверждает, что Минуций был римским адвокатом и что «Октавий» отражает обстановку, близкую к Риму; однако Минуций проявляет и хорошее знание африканских реалий: Цецилий, один из собеседников, выведенных в названном диалоге, называет «нашим согражданином из Кирты» языческого ритора Фронтона. Сам Цецилий — язычник, а Фронтон написал в предыдущем веке произведение, направленное против христиан, которое до нас не дошло.

Итак, Цецилий, следуя скептицизму «новых академиков», считает, что любая вещь может быть правдоподобной, не заключая, однако, в себе правды («Октавий», гл. 5). Невозможно утверждать, что существует такая упорядоченность в мироздании, которую должно было бы доказывать на основании примеров, извлеченных из природы и из истории; ничего определенного нельзя сказать относительно присутствия божественного провидения или, в более общем плане, относительно деятельности Бога в мире. Из этого вытекает, что при признании полной неопределенности, доминирующей в сфере этой проблематики, наилучшей позицией, которую можно занять, оказывается приверженность к формам культа, переданного нам отцами; продуктивность такой позиции доказывается репрезентативной общирностью Римской империи, в то время как примеры, почерпнутые из мифов и из истории, позволяют нам понять, что послушание богам приносило спасение, а непослушание

им приводило к краху. Это та база, которая делает обоснованной критику поведения христиан и их учения. В речи Цецилия всплывают также и более тривиальные и грубые упреки простонародной окрашенности, обращенные со стороны язычества в адрес новой религии, которые мы обнаруживаем также и в других писаниях христианских апологетов: христиан обвиняли в безнравственности, в том, что у них практиковались «фиестовы трапезы», т. е. за их вечерями пожирались младенцы, и в том, что они вступали в кровосмесительные половые связи. Бог христиан, утверждает Цецилий, является невидимым и бессильным; последователи новой и беззаконной религии инфантильно лепечут о каком–то воскресении, но в этой жизни безвольно обрекают себя на болезни, бедность, всяческие лишения и гонения. Вывод из этого сводится к тому, что христиане должны были бы озаботиться тем, что достижимо, а не тем, что находится за пределами этой земли; а если они обязательно хотят к тому же и философствовать, то единственной оправданной позицией является позиция скептиков, иначе любого рода суеверия будут все больше и больше распространяться, а чистая религиозность будет подвергаться опасности быть всецело разрушенной (гл. 6–12).

Апология христианина Октавия, будучи в три раза пространнее, выдержана в более благожелательном тоне и в манере более учтивой, присущей человеку городской культуры. В первой части (гл. 16—20, 1) содержатся опровержения тех основных возражений, которые были выдвинуты против христиан Цецилием: бедность и даже малая приобщенность к культуре — т. е. то, что вменяется в вину христианам, — не являются препятствием для постижения истины, поскольку знание о ней — это по закону природы врожденное достояние всех людей. Следовательно, скептицизм, проявленный собеседником–язычником, не должен быть самоцелью, но должен разрешиться в окончательное обретение уверенности — той уверенности, которая как раз и относится к вопросу о существовании Бога и к другим вопросам, сопряженным с этим первым; ведь, действительно, невозможно претендовать, как это делает Цецилий, на то, чтобы разрешить все прочие вопросы, не поставив перед собой и не прояснив для себя фундаментальный вопрос, касающийся Бога (гл. 17, 1–2). А то, что человек способен познать Бога, гарантируется самим фактом, что он, в отличие от других одушевленных существ, стяжал от Бога status rectus [способность к прямостоянию], т. е. он обладает таким положением своего тела, которое позволяет ему возводить глаза к небу и созерцать небесные явления: это та аргументация, о которой мы уже говорили вскользь в связи с Киприаном. Красота мира доказывает, что он управляется божественным существом, одаренным верховной мудростью (гл. 17,4); это был аргумент, выдвинутый еще Аристотелем в его ныне утраченном трактате «О философии», и аргумент этот был широко распространен в эллинистическую и римскую эпохи. Минуций, быть может, позаимствовал его из «О природе богов» (II 37, 95) Цицерона. Выражение Минуция, к которому он прибегает для обозначения христианского Бога, а именно: питеп praestantissimae mentis [божество изряднейшего ума], вызывает у нас скорее ассоциацию с богом философов–стоиков, а не с личностным и любящим Богом новой религии; такую картину мы уже неоднократно наблюдали. Эта верховная разумность проявляет себя в удивительной упорядоченности, сообщающей красоту всему космосу (гл. 17, 5—10: у истоков этой мысли стоит опять–таки Цицерон, «О природе богов», II47, 120—121; «Тускуланские беседы», 128,68–70); эта упорядоченность проявляется в своих высших формах в случае устройства человеческого существа (ср. Цицерон, «О природе богов», II 56, 140); даже отдельные части человеческого тела, их совершенство и их хитроумная целесообразность наглядно свидетельствуют о Боге, упорядочивающем и тем самым украшающем Свое творение (гл. 18, 1—3: ср. Цицерон, «О природе богов», II 18, 47). Разумеется, перед нами могла бы встать проблема, суть которой в том, должно ли провидение осуществляться только одним

единственным богом или же оно может осуществляться и многими богами, как считали стоики (см. «О природе богов», II 65, 164). Но противоречивая множественность отдаваемых приказов привела бы к сварам между богами и к чреде их ожесточенных столкновений, так что нельзя не признать, что существует только один единственный Бог.

В разделе 18, 7—11 Минуций переходит к изложению христианской доктрины, и он делает это ясно и последовательно; но речь идет о христианстве, насыщенном в большой степени элементами стоицизма и платонизма. Прежде всего, может существовать только один единственный Бог (18, 5–20,1). Кстати, учение о единственности Бога подкрепляют своими свидетельствами также и самые авторитетные поэты, среди которых первенствует Вергилий, — и Минуций цитирует некоторые из его стихотворных строк, имевшие широчайшее хождение в христианской литературе: «Энеида», VI 724—729 в сочетании с близкими им по смыслу стихами из «Георгик», IV 221 и сл. (или же, по мнению некоторых ученых, это опять–таки «Энеида», I 743). Итак, и Вергилий подтверждает, что Бог есть mens [ум], ratio [разум], а также spiritus [дух] (гл. 19, 1–2). Отразив представления Вергилия, Минуций приводит, не задерживаясь на них сколько–нибудь долго, — краткий обзор учений самых авторитетных философов, прибегая к их перечню, который был составлен еще Цицероном в «О природе богов», I 10, 25–15,41. Минуций приводит этот список, но с тем отличием (и это отличие наводит на мысль, что Минуций был в меньшей степени компилятор, чем это обычно принято думать), что Цицерон пропускал этот перечень сквозь призму негативного отношения к входящим в него философам, так как у него этот перечень вложен в уста эпикурейца, который, в соответствии с позицией последователей этой школы, ни во что не ставил прочих философов, чтобы подчеркнуть превосходство Эпикура; Минуций, напротив, перебирает список этих личностей, чтобы выявить точку зрения каждой из них, потому именно, что она может рассматриваться как достаточно близкая к тому или иному мнению, которого придерживались христиане.

Во второй части своей ответной речи (главы 20, 2—28, 6), которая посвящена тому, как надо относиться к традиционной религии, т. е. к религии языческой, Октавий превращается в обвинителя, как это делают все авторы христианских апологий. В самом общирном разделе рассматриваются традиционные представления касательно богов, мифов и культов (главы 20, 2—24). Общим для всех этих культов является порок легковерия, поскольку люди, жившие в прошлом, возвысили, наделив их божественными чертами, персонажей, являвшихся всего лишь верховными правителями или благодетелями человечества. Утверждая это, Минуций прибегает к доктрине Эвгемера (гл. 21), которую предваряла соответствующая доктрина софиста Продика из Кеоса, — и эту доктрину Минуций обнаруживает в третьей книге «О природе богов» Цицерона; примечательной является та ловкость, с которой христианский писатель апеллирует к тем же самым текстам скептической окрашенности для того, чтобы опровергнуть обвинения, выдвинутые опять–таки в контексте скептицизма со стороны его языческого собеседника, хотя, впрочем, использование скептических доктрин в духе эвгемеризма было широко распространено в христианской апологетике в целях опровержения языческой религии. Из усилий, прилагавшихся к тому, чтобы сохранить память о тех или иных мужах древности, возникли религиозные обряды, которые оказывались единственным утешением для потомков героев прошлого, но обряды эти смехотворны, как смехотворны и подобного рода боги, связанные с этими обрядами (гл. 22). Критика этого вопроса принимает во внимание и реальность сегодняшнего дня, поскольку в той системе образования, которое обеспечивается школами и особенно в произведениях поэтов, остается неискорененным это заблуждение прошлого. Представляется весьма вероятным, что для обоснования своей ожесточенной критики традиционной религии Минуций использовал одно из произведений

Сенеки, дошедшее до нас только во фрагментах, а именно — его трактат «О суеверии».

Затем следует ответ на аргумент, приводимый Цецилием, да и всеми язычниками, согласно которому Римская империя является доказательством действий богов, благоволящих к Риму, и что даже оракулы подтверждают их присутствие и их деятельность (гл. 25—26, 6). Еще раз язычникам вменяются в вину те примеры, которые они легкомысленно черпают из истории и из мифологии. В упоминании о смехотворных богах, которые якобы помогли римлянам завоевать мир (а это — Пик, Тиберин, Коне, Пилумн и другие), также можно, судя по всему, уловить отголоски «О суеверии» Сенеки. Стоит особо отметить ту враждебность, с которой Минуций рассматривает историю Рима, подчеркивая, что он всегда прибегал к насилию, притеснениям и грабежам. А потому, если Цецилий говорил о religio [религии], которая совокупно с pietas [благочестием] и iustitia [справедливостью] характеризовала поведение римлян, то Октавий, отвечая ему, говорит, со своей стороны, о superstitio [суеверии]; кроме того, христианин вновь обращается, утверждая подобное, к древней теме антиримской полемики, восходящей, по меньшей мере, к временам Карнеада, — к теме, отражавшей специфику мысли той Греции, которая была вынуждена уступить грубому натиску сильнейшего: отголоски этой темы мы обнаруживаем в речи (дошедшей до нас, к сожалению, только во фрагментах) одного из собеседников, выведенных Цицероном в его сочинении «О государстве». Итак, во всей этой истории насилий боги, разумеется, не играли никакой роли — ни те боги, которые могли бы помогать римлянам, ни те боги, которых чтили покоренные народы, не обретшие, естественно, какой–либо помоши или зашиты перед лицом притеснителя со стороны этих никчемных богов.

Христианская демонология является последним вопросом, затронутым в ответной речи Октавия: все обвинения, которые Цецилий выдвинул против морального облика христиан, были всеяны в сознание язычников демонами, обитающими в их среде, так что эти обвинения суть не что иное, как хитросплетения лжи. Но Октавий обращается к язычникам с теми же самыми встречными обвинениями в безнравственности. Затем Октавий переходит к истолкованию христианских учений: он особо отмечает тот факт, что подтверждение им можно обнаружить даже и в писаниях философов, как, к примеру, учение о конечном разрушении мира под воздействием огня, которого придерживались стоики; и учение о воскресении, которое можно ввести в непосредственное сопряжение с пифагорейской и платонической палингенесией (т. е. с понятием о «возрождении») (гл. 34). Таким образом, даже такое типично христианское учение, как учение о последнем Страшном суде, имеет параллели в учении Платона. Однако эти точки соприкосновения демонстрируются не без полемических выпадов в адрес философии: ибо сообразно с убеждением, бывшим широко распространенным в иудейской и христианской апологетике, Октавий считает, что философы похитили и подвергли фальсификации то, что они нашли в Ветхом Завете, представляющем собой комплекс писаний, намного более древних по сравнению с их самыми авторитетными текстами — такими, как тексты Гомера и Гесиода. А в ответ на обвинение христиан в том, что они отказываются от земных благ ради бесплодных поисков благ небесных, Октавий, прибегая к темам кинико–стоической диатрибы и к некоторым мотивам из числа предрасполагающих к философии, как, в частности, к мотиву самодостаточности мудреца (гл. 36), показывает, что бедность, приниженное положение, но и все внешние блага не имеют сколько–нибудь существенного значения. И как раз во всем этом языческая мудрость и христианское учение с легкостью находят общий язык. Октавием подчеркивается особая ценность, присушая мученичеству (гл. 37), по отношению к которому христианин ведет себя как истинный воин Божий, победоносно преодолевая, таким образом, все преследования и все угрозы. С точки зрения такого поведения, христианин, в сущности, не отличается от

стоического мудреца, и Минуций демонстрирует это, обращаясь к мотивам, извлеченным из трактата Сенеки «О провидении». Credo христианина — так, как оно представлено в «Октавии», компактно сводится к трем пунктам: это — существование единственного Бога, Творца и Господа, это — воскресение плоти и это — вечная жизнь. Цецилий признает, что он убежден речами Октавия, но что подобное убеждение обеспечили провидение, Бог христиан и благородство их религии. На самом деле, «Октавий» носит характер намного в большей степени философский, чем богословский или религиозный; этой отличительной особенностью он разнится от прочего корпуса апологетики, и Минуций явно хотел ознакомить своих читателей именно с этим аспектом христианства.

Что касается языческого собеседника, то он не является неким обезличенным собирательным персонажем, ибо он не ограничивается тем, чтобы поддерживать традиционную религию и ополчаться на христиан, но желает выступить в защиту совершенно конкретной философской доктрины. Изложение своих воззрений он открывает напоминанием о фундаментальных принципах скептической философии и завершает восхвалением Сократа и его наследников, т. е. философов–пробабилистов, относящихся к Новой Академии, таких, как Аркесилай и Карнеад; христианин, в свою очередь, оканчивает свои речи критикой философов Академии, к которым он присовокупляет Пиррона, основателя скептицизма, и он делает это столь же энергично, как он выступал в защиту божественного Промысла против детерминизма и в защиту монотеизма против агностицизма. Почему же он так четко ориентирован именно на эту проблематику, притом, что мы не обнаруживаем других подобных же примеров в апологетической литературе? Да потому, что Минуций руководствуется совершенно определенной интенцией и обращается к читателям, буквально напоенным скептической философией.

С другой стороны, позиция, занимаемая язычником Цецилием, могла бы показаться противоречивой, так как он не только ратует за скептицизм, но также защищает и традиционную религию с её верованиями и обрядами, а, значит, он защищает в религии и её иррациональный аспект. Таким образом, он оказывается и скептиком, и религиозным человеком. В частности, он связывает строгое соблюдение ритуалов официальной религии с сохранением и процветанием римского государства. Но этот парадокс фиксируется еще у Цицерона, который приписывает свои собственные теоретические воззрения касательно религии представителю академической доктрины (т. е., в конечном счете, скептической доктрины) в «О природе богов». Поднимая вопрос о существовании богов в начале своего ответа эпикурейцу Веллею, Котта, философ–академик, олицетворяющий собою Цицерона, предстает в одеждах понтифика, будучи верен religiones publicae [общепринятым формам религиозности] (I 22, 61), разрываясь между своим горячим желанием верить в богов и между противодействием этому со стороны своего разума: он хочет возвыситься над opinio [общим мнением] ради того, чтобы достигнуть истины; и он вменяет в вину — как Эпикуру, так и Евгемеру, разрушение любой религии (I 42, 118 и сл.). Но в основном в третьей книге, в рамках своего ответа стоику Луцилию Бальбу, Котта произносит речь в защиту римской религии столь же эмоциональную, какова и соответствующая — перекликающаяся с ней, — речь Цецилия в «Октавии» (III 2, 5—6); однако в последующих главах он энергично опровергает все аргументы, посредством которых Бальб пытался рационально доказать существование богов. Цецилий отрицает провидение бога (5, 9—13); Котта также его не признает (III 25,65; III 3,6); Цецилий выдвигает в качестве гипотезы, направленной против любых форм провиденциализма, механицизм, исключающий какое–либо божественное вмешательство в дела мироздания (гл. 5, 6—9); Котта также излагает натуралистическую космологию в III10, 26. Но есть все же нечто отличное в позиции, занимаемой Цецилием:

литературный персонаж Цицерона не видит, как уже было сказано, никакого противоречия между скептицизмом в рациональном плане и между следованием государственной религии; Цецилий, напротив, окрашивает свои рассуждения в тона покорности перед рационально непознаваемым; и коль скоро он признает, что не может ничего знать о боге, единственным выходом из этого положения для него представляется необходимость сообразовываться с традиционной религией.

А с другой стороны, оппонент скептика Цецилия Октавий прибегает в основном к аргументам стоического происхождения. Но это было в традициях апологетики, обретшей с начальных времен своего распространения именно в стоицизме те опорные идеи, которые могли поддержать христианскую доктрину о существовании единственного Бога и о Его промысле. Как мы это неоднократно уже наблюдали, стоицизм, по целому ряду своих аспектов, являлся именно той философской языческой школой, которая, будучи должным образом интерпретирована и трансформирована, могла оказаться не менее полезной, чем платонизм, при обрисовывании некоей зачаточной христианской философии, приноравливающейся к возможностям образованных людей, либо не хотевших, либо не умевших углубленно подходить к вопросам веры и морали.

Разумеется, выпады Минуция против скептицизма выглядят как анахронизм. Ибо в ту эпоху не столько скептицизм, сколько, уж если на то пошло, мистериальные религии представляли собой наибольшую опасность для христианства. Но основной целью «Октавия» была не полемика с языческой религией, а попытка преодолеть то принципиальное сопротивление и ту предубежденность, которые образованные люди проявляли по отношению к христианству — и делал это Минуций в философской плоскости. Дальнейшее, т. е. раскрытие доктринального и религиозного содержания христианства, откладывается до следующего времени, говорит в заключение Минуций. Поставив перед собой задачу обратить для начала язычников в веру в Бога и в промысел, Минуций полагал, что таким образом он возвел их на первую ступеньку того пути, который должен был привести их к полному приятию христианства, сознательными и верными адептами которого они станут; но, в любом случае, он не упускает возможности подвергнуть жесткой критике и языческий политеизм. Впрочем, знаменательным является тот факт, что, за исключением Климента Александрийского, почти все апологеты воспроизводили уже устаревшую критику эпикурейцев и киников, обращенную против мифологии и официальных культов, вместо того, чтобы направить свою атаку на живую и жизнеспособную область языческой религиозности, т. е. на современные им мистериальные культы. Была ли в этом повинна некая умственная косность или же речь шла просто о невежестве в этой сфере? — Этим вопросом задается Божу, который считает, что апологеты, притом, что они не могли не знать ту среду, в которой они вращались, скорее полагали, что для того, чтобы постигнуть христианскую мистику, язычникам предстояло пройти более короткий путь, если точкой отсчета оказывались для них их собственные мистериальные религии, чем если такой точкой отсчета были для них скептицизм и религиозная индифферентность язычества, ибо последние в большей мере удаляли их от христианства, чем первые.

Итак, философия проницает собой всего «Октавия», и это произведение, со многих точек зрения, есть символ modus vivendi, установившегося между языческой и христианской культурами. Октавий присоединяется к ней, чтобы защитить некоторые самые важные христианские учения.

Разумеется, и у Минуция присутствуют выражения, передающие враждебное отношение в адрес философов, такие, как определение Сократа как «Аттического шута» (scurra Atticus), к которому прибегал Эпикур и которое Минуций мог обнаружить у Цицерона («О природе

богов», I 34, 93). Но христианский писатель, занимая неизбежно враждебную позицию по отношению к философии, делал все возможное, чтобы все же её смягчить. Ибо, с одной стороны, он намерен продемонстрировать сходство между христианским и языческим учением, а с другой стороны, ему нужно показать, что именно христианское учение и есть истинная новая философия. А потому его позиция сходна с позицией Иустина, который в начале своей «Апологии» представляет себя читателям в качестве последователя Платона, а затем, по мере развития рассуждений, заключенных в этом произведении, все более и более от него дистанцируется. Ведь подобие, существующее между двумя мирами, ни в коей мере не должно привести к тому, чтобы оказалось скрытым наличествующее между ними различие.

Однако, Минуций знаком не столько с греческой философией (хотя имя и учение Платона, а также других греческих философов у него фиксируются), сколько с римской философией — и, в частности, с философией Цицерона; а это значит — и ученые прекрасно это сознают, — что греческая философия была пропущена в данном случае через совершенно особый фильтр. Таким образом, «Октавий» есть конкретный пример того значения, которое Цицерон имел для римской культуры, так что можно сказать, что культура Минуция восходит к Цицерону.

БИБЛИОГРАФИЯ. По Новациану: R.J. De Simone. The treatise of Novation the roman presbyter on the Trinity. A study of the text and the doctrine. Roma, 1970; Idem. Again the KenosisofPhil 2;6–11: Novatian, Trin. 22// Aug32(l992). P. 91–104; D.F. Kelly. The beneficial influence of stoic logic and epistemology on early Christian theology with particular reference to Novatian of Rome // «Sprache und Erkenntnis in Mittelalter» 2 (1981). P. 817–825; P. Mattei. Lanthropologie de Novatien: affinites, perspectives et limites // REAug 38(1992). P. 235–259; M. Simonetti. Alcune osservazioni sul De Trinitate di Novaziano // Studi in onore di A. Monteverdi, II. Modena, 1959. P. 771–783.

По Киприану: V. Buchheit. Cyprian–Seneca und die laudes agricolarum Vergils // RhM 122 (1979). P. 348–359; S. Deleani. Christum sequi. Etude d’un theme dans Г oeuvre de saint Cyprien. Paris, 1979; H. Koch. Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926; H. Montgomery. Saint Cyprian's saecular heritage // Studies in ancient history and numismatics presented to R. Thomson. Aarhus, 1988. P. 214–223; G. Stramondo. Echi e riflessi classici nel De Mortalitate di Cipriano // «Orpheus» 5 (1958). P. 49–54; B. Studer. Die Soteriologie Cyprians von Karthago // Aug 16(1976). P. 427–476; M. Wiles. The theological legacy of St, Cyprien//]EH 14(1963). P. 139–149.

По Минуцию Феликсу: M. Albrecht. Minucius Felix as a Christian humanist // ICS 12 (1987). P. 157–168; C. Becker. Der Octavius des Minucius Felix. Munchen, 1967; V. Buchheit. Vergil als Zeuge der naturlicher Gotteserkenntnis bei Minucius Felix und Laktanz // RhM 139 (1996). P. 254–259; S. Freund. Philosophorum supercilia contemnimus. (Jberlegungen zur Bewertung der Philosophie in «Octavius» des Minucius Felix // «Gymnasium» 109 (2000). P. 425–434; A. Fiirst. Derphilosophiegeschichtliche Ortvon Minucius Felix Dialog Octavius // JbAC 42 (1999). P. 42–49; H.A. Gartner. Die Rolle und die Bewertung des skeptischen Methode im Dialog Octavius des Minucius Felix // M. Wacht (изд.). Panchaia. Festschrift K. Thraede. Munster, 1995. P. 141–147; E. Heck. Minucius Felix, dererste christliche Ciceronianer// «Hyperboreus. Studia Classica» 5 (1999). P. 306–325; V. Sanz Santacruz. Filosofia y teologia en el Octavius de Minucius Felix // «Scripta theologica» 31 (1999). P. 345–365.

III. Христианский герметизм

Как отмечает Джулия Сфаменни Гаспарро, «в сфере употребления герметических мест со стороны христианских писателей можно выделить разнообразие уделяемых им положений, начиная с простого упоминания высказываний Трисмегиста, с переходом затем к восприятию герметических формулировок определенных философско–религиозных концепций, вплоть до переноса герметических доктрин в богословский христианский контекст (к примеру — в христологический контекст), от соприкосновения с которым герметические доктрины приобретают значение, отличное от того, которое им исходно свойственно». Эти соображения тем более важны, что и Фестюжьер, и Фоуден (как, впрочем, и другие исследователи этой теософии) проявляют очень скупой интерес к латинскому герметизму и еще меньший интерес к христианскому герметизму. Однако дошедшие до нас документальные свидетельства позволяют нам сделать вывод, что христиане усвоили откровение Трисмегиста непосредственно с самого начала развития их философской мысли и что усвоение это было не менее глубоким, чем это можно наблюдать на примере современных им язычников.

Мы сейчас не ставим своей целью сделать то, что мы уже осуществили в другом нашем исследовании Storia dell'ermetismo cristiano (Morcelliana, Brescia 2000), т. е. мы не собираемся подробно проследить исторические перипетии этой теософии, но лишь кратко затронем эту тему.

Первые свидетельства о христианском герметизме восходят к эпохе апологетики. В качестве такого свидетельства можно рассматривать «Прошение о христианах» Афинагора (28), даже если это свидетельство ограничивается тем фактом, что писателю известно имя Гермеса Трисмегиста как таковое — и не более того. И действительно, с его доктринами Афинагор не знаком: он утверждает только, что, как о том говорит Гермес, боги Египта являются обожествленными царями. Это свидетельство способно вызвать у нас чувство разочарования: ведь исходя из него, мы узнаем только, что согласно и герметическим писаниям, культ языческих богов является неоправданным, и христианские апологеты не могли не соглашаться с подобным утверждением. Итак, мы сейчас находимся в рамках достаточно древней эпохи, в конце II в.

И, напротив, намного более важными являются соображения, высказанные Тертуллианом. Они фиксируются в двух его произведениях — в «Против валентиниан» и в трактате «О душе». Христианский писатель («Против валентиниан», 15, I) наделяет Меркурия Трисмегиста титулом, который звучит весьма иронично: «учитель всех философов–физиков». Всё это место насыщено хорошо улавливаемым сарказмом, направленным, в первую очередь, против космологических воззрений еретиков–валентиниан, а во вторую очередь — против языческой философии: Тертуллиан устраивает как бы соревнование между еретиками–валентинианами и между языческой философией, с точки зрения того, кто же окажется самым глупым и чьи доктрины наиболее нелепы. Меркурий назван Trismegistus [Трисмегистом], как это принято у греков, и это первая фиксация в латинском контексте этого знаменитого имени. Но если он назван «учителем всех философов–физиков», давайте зададимся вопросом, в каком смысле это является правомерным? Судя по всему, здесь впервые у Тертуллиана проявляется (будучи пропущено сквозь призму иронического цитирования, что исключает момент его благосклонной деформации со стороны Тертуллиана) то представление, которое станет общим местом у Лактанция и Августина, а именно представление о почтенной древности герметических писаний, вдохновивших

собою языческую философию.

Еще больший интерес представляют упоминания о герметизме, которые мы читаем в трактате «О душе». Уже в начале этого произведения (2, 3) Тертуллиан отмечает, что и языческая философия (а значит, не только христианство) придерживается того мнения, что она когда–то обладала в качестве первоисточника текстами священными и древнейшими, так что она даже верит в то, что своими непосредственными учителями она имела богов, а не только людей, богами вдохновленных (divi). Среди этих последних перечисляются Трисмегист, Орфей, Мусей и Ферекид, бывшие учителями Платона, Пифагора и прочих. Это утверждение Тертуллиана резонирует с менталитетом его эпохи во всей его полноте, ибо именно тогда язычество стремилось, все глубже погружаясь в прошлое, там обнаружить источники своей собственной мудрости, как раз ради того, чтобы придать ей достоинство истины, явленной в откровении. А подобная истина была преподана не кем иным, как Богом. При таком подходе к вопросу Платон мог бы быть учеником Гермеса, а Пифагор — Ферекида; Мусей был прорицателем и философом, пользовавшимся большой известностью; Орфею приписываются гимны, и в это же время составляются оракулы, насыщенные мудростью халдеев и сивилл. И сам Тертуллиан, как это уже делала иудео–христианская культура, пытается углубить во времени источники христианского откровения: они обретаются в Ветхом Завете, т. е. в рамках периода, предваряющего те времена, когда стали фиксироваться первые проявления языческой цивилизации, связанные с именами Гомера и Гесиода. И он, безусловно, допускает, что и языческие философы в определенных случаях могли мыслить аналогично христианам. Также интересным является то тесное сближение, которое Тертуллиан предполагает между Платоном и Гермесом; такая же точка зрения будет наблюдаться позже у Лактанция. Что же касается существования отношений между Платоном и культурой Египта, то это было древнее убеждение, опиравшееся, вероятно, на мифы, присутствующие в «Федре» и в «Тимее». В «О душе», 28, 1 снова утверждается связь между платонизмом и герметизмом, — а более конкретно она выявляется касательно учения о метемпсихозе. Это учение Платон изложил в своем «Федоне», переняв его у Пифагора, как полагают некоторые (так излагает этот вопрос Тертуллиан), а быть может, у Гермеса Трисмегиста, как полагает Альбин, считающий, что это учение имеет божественное происхождение. Альбин же является одним из языческих источников, которыми пользовался Тертуллиан при написании трактата «О душе»: именно у него великий Карфагенец почерпнул эти сведения и это представляющее особый интерес и многознаменательное сближение, открывающее путь для особого понимания Платона, в силу сближения Платона с герметическими писаниями. Альбин, после того как за последние десятилетия он оказался научно отделенным от Алкиноя и ему перестали приписывать авторство «Учебника платоновской философии», не привлекал к себе особого внимания со стороны ученых; значит, тем более интересными являются сведения, приводимые Тертуллианом, поскольку они позволяют нам хоть что–то узнать о концепциях Альбина. И если Тертуллиан имеет своим источником Альбина, то мы располагаем свидетельством о более раннем герметизме, поскольку Альбин жил примерно в середине II в., а главное, свидетельство это намного более интересно, чем вышеприведенное свидетельство Афинагора.

В любом случае, Тертуллиан не принимает ни в какой форме учение о метемпсихозе, даже если оно находит себе подтверждение у Гермеса, как, впрочем, он не принимал его и в изложении Платона (см. «О душе», 31—35), по отношению к которому наш писатель проявляет — в этом произведении — еще меньше симпатии, чем по отношению к другим философам. В опровержение метемпсихоза Тертуллиан приводит место из самого Гермеса (см. «О душе», 33, 2), который полагает, что человеческие души после смерти должны быть

подвергнуты суду и дать отчет в том, что было ими сделано, — как хорошего, так и дурного; следовательно, они не будут поглошены мировой душой, но сохранят в неприкосновенности свою индивидуальность; а значит, это утверждение опровергает учение о метемпсихозе, согласно которому душа принуждается к тому, чтобы утратить свойственные исключительно ей характеристики в результате её перехода из одного тела в другое. Свидетельство, заключенное в этом месте, является, быть может, наиболее интересным из совокупности «свидетельств», приводимых великим Карфагенцем, поскольку Тертуллиан подает это свидетельство так, как если бы оно было подлинной и прямой цитатой из герметического учения. Это герметическое учение о будущем суде, ожидающем души, подтверждается в латинской среде через сто пятьдесят лет после Тертуллиана в трактате, озаглавленном «Асклепий»:

«Когда осуществится полное отделение души от тела, тогда душа поступит во власть первого демона, который взвещивает её заслуги и произносит над ней свой суд» (гл. 28); причем в том же контексте говорится о каре, которая поразит душу, пребывающую в бурных метаниях между небом и землей. Это место из «О душе», 33, 2 является, судя по всему, наиболее древней цитацией герметического трактата, фиксируемой в латинской среде.

Другая герметическая доктрина, приводимая Тертуллианом пусть и не в форме цитаты, но в достаточно детальном изложении, обнаруживается опять–таки в трактате «О душе» (15, 4—5). Речь идет об одной проблеме древней медицины, которая затрагивалась также и герметизмом, вероятно, в рамках тех интересов по отношению к магии и к науке, которые составляли его средоточие. Сердце, являющееся седалишем души, отмечает Тертуллиан, находится в центре человеческого тела, так же, как святейшее герметическое учение обретается в центре земли, т. е. в Египте. Это интересное свидетельство о типичной для египтян гордости, побуждающей их считать Египет центром мира, что и нашло свое отражение в герметических писаниях.

Несколько десятилетий спустя после свидетельств, приведенных Тертуллианом, автором–анонимом был написан трактат, целью которого было доказать, что «идолы не боги» (quod idola dii non sint); в этом трактате содержатся достаточно интересные свидетельства о той культуре, которая являлась общей для языческих и христианских интеллектуалов, что характерно для поздней античности. Поднятая в этом трактате проблема была особенно важна для христианских апологетов, так как это давало им возможность обнаружить, сорвав с них любые личины, истинную природу идолов, которые оказывались не чем иным, как демонами: демоны прячутся в статуях идолов и в посвященных им изображениях, — читаем мы в этом трактате (гл. 6–7). Нет смысла приводить другие утверждения христиан касательно этой проблематики — столь они многочисленны. Речь идет, на самом деле, продолжает автор–христианин, о лживых, неприкаянно блуждающих, порочных и пропащих духах, которые неустанно причиняют людям зло, чтобы те, в свою очередь, также оказались ввергнутыми в погибель. Примером такого рода демона может рассматриваться демон Сократа: это была частая идентификация, в контексте позднеантичной демонологии, осуществленная даже языческими писателями, среди которых был и Апулей (хотя, естественно, он делал это из других побуждений, чем христиане), а также писателями христианскими, подобно Тертуллиану (см. «Апологетик», 22,1 и 46, 5). Типично христианским является также сближение, установленное анонимным автором, между магией (в качестве главного её представителя выводится Остан — маг, прославившийся также и в среде язычников) и демонами, являющимися её вдохновителями и учителями. Но Остан упомянут также в связи с двумя другими доктринами, характерными для позднеантичной религиозности: первая гласит, что нельзя познать вид истинного бога,

т. к. бог непознаваем. Вторая сводится к тому, что истинные ангелы стоят вокруг бога (не является ли это деформацией знаменитого видения Ис. 6,2–3). Но, в любом случае, интересно то, что наш писатель утверждает непосредственно затем: этому учению Остана следует также учение Платона, который говорит о единственном боге и об ангелах, и в согласии с ним пребывает также и Гермес. Ибо, по мнению Трисмегиста, существует один бог, непознаваемый и неизмеряемый; это учение можно обнаружить во всех дошедших до нас герметических писаниях, и, значит — оно не ново. В любом случае, даже этим анонимным писателем Платон помешен в одной плоскости вместе с Гермесом Трисмегистом, как символ языческой мудрости, а к ним присовокуплен и Восток, символом которого выступает магия, которой владеет Остан, и это — новый этап трансформации в религиозном и теософском направлении, которую претерпевает платоническая философия.

Несколькими десятилетиями позже написания трактата «О том, что идолы не боги» локализуются во временном отношении писания Арнобия и Лактанция. Эпоха Тетрархов и Константина дает вызреть тому синкретизму, который уже намечался в эпоху Северов. Кроме всего прочего, Арнобий и Лактанций — это писатели, остававшиеся язычниками, уже достигнув зрелого возраста, и обоих покрывает очень тонкий слой патины христианства, которое не проницает их сколько–нибудь глубоко, как это отмечали и древние писатели. Несмотря на защиту новой религии, которая демонстрируется в написанном Арнобием трактате «Против язычников», содержащем иногда достаточно бурные, но не всегда хорошо продуманные выпады, философские и религиозные позиции Арнобия или Лактанция не особенно отличаются от соответствующих позиций современного им просвещенного язычника, и, несомненно, их утверждения органично вписались бы в «Латинские панегирики» или в произведения Фирмика Матерна, предшествовавшие его обращению в христианство. Оба христианских писателя веруют в некое христианство, которое ближе к теизму язычников, чем к проповеди Евангелия, и на основании этого становится понятным, что некоторые интеллектуалы подверглись лишь поверхностной христианизации. И ясно, что именно к подобным им лицам обращался Симмах, когда он предлагал свой идеал религиозной свободы, поскольку «к столь великой тайне, как тайна бога, нельзя прийти одним–единственным путем». И в контексте такого рода менталитета Арнобий, хотя и полемизируя со всей возможной жесткостью против язычества, поворачивается в сторону герметизма; и он не осознает, что вместо того, чтобы опровергать его, он, в конечном счете, принимает его по существу именно потому, что он хочет доказать глубинное согласие, существующее межау христианством и главнейшими языческими философиями, среди которых числится и философия Трисмегиста. Ритор из Сикки апеллирует к тем, кто исповедует герметизм, платонизм и пифагореизм («Против язычников», II 13): знаменательным является сопряжение этих трех доктрин, а вместе с тем, оно и не должно удивлять. Но он также обращается к «вам прочим, пребывающим в единодушии и шествующим тем же путем, при единстве учений». Кто же эти люди? Этот вопрос обсуждался в целях установить, что это — те viri novi [новые мужи], о которых говорит в этом месте Арнобий, но нам представляется достаточным отметить, вместе с Фестюжьером и Фоуденом, что с этими словами Арнобий обращается к герметикам как к части общирного интеллектуального языческого сообщества. Христианский апологет настаивает на том, что по некоторым вопросам и язычники, которых осмеивают христиане, мыслят так же, как сами христиане; и он подчеркивает в большей мере то, что их сближает, чем то, что их разделяет, и тем самым уже предваряет то произведение Лактанция, которое будет создано им как более масштабное, но опять–таки преимущественно с учетом герметизма. Этой проблематики мы снова, так или иначе, коснемся, когда ниже будем делиться нашими соображениями относительно Арнобия (стр.

342 и сл.).

БИБЛИОГРАФИЯ. C. Moreschini. Storia dell'ermetismo cristiano. Moreelliana. Brescia, 2000; A. Low. Hemes Trimegistos als Zeuge der Wahrheit. Die christliche Hermetikrezeption von Athenagoras bis Laktanz. Berlin—Wien, 2002.

Глава четвертая. Эпоха Константина

I. Язычество и христианство в эпоху Константина

Чтобы поместить развитие христианской мысли в то культурное русло, в котором оно протекало, уместным представляется восстановить, пусть даже кратко, религиозный облик культуры эпохи тетрархии (285–305) и Константина (305–337), тем более что нам приходится с неизбежностью отказаться от специального исследования, посвященного Константину, его «обращению» и эволюции его идей. Так называемое «обращение» Константина являлось, в действительности, растянувшимся во времени и продуманным процессом; ученые испытывают неуверенность при установлении различных этапов этого обращения и той его ступени (если можно так выразиться), перешагнув через которую Константин ознаменовал переход от традиционной языческой религии к небывало новой религии христианской. Сама же идеология Константина вращается (как это бывает во всех аналогичных случаях) в рамках культуры, характерной для его эпохи. Итак, рассмотрим лишь некоторые основополагающие документы.

Одним из них является надпись, начертанная на арке Константина в Риме, воздвигнутой в 315 г., а другой — это текст так называемого «Миланского эдикта», составленного двумя годами ранее. Во всяком случае, в годы, непосредственно следующие за победой над Максентием, в Риме политика Константина отличается осмотрительностью и духом примирения по отношению к языческой традиции. Вот документальное свидетельство, запечатленное надписью на Триумфальной арке, которая гласит следующее:

«Императору Цезарю Флавию Константину, Величайшему Благочестивому Счастливому Августу сенат и римский народ посвятили арку в ознаменование триумфа, ибо по божественному вдохновению (instinctu divinitatis) и благодаря величию его мысли он вместе со своим войском искоренил в правом бою из Государства узурпатора и его последователей».

В «Миланском эдикте», напротив, акцент проставляется на той первоочередной важности, которой обладает, ради спокойствия общественной жизни и мира в империи «почитание божества […], каким бы ни было божество, пребывающее на небесном седалище».

Итак, здесь не говорится о каком–либо строго определенном боге, но о некоем божестве, с которым можно было отождествить также и Бога христиан, но в которое могли верить и которому могли совершать свои жертвоприношения также и язычники. Этот принцип открыто провозглашен в «Латинских панегириках»: в частности, понятием о vis divinitatis [о божественной силе] в X 27, 5. Итак, какова же та философская, религиозная и политическая концепция, которая соответствовала понятиям divinitas [божества], благости Бога, связи, существующей между счастьем императора и присутствием божества на земле? Почему это божество пребывает на седалище, находящемся на небе? Какие течения мысли способствовали формированию этой концепции?

1. Латинские панегирики

Драгоценные свидетельства о языческой культуре и о языческой религии конца III и начала IV в.в. предоставляют нам сборники так называемых «Латинских панегириков». Они обращены к Максимиану и Константину, к Юлиану и Феодосию. Как отмечает Д’Элиа, духовная история мира претерпела при этих императорах исключительные по своей масштабности изменения: Римская империя стала христианской. Несомненно, нас интересуют

здесь первые панегирики №№ X (II) и XI (III), которые были произнесены в период 289 и 291 гг., как раз в начале эпохи тетрархии.

Панегирики являлись официальными речами, которые произносились в присутствии императоров, публично и по торжественным случаям: а следовательно, они должны были быть косвенно или открыто одобрены двором. А потому мы можем через панегирики ознакомиться с официальным направлением мысли императоров и их окружения, ибо императоры пользовались ими для воздействия на общественное мнение. В равной мере интересно исследование культурного значения этих текстов, ибо они помогают нам реконструировать некоторые аспекты культуры и духовности, которые доминировали в ту эпоху: именно в эти годы христианство одерживает решительную победу над язычеством. С этой точки зрения, важное место занимают панегиристы эпохи тетрархии и эпохи Константина; эти писатели получили образование в риторических школах и сами были учителями риторики — они представляли тот тип средней, не специализированной культуры, которая была рассчитана на лиц, не особенно разбиравшихся в философии, но знакомых с нею через учебные пособия, которые они проходили в школе, где их занятия концентрировались в основном на изучении латинских классиков, в первую очередь — Саллюстия и Цицерона. «Как известно […], ничто так не помогает уловить среднюю тональность духовной культуры той или иной эпохи лучше, чем свидетели невысокого духовного полета, отражающие уровень средний и даже, если хотите, посредственный», — отмечает тот же Сальваторе Д'Элиа.

Панегирик XI (III) является важным свидетельством культа императора. Этот документ позволяет нам судить о том, как культурные классы на Западе осознавали религиозную законность захваченной Диоклетианом власти — а значит, это серьезный документ, свидетельствующий о языческой духовности и языческой культуре этой эпохи.

Зевс, личный покровитель Диоклетиана, обладает, по суждению Мамертина, автора этого панегирика, характеристиками, свойственными позднему язычеству. В различных местах Зевс является типичным богом традиционной греко–римской мифологии, но в других местах он выступает именно как верховный бог, бог будущего, поскольку он «распоряжается также и судьбами» (III 3, 5).

Заслуживает особого внимания тот факт, что в панегириках Мамертина Зевс наделен и другими аспектами, сближающими его с некоторыми генотеистическими концепциями. Зевс — это верховный бог, который вращает небеса и управляет небесными феноменами (III 3, 4—5); кроме того, он иерархически выше других богов, которые от него происходят (см. II 11, 16) (это утверждение, быть может, внушено и политическими запросами, так как Зевс и Геркулес были покровителями двух Августов). Следовательно, если души всех людей смертны, души императоров бессмертны (III 6, 5; II 10, I). И как всё, что бессмертно, подобно самим богам, эти души отличаются беспрестанным движением (III 3, 2—4). Их природа разнится от прочих природ, поскольку души эти огненные, а значит, обладают большей способностью не воспринимать свое тело как преграду и не ощущать его вес (III 8, 5); для них врожденными оказываются некоторые основополагающие добродетели — такие, как pietas [благочестие] и felicitas [счастье] (III 19, 2). Их земная жизнь протекает под благотворным воздействием светил, которые расположены к императорам, начиная с их рождения (III 19, 3).

Но превосходство властителя не является прерогативой, закрепленной только за Диоклетианом и Максимианом; оно присуще также императору Констанцию, особым образом прославленному галльскими панегириками. Его удел по ту сторону земли изложен автором шестого (14, 3) и седьмого панегириков (7, 2—3).

В земной жизни эти императоры, рожденные от богов, являются, в сущности, и сами богами. Они суть numina [божества], низшие по отношению к своим auctores [породителям], но высшие по отношению к смертным душам. Свойства императоров неизменно определяются как «божественные», и обожествление императора еще на земле — это характерная особенность идеологии позднего принципата, встречающаяся повсеместно как в литературе, связанной с тетрархами, так и в литературе, превозносящей Константина. Словом numen, как неким знаком, запечатлевается императорское величие.

В III14, 2 Мамертин, как кажется, проводит интересное различие:

«А сейчас я имею смелость возвестить относительно вас обоих (т. е. Диоклетиана и Максимиана) то, что поэт Рима воспел касательно вашего Зевса, утверждая, что “Зевсом наполнен мир” (см. Вергилий, «Буколики», 3, 60). Ибо ему несомненно дано было созерцать своим духом, что, хотя Зевс и занимает высшую точку небесного свода, его божество, однако, и его ум разлиты по всему миру».

По сравнению с Зевсом, numen которого присутствует в мире, Диоклетиан может быть определен как Juppiter conspicuus etpraesens [Юпитер очезримый и присутствующий]; в то время как Максимиан, будучи сопоставлен с Геркулесом, есть Deuspraesens [бог присутствующий].

2. Панегирики и культура имперской эпохи

Различные философские мотивы, а при более общем к ним подходе — и мотивы культурного порядка, увязывают панегиристов с классической традицией и, особенно, с Цицероном. Среди разнообразных произведений Цицерона фиксируется и «Сон Сципиона» — и именно на это произведение ориентируется Мамертин. Типичные для этого произведения учения воспроизводятся панегиристом — такие, как об огненной природе душ и об их связи с телом, являющимся их темницей (III 8, 5); как учение, трактующее великий космический год; как учение о бессмертии душ, доказательством которого является их движение (см. 11 3, 2; 8, 5).

Обожествленность императора уже на земле оказывается засвидетельствованной с еще большей настойчивостью, когда панегиристы обращаются к Константину. В приложении к нему употребляется не только слово numen (VII 1, 1; 2, 5; 14, 1; 18,7; 22, 2; 23, 1; VIII (5) 9, 1; IX (12) 1, 1; IX 5, 5; IX 19, 1 и сл.), но он оказывается также встроенным в целую структуру религиозных идей, которые призваны укрепить его высокий политический статус. Достаточно привести несколько соответствующих примеров.

В великих людей — таких, как Констанций и Константин, проник и обитает в них некий caelestis spiritus [небесный дух] (VII 17, 3). Следовательно, consilium Константина [ум, на основании которого Константин принимает решения] является divinum [божественным] (IX 4, 5), а его prudentia [благоразумие] — caelestis [небесно] (X 9, 3). Некое divinum питеп [божественное мановение], сопребывая с ним, оказывало ему поддержку (IX 4, 1; X 16; 18, 4; 19, 3; 26, 1); от недолжного его предостерегал divinus instinctus [божественное внушение] (IX 11,4); ему помогла caelestis favor [небесная милость] (X [4] 2, 6); на помощь Константину приходит summa ilia maiestas, quae te circumplexa tueatur [то верховное величие, которое, объяв тебя собою, о тебе печётся] (X 16,1), а также он пребывает под неким divina opes [божественным заступничеством] (X 15, 3); божественная сила обычно способствует исполнению его замыслов (X 13, 5); его враг Максентий доверился войскам Константина по воле бога (X 12, 1). Иногда вполне открыто говорится о том, что Константин связан с

культом солнца (VII 21, 3—4; 22,1).

3. Бог есть «ум»

Божественное существо, в отношении его сущности, есть также mens [ум], высшая разумность (см. Панегирик, IX 16, 2). Мы еще убедимся в том, что понимание бога в качестве mens является общим для литераторов этой эпохи. Особенно важно то, что мы читаем в одном месте из «Публичного благодарения, обращенного к Константину Августу» («Латинские Панегирики», VIII 10, 2):

«Таким образом, этот божественный ум, который управляет этим нашим миром, осуществляет всё, что он задумывает» (sic denique divina ilia mens, quae totum mundum hunc gubemat, quidquid cogitavitfacit).

Божественный mens провиденциален и всемогущ. И еще в одном месте, все так же обращенном к Константину (IX 2, 5), говорится:

«Ты, несомненно, о Константин, обладаешь некоей тайной, которая соединяет тебя с тем божественным умом, который, препоручив низшим богам попечение о нас, удостаивает являть себя только одному тебе» (habes profecto aliquod cum ilia mente divina, Constantine, secretum quae delegata nostri diis minoribus cura uno se tibi dignatur ostendere).

Часты и другие места, в которых вновь и вновь встречается ипостась divina mens [божественного ума]: IX 16, 2; IX 26, 1. Нетрудно проследить происхождение этой концепции. С большой долей вероятности, в основе её лежит стоическая доктрина о боге как о разумном существе, получившая затем распространение в римской культурной среде, благодаря, в первую очередь, тому, что в этом случае, как и в других, её популяризировал Цицерон.

Итак, в культурных кругах язычников наблюдается вера в разумного бога, в «божественный ум», который трансцендентен, но который оказывает помощь императору, будь то Диоклетиан или Константин.

То, что утверждают панегиристы, аналогично тому, что говорит Арнобий, рассуждая о sapiens beatissimaque natura (мудрой и блаженной природе], о мудром Боге, об уме («Против язычников», 123); то же определение встречается у Лактанция, который напрямую прибегает (см. «Божественные установления», I 5, 11–12) к приему, использованному Минуцием Феликсом («Октавий», 19, 2), опирающемуся на приведение некоторых известных стихов «Энеиды» (VI 724 и сл.), в целях доказательства существования божественного mens и божественного spiritus. Идентичной, таким образом, является не только экзегеза, но также и её функция, состоящая в том, чтобы убедить язычников, что еще их мудрецы, т. е. лучшие представители их собственной культуры, были предшественниками по отношению к христианскому учению. Лактанций пользуется традиционными доктринами, восходящими к Цицерону и к Вергилию, не ощущая никакого противоречия между ними и христианскими учениями, но сливая всех их вместе в некий не знающий внутренних конфликтов и потому вполне безмятежный эклектизм. Так, мы неоднократно читаем, что Бог есть некий aeterna mens (вечный ум] («Божественные установления», I 3, 3; VII 3, 4; в этом месте Лактанций воспроизводит свое истолкование соответствующего места из Вергилия). Ум этот есть творец и управитель мира:

«Одним духом и одним умом содержатся и управляются все вещи» (spiritu vel mente ипа contineri regique omnia) (см. «Божественные установления» 1 5, 3); «произведение столь величественное, столь прекрасное, столь непомерно большое не могло бы быть надлежащим образом расположено и упорядочено без мудрейшего творца, и сама та разумность, на

основании которой видно, что все вещи соединены друг с другом и управляемы, выявляет творца, наделенного изобретательнейшим умом» (.quoniam tanta res, tam omata, tam magna neque fieri neque disponi et ordinari sine aliquo prudentissimo auctore potuitet ea ipsa ratio qua constare ac regi omnia sentiuntursoiiertissimae mentis artificem confitetur) (VII 7, 8); «с необходимостью должен существовать божественный ум, который своим провидением сообщает всем вещам начало их рождения» (necesse est mentem esse divinam quae sua providentia nascendi principium rebus omnibuspraebeat) (III 28, 5).

В контексте этих же богословских концепций мы встречаемся с писателем, который в эпоху Константина был еще язычником и только в последующее десятилетие обратился в христианство: мы имеем в виду Фирмика Матерна.

Обсуждалась проблема, был ли он платоником. В любом случае, с нашей точки зрения, несомненным является то, что характеристики, которые встречаются в его Matheseos libri («Об астрологии»), определяющие божество, понимаемое как высшее существо, превосходящее даже богов–светил, вписываются в тот общий теизм, ведущий свое происхождение от стоиков и от Цицерона, о котором мы уже говорили. Весь мир одушевляется и провиденциально управляется mensdivina [божественным умом] и animus caelestis (небесным духом] (I 5, 10). Этим animus (который, возможно, подобен стоическому πνεύμα (духу], проницающему мир) были образованы и одушевлены светила в результате действия maiestas divinae illius mentis (величия этого божественного ума] (15, 11). Понятие о vis divinae mentis (силе божественного ума] снова фиксируется в I 6, 4, так же, как мы встречаем и доктрину о spiritus divinus (божественном духе], который оказывает нам поддержку и в который мы вернемся, когда распадётся хрупкий состав нашего тела (I 8, 3).

4. Генотеизм

В рамках эпохи Константина сохраняется языческая концепция генотеизма, которая, как мы это уже наблюдали, пользовалась успехом в эпоху Антонинов и в эпоху Северов (см. стр. 30 и сл). Подтверждением этому служат идеи того самого Фирмика Матерна, о котором мы только что упоминали. Фирмик является литератором, который со своими интересами к астрологии, со своими познаниями, пусть даже и поверхностными, в области ряда философских доктрин, распространенных в то время среди образованных лиц, отражает лучше кого–либо другого языческий менталитет этого периода. В заключительной молитве первой книги Mathesis солнце optimus maximus (наипрекраснейшее и величайшее] выступает как духовное божество; разумеется, не вызывает удивления та важность, которая придается солярной теологии в эпоху Константина: солнце является «умом и управляет миром», господствуя над всеми прочими богами (см. I 10, 14). В другом месте, напротив, у верховного бога нет четко определенного имени: в V пред. 3 говорится: «кем бы ты ни был, о бог, который…»; затем следует перечень добродетелей божества, но даже сама эта невозможность дать определение богу хорошо сочетается с языческой средой, подвергшейся сильному влиянию платонизма. В любом случае, и этот ускользающий от определения бог есть «единственный и верховный управитель, единственный властелин и господин, которому в услужение дана вся мощь богов».

Итак, мы снова сталкиваемся с верой во множество богов, подчиненных верховному богу (там же, 3).

Концепция, которая отличает верховного бога от низших богов, является, как мы это видели, типично языческой, и, разумеется, нет ничего удивительного в том, что она

прилагается к Константину, христианство которого носило достаточно расплывчатый характер в первые годы его царствования. И заключительная молитва панегириста суммирует в совершенном виде его языческий монотеизм в духе религиозных убеждений своей эпохи, сообразуясь с императором, к которому он обращается («Панегирик», IX 26):

«А потому, о верховный творец мира, у которого столько же имен, сколько существует языков у народов, которым ты благоволил быть (так что мы не можем знать, как ты сам хочешь именоваться), будь ты неким умом и божественной мошью, притом что, разлившись по всему миру, ты входишь в смешение с элементами и движешься сам по себе, не получая к тому толчка от какой–либо силы, происходящей извне, будь ты какой–нибудь иной властью, которая превыше всего неба, и ты наблюдаешь это свое произведение с самой высокой скалы, которая есть в природе, тебя, в любом случае, мы молим […] И, несомненно, в тебе заключены верховная благость и наивысшая мошь».

Основополагающим является также место «Панегирика», X 7, 3—4. Мы не можем пространно его процитировать, а потому приводим только в пересказе. Бог, который есть rerum arbiter (судья всего], господин мироздания взирает на нас с высоты, и divinitas (божество] способно проникать даже в самые наши потаенные мысли, поскольку невозможно, чтобы spiritus, которым мы дышим и который, несомненно, сопряжен с космическим spiritus, управляющим миром, отказался от провиденциального попечения о вещах этой земли, коль скоро divinum питеп [божественное мановение] обеспечивает нас источниками пропитания, необходимого для нашей жизни. Следовательно, ilia vis [эта сила], ilia maiestas (это величие], которое судит мир и управляет им, подорвало в корне преобладание узурпатора Максентия и даровало победу Константину.

Итак, мы вновь обретаем понятие бога единого, невыразимого и притом религиозно почитаемого самыми различными способами и на совершенно несхожих языках всех народов; такой бог разлит в мире и правит им, даже если это провиденциальное управление осуществляется богом из области потусторонней: что это — пантеизм или трансцендентность? Именно к этому и сводится проблематика любого философского монотеизма.

В другом месте мы читаем:

«…этот великий божественный ум, который управляет всем нашим миром, осуществляет всё им задуманное (divina ilia mens, quae totum mundum hunc gubernat, quidquid cogitavitfacit (VIII 10, 2). «Этот бог, от которого исходит дар жизни и видения» (Dens ille cuius dona sunt quod vivimus et videmus) (VI 12,3).

Божественная трансцендентность не исключает провидения, понятого в самом глубоком смысле этого слова и, разумеется, существующего как для христиан, так и для язычников. В силу этого, в первые десятилетия IV в. некий теизм общего характера наконец оказывается широко распространенным среди культурных людей: в официальных политических кругах в равной мере доминирует монотеизм, уживающийся с верой в богов традиционной религии (генотеизм). Лактанцием осуществляется впервые относительное примирение христианства с генотеизмом. но этот процесс, если взглянуть на него с философской точки зрения, остается достаточно поверхностным.

5. Поэзия эпохи Константина

И поэзия этой эпохи также отражает генотеистические концепции, с которыми мы сталкивались выше.

В этих исторических условиях поэзия является почти всецело нехристианской, притом, что первый христианский поэт Гай Веттий Аквилин Ювенкус жил в последние годы правления императора Константина. Среди язычников значительное место принадлежит поэту Тибериану, который жил в конце III и начале IV в.в. и написал несколько кратких сочинений буколического характера, наряду с одним, имеющим теологическое содержание. Это маленькая поэма, примерно в тридцать стихов, которая некоторыми рукописными subscriptiones [примечаниями] обозначается как «стихи Платона, переведенные с греческого языка на латинский неким Тиберианом»; произведение это обнаруживает платонизирующие тенденции (автор принадлежал к кругам западного платонизма IV в., и потому он даже цитируется платоником Сервием в его «Комментарии на Энеиду»). Вот начальные строки этой поэмы:

«Всемогущий, на которого свод небесный, древний годами своими, взирает с благоговейным почтением, — ты, который пребываешь всегда единым, будучи наделен тысячью атрибутов, и никому не дано измерить тебя числом или годом — да будешь призван теперь, если вообще каким–либо именем подобает тебя призывать, именем неведомым, которому ты радуешься, будучи свят, от имени которого трепещет земля на всех её просторах, а блуждающие светила останавл ивают свой стремительный бег» (Omnipotens, annosa poli quern suspicit aetas/quem sub millennis semper virtutibus unum/пес numero quisquam poteritpensare nec aevo, /nunc esto affatus, si quo te nomine dignum est, / quo sacer ignoto gaudes, quod maxima tellus / intremit et sistunt rapidos vaga sidera cursus).

Затем следует перечисление других предикатов бога и сочинение завершается молитвой о стяжании уразумения космоса:

«Прошу тебя, будь благосклонен к моей молитве и снизойди к моему страстному желанию познать до основания, по какому замыслу и с какой целью был создан этот мир, каким образом он был порожден и как он был устроен. Даруй мне, о отец, способность познать первопричины вещей», и т. д.

Содержание этой маленькой поэмы — синкретично. В ней обнаруживаются и орфические элементы, и элементы платонические: высказывалось предположение, что Тиберian ориентировался на трактат «О философии оракулов» Порфирия. И вот мы можем наблюдать, как среди целой чреды различных коннотаций звучит тема непознаваемости бога, являющаяся основной для среднеплатонической метафизики.

Поэтом, принадлежавшим к императорскому двору Константина, но изгнанным из него, является Публилий Оптациан Порфирий, чьи сложнейшие композиции по большей части источают потоки лести в адрес императора и его сыновей, но в них содержатся некоторые интересные элементы, помогающие реконструировать эту «смешанную» языческо–христианскую культуру, вдохновляемую генотеизмом. Естественно, поэт также воздает должную честь питеп [божеству] императора, как это было принято у всех панегиристов. Так, к Константину он обращаются следующим образом:

«Великий отец Рима, отмститель в гражданских войнах, слава благословенная верховного бога (et summi laus grata dei), ум блистательный, спасение для наших дел, посланное свыше (s прете… missa)…» (11 25—27).

Благодатное присутствие бога (который, несомненно, является богом верховным и неименуемым) стало более действенным благодаря императору — и он обратил свои милостивые взоры на мир (VII 23–24). Итак, мы оказываемся в контексте языческих идей; но вот, как бы непроизвольно, поэт может позволить себе утверждать, что народ молит императора, как должно, и верует, что молитва его заслуживает того, чтобы быть услышанной, поскольку он со страхом повинуется Августу:

«и вере, и императору угоден своим почитанием Христа» (VIII 5).

Поэт и в другом месте указывает на новую веру Константина:

« Не должен ли я воспеть благочестивые дары и сердце богатое (добродетелью), благочестиво принесенные тому Богу, Которого он познал и о Котором жива радость, обитающая в безмятежном сердце?» (VIII 23—24).

«Благодаря этой лучшей вере (т. е. благодаря христианской вере), ты приносишь всему миру дары, восходяшие еще к заслугам твоих предков, но дары твои превосходят дары предшествующие…» (VIII 31–32).

Интересным также является прославление, содержащееся в ХШа 9–12: virtus [добродетель] императора, победив Лициния, позволила святым, пребывающим на небе, сподобиться увидеть наконец мир, воцарившийся в восточных пределах — небо помогло Константину, а он, в обмен на это, преумножает славу неба. Так что же, это небо и эти святые принадлежат к христианской религии? Правда, в другом месте (XV 11—12) говорится о высших богах, которые пожелали, чтобы Константин вечно изливал свои дары на мир, чтобы обеспечить ему полнейшую радость: суть ли это языческие боги или же это христианские святые?

Vicennalia, т. е. торжества в честь двадцатилетия царствования Константина, просит поэт, да будут дарованы от paler sane г us [святого отца], от rector superum [управителя горних существ] (IX 35): и здесь опять встает вопрос: есть ли этот Отец — Бог христиан или же это верховный бог язычников? В этом же плане в стихотворении, прославляющем победу Константина, одержанную им над Лицинием (XII), содержится призыв к богу Солнцу (XII 6), который вместе с Церерой и с Вакхом вечно соделывает успешными надежды императора. Благодатный мир наступает, поскольку были разгромлены узурпаторы, и мир этот, тем самым, дарован от summus deus [верховного бога] (XIV 4).

6. Оракулы о боге

Свидетельства о (христианском) монотеизме и о (языческом) генотеизме не ограничены, однако, одним только узким кругом собственно литературных произведений.

Сведения, многознаменательные с этой точки зрения, обнаруживаются в литературном творчестве, которое можно рассматривать как второстепенное, но которое обладает огромным значением для истории культуры; а именно — это так называемая литература «оракулов» греческих городов Малой Азии. В имперскую эпоху самыми знаменитыми прорицалищами являлись не столько Дельфийский оракул, посвященный Аполлону, или Додонский оракул, посвященный Зевсу, но прорицалища Малой Азии, такие, как — также отмеченные культом Аполлона — оракулы в Дидиме и в Кларосе. И вот подобные оракулы вопрошались (что может даже показаться странным) относительно вопросов, которые мы определяем как «теологические», а именно — относительно существования и природы бога. Итак, речь шла о вопрошаниях, чисто «теоретических» по своему содержанию, но они, в культурном контексте греческого мира поздней античности, не являлись чем–то необычным, а были, скорее, даже заурядным. И, что особенно интересно, подобные вопросы о том, кто есть бог и какова его природа, задавались как отдельными индивидуумами, так и от лица даже целого города.

Свидетельство о существовании таких оракулов и о проявлении таких интересов дошли до нас через Лактанция. В одном месте «Божественных установлений» (I 7, 1) он приводит ответ оракула в Кларосе одному благочестивому человеку, спросившему, кто или что есть

бог. По замечанию Сальваторе Прикоко, «весь оракул состоял из двадцати одного стиха, но наш автор (т. е. Лактанций) приводит только небольшой его отрывок, ограничившись всего тремя гекзаметрами, которые составляют […] его начальную часть. […] В них делается особый упор на представление о боге верховном, нерожденном, вечном, неизреченном, обитающем в огне, притом что другие божества являются всего лишь его функциями». Итак, вот три первых стиха (естественно, в оригинале они написаны по–гречески) этого прорицания Аполлона:

«Рожденный сам по себе, без творца, без матери, неподвижный, / не охватываемый ни (каким–либо) именем, ни словом, тот, кто обитает в огне: / это и есть бог, в то время как мы являемся малой частью бога — ангелами».

Те же самые стихи, которые процитированы Лактанцием, обнаруживаются в ответе Аполлона, сохраненном в так называемой «Тюбингенской теософии», представляюшей собой сборник языческих оракулов, собранных воедино в течение V в.: в этом сборнике названные стихи сопровождаются и парафразой, но эти же стихи, наконец, находятся (в подтверждение сказанного нами выше, т. е. в подтверждение широкого интереса к этой религиозной проблематике даже в кругах людей не ученых) в виде записи на стене Эноанды, в Малой Азии. Значит, так случилось, что оракул Аполлона Кларийского (иными словами — жрецы этого прорицалища), будучи официально спрошен магистратами одного из городов Малой Азии, дал ответ, который был впоследствии запечатлен на камне стены Эноанды.

Отношения, наличествующие между этими тремя свидетельствами — литературным Лактанция, философско–религиозным «Теософии» и эпиграфическим Эноанды, не вполне ясны. Но на данный момент нам достаточно отметить, что этот оракул восходит, вероятно, ко II в. по Р. Х. и представляет собою попытку достичь религиозного синкретизма, на основе которого в ответе жрецов Клароса содержалось объяснение, что сам бог, т. е. Аполлон, иными словами — бог традиционной религии Греции, есть не кто иной, как некий бог местный и младший, «ангел», что значит вестник того великого бога, который пребывает превыше всех других богов. И, разумеется, тот бог лишен рождения, наделен врожденной мудростью, не претерпел становления, неподвижен, непознаваем — ни с точки зрения какого–либо имени, ни в процессе каких–либо о нем рассуждений; и все эти признаки соответствуют тем, с которыми мы неоднократно встречались на предыдущих страницах в связи с верховным божеством язычников.

Интересен также и тот факт, что этот бог обитает в огне: это обстоятельство побуждало некоторых ученых редуцировать этот оракул к теологии «Халдейских оракулов», в рамках которой огонь выступает как символ божества; но мы не располагаем сколько–нибудь неопровержимыми доказательствами в пользу этой гипотезы, а огонь — как обиталище бога, может также навести на мысль о теологии в духе чисто народных поверий.

БИБЛИОГРАФИЯ. Библиография по данному вопросу неисчерпаема. Представленная здесь литература ограничивается тематикой, изложенной на предыдущих страницах, т е. вопросами культуры и религии. T. Agozzino. Una preghlera gnostica pagana e lo stile lucreziano alia fine del IV secolo // Dignam Dis. A Giampaolo Vallot (J934–1966). Sillogedistudisuoiedeisuoiamici. Venezia, 1972. P. 169–210; A. Alfoldi. Costantino tra paganesimo e cristianesimo. Ит. пер. Roma–Bari, 1976; T.D. Barnes. Constatine and Eusebius. Cambridge Mass., 1981; G. Bonamente — F. Fusco (изд.). Costantino il grande. DalVantichitd all'umanesimo. Mace rata, 1992–1993; S. Calderone. Costantino e il cattolicesimo. I. Firenze, 1962 (переизд. Napoli, 2002); S. D'Elia. Ricerche suipanegirici di Mamertino a Massimiano // «Annali della Facolt^ di Lettere e Filosofia dell'Universita di Napoli» 9 (1960–1961). P. 121–391; A. Fraschetti. La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana. Roma–Bari, 1999; A.H.M. Jones. Constantine and the Conversion of

Europe. London, 1964; R. Lane Fox. Pagani e cristiani. Ит. пер. Roma–Bari, 1991; H. Lewy. A Latin Hymn to the Creator ascribed to Plato // «Harvard Theological Review» 31 (1946). P. 243–258; A. Marcene. Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino. Roma–Bari, 2002; Idem. Costantino il grande. Roma–Bari, 2000; S. Mattiacci (изд.). Icarmi ed iframmenti di Tiberiano. Firenze, 1990; C. Moreschini. Movimenti filosofici della latinita tardoantica: problemi e prospettive // Metodologie della ricerca sulla tarda antichita. Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi. Napoli, 1989. P. 89–120; S. Pricoco. Un oracolo di Apollo su Dio // RSLR 23/1 (1987). P. 3–36.

7. Речь перед собранием святых

К окружению Константина должна была бы быть отнесена также «Речь перед собранием святых» (Oratio ad sanctorum coetum), произнесенная Константином (логично считать, что она была приготовлена для него придворным литератором) по случаю собрания епископов в каком–то из городов Востока (быть может, в Аптиохии, около 330 г., по случаю прибытия епископов на собор и соборного заседания). Исходно эта речь была написана по–латыни и лишь затем переведена на греческий язык. Она содержит в себе ряд элементов христианского учения (соответствующих западной традиции) и гражданской философии (того типа, который мы наблюдали выше), в совокупности своей весьма банальных. Не без оснований некоторые исследователи считали этот документ позднейшей фальсификацией, принадлежащей перу христианского ритора, который писал после смерти императора Юлиана Отступника, полемически выступая, тем самым, против него.

БИБЛИОГРАФИЯ. По Речи перед собранием святых см. одно из последних исследований M. Edwards. The Constantinian Circle and the Oration to the Saints // M. Edwards et al. (изд.). Apologetics in the Roman Empire. Oxford, 1999. P. 251–275 (автор склоняется к подлинности этого сочинения) и M. Geymonat. Un falso cristiano della seconda meta del IV secolo (sui tempi e le motivazioni della Oratio Constantini ad sanctorum coetum) // «Aevum Antiquum» 1 (2001). P. 349–366.

II. Порфирий

1. Был ли Порфирий отступником?

Философ–неоплатоник Порфирий, ученик Плотина и человек, заслугой которого является публикация сочинений своего учителя, привлекает к себе интерес со стороны христианских писателей в качестве одного из самых ожесточенных противников новой религии, и потому его имя охотно помещают в одном ряду с именами других знаменитых противников новой веры, такими, как Цельс и Юлиан.

На самом деле, с учетом современного уровня исследований, реконструкция его антихристианской деятельности оказывается задачей очень трудно разрешимой. Этим мы обязаны тому, что если, с одной стороны — как это случается и с другими известными врагами христианства — мы черпаем именно из писаний христианского происхождения основополагающие сведения касательно композиции его сочинения и содержания его критических выпадов в адрес новой религии, то, с другой стороны, нам приходится считаться с далеко не однозначной интерпретацией, которой эти сведения подвергаются.

Ярким примером такой неоднозначности является информация, согласно которой в молодые годы сам Порфирий предположительно был адептом христианства. Следы этой информации не обнаруживаются ни в том, что осталось от самих сочинений этого неоплатоника, ни в важном биографическом очерке о Порфирии, содержащемся в «Жизнеописаниях софистов» Евнапия (3–4, 2), но зато она присутствует в весьма расширенной форме в «Истории Церкви» Сократа (III 23, 38–39). Согласно повествованию историка, Порфирий, находившийся в это время в Кесарии, покинул христианскую веру, после того как потерпел крах в столкновении с рядом своих местных собратьев по вере, и из чувства ненависти по отношению к тем, в стычке с которыми он был разгромлен, Порфирий занялся сочинением клеветнических обвинений в адрес религии, чьим адептом он ранее сам являлся. Сведения, приводимые Сократом, в которых четко просматривается обвинение философа–неоплатоника в отступничестве, воспринимаются с большой долей скептицизма со стороны ученых, однако можно обнаружить и тех, кто поддерживал их достоверность даже в недавние времена. Так, в частности, по мнению В. Кинцига, близость, существовавшая у Порфирия с христианством в его юношеские годы, могла бы объяснить сообщение самого Порфирия, приводимое Евсевием Кесарийским («Церковная история», VI 19, 5) касательно его встречи с Оригеном. Подобная встреча, которая, вероятно, произошла в Кесарии, где христианский учитель обосновался начиная с 231 г., будучи окончательно удален из Александрии, нашла бы себе объяснение с учетом возможности того, что Порфирий посещал катехизаторскую школу Оригена. С этой точки зрения, составление Порфирием сочинения против христиан можно было бы достаточно правдоподобно истолковывать как попытку, предпринятую Порфирием в целях полнейшего оправдания своего обращения в язычество и отказа от доктрин новой религии. По правде говоря, именно это слишком простое увязывание слов самого Порфирия относительно его знакомства с Оригеном и его предполагаемого сближения в юные годы с христианством и побуждает ставить под большое сомнение названные сведения, в том смысле что весьма вероятным выглядит предположение, согласно которому мы имеем дело с позднейшей реинтерпретацией личности и антихристианской деятельности нашего неоплатоника со стороны враждебных по отношению к нему источников.

2. Трактат «Против христиан» 2.1. Датировка

А потому весьма важным является вопрос реконструкции того произведения, которое Порфирий посвятил своим критическим выпадам против христианства. Это произведение действительно оказалось утраченным также и по той причине, что, в отличие от того, что случилось с «Истинным словом», сочиненным его предшественником по борьбе с христианством Цельсом и оказавшимся сначала, судя по всему, не замеченным Оригеном, — сочинение Порфирия не только удостоилось ответа со стороны многих христианских писателей, но и привлекло к себе такой интерес, что против него были приняты официальные меры, обрекшие его на уничтожение; и эти меры исходили соответственно от самого Константина, о чем свидетельствует эдикт, упоминаемый только у Сократа («История Церкви», I 9, 30), и от императоров Феодосия и Валентиниана III.

Но чем, собственно, являлось это сочинение Порфирия, направленное на опровержение христианства? С большой долей вероятности, речь идет о том сочинении, которое, согласно византийскому лексикону Суды, было озаглавлено как «Против христиан» и включало в себя целых 15 книг. Свидетельство Евсевия Кесарийского («Церковная история», VI 19, 2) традиционно интерпретировалось как указание на то, что Порфирий составил свои книги против христианства во время своего пребывания в Сицилии, которое, как мы узнаём из сведений, оставленных им в его «Жизни Плотина» (гл. 11), началось по совету его учителя ради того, чтобы излечиться от тяжкого недомогания, в 268 г. и продолжалось по меньшей мере вплоть до 270 г., притом что известие о смерти Плотина в 270 г. застало его, когда он еще находился в Лилибее. Соединив эти сведения, можно прийти к мысли, что Порфирий не написал названное произведение около 270 г., а точнее — время его написания можно очертить теми годами, которые непосредственно предшествовали этой дате или же непосредственно за ней последовали. Так, Гарнак склонялся к тому, чтобы выдвинуть в качестве времени написания этого произведения принципат Клавдия Готского (268–269), в то время как другие исследователи решительно высказались в пользу времени принципата Аврелия, установив как terminus post quern 272 г. Однако были предложены и более поздние датировки, колеблющиеся между концом III и началом IV вв., в силу стремления более тесно связать составление антихристианского труда Порфирия с событиями, предшествовавшими последнему великому гонению против христиан, воздвигнутому Диоклетианом, начиная с 303 г. Так, Т. Д. Барнс неоднократно возвращался к этому аргументу, изменяя даже собственные предыдущие утверждения на основе новых критических изысканий. Гипотеза касательно датировки этого труда, выдвинутая канадским ученым, нашла свое отражение в самой полной форме в его последних исследованиях этого вопроса, где он исходит из новой интерпретации слов Евсевия, на которых базируется традиционная гипотеза. Ибо, согласно Барнсу, из этого места не вытекает то, чтобы Порфирий сочинил свое произведение в Сицилии, но лишь то, что в эпоху Евсевия философ–неоплатоник проживал на этом острове. А значит, можно хронологически переступить далеко за 270 г. и поместить создание «Против христиан» в период около 300 г., причем не исключено, что написан этот труд был в Риме, когда Порфирий почувствовал неизбежность вспышки новых антихристианских гонений после победы, одержанной Галерием над персами, с последующей резней христиан, учиненной восточными войсками.

2.2. Систематизация фрагментов

Уже было сказано, что антихристианское сочинение Порфирия оказалось совершенно утраченным, и оно реконструируется исключительно косвенным путем, через цитации христианских писателей, опровергающих его аргументацию.

В современную эпоху этот труд был предпринят и доведен до конца на основе научных данных А. фон Гарнаком, который опубликовал в 1916 г. трактат «Против христиан», собрав все свидетельства, обнаруженные относительно него. И на сегодняшний день труд Гарнака остается единственным изданием названного произведения, и от него с неизбежностью отталкиваются любые исследования на эту тему. Издание состоит из первой части, где собраны древние свидетельства, относящиеся к композиции и к составу трактата, а затем приводится совокупность 97–ми фрагментов в форме цитаций, аллюзий и извлечений, восходящих, согласно мнению ученого, к тексту «Против христиан».

В годы, последовавшие за изданием Гарнака, к нему постепенно прибавлялись еще другие фрагменты, почерпнутые либо из тех же самых источников, которые были использованы немецким ученым, — таких, как сочинения Иеронима и Евсевия Кесарийского, либо из источников, нередко являвшихся совершенно новыми, — таких, как переводы произведений Порфирия на восточные языки и фрагменты, обнаруженные на папирусах.

В первую очередь, сам Гарнак обогатил это собрание, пополнив его найденными пятью фрагментами, извлеченными из сочинения против Порфирия, составленного в V в. Пакатом. Якоби в свою очередь, выделил цитаты из Порфирия, содержащиеся в «Комментарии на Даниила» Иеронима, ускользнувшие от внимания Гарнака при первой обработке этого текста, который, однако, был им широко использован (Fr. Gr. Hist. II, B 260, 35–58). Затем было предложено признать достоверными другие фрагменты сочинения Порфирия в рамках «Евангельского приуготовления» Евсевия Кесарийского и в рамках сочинений, принадлежащих двум сирийским авторам. И, наконец, достаточно плодотворными, с точки зрения обнаружения новых антихристианских формулировок Порфирия, оказываются написанные Дидимом Слепцом комментарии на тексты Священного Писания, которые были обнаружены среди папирусов Туры.

Даже сам этот простой перечень новых фрагментов, которые предложено приписывать Порфирию, впрочем, не находит единодушного признания и наглядно вскрывает необходимость создания нового критического труда, посвященного фрагментам этого произведения Порфирия, столь значимого в связи с его неоднократным отражением в полемике между христианами и язычниками, но столь трудоемкого с точки зрения его реконструкции.

Кроме того, издание Гарнака выглядит как устаревшее и с другой точки зрения, обладающей первоочередной важностью, ибо речь идет о вопросе, который много обсуждался и разрешение которого, выдвинутое немецким ученым, представляется уже неудовлетворительным. Речь идет о проблеме, связанной с 51–м из 97–и фрагментов, собранных в его издании; эти фрагменты немецкий ученый почерпнул из произведения, озаглавленного «Апокритик» и приписываемого Макарию Магнезийскому, т. е. епископу, участвовавшему в соборе «под дубом» в качестве обвинителя Геракл ида Эфесского. Это произведение, жанровая специфика которого состоит в том, что оно содержит вопросы и ответы касательно Священного Писания, что было так распространено в древней христианской литературе, представляет собой развитие условного, т. е. вымышленного диалога между неким язычником и неким христианином. В рамках вопросов, поднимаемых язычником, Гарнак счел возможным усмотреть цельные смысловые блоки аргументации, изъятые из антихристианского сочинения Порфирия. В частности, Макарий, хотя в одном из мест своего произведения (3, 42) он недвусмысленно цитирует Порфирия, почерпнул, по

мнению Гарнака, вопросы, вложенные в уста язычника, выведенного в его труде, из анонимной «Эпитомы» в двух книгах, посвященной трактату «Против христиан» и восходящей к концу III в. Согласно Гарнаку, Макарий внес в свой текст эти утверждения, не зная, что они принадлежат Порфирию. А потому немецкий издатель без колебаний поместил в своем издании, считая, что они являются подлинными аргументами Порфирия, аргументы анонимного язычника, упоминаемые в «Апокритике». Эта систематизация фрагментов, благодаря авторитетности её главного защитника, долго господствовала в среде, где проводились исследования, связанные с Порфирием. Однако в последнее время стали звучать авторитетные заявления, опротестовывающие включение фрагментов из диалога Макария в число свидетельств, имеющих отношение к трактату «Против христиан» Порфирия. Мы особенно обязаны резкой критикой систематизации, предложенной Гарнаком, Т. Барнсу; он действительно в корне отрицает тот факт, что аргументы язычника, описанного Макарием, являются прямыми свидетельствами из антихристианского сочинения Порфирия, считая, напротив, что они воспроизводят, в лучшем случае, причем в непрямой форме, лишь что–то от самого общего содержания названного произведения. Новые признаки, делающие невозможным с уверенностью признать в речах язычника прямые цитации из Порфирия, выявлены в ходе стилистического анализа, проведенного Р. Гуле, который доказал с полной очевидностью, что и вопросы, задаваемые язычником, несут на себе печать литературного стиля Макария, что исключает, судя по всему, вероятность прямого переписывания текста Порфирия, — а именно это и предполагает Гарнак. И, наконец, то, что источником аргументации язычника, выведенного Макарием, является Порфирий, стало в последнее время отрицаться Е. Дипальма Дигезер, которая предлагает приписывать вопросы, поднятые в «Апокритике», Соссиану Иероклу, автору «Филалеты», произведения, в котором превозносится личность Аполлония Тианского, критикующего Христа; от этого произведения сохранилось обличение христианства, на основе которого составлен трактат «Против Иерокла», приписываемый Евсевию Кесарийскому.

Из вышеприведенного явствуют те затруднения, с которыми сталкиваются научные изыскания, связанные с реконструкцией антихристианского трактата Порфирия. Ведь действительно, если, ориентируясь на самые современные научные установки, приступить к изъятию 51–го фрагмента Гарнака, восходящего к «Алокритику» Макария Магнезийского, останется только 46 свидетельств, почерпнутых в основном у Евсевия, Иеронима и Августина, а также у численно незначительной группы других источников. А если далее следовать еще более жестким критериям, предъявляемым, к примеру, А. Мередитом, побуждающим ставить под сомнение весь материал, в котором не содержится открытое упоминание о Порфирии, тогда придется со спокойной душой сократить еще на одну четверть и без того предельно усеченное собрание свидетельств, которыми мы располагаем.

2.3. Новые возможные подходы к Порфирию как к противнику христианства

В определенном смысле можно расценивать как попытку концептуально углубить и преодолеть вышеописанные трудности, возникающие при реконструкции антихристианского сочинения Порфирия, ту недавно наметившуюся исследовательскую линию в рамках изучения философа из Тира, которая ставит своей целью убедительно рассмотреть те возможные исходные антихристианские выпады, которые доступны наблюдению в рамках общирного творчества Порфирия. Эта линия исследования представляет собой попытку интерпретировать исходя из полемических целей большую часть литературного наследия

Порфирия, включая в этой перспективе и такие произведения, как «Жизнь Плотина», «Письмо к Марцелле», но также «Жизнь Пифагора» и трактаты «Об образах» и «О воздержании от животной пищи». Так, например, подчеркиваются в «Письме к Марцелле» те утверждения, которые, судя по всему, в смысловом отношении отсылают нас к евангельским речениям, но последние не интерпретируются более как проявление влияния христианских писаний на стиль Порфирия, однако как вполне определенные и лишь переданные своими словами аллюзии, носящие антихристианский характер. Или же подчеркиваются элементы, наличествующие в написанной Порфирием биографии Плотина, которые, судя по всему, описывают его жизнь как жизнь святого либо непосредственно как некое евангелие, исходящее от Плотина, а не от Христа.

Из намеченных таким образом подходов рождается, как это видно, новая интерпретация самой личности Порфирия, причем его антихристианская полемика не оказывается замкнутой на каком–то одном моменте его жизни, вылившись в один только великий синтез, в качестве которого было принято рассматривать сочинение «Против христиан»; но полемика эта сопровождала его в течение большей части его философской деятельности.

Помимо упомянутых ранее сочинений, в которых их антихристианское содержание распознается в форме часто прикровенных отсылок и туманных аллюзий, а потому они не открыты для непосредственного наблюдения, внимание ученых стало в последнее время концентрироваться специфическим образом на еще одном сочинении Порфирия, также утраченном и поддающемся реконструкции только в виде фрагментов, благодаря цитациям, содержащимся у Евсевия Кесарийского и у Августина, — т. е. на сочинении Порфирия «Философия оракулов». На самом деле, это сочинение, которое Евсевий Кесарийский («Евангельское приуготовление», IV 6, 3) представляет нам как собрание оракулов Аполлона и других богов, а также благих демонов, созданное как для того, чтобы доказать величие этих самых божеств, так и для того, чтобы побудить к истинной теософии, — традиционно рассматривалось как юношеское произведение нашего автора, в первую очередь, в силу общирного пространства, отведенного в нем оракулам языческой традиции в ущерб почти отсутствующему неоплатоническому содержанию, — особенность, которую, казалось, можно было объяснить, только постулируя юношеский характер этого сочинения, созданного до того, как Порфирий стал учеником Плотина. Эта гипотеза оказалась в дальнейшем предметом особых дискуссий с выдвижением весомых аргументов, подтвердивших, в частности, зрелость и солидную подготовленность, проявленные Порфирием при трактовке вопроса оракулов как таковых; и на этом основании представилось вполне законным сблизить это сочинение с трудами Порфирия, единогласно признаваемыми достаточно зрелыми, такими, как трактаты «О воздержании от животной пищи» и «О возвращении души». В «Философии оракулов», в частности, ярко выражена интенция пользоваться оракулами как опорными точками для изложения философских доктрин, но в этом трактате также прослеживается критическое отношение к разбираемому материалу, как это показывает полемика, направленная на ложные оракулы и на те заблуждения, за которые они несут ответственность. И все же, в первую очередь, что следует из мест, процитированных как Августином, так и Евсевием, сочинение об оракулах развертывалось также в русле сознательной антихристианской полемики. Так, среди прочего, по свидетельству Августина («Град Божий», XIX, 23), Порфирий рассказывал об ответе, данном оракулом Аполлона одному человеку, который вопрошал о том, какой бог способен отвратить его жену от христианской веры. В этом ответе в иронических тонах осуждалось упорство христиан, желавших религиозно поклоняться как богу человеку, который был справедливо приговорен к позорной смерти. Кроме того, согласно Порфирию, оракул

восхвалял, в качестве высшего — по сравнению с культом христиан — культ евреев, в центре которого был верховный бог, творец мира.

Достаточно интересным является и другой фрагмент этого произведения, донесенный до нас почти в одинаковых формулировках Августином («Град Божий», XIX, 23) и Евсевием Кесарийским («Доказательство в пользу Евангелия», III 6, 134 a–d). Порфирий действительно считал, что языческие боги признавали в Иисусе весьма благочестивого человека, который за свои заслуги стал бессмертным. В подтверждение этого неоплатоник приводил оракул Гекаты, в котором как раз и давалось определение Христу как именно человеку достаточно благоговейному, но при этом, однако. оправдывался тот факт, что его душа, как и души всех блаженных, соделалась бессмертной и пребывала на небесах, в то время как перенесенные им страдания имели отношение только к его телу. Но одновременно с этим оракул призывал порицать христиан и относиться к ним с сожалением, поскольку они воздают религиозное почитание всего лишь человеку, пусть и достаточно выдающемуся. Таким образом, ясно, что в этих местах косвенно отражается сходство Христа с героями языческой традиции, т. е. с людьми, стяжавшими за свои заслуги почести, равные тем, которые приличествуют богам. Почитание, предметом которого становятся эти обожествленные люди, как, впрочем, и поклонение, направленное на других богов, не должно, однако, заслонять собою почтение и религиозную приверженность в отношении верховного бога, породителя мира, чье превосходство над сотворенными им сущностями, даже не ставится под вопрос. Отсюда и проистекает полемика против христиан, в чей адрес выдвигается обвинение в том, что они отторглись от религиозного поклонения верховному богу, — религиозную приверженность к которому, напротив, сохранили иудеи, — ради того, чтобы непомерно чтить существо, в немалой мере достойное всяческих похвал, но несоизмеримо низшее по своему положению в сравнении с идеальным божеством. Это значит, что Порфирий внедрил в «Философию оракулов» Христа, вписав его в языческую традицию, говорящую о героях и людях, признаваемых за их деяния достойными божественных почестей, но в то же время он осуждал, расценивая это как глупость, то непоколебимое упорство, с которым сами христиане воздавали этому человеку, пусть и достойному божественных почестей, религиозное почитание, закрепленное исключительно только за верховным Богом. А значит, в этом произведении проступает четко занятая Порфирием отрицательная позиция по отношению к христианам и к их культу. С этой точки зрения, данное собрание оракулов, из которых, как о том свидетельствует Евсевий, состояло произведение, дошедшее до нас только во фрагментах, может быть интерпретировано как попытка еще раз утвердить превосходство религиозной языческой традиции перед лицом революционных притязаний христианства.

Итак, непосредственным следствием этой новой оценки сочинения об оракулах является его интерпретация в качестве труда, специально посвященного антихристианской полемике. Те, кто придерживается этого тезиса, находят дальнейшую поддержку для своей аргументации в отождествлении — недавно предложенном и снабженном различными доказательствами, — с личностью Порфирия одного из двух антихристианских пропагандистов, о которых говорит Лактаниий в своих «Божественных установлениях» (5, 2). Он рассказывает, что, когда он находился в Никомидии Вифинской, незадолго до издания Диоклетианом эдикта о гонениях (23 февраля 303 г.), ему довелось услышать изложение обвинений против христиан со стороны двух лиц, имена которых он умалчивает, но эти люди были, судя по всему, авторами сочинений, направленных против новой религии. Один из них, благодаря тому что сообщается тем же писателем в другом месте («Смерть гонителей», 16, 4), может быть с полной уверенностью отождествлен с Иероклом. Другое же лицо, которого

Лактанций определяет как жреца философии (antistes philosophiae) и о котором, среди многого другого, он утверждает буквально, что тот «изблевал» (evomuit) три книги против христиан, выявляет, согласно описанию, сделанному Лактанцием, важные точки соприкосновения с Порфирием. Если признать, что подобное отождествление является правильным, мы имеем далее основания предположить, что три книги, содержащие в себе обвинения против христиан, выдвинутые этим лицом, могут быть отождествлены с тремя книгами «Философии оракулов», притом что древние цитации этого произведения даже и не выходят за пределы III–ей книги. Кроме того, подобное отождествление приводит нас к признанию того, что Порфирий непосредственно участвовал в событиях, которые подготавливали взрыв последнего антихристианского гонения.

Все эти элементы говорят, таким образом, в пользу гипотезы, согласно которой Порфирий посвятил компактной полемике, сконцентрированной опять–таки на выпадах против христианства, кроме знаменитого сочинения «Против христиан», также и свое сочинение об оракулах. И действительно, при таких к ней подходах «Философия оракулов», судя по всему, содержит в себе важный момент, а именно — легитимацию осуждения христиан с чисто философско–религиозных позиций, что в рамках фрагментов, дошедших от сочинения «Против христиан», отражается только спорадически, ибо в большинстве случаев они имеют своей целью предоставить четкие доказательства неправдоподобия и несообразностей, наличествующих в писаниях Ветхого и Нового Заветов.

И все же, по правде говоря, признание антихристианского содержания и этого произведения Порфирия, отнюдь не освобождает исследование, посвященное антихристианскому творчеству нашего неоплатоника, от выше оговоренного затруднения. Ведь, действительно, одним из следствий этой новой интерпретации данного сочинения «Об оракулах» является постановка под вопрос еще сорока шести фрагментов, уцелевших в издании Гарнака. Ибо ясно, что окажется вполне возможным, в случае какого–то из этих фрагментов, настаивать на его принадлежности не к произведению «Против христиан», но к произведению «Философия оракулов».

Однако, исходя из совершенно других фундаментальных научных предпосылок, можно было бы теоретически рассматривать как попытку разрешения вопроса, связанного со взаимоотношениями между этими двумя произведениями Порфирия, полемически направленными против христианства, предложение относительно их реконструкции, которое было недавно выдвинуто П. Беатриче в целой серии его исследований. Тезис итальянского ученого имеет своей отправной точкой Августина и те произведения платонической окрашенности, которые он читал и которые способствовали тому, что летом 386 г. он отказался от манихейства и перешел в христианство. Согласно Беатриче, эти прочитанные им книги платонической направленности были не чем иным, как «Философией оракулов» Порфирия, переведенной на латинский язык Марием Викторином. Однако, по интерпретации Беатриче, произведение это представляло собой единое общирное антихристианское сочинение Порфирия, к которому должны быть редуцированы свидетельства, традиционно относимые к «Против христиан», так же, как и фрагменты трактатов «О возвращении души» и «Об образах», включая и фрагменты «Письма к Анебону». Названные фрагменты не относятся, как принято думать, к различным произведениям, но являются частями единого общирного антихристианского сочинения Порфирия, которые вызывали столь многочисленные негодующие реакции со стороны христианских писателей. Тогда оказывается, что Августин позаимствовал из этой в буквальном смысле «суммы» Порфирия весь свой собственный арсенал неоплатонических познаний, которые заставили его усомниться в своих манихейских верованиях и побудили его обратиться в христианство.

Чтобы укрепить свои научные позиции, Беатриче подверг анализу древние свидетельства, относящиеся к заглавию и к композиции антихристианского сочинения Порфирия, углубляя и развивая вопрос о предполагаемых отношениях, существовавших между Порфирием и Оригеном, в связи с которыми ученый вновь отстаивает тезис об одном Оригене, высказываясь, в частности, в пользу того, что наш неоплатоник прибегал к утраченным «Строматам» христианского писателя; в то же самое время он отстаивает гипотезу о присутствии ответов на антихристианское сочинение Порфирия в составе апологии Арнобия из Сикки, «Против язычников» Афанасия и анонимной «Тюбингенской теософии».

Особенно интересными являются аргументы, приводимые итальянским ученым в целях оправдания своей гипотезы перед лицом принятых утверждений, которым эта гипотеза противоречит, тем более что эти аргументы базируются на свидетельствах, поддающихся обнаружению в древних источниках: речь идет о заглавии и о количестве книг антихристианского сочинения Порфирия. Информация как о заглавии, так и о количестве книг восходит, как уже было сказано ранее, к перечню принадлежащих Порфирию сочинений, содержащемуся в византийском лексиконе Суды, в котором, среди трудов Порфирия, числится некое произведение «Против христиан» в 15–ти книгах.

Что касается первого вопроса, то Беатриче, проведя фундаментальный анализ пассажей древних писателей, так или иначе упоминаюших антихристианское сочинение Порфирия, доказал, что в большинстве случаев из этих источников невозможно извлечь сведения, касающиеся заглавия антихристианского труда Порфирия (т. е. его сочинения «Против христиан»), однако нередко упоминается «Философия оракулов». Более того, он обнаружил в одном месте (III 6, 134a) «Доказательства в пользу Евангелия» Евсевия Кесарийского одну фразу, которая, по его мнению, должна с полной определенностью указывать на тот факт, что антихристианский труд Порфирия на самом деле был озаглавлен как «Философия оракулов». Однако, с моей точки зрения, в вышеупомянутом месте Евсевий, приводя фрагмент, извлеченный из «Философии оракулов», всего лишь обрисовывает Порфирия как недруга христиан. А потому представляется более оправданным интерпретировать этот фрагмент как последующее подтверждение той антихристианской полемики, которая проницает собою большую часть наследия Порфирия и его сочинение об оракулах — в частности. еще большее недоумение вызывает в связи с интерпретацией, предложенной Беатриче, проблема количества книг этого антихристианского сочинения Порфирия. На основании сведений, содержащихся в сохранившихся фрагментах, мы действительно узнаем, что сочинение об оракулах состояло из трех книг, в то время как «Против христиан», по сведениям лексикона «Суда», включало в себя пятнадцать книг, и мы располагаем, во всяком случае, открытым упоминанием о четырнадцатой книге этого труда (Иероним, «Толкование на Евангелие от Марка», 1 1–12). Кроме того, как мы уже видели, если антихристианский пропагандист, о котором говорит Лактанций, действительно может быть отождествлен с Порфирием, на чем также настаивает Беатриче, на основании сообщения этого латинского писателя до нашего сознания доводится тот факт, что он написал три книги против христиан. Такая несообразность разрешается, согласно итальянскому ученому, при постулировании того, что по случаю этого публичного обсуждения, в ходе которого Порфирий изложил свои доводы в пользу необходимости осуждения христиан, он ограничился тем, что апеллировал только к трем книгам (12–14) своего общирного труда, исключительно из них извлекая вышеупомянутые доводы, поскольку именно в них он, главным образом, и разъяснил смысл своей полемики, направленной на Священное Писание обоих Заветов. Однако, по правде говоря, скрупулезная критика событий и речений, отраженных в Священном Писании, должна была быть характерна почти для всего произведения Порфирия, с учетом того что до нас

дошли свидетельства, связанные, по меньшей мере, с первой и третьей книгами. И тогда естественно задаться вопросом: как осуществлялся переход, если не в рамках всего произведения, то хотя бы в рамках этих трех книг, от изложения оракулов, снабженных их интерпретацией Порфирием, к узконаправленной критике против христиан, филологически заостренной на тех писаниях, которые лежали в основе их веры? Столь же естественно задаться и вопросом, как обеспечивалось сколько–нибудь гармоничное сосуществование, в рамках хотя бы трех книг, темы оракулов и темы несостоятельности христианства? Мне кажется, трудно, если мы будем до конца следовать тезису Беатриче, избежать того, чтобы у нас не создалось впечатления о некоем сочинении, лишенном прочных логических сочленений и внутренне рыхлом, то есть о сочинении, отмеченном признаками, противоположными тем, которые можно было бы ожидать от произведения, так глубоко оскорбившего, как мы увидим ниже, христианских писателей, что это побудило некоторых из них четко изложить свои контраргументы в пользу своей собственной религии и во обличение язычества.

Тезис Беатриче представляет собою последний и — со многих точек зрения — революционный результат, к которому пришли исследования касательно этого антихристианского произведения, столь знаменитого среди древних писателей и, вместе с тем, столь загадочного для нас, современных ученых. Кроме того, как мы это видели, предложение, внесенное итальянским ученым, вписывается в контекст широкого обновления этой сферы научных изысканий, что приводит к новому взгляду на антихристианскую полемическую деятельность философа–неоплатоника, которая в определенном смысле восполняет лакуны названного произведения и делает более цельным то предельно фрагментарное состояние, в котором до нас дошло это его главное сочинение, посвященное интересующему нас вопросу; причем ученый обнаруживает и расширяет те возможные стимулы, которые побудили Порфирия открыть свою полемику против новой религии, черпая их в остальной части литературного наследия Порфирия. А также совершенно ясно, — и это мы наблюдали по ходу изложения новых интерпретаций Порфирия как антихристианина, отмеченных обилием новых данных и важностью затрагиваемых вопросов касательно биографии, хронологии и писательской деятельности нашего автора, — что возникает насущная необходимость в новых реконструкциях его личности и — что нас затрагивает самым тесным образом — в новом издании фрагментов его антихристианской полемики.

3. Темы и мотивы антихристианской полемики Порфирия

Мы уже очертили, пусть и кратко, фундаментальные координаты антихристианской полемики Порфирия, как они предстают на основании сохранившихся фрагментов «Против христиан», отметив ранее моменты подобного же рода, наличествующие и в других его произведениях.

Итак, совершенно ясным является то, что здесь мы все же предпочтем, базируясь на предыдущих наблюдениях, еще говорить о полемическом сочинении Порфирия, озаглавленном как «Против христиан», ради описания которого мы будем в основном принимать в расчет 46 фрагментов издания Гарнака, не восходящих к произведению Макария Магнезийского. Кроме того, в случае надобности мы будем также прибегать к свидетельствам, представленным новыми фрагментами, обнаруженными позже.

Первое наблюдение, которое можно сделать даже при поверхностном прочтении этих

свидетельств, состоит в том, что Порфирий кладет в основу своей аргументации против христиан Священное Писание обоих Заветов, ибо именно события и утверждения, отраженные в них, служили для него отправными точками при развертывании его критических выпадов. Намеки и аллюзии касательно событий из жизни Христа, нередко окрашенные у Цельса в иронические тона, превращаются у Порфирия в скрупулезный анализ, направленный не только на ложность изложенного как таковую, но также на несообразности и противоречия, которые можно проследить при сопоставлении этих писаний в процессе их внимательного чтения.

Главной мишенью критических выпадов со стороны нашего неоплатоника оказываются, в первую очередь, авторы Евангелий, в адрес которых Порфирий бросает обвинения в лживости и в сознательных измышлениях (фрагмент 2 Гарнак = Иероним, Письмо 57, 9), утверждая, что они практиковали многообразное искусство магии (фрагмент 4 Гарнак = Иероним, «Рассмотрение псалмов», 71,8), посредством которого они стремились употребить во зло наивность и доверчивость своих самых простодушных слушателей (фрагмент 5 Гарнак = Иероним, «Комментарии на Иоиля», 2, 28–32).

Но, главным образом, философ–неоплатоник старался наглядно показать (чтобы сделать более обоснованными свои нападки на евангелистов) те ошибки, противоречия и несообразности, которые можно было обнаружить в их повествованиях и которые доказывали «ложность» этих писаний. Об этом свидетельствуют те фрагменты, в которых Порфирий призывал отметить, что евангелисты были настолько не осведомлены в своем собственном Священном Писании, что они допускали путаницу, приписывая высказывания, содержащиеся в одной книге Ветхого Завета, другой его книге (фрагмент 9 Гарнак = Иероним «Толкование на Евангелие от Марка», I 1 — 12; «Толкование на Евангелие от Матфея», I 3, 3). Также и сами евангельские повествования, касающиеся жизни Иисуса, становились предметом критики со стороны Порфирия, который обвинял в неподлинности родословие, приводимое Матфеем (фрагмент 11 Гарнак = Иероним, «Толкование на Пророка Даниила», I 1, 1), и углублялся также в демонстрацию расхождений, существующих в рассказах о детстве Иисуса, между Матфеем и Лукой (фрагмент 12 Гарнак = Епифаний Саламинский, «Панарий», 51,8).

Особенно интересной представляется в том же контексте критики, направленной против изображения в Евангелиях тех или иных событий, трактовка Порфирием (фрагменты 21–22 Гарнак = Иероним, «Толкование на Послание к Галатам», предисловие; Письмо 112, 6. 11, «Толкование на Послание к Галатам», 1 2, 11–12; ill 5, 10) эпизода встречи в Антиохии, имевшей место между Петром и Павлом, о чем сообщается в Гал. 2, 11 и сл. Согласно Порфирию, для которого речь шла в данном случае о своего рода ребяческой стычке, рассказанное в послании показывало, с одной стороны, что Петр не справлялся должным образом с делом евангелизации, ведя себя неправильно; а с другой стороны, выявляло спесивое поведение Павла. Но так или иначе, распря между двумя главными учениками Христа выглядела в глазах неоплатоника как явное доказательство отсутствия согласия среди апостолов.

Также и ветхозаветные истории и отдельные персонажи Ветхого Завета подверглись разбору со стороны Порфирия, за которым еще древние источники признавали общирные познания касательно пророков (Феодорит Кирский, «Врачевание эллинских недугов», VII 36 = фрагмент 38 Гарнак). В первую очередь, сохранившиеся свидетельства отражают интерес Порфирия к хронологической локализации Моисея, который, по его подсчетам, жил за 850 лет до Троянской войны (фрагменты 40–41 Гарнак = Иероним, «Хроника Евсевия», предисловие; Евсевий, «Евангельское приуготовление», I 9, 20–22). Кроме того, из слов Августина и

Иеронима явствует, что Порфирий осмеивал как нечто невероятное и невместимое умом то, что якобы произошло с Ионой, пребывавшим три дня во чреве кита; и особенно глумливо Порфирий воспринимал известие о плюше, выросшем над Ионой, после того как он был извержен из чрева кита (Августин, Письмо 102, 30; Иероним, «Толкование на Пророка Иону», 2, 3 = фрагмент 46 Гарнак).

Достаточно детализованной была также критика, направленная Порфирием на пророчество Даниила, о которой мы располагаем общирными свидетельствами, благодаря цитациям, имеющим своим источником «Толкование на Пророка Даниила», написанное Иеронимом. В частности, наш неоплатоник погрузился, удивительным образом предваряя современные критические изыскания, относящиеся к этому вопросу, в доказательства ложной хронологической атрибуции этого писания, утверждая, что оно не могло быть созданным во времена Вавилонского плена и что пророчество представляет собой текст Ветхого Завета, составленный в эллинистическую эпоху, в период царствования Антиоха Епифана. Причем, согласно нашему языческому писателю, под видом предсказаний будущего в этом тексте содержится только повествование о событиях прошлого. Чтобы подкрепить этот свой тезис, Порфирий приводил множество доводов, среди которых он выделял вставной эпизод с Сусанной, в рамках которого игра слов, строящаяся на наименованиях «каменный дуб» и «мастиковое дерево», могла быть понятной только на греческом языке, а никоим образом не на еврейском [29] (фрагмент 43B Гарнак = Иероним, «Комментарии на Даниила», предисловие). Кроме того, философ из Тира интерпретирует четырех животных, которых, как утверждает Даниил, последний наблюдал в своем видении (лев, медведь, леопард и устрашающее животное, отличное от всех прочих), как аллюзию, относящуюся к Вавилону, к Персидской империи, к Александру Великому и к его преемникам (фрагмент 43 Гарнак = Иероним. «Толкование на Пророка Даниила», II 7,7).

Всегда, когда дело касается Священного Писания, признанного у христиан, Порфирий проявляет свою осведомленность относительно того, что христиане прибегают к аллегории, чтобы интерпретировать загадочные и темные места, сплошь и рядом встречающиеся в тексте Ветхого Завета. В этом контексте, на протяжении длинного места, сохранившегося у Евсевия Кесарийского («Церковная история», VI 19, 4—8), он цитирует Оригена, признавая за ним, в определенном смысле, роль главы школы христианских аллегористов и, главное, вспоминая свою личную встречу с Александрийским учителем, которая, с большой долей вероятности, произошла, как это уже было сказано, в Кесарии в последние годы жизни великого Александрийца. Порфирий подчеркивает, что Ориген, которого он определяет как грека, получившего образование на материале греческой словесности, а затем примкнувшего к варварскому христианскому учению, повел себя противоположным образом по сравнению со своим учителем Аммонием, который, напротив, отрекшись от христианства в пользу языческих учений, прилежно читал философские сочинения платонического и неоплатонического содержания. Кроме того, по утверждению философа из Тира, он извлек приложение метода аллегорического толкования к Священному Писанию из соответствующей практики стоиков Херемона и Корнута, прибегавших к этому методу для истолкования перипетий, отраженных в мифах, в качестве изложения достаточно глубоких таинств.

Последнее важное свидетельство, связанное с критикой Порфирия, затрагивающей христианскую аллегорию, имеет своим происхождением «Толкование на Экклезиаста» Дидима Слепца (9cd–1 Id, p. 281, 17–25), в составе которого сохранился фрагмент Порфирия, где развивается критика типологической экзегезы христиан, состоящая в истолковании событий Ветхого Завета как прообразов событий Нового Завета. В частности, Порфирий в

месте, процитированном Дидимом, с иронией прилагал этот тип экзегезы к «Илиаде», усматривая в схватке между Ахиллом и Гектором прообраз борьбы между Христом и дьяволом.

Что же касается личности Христа, то на основании фрагментов, возводимых с достаточной долей уверенности к Порфирию, видно, что Порфирий в первую очередь выдвигает обвинения, согласно которым существуют несообразности и противоречия между Его высказываниями и Его действиями (фрагмент 70 Гарнак = Иероним, «Против Пелагиан», II 17; фрагмент 91 = Августин, Письмо 102, 2). Помимо этого, сохранилось также свидетельство, заключающее в себе соображения Порфирия относительно природы Христа как Сына Божия и относительно Его определения в качестве божественного Логоса (фрагмент 86 Гарнак = Феофилакт, «Толкования на Иоанна», 1, 2).

И наконец, перейдем к рассмотрению фрагментов, в которых трактуется вопрос конечного воскресения. Как показывают свидетельства Августина (Письмо 102, 8 = фрагмент 81 Гарнак) и Иеронима (Письмо 133, 9 — фрагмент 82 Гарнак), Порфирий задавался недоуменным вопросом, почему такое событие, как пришествие Христа совершилось с таким огромным опозданием, так что совершенно вне спасения остались многочисленные поколения людей, включая древних латинян и самих римлян, живших до Кичигулы, не говоря уже о тех народах, которые, обитая в отдаленных пределах земли, подобно жителям Британии и Шотландии, никаким образом не могли стать слушателями Моисея и пророков. Кроме того, еще в одном фрагменте, приписываемом нашему неоплатонику (Августин, Письмо 102,2 = фрагмент 92 Гарнак), проводилось сопоставление между воскресением Христа и воскресением Лазаря в целях установления, которое из двух могло бы служить образом для конечного воскресения мертвых. Согласно Порфирию, таким образцом не могло бы являться воскресение Христа, в силу его совершенно особенной человеческой природы, не воспринимаемой с точки зрения её соединенности с плотью. Но и воскресение Лазаря не могло бы послужить образцом для будущего воскресения людей, коль скоро оно произошло тогда, когда его тело уже несомненно было затронуто тлением, начав разлагаться, что и случается с умершими людьми из поколения в поколение. Кроме того, философ из Тира усматривает в качестве противоречащих всецело блаженной и чистой природе воскресшего тела те евангельские места, где говорится, что Иисус воскресший вкушал пищу и показывал ученикам раны, сохранившиеся от его крестных мук.

Из этого синтетического изложения главных критических выпадов, выдвигаемых Порфирием против христианства, с очевидностью следует, что его нападки на новую религию программно базировались, если можно так выразиться, на Священном Писании. Порфирий прекрасно осознал фундаментальную значимость Библии для своих противников, поскольку в ней и было отражено все содержание их веры. Этим и объясняется та четкая и внимательная к любой детали критика, которая только на первый взгляд может показаться педантичной, ибо, напротив, она глубоко проникала в феномен христианства, основываясь в своих негативных выводах на том же фундаменте, что и сами христиане. Разумеется, нас удивляет, даже несмотря на исключительно фрагментарное состояние дошедших до нас сведений, тот факт, что мы не встречаем в том, что сохранилось от этого произведения, соображений чисто философского порядка, чего можно было бы ожидать от мыслителя, столь серьезного в своих построениях и столь влиятельного, как Порфирий; но я считаю, что он сделал до некоторой степени сознательный выбор, продиктованный необходимостью прежде всего разрушить сами первоосновы, на которых базировалась вся совокупность вероучительных положений христианства.

4. Христианские писатели перед лицом обвинений Порфирия 4.1. Мефодий Олимпийский

Как отмечалось уже ранее, в отличие от нападок на христианство со стороны Цельса, которые, судя по всему, оставались незамеченными в течение более пятидесяти лет, прежде чем на них отреагировал Ориген, полемические выпады Порфирия должны были глубоко ранить христиан, которые мобилизовались для того, чтобы незамедлительно дать ответ на обвинения, исходившие от нашего неоплатоника. Весьма вероятно, что этот факт может найти себе объяснение, наряду с более зрелым осознанием христианами полноценного достоинства их собственного учения по сравнению с языческой культурой, и в самой природе этих нападок, поскольку даже на основании немногих, но не вызывающих сомнения фрагментов, эти нападки обрушились, — с применением четкого метода и критического подхода, внимательного к деталям текста, — на повествования, содержащиеся в Священном Писании, причем предполагалась такая их интерпретация, которая имела своей целью доказательство их ложности и несостоятельности. А потому ясно, что христианские писатели в определенном смысле почувствовали, что этой столь детализированной критикой им брошен прямой вызов, и они, приняв его, взялись за защиту тех текстов, на которых основывалась их вера. Это объясняет тот факт, что, как мы уже имели возможность наблюдать, в случае цитирования трактата Порфирия Иеронимом или Августином, высказывания Порфирия вписаны в откровенно экзегетический контекст или, в целом, связаны с интерпретацией тех или иных мест из Священного Писания.

Если не считаться с недостоверным и весьма сомнительным свидетельством так называемого Chronicon Dextri, в котором говорится о более чем тридцати ответах христиан Порфирию (PL 31, 475), следует считать, что первым автором, написавшим сочинение против обвинений Порфирия, является, судя по всему, Мефодий Олимпийский. Если сведения Иеронима («О знаменитых мужах», 83), согласно которым Мефодий умер во время последнего гонения Диоклетиана (311–312), верны, то есть все основания к тому, чтобы предположить, что ответ Мефодия был составлен еще при жнзни нашего неоплатоника.

Как и другие христианские опровержения Порфирия, которые мы еще будем рассматривать, так и сочинение Мефодия, состоявшее, по сообщению Иеронима {Письмо 70, 3), из десяти тысяч строк, оказалось полностью утраченным. Ученые сочли, что они обнаружили фрагменты этого сочинения в трех извлечениях из Гомилии, приписываемой святому Мефолию и посвященной кресту и крестным страданиям Христа, откуда Гарнак выделил два отрывка, в которых обсуждаются природа Бога и проблема распятия Иисуса (фрагменты 83–84). Однако В. Букхайт, на основе тщательного анализа стиля этих фрагментов и произведений, с полной уверенностью приписываемых Мефодию Олимпийскому, пришел к выводу, что эти отрывки являются неподлинными и, может быть, принадлежат другому Мефодию, жившему в IX в. и тезоименному Мефодию, известному как «Олимпийский».

4.2. Евсевий Кесарийский

В случае Евсевия Кесарийского мы напрямую сталкиваемся с личностью такого христианского писателя, который был хорошо осведомлен относительно Порфирия и его творчества, так что именно он оказывается основным свидетелем, через которого нам переданы важные фрагменты утраченных сочинений нашего неоплатоника. Однако можно выявить определенного рода эволюцию в цитациях Евсевия, относящихся к произведениям

Порфирия, начиная с исторических трудов Евсевия и кончая его внушительным апологетическим проектом, включающим в себя как «Евангельское приуготовление», так и «Доказательство в пользу Евангелия». И действительно, исходно Евсевий, судя по всему, проявляет интерес к произведениям Порфирия, затрагивающим историческую тематику, из которых, по признанию самого Евсевия, можно извлечь ценнейшие сведения.

При этом в «Церковной истории» Евсевий признает антихристианский характер личности Порфирия и в первую очередь цитирует его критические выпады против христианской аллегории и против её основного родоначальника Оригена (VI 19, 4–8).

И, однако, главным образом именно в своих великих апологетических трудах Евсевий проявляет свое прекрасное знакомство с творчеством Порфирия и с теми обвинениями, которые тот выдвигает против христианской религии — и с этой данностью Евсевий склонен в полной мере считаться. Это доказывает тот факт, что в одном только «Евангельском приуготовлении» неоплатонический философ цитируется целых 96 раз, с общирной выборкой из его сочинений, включая «Письмо к Анебону», трактат «Об образах», трактат «Против Боэта, о душе», а также и трактат «Против христиан». И это не вызывает чувство удивления, если принять во внимание, что в своих великих апологетических трудах Евсевий ставил своей целью опровержение языческих учений, обильно цитируя их главных представителей, желая показать, как их ложность однозначно вытекает из их же собственных утверждений.

И действительно, в рамках реализации этого общирного апологетического проекта, который включал в себя исследование и внимательное чтение огромного материала, среди которого на первое место выдвигались как раз произведения Порфирия, было, судя по всему, помешено Евсевием сочинение, посвященное расширенному обличению антихристианских обвинений Порфирия, которое — по свидетельству Иеронима («О знаменитых мужах», 81.2) — состояло из двадцати пяти книг. Относительно этого сочинения, которое также было утрачено, мы знаем только то, что в книгах с 18–й по 20–ую предпринималась защита аутентичности пророчества Даниила (Иероним, «Толкование на Евангелие от Матфея», IV 24, 16—18). Принимая во внимание внушительный объем этого сочинения, можно предположить, что в нем Евсевий прибег к методу опровержения, пункт за пунктом, обвинений Порфирия, следуя великому образцу Оригена, заданному им в «Против Цельса».

Другой аспект литературного творчества Евсевия, который в настоящее время пересматривается в антипорфирианском ключе, представлен его деятельностью в качестве экзегета Священного Писания. Считается, что критика Порфирия, буквально скрупулезно разлагающая тексты новой религии на отдельные слова, предопределила такой же подход к Священному Писанию и со стороны епископа Кесарийского. В частности, существует предположение, что вопросы, поднятые в «Евангельских вопросах» и концентрирующиеся на Рождестве и Воскресении Христовых, в какой–то мере свидетельствуют о полемике Порфирия, направленной на тот же предмет.

4.3. Аполлинарий Лаодикийский

И все же самым общирным опровержением позиции Порфирия должно было быть соответствующее сочинение Аполлинария Лаодикийского. Согласно сведениям, предоставляемым нам Иеронимом («О знаменитых мужах», 104, 2; Письмо 70, 3), оно состояло из тридцати книг, и её ценность, по суждению Филосторгия («История Церкви», VIII 14), намного превосходила два предыдущих сочинения Мефодия и Евсевия. И в этом

случае, чтобы составить себе хотя бы общую идею об этом утраченном произведении, мы должны сообразовываться с достаточно уклончивыми и туманными намеками Иеронима. Уроженец Стридона сообщает нам, что в одной только пространной книге своего труда, а именно в 26–й, Аполлинарий опровергал аргументацию Порфирия против аутентичности пророчества Даниила, отрицая — на основе тех же критериев, что Евсевий и Ориген, — что история Сусанны, так же, как и история Вела и дракона, находилась в еврейском оригинале, и предлагая также интерпретацию в эсхатологическом ключе 70–ти седмиц, о которых говорится в Дан. 9,24 («Толкование на Пророка Даниила», предисловие III 9, 24).

Итак, таковы опровержения трактата «Против христиан» Порфирия. которые нам известны и которые восходят к первой половине IV в., — это факт, свидетельствующий о распространенности и важности вопросов, поднятых в сочинении Порфирия, что побудило христианских писателей незамедлительно выдвинуть, со своей стороны, пространные опровержения. Кроме того, распространение, которое получили в этот период обвинения Порфирия, несомненно адекватно измеряются тем фактом, что они упоминаются не только в чисто апологетической литературе, в рамках которой была всецело осознана роль Порфирия как предшественника последнего великого автора антихристианского сочинения, а именно — Юлиана Отступника, но также и в рамках литературы, носящей экзегетический характер. Об этом недвусмысленно говорят свидетельства антипорфирианской полемики, обнаруженные в комментариях на Священное Писание, принадлежащих Дидиму Слепцу, которые показывают откровенное намерение экзегета опровергнуть Порфирия, когда ему доводится трактовать место из Священного Писания или тот или иной аргумент, связанный с соответствующей целенаправленной полемикой со стороны нашего неоплатоника, причем Дидим решительно дистанцируется от всех его обвинений.

4.4. Иероним

Переходя к тому, чтобы окинуть общим взглядом распространение антихристианских обвинений Порфирия на латинском Западе, мы в первую очередь должны рассмотреть почти современное Порфирию неоспоримое распространение мысли этого неоплатоника, оказавшей такое сильное влияние на формирование мировоззрения многих из писателей, действовавших в этом регионе в промежуток времени между IV и V вв., — таких, как Амвросий, Марий Викторин и даже сам Августин.

Уже первый автор, полемически откликнувшийся на обвинения со стороны Порфирия, которого мы рассмотрим, т. е. Иероним, является достоверным свидетелем интереса, проявлявшегося этими писателями к сочинениям и к доктринам Порфирия, что доказывается детальным знакомством самого Иеронима с такими трудами Порфирия, как «Жизнь Пифагора» и его трактатом «О воздержании от животной пищи».

Что касается его отношений с антихристианским сочинением Порфирия, то одно обстоятельство, выявленное даже в ходе наших рассуждений, сводится ктому, что всвете пересмотра свидетельств, относящихся к «Против христиан» и собранных в издании Гарнака (тем более при устранении до определенного времени фрагментов, происходящих из «Апокритика» Макария Магнезийского), цитации Иеронима, большинство из которых снабжено достаточно точной отсылкой к Порфирию, приобретают все возрастающее значение для реконструкции антихристианской полемики нашего неоплатоника.

Естественно встает вопрос относительно прямого или непрямого знакомства Иеронима с трактатом Порфирия. еще сам Гарнак не преминул задаться этим вопросом, исключая

непосредственное чтение трактата «Против христиан» Иеронимом, что вытекает также из того факта, что в большинстве случаев, когда Стридонец упоминает об обвинениях Порфирия, он упоминает в том же контексте соответствующие греческие опровержения Мефодия, Евсевия и Аполлинария, а потому можно считать, что именно из этих произведений он извлек свою информацию касательно антихристианских выпадов неоплатоника.

Впрочем, это следует и из самих слов Иеронима («Толкование на Послание к Галатам», 12, 11—13), согласно которым он, в свою очередь, также намеревался составить свое опровержение Порфирия, однако эта задача была, судя по всему, им же самим отложена, и сочинение труда, где содержался бы его ответ Порфирию, так никогда и не было предпринято. Кроме того, в других местах своих произведений (Письма 49, 13 и 70, 3; «Против Руфина», II 33) Иероним настаивает на принципиальной бесполезности еще раз заново отвечать на обвинения, выдвинутые Порфирием, коль скоро Мефодий, Евсевий и Аполлинарий сформулировали адекватные опровержения касательно вопросов, поднятых нашим неоплатоником, и по сравнению с этими опровержениями аргументация самого Иеронима могла бы обладать меньшей ценностью.

Другое предположение, которое можно почерпнуть из этих утверждений Иеронима, состоит в том, что он извлекал из этих самых опровержений позиций Порфирия, написанных на греческом языке, не только свидетельства, касающиеся обвинений, выдвинутых Порфирием против христианства, но и сами аргументы греческих авторов, которые он подверг дальнейшему развитию. И действительно, сам Иероним неоднократно подчеркивает, сколь многим он обязан антипорфирианской аргументации своих предшественников. Так, перед лицом обличений неоплатоника, нацеленных на доказательство подложности пророчества Даниила на основании истории Сусанны, он напоминает, как уже Евсевий и Аполлинарий, а еще раньше Ориген, вполне доказали, что эта часть пророчества не находилась в еврейском оригинале («Толкование на Пророка Даниила», предисловие). Кроме того, разбирая аргументы Порфирия касательно распри в Антиохии между Петром и Павлом, интерпретируемой неоплатоником как проявление слабости со стороны одного апостола и дерзости — со стороны другого, Иероним изъясняет этот эпизод в том смысле, что на самом деле эти два апостола не ссорились по–настоящему, но только притворялись, что между ними вспыхнула ссора («Толкование на Послание к Галатам», предисловие). Объясняя в знаменитом письме к Августину истоки подобной интерпретации, уроженец Стридона сообщает, что она была измыслена Оригеном, а затем стала достоянием и других усвоивших её экзегетов и что, прибегая к ней, можно в какой–то мере предупредить соответствующую полемику Порфирия по этому вопросу (Письмо 112, 6).

Особенно раздражают Иеронима упреки Порфирия относительно предполагаемого невежества и религиозной несостоятельности евангелистов. Так, к примеру, реагируя на заявление Порфирия, что евангелисты не удостоились полноты веры, так как на деле они оказались неспособными передвигать горы, наш уроженец Стридона, прежде всего, отмечает, что со времени появления в мире христианской веры имело место великое число событий чудесных и сверхъестественных, большая часть из которых не закреплена письменно, поскольку они превосходили возможность понимания со стороны людей. А потому, с этой точки зрения, вполне возможно, что событие, к которому было приковано внимание неоплатоника, действительно осуществилось. В любом случае, после этой защиты правдоподобия буквального значения текста Иероним подчеркивает, прибегая к аллегории, что гора, о которой говорится у Павла, есть не что иное, как дьявол, овладевающий телами людей, а поскольку апостолам дана власть изгонять его вон, они тем самым и сдвигают гору

в сторону моря («Толкование на Евангелие от Матфея», 111 21,21). Прибегая также к аллегории в ответ на лукавые и озлобленные аллюзии Порфирия, Иероним считает, что можно дать объяснение местам из Осии, где говорится о сыновьях пророка, рожденных вследствие его сношений с блудницей («Толкование на Пророка Осию», 11,2. 8—9).

Когда же затем Иероним оказывается вынужденным столкнуться с деликатным вопросом, поднятым Порфирием в связи с ошибками, допущенными евангелистами как сочинителями, — примером чему может служить ошибка, допущенная Марком в начале своего Евангелия, где он приписывает исключительно Исаии место, которое представляет собой сочетание стиха Исаии (40, 3) и стиха Малахии (3, 1), — Иероним предлагает два различных возможных объяснения этого факта. В первом случае уроженец Стридона отстаивает возможность описки, считая, что ошибочно упомянут только Исаия в приложении к сочетанию двух мест из Священного Писания Ветхого Завета («Толкование на Евангелие от Матфея», I 3, 3). В других же контекстах Иероним, напротив, признает, что это слияние воедино двух мест было сознательно задумано Марком, который, желая ввести в начало своего Евангелия личность Иоанна Крестителя, которая, согласно Исаии, узнается в том, кто есть глас вопиющего в пустыне, дает также понять, цитируя непосредственно вслед за этим соответствующий стих, уже не принадлежащий Исаии, что этот человек есть также и вестник, о котором говорит в своем пророчестве Малахия («Толкование на Евангелие от Марка», 1 1, 1–12; Письмо 57,9; «Толкование на Пророка Малахию», 3, 1).

Что же касается обвинений Порфирия в адрес личности Иисуса, Иероним, не тратя на это лишних слов, просто отметает все попытки доказать непостоянство и изменчивость поведения Христа («Против Пелагиан», 11 17). Рассматривая далее соображения неоплатоника касательно задержки, с которой совершилось спасительное явление Иисуса к людям, что якобы лишило спасения такое количество людей, Иероним утверждает, что речь идет об очень сложном вопросе, как об этом говорил и сам Павел, перед которым следует признать свое собственное невежество, оставив его разрешение исключительно на суд всемогущего Бога (Письмо 133, 9).

Порфирий обвинял также апостолов в том, что они низкие люди, практиковавшие различные формы магии, чтобы завоевать таким образом доверчивость самых простых верующих. Иероним говорит в ответ, что даже если апостолы действительно практиковали магию, то они не предавались этому искусству, наподобие языческих волхвов, ради получения денежного вознаграждения, но совершапи чудеса, преследуя намного более благородные и бескорыстные цели, на что, впрочем, указывает и тот факт, что они пролили собственную кровь для торжества своей веры («Рассмотрение Псалмов», 81, 8). В связи с чудом Иисуса, который ходил по воде, Порфирий осмеивал неосведомленность христиан, называвших морем Генисаретское озеро. Чтобы опровергнуть эти выпады, Иероним опирается на собственные солидные познания в области еврейского языка, доказывая, что на этом языке любой крупный водоем, содержащий как пресную, так и соленую воду, обозначается наименованием «море» («Исследование еврейских вопросов Книги Бытия», 1, 10).

Итак, в целом главная забота Иеронима сводится к тому, чтобы найти адекватный ответ на обвинения, выдвинутые Порфирием, которого он цитирует всякий раз, когда в ходе своих собственных рассуждений ему приходится упоминать события и утверждения, содержащиеся в Священном Писании обоих Заветов, на которые была направлена прямая критика со стороны нашего неоплатоника, использовавшего их как основу для своих критических замечаний. В своих опровержениях уроженец Стридона выявляет твердую волю ни в чем не уступать своему противнику, которого он нередко бичует гневными словами. Кроме того,

сталкиваясь с частными случаями, когда целенаправленная критика неоплатоника обрушивается на вполне определенные места Священного Писания, Иероним стремится в первую очередь защищать надежность свидетельств тех, кто писал, обладая неоспоримыми данными о правдивости того, что закреплено в их повествованиях, не пренебрегая, однако, тем, чтобы прибегать и к более возвышенной интерпретации названных событий и высказываний там, где этого требует связность повествования и необходимость не пойти в своей ответной полемике ни на какое соглашательство с критикой врага христиан.

4.5. Августин

Со многих точек зрения определение отношений между Августином и антихристианской полемикой Порфирия носит совершенно особый характер. И действительно, Августин внимательно изучал неоплатонические концепции Порфирия, которые он не преминул цитировать и разбирать в таком фундаментальном труде, как «О граде Божием»; так что он может рассматриваться, в рамках латинского мира, в качестве одного из главных свидетелей творчества нашего неоплатоника.

А потому нет ничего удивительного в том, что в творениях Иппонского епископа оказываются рассеяны хвалебные выражения в адрес нашего неоплатоника, в которых превозносится его неоспоримое преимущество перед другими философами, как это наблюдается в ряде мест трактата «О граде Божием», в которых наш неоплатоник определяется как самый благородный среди языческих мыслителей (VII 25; XXII 3). Кроме того, епископ Иппонский демонстрирует хорошее знакомство с творениями нашего неоплатоника, начиная с его трактата «О возвращении души», известного нам исключительно через соответствующие цитации в «О граде Божием», — ибо этим произведением Августин пользуется для лучшего обоснования превосходства христианского учения касательно спасения души. Но Августин доносит до нас содержание и других сочинений Порфирия, таких, как «Философия оракулов», трактат «Об образах» и «Письмо к Анебону».

Несмотря на высокую оценку, которую Августин недвусмысленно дает Порфирию и его концепциям, Августин прекрасно осведомлен о его негативной позиции по отношению к христианству, зная, что философ из Тира являлся его ожесточенным врагом («О граде Божием», XIX 22; «Речи», 241,7).

Прежде всего Августин признает и осуждает грубо антихристианский характер тех приводимых им в XIX книге «О граде Божием» (23) мест, в которых Порфирий отражает собранные им оракулы, толкующие о Христе и о христианах.

И действительно, Порфирий, приведя оракул Аполлона, в котором в ответ на вопрошание некоего человека, хотевшего узнать, каким образом можно отвратить его жену от христианства, сурово порицал упорство христиан, воздающих божественные почести Христу, справедливо к тому же осужденному на смерть, настаивал на том, что этот оракул указывал на то, что иудеи глубже чтят Бога, чем христиане. В ответ на этот выпад Августин восхвалил тот факт, что наш неоплатоник показал, что он признает существование великого Бога, но вместе с тем Августин был весьма раздражен заявлением Порфирия, что Христос был справедливо осужден иудеями. Кроме всего прочего, замечает Августин, если бы Порфирий действительно хотел неукоснительно чтить Бога иудеев, он был бы вынужден воздержаться от того, чтобы совершать жертвоприношения языческим богам из страха истребления, которым Бог грозит тем, кто принесет подобную жертву (Исх. 22, 20).

Тот же самый Порфирий привел затем другой оракул Гекаты, в котором Христос

восхвалялся как более чем выдающийся человек, заслуживший благодаря своему поведению божественные почести, — но при этом с презрением осуждаются христиане, своевольно претендующие на то, чтобы религиозно почитать как бога того, кто на самом деле был всего лишь человеком. В своем возражении Августин отмечает тонкое коварство, исходящее, вероятно, от наушения злых демонов и продемонстрированное тем, кто соединил эти два оракула, разместив их в непосредственной близости один от другого. В них, действительно, если и содержится притворная похвала Христу, то только ради того, чтобы сделать более правдоподобными и убедительными критические выпады против христиан, которые сформулированы далее. Кроме того, предложенное в этих оракулах восприятие Христа — с радикальным пересмотром самого феномена Христа — не более как человека, стяжавшего в награду за свой образ жизни блаженное состояние для своей души, имеет целью явить его приверженцев не истинными христианами, но последователями еретика Фотина, который как раз и допускал Христа только в качестве человека, а не в качестве Бога. Также и дальнейшие слова Порфирия, которые — как, во всяком случае, представлялось Августину — содержали в себе утверждение, что христиане, как люди невежественные, предаются почитанию земных демонов, идя в этом вразрез с предписаниями иудейских мудрецов и самого Христа, не без презрения были опровергнуты Иппонским епископом, отмечавшим, что христиане строго следуют запрету религиозно почитать кого–либо иного, кроме Господа, исключая возможность какой–нибудь ошибки при интерпретации этих библейских слов.

Что же касается возможных отношений Августина с антихристианским произведением Порфирия, то в них заметно отсутствие прямых отсылок Иппонского епископа к обвинениям нашего неоплатоника против новой религии. В частности, невозможно обнаружить в сочинениях самого Августина следы целенаправленной полемики Порфирия против Священного Писания, которая так раздражала Иеронима, часто вспоминавшего об этих обвинениях неоплатоника, когда ему самому доводилось трактовать те места, на которые была направлена критика Порфирия.

Все это побудило предположить, что — в отличие от Иеронима и несмотря на свои обширные познания в области творчества Порфирия — Августин не располагал возможностью прочитать произведение философа из Тира, открыто посвященное антихристианской полемике, если только — как это допустимо предположить в случае Иеронима — он не ознакомился с ним через цитации, фиксируемые в более ранних опровержениях. Единственное сочинение Августина, в котором обнаруживается вступление Иппонского епископа в прямой и открытый диалог с антихристианской полемикой Порфирия, это Письмо 102, датируемое периодом 406–412 гг. В этом письме Августин ставит целью дать ответ карфагенскому диакону Деограциасу на вопросы касательно христианства, с которыми обратился к самому Деограциасу некий карфагенский язычник, и вопросы эти, поскольку они его смущали, были переадресованы Деограциасом Августину. Из того, что сообщает сам Августин, следует, что язычник почерпнул четыре первых вопроса у Порфирия, добавив уже от себя пятый (Письмо 102, 28). Возвращаясь к сочинению этого письма в рамках «Пересмотров» (2, 31), написанных в последние годы его жизни, Августин утверждает, что сам Деограциас сообщил ему, что некоторые из этих вопросов восходят к Порфирию. Кроме того, Иппонский епископ присовокупляет также интересное замечание, согласно которому он твердо убежден, что автором этой аргументации не мог быть тот Порфирий, с произведениями которого он был знаком. Это утверждение, судя по всему, доказывает, что еще около 427 г. Августин не знал, что Порфирий. т. е. тот неоплатонический философ, чьи произведения он прочитал во множестве, являлся также и автором антихристианского сочинения. Однако это умозаключение, в свете того что было сказано ранее относительно

утверждений Августина, в которых он определял философа из Тира как ожесточеннейшего недруга христиан, и с учетом того, что Иппонский епископ отводит немало места изложению и опровержению антихристианских оракулов, приводимых Порфирием, представляется не вполне убедительным. На самом деле, впечатление, производимое этими пассажами, приводит к мысли о том, что Августину был прекрасно известен тот факт, что Порфирий ополчался в своих произведениях против христианства. Поэтому можно предположить, что названные соображения Августина ставят под вопрос несомненную принадлежность Порфирию только тех вопросов, которые трактуются в Письме 102, — не столько вследствие его невежества относительно существования антихристианского сочинения, принадлежащего нашему неоплатонику, сколько вследствие убежденности Августина в том, что предложенные карфагенским язычником аргументы, с интеллектуальной точки зрения, не соответствовали той славе, которую стяжал Порфирий, и тому глубокому уважению, которое питал на его счет Августин. А потому, по моему мнению, было бы уместнее предположить, что Августин был в курсе антихристианской полемики Порфирия, хотя бы даже по причине той известности, которой Порфирий пользовался среди своих противников, но при этом — что вполне правдоподобно — Августину так и не представилась возможность прочитать в полном виде сочинение Порфирия, открыто посвященное критике христианства.

Возвращаясь теперь к Письму 102, которое, как мы видели, является единственным свидетельством прямого ответа со стороны Августина на аргументы Порфирия, извлеченные, вероятно, из его сочинения «Против христиан», — попробуем кратко проанализировать содержание шести предложенных вопросов, которые Гарнак полностью поместил среди свидетельств, пусть даже косвенных, имеющих отношение к произведению Порфирия; и, прежде всего, проанализируем кратко соответствующие ответы Иппонского епископа.

Первый вопрос касался проблемы конечного воскресения мертвых: в частности, Порфирий задавался вопросом, произойдет ли оно по образцу воскресения Лазаря или же по образцу воскресения Иисуса, отмечая различие, существующее между этими двумя воскресениями и выявляя несообразие сообщаемой в Евангелиях подробности, связанной с ранами, которые наблюдались на теле воскресшего Иисуса. В своем ответе Августин приводит доводы в пользу того, что конечное воскресение людей произойдет по образцу воскресения Христа, Который, единожды воскреснув, живет вечно — в отличие от Лазаря, который воскрес, чтобы в свое время вновь умереть. Обстоятельства рождества Иисуса, во всем отличные от того, как рождаются все прочие люди, не являются доводом против того факта, что люди воскреснут по образцу Иисуса, поскольку Он умер совершенно так же, как умирают и прочие люди. Кроме того, даже в природе фиксируются примеры спонтанного зарождения животных, которые затем умирают совершенно так же, как и все прочие. И наконец, деталь, связанная с ранами, наблюдаемыми на теле воскресшего Христа, которые Августин склонен скорее воспринимать как рубцы, была вставлена в Евангелия с четким намерением убедить неверующих или сомневающихся в том, что Иисус воскрес в Своем собственном теле (Письмо 102, 2—8).

Второй вопрос, восходящий к Порфирию и изложенный в письме Августина, касается задержки, с которой произошло пришествие Христа, что привело к тому, что для столь многих поколений людей оказалось исключенным спасение. В своем ответе Августин, с одной стороны, отмечает, что те же соображения могли бы с тем же самым успехом быть приложены язычником Порфирием к периоду, предшествующему становлению культа языческих богов. Однако, на самом деле, возможность спасения была постоянно открыта для людей, поскольку Слово, совечное Отцу, постоянно осуществляло Свое промышление еще до Своего воплощения. А потому еще до наступления христианских времен были люди,

воспринимавшие Его существование, и они, живя свято и благочестиво, заслужили спасение своих душ, чего, напротив, не случилось с теми, кто жил в недрах культа языческих богов (Письмо 102, 8–15).

Третий антихристианский аргумент, изложенный в письме Августина, касался вопроса о жертвоприношениях: согласно Порфирию, христиане гнушаются обрядами, связанными с жертвоприношениями в честь языческих божеств, включающими заклание жертв, воскурения и прочие элементы культа, хотя, судя по всему, сам Бог положил начало этой практике в древние времена. Августин признает, что истоки этого возражения восходят к Священному Писанию, которое, по его суждению, вдохновляется рассказом о Каине и Авеле, принесших Богу плоды земли и первенцев домашних животных (Быт. 4, 3 и сл.). Кроме того, Иппонский епископ настаивает на том факте, что христиане не столько осуждают жертвоприношение само по себе, которое они уважают, поскольку речь идет о древнем установлении, сколько то обстоятельство, что язычники обращаются с этим актом богопочитания вместо Бога к злым демонам, погрязая, таким образом, в идолопоклонстве. Впрочем, жертвоприношения более полезны людям, чем Богу, так как они прообразуют высшие и вечные реальности (Письмо 102, 16—21).

В рамках четвертого вопроса Августин сталкивается с одной из самых распространенных тем полемики Порфирия, т. е. с выявлением несообразностей в поведении Иисуса, Который и был осужден за то, что якобы формулировал утверждения, противоречащие друг другу. В этом случае наш неоплатоник считает нужным указать на противоречия, существующие между теми евангельскими местами, которые содержат в себе угрозу вечного наказания для тех, кто не верует в Сына Божия (М/с. 16, 16; Ин. 3, 18), и утверждениями Иисуса (Мф. 7, 2), которые апеллируют, напротив, к некоей мере в суде над людьми, сообразно с совершенными ими грехами. В своем ответе Иппонский епископ указывает на ошибку, допущенную его противником: по его мнению, она состоит в том, что Порфирий рассматривает понятие меры как тесно связанное с понятием времени, пренебрегая тем, что то же понятие может прилагаться и к другим параметрам. И действительно, как это доказывает случай солнца, вполне возможно, что некая вещь представляется вечной, с точки зрения её длительности во времени, но обладает и некоей мерой для передачи её величины. И именно в ряду подобного рода идей должны интерпретироваться вышеупомянутые слова Иисуса: вечность наложенного наказания сочетается с убеждением, что оно будет соразмерно общей совокупности грехов (Письмо 102, 23—27).

Что касается двух последних вопросов, рассматриваемых в этом письме, то сам Августин ставил под сомнение то, чтобы они восходили, в равной мере с предыдущими, к произведению Порфирия. И действительно, в отношении пятого аргумента, ставящего вопрос о том, что Соломон утверждал, будто Бог не мог иметь сына, епископ Иппона выдвигает гипотезу, что речь идет о добавлении, за которым стоит личность язычника, как раз и предложившего на рассмотрение эти вопросы Деограциасу. В любом случае, Иппонский епископ предлагает на них краткий ответ, основывающийся на одном месте из «Притч», приписываемых именно Соломону (8, 25), где он определяет Премудрость, которая в этом стихе говорит о себе, что она была рождена прежде всех гор, с Иисусом, являющимся не кем иным, как Премудростью Божией (Письмо 102, 28—29).

В заключение надо отметить, что Гарнак поместил среди свидетельств, относящихся к «Против христиан» Порфирия, также шестой и последний вопрос, разобранный Августином в Письме 102, несмотря на то что в этом случае сам Иппонский епископ сомневался в точности подобной атрибуции, выдвигая предположение, что его источником был не Порфирий, но оскорбительные наветы язычников. В рамках этого вопроса действительно с

иронией говорится о происшедшем с Ионой, который оставался три дня в чреве кита, причем выявляется неправдоподобность такого рассказа и, в частности, нелепая, прихотливая деталь касательно плюша, выросшего над телом главного героя после того, как он был извержен из утробы кита. В ответ Августин отмечает, среди прочего, что язычникам нечего было бы возразить, если бы это чудесное происшествие было бы включено в повествование о людях, прославившихся своими необычными деяниями, — таких, как Апулей или Аполлоний Тианский. В любом случае, Иппонский епископ горячо зашишает реальность этого чуда (подтвержденного самим Иисусом в Мф. 12, 39), которое — как и другие чудеса, совершенные Богом и имеющие символический смысл, — осуществлялось также и на деле (Письмо 102, 31—37).

Таковы ответы, которые Августин противопоставляет аргументации, возможно, восходящей к Порфирию, причем это единственные антихристианские аргументы неоплатоника, сохранившиеся в сочинениях Августина, относительно которых он сам свидетельствует или, во всяком случае, высказывает допущение, что они могут восходить к антихристианской полемике Порфирия. Однако естественно, что в рамках пространного литературного наследия Иппонского епископа встречаются приводимые им и им же опровергаемые бесчисленные свидетельства о критических выпадах против христианства, — и не только в его письмах, но и в его речах и экзегетических трактатах. Этот факт не мог не навести на мысль, что немалая часть этих опровергаемых Августином антихристианских аргументов прямо или косвенно восходит к Порфирию.

Так, в частности, в эпистолярном наследии Августина фиксируется свидетельство касательно вопросов, связанных с христианством, которые были подняты и дискутировались Волузианом, интеллектуалом–язычником, желавшим узнать, в чем сущность новой религии, которому сам Августин в Письме 132 предложил заняться чтением Священного Писания и посылать ему письма, отвечающие на возможные вопросы, возникающие в процессе чтения. И действительно, в Письме 135 Волузиан ознакомил Августина с теми недоуменными соображениями касательно христианства, которые затрагивались и обсуждались на встречах кружка интеллектуалов, сплотившегося вокруг любознательного язычника; кроме того, в Письме 136 Марцеллин довел до сведения Августина и другие вопросы, сформулированные Волузианом, но не отосланные им Августину. Среди вопросов, прослеживаемых в этой переписке, некоторые отдаленно напоминают те или иные темы, разрабатывавшиеся Порфирием; в частности, один из вопросов, обсуждавшихся в письмах, затрагивает тот факт, что воплотившийся Христос вел себя как человек и имел потребности, свойственные человеческому сушеству, сохраняя, в том числе, и потребность в пище. Другой разбираемый вопрос касается сопоставления между Иисусом и Апулеем, а также Аполлонием Тианским, и, наконец, еще в одном указывается на «противоречие», что Бог сначала требует жертвоприношений, а затем заявляет, что Он их больше не хочет.

Эти соображения с полным правом могут быть вписаны в контекст недавно выдвинутой гипотезы, согласно которой обвинения Порфирия стали очень быстро циркулировать не автономно, но в составе определенных компиляций антихристианских обвинений различного происхождения, относящихся в первую очередь к Священному Писанию. С этой точки зрения наиболее плодотворными для обнаружения этих обвинений Порфирия могли бы оказаться сочинения, специально посвященные трактовке вопросов, связанных с текстами Священного Писания, т. е. произведения, принадлежащие к жанру «вопросов — ответов» на материале Священного Писания, к которому, со всеми к тому основаниями, может быть отнесено, кроме самого письма Августина, уже ранее нами разобранного, также и такое сочинение, как «Вопросы Ветхого и Нового Заветов» Амброзиастера, ставшего уже предметом

соответствующего анализа. Естественно, эта привлекательная рабочая гипотеза должна верифицироваться с разбором каждого отдельного случая, и при этом надо всегда иметь в виду специфические конечные цели сочинений, принадлежащих к этому жанру, которые являются исключительно экзегетическими и в качестве таковых адаптированы, судя по всему, к однородной аудитории, состоящей всецело из христиан. Кроме того, нельзя не считаться с тем фактом, что эти самые произведения отсылают нас к общирной предыдущей традиции — как апологетической, так и экзегетической, — и именно в её рамках можно часто проследить происхождение многих полемических тем, с которыми сталкивались, опровергая заключенные в них обвинения, христиане.

4.6. Пакат и его сочинение «Против Порфирия»

Достаточно неожиданно, но проект Иеронима, предполагавший сочинение адекватного опровержения антихристианского труда Порфирия, был осуществлен, с большой долей вероятности, в первой половине V в. неким Пакатом.

Установление самого факта существования этого утраченного произведения и обнаружение пяти его фрагментов являются плодом научных изысканий, проведенных А. фон Гарнаком. В частности, так случилось, что пять уцелевших фрагментов этого сочинения имели хождение под именем мужа апостольского Поликарпа Смирнского и были изданы в примечании к изданию «Против ересей» Иринея Лионского эрудитом шестнадцатого века Февардентием (Feuardentius), заявившим, что он извлек их из катены на четвертое Евангелие, о которой он навел справки в Вердэне. Атрибуция этих текстов Поликарпу была удостоверена, по словам эрудита шестнадцатого века, на основании источника, откуда эти фрагменты, включенные в катену, были извлечены, — т. е. на основании одного произведения Виктора Капуанского, которое, вероятно, было озаглавлено как Responsionum (или Responsorum) capitula (PG 5, 1025–1028; PL 68, 359—360). Эти фрагменты, действительно, сохраняют ответы христиан на обвинения, в основе которых лежат отдельные места из Священного Писания, причем в одних случаях их содержание изложено пространно, а в других случаях оно может быть установлено исключительно из общего контекста. Доказательством того факта, что эти места принадлежали произведению, направленному против антихристианских обвинений Порфирия, служат свидетельства, почерпнутые у Иоанна диакона, действовавшего в Риме в VI в. и являвшегося автором патристического флорилегия, в котором цитируются нарочито краткие фрагменты, восходящие к первой книге «Против Порфирия» Паката.

Что касается проблемы авторства этого опровержения Порфирия, то Гарнак предлагает объединить в одном лице Паката, автора нашего сочинения, Латина Дрепания Паката, произнесшего в 389 г. панегирик в честь Феодосия, и Паката — адресата письма, написанного пресвитером Уранием по случаю смерти Павлина Ноланского, из которого следует, что этот персонаж намеревался прославить в стихах жизнь Павлина. Эта идентификация, предложенная Гарнаком, не стяжала, однако, единодушного признания со стороны ученых, так что в настоящее время представляется, пожалуй, более правдоподобным отождествить Паката, автора антипорфирианского сочинения, с Пакатом, адресатом письма Урания, считая самостоятельной личностью одноименного панегириста. Такой подход может стать также важным показателем касательно датировки труда Паката. Уже Гарнак выдвигал в качестве terminus post quern по меньшей мере 410 г., основываясь на факте, что труд Паката был неизвестен Иерониму. К этому можно добавить, что если наш автор должен расцениваться

как современник Павлина Ноланского, умершего в 431 г., то тогда трудно хронологически локализовать произведение Паката в рамках более позднего времени, чем первая половина V в.

В первом из сохранившихся фрагментов, который отсылает нас к Мф. 19, 5 и в котором используется техника, очень схожая с той, которая обнаруживается в некоторых фрагментах «Против христиан» Порфирия, Матфей обвиняется в том, что он осрамился, допустив путаницу, так как в своем Евангелии он приписал Господу те слова, которые на самом деле были произнесены Адамом. В своем ответе Пакат замечает, что Матфею нечего вменить в вину, поскольку в этом месте Книги Бытия (2, 23–24) Адам пророчествует под наитием вдохновения со стороны Господа. А потому совершенно законно вложить в уста Господа эти слова, произнесенные человеком Адамом, коль скоро Господь и является их вдохновителем.

Во втором фрагменте содержание обвинения, предъявляемого полемистом, которое сконцентрировано на Мф. 20, 23, не выражено сколько–нибудь ясно, но из контекста легко понять, что противник Паката утверждал, что Иисус допустил ошибку, предсказывая, что Иоанн умрет как мученик, а между тем, в отличие от Иакова, Иоанн умер естественной смертью. Ответ Паката опирается на слова апостола Павла из его Первого послания к Коринфянам (15,31), который утверждает, что он умирает каждый день, чтобы обосновать мысль, согласно которой Иисус определял как мученика того, кто — подобно Павлу — духовно предрасположен к мученичеству, заявляя, что он всегда готов умереть за Евангелие. Кроме того, в этом тексте смутно улавливается апеллирование Паката к легенде об Иоанне, ввергнутом в котел с кипящим маслом, которая засвидетельствована, среди прочих писателей, также Тертуллианом («О прескрипции против еретиков», 36) и Иеронимом («Толкование на Евангелие от Матфея», 111 20, 23).

Также в третьем фрагменте «Против Порфирия» Паката содержание обличений Порфирия выводится только из ответа христианина. В этом ответе речь идет об изложении аргументов, направленных на полнейшее оправдание тех, ничуть не противоречащих друг другу, различий, которые наблюдаются в том, как неодинаково начинаются четыре канонических Евангелия. Подобные расхождения оправдываются несовпадением условий, в которых оказались евангелисты при написании своих Евангелии, хотя все четверо преследовали одну и ту же цель. Так, Матфей, который писал для евреев, начал свое Евангелие с родословия Христа, чтобы показать, что он произошел как раз из того рода, из которого он и должен был произойти по предсказаниям пророков. Иоанн начинает свое Евангелие (написанное им в Эфесе) с воплощения Слова, чтобы успешнее изъяснить сам факт сушествования христиан как чад Божиих, верующих во имя Слова воплотившегося Ефесянам, которые, будучи язычниками, не имели никакого представления о Законе. Лука, напротив, начинает свое повествование с чуда рождения сына Захарии, чтобы подтвердить — через упоминание столь значимой фигуры — божественность Христа. И, наконец, Марк также ссылается на предшествующие пророчества, желая показать, что Его проповедь была не новой, но включалась в эту традицию, которая существовала в течение долгого времени.

Что касается четвертого фрагмента, то он сохранил для нас ироничные выводы, сделанные из Лк. 14, 12, согласно которым, коль скоро Иисус предписывает в этом месте не приглашать на пир друзей, но только увечных, то из этого со всей очевидностью следует, что если у человека есть хромой или слепой друг, то он не сможет пригласить его на пчр именно в силу связующей их дружбы. Ответ Паката разъясняет, что Иисус этими словами подразумевает в качестве друзей тех, кто достоин любви с учетом тяжких условий, в которых им приходится жить в этом мире. Потому Он и указывает на самых немощных, к

которым Он приближается Сам и приближает их к Себе, чтобы те стяжали в качестве награды жизнь вечную.

Очень кратким является пятый фрагмент, где содержится критика, основывающаяся на словах Сына Божия, приведенных в Ин. 17,4, согласно которой Иисус не имел основания считать, что Он совершил Свое дело, — а именно об этом Он говорит в названном месте — коль скоро Он еще не взошел на древо крестное. Пакат оправдывает эти слова Иисуса, относя их к определенности Его волеизъявления, так как Он уже твердо решил претерпеть муки.

Как можно видеть из этого синтетического изложения пяти фрагментов, хотя ни один из них не процитирован с исчерпывающей полнотой, в них, несомненно, оказываются под прицелом критики со стороны противника христиан строго определенные места из Священного Писания, на которые эта критика открыто и направлена. Итак, представляется в высшей степени правдоподобным, опираясь также и на информацию Виктора Капуанского, опознать в этом неведомом антихристианском полемисте Порфирия, который, как мы это наблюдали, сделал одной из главных тем своей антихристианской полемики скрупулезную критику Священного Писания, ставящую своей целью разоблачение содержащихся в нем несообразностей и противоречий.

Другой вывод, который можно сделать из синтетического чтения фрагментов «Против Порфирия» Паката, связан с тем фактом, что представленные в них обвинения, пусть и вдохновляясь той же техникой, к которой прибегает Порфирий, по своему содержанию отличны от фрагментов, сохранившихся в латинской среде в рамках сочинений Иеронима или Августина. А потому вполне законно было бы постулировать в случае Паката автономное чтение им текста Порфирия или, что еще вероятнее, чтение им опровержений Порфирия, составленных на греческом языке.

БИБЛИОГРАФИЯ. F. Altheim — R. Stiehl. Neue Bruchstiicke aus Porphyrios' Κατά Χριστιανών // G. Radke (изд.). Gedenkschrift fir G. Rohde. Tubingen, 1961. P. 23–38; W.A. Baehrens. Pacatus // «Hermes» 56 (1921). P. 443–444; T.D. Barnes. Porphyry Against the Christians. Date and attribution ofthefragments // JThS 24(1973). P. 433–437; Idem. Scholarship or propaganda? Porphyry Against the Christians and its historical setting // BICS 39 (1994). P. 53–65; Idem. Monotheists all? Ц «Phoenix» 55 (2001). P. 142— 162, 157–159; P.F. Beatrice. Un oracle antichretien chez Arnobe // Memorial Dom Jean Gribomont. Roma, 1988. P. 107–129; Idem. Quosdam Platonicorum libros. The Platonic readings of Augustine in Milan // VChr 43 (1989). P. 248–281; Idem. La croix et les idoles d'apres Vapologie d'Athanase Contre les Paiens // Cristianesimo y aculturacion en tiempos del imperio romano. Murcia, 1990. P. 159—177; Idem. Le traite de Porphyre contre les Chretiens. Letat de la question // «Kernos» 4 (1991). P. 119–138; Idem. Porphyry's judgement on Origen // Origeniana Quinta. Leuven, 1992. P. 351–367; Idem. Towards a new edition of Porphyry's fragments against the Christians // M. — O. Goulet–Carë — G. Madec (изд.). ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. «Chercheurs de saggesse». Hommage a Jean Pepin. Paris, 1992. P. 347–355; Idem. Antistes philosophiae. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz // Ricerche patristiche in onore di Dom Basil Studer OSB (= Aug 33). Roma, 1993. P. 31–47; Idem. Pagans and Christians on the Book of Daniel // Studia Patristica 25 (1993). P. 27–45; Idem. On the title of Porphyry's treatise against the Christians // Αγαθή έλπίς. Studi storico–religiosi a onore di Ugo Bianchi. Roma, 1994. P. 221–235; Idem. Pagan wisdom and Christian theology according to the Tubingen Theosophy 11JECS 3 (1995). P. 403–418; Idem. DidymeVAveugle et la tradition de Vallegorie // Origeniana Sexta. Leuven, 1995. P. 579–590; Idem. Traces du texte occidental chez le paten de Macaire Magnes // D.C. Parker — C. — B. Amphoux (изд.). Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium June 1994. Leiden — New York — Koln, 1996, 317–326; Idem. Ein Origeneszitat im Timaioskommentar des Calcidius 11 Origeniana Septima. Leuven, 1999. P. 75–90; J. Bidez. Vie de

Porphyre. Le philosophe neo–platonicien. Gand, 1913 (переизд. Hildesheim, 1964); V. Bucheit. Studien zu Methodius von Olympos. Berlin, 1958; G. Binder. Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorischeAuslegungdes Alten Testaments durch die Christen // ZPE 3 (1968). P. 81–95; A. Cameron. The date of Porphyry's Κατά Χριστιανών // CQ 18(1967). P. 382–384; A. Carlini. Lapolemica di Porfirio contro lpesegesi "tipologica ” dei cristiani // SCO 46 (1996). P. 385–394; M. Casey. Porphyry and the origin of the book of Daniel // JThS 27 (1976). P. 15–33; Idem. Porphyry and the Syrian exegesis on the hook of Daniel // ZNTW 81 (1990). P. 139–142; G. Clark. Philosophic lives and the philosophic life in Porphyrius and Iamblichus // T. Hagg — P. Rousseau (изд.). Greek biography and panegyric in late antiquity. Berkeley — Los Angeles — London, 2000. P. 29–51; P. Courcelle. Les lettres grecques en Occident. De Macrobe a Cassiodore. Paris, 1948; Idem. Propos antichretiens rapportes par Saint Augustin // RecAug 1 (1958). P. 148–186; Idem. Critiques exegetiques et arguments antichretiens rapportes par Ambrosiaster I I VChr 13 (1959). P. 133–169; B. Croke. Porphyry's antichristian chronology // JThS 34 (1983). P. 168–185; F. Culdaut. Un oracle d*Hecate dans la Cite de Dieu de Saint Augustin: Les dieux ont proclame que le Christ fut un homme tres pieux 11 REAug 38 (1992). P. 271–283; Ë. des Places. Eusebe de Cesaree commentateur. Platonisme et Ecriture sainte. Paris, 1982; E. Dipalma Digeser. Lactantius, Porphyry, and the debate over religious toleration Ц JRS 88 (1998). P. 129–146; Idem. Porphyry, Lactantius, and the paths to God // Studia Patristica 34 (2001). P. 521–528; Idem. Porphyry, Julian or Hierokles? The anonymus Hellene Makarios Magnes Apokritikos // JThS 53/2 (2002). P. 466–502; A.J. Ferch. Porphyry: an heir to Christian exegesis? 11 ZNTW 73 (1982). P. 141–147; R. Goulet. Porphyre et Macaire de Magnesie // Studia Patristica 15 (1984). P. 448–452; J. Granger Cook. A possible fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian // ZAC 2 (1998). P. 113–122; M. Gronewald. Porphyrios’ Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums 11 ZPE 3 (1968). P. 96 ss.; D. Hagedorn — R. Merkelbach. Ein neues Fragment aus Porphyrius «Gegen die Christen» 11 VChr 20 (1966). P. 86–90; R. Hanslick. Latinus Drepanius Pacatus // PRE 18. Stuttgart, 1942. Coll. 2058–2060; L. Jerphagnon. Les sous–entendus anti–chretiens de la Vita Plotini ou Nvangile de Plotin selon Porphyre // MH 47 (1990). P. 41–52; W. Kinzig. War der Neuplatoniker Porphyrios urspriinglich Christ? // Moutsopolos Stephanos. Festschrift fur H. Gorgemanns. Heidelberg, 1998. P. 320–332; H. Lietzmann. Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tubingen, 1904(переизд. Hildesheim, 1970); A. Meredith. Porphyry and Julian against the Christians // ANRW II.23.2. Berlin — New York, 1980. P. 1119–1148; C. Moreschini. L’utilizzozione di Porfirio in Gerolamo // C. Moreschini — G. Menestrina (изд.). Motivi letterari ed esegefici in Gerolamo. Brescia, 1997. P. 175–195; P. Nautin. Trois autres fragments du livre de Porphyre «Contre les Chretiens» // RBi 57 (1950). P. 409–416; N. Nebes, Zum sprachlichen Verstandnis des Fragmentesaus Porphyrios «Gegen die Christen» bei Michael dem Syrer 11ZAC 2 (1998). P. 268–273; L. Perrone. Le Quaestiones evangelicae di Eusebio di Cesarea. Alle origini di un genere letterario // AnnSE 7 (1990). P. 417–435; Idem. Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici tra IVe V secolo: le Quaestiones Veteris et Novi Testament! dell'Ambrosiaster // AnnSE 11/1 (1994). P. 161–185; P. Pirioni. II soggiomo siciliano di Porfirio e la composizione del Κατά Χριστιανών // RSCI 39 (1985). P. 502–508; G. Rinaldi. La Bibbia dei pagani. I. Quadro storico. Bologna, 1997. P. 119–175; J. Rist. Hieronymusals Apologet, Exegetund Geschichtstheologe den Commentarii Danielem // Lesegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVII incontro di studiosi delVantichita cristiana. Roma, 6–8 maggio 1999. Roma, 2000. P. 439–448; C. Schaublin. Diodor von Tarsos gegen Porphyrius? // MH 27 (1970). P. 58–63; M.B. Simmons. Eusebius* panegyric at the dedication of the church at Tyre A.D. 315: anti–porphyrian themes in Christian rhetoric of the later Roman empire // Studia Patristica 37 (2001). P. 597–607; A. Smith. Porphyrian studies since 1913// ANRW II.36.2. Berlin — New York, 1987. P. 717–773; A.R. Sodano. Porfirio. Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella, Contro Boeto, SulVanimay Sul conosci te stesso. Milano,

1993. P. 3–42 A. von Hamack. Neue Fragmente des Werkes des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo–Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius. 11 Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1921. P. 266–284; Idem. Nachtrage zur Abhandlung Neue Fragmente des Porphyrius gegen die Christen // Ibid. P. 834–835; R. Wilken. Pagan criticism of Christianity: Greek religion and Christian faith // Early Christian literature and the classical intellectual tradition. In honorem R.M. Grant. Paris, 1979. P. 117–134.

III. Арнобий

Достаточно спорной фигурой внутри африканского христианства является фигура ритора Арнобия из Сикки Венерии, автора семи книг «Против язычников». Реконструкция его личности представляет собой очень сложную задачу, поскольку до нас дошла в высшей степени скудная информация о его жизни. Все соответствующие сведения восходят к Иерониму, оказавшемуся единственным автором, упоминающим о нем раньше Decretum Gelasianum, в который включено — среди произведений, отверженных Церковью — и сочинение Арнобия. Первые известия касательно Арнобия содержатся в «Хронике» (p. 231 Helm): из них следует, что наш писатель практиковал искусство риторики в Сикке Венерии, городе Проконсульской Африки, который соответствует современному Jle Кеф в Тунисе. Обратившись в христианство уже в зрелые годы, в силу произведших на него впечатление сновидений, он сочинил свое произведение, чтобы убедить епископа этого города в искренности своего обращения, поскольку до этого он был ревностным противником новой религии.

В книге «О знаменитых мужах» (79) Иероним приводит еще более сжатое описание жизни Арнобия: Иероним вообще не упоминает об обстоятельствах его обращения, но добавляет, что как ритор он успешно занимался своей профессиональной деятельностью в эпоху Диоклетиана. Эти данные противоречат сведениям, сообщаемым уроженцем Стридона в его «Хронике» и относящимся к 327 г., т. е. ко времени Константина. Было предложено множество способов разрешения этой проблемы, наиболее правдоподобный из которых сводится к тому, что Иероним допустил ошибку в «Хронике», состоявшую в том, что он отнес сведения об Арнобии не к периоду, последовавшему за празднованием vicennalia [двадцатилетия правления] Диоклетиана (которое падало на 304 г.), но к периоду после празднования vicennalia Константина (которое состоялось в 326 г.). Кроме того, датировка произведения Арнобия эпохой Диоклетиана согласуется с утверждением, что оно было полностью составлено в течение последнего гонения на христиан, что доказывается частыми упоминаниями о страданиях и пытках, которым христиане подвергались со стороны язычников («Против язычников», I 26; II 5. 77—78; III 36; IV 36; VI 27).

Произведение Арнобия, которое ставит своей целью всестороннюю защиту христианской религии от лживых обвинений язычников, характеризуется полной готовностью его автора к рассмотрению даже очень сложных вопросов, которые обсуждались в рамках языческой мысли — таких, как вопросы об определении божества и о происхождении и конечном уделе души, причем Арнобий отводит немалое место возможным возражениям со стороны язычников, а вместе с тем стремится опровергнуть их всеми доступными ему средствами. Однако в то же самое время, как раз в тех утверждениях, которые представляются фундаментальными для его мысли, он проявляет свою зависимость от опровергаемых им в своем сочинении языческих концепций. В частности, создается впечатление, что он прибегает к различным философским доктринам, выборочно им используемым (платоническим, эпикурейским и стоическим), чтобы восполнить свою собственную мысль, особенно в той сфере, где его еще не особенно углубленная христианская подготовка не снабжала его адекватными ответами на те вопросы, с которыми он последовательно сталкивался.

1. Верховное божество

Как мы уже видели, согласно сведениям, посвященным Арнобию Иеронимом, наш автор составил свое произведение, обращенное к епископу своего города, в качестве отречения от тех языческих религиозных доктрин, которые он практиковал до того, будучи к тому же активным противником христиан. Но на самом деле ничто, затрагивающее эту тематику, не проступает на страницах его апологии, которая, прибегая к весьма оригинальному приему, открывается непосредственно упоминанием порочащих обвинений, брошенных в лицо христиан, суть которых состоит в том, что они своим оскорбительным поведением спровоцировали гнев богов, проявляющийся в катастрофах и в любого рода губительных несчастьях, которыми земля бичуется после их появления.

Как раз в опровержении этого тезиса, воспроизводящего один из самых частых критических выпадов, обращенных против новой религии в языческой среде, как это показывают соответствующие свидетельства Тертуллиана («Апологетик», 40, 1–2), Киприана («Послание», 75, 10; «К Деметриану», 2—3) и Августина («О граде Божием», I 1, 36; II 3), можно усмотреть один из лейтмотивов этого произведения, поскольку Арнобий, доказав, что никакие особенные катаклизмы не имели место в мире с пришествием христиан, широко и подробно разрабатывает тему предполагаемого гнева богов, желая продемонстрировать, что если уж на то пошло, именно сами язычники своими кощунственными легендами и нечестивой культовой практикой наносят обиду своим божествам, если только допустить, что последние вообще существуют. Прослеживая ход полемики Арнобия против богов греко–латинского пантеона и их культа, возможно также реконструировать его концепцию истинного божества, которое предстает в воображении нашего ритора как наделенное державным величием и превосходством по отношению к любой сотворенной вещи. Каждая сущность, согласно Арнобию, рождается, неся на себе печать представления о божестве («Против язычников», I 33, 1), но в то же время Бог ни в коей мере не видим и не обладает никакой формой, не говоря уже о какой–либо форме телесной. Более того, касательно Бога невозможно вообще что–нибудь утверждать, поскольку он является неизреченным, невыразимым и неименуемым («Против язычников», I 31, 2), и нельзя вообразить себе, чтобы Он видел, говорил или чувствовал, как мы (III 18, 1).

Делая на этом особый акцент, ритор отрицает за Богом подверженность какой–либо вполне человеческой страсти — и, особенно, страсти столь отталкивающей, как гнев, направленный на людей (I 23, 1). Но, напротив, у Арнобия с той же силой проявляется убеждение в том, что Божеству присуще спонтанное излияние Своего благоволения на людей (III 24, 2; VI 2, 1). На основании сказанного ясно, что концепция Арнобия касательно верховного Божества пересекается с двумя характерными аспектами, которые можно возвести к двум различным течениям мысли. И действительно, с одной стороны, в исповедании верховной трансцендентности Бога наш ритор использует термины, свойственные апофатическому богословию, напрямую вдохновляющемуся платонизмом в его многообразных формах.

В самом деле, неуловимым, непостижимым и невыразимым является Единое Плотина («Эннеады», 5, 5–6); но эти идеи уже нашли свое развитие у писателей–среднеплатоников, что доказывается Апулеем в «Платон и его учение», 1, 5, 190–191 и Алкиноем («Учебник пл. ф.», 10). И эти же идеи не обошли своим влиянием писателей, стоявших у истоков христианства — примером тому служат Аристид Афинский («Апология», 1, 4), Афинагор («Прошение о христианах», 10, 1), Феофил Антиохийский («К Автолику», 1, 3, 1), Тертуллиан («Апологетик», 17, 1–3), [Киприан] («О том, что идолы не боги», 9) и Минуций Феликс (18, 8–10).

Но, с другой стороны, подчеркивая абсолютное бесстрастие Бога, в первую очередь, в

том, что касается проявления Им чувства гнева, что исключает в Боге любое желание причинить вред людям, а вместе с тем выявляя со всей очевидностью, в качестве свойства самого Божества, также и готовность к излиянию Им спонтанного благоволения и Своих щедрот на людей, Арнобий, судя по всему, напрямую обращается — как к своему первоисточнику — к стоической философии.

Ибо Хрисипп открыто утверждал, что верховная божественная природа отождествляется с благом и с желанием облагодетельствовать людей, исключая из нее одновременно любое проявление злого чувства (SVF II фрагменты 1116–17. 1184 von Arnim).

Это смешение учений различного происхождения в целях постепенного выстраивания определения фундаментальных концепций в рамках христианской мысли апологета не должно нас изумлять, поскольку именно в этом заключается свойственный его творчеству метод амбивалентного подхода к философским учениям его противников. Так, они, с одной стороны, являются основной мишенью многих его критических выпадов, но, с другой стороны, на них он иногда и опирается в своей аргументации, особенно в тех пунктах, в которых наш ритор обнаруживает — как ему представляется — в учениях языческих философов концепции, не отличающиеся от христианских концепций.

Таким случаем является 1, 8, где наш ритор, направляемый своим рассуждением касательно вопроса о происхождении различных видов зла, сначала излагает четыре учения, восходящие к разным источникам, выдвигающим гипотезу, согласно которой ответственными за зло в мире являются: первичная материя, распределенная на четыре основополагающих стихии; те или иные воздействия со стороны светил; естественный круговорот вещей в мире и вредоносные испарения, исходящие от материи. А затем уже он излагает гипотезу, представляющуюся ему самому наиболее правдоподобной, согласно которой феномены, воспринимаемые людьми как проявления зла, на самом деле суть знаки и знамения необходимого циклического обновления мира в рамках высшего о нем замысла. В поддержку этого тезиса, естественно вызывающего ассоциацию со стоической концепцией циклического обновления мира посредством огня, наш ритор открыто апеллирует к Платону и к знаменитой речи египетского жреца, обращенной к Солону, говоря о катаклизмах, периодически сотрясающих мир, свободным от которых оказывается, благодаря Нилу, Египет («Тимей», 22). В том же роде в II 13, 6 мы наблюдаем открытое сближение между христианским учением о воскресении и между рассказом Платона о циклическом обращении мира, содержащемся в «Политике» (270b–e).

2. Происхождение и судьба души

В основном во второй книге «Против язычников» мы имеем возможность следить за схваткой африканского ритора с языческими философскими учениями, поскольку эта часть его произведения почти полностью посвящена общирному экскурсу, затрагивающему тему, которую Арнобий явно расценивает как обладающую первостепенной важностью, а именно — тему происхождения и конечной судьбы человеческой души.

А потому неслучайно именно в этой книге концентрируются упоминания о многих главных языческих философах, по отношению к которым Арнобий, судя по всему, питает в целом глубокое отвращение, осуждая их притязания на возможность все объяснить и выявляя бессмысленность их учения по сравнению с учением Христа (II 11, 50). И, напротив, только по отношению к одному Платону наш ритор, кажется, питает (даже если принимать во внимание ироническую окрашенность некоторых его выражений на счет последнего)

определенное уважение, учитывая его превосходство, которое он за ним признает, над другими античными мыслителями, о чем свидетельствуют прилагаемые к нему Арнобием определения, такие как — apexphilosophorum et columen [вершина философов и их столп] («Против язычников», II 8, 7) и divinus [божественный] (II 36, 2). Это, однако, не значит, что наш ритор считал нужным воздерживаться от критических выпадов и притом продуманно обусловленных контекстом, в адрес афинского философа, особенно когда Арнобий обнаруживает несообразности в исповедуемых им учениях.

Именно это фиксируется в одной важной главе «Против язычников», в которой Арнобий развивает свое характерное учение, определяющее душу как mediae qualitatis [среднего качества] (II 14). И действительно, в связи с упоминанием мифа о загробной участи души, содержащегося в«Федоне» (107d—114 a), который Арнобий приводит в подтверждение того факта, что даже среди языческих мыслителей говорилось.о наказаниях и об адских муках, уготованных человеческим душам, наш ритор изыскивает повод подвергнуть порицанию тезис афинского философа. В этом мифе Платон проводил различие между душами, проведшими среднюю жизнь, которые будут очишены в Ахеронте, между душами, совершившими не подлежащие прощению грехи, которые будут погружены в Тартар, без возможности когда–либо из него изойти, и между душами, впавшими в тяжкие пороки в особых условиях (к примеру, они нанесли побои родителям или убили их в состоянии гнева, но затем раскаялись в содеянном). После того, как они будут подвергнуты каре через погружение в Тартар, души, свершившие насилие по отношению к родителям, будут перемешаны по пылающим огнем водам реки подземного царства Пирифлегетона, а души человекоубийц — по реке плача Коцит, вплоть до Ахерусийского болота. Там они окликают по именам тех, кто был ими оскорблен, и если они получают от них прощение, они освобождаются от мук; а если не получают, то продолжают подвергаться карам в Тартаре до тех пор, пока они все же не будут прощены своими жертвами. От этих душ разнится последняя группа, состоящая из душ тех, кто прожил святую жизнь: среди них души тех, кто не были философами, вводятся в своего рода земной Эдем, а души философов направляются к небесному раю.

Согласно Арнобию, в этом месте Платон выразил идею, что души людей, которые афинский философ мыслит как бессмертные, подвергаются мукам и наказаниям телесным по своей природе. Итак, с полной очевидностью соответствующее обвинение язычников не выдерживает критики, коль скоро даже Платон утверждал, что существуют места, в которых души подвергаются мукам. Но в то же время Арнобий выявляет противоречия в рассуждении Платона, сводящееся к тому факту, что философ, хотя он и отстаивает бессмертие душ, утверждает, тем не менее, что они подвергаются невыразимым мукам и наказаниям. А это, с точки зрения Арнобия, неприемлемо, поскольку то, что бессмертно, также и simplex [просто], бестелесно и, главное, недоступно никакому соприкосновению с земным. А потому — либо душа смертна, телесна и подвержена наказаниям, либо душа божественна и бессмертна, а потому не подвержена каре: ибо то, что божественно и бессмертно, абсолютно не допускает в себе какой–либо телесности, которая, напротив, характерна для смертного состояния. В этом случае Арнобий демонстрирует пределы своих возможностей интерпретировать Платона, ибо он недостаточно хорошо усвоил смысл платоновского рассказа, который именно в качестве мифа может содержать также элементы, выходящие за рамки реальности; а значит, то, что логически невозможно (соприкосновение бестелесного с телесным), становится возможным на уровне мифа.

Однако особой значимостью обладает тот факт, что именно на основании противоречия, допущенного, как утверждает Арнобий, Платоном, — сам Арнобий излагает

собственное видение загробной участи души. И действительно, Арнобий полагает, что Платон был не так далек от истины, коль скоро души, погруженные в кипящие реки и терзаемые жестокими существами, подвергаются этим карам вплоть до своего всецелого уничтожения, вне какой–либо надежды на то, что они смогут вернуться к своему прежнему состоянию. В этом и состоит удел, ожидающий те души, которые в этой жизни не познали Бога и не доверились ему, тем самым не стяжав спасения, даруемого познанием Бога.

Потому их положение является срединным, так как по природе они предназначены для уничтожения среди мук, но могут быть спасены по собственному произволению в том случае, если они предадутся познанию Бога. В противном случае души действительно умирают в муках, в то время как земная смерть есть не что иное, как разлучение души и тела.

Итак, согласно африканскому апологету, душа является телесной, тленной и подверженной страданиям по своей природе, и смерть — это её естественный удел, от которого, однако, она может избавиться при условии познания Бога. Таким образом, бессмертие есть дар, есть некая награда, получаемая человеком, если он её заслужил; сама же по себе душа обречена на то, чтобы стать безобразной, ниспав до состояния животной души, и подчиниться требованиям материи из–за naturalis infirmitas [природной немощи], соприродной её тленной сущности. Истребление в огне и среди мук есть конечный удел всех людей, которые не познали Бога, каковое познание позволило бы им стяжать спасение. Потому medietas [срединность] души должна пониматься как некое состояние, колеблющееся между смертностью в качестве её природного удела и между её возможным спасением благодаря проявленному ею полнейшему доверию к Богу.

Уже подчеркивалось сходство между доктриной, сформулированной в этих местах Арнобием, и частично аналогичными утверждениями по этому вопросу, которые выражены в писаниях некоторых греческих апологетов II в.. Речь идет, в первую очередь, о «Диалоге с Трифоном иудеем» Иустина, о «К Автолику» Феофила Антиохийского и о «Речи к эллинам» Татиана.

Иустин («Диалог с Трифоном иудеем», 5) выводит фигуру старца, придерживающегося идеи, согласно которой душа не бессмертна, но смертна и тленна; в противоположность тому, что утверждали платоники, душа порождена тем же способом, что и космос, а потому она и тленна. Существует только одно нерожденное — то есть Бог, а все, что рождено после Него, будучи сотворенным, является тем самым смертным. В то же время старец утверждает, что речь не идет о смерти, которая вбирала бы в себя в равной мере все души, поскольку в этом случае было бы оказано незаслуженное преимущество душам злых людей; напротив, души этих последних ожидают божественного суда, который будет вершиться над ними в худшем месте, а души хороших людей будут судимы в лучшем месте. С момента пришествия Бога души грешников подвергнутся наказанию до тех пор, пока на то будет воля Божия; а души праведников получат в награду жизнь вечную. Итак, душа, именно потому, что она является рожденной и тленной, тесно связана со своим создателем, т. е. с Богом, Который распоряжается ею по Своей воле; автор открыто признается в заимствовании из «Тимея» Платона (28c), особенно в связи с тем, что в этом произведении сказано относительно мира, связанного со своим Творцом.

Татиан («Речь к эллинам», 13) выражает идею, которая, по моему мнению, еще ближе к соответствующей идее Арнобия: душа сама по себе не бессмертна, но она может стяжать бессмертие в момент своего познания истины, т. е. она может быть просвещена светом Слова Божия, притом что сама она всецело темна. Но если душа не познает истины, она умирает, чтобы затем воскреснуть во время конечного суда, будучи наказана Богом смертью в области бессмертия.

Согласно Феофилу Антиохийскому («К Автолику», II 27), душа сама по себе не является ни абсолютно бессмертной, ни абсолютно смертной: Бог даровал ей полную свободу выбора между действиями, которые заслуживают бессмертия, и между теми, которые, напротив, приводят её к смертности. Бог не создал душу бессмертной, ибо тогда она была бы божественной, но Он и не создал её смертной, так как в этом случае Он сам оказался бы повинен в её смерти; таким образом, сама душа — и только она одна — несет ответственность за собственную судьбу.

Как позднейший пример концептуального соприкосновения Арнобия с христианскими писателями можно также привести доктрину, изложенную его соотечественником Тертуллианом в трактате «О душе» (22, 2; 24, 2). По определению великого Карфагенца, душа в одно и то же время рождена, а значит — телесна, но и бессмертна. В частности, он основывается в своем убеждении в телесности души на притче о Лазаре и богаче (Лк. 16, 22 и сл.), в которой описываются кары и муки, претерпеваемые в потустороннем мире богачом. Другой наиважнейшей и принципиальной характеристикой души, по мнению Тертуллиана, является её бессмертное состояние, которое великий Карфагенец ставит в зависимость от того, что она, хотя и не будучи частицей Божества, была сотворена по Его образу и, значит, запечатлевает в своих собственных недрах божественный оттиск. Единственное отличие между Богом и душой состоит в том, что Бог не рожден, в то время как душа начинает свое существование с некоего определенного момента.

Сопоставляя эти утверждения с теми, которые были выражены Арнобием, мы с полной очевидностью удостоверяемся в том, что отдельные элементы учения нашего апологета о душе имеют точные соответствия в концепциях, выраженных в произведениях ранее процитированных нами авторов, и это особенно касается тезиса Татиана, согласно которому смертная душа может обрести спасение благодаря познанию Бога; отметим в этом же контексте, что бессмертие, по мнению Иустина, является принадлежностью одного только нерожденного Творца, а не творений, рожденных после Него; а также отметим телесность души, за которую твердо ратовал Тертуллиан, и ту полнейшую свободу, даруемую Богом душе в понимании этой проблематики Феофилом. Но основной характеристикой души, на которую наш ритор из Сикки проставляет особо сильные акценты, является её природная смертность, притом что её спасение проистекает только из познания Бога, без допущения для нее возможности выжить каким–либо образом, так и не отделившись от тела, в ожидании конечного суда. Именно эта последняя подробность весьма знаменательна: судьба душ предопределена с момента их земной смерти и в построениях мысли Арнобия не прослеживается идея искупления и замаливания грехов с учетом различий между тяжестью той или иной вины и совокупной суровостью налагаемого наказания. Арнобий смутно упоминает, как мы уже это видели, о воскресении только в рамках полемики с язычниками в связи с мифом, почерпнутым из «Политика», и не проясняет то, каким образом должно пониматься спасение душ, познавших Бога через Христа. Он не сообщает о каком–либо месте, несомненно обладающим огромными преимуществами, в которое они будут помещены сообразно с общехристианскими ожиданиями, и создается впечатление, что — согласно африканскому ритору — их единственная награда сводится к бессмертию как таковому.

При попытке определить мотивацию убеждений Арнобия касательно происхождения и судьбы души, кроме точек его соприкосновения с предшествующими ему писателями, должны быть рассмотрены также некоторые его утверждения, которые могли бы оказаться сушим откровением в рамках этого вопроса, помогая нам реконструировать тот путь, идя которым африканский апологет дошел до выработки своего тезиса. И действительно, в

первую очередь, заслуживает внимания факт, который следует особо подчеркнуть, — что Арнобий опять–таки обращается именно к Платону, чтобы найти оправдание этой своей доктрине, которую, впрочем (но этим знаковым обстоятельством нельзя ни в коей мере пренебречь), — он в определенном смысле приписывает все же Христу (II 14, 5). Арнобий, действительно, цитирует место из «Тимея» (41), в котором демиург объясняет сотворенным им богам, что они, именно в силу того, что являются рожденными, не бессмертны, но что бессмертие гарантировано им волей демиурга, налагающего на них обязательства его оплатить (И 36, 2). Потому, рассуждает Арнобий, если Платон свидетельствует о том, что сами божества пребывают в срединном состоянии, будучи связаны с волеизъявлением своего творца, то в еще большей мере в подобном состоянии пребывают души, могущие стяжать бессмертие в качестве божественного дара, только в том случае, если они всецело вверяют себя Богу (II 36, 3).

Как затем становится ясно из другой главы произведения Арнобия (II 30, 3—5), где африканский писатель сравнивает два противопоставляемых им тезиса о бессмертии и природной смертности души и подчеркивает ту примиряющую функцию, которую выполняет его учение по отношению к этим двум крайностям, концепция души как mediae qualitatis может быть своего рода посредствующим звеном между доктриной Платона о душе и доктриной стоико–эпикурейской, будучи выстроена на основе христианской благой вести о спасении. И действительно, с одной стороны, стоико–эпикурейская доктрина воспрепятствовала Арнобию полностью принять платоническую концепцию о природном бессмертии души, а с другой стороны — надежда на спасение, которую он черпает из христианского «credo», привела к тому, что Арнобий не воспринял безоговорочно эпикурейское учение о всецелом распаде души в момент смерти.

В основе этой концепции Арнобия, согласно которой человеческая душа по своей природе предназначена для смерти, лежит твердая уверенность в том, что порождение человеческих душ не должно быть приписано некоему верховному Божеству — каким он себе Его представляет, поскольку верховному Божеству, нерожденному и бестелесному, не подобает сотворение существа столь телесного и тленного, как человек. Эта убежденность особо энергично выражается Арнобием тогда, когда он утверждает, что не Бог является творцом людей, но своего рода демиург, бесконечно низший по своему достоинству и по своим возможностям по сравнению с верховным Божеством, хотя он в какой–то мере и входит в его ближайшее окружение, сам обладая возвышенным происхождением (II 36, 4). Этот тезис, несомненно, напрямую вытекает из убеждений касательно души, сформулированных нашим апологетом на протяжении всей названной второй книги, что побудило часть ученых высказать предположение о влиянии со стороны гностиков, маркионитов и герметиков, оказанном на нашего автора. Было, однако, отмечено и то, что даже в этом случае все содержание названной главы как бы прикрыто аллюзиями, отсылающими нас к речи демиурга, содержащейся в «Тимее» Платона (41a–d), в которой он, объяснив сотворенным им богам, что их бессмертие теснейшим образом связано с его волеизъявлением, доверяет им сотворение вещей смертных. Итак, весьма вероятно, что наш ритор обрел в этих утверждениях Платона источник вдохновения для своих собственных соответствующих убеждений, которые он и выносит на рассмотрение. Кроме того, надо принять во внимание и тот факт, что — как это видно из других мест его произведения (II 47–48; 51–52) — Арнобий неоднократно подчеркивает, в соответствии со своим полнейшим обесцениванием когнитивных способностей людей, что он сам ничего не знает о происхождении человеческих душ, но что он основывается на простых конъектурах, т. е. не более как на элементарных предположениях, подчеркивая одновременно невозможность

приписать сотворение этих душ верховному Божеству. А потому тезис, за который он ратовал ранее, оказывается скорее гипотезой, выраженной Арнобием на базе соответствующего собственного чтения философов как таковых и в полном согласии с его личными убеждениями относительно состояния и конечной судьбы человеческих душ.

3. Полемика против анамнезиса

Другое полемическое направление, избранное Арнобием в его борьбе с платоническими учениями, получает широкое развитие в той же второй книге его апологии. На этот раз критические выпады нашего ритора обращены против учения об анамнезисе, являющегося основным отправным пунктом платонической философии в том, что касается фундаментального обоснования бессмертия души. Исходный тезис африканского ритора сводится к тому, что если познание действительно состоит в припоминании, то тогда все люди обладали бы одинаковыми знаниями и придерживались бы одинаковых представлений, хотя нетрудно констатировать, что это не так.

Чтобы лучше обосновать свой тезис, наш ритор предлагает поставить своего рода контрольный эксперимент, распадающийся — в своем развитии — на две фазы (II20—24): для начала он советует выбрать некое подземелье, замкнутое изнутри, наподобие стен, скалистыми поверхностями; в нем постоянно естественно поддерживается умеренная — не слишком высокая и не слишком низкая — температура, а освещается оно приглушенным светом, причем нельзя понять, откуда он туда проникает. В это изолированное от прочего мира место помещается новорожденный младенец, воспитание которое препоручается кормилице, чья нагота никогда не прикрывается какими–либо одеждами; она каким–то образом будет добывать пищу, необходимую для младенца, и последовательно вскармливать его ею, но так, чтобы пища эта была всегда одинаковой, а значит обладающей и неизменным вкусом; жажду младенца кормилица будет утолять родниковой водой.

Наконец, став взрослым, в возрасте двадцати, тридцати или сорока лет, это человеческое существо все же извлекается из своего затвора и попадает в условия внешнего мира; и вот, его спрашивают о его историческом происхождении, о его семье и о его собственном имени — этот человек будет безмолвствовать, не зная, что сказать в ответ, и он будет изумлен, впадая чуть ли не в ступор, увидев солнце, луну, море, звезды и все прочее. Когда он испытает чувство голода, он не сумеет отличить пищу, пригодную для еды, от пищи ядовитой, так же, как ему не дано будет осмысленно распознавать домашних или просто безобидных животных и животных, опасных для людей; итак, будучи в целом поставлен перед лицом элементов, из которых слагается каждодневная жизнь, он пребудет бездеятельным и бесчувственным.

Оформление и само развитие этого эпизода напоминает, на первый взгляд, платоновский миф о пещере («Государство», VII 514a–517a) — образец, на который несомненно ориентировался африканский писатель, в сочетании, что весьма вероятно, с тем экспериментом царя египтян Псамметиха, о котором рассказывает Геродот (II2).

Характерной и главной задачей предложения, выдвинутого Арнобием, является доказательство полного невежества человека, которого содержали в подобных условиях, в то время как в рамках мифа Платона внимание оказывается прикованным к постепенному и трудоемкому стяжанию знания, которое подвергнутые такому испытанию поступательно достигали, единожды изойдя из пещеры. И напротив, согласно Арнобию, обособленный от мира покидает место своей изоляции ни в чем не сведущим и полностью неспособным

понимать то, что предстает его взору, так как он не обладает никаким врожденным знанием.

Итак, ясной является антиплатоновская интенция этого предложенного Арнобием эксперимента, который рельефно выявляет также фундаментальную особенность полемического метода Арнобия, старающегося обратить против своих противников их собственный тезис, именно в нем обретая основу для своих собственных соображений.

Еще более прозрачной становится полемика против Платона на уровне второй фазы эксперимента, предложенного африканским ритором, который открыто вызывает на суд афинского философа (II 24, 1) , цитируя знаменитое место из «Менона» (81a—85b), где Сократ доказывает существование анамнезиса, беседуя с неким рабом и предлагая постепенно прийти крещению геометрических задач, как бы выводя это решение на поверхность из глубин его сознания. Арнобий же предлагает, чтобы герой его эксперимента, выросший в пещере, т. е. будучи изолирован от мира и совершенно ничего не зная сам по себе об этом окружающем его мире, был спрошен не касательно сложных вопросов и арифметических расчетов, но касательно произведения намного более простых математических действий. Результат будет тот, что он вообще иичего не сумеет ответить на задаваемые ему вопросы и будет молчать в состоянии полной растерянности. А тот факт, что раб из «Менона» умудрился правильно ответить на задаваемые ему Сократом вопросы, объясняется просто его сообразительностью, а отнюдь не исходными когнитивными способностями, проистекающими из бессмертия его души. Прожив уже некоторое время в гражданском обществе, он обладал определенным опытом касательно чисел и счета, а потому смог с легкостью прийти к решению предложенных ему вопросов. А значит, анамнезис не существует: человек есть изначально некая tabula rasa, не имея ни о чем познаний, и только постепенно он приобретает эти познания, но не в качестве припоминания того, что он, якобы, когда–то знал, но в качестве завоеваний своего собственного интеллекта, благодаря усвоению им повседневного опыта.

Таковым оказывается конечный логический вывод из немногословных аргументов, направленных против учения о припоминании Платона; однако, именно эти утверждения перелают ограниченность интерпретации Арнобием Платона и его тезисов. Ведь Арнобий, в сущности, утверждает, что все люди одновременно и в равной мере должны были бы обладать теми знаниями, которыми их души обладали в наднебесном мире, а потому даже человек, изолированный в пещере, должен был бы, будучи спрошен о чем–то, проявить эти знания наравне с любым другим человеком, наделенным теми же знаниями. Но на самом деле, что ясно изложено в названном месте из «Менона», прием, которому надлежит следовать, не сводится к одностороннему вопрошанию о том или ином предмете, но к постоянному диалогу с собеседником, что позволяет поэтапно вывести на поверхность из глубин его сознания те врожденные знания, носителем которых является каждый из нас. Т. е. речь идет о родовспомогательных приемах, к которым прибегает Сократ, и видно, что в данном случае Арнобий либо вообще не знает об этих приемах, либо, так или иначе, не принимает их во внимание.

В то же самое время наш ритор остается неизменно верен своим убеждениям касательно абсолютной телесности, а следовательно, и природной смертности души, когда он, шаг за шагом, завершает свою полемику, направленную против платонической доктрины об анамнезисе, добавляя к своим соображениям еще три других мотивации (II 25–28). Первая из них восходит к мысли о невозможности для души утрачивать собственные знания при соприкосновении с телом, поскольку то, что бестелесно и просто, не может испытывать сопротивление со стороны того, что телесно. Вторая из них утверждает, что говорить о том, что души воспринимают тело как некое препятствие, равнозначно подчеркиванию того, что

они подвластны мучительным претерпеваниям, а это никак не согласуется с определением души как бессмертной и бестелесной, поскольку то, что открыто для мучительных претерпеваний, тленно и не бессмертно. Последняя мотивация делает упор на то, что невозможно помыслить, чтобы в момент своего вхождения в тело души утрачивали память о своем предыдущем надземном опыте, а затем оказывались способными его припомнить. Одна и та же причина, а именно — вхождение души в тела — не может приводить к абсолютно противоположным последствиям, т. е. к забвению и к дальнейшему припоминанию.

Итак, в ходе этой полемики со всей очевидностью проявляется убежденность Арнобия касательно абсолютной дихотомии и совершенной несовместимости между телесным/смертным и бестелесным/бессмертным, что, как мы это уже наблюдали, лежит в основе его критики учения Платона о душе и составляет фундамент его собственного учения о душе.

4. Христос как податель откровения и предполагаемый эпикуреизм Арнобия

Отражая обвинения язычников, связанные с тем фактом, что Христос был человеком, Арнобий сопоставляет в «Против язычников» (I 38) благодеяния, оказанные Христом, с теми, которые были оказаны другими божествами, ставшими знаменитыми благодаря важным открытиям, дарованным ими человечеству, и в этом контексте он приводит имена Цереры, Эскулапа, Минервы, Триптолема и Геракла. Итак, если эти фигуры расцениваются как божественные, то каким образом тогда можно достаточно почтить Христа, оказавшего людям еще большие благодеяния?

Это место из Арнобия, в котором он сплетает венок похвал Христу, до сих пор единодушно считалось учеными демонстрацией влияния, оказанного на нашего ритора Лукрецием и — в первую очередь, его похвалой Эпикуру, содержащейся в начальных стихах пятой книги его поэмы (1—54). Подобное сближение представляется законным — и не только в силу вербального сходства: так, к примеру, и в похвале Эпикуру у Лукреция говорится о благодеяниях, оказанных людям со стороны божеств, среди которых Лукрецием упоминаются Церера, Либер и Геракл, что полностью соответствует разбираемому нами месту из Арнобия, — но и потому, что в основе этого сближения лежит упорное желание расценивать в качестве божественных Эпикура, с одной стороны, а с другой — Христа, причем Арнобием подчеркивается значимость их учений для освобождения человеческого рода из оков мрачного состояния их прежней жизни, поскольку Эпикур принес с собой мудрость, а Христос — спасение.

На основании этого несомненного влияния, оказанного похвалой Эпикуру, содержащейся в пятой книге Лукреция, на названное место из Арнобия, где наш ритор сплетает венок похвал Христу, уже давно была выдвинута идея, что Арнобий до своего собственного обращения в христианство являлся последователем Эпикура и что как раз эта доктрина заставила его впервые усомниться в своих языческих убеждениях, обеспечив ему, таким образом, сближение с христианством. Этот тезис, однако, подвергался последовательному опровержению, с привлечением веских аргументов, причем в первую очередь выявлялось то фундаментальное различие, которое наблюдалось у названных двух авторов в их отношении к персонажам, воспринимающимися ими в качестве благодетелей человечества. Речь идет, в частности, об учениях, сформулированных ими касательно божеств: Эпикур объяснил людям, что последние ни в коей мере ими не занимаются, а значит, они освободили их от воздаяния им религиозного почитания, от религии как таковой, в

которой можно усматривать лишь глупое суеверие. Христос, напротив, показал людям, что Бог существует, начертав для них единственный путь спасения, избавляющего оттого несчастного состояния, которое им присуще и в котором они пребывают. Потому можно утверждать, что в этом месте Арнобий воспользовался стихами Лукреция, восхваляющими Эпикура, как образцом для своей собственной похвалы Христу, но совершенно неуместно говорить об эпикуреизации Христа и делать из Арнобия — до его обращения — убежденного последователя Эпикура.

Разумеется, наш автор знаком, судя по всему, с учением Эпикура, и уже подчеркивалась та важная роль, которую такой основной пункт атомистического учения, как окончательный распад души в момент смерти, мог сыграть при выстраивании Арнобием его собственного учения о душе. Кроме того, смутные намеки на Эпикура рассеяны, в первую очередь, в рамках тех утверждений Арнобия, которые противостоят любому оптимистическому видению происхождения души и её состояния, каковое видение им энергично — как в первом, так и во втором случае — опровергается (II 37—45). Но все же и здесь дает о себе знать влияние со стороны Лукреция и, в частности, тех стихов его поэмы, где описываются истоки и поступательное развитие человеческой цивилизации при одновременном отрицании любого финалистического и провиденциального видения человеческой жизни. А потому можно с определенностью считать, что философия Эпикура была одной из составляющих общего багажа философских познаний нашего апологета, ознакомившегося с ней благодаря поэме Лукреция, которая — в то же самое время — выступала как стилистический образец первоочередной важности для аргументации Арнобия. И ни в одном месте своего произведения Арнобий не занимает враждебную или просто критическую позицию по отношению к тезисам Эпикура, что он, напротив, делает по отношению к концепциям Платона. Африканский писатель считается с тезисами Эпикура при выработке своей собственной мысли так же, как он проявляет в то же время и готовность продуманно и к месту воспользоваться стихами Лукреция ради достижения собственных полемических целей.

Похвала, воздаваемая Арнобием Христу, не завершается сопоставлением Его благодеяний с благодеяниями, дарованными другими божествами, но имеет свое продолжение, выливающееся в перечень целого ряда учений, которые, согласно нашему апологету, были принесены людям именно самим Христом. Эти учения касаются, в частности, Бога мира, объяснения того, как солнце испускает свои лучи и как луна осуществляет свои передвижения, происхождения животных и людей, природы и конечной судьбы души. Итак, ясно, что в этом месте Христу приписывается функция посредника, через которого люди приобщаются к знаниям, заключающим в себе всю совокупность элементов человеческой жизни. И если, с определенной точки зрения, можно обнаружить в этом перечне частичные соответствия со стихами Лукреция, вызывает, однако, чувство недоуменного изумления предложенное в этом месте Арнобием понимание Христа как источника ряда учений, относящихся к различным областям человеческого знания. Ясно, что эта — по целому ряду пунктов — вызывающая чувство обоснованного удивления концепция наводит на мысль о неортодоксальных влияниях, оказанных на христологию нашего автора и восходящих, в первую очередь, к учениям герметического и гностического характера.

Этот вопрос становится еще более сложным, когда мы приступаем к сравнению утверждений нашего ритора, содержащихся в этой главе, с его же утверждениями, содержащимися в некоторых местах второй книги его произведения (II60–61). На конечном этапе пространной аргументации, всецело нацеленной на доказательство недостаточности теорий языческих мыслителей при разрешении основных научных проблем, Арнобий вводит

речь, якобы произносимую самим Христом.

Слова Христа, в этом случае, диаметрально противоположны его же собственным предполагаемым учениям, перечисленным нашим ритором в ранее процитированной нами главе его первой книги. И действительно, Христос советует людям оставить и передать на волю Божию — коль скоро они ни в чем не полезны для их спасения, — любого рода научные изыскания, безусловно настаивая, таким образом, на бесполезности всей той чреды знаний, знакомство с которыми со стороны людей наш апологет приписывал до этого именно Христу. Итак, представляется возможным выделить противоречие в рамках мысли нашего апологета касательно определения функции Христа, что и в этом случае с неизбежностью вызвало расходящиеся между собою предложения, выдвинутые теми или иными учеными.

По моему же мнению, этот вопрос в целом вращается вокруг интерпретации Арнобием фигуры Христа, который согласно нашему апологету, обладает той неоценимой заслугой, что Он снял для людей покровы с их собственного происхождения и смертного состояния, открыв им глаза на необходимость безоглядно вверить себя Богу ради стяжания спасения (II 14, 4–6; 36, 1; 66, 1). Таким образом, в мысли Арнобия недвусмысленно присутствует понимание Христа как посредника между людьми и Богом, который принес людям знание об их природном состоянии, каковое знание и порождает для них спасение. Эта идея побуждает нашего апологета к тому, чтобы восторженно превозносить — насколько это только возможно — личность Христа и Его божественность, коль скоро Христос принес Самого Себя в жертву ради блага людей и ради их освобождения от уз смерти (I 6, 2; 27,2–3; 39, 3; 48, 3; 49, 1; 65,4). Именно это желание прославить насколько возможно личность Христа заставило Арнобия в первом рассмотренном нами месте, в контексте сопоставления Христа с другими существами, которых Арнобий считает божественными вследствие их благотворных учений, эмоционально усилить значение и масштабы благодеяний, оказанных Христом людям.

В конце того же самого места проступает другая линия мысли, которая может помочь нам сгладить кажущееся противоречие между двумя местами одного и того же произведения. Ведь, действительно, Арнобий включает в число заслуг Христа — помимо того, что Он даровал людям всю перечисленную чреду знаний, — также и то, что Он заставил признать людей свойственные им гордость и самоуверенную заносчивость, показав при этом, что сами люди не представляют из себя ничего позитивного, основываясь в своих собственных знаниях на пустых субъективных представлениях; Христос, таким образом, утверждает абсолютную недостаточность и слабость когнитивных способностей людей (1 38, 7). Принимая во внимание эти последние утверждения, которые, впрочем, пребывают в полнейшем согласии с обесцениванием предполагаемого превосходства людей над прочим творением и их претензий все познавать и объяснять с помошью научных концепций, — обесцениванием, нашедшим себе выражение на протяжении всего произведения Арнобия, мы уже не особенно удивляемся тому, что Сам Христос повелевает последовательно отложить в сторону научные изыскания, тем самым закрепив их содержание всецело за Богом, в Котором это содержание и обретает свое исчерпывающее объяснение. Кроме того, можно предположить, что, согласно рассуждению Арнобия, Христос — поскольку Он рожден Богом — заключает в Себе наивысшее знание касательно всех возможных вопросов, связанных с космосом: положившись на него, человек признает, насколько ничтожны его собственные когнитивные способности, и это осмысленное допущение своей ушербности перед лицом вопросов, на которые он не способен дать ответы, побудит человека к тому, чтобы он с большей решимостью всецело доверился спасению, даруемому Богом именно через Христа.

5. Вопрос о «viri novi»

Мы видели, что вопрос о природе человеческой души составляет для Арнобия одну из главных тем, прослеживаемых внутри его произведения, важность которой подтверждается общирностью литературного пространства, отведенного её трактовке, поскольку разработка этой темы занимает собою практически всю вторую книгу «Против язычников». И действительно, прикованность Арнобия к этому моменту не является случайной, но предопределена настоятельной потребностью дать отпор концепциям, выраженным относительно души теми, кого он сам определяет как viri novi [новые мужи] (II15,1). Но, несмотря на широту развернутой им полемики, Арнобий никогда не раскрывает имя мыслителя или наименование группы мыслителей, являющихся носителями оспариваемого им тезиса, ограничиваясь сближением их учений с именами Платона, Пифагора, Нумения и Гермеса Трисмегиста (II11, 2).

Именно тот факт, что Арнобий не идет дальше употребления достаточно смутных и общих терминов, не объясняя прямо и ясно, кто же, наконец, суть те, с кем он так ожесточенно полемизирует, вызвал чувство естественной неуверенности в среде ученых, и этим объясняется также и значительный разброс мнений, высказанных относительно этой идентификации.

Исходно разрешение вопроса отождествления противников Арнобия во второй книге «Против язычников» сопровождалось исследованиями, связанными с предполагаемым влиянием на произведение нашего ритора со стороны ученого римлянина Корнелия Лабеона. Затем научные изыскания В. Кролля и, прежде всего, А. Фестюжьера пошли по иному пути, вынуждавшему признать, что учение противников Арнобия, в силу присутствия в нем такого количества контрастирующих между собою элементов, не может быть редуцировано к какому–то одному течению мысли, но что оно восходит к концепциям самого разнообразного происхождения, а именно — к неопифагореизму, неоплатонизму, герметизму и восточным учениям, базирующимся на откровении.

В частности, учение, приписываемое Арнобием viri novi [новым мужам], утверждает, что душа есть дочь первого Бога, являясь частью его субстанции и занимая внутри иерархии бессмертных сущностей четвертое место после первого Бога и двух интеллектов. По причине своего божественного происхождения сама душа естественно оказывается божественной, бессмертной, бестелесной, всеведущей и наделенной совершенством, которое обеспечивает то, что душа проявляет все моральные добродетели и что она неспособна грешить, будучи неподвластна законам рока. Затем душа спускается на землю, воплощаясь в тела вследствие спонтанного выбора, а в течение своего нисхождения из небесных сфер она подвергается многоразличному воздействию со стороны светил, которое и делает её рабой всех страстей и всех пороков. После своей смерти душа воспаряет к Богу и водворяется в своих изначальных обиталищах; чтобы стяжать и облегчить это свое возвращение к Богу, для нее существуют три пути: путь, который Арнобий определяет как путь «обладающих неполным знанием», учит душу тому, чтобы она — насколько это возможно — решительно отторгалась от следствий материи. Путь, называемый «путем волхвов», состоит в том, что последние научают душу очистительным молитвам, с которыми она обращается к силам небесным, препятствующим её возвратному подъему ввысь; и, наконец, путь, именуемый «путем этрусков», заключается в том, чтобы сделать душу божественной и бессмертной с помощью принесения в жертву животных.

Как раз это тройное различие, характеризующее пути, продвигаясь по которым, душа

возвращается в свои изначальные обиталища, создает трудности, поскольку два первых метода предполагают, что душа бессмертна и бестелесна, в то время как последний метод, напротив, рассматривает душу в качестве смертной и способной обрести бессмертие только посредством заклания жертвенных животных.

Пьеру Курселю принадлежит заслуга начального выстраивания системы ориентиров, которая, судя по всему, на настоящий день превалирует в области критического освоения творчества Арнобия, позволяя отождествить противника нашего апологета с философом–неоплатоником Порфирием. И действительно, французский ученый проанализировал вторую книгу «Против язычников» с целью точно выделить именно то учение, которое может быть определено как специфически типичное учение viri novi. Согласно Курселю, это учение совпадает с первым из трех путей спасения, перечисленных в II 62, 1, — его Арнобий определяет как присущий тем, «кто обладает неполным знанием» и как состоящий в воздержании, которое позволяет возвратиться очищенной душе к Богу. Доказательство правильности такого умозаключения основывается на том факте, что этот путь всплывает не только в соединении с двумя другими, как в вышеупомянутой главе, но описывается и сам по себе в месте, где Арнобий вне всяких сомнений обращается к своим недругам, излагая свои фундаментальные тезисы (II 11, 6–7). В частности, Арнобий апеллирует к пути очищения души, который Порфирий ввел в свой трактат «О возвращении души», и именно этот путь позволяет душе вернуться к Богу через практику continentia [воздержания].

Согласно французскому ученому, с названным философом–неоплатоником будут неизменно увязываться утверждения противников Арнобия относительно Христа, направленные на то, чтобы опровергнуть его фундаментальную значимость в деле дарования душе спасения. И именно в этом случае будут наблюдаться точные совпадения с фрагментами «Против христиан».

Несмотря на богато аргументированные возражения со стороны Марио Мацца, линия П. Курселя постепенно возобладала, наметив направление того пути интерпретации, по которому продвигаются соответствующие научные исследования в последние годы, ратующие за укрепление гипотезы о влиянии Порфирия на нашего апологета, с выявлением параллельных мест у этих двух авторов, извлечение которых не ограничивается только трактатом «О возвращении души», но распространяется также и на другие сочинения Порфирия. Влияние аргументации Порфирия дает о себе знать не только в полемике, касающейся души и её судьбы, но также и в других местах произведения Арнобия, не связанных непосредственно с полемикой против viri novi.

В обнаружении подобных параллельных мест и состоит цель П. Ф. Беатриче, который счел, что ему удалось уловить и выделить отголоски концепций Порфирия в произведении нашего апологета, что имеет, в частности, отношение к оценке содержащегося в первой книге антихристианского оракула, приписываемого Зевсу Додонскому и напрямую воспроизводящего одно место из Порфирия, извлеченное из его сочинения об оракулах (I 26, 3). Другие отголоски того же самого сочинения Порфирия звучат в аргументации Арнобия, направленной против культа богов, воздаваемого через поклонение их живописным изображениям и статуям. Что же касается трех путей спасения, изложенных нашим апологетом, то итальянский ученый интерпретирует их как часть единого учения, указывающего, по линии их нисходящей значимости, на три пути, приводящие к стяжанию душой бессмертия, причем это учение отождествляется с учением, отраженным в трактате «О воздержании от животной пищи» Порфирия. Беатриче, кроме того, приводит, как точную параллель к выражению viri novi, место из Евсевия Кесарийского, в котором говорится о неких новых мыслителях, отождествляемых, в первую очередь, с Порфирием и обвиняемых в

том, что они уклонились от здравых учений, смешав платонические учения с древней теологией («Евангельское приуготовление», III 6, 7). А потому, согласно Беатриче, Арнобий все же прочел антихристианское сочинение Порфирия, быть может, даже в его оригинальной версии на греческом языке и был первым среди христиан, ответившим на обвинения философа–неоплатоника.

Некоторые пассажи, на которых основывается в своих утверждениях Беатриче, оказываются, однако, по моему мнению, совсем не столь уж убедительными: прежде всего, его тезис, согласно которому в II 62, 1 излагаются не три учения различного происхождения, направленные на стяжание бессмертия души, но одно учение, а именно то, которое изложено Порфирием в трактате «О воздержании от животной пиши», противоречит не только мнению большинства ученых, занимающихся критическим освоением творчества Арнобия, но также и тому объективному факту, что в соответствующем латинском тексте эти концепции выглядят как три отдельных альтернативы, что доказывается и трижды повторенной связкой neque [и не], поставленной в начале каждого упоминания о том или ином учении. Кроме того, по открытому признанию самого Беатриче, третий путь — а именно путь жертвоприношений, не обнаруживается в процитированном месте из Порфирия («О воздержании от животной пиши», II49–52) при сличении его с текстом Арнобия, а потому приходится выдвинуть лишь гипотетическое предположение, что этот третий путь трактовался философом–неоплатоником в какой–то утраченной части четвертой книги того же самого трактата. А потому разве не представляется более уравновещенным такой подход к этой проблеме, при котором вместо того, чтобы опираться в этом трудно разрешимом пункте исследования на аргумент ex silentio, стоит проявить доверие к единственному свидетельству, относящемуся к названной концепции, а именно — к свидетельству Сервия («Комментарии на Энеиду», III168), который приписывает её авторство Лабеону?

Итак, все же оказался открытым путь для того, чтобы сделать решительный шаг, т. е. поставить произведение Арнобия в тесную связь с завораживающей воображение фигурой одного из самых жестких — на фоне прочих — противников древнего христианства, а именно Порфирием. Эту цель ставит перед собой ценная монография М. Симмонса, где автор реконструирует важную роль, сыгранную Порфирием в эпоху жизни Арнобия, утверждая, что философ своим крупным антихристианским произведением оказал идеологическую поддержку гонению, воздвигнутому Диоклетианом, в течение которого Арнобий и составил свою апологию.

Поиски элементов, навеянных Арнобию концепциями Порфирия, простерлись — расширив свои границы — на всю совокупность творчества последнего, притом идет работа по обнаружению и выделению тех аргументов Арнобия, которые могут интерпретироваться в качестве прямых ответов на обвинения, брошенные философом–неоплатоником в адрес христианства. Результат этого научного исследования включает в себя выявление в рамках произведения Арнобия целой чреды ответов на обвинения, выдвинутые Порфирием в его сочинении об оракулах, в сочинении против христиан, в его трактате «О воздержании от животной пищи» и в трактате «О возвращении души», причем этим последним трактатом, вероятно, и вдохновлялись viri novi Арнобия, интерпретируемые английским ученым как группа последователей Порфирия, осевших в Проконсульской Африке.

Эта картина позволяет по–новому и комплексно обрисовать фигуру и творчество Арнобия: так, Симмонс выдвигает идею, что сочинение «Против язычников» не может расцениваться в категориях некоей апологии, но что оно должно восприниматься как личное отречение автора от тех неоплатонических учений, которые он исповедовал ранее. Арнобий, таким образом, прежде чем стать христианином уже в зрелом возрасте, сам был

исследователем Порфирия и врагом христианства, и это, пожалуй, объяснит сомнения, проявленные епископом его города относительно допустимости принять его в свою Церковь.

Но мы считаем своим долгом подчеркнуть, что этот в высшей степени привлекательный тезис оставляет все же простор для многочисленных сомнений, которые делают проблематичным его полнейшее признание. В частности, кажется странным, что Иероним, хорошо знакомый с творчеством Порфирия и с его антихристианскими позициями, избежал при описании — пусть даже очень сжатом — деятельности Арнобия упоминания об этом фундаментальном обстоятельстве, а именно о том, что наш ритор до своего обращения в христианство был приверженцем учения одного из canes rabidi adversus Christianos [бешеных псов, набрасывавшихся на христиан], как Иероним определяет Цельса, Порфирия и Юлиана в предисловии к своему произведению «О знаменитых мужах». В добавление к этому препятствием на пути полнейшего принятия гипотезы о столь тесных отношениях, существовавших между Арнобием и Порфирием, выступают также еще некоторые данные, которыми невозможно пренебречь — в частности, отсутствие малейшего упоминания о философе из Тира на протяжении всей апологии Арнобия и неуверенность в реальной возможности того, чтобы ритор из Сикки Венерии был столь ранним свидетелем распространения учения Порфирия в латиноязычной среде. Кроме того, отмечалось, что сам метод, к которому прибегает Симмонс, чтобы доказать свой тезис о предполагаемой связи между Арнобием и Порфирием, часто оказывается недостаточно убедительным. Так, английский ученый стремится возвести непосредственно к Порфирию аргументацию Арнобия, не учитывая возможности, согласно которой концепции, выраженные нашим апологетом и фиксировавшиеся задолго до формирования неоплатонизма, могли, следовательно, дойти до него совершенно иными путями. Это случай утверждений Арнобия касательно верховной божественной трансцендентности, которые Симмонс сближает напрямую с неоплатонизмом плотиновского «покроя», верным последователем какового являлся Порфирий; но ученый не учитывает тот факт, что — как мы уже видели ранее, — выражения Порфирия, вполне сопоставимые с соответствующими выражениями Арнобия относительно верховного божества, можно обнаружить еще у писателей–среднеплатоников, особенно же — у Апулея («Платон и его учение», I 5, 190–191), т. е. у автора, писавшего по–латински и являвшегося соотечественником нашего апологета.

6. Попытка подвести итог

Итак, ясно, что проблема идентификации viri novi оказалась исключительно важной в рамках истории исследований, посвященных произведению Арнобия, приведя, в конечном счете, к полному переотождествлению личности этого писателя, которая не представляется более настолько изолированной, но вписывается в контекст современных ему философских дискуссий.

Кроме того, за этой интерпретационной линией следует несомненно признать заслугу, состоящую в том, что она ярко выявляет зависимость Арнобия от Платона и от редуцируемых к нему учений, которую можно проследить даже в этой их трактовке.

Отметив все это, следует также подчеркнуть, что мысль Арнобия, как надо думать, подпадает под самые различные интерпретации, и она чем далее, тем более четко обрисовывается, как мы это видели, с помощью неоднородных к ней подходов, несущих на себе печать эпикуреизма, герметизма и, как указывают ученые в последнее время,

неоплатонизма. Это обстоятельство во многом связано с сочинительским методом нашего апологета, который, не создав истинной и самостоятельной системы мысли в собственном значении этого слова, прибегает к эклектической перекомпоновке языческих философских учений, от которых он, разумеется, отторгается, но именно их он последовательно использует, ища и находя в них опору для своей собственной аргументации. А потому очень затруднительным, а возможно, и совершенно неоправданным является выдвижение тезиса, согласно которому этот автор обязательно выступал — до своего обращения в христианство — последователем какого–либо языческого философского учения.

И, напротив, более адекватным является достаточно осторожный подход к этой проблеме, внимательно принимающий в расчет все компоненты, которые участвуют — как бы соперничая друг с другом — в построении аргументации Арнобия, не преувеличивая при этом значимость какого–либо одного определенного влияния, восходящего к некоей обособленной школе мысли и не пренебрегая, тем самым, современными Арнобию показателями, апеллирующими к учениям различного происхождения. И только так становится возможным, по моему мнению, глубоко прозондировать нередко вызывающие чувство удивления концепции этого автора, не подвергаясь риску впасть в уводящие нас в сторону от реальности интерпретации, нацеленные на однозначное и единообразное истолкование данности, которая намного более тонко стратифицирована, чем это может показаться на первый взгляд.

БИБЛИОГРАФИЯ. B. Amata. Problemi di antropologia amobiana. Roma, 1984; Idem. Destino finale dell'uomo nelVopera di Amobio di Sicca (III—IV secolo d.C.) // S. Felici (изд.). Morte e immortalita nella catechesi dei Padri del III— IVsecolo. Roma, 1985. P. 47–62; P.F. Beatrice. Un oracle antichretien chez Arnobe // Memorial Dorn Jean Gribomont. Roma, 1988. P. 107–129; J. Carcopino. Aspects mystiques de la Rome paienne. Paris, 1941; P. Courcelle. Les Sages de Porphyre et les Viri Novi dfAmobe // REL 21 (1953). P. 257–271; J. Dillon. The concept of two intellects: a footnote to the history of Platonism // «Phronesis» 18 (1973). P. 176–185; A.J. Festugifcre. Arnobiana // VChr 6 (1954). P. 208–254; Idem. La doctrine des Viri Novi sur Vorigine et le sort des ames d'apres Arnobe // Memorial Lagrange. Paris, 1940. P. 97–132 (= Ermetismo e mistica pagana. Ит. пер. Genova, 1991. P. 229–275); S. Follinger. Aggression und Adaptation: zur Rolle philosophischer Theorien in Amobius' apologetischer Argumentation // T. Fuhrer — M. Erler (изд.). Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spatantike. Akten der 1. Tagung der Karl–und–Gertrud–Abel–Stiftung vom 22. — 25. September 1997 in Trier. Stuttgart, 1999. P. 13–31; K. Gaiser. 11 paragone della cavema. Variazioni da Platone ad oggi. Napoli, 1985; H. Hagendahl. Latin Fathers and the classics. A study on the Apologists, Jerome and other Christian writers. Goteborg, 1958. P. 12–47; E. Klussmann. Amobius und Lucrezy oderein Durchgang durch den Epikuraismus zum Christentum // «Philologus» 26 (1867). P. 362—366; W. Kroll. Die Zeit des Cornelius Labeo // RhM 71 (1916). P. 309–357; Idem. Amobiusstudien RhM 72 (1917). P. 62–112; R. Laurenti. II Platonismo di Amobio // «Studi Filosofici» 4 (1981). P. 3–54; Idem. Spunti di teologia arnobiana // «Orpheus» 6 (1985). P. 270–303; J.D. Madden. Jesus as Epicurus: Amobius of Sicca fs borrowings from Lucretius // CCC 2 (1981). P. 215–222; C. Marchesi. Questioni arnobiane // «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti» 88 (1929). P. 1018–1025 (= Scritti minori difllologia e letteratura. Firenze, 1978. P. 1255–1262); P. Mastandrea. Un Neoplatonico latino. Comelio Labeone. Testimonianze e frammenti. Leiden, 1979. P. 127–134; M. Mazza. Studi amobiani. I. La dottrina dei «viri novi» nel secondo libro dell'Adversus Nationes di Amobio // «He 1 ikon» 3 (1963). P. 111–169; C. Moreschini. Apuleio e ilplatonismo. Firenze, 1978. P. 231—234; Idem. Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina di eta imperiale // Platonismus und Christentum. Festschrift fur H. Dorrie. Munster, 1983. P. 133—161; P. Ressa. Maghi e magie in Amobio di Sicca // C. Moreschini — M. Marin (изд.).

Africa cristiana. Storia, religioney letteratura. Brescia, 2002. P. 99–124; F. Scheidweiler. Amobius und der Marcionitismus // ZNTW 45 (1954). P. 42—67; W. Schmid. Christus als Naturphilosoph bei Amobius / / Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift fur Theodor Litt. Diisseldorf, 1960. P. 264–284 (= Ausgewahltephilologische Schriften, Berlin–New York, 1984. P. 562–582); M.B. Simmons. Arnobius of Sicca. Religious conflict and competition in the age of Diocletian. Oxford, 1995; F.G. Sirna. Arnobio e lferesia marcionita di Patrizio //VChr 18(1964). P. 37–50.

IV. Лактанций

В случае Лактанция мы оказываемся лицом к лицу с писателем, который больше, чем кто–либо другой на Западе, проявил открытость со стороны христианина по отношению к описанным нами выше формам генотеизма и интеллектуализма. Лактанций в первую очередь — ритор и только во вторую очередь — апологет, но он, несомненно, был широко открыт и для философской проблематики своего времени, ибо как риторика, так и апологетика позволяли ему войти в сближение с философией и, более того, напрямую требовали подобного сближения самым естественным образом, если учитывать, что связь (а вместе с тем и столкновение) между риторикой и философией были самоочевидной данностью начиная со II в., то есть начиная с эпохи Второй софистики.

По этой причине Лактанций в большей мере, чем это делал какой–либо другой христианский писатель, пользуется плодами языческой культуры, чтобы доказать законную силу христианского учения, законную силу тех как раз «Божественных установлений», которые он написал. А потому, читая его произведения, нам часто не удается понять, принадлежит ли текст, которым мы располагаем, действительно христианскому писателю: до такой степени содержащиеся в нем соображения могли бы с тем же успехом быть вложены в уста языческого интеллектуала тех времен, знакомого с классиками латинской литературы (Цицерон, Сенека, Лукреций) и в меньшей мере — с классиками литературы греческой. Еще больше затрудняет наше восприятие Лактанция тот факт, что иногда его речи столь сконцентрированы на собирании данных и свидетельств касательно языческой культуры, что слой христианской мысли становится в них совсем тонким.

Так, к примеру, Лактанций превозносит Цицерона как философа в своих «Божественных установлениях» (115,16) и выявляет детальное знакомство с различными языческими учениями.

Вот некоторые образцы подобных познаний Лактанция, известные из «Божественных установлений». Это — этимология имени Зевса, восходящая к соответствующей этимологии, которой придерживался стоицизм, в I 11, 16; это убежденность (там же) в том, что мифические повествования являются изобретениями поэтов. Еще один пример: человек был создан Богом не для того, чтобы созерцать небо и солнце, как утверждал Анаксагор, но чтобы поклоняться Богу чистым и целостным умом (VI1,2). Эта лучезарность ума, поклоняющегося Богу, соделывает человека поистине phos, то есть светом (здесь мы имеем дело с игрой слов, строящейся на наличии другого значения греческого слова φως: «человек/мужчина»).

Лактанций знает неопифагорейский символ буквы Y, обозначающей два пути — путь добра и путь зла (VI 3).

Он выступает против стоиков, стремящихся искоренить из человека все чувства посредством своего учения о бесстрастии (VI14,7 и сл.); лучше рассуждают перипатетики, полагающие, что достаточно упорядочивать страсти, поскольку они естественны в человеке (VI 15, 1 и сл.). Но, однако, и перипатетики не приблизились к истине, поскольку они допускают существование и пороков в человеке, лишь бы они как–то регулировались последним (VI 16, 1 и сл.). Лактанций составляет похвальное слово в честь Сенеки (VI 24, 14).

Он ведет полемику против языческих жертвоприношений (VI 25, 1 и сл.), которым противопоставляется духовная молитва, содержащаяся в герметическом трактате «Асклепий» (гл. 41).

Тело определяется в духе платонизма как темница души (VII12,13). Бессмертие души

доказывается также Гермесом Трисмегистом (VII 13, 3).

Милленаризм (VII 14, 6 и сл.) подтверждается поэтами (когда, к примеру, они толкуют о золотом веке: VII 24, 9) и главным образом Вергилием, который не мог следовать какому–то конкретному автору, но исключительно «общему представлению» (VII 22,1–3). Подтверждение милленаризма обнаруживаются и в схождении Эннея в подземное царство, описанном Вергилием (VII 22, 7 и сл.).

Также и Сивиллы приобретают особую авторитетность благодаря своей древности, что в первую очередь отражено в трактате «О гневе Божием» (22, 5 и сл.). Они выносят свидетельства о том, что Бог есть Творец мира (22, 7); что Он изливает свой гнев на людей за проявляемое нечестие (23, 3 и 8); что Он грозит потопом и огнем (23, 4–5), что Он требует терпения (23, 7). Аналогичным является ответ Аполлона Милетского, который утверждает, что необходимо выказывать благоговейное почтение по отношению к Богу, являющемуся царем и творцом, в большей степени и раньше, чем по отношению к любой другой вещи; Его трепещут, объятые ужасом, земля, небо, моря, бездны тартара и демоны (23,12).

1. Лактанций как апологет

В произведениях Лактанция фиксируются многочисленные концепции, типичные для апологетики: это убежденность в том, что истинный Бог познается на основании красоты Своих творений (см. «Божественные установления», I, 8, 2); это полемика против политеизма, базирующаяся на учении Евгемера (последователем этого древнего философа стал Энний, и его интерпретация языческих богов была подтверждена также Цицероном в III книге «О природе богов»: Цицерон, Энний и Евгемер цитируются Лактанцием в 111,33 и сл.; 15, 5 и сл.); Лактанций пользуется скептическими учениями академического происхождения, выставляющими в смешном свете богов, которые глупы и безнравственны («Божественные установления», I 9 и сл.; 17,4). Подобные рассуждения не были новы, ибо они приводились еще Тертуллианом и Минуцием Феликсом. Сенека также подтверждает абсурдность традиционной религии (116,10), но стоики, однако, пошли другим путем и не отказались от политеизма, стремясь интерпретировать его, прибегая к аллегории и приписывая богам различные силы, существующие в физическом мире(см.: 117,1).

Сами язычники говорят о некоем верховном боге в своих просительных и благодарственных молитвах: поступая так, они обращаются к Богу истинному, а не к Зевсу (II 1, 6 и сл.): этими словами Лактанций подхватывает аргументацию Тертуллиана («Апологетик», 17, 3–6; «О свидетельстве души», 2 — произведение, о котором говорилось выше, стр. 229) и Минуция Феликса («Октавий», 18, 11).

Философы осознают, что то, чему религиозно поклоняются люди, — ложно («Божественные установления», II 3, 1), но они не способны научить нас тому, что действительно должно было бы быть предметом подобного поклонения (II 3, 24). И лучше отбросить бесчувственные и суетные реальности (то есть идолов) и обратить свой взор к небу, где находится седалище Бога–Творца (II 5, 1 и сл.); правомочно поклоняться Богу, а не созданным Им стихиям (II 5, 4 и сл.; 6, 1 и сл.). Так вели себя философы–стоики (II 5, 7 и 28); в недрах небесной реальности присутствует разумность, приводящая в движение все вещи, но привнес её в эти недра — Бог (II, 5, 19).

Лактанций Энергично настаивает на противопоставлении между мудростью и философией: вся третья книга «Божественных установлений» посвящена этой теме. Философия есть нахождение принципа/начала зла (о каковом мы будем говорить ниже),

которая, согласно Лактанцию, должна была заместить собою мудрость (VI 4, 23). И действительно scientia [знание] не равно мудрости, поскольку оно не может совпадать с добродетелью, вопреки тому, что думал на этот счет Цицерон (VI 5 и сл., 11); напротив, истинное знание, истинное познание «состоит в познании Бога, а добродетель проявляется в религиозном Ему поклонении: в этом и заключена праведность» (VI 5, 19).

Философы не знали, что есть благо и что есть зло («Божественные установления», III 7 и сл.; VI 6, 1–5), поскольку их поиски были обращены к земле, а не к той области, где обретается благо, то есть к Богу, Который и есть благо (VI 8, 1).

Лактанций допускает все же, что языческие философы могли познать хотя бы некую часть истины: а если бы они познали её полностью, они стали бы истинными пророками в полном смысле этого слова (VI 8, 10–12). Но их истина является всегда ограниченной, даже если сами они вели почтенный образ жизни (VI 9, 13) и были знакомы с тем, что хорошо (VI 12, 22; VII 1, 11). Философы оставались далеки даже от чисто человеческого блага, поскольку они почти всегда расценивали добродетель как недостаток, как проявление ущербности, в то время как добродетель есть нечто основополагающее для человека (VI 14, 1), или же они все–таки веровали в добродетели, но в добродетели этой жизни, которая ограничена во времени (14, 6). А значит, истина не может быть достигнута философами: самое большее, что они могут сделать, так это обнаружить некое заблуждение, сдернув с него покровы, что допускает и сам Цицерон («О гневе Божием», 11, 10). Истина не достигается только в процессе размышления над ней и обсуждения ее, но в процессе её усвоения тем, кто способен её познать и передать другим (VII 2, 9; 7, 1 и сл.).

2. «Sapientia» и «summum bonum»

В «Божественных установлениях» III 8 Лактанций приводит критический обзор различных философских определений summum bonum [высшего блага], и в эллинистически–римском духе он рассматривает этику как главную область философского исследования (см.: III 7, 1; 13, 6). По его мнению, summum bonum — это бессмертие, а его можно стяжать только через познание Бога и оказываемое Ему религиозное поклонение (III 12, 18). Заблуждение философии состоит в том, что она искала это summum bonum внутри самой себя, полагаясь исключительно на собственные силы и без помощи некоего откровения. А потому следует занимать скептическую позицию по отношению к любой философии (III 10, 12–14), поскольку небесный мир пребывает замкнутым для человеческой мысли и любое знание касательно вещей божественных может и должно быть только предметом откровения (III 30, 6). Трансцендентность Бога оправдывает отказ от занятий физикой (VI 9, 13 и сл.).

Лактанций, отвергнув falsa sapientia [ложную мудрость] в III книге и falsa religio [ложную религию] в I книге, рассматривает христианство как синтез sapientia и religio, что явствует из названия IV книги «Божественных установлений». И потому в IV 3, 10 книге мы читаем: «Религия прибывает в мудрости, а в религии — мудрость» (см.: также I 1, 25) и «мудрость пребывает только в религии, то есть в познании верховного Бога» («О гневе Божием», 22, 2).

Это объединение мудрости и религии восходит к герметическому гнозису, и Лактанций был внимательным читателем соответствующих произведений, как мы убедимся в этом далее (стр. 366) (утверждение, с которым мы столкнулись сейчас, действительно фиксируется также в «Герметическом корпусе», фрагмент II B 2). Настойчивый призыв «Божественных установлений» (VII 27, 1) практиковать одновременно религию и познание Бога соответствует такому же призыву в «Герметическом корпусе», VI 5. Это изменение значения

слова «мудрость» коррелирует с соответствующим изменением, которое можно обнаружить еще в «Сентенции» 406 пифагорейца Секста (жившего во II в. имперской эпохи и бывшего писателем, особенно высоко ценимым христианскими моралистами). Эта сентенция так передается Руфином: «Мудрость есть познание Бога» (см.: «Божественные установления», III 12, 18: scientia id est cognitio [«знание, то есть познание» Бога]). Также и «Сентенция» 97 Секста звучит следующим образом: anima inluminatur recordatione dei [душа просвещается воспоминанием о Боге]. Из всего этого можно сделать вывод, что мудрость, о которой говорит Лактанций, тесно связана с религией и придает мистическое значение познанию Бога.

В трактате «О творении Божием» (гл. 8) говорится, что Бог religavit [связал] человека virtutis sacramento [обязательством добродетели], потому он и стяжал жизнь. Это понятие восходит к Сенеке и имеет юридическую смысловую окрашенность, что доказывается термином sacramentum, обозначающим «обязательство/клятву». Лактанций объединяет этимологически religio [«связь» с Богом] и religare [привязывать/связывать], что закреплено еще в «Божественных установлениях», IV 28, 2 и сл., сообразуясь, тем самым, с Лукрецием (I 931) и отвергая этимологию, отстаиваемую Цицероном («О природе богов», И 72) и Нигидием Фигулом. Сопряжение religio с понятием «нравственных уз» и «клятвы» фиксируется также у одного языческого грамматика IV в., а именно у Сервия («Комментарии на Энеиду», VIII 349).

3. Бог и человек

Лактанций кладет начало своей литературной деятельности написанием краткого трактата «О творении Божием». Из заключительной части этого трактата (гл. 20) мы узнаем, что это произведение предназначено для того, чтобы стать введением к последующим «Божественным установлениям». Об их значении нас информирует сам Лактанций в V 4, 3:

«Хотя Тертуллиан горячо защищал наше дело в той книге, которая озаглавлена “Апологетик”, однако, поскольку одно — отвечать на обвинения, что сводится только к защите от них и к их отрицанию, а другое — учить (instituire), чем и занимаемся мы в нашем произведении, в котором должна обнаружиться суть всего учения — я не избежал этого утомительного труда, не доведенного до конца Киприаном в той его речи, в которой он стремился опровергнуть Демериана, “лающего и вопящего против истины”, как он сам выражается».

Это единство мысли и содержания между двумя сочинениями Лактанция [«О творении Божием» и «Божественными установлениями»] заключается в том факте, что учением о сотворении человека начинается наставление касательно его спасения, и, более того, она является его необходимой предпосылкой. И действительно, в акте творения Лактанций уже усматривает наличие религиозной связи человека с Богом. Что касается заглавия «О творении Божием» {De opiflcio Dei), то Иероним («О знаменитых мужах», 80) добавляет, имея на то все основания: «или, скорее, о сотворении человека». И действительно, содержание этого произведения носит по большей части медицинский характер, который восходит к учебным пособиям и монографиям доксографического типа, имеющим своим источником Цицерона («О природе богов», «О государстве», «О законах») и Варрона. Но, несмотря на свою сильную зависимость от традиции, это сочинение не лишено и оригинальности, состоящей в той новой цели, к которой Лактанций направляет традиционное содержание.

В рамках тематики, относящейся к сотворению мира и человека, большое значение придается промыслу Божию. Уже в «О творении Божием» Лактанций завязывает полемику с

Эпикуром (известным ему через «О природе вещей» Лукреция), которая затем возобновляется в «О гневе Божием», 4, 1 и сл.; 8, 1 и сл.; 17, 1 и сл. Эпикур, действительно, в силу своего учения о богах, является для Лактанция, как и для всех христианских писателей, главным врагом религии, и наш христианский писатель осуждает Эпикура в первую очередь за идею, согласно которой бог не заботится о людях. Эта критика Лактанция нацелена на пятую книгу Лукреция, в которой поэт–эпикуреец отмечает, что мачеха–природа лучше обошлась с животными, чем с человеком («О творении Божием», гл. 3 и сл.; «О гневе Божием», 17, 1), что было равнозначно отрицанию промысла Божия («О творении Божием», 6, 7). Лактанций объясняет ту глубинную причину, по которой Бог повел себя с людьми иначе, чем с животными: в частности, Бог хочет, чтобы человек оказался таким образом под зашитой со стороны своего собственного, дарованного ему Богом разума (2, 1):

«И действительно, Бог, наш великий Творец и Отец, даровал человеку чувства и разум, так чтобы на основании этого было ясно, что мы порождены Тем, Кто Сам есть ум, чувство и разум» (dedit enim homini artifex ille nosier acparens deus sensum atque rationem, ut ex eo appareret nos ab eo esse generatos, qui ipse intelligentia, ipse sensus ac ratio est).

Тесное отношение между Богом и человеком в соответствии с желанием Бога и Его промыслом, демонстрируется также status rectus [способностью к прямостоянию], то есть тем фактом, что человек, единственный среди одушевленных существ, был создан с приданием ему прямого положения в тех целях, чтобы он взирал на небо, от которого он ведет свое происхождение («О творении Божием», 8, 1—3).

Лактанций примыкает здесь к имеющей долгую историю традиции, восходящей к Цицерону (см. Цицерон, «О законах», I 24 и сл.; «О природе богов», II 140 и 153; «Тускуланские беседы», I, 69), к Салюстию («Катилина», I, I; 2, 8), к Овидию («Метаморфозы», 1 84 и сл., который цитируется Лактанцием в II 1, 15), к Манилию (IV 893 и сл.) и к Сенеке («Письмо» 94,56; «К матери Эльвии», 8,4 и сл.). Эта традиция отражена также у Киприана, как мы это видели выше (стр. 263).

Окончательный вывод, к которому приходит Лактанций (8, 3), состоит в том, что «прямое и вертикальное положение, а также устремленность ввысь, общая как для человека, так и для Бога, который является его Отцом и близок ему, служат доказательством касательно происхождения человека и касательно его Творца. И ум его, именно потому что он является почти божественным, получив себе в удел власть не только над животными, населяющими землю, но и над собственным телом, располагается в самой верхней части головы…».

Тем не менее, даже если точки соприкосновения между Сенекой и Лактанцием являются очевидными, содержание их учений различно. Лактанций развертывает свою аргументацию, замешая бога мира и неба, о котором говорят языческие писатели, «Богом–Отцом» христианской веры. Следовательно, даже и акт созерцания всецело спиритуализован: место contemplatio caeli [созерцания неба] занимает теперь contemplatio dei [созерцание Бога]. Небо — это область, к которой следует возводить очи; Бог, как утверждает Лактанций («Божественные установления», II18,1; «О творении Божием», 16,4), пребывает выше.

Указание на Deo Patri [на Бога–Отца] в одном из мест «О творении Божием», 8, 3 является, таким образом, индикатором христианства Лактанция, которое в этом его первом произведении тщательно скрывалось. Несколько далее (19, 4) Лактанций утверждает, что душа была нам дана Богом–Отцом, что можно прочитать также в «Божественных установлениях», II 11, 19 и в «Эпитоме», 22, 2. А поскольку Бог даровал человеку также и sapientia [мудрость], из этого выводится то, что дуновение, вдунутое Богом в человека, равнозначно тому, что человеку, вместе с душой, была дарована мудрость: об этом далее будет открыто сказано в «О гневе Божием», 13,13; см. также выше.

Вследствие таких установок Лактанций подвергает критике классическую концепцию, что предметом созерцания является мир:

«Итак, мы не рождаемся, чтобы видеть сотворенные вещи, но чтобы созерцать, то есть видеть посредством ума самого Творца мира» (поп ergo nascimur, ut ea quae sunt facta videamuSy sed ut ipsum factorem rerum omnium contemplemur, id est mente cemamus) (III 9,13); и опять–таки: «Итак, не следует созерцать мир нашими очами, но следует созерцать Бога нашей душой» {non ergo mundus oculis [..J, seddeus animo contemplandus est «О творении Божием», 9, 17).

Эта концепция была уже общей для апологетики: она была выражена Афинагором («Прошение о христианах», 4,1), Феофилом («К Автолику», I, 2; 3–6), Татианом («Речь к Эллинам», 4), Тертуллианом («Апологетик», 17, 2 и сл.), а также Минуцием Феликсом («Октавий», 18,4 и сл.).

Человек в любом случае должен познавать чудеса сотворенного и восхищаться ими: а значит, необходимо исповедовать существование Бога, Творца мира, Который поместил человека в мир, чтобы тот был свидетелем дел Его творения и воздавал им хвалу («Божественные установления», III 9, 9–10). Итак, pietas [благочестие] есть не что иное, как dei parentis agnitio [признание Бога–родителя], и, значит, есть познание (III 9, 19), dei notio [познание Бога], согласно определению, принадлежащему еще Гермесу Трисмегисту (V 14, 11). Вывод из этого состоит в том, что summum bonum для человека заключается в религии (III10,1). Впрочем, один только человек среди всех одушевленных существ обладает notitia dei [представлением о боге], что подтверждает и Цицерон («О законах», I 7,22 — 8,24). Agnitio dei [признание бога] есть наивысшее благо (VI9,8 и 9, 24).

Учение о summum bonum изложено Лактанцием в эсхатологическом разделе VII книги «Божественных установлений» и широко и напрямую ориентировано на сопряженное с ним спасение человека. В VII 8, 4 фиксируется интересная критика платонического учения о бессмертии души (почерпнутой у Платона, «Федр», 245с и сл. и из латинского перевода этого места Платона, осуществленного Цицероном, «Тускуланские беседы», I 23, 53). Бессмертие, согласно Платону и Цицерону, предопределено врожденным движением души, но Лактанций не согласен с этими двумя учеными язычниками, поскольку это учение не сочетается с его собственным понятием sapientia [мудрости]. По его суждению, бессмертие души может быть доказано также и тем, что говорит Цицерон («Тускуланские беседы», I 62 и сл.; и «О законах», I 24), либо же тем, что человек является единственным одушевленным существом, которое обладало бы notitia dei (см. также «О гневе Божием», 7, 6 и 15); только религия отсутствует у животных, хотя они наделены различными физическими свойствами [соотносимыми с физическими свойствами человека] и, в определенной степени, даже разумом; следовательно, животные ни в коей мере не знакомы со справедливостью, которая тесно связана с религией (7,12–13). А потому, продолжает ход своих рассуждений Лактанций («Божественные установления», VII 9, 11) , такое созерцание мира было по праву названо Гермесом Трисмегистом θεοπτία [боговидением] и способность к нему не существует у животных, лишенных дара речи.

Если Бог сотворил мир, являющийся произведением наипрекраснейшим и совершенным («О творении Божием», 10,41), Он также даровал человеку «частицу Своей мудрости и снабдил его Своим разумом» (10, 41), и, подобно тому как человек управляет своим телом, так и Бог управляет миром (10, 44). Приводя одно место из «Об утешении» Цицерона, извлеченное из «Тускуланских бесед» (I 66), Лактанций утверждает, что человек не ведет свое происхождение от земли (10,45—46). Глупости атомистов и атеистов античных времен, каковыми были Диагор и Феодор, он противопоставляет учение семи мудрецов, то есть

учение Пифагора, Платона и всех других философов, признававших существование божественного провидения. Итак, мир был создан во благо человека, как справедливо утверждают стоики («О гневе Божием», 13, 1), а животные должны быть его слугами (13, 8). Человек же, напротив, был создан Богом propter se [ради себя самого] («О гневе Божием, 14, 1), потому что он есть «блюститель божественного храма и созерцатель удивительных небесных творений», созданный ради религии и справедливости (14,4).

4. Учение о Боге 4.1. Ум и божественный огонь

У Лактанция, как и у языческих писателей эпохи Константина (см. стр. 283), очень часто встречается учение, что Бог есть высшая разумность (это учение можно обнаружить в «Божественных установлениях», III 10, 10—11; VII 9, 11; в «О гневе Божием», 7, 4–5; 20, 10–11). Наш писатель принимает сформулированное Цицероном определение Бога в качестве «ума вечного и божественного, обособленного и свободного от любого смертного примешения, который все чувствует и все приводит в движение» (mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens): это определение восходит к одному месту из «Об утешении» Цицерона, и его можно прочитать в «Божественных установлениях», I 3, 3 (Deus autem, qui est aetema mens, ex omni utiqueparteperfectae consummataeque virtutis est [Бог же, который есть вечный ум, во всем характеризуется как носитель совершенной и законченной силы и добродетели]). В VII 3, 4 Лактанций высказывает мнение, что это определение было навеяно Цицерону вдохновившим его Платоном; итак, мы приходим к заключению, что, когда Лактанций определяет Бога как бестелесного, он исповедует нематериальность Бога согласно платоническому учению, пришедшему к нему через Цицерона. Это учение было воспринято христианскими писателями II и III вв. прежде всего потому, что оно располагает к аналогичной интерпретации Логоса апостола и евангелиста Иоанна. Также и Минуций Феликс провозглашает субстанциальную тождественность, наличествующую между богом стоиков, который есть чистый mens [ум], и Богом христианским (19, 3). Апалогичным образом Лактанций в «Божественных установлениях», I 5, 15 и сл. ссылается на различные учения философских школ касательно первоначала и, подобно Минуцию, извлекает соответствующие сведения из Цицерона («О природе богов», 111, 25 и сл.). Также и в другом месте (см. «О творении Божием», 16, 10) Лактанций указывает посредством слова «mens» на способность Бога к творческой деятельности, которая находит свое разъяснение в рамках мира, и он приписывает этой способности функцию, аналогичную функции Логоса у стоиков. Функция божественной разумности, развертывающаяся и изъясняющая самое себя в мире, неоднократно утверждается Лактанцием: она проявляется в красоте сотворенного («О гневе Божием», 10, 32) и в совершенстве человека («Божественные установления», VII 5, 4); в «О гневе Божием», 24,6 она превозносится как сверхъестественное свойство Бога. «Знающим и уразумевающим благодаря своему разуму по своей природе является только Бог» («О гневе Божием», 10, 52).

4.2. Атрибуты Бога

Утверждения об абсолютной непознаваемости Бога неоднократно встречаются у Лактанция. Писатель часто обращается к знаменитому месту Платона («Тимей», 28c),

имевшему широкое распространение в апологетике: «Познать Бога трудно, но коль скоро Он познан, невозможно изъяснить его другим людям» (см.: «Божественные установления», I 8, 1; «О гневе Божием», 11, 11). Истинность этой сентенции подтверждается также Гермесом, место из которого Лактанций цитирует в «Эпитоме», 4, 5, а также в «Божественных установлениях», II 8, 68, обращаясь для его разъяснения к герметическому трактату («Асклепий», 7).

Божественная трансцендентность выражена Лактанцием с помощью ряда положительных атрибутов, которые не представляются особенно интересными. Термин summus [высший], употребляемый им исключительно часто, является одной из наиболее характерных черт занимаемой им по данному вопросу позиции, которую он хочет адаптировать к восприятию читателей язычников. И действительно, понятие Бога summus exsuperantissimus [высшего и высочайшего], было присуще мистериальным культам, начиная со времен императора Коммода. Само лицо, являющееся противником христиан (быть может, это магистрат Гиерокл, бывший объектом полемики также со стороны Евсевия Кесарийского, см. дальше стр. 387), с которым Лактанций полемизирует в «Божественных установлениях», V 2, 13 и сл., признавало и восхваляло summus deus [высшего бога]. «Высший» был, предположительно, термином, наиболее употребительным для обозначения бога генотеизма, о котором мы часто говорили.

Также и отрицательные предикаты по существу своему банальны: Бог нетленен и бессмертен, а потому совершенен (VII 2, 6). Он лишен имен, как учит тому герметизм (см. выше, стр. 366–367). Он является неизменным («Божественные установления», I 8, 3; «О творении Божием», 1, 11; «Эпитома», 3, 1 и «О гневе Божием», 11,11— речь идет о местах, восходящих, быть может, к соответствующему изъяснению Апулея «О боге Сократа», 3,124). Бог находится «за пределами мысли» («Божественные установления», I 8, 1–2), Он непостижим (см.: Тертуллиан, «Апологетик», 17, 2).

Он «рожден от самого себя и порожден самим собою, будучи лишен рождения и являясь несотворенным» (I 7, 13), как можно прочитать в «Оракулах Сивилл»; он бестелесен («Божественные установления», VI 25, 7; VII 9,7—9). По мнению Вербеке, Лактанций пребывает в согласии с Тертуллианом, рассматривая Божество в качестве духа, согласно традиции стоического материализма, которая дошла до него через Цицерона и Сенеку; у Лактанция нельзя обнаружить ничего от спиритуализма, свойственного Оригену, который расценивает дух как наиболее точное выражение нематериальной природы Бога. В. Лои не согласен с этим соображением и стремится пролить свет на платонические компоненты мысли Лактанция. И действительно, в VII 3—4 Лактанций вступает в полемику со стоиками и с их концепцией имманентности. В I 5, 24, рассматривая учение Цицерона о Боге, он утверждает, что она черпает свое вдохновение в учении Платона, так что мы можем прийти к выводу, что в VII3,4 Лактанций противополагает стоической концепции концепцию платоническую.

4.3. Эклектизм Лактанция

Влияние со стороны стоицизма наблюдается также в концепции, излагаемой Лактанцием в «Божественных установлениях», VII 3, 1 и сл. Там утверждается, что стоики полагают, что в мире существуют две partes [части], одна — активная, а другая — пассивная, как об этом можно прочитать у Цицерона «Об учении академиков», I 7, 26. В первой части пребывает vis sentiendi [сила, позволяющая чувствовать], а во второй — материя, но одна часть не может

устоять без другой (здесь мы сталкиваемся с тем дуализмом, который является одной из констант мысли Лактанция). Но как же могут сосуществовать начало активное и начало пассивное? Посредством этого учения стоики объединяют две противоположные вещи, а именно — бога и мир, творца и его творение, и утверждают, что одно не может существовать без другого, как если бы по своей природе бог вступил в смешение с миром. Таким образом они переплетают между собой две реальности в том смысле, что, по их мнению, бог есть ум мира, а мир есть тело бога. Христианское учение, напротив, говорит, что Бог и мир не начали существовать одновременно, но что Бог создал мир. Но и стоики, так или иначе, приходят, по целому ряду определенных моментов, к тому же заключению, когда они утверждают, что мир был сотворен на благо человеку и что бог, если он того хочет, может существовать и без мира, коль скоро сам он является умом божественным и вечным, обособленным и свободным от тела. Но, поскольку эти философы не были способны постигнуть моши и величия этого божественного ума, они соединили его с миром, то есть с произведением этого ума. Так, Вергилий (следует, кстати, отметить частое присутствие Вергилия в философской культуре эпохи Константина) утверждает, что «некий ум, разлитый по всем сочленениям мира, приводит в движение космическую громаду и смешивается с её великим телом» (totamque infusa per anus / mens agitat molem et magno se corpore miscet) («Энеида», VI 726–727).

Терминология Лактанция в этом контексте является беспримесно языческой. В «Божественных установлениях», VII 3, 11 он пользуется глаголами diffundi [разливаться] и contineri [содержаться], которые являются эквивалентами аналогичных терминов стоиков. Глагол diffundi [разливаться] употреблен Лактанцием для обозначения действия духа Бога в рамках материи и в рамках мира также в II 2, 8, в «О творении Божием», 16, 10 и в «О гневе Божием», 11, 14. Что касается глагола continere [содержать], то он прилагается к spiritus [духу] или к космическому mens [уму] в «Божественных установлениях», I 5, 3; подобное употребление этого глагола встречалось у Новациана (см. выше, стр. 260—261)

В действительности, продолжает ход своих рассуждений Лактанций (I 5,11), существует некий — повсеместно разлитый — божественный дух, посредством которого содержатся все вещи, но не в том смысле, что Бог, будучи нетленен, может соединяться с элементами тяжеловесными и тленными. А значит, та же самая цитата из Вергилия может использоваться в поддержку правого учения: в «О гневе Божием», 11,5 говорится, что существует один–единственный обитатель мира, иными словами — Бог, так как целостность тела не может быть обитаема и управляема не чем иным, как одним–единственным умом.

Бог обладает в качестве своего свойства и свойством провидения. Эта доктрина представляет собой причину, вдохновившую Лактанция на написание «О гневе Божием», и она же вновь и вновь встречается в его более поздних произведениях. Как отмечает В. Лои, «в учении Лактанция отражено традиционное учение имперской эпохи, в котором синкретический теизм заимствовал свои основные элементы у различных античных философских школ». Ведь известно, что учение о провидении, провозглашенное еще Платоном («Тимей», 30c; 44c), стало общим достоянием платонико–аристотелевской и стоической школ эллинистически–римской эпохи; Лактанций тоже принимает её во внимание, поскольку он неоднократно утверждает, что все философы, заслуживающие этого наименования, учили о том, что существует божественное провидение («Божественные установления», I 2, 2—3; II 8, 48; «О гневе Божием», 9, 1; 10,47). Во многих местах Лактанций подчеркивает его присутствие в мире, но он одновременно отрицает «имманентность» стоиков («Божественные установления», VII 3, 6). Кроме того, он не допускает идеи, согласно которой провидение было бы всегда только благосклонно к миру; именно потому, что Бог

является провидцем, он не может не гнушаться грешниками («О гневе Божием», 5, 1—8; 19, 6; 23, 9).

И, наконец, отличительным признаком Бога является высшая благость. Она, несомненно, находит свое изъяснение в акте сотворения мира, но не прав Платон, который утверждал («Тимей», 29а), что бог творит мир, поскольку сам он является благим: ведь поскольку в мире обнаруживается и зло, на это можно было бы возразить, как это сделал безбожный Феодор, что бог сотворил мир, поскольку сам он является злым («Эпитома», 63).

Остается еще напоследок затронуть ту концепцию, благодаря которой Лактанций стал известен, а именно концепцию гнева Божия. Она закреплена в «Божественных установлениях», II 17, 4—5 в рамках полемики против стоиков и против эпикурейцев, и именно в целях её обоснования было написано Лактанцием произведение, носящее соответствующее заглавие. Языческие философы, утверждает Лактанций, не смогли выработать правильного понятия о гневе Божием, поскольку они не умели провести границу между гневом праведным и гневом неправедным, выводя явление гнева просто из некоей страсти; следовательно, гнев оказывается чем–то общим как для людей, так и для животных. Бог же, напротив, должен быть движим исключительно праведным гневом. Вера в существование божественного гнева, направленного на грешников, служит поддержкой для религии в её сопряженности со страхом перед Богом и является предпосылкой для справедливости. Аргументы, приводимые Лактанцием, навеяны ему собственным опытом римского гражданина в качестве pater familias [отца семейства]: Бог не может не гневаться на сыновей и на слуг, которые нарушают семейную дисциплину («О гневе Божием», 18, 2–13); этот гнев является настоятельным требованием, обусловленным осуществлением власти Бога над человеческой семьей, поскольку Бог, сам будучи pater familias, выступает и как dominus [господин] (17, 11 и сл.). Этот гнев сменяется на милость, если грешники раскаиваются, но остается навеки в отношении тех, кто пребывает в грехе.

Гнев Божий являлся в высшей степени распространенной темой в библейских писаниях, но это положение входило в столкновение с языческой философией, согласно которой бог не гневается, ибо гнев есть πάθος [страсть]: достаточно вспомнить знаменитые сентенции Эпикура («Главные мысли», 1) и Цицерона («Об обязанностях», III 102). В христианской литературе обвинение в бесстрастии весьма часто выдвигалось Тертуллианом против бога Маркиона, которому великий Карфагенец дал прозвище «бог Эпикура» (II 27, 6; I 25–26). Но касательно обвинения, которое могло бы быть обращено против него самого, в том смысле, что Бог Ветхого Завета — это Бог гневливый, Тертуллиан ответно проводит различие между гневом и наказанием («Против Маркиона», II 16—17; «О душе», 16, 5). Во «Встречах», ложно приписываемых Клименту Римскому, гневу Божию придается положительное значение, так как он интерпретируется в качестве проявления любви Бога к своим сынам (II 56; X 48). А в восточном христианстве возобладала идея, что Бог чужд страсти, а значит, и гнева: достаточно вспомнить Климента (см.: «Строматы», II16; «Педагог», 174,4; 68, 3) и Оригена («Против Цельса», IV 71; «О началах», II4,4).

Лактанций ради того, чтобы убедить читателя–язычника в уместности гнева, проявляемого Богом, лишает гнев тех аспектов, которые могли бы заслуживать порицания (и которые, напротив, присутствуют в гневе, проявляемом человеком), утверждая, что к такого рода гневу не подходят определения языческой философии — подобно соответствующим определениям Посидония и Аристотеля, воспроизводимым Сенекой, «О гневе», I 2, 3 («О гневе Божием, 17, 13 и 20). Таким образом гнев Божий не должен пониматься как некая πάθος [страсть] (иногда гнев не должен пониматься как страсть даже в случае людей, см. 17,18), но как положительный adfectus [аффект], поскольку он направлен против зла, желая искоренить

его и покарать. Бог же, если он является также и высшей разумностью (10, 52), наделен способностью чувствовать, а потому движим личными чувствами (10, 1); и тот дуализм, которого последовательно придерживается Лактанций, позволяет ему оправдать гнев Божий (15,4—5), поскольку он обращен Богом против начала зла. И гневаться входит, таким образом, в обязанности, налагаемые на разум (17, 2).

4.4. Учение о Троице

В этой области скудными являются элементы мысли, которые могут выделить Лактанция на фоне его предшественников. Он, в сущности, подхватывает, популяризируя и упрощая, соответствующее учение Тертуллиана. В начале Бог поставил Своего первого и величайшего Сына во главе всего акта сотворения мира и прибегал к Нему как к советчику и искусному мастеру, ибо Тот совершенен с точки зрения Своей предусмотрительности, разумности и силы («Божественные установления», II 8, 7). В этом пункте рассуждения Лактанция соприкасаются с герметической теологией, которая учит о существовании первого и второго бога — вопрос, к которому мы еще вернемся (стр. 372).

Вероятно наш писатель сам не осознал противоречия, возникающего между его теорией платонического вдохновения и его пневматологией стоического вдохновения. Поскольку он определял Бога как бестелесного, а божественную субстанцию он рассматривал как духовную, термин «дух» не может интерпретироваться в стоическом смысле «дыхания» или «дуновения» как конкретная данность, но в смысле «духовного существа», то есть в христианском значении, так что процесс эманации Бога должен был бы истолковываться с позиций платонического спиритуализма, а не с позиций стоического материализма. Лактанций также, сообразно с общими верованиями христианской демонологии, считает, что демоны обладают тонкой и неуловимой телесностью («Божественные установления», II 14, 14), но что подобная их телесность должна рассматриваться как следствие утраты ими своей исходной небесной субстанции. Духи же, сохранившие верность Богу, сохранили и её, и потому их субстанция остается нематериальной.

Таким образом, Лактанций оказывается последователем так называемого «бинитаризма», в том смысле что Логос (иными словами — Сын) и Пневма (иными словами — Дух) для него тождественны и составляют вместе с Отцом божественную природу. Такого рода отождествление может быть вызвано также влиянием со стороны стоицизма, поскольку для стоиков λόγος и πνεύμα являются двумя по существу своему идентичными и совпадающими друг с другом реальностями, а потому было бы затруднительно провести различие между двумя божественными Лицами на основании их субстанции. Осуждение отрицательного влияния стоицизма как такового можно обнаружить в одном месте из Тертуллиана, рассмотренном нами выше («Апологетик», 21, 10—11). Но именно этим местом вдохновлялся Лактанций, подчеркивая, вместе с тем, еще в большей степени, чем Тертуллиан, соответствие, наличествующее между учением Зенона и христианским учением о Логосе, Которого он недвусмысленно отождествляет с Духом. Влияние со стороны стоицизма способствовало, в целом, отождествлению, проводимому между Сыном, т. е. Словом Бога, и Духом Святым. Впрочем, такое же отождествление Логоса как творца мира и духа Божия, являющегося источником и двигателем пророческого вдохновения, встречается также у Феофила Антиохийского («К Автолику», II 10), и тот же Феофил (II 13) предлагает отождествлять божественного духа, носящегося над водами, согласно Быт. 1,2, с первичным элементом, оживотворяющим мир, согласно стоической космологии.

5. Дуализм

Лактанций так или иначе исповедует открыто дуалистические взгляды почти во всех своих произведениях и особенно там, где он излагает свое учение о сотворении мира («Божественные установления», II 8).

Прежде сотворения мира Бог сотворил добро и зло. Это утверждение не должно пониматься в духе поэтов, которые прячут бестелесные данности, облекая их в образы данностей телесных (II 8, 3). А поскольку за пределами Бога не существовало еще вообще ничего, коль скоро в Нем обретался источник совершенного блага, Он произвел дух, подобный Ему самому и наделенный добродетелями Отца. Затем Он создал некий второй дух, в котором, однако, не сохранились в неизменном виде родовые особенности божественного потомства. В одном из так называемых «дуалистических дополнений», которые в этом контексте являются достаточно пространными, мы читаем: «посредством того [первого духа], которого создал Бог, был создан иной, обладающий тленной природой». И таким образом, по своей собственной природе, этот второй бог был заражен завистью как неким ядом, и он отвратился от блага, повернувшись в сторону зла в силу свободной воли, дарованной ему Богом, и по причине подобного поведения он снабдил себя именем, противоположным тому, которое он носил до того (8, 4). Из этого явствует со всей очевидностью, что зависть является источником всех зол. Потому злой дух испытал зависть к своему предшественнику, который был предметом любви со стороны Бога, так как он никогда от него не отторгался, А злой дух был создан для того, чтобы лучше было познано dispositio [намерение] Бога, поскольку благо не может быть помыслено без зла, а зло — без блага, а мудрость состоит в познании блага и зла (см. также «Божественные установления», V 7, 5). Этот злой дух называется «дьяволом», то есть греческим словом, которое переводится как «клеветник», поскольку он вменяет Богу в вину то, во что он сам впал (5–6). В одном дуалистическом дополнении текст, развивающий эту мысль, выглядит следующим образом:

«Почему Бог захотел создать этот дух, будет сейчас объяснено. Когда Бог намеревался сотворить этот мир, состоящий из противолежащих друг другу элементов, Он прежде всего сотворил две противоположные реальности и образовал, ранее всех прочих вещей, два начала, взаимно противостоящие друг другу, то есть этих двух духов, одного — благого, а другого — злого, из которых первый является как бы правой рукой Бога, а второй — как бы Его левой рукой, поскольку эти противоположные между собой реальности зависят друг от друга, и благодаря их смешению в должных пропорциях существует мир и обретающиеся в нем вещи. И таким образом, поскольку Бог намеревался сотворить и человека, Он сотворил благо и зло, чтобы существовала добродетель, которой нет, если она не подвергается беззакониям со стороны зла. Любая благая вещь выявляется через свою противоположность, и если упразднить одно из двух, то упраздняется также и то, что противоположно первому. Но поскольку было недопустимо, чтобы зло имело своим источником Бога, так как Он не может сделать что–либо, направленное против Него самого, Бог учредил изобретателя зла и защитника блага, то есть вышеназванное благое и совершенное существо. Таким образом эти двое пребывают во взаимной и вечной борьбе, притом что одного из них Бог любит как Своего сына, а другого отметает от Себя как существо злое. Затем Бог создал Своих бесчисленных служителей, то есть ангелов, которые исходно не заключали в себе порчи, но сразу же после сотворения мира они развратились в силу свободы своей воли. Исходно они все были равны перед Богом и пред другими ангелами, а их начальниками были те двое, о которых мы сказали. А когда Бог сделал одного [духа] возглавителем блага, а другого —

защитником зла. Он и приступил к сотворению мира, с помощью ангелов».

О противопоставлении начала блага началу зла (pravus ac subdolus spiritus) (порочный и коварный дух) можно прочитать также в III 29, 13; дьявол назван criminator [обвинителем/клеветником] в VI 4, 1. Элементы дуализма фиксируются также в VI 1, 10; 3, 13–14; 6, 3 и сл.; VII9, 13.

Изъяснив «сотворение» Сына и «врага», Лактанций переходит к изложению космологии согласно собственным дуалистическим критериям. Писатель, несомненно, признает, что Бог является творцом мира («О гневе Божием», 11,11). Но и в творении существуют два противоположных начала, теплота и влажность, из которых первая есть активный элемент, а вторая — элемент пассивный («Божественные установления», II 9, 18 и сл.). Дуализм, регулирующий жизнь мира, есть проявление того противостояния по воле Бога двух духов, порожденных Им до сотворения мира, из которых один есть начало блага, а другой — начало зла: «Дуализм содержит в себе угрозу для самих теологических концепций как таковых, но монизм сохраняется Лактанцием, ставящим дуализм в зависимость от творческой воли Бога» (В. Лои). Итак, этот дуализм проступает также в той реальности, которой является человек, утверждает Лактанций, следуя в этом традиции, восходящей еще к Иринею («Против ересей», V 6, 1), согласно которой душа создана по подобию Бога, а тело — по его образу. Эта традиция обретает свое признание и в «Псевдоклиментинах» (XVII 7), но против нее борется Ориген (см. «Против Цельса», VI 63). Дихотомические формулы выражают собой дуалистическую концепцию, иногда платонического вдохновения, но не чуждую и мыслителям, предварявшим Лактанция; онтологическая ценность человека заключена не в теле, но в душе, как мы читаем об этом в «О творении Божием», 1,11 и 19,9.

Остается отметить присутствие дуализма в чувственном мире. Противопоставление горячего и холодного является символом противопоставления жизни и смерти (II9,9—10; III6,3 и сл.). Важно также то, что человеческое знание проистекает от души, источником происхождения которой является небо (см.: III 12, 31; VI 2, 13, причем Бог расширил границы премудрости, как говорится в III 13, 10), в то время как невежество проистекает от тела, имеющего источником землю, а потому мы связаны как с животными, так и с Богом. Таким образом, коль скоро мы состоим из этих двух элементов, первый из которых одарен светом, а другой — наделен тьмой, нам только частично даны знание и невежество.

Что касается истоков этого дуализма, то можно отметить, что учение о двух первичных элементах восходит, по утверждению самого Лактанция («Божественные установления», И 9, 20), к Овидию (см.: «Метаморфозы», I 430 и сл. и «Фасты», IV 787–792). То же самое стоическое учение делит элементы на «активные» (огонь и воздух) и на «пассивные» (земля и вода) (см. SVFII418) и расценивает тепло и холод в качестве «порождающих и творческих», а сухость и влажность в качестве «разрушительных и инертных» (SVF II 416). Согласно Феофилу Антиохийскому («К Автолику», II13) первичными элементами являются вода и дух; а поскольку дух в космогонических стоических концепциях отождествляется с огненной стихией, с «зиждительным огнем» (SVF II, 1009 и 1027), концепция Феофила не отличается сколько–нибудь существенно от соответствующей концепции Лактанция. Лактанций открыто апеллирует к антропологическому платоническому дуализму и утверждает (II 3, 8 и V 21, 11), что только душа составляет истинного человека — концепция, фиксируемая как раз у Платона («Алкивиад I», 1130с) и в последующей традиции. Кроме того, Лактанций ищет этому подтверждение, обращаясь также к герметическим текстам, на которые он ссылается.

6. Герметизм

Одним из самых важных компонентов мысли Лактанция является, как мы имели возможность наблюдать это в другом месте (см. C. Moreschini. Storia delVermetismo cristiano, Morcelliana, Brescia, 2000), герметизм, который приобретает у него даже вполне христианское смысловое наполнение. Итак, мы обратимся к нашему вышеупомянутому исследованию, очень кратко обозрев моменты герметизма, свойственного Лактанцию.

Этот писатель действительно высказывается на эту тему совершенно открыто, поскольку он в большей мере, чем кто–либо иной, убежден в близости, существующей между герметическими учениями и соответствующими учениями своей собственной веры. Отталкивается он в своих построениях («Божественные установления», I 6, 2—3) от одного места Цицерона («О природе богов», III 22, 56), в котором различается пять Меркуриев, последний из которых научил египтян законам и письменности и носил имя «Тот» (Thout/Thoth).

И вот этот последний Меркурий «несмотря на то, что он был человеком, являлся в любом случае наидревнейшим и наставленным в любого рода учениях, так что он носил имя Трисмегиста, как раз благодаря своим познаниям касательно многих вещей и касательно многих искусств. Он написал книги, и притом многочисленные, которые относятся к знанию божественных вещей» (см. также «О гневе Божием», II 12).

Приведенный текст может рассматриваться как определение — согласно Лактанцию — Гермеса и герметических писаний. И действительно, наш писатель разрабатывает в другом месте эту тему в том же самом ключе («Божественные установления», 16, 1):

«А теперь мы перейдем к рассмотрению свидетельств божественного характера. Но сначала я предоставляю вам одно свидетельство [также] как бы божественного порядка и благодаря его необыкновенной древности, и в силу того, что тот, кого я упомяну, был причислен к богам, вместо того чтобы быть причисленным к людям».

Согласно Лактанцию, и Гермес верит в существование верховного Бога, являющегося единственным, и он именует Его, подобно христианам, именем «Господа» и «Отца» (I 6, 4). И действительно, герметические писания также определяют верховного бога посредством устойчивого наименования «Господь» и «Отец». Кроме того, у бога Гермеса «нет имени, несомненно по причине единственности его сущности» (ob ipsam scilicet unitatem). Это свидетельство достаточно интересно, поскольку в том же контексте Лактанций цитирует также одно место из герметических писаний, из которого он черпает соответствующие сведения, но которое, однако, не во всем соответствует объяснению, выдвигаемому нашим писателем. Автор этого места действительно утверждает, что «бог един, а то, что единственно, не нуждается в именах, ибо тот, кто существует, не требует имени», а добавление имени повлекло бы за собой представление о чем–то отличном от чистого бытия; интерпретация же Лактанция (I 6, 5), напротив, придерживается линии, сообразной с апологетическими интересами исповедуемого им монотеизма: Бог не имеет имени, поскольку Он единственен, а имена, в силу того, что они характеризуют индивидуальность, необходимы только при наличии множества индивидуумов. «Бог» и есть nomen proprium [имя собственное] Бога — к такому заключительному выводу приходит наш писатель, воспроизводя концепцию, которая уже была выработана Тертуллианом.

В одном месте из «Эпитомы» (4, 4—5) Лактанций добавляет два других понятия о Боге, извлеченных из герметических писаний. Первое из них сводится к уточнению того факта, что Бог есть Тот, Кто есть, и при этом утверждается, что «Бог не имеет отца, поскольку Он существует Сам по Себе и благодаря Самому Себе». Из этого проистекает также утверждение, содержащееся в «Божественных установлениях» (I 7, 2), из которого мы узнаем, что, согласно Гермесу, бог, не имевший начала, оказался лишен и отца, и матери. Подобное

представление о боге, «лишенном отца и лишенном матери», аналогичное представлению о боге как «отце себя самого», по мнению ряда ученых, восходит к египетской культуре.

Идея, что Бог лишен отца и матери, еще несколько раз встречается у Лактанция (см.: «Божественные установления», IV 8, 5): «Но Гермес мыслил, как и мы, когда он определил Бога как “лишенного отца” и “лишенного матери”»; (13, 2): «Поскольку Он лишен родителей, Он [то есть Бог] назван Трисмегистом “лишенным отца” и “лишенным матери”; и он совершенно прав, коль скоро Он (то есть Бог] никем не был порожден».

В заключение отметим, что оба термина, а именно «лишенный отца» и «лишенный матери», употребительны и в рамках христианской культуры: в целом, они восходят к той интерпретации фигуры Мелхиседека, царя Салима, которой снабдил её автор Послания к евреям (7, 3). К этой интерпретации прибегали затем прежде всего в контексте арианских споров и, следовательно, при формулировании тринитарного догмата: Христос оказывается «лишенным матери» в качестве Сына Божия и «лишенным отца» в качестве человека. Вне христианства употребление этих двух терминов фиксируется очень редко, будучи, в основном, ограничено неоплатонизмом и орфизмом.

Место из «Эпитомы» (4,4—5), рассмотренное выше, представляет интерес также и с других точек зрения. Герметический текст, который принимал во внимание Лактанций, открывается следующими словами: «это вступление Гермеса, который пишет сыну». Эта фраза является расхожей в рамках диалогической схемы герметических трактатов; под сыном подразумевается Тот или Амон. Начало названного текста выдержано в пророческих и сентенциозных тонах, знакомых нам по греческим трактатам; затем автор продолжает ход своих рассуждений: «понять бога трудно, а уж говорить о нем другим совершенно невозможно». Эта сентенция легко узнаваема: её источником является соответствующее утверждение, содержащееся в «Тимее» (28c), с которым мы уже неоднократно встречались. Учение о невыразимости Бога обычно для Лактанция, как об этом уже было сказано выше. Наш писатель затем, переводя герметический текст, добавляет:

«Действительно, то, что совершенно, не может быть понятно тем, что несовершенно, а то, что невидимо — тем, что видимо». (См. также «Божественные установления», II 8, 68): «Произведения Бога созерцаются очами, но только потому, что Он их создал, самого же Его нельзя увидеть даже посредством ума, поскольку, как говорит Гермес, то, что смертно, не может приближаться к тому, что бессмертно, также как временное — к вечному, а тленное — к нетленному, иными словами, нельзя оказаться рядом с Ним [то есть с Богом] и достигнуть Его [познания] с помощью разума».

Здесь Лактанций также пребывает в согласии с изъяснением, которое дают Богу герметики, и он пользуется этим изъяснением как для того, чтобы поддержать доказательство существования Бога на основании красоты мира (это доказательство имеет своим источником некоторые мотивы, которые были в ходу у стоицизма, и оно было регенерировано иудейской и христианской апологетикой), так и для того, чтобы подтвердить непознаваемость Бога.

Герметическая теология служит также Лактанцию для того, чтобы углубить христианскую догму. Это один из наиболее значимых аспектов его теизма, так как наш писатель, желая любой ценой обрести некое предвещание, подтверждающее его убежденность в том, что христианская мудрость является древнейшей, без колебаний воспринимает, изменяя их, определенные герметические учения.

Одно из них фиксируется в общирном разделе «Божественных установлений», IV 7, 1 и сл., где Лактанций говорит о Сыне Божием. Он столь могуществен, столь дорог верховному Богу, что Его имя неведомо не только людям, но и ангелам: только Бог Отец знает, как зовут

Сына. Это подтверждает также Гермес, который говорит, что «причиной этой причины является воля бога, поскольку бог благ, и Его имя не может быть произнесено устами человека» (IV 7,3); то же самое, но в более сжатом виде, содержится в «Эпитоме», 37, 8.

Приведенное место из герметических писаний должно пониматься в том смысле, что причина причины есть первый бог, который, по своей благости, порождает второго бога, являющегося причиной существования мира. Однако, согласно Лактанцию, истинное имя этого второго Бога неведомо людям и известно только Отцу: люди знают, тем не менее, этого второго Бога как «Иисуса», что значит «Спаситель», и как «Христа», что значит «царь». Первая из этих двух интерпретаций Сына Божия почерпнута у Мф. 1, 22, в то время как «царь» — это традиционное истолкование значения слова «Христос/Помазанник», ибо Сын Божий должен быть «помазан Господом»: итак, Христос есть Тот, Кто получил помазание на царство. Но очевидным является то, что Лактанций приписал второму богу (который для него есть Сын) прерогативу неизреченности, которая должна быть отнесена, в рамках герметического текста, к первому Богу.

Лактанций продолжает свою цитацию (IV 7, 3):

«И немного спустя, обращаясь к вопросу о Сыне, Гермес говорит: “и действительно существует, о сын мой, неизреченный и святой логос премудрости, связанный с тем, кто является единственным господином всех вещей и богом, мыслимым как существующий прежде всех вещей: назвать его по имени превыше сил человека”».

И, однако, этот Сын Божий обладает именем в среде людей, которыми Он именуется «Иисусом», но в среде ангелов Он обладает иным именем, нам неизвестным. Ведь имя «Христос», в сущности, не является именем собственным, но наименованием, которое указывает на Его могущество в качестве «помазанного Богом» (IV 7, 4). Но далее (IV 9, 3) Лактанций, возвращаясь к тому же самому вопросу и апеллируя к выше процитированному месту (IV 7, 3), вносит уточнение:

«Действительно, Трисмегист, исследовавший — уж и не знаю как, — чуть ли не всю полноту истины, часто описывал эту силу и это величие Слова Божия, что явно отражено в приведенном нами выше примере, где говорится, что существует некое неизреченное и святое слово, изъяснение которого превосходит ограниченные возможности человека» (esse ineffabilem quendam sanctumque sermonem, cuius enarratio modum hominis excedat).

Итак, христианский писатель переходит от значения λόγος = «слово», «речь» (которое фиксировалось в этом герметическом фрагменте) к значению λόγος — Слово Божие. Следовательно, он пользуется герметической доктриной ради подтверждения существования Слова Божия, которое пребывает «около» первого Бога. А это значит, что, читая эту герметическую сентенцию, Лактанций понимает выражение «слово, связанное с» в смысле «Слова, которое пребывает около или рядом с Богом», как мы читаем о том в начале Евангелия от Иоанна.

Итак, Лактанций настойчиво останавливается на этой тематике (IV 8, 6 — 9,2), поскольку, согласно учению Трисмегиста, «существует Слово неизреченное и святое, изъяснение которого превосходит ограниченные возможности человека».

Благодаря этому синкретизму, Лактанций, проявляя немалое дерзновение, вводит в связь с герметизмом христианское учение о нерожденности Сына («Божественные установления», IV 8, 1 и сл.). Чтобы объяснить, каким образом Отец может иметь Сына, Лактанций прежде всего отрицает возможность какого–либо физического сопряжения; затем он отметает также и орфическую доктрину, согласно которой Бог, чтобы родить Сына, нуждался в природе, наделенной характерными свойствами обоих полов (8, 4). Но даже согласно Гермесу, как мы это видим, Бог являлся «отцом самого себя»: таково, следовательно, было Его

происхождение. И еще несколько дальше (IV13,2) Лактанций уточняет, что как Бог–Отец, так и Бог–Сын должны быть «лишены отца» и «лишены матери»: Отец, действительно, не был никем рожден, что же касается Сына, то он, чтобы пользоваться теми же прерогативами, был вынужден родиться дважды: в первый раз он оказался «без матери», так как произошел от одного только Отца, в то время как при своем земном рождении он оказался «без отца».

Лактанций преуспевает также и в том, чтобы найти в герметизме надлежащее подтверждение касательно других особо значимых христианских учений. И действительно, если с одной стороны, по целому ряду признаков, герметическая космология должна редуцироваться к египетским учениям, то с другой стороны, по целому ряду других признаков, она выступает в роли продолжательницы той философской традиции, которая берет свое начало у Платона и, развиваясь далее на разных уровнях большей или меньшей культурной глубины, уже в эллинистическую и римскую эпоху с восхищенным изумлением прославляет плоды творческой деятельности Бога, проявляющейся, благодаря Его безграничному промыслу, в красоте и в совершенстве мира вплоть до его малейших частиц. Не слишком отличной от этой космологии являлась и космология христианской апологетики, без труда усвоившей себе эти широко распространенные в языческом мире учения. А потому по этому вопросу Лактанций находил достаточно авторитетные подтверждения в рамках герметизма. Итак, божественное провидение сотворило мир — наш писатель вновь и вновь повторяет эту мысль в своих «Божественных установлениях», II8,48, следуя учению Трисмегиста и учению «Оракулов Сивилл», помимо соответствующего учения пророков (и знаменательной для культурной позиции, занятой Лактанцием, является тот факт, что Гермес и Сивиллы упоминаются им намного раньше, чем различные философы, такие, как пифагорейцы, стоики и перипатетики). В большой степени — если быть точными — мир обязан своим сотворением деятельности второго бога, который является творцом и согласно Гермесу («Эпитома», 37, 2; «Божественные установления», IV 7,1 и сл.).

Что касается антропологии, то Трисмегист так же, как и Ветхий Завет, учит тому, что человек был создан по образу Божию (см.: «Божественные установления», II10,3; 12—14; VII4,3). Этот древнейший мудрец указывал, сколь велико было умение, проявленное Богом при сотворении человеческого тела: здесь мы имеем дело с древнейшим учением, впоследствии подхваченным также стоиками и Цицероном. В том же самом контексте наш писатель упоминает учение о формировании человеческого тела с помощью четырех элементов Эмпедокла. Это учение встречается также в трактате, который известен нам под заглавием «Асклепий» (гл. 10–11), и оно может быть органично встроено в типичную для герметизма концепцию о человеке как о представителе всего мира, как об образе мира: это лишь внешне иное формулирование различия, существующего между макрокосмосом и микрокосмосом (см.: «Божественные установления», II 12, 4—14). Кроме того, Бог даровал человеку — единственному среди живых существ — прямое положение тела, status rectus, как мы уже видели выше (стр. 284); это же утверждает и Трисмегист:

«Это наблюдение за высотами Трисмегист назвал “созерцанием бога”, и весьма обоснованно, так как оно совершенно отсутствует у лишенных дара речи животных» («Божественные установления», VII 9,11).

Таким образом, созерцание высшей божественной реальности проистекает от status rectus, и в этом состоит истинное предназначение человека. Это же, впрочем, подтверждается и известным местом из «Асклепия» (гл. 8):

«Когда господин и творец всех вещей, которого мы по праву называем “богом”, создал иного бога, занимающего второе после него место, — бога, которого можно видеть и ощущать (я называю этого второго бога “чувственным” не потому, что он что–то чувствует

сам, но потому, что он порождает чувства тех, кто его видит: вопрос же касательно того, чувствует ли он сам что–то или нет, мы обсудим в другое время); итак, поскольку [бог] создал этого бога как первого от него происшедшего и как второго по сравнению с ним самим, он показался ему прекрасным, ибо он был во всем верхом благости, и бог его полюбил, поскольку он являлся порождением его собственной божественной природы. Тогда, поскольку он был столь велик и благ, бог пожелал, чтобы было и другое существо, которое восхищалось бы тем, что он сотворил [изведя] от самого себя: так бог незамедлительно сотворил человека, подражателя его собственного разума и его собственной любви […] так бог сотворил человека, но, заметив, что тот не способен должным образом обо всем заботиться, он защитил его, поместив в телесный дом, и захотел, чтобы все человеческие существа были подобны этому, смешивая и согласовывая между собой две природы, [наконец] соединив их воедино в соответствии с правильно рассчитанными пропорциями. Так бог образовал человека, наделив его природой души и природой тела, то есть природой бессмертной и природой смертной, так чтобы подобным образом устроенное одушевленное существо могло удовлетворять обоим, в нем заключенным, началам, взирая с бесконечным изумлением на тех существ, которые пребывают на небе, и воздавая им религиозное почитание, а вместе с тем заботясь о существах смертных и управляя ими».

Status rectus обозначает, таким образом, преимущество, отличающее человека от всех других живых существ, вследствие чего на него налагается моральная обязанность созерцать мир и искать высшее благо. Эта тематика будет снова пользоваться огромной популярностью во времена итальянского гуманизма XV и XVI вв.

Одно место из «Божественных установлений» (VII 13, 1–4), содержащее также цитату из неизвестного греческого герметического текста, вводит мотив промежуточной природы человека, который занимает центральное место в мире, будучи составлен из элемента материального и изменчивого и из элемента божественного и бессмертного. Человек был образован столь специфическим образом, потому что он должен «бдеть над всеми вещами и всеми вещами восхищаться». Вне всякого сомнения, эта оптимистическая антропология, которая ставила перед человеком столь возвышенную задачу, сообразно с тем, чему учила, помимо стоической телеологии, также и христианская апологетика, должна была заслуживать одобрение со стороны Лактанция.

Но, что важнее всего, во всей совокупности человечества наличествует и гностик, а именно личность, избранная Богом, которая отличается от всех других людей своим знанием Бога и благочестием (pietas: см.: «Божественные установления», V14,9— 12). Благочестие же состоит в познании Бога, как говорится также в II 15, 6, в соответствии с представлениями, свойственными и герметизму; гнозис, к тому же, закреплен за исключительно малым числом лиц («Божественные установления», 111, 61; «Эпитома», 14, 2–4).

В «Божественных установлениях», II 15, 1—8 моральный аспект этого учения связан с другой проблематикой, а именно с демонологией. И действительно, праведники, как учит Гермес (см.: «Герметический корпус», XVI) не будут подвластны фатуму или козням демонов (II 15, 6). Сама демонология Лактанция постоянно черпает для себя подтверждение из демонологии герметической. Она изложена в «Божественных установлениях», II 14, 1–6 и вдохновляется иудео–христианской традицией. Когда численность людей на земле возросла, объясняет Лактанций, Бог, боясь, как бы они не подпали под козни дьявола, которому изначально была дана власть надо всем миром, призвал им на помощь ангелов. Дьявол же обманул ангелов, которые и сами превратились в дьяволов и в таких же грешников, как и он; тогда они были изгнаны с неба и стали слугами дьявола на земле (см. выше, стр. 366). Они

совокупились с женщинами и породили других ангелов, которые, строго говоря, не могут расцениваться ни как ангелы, ни как люди, обладая промежуточной природой. А потому их господин именуется «князем демонов» также и Трисмегистом.

Один из главных герметических трактатов, которые дошли до нас, это так называемое Λόγος τέλειος [«Совершенное слово»), которое мы можем полностью прочитать в латинском переводе («Асклепий»). Лактанций придает ему существенное значение. Из него он также извлекает сведения о демонологии: демоны являются существами враждебными по отношению к человеку, но гнозис, благодаря присущему ему pietas [благочестию], защищает совершенного человека от их нападок:

«Существует единственная зашита от демонов, а именно благочестие. И действительно, благочестивый человек не подпадает под власть ни демонов, ни судьбы, поскольку Бог освобождает его от всякого зла. Таким образом, единственным благом для людей является благочестие, а благочестие состоит в познании Бога».

Демоны рассматриваются христианином Лактанцием как злые, без каких–либо дальнейших уточнений, хотя процитированный им греческий текст уточняет (II 15, 8), что ангелы, являющиеся врагами людей, — это злые ангелы: в языческой среде термин «ангел» имеет нейтральное значение, а потому и было необходимо уточнение «злой ангел».

Достаточно интересным является также место из «Божественных установлений», IV 6, 1 и сл., содержащее цитацию из «Совершенного слова» («Асклепий», гл. 8). Сообразно со смелой интерпретацией, предложенной Лактанцием, он утверждает, что даже в герметизме обнаруживается христианское учение о Сыне Божием, ибо он понимает в христианском смысле слова герметического писания и думает, что второй бог «видимый и чувственно воспринимаемый», о котором там говорится (6,4) — это Сын Божий, хотя для писателя герметика вторым богом должен быть мир, согласно относительно древней концепции, широко распространенной в греческой философии эллинистической и имперской эпох. А немного ниже (6, 9), приписав Сыну Божию создание мира, согласно свидетельству Притч. 8, 22—31, Лактанций утверждает, что Трисмегист «определяет Сына Божия как “искусного мастера" Бога, поскольку Он был наделен Богом такой премудростью и такой силой (sapientia et virtute: см. 1 Кор. 1, 24), что мог воспользоваться Своим благоразумием (consilio) и Своими руками при созидании мира».

Это место, несомненно, заключает в себе двусмысленность: что значит «искусный мастер бога»? Гермес хотел, вероятно, сказать, что бог является творцом бога же, второго бога, то есть мира, хотя мне кажется, что Лактанций понимает это выражение в том смысле, что dei filius [сын божий) является творцом Бога, то есть творцом, находящимся в распоряжении Бога. Выражение «творец бога» встречается в «Божественных установлениях», VII 18, 4, где опять цитируется «Совершенное слово» (= «Асклепий», гл. 26): «Господь есть отец и бог и искусный мастер первого и единственного Бога». Но и здесь как греческий текст, так и латинский перевод «Асклепия» (гл. 26: deus primopotens et unius gubemator dei [бог первомогушественный и управитель единого бога)) являются двусмысленными: требовалось бы выражение, которое указывало бы на бога–творца мира, а не на творца «единого бога», поскольку, в контексте «Совершенного слова», «творец бога» не может быть никем иным, как верховным богом, творящим мир, в свою очередь являющийся богом.

С учением о благочестии и о гнозисе, которое, как обнаруживает Лактанций, является со стороны «Совершенного слова» энергичным призывом к соответствующему образу мыслей и действий, сочетается завершающая молитва этого герметического трактата — и мы можем прочитать её полностью в последней главе «Асклепия». Молитва, рекомендованная герметиками, отличается от молитвенной практики, предполагающей внешние атрибуты,

такие, как возжжения благовоний и прочие детали языческих обрядов. Несомненно, эта замкнутость на внутреннем духовном состоянии должна была импонировать христианскому писателю, который одобряет такие формы молитвы, говоря, что «вполне обоснованно жертва, приносимая Богу, должна осуществляться посредством слова, поскольку Бог есть Слово, как Он сам это провозгласил» («Божественные установления», VII25,12).

Выше Лактанций предварил цитату заключительной молитвы из «Совершенного слова» другой цитатой, извлеченной из двенадцатого трактата «Герметического корпуса» («Герметический корпус», глава 23) и переведенной им самим на латинский язык (часть 10):

«Это слово, о сын мой, чти благоговейно и поклоняйся ему. Но единственная форма почитания Бога состоит в том, чтобы не быть злым».

Итак, Лактанций видит в герметическом утверждении «это слово, о сын мой, чти благоговейно и поклоняйся ему» ссылку на религиозное почитание Слова Божия, производя обычное для него гипостазирование человеческого слова в Слово божественное.

Последнее место, почерпнутое из «Совершенного слова» представлено в «Божественных установлениях», (VII 18, 3–4) (см.: «Асклепий», 26): оно вплетено в общирное изображение конца мира, который будет иметь место через шесть тысяч лет после его сотворения и будет сопровождаться несчастьями и невыразимыми страданиями. Это служит для подтверждения христианского учения, согласно которому Сын Божий будет послан Отцом при конце мира, чтобы уничтожить зло и освободить от страданий людей добрых и святых.

7. Философия и мистика

Если Лактанций критически относится к философии, определяемой им как falsa sapientia [ложная мудрость] (такой falsa sapientia является, по существу своему, также философия Платона и Цицерона), то он, однако, весьма благосклонен к теософиям, носящим характер откровения, а также к истинам, провозглашаемым Oracula Sibyllina [Оракулами Сивилл] и Гермесом, которых он расценивает как предтеч христианства. Во времена Лактанция герметизм уже достиг широкого распространения и большая часть тех трактатов, которые в византийскую эпоху были объединены, образовав «Герметический корпус», была уже написана. Отбросив всякую щепетильность, христианский писатель пользуется как трактатами, которые известны нам и по другим источникам, подобно «Слову совершенному», превратившемуся затем в «Асклепия», так и теми трактатами, которые не вошли в греческий «Герметический корпус». Создается впечатление, что Лактанций находит для себя более удобным апеллировать к герметическим писаниям, которые, вероятно, были в высшей степени распространены в его эпоху у читателей, посредственно образованных, чем к сочинениям греческих философов, которые по большей части были известны только через компендиумы и сокращенные пересказы. Полемика Лактанция против светской мудрости наносит удар как раз по греческой и латинской философии в её высших проявлениях, в то время как он особо бережно относится к современной ему теософии, в которой он усматривает языческий аналог христианства: это — истина, данная в откровении Богом, без которой человеку не даруется мудрость, и она так же, как и христианство, есть аналог философии в самом полном смысле слова. Христианство заключает в себе откровение полнейшей и абсолютной истины, в то время как герметизм стал откровением истины частичной, сколь бы древним ни было это откровение: впрочем, язычники и не могли дойти до чего–то большего. Распространенность в период итальянского Кваттроченто произведений Лактанция, которые были изданы среди первых печатных книг,

способствовало, вероятно, и распространению герметизма, наряду с переводом герметических трактатов Фичино, ставшим каноничным начиная с 1463 г. Тот внушительный успех, которым пользовался герметизм в эту эпоху у людей ученых, которые, однако, считали себя христианами и хотели, чтобы таковыми считали их и другие, был уже подготовлен соответствующей позицией Лактанция: казалось, что мир и менталитет Тертуллиана канули в безвозвратное прошлое.

Итак, благодаря Лактанцию, герметизм выступает как теософия, оказавшая широкое и глубокое влияние на мысль и на культуру его эпохи; христианский писатель обращается к нему так часто, потому что он убежден, что в нем он может найти удовлетворяющие его ответы на свои вопросы, ответы, обладающие почти таким же авторитетом, как и те, которые он черпает из религии, адептом каковой он стал. И представляется весьма правдоподобным, что также и читатели, на которых были рассчитаны его произведения, были способны понять эту разновидность герметического христианства. Некоторые доктрины, характерные для творчества Лактанция, такие, как теизм, в рамках которого тринитарному богословию отведена достаточно скромная роль, такие, как этика с её учением о гнозисе с одной стороны и с превозношением человека и его достоинства — с другой; такие, как космология, демонология и эсхатология — могут быть все редуцированы с учетом незначительных смысловых сдвигов или даже сознательного нежелания понимать истинный смысл тех или иных выражений, а также с учетом весьма скупых опущений или откровенно малозначимых дополнений, — к христианству в той же мере, как и к герметизму и к культурному языческому κοινή платоно–стоического типа. Лактанций являет нам форму культуры, в которой к традиционным компонентам языческого происхождения присоединяется христианство, даже если, оговаривая этот момент, важно отметить, что не только для Лактанция, но и ранее его для других христианских писателей авторитетным является философский герметизм, а не герметизм алхимический либо астрологический.

БИБЛИОГРАФИЯ. J.M. Andre. Lactance et Γ idee stoicienne de justice. Melanges M.Spanneut. Lille, 1993. P. 131–148; A. Bender. Die naturliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seiner apologetischen vorgangem. Frankfurt a.M. — Bern — New York, 1983; O. Gigon. Lactantius und die Philosophie // Kerygma und Logos. Festschrift C Andresen. Gottingen, 1979. P. 356–374; V. Loi. Cristologia e soteriologia nella dottrina di Lattanzio 11 RSLR 2 (1968). P. 237–287; Idem. Lattanzio nella storia del linguaggio teologico pre–niceno. Zurich, 1970; Idem. Problema del male e dualismo negli scritti di Lattanzio // «Annali della FacoM di Lettere di Cagliari» 29 (1961–65). P. 37–96; J. McGuckin. The Christology of Lactantius // Studia Patristica 17/2 (1982). P. 813–820; C. Moreschini. Storia delVermetismo cristiano. Brescia, 2000; R.M. Ogilvie. The library of Lactantius // Oxford, 1978; M. Perrin. Le Platon de Lactance // Lactance et son temps. Paris, 1976. P. 203–231; Idem. Lhomme antique et chretien. Lanthropologie de Lactance (250—325). Paris, 1981; Idem. Lactance et les mouvements philosophiques et religieux de son temps // «Kentron» 9 (1993). P. 149–168; Idem. L!image du stoicien et du stoicisme chez Lactance // Melanges. M. Spanneut. Op. cit. P. 113–129; U. Pizzani. La polemica antiepicurea in Lattanzio // Cultura latina e cristiana fra III e V secolo. Firenze, 2001. P. 171–203; B. Studer. La sotertologie de Lactance // Lactance et son temps. Op. cit. P. 253—269; M. Testard. Epicure et Jesus Christ: observations sur une lecture chrftienne de Lucrece par Lactance // REL 75 (1997). P. 200–218; W. Winger. Personality durch Humanitat: das ethikgeschichtlichen Profil christlicher Handungslehre bei Laktanz. Bern — Frankfurt a.M., 1999; A. Wlosok. Laktanz und die philosophische Gnosis. Heidelberg, 1960.

V. Евсевий

В случае Евсевия Кесарийского, этого последнего по целому ряду аспектов представителя Александрийской школы, перед нами снова встают определенные вопросы и обрисовывается та же самая ситуация, с которой мы сталкивались при разборе начального периода этой школы, в лице Климента. А говоря точнее, для Евсевия возникает необходимость отвечать на критические выпады со стороны язычников, получивших новый импульс от недавно написанного Порфирием полемического произведения «Против христиан»; однако произведение Порфирия ставило на повестку дня проблемы, уже не соответствовавшие тем, которые разрабатывались Цельсом, а кроме того, это произведение защищало то же самое язычество (ив первую очередь, платонизм), не прибегая к уже совершенно новому логическому и культурному инструментарию и отстаивая язычество, закрепляемое им за греческой культурой, от любых попыток незаконного присвоения его себе, предпринимаемых в этом направлении со стороны христиан. На полемику Порфирия надо было адекватно отреагировать, и такова была ответная реакция Арнобия и Лактанция с одной стороны, а с другой стороны — ответная реакция Евсевия.

1. Апологетика Евсевия

Необходимость дать новый ответ на новые нападки удостоверяется тем, что сам Евсевий оправдывает написание им «Евангельского приуготовления» и «Доказательства в пользу Евангелия» заявлением, что у него будет свой собственный подход к задачам апологетики. Он утверждает, что не занимается тем, чем занимались его предшественники, которые были авторами полемических книг. Ситуация действительно изменилась: Плотин ополчился против гностиков, но, судя по всему, у него были припасены претензии и в адрес христиан, однако было невозможно написать полемический трактат против Плотина: в этом случае могло бы быть выражено различие в точках зрения, но трудно было бы сформулировать истинные по своей сути критические замечания в собственном смысле этого слова. По этой причине Евсевий находит неуместным писать полемический трактат против язычества как такового. Как мы видели выше (стр. 155 и сл.), на основании того, что сообщает Евсевий, Порфирий обвинял Оригена в отступничестве от эллинской традиции: он дал понять, что Ориген обратился в христианство, даже если он и не сказал об этом открыто. Евсевий же находил обвинение в отступничестве как таковом слишком затруднительным, а потому он порицает Порфирия за ложь, высказанную им в этой связи. Но «отступничество», которое подразумевал Порфирий, сводилось к недоумению, каким образом грек, воспитанный в греческой традиции и придерживавшийся примерно тех же самых философских концепций платоников, как и он сам, покинул эллинизм, чтобы стать адептом иудейских Писаний. А потому, в начале «Евангельского приуготовления» (I 2, 1—4) Евсевий вводит некоего язычника, который весьма рассудительно, как утверждает автор, спрашивает его, среди прочих вещей, почему христиане отказались от своего греческого наследия, чтобы обратиться к дискредитированным еврейским баснословиям. Задав вопрос, почему христиане свершили акт отступничества, перейдя от эллинизма к иудейскому Писанию, названный язычник в I 2, 4 переходит к вопросу, связанному с тем, почему христиане не остаются, проявляя твердость, в законе иудейской веры, но снова допускают отступничество, уча новой вере, ставшей их собственной, отвергая при этом иудейские законы и обычаи. Быть

может, тот же вопрос мог бы быть задан Порфирием. И действительно, его уже задавал Цельс (см.: Ориген, «Против Цельса», III 5; V 33), и в этом должно было состоять обвинение, выдвигаемое и самими иудеями, а именно — обвинение в том, что христиане отстаивают свои права на их Писание, но отказываются следовать Закону. Затем язычник, о котором говорит Евсевий, задает главный по своей сути вопрос: что представляют собой христиане? Являются ли они греками или варварами, то есть иудеями? Судя по всему, они не могут быть причислены ни к тем, ни к другим.

Евсевий соглашается дать ответ на вопрос, заданный Порфирием. В «Евангельском приуготовлеиии» он утверждает, что христиане восприняли иудейское Писание, поскольку его мудрость является более древней и превосходит мудрость греков, в то время как в «Доказательстве в пользу Евангелия» он заявляет о том, что само иудейское Писание предвозвещает христианскую догму, а содержащиеся в нем пророчества исполнились в случае Христа, которого иудеи, однако, не признали.

При такой постановке вопроса полемика в обычном смысле этого слова становилась невозможной, поскольку единственный убедительный ответ заключался в объяснении истинной идентичности христиан. Согласно Фреде, интересно сопоставить Цельса и Порфирия с соответствующими ответами Оригена и Евсевия. Оба языческих писателя обвиняют христиан как в признании иудейских писаний, так и в бунте против иудаизма, коль скоро они, то есть христиане, не желали отождествлять себя с евреями. Однако Цельс, который, принимая во внимание и древнее христианство, изображает христиан как прямых потомков иудейства (V 33), в то время как Порфирий, рассматривающий христианство III в. и имеющий перед своими глазами такую фигуру, как Ориген, изображает христиан как лиц греческого происхождения. На эти обвинения Ориген реагирует с большой осмотрительностью, утверждая, что христианство было результатом обращения к глубинной сущности иудаизма и что, если Христос действительно изошел из еврейской среды, Он учредил, однако, Церковь, войти в которую призываются все народы, пребывающие тем самым под неким законом, но этот закон не есть и не может быть просто иудейским законом. Евсевий, как и Ориген, подчеркивает, что христианство обратило свой призыв ко всем племенам («Евангельское приуготовление», I 2, 8) и положило конец существовавшей между ними ненависти (I 4, 3 и сл.), но, в отличие от Оригена, Евсевий трансформирует все эти соображения в притязание, сообразно с которым христиане суть некий новый народ, собранный воедино из всех племен, будучи греками по крови или греками по образу мыслей. И он не утверждает, как это делал Ориген, что христиане заменили традиционные законы и обычаи евреев новым законом и новыми обычаями, но он настаивает на том, что именно законы, обычаи и теология греков не могут более обладать каким–либо авторитетом для христиан (15,11–14). В сущности, Евсевий, судя по всему, готов согласиться с критическими выпадами Порфирия, согласно которым христиане отторглись от эллинизма.

Эта позиция отражает отношение Евсевия к эллинизму, отношение по целому ряду аспектов исключительно положительное, хотя и двойственное, как мы в этом убедимся ниже. Он не испытывает абсолютно никаких препятствий к тому, чтобы считать эллинизм, в конечном счете, несостоятельным и тем, что должно быть замещено христианством, но, разумеется, он и не отрицает in toto язычество и греческую культуру, как это делал, к примеру, Татиан. Создается впечатление, что Евсевий, прежде чем отвергнуть эллинизм, хотел провозгласить, что последний является законным достоянием христианства и что греческая культура именно теперь составляет часть христианского наследия, точно так же как раньше она составляла часть язычества. И как раз в силу этого вопрос, поднятый Порфирием, становится центральным вопросом. Ведь для Порфирия греческая философия и, в первую

очередь, теология знаменуют собой греческий мир и его традицию, и именно по этой причине его особенно смущало то, что такой человек, как Ориген, покинул эллинизм, чтобы обратиться в христианство. В «Церковной истории» (VI 19, 5—7) Порфирий — по словам Евсевия — утверждает, что концепции Оригена и преимущественно те, которые связаны с Богом, являются по своей сути эллинскими концепциями. Порфирий объясняет этот факт тем, что Ориген состоял в дружеских отношениях с Нумением, Лонгином, Модератом и другими пифагорейцами. Следствием этого явилась совершенная приемлемость концепций Оригена, но только их источником была не христианская письменность, а греческая философия.

А потому взгляды Евсевия касательно Платона и платонизма, а, значит, и касательно Порфирия, совершенно противоположны тем, которые можно было бы прогнозировать. Епископ Кесарийский находит мало причин к тому, чтобы подвергать критике платонизм и особенно платоническую метафизику и теологию, но считает, что эта теология и эта метафизика не коренятся в эллинизме и что они не могли быть сформированы, как утверждал Порфирий и другие платоники, путем восстановления истинного положения вещей через аллегорическую интерпретацию Гомера, Гесиода и древних греческих мифов, поскольку они не представляют собой предмет, поддающийся аллегорическому истолкованию. Если же греки достигли истины, то этим они были обязаны тому факту, что они почерпнули её у Моисея и из Священного Писания, которые, в этом случае, древнее, а значит, и почтеннее, чем произведения Платона.

Но Евсевий вписывает эту свою концепцию в рамки более широкой перспективы, которая по целому ряду аспектов является противоположностью того, что мы обнаруживали у философов–платоников Цельса и Порфирия. Эту концепцию он излагает в XI—XIII книгах «Евангельского приуготовления», прежде чем обратиться непосредственно к Платону и к платонизму. Такие платоники, как Цельс, Нумений и Порфирий, не считали, что истинная философия и истинная теология явились открытием Платона. Они, напротив, настаивали на идее, что значение Платона состояло в том, что он был способен уразуметь и изложить некую древнюю мудрость. Подобная мудрость восходила, согласно этим философам, к глубокой древности, к самым началам греческой мысли и даже к еще более отдаленным временам. Её можно было почерпнуть до определенных пределов, из правильного толкования Гомера, Гесиода и древних мифов, но она оставила свои следы также в традиционных верованиях древних народов и помимо греков, то есть в верованиях египтян, вавилонян и финикийцев. А по мнению некоторых, и племя евреев было древним, так что они также могли располагать первичной мудростью; другие же, напротив, считали, что иудаизм представлял собой искаженную форму египетской культуры.

Соображения Евсевия, приводимые им в первых десяти книгах «Евангельского приуготовления», должны восприниматься как его ответ на подобные представления. В первых шести книгах Евсевий утверждает, что традиционная теология греков далека от того, чтобы восходить к незапамятным временам, что она эволюционировала в ходе истории и прибегала к широким заимствованиям у варварских народов (в первую очередь у египтян), что она была лишена разумности и со многих точек зрения являлась грубой, примитивной и отталкивающей, то есть не представляла собой тот тип материала, относительно которого можно было бы предположить, что в его недрах сокрыта некая более глубокая истина (такой же была и соответствующая концепция Арнобия). Развивая свою аргументацию, Евсевий вновь и вновь говорит о том, что христиане имеют все основания для того, чтобы отвергнуть подобную греческую традицию. Сам Платон, отмечает Евсевий (II 7, 1—9), в своем «Государстве» (377e — 378d) признал неразумность греческой теологии и утверждал, что она может быть предметом только веры и лежать в основе традиции. Кроме того, тот же

Платон заявил, что древние истории (такие, например, как связанная с Кроносом и с Зевсом) могут вызывать только чувство отвращения.

Переходя к другому моменту своей аргументации, которая разрабатывается начиная с седьмой и кончая десятой книгами названного произведения, Евсевий доказывает превосходство верований и обычаев евреев и, особенно, их богословия, настаивал прежде всего на их большей древности (впрочем, это было убеждение, восходившее к самым давним временам апологетики). В VI 9, 22 Евсевий излагает богословие Моисея, чтобы показать превосходство иудейской веры над верой греков. Библейское богословие кажется подобным богословию Платона, но, в любом случае, Моисей жил намного раньше последнего. Единожды установив это, Евсевий предпринимает в книгах XI–XV интерпретацию греческой философии, а в книгах XI—XIII — он преимущественно интерпретирует платонизм. Итак, христиане совершенно правы, отказавшись от традиционной греческой мысли и отдав предпочтение иудейским Писаниям. Но что надо было думать насчет платонизма, который, все же, составлял центральную часть греческого наследия? Ведь если платонизм по существу своему верен, почему мы должны отказываться от эллинизма и обращаться к Священному Писанию?

Ответ, который дает на этот вопрос Евсевий, сводится к тому, что «философия, пребывающая в согласии с Платоном, следует, в большинстве своих наиважнейших моментов — вплоть до деталей, — философии евреев» («Евангельское приуготовление», XI, второй абзац). Таким образом, платонизм оказывается по существу своему верен не потому, что он содержит в себе древнюю греческую мудрость, но потому, что он усвоил мудрость евреев, выдавая её, однако, за мудрость греческую. Это точка зрения, полностью противоположна тем критическим выпадам, которые Порфирий направлял на Оригена: христианское учение по существу своему верно, но не потому что оно заимствовало свои положения у еврейской мудрости, но именно потому что оно усвоило платонизм, несмотря на то, что оно хочет дать понять, что оно является древней еврейской мудростью, к которой оно пришло путем определенного рода интерпретации Писания, а значит, согласно Евсевию, платонизм как таковой в конечном счете зависит от иудейского Священного Писания. Эта заявка не является новой. Ту же мысль можно обнаружить у Иустина («Апология», 144—45), у Климента («Строматы», V 89; V 140) и сл.) и у Оригена. Но Евсевий более смел в своих высказываниях, и это доказывает, сколь велика была для него притягательность Платона и платонизма, ибо эта притягательность делала для него невозможным занимать полемическую позицию против этих философов, даже если они были язычниками. Когда Евсевий («Евангельское приуготовление», XI8,1) обращается к объяснению того, как могло случиться, что Платон, в своем учении об умопостигаемых вещах, следует Моисею и пророкам, вместо того чтобы следовать греческой мифологии, он рассматривает три возможности. Согласно первой, Платон — через устную передачу — ознакомился с иудейским учением (например, быть может, в Египте). Согласно второй, Платон обрел истину сам по себе; согласно третьей, он был вдохновлен свыше, Самим Богом. В любом случае, в эллинизме фиксируется такой узловой аспект, от которого Евсевий не хочет отторгаться, а именно — платоническая философия. Евсевий мог бы поступить как его предшественники, утверждая, что источником платонической философии является еврейство. Но он не идет на такой шаг, а это значит, что Евсевий прилагает свои собственные подходы к апологетике.

Под влиянием Порфирия Евсевий доходит до понимания того, в чем состоит главный вопрос, на который христианам надлежит ответить — иными словами, в чем состоит та причина, по которой они должны расстаться с эллинизмом, и почему, всецело приняв иудейское Писание, они не исполняют также и еврейский закон. Следовательно, при

необходимости ответить на подобный вопрос, полемика в прямом смысле слова не может способствовать разрешению поставленной проблемы, тем более при условии, что христиане являют себя отступниками от эллинизма, учение которого близко платонизму — а последний мог быть также вдохновлен свыше Самим Богом. Речь идет или о том, чтобы посрамить противников, или о том, чтобы показать, что их обвинения — малообоснованны. Ибо фундаментальные вопросы, заданные Порфирием, не являлись малообоснованными; более того, они были совершенно логичны. Платонизм не заслуживает того, чтобы он был полностью и бесповоротно отвергнут, даже если не все мнения Платона автоматически освобождаются от критики. Платон, Нумений, Плотин и Порфирий не могут быть обвинены в идолопоклонстве, в суеверии и в других чудовищных верованиях и в соответствующей религиозной практике, что типично для более вульгарного, так сказать, «народного» язычества. И поставленный Порфирием вопрос не может быть разрешен простой экзегезой Священного Писания, ибо эта задача требовала чего–то другого и нового.

И «Евангельское приуготовленне», и «Доказательство в пользу Евангелия» в равной мере дают ответ на, быть может, важнейший вопрос, связанный с идентичностью христиан. И этот ответ не выливается ни в апеллирование к вере, ни в апеллирование к какому–либо неоспоримому авторитету, ни в обращение к полемике. Совершенно естественным представляется критическое замечание, сделанное еще Марком Аврелием (XI 3), утверждавшим, что христиане слепо верят тому, что им сказано. В «Евангельском приуготовлении» Евсевий с самого начала ставит своей целью дать ответ на это обвинение. Судя по всему, он думает, что ответ Порфирию может основываться на рациональном доказательстве. Если известны все исторические данные, и если уметь оценивать их, сообразуясь с высоким уровнем, достигнутым греками в области исторической и филологической эрудиции, и если тем самым располагать адекватной информацией касательно греческой философии, только тогда можно доказать, что Писание превосходит философию Платона или что оно по меньшей мере столь же доброкачественно, как и последняя. В любом случае Писание является более древним, и можно показать, как содержащиеся в нем пророчества исполнялись относительно Иисуса. И с учетом этого момента человек здравомыслящий, наделенный достаточной общей культурой и способностью разбираться в философии, а также истинно критическим складом ума, то есть человек, взошедший на вершины греческой цивилизации, должен оказаться способным к уразумению того, что нет ничего более разумного, чем признать христианство, став его адептом.

2. Учение Евсевия

Выделить направления мысли Евсевия непросто, именно в силу той огромной эрудиции, которую он проявляет в своих произведениях. Ведь действительно, метод, которому следует епископ Кесарийский при трактовке тем, слагающихся в то, что он рассматривает как «приготовление» или как «доказательство» Евангелия, состоит в постоянном цитировании различных мест из языческой литературы ради удостоверения своих концептуальных намерений. Следствием всего этого оказывается то, что при первом чтении творчество Евсевия выглядит как нагромождение цитат, а также достаточно протяженных отрывков: это обстоятельство, с одной стороны, исключительно полезно для современного ученого, встречающего в апологетических трактатах Евсевия места из утраченных произведений языческой литературы, но, с другой стороны, это же обстоятельство делает предельно

затруднительной реконструкцию хода мысли Евсевия, который как раз и скрывается в отборе, в использовании и в интерпретации цитируемых им мест. Иными словами, если он прибегает к одним конкретным местам, не прибегая при этом к другим, это доказывает то, что именно в первых Евсевий усматривал подтверждение того положения, которое он едва затрагивает, прежде чем привести соответствующую цитату. Показательной в этом плане является одиннадцатая книга «Евангельского приуготовления», в которой Евсевий излагает христианское богословие не напрямую, но на основе апологетических принципов, оговоренных нами выше: а именно, христианское учение, в первую очередь, и иудейское учение, во вторую очередь (причем оно выступает как вспомогательное по отношению к собственно христианскому учению), суть реализация того, что даже самые авторитетные языческие философы затрагивали в несовершенном виде.

Ясно, что при этой реконструкции христианского богословия и его языческих предпосылок Платону отводится первоочередная роль. И в этом нет ничего удивительного: ибо, поступая так, Евсевий движется в русле Александрийской школы, как мы об этом сказали с самого начала. И, подобно авторам, принадлежащим к Александрийской школе, Евсевий все же налагает принципиальные ограничения на приятие определенных концепций того, кто расценивался, в любом случае, как самый авторитетный античный философ — речь, в частности, идет о концепции «грабежа», или «плагиата». К этому он добавляет также (быть может, почерпнув его у аналогичной критики со стороны философий, конкурировавших с платонической философией) соображения о несообразности, проявляющейся в том, что Платон по–разному высказывался в рамках своих различных произведений: его непоследовательность состоит в том, что он предстает то как пусть и отдаленный последователь иудаизма, то снова падает в затягивающий его омут язычества. Но интересно отметить, что Евсевий (как это делали уже, в сущности, и Климент, и Ориген), ради доказательства зависимости платонической философии от Ветхого Завета, цитирует не только места из произведений Платона, но также извлечения из восходящей к нему традиции. В результате таких подходов он цитирует, проявляя прямо–таки ошеломляющую эрудицию, не только многочисленнейшие места из Платона, но также из Плутарха, из Нумения, из Аттика, из Порфирия, из Амелия и из Плотина (не говоря уже о других философах). Интересен также и тот факт, что он видит некое согласие — пусть даже в зачаточном состоянии — между платоническими учениями и некоторыми еврейскими учениями: к примеру, трехчастность философии, установление которой традиция, поздняя по отношению к Платону, приписывала афинскому учителю, по утверждению Евсевия, может быть найдена также в Священном Писании. Разумеется, прочтение Платона Евсевием, со многих точек зрения, несет на себе печать личности самого Евсевия. Христианский писатель колеблется перед тем, чтобы что–то упростить или синтезировать, перед тем, чтобы опустить апории и некоторые моменты дискуссий, столь типичные для диалогов Платона и стимулирующие мыслительный процесс собеседников. Несомненно, Платон Евсевия воспринимается сквозь призму мощной систематизации (де Плас говорит о Платоне, «застывшем и догматичном»), будучи пропущен через частое сито его интерпретаций со стороны платонических школ (в первую очередь — школы Нумения) и того способа его чтения, который уже установился в христианской традиции, начиная с Иустина и далее. Если принять все это во внимание, приемы Евсевия оказываются достаточно простыми и даже монотонными: епископ Кесарийский приписывает Платону наличие у него определенных основополагающих учений иудейской и христианской религий; факт подобного наличия знаменует собой, с одной стороны, подтверждение истинности христианского учения, засвидетельствованного самыми значительными фигурами язычества, а, с другой стороны, служит для констатации

того факта, что они, именно в силу своей неопровержимой древности, были восприняты также и лучшими из лучших среди язычников.

Это проявляется с полной очевидностью в области метафизики, которой посвящена одиннадцатая книга «Евангельского приуготовления». Мы можем наблюдать, как Евсевий именно таким способом подтверждает истинность различных учений христианской традиции (а говоря точнее — александрийской христианской традиции), прибегая к учению Платона или к тому положению, что философия происходит от него. Так, он приписывает Богу бытие в самом себе, опираясь на некоторые места из «Тимея» (27d—28a; 37e—38b) и из Плутарха («О "Е" в Дельфах»).

В Боге существует вторая причина, как показывает «Послезаконие» (986c) и шестое Письмо (323 cd). Но сущность Блага пребывает за пределами всего существующего, включая и само существование; его природа совершенно трансцендентна и отличается от любой другой вещи («Тимей», 29de); «Государство», 508bc; 508e; 509b): чтобы доказать этот тезис, который кажется противоречащим предыдущему, Евсевий обращается к пространным цитатам из трактата Нумения «О благе». Видимые реальности имеют в качестве своего «образца» (своей «парадигмы») реальности духовные, утверждает Евсевий, недвусмысленно адаптируя к христианской мысли среднеплатоническую концепцию об умопостигаемом мире. Существуют две противоположных по отношению друг к другу духовных силы, как о том свидетельствует сам Платон в «Законах», X 896de и 906a.

Бессмертие души доказывается с привлечением пространного места из «Алкивиада I» (133c; это место, вызывающее особые сложности филологического порядка) и из «Федона» (79a–81c).

Сотворение мира произошло по воле Божией, что обозначает, для христианской традиции, установившееся уже за два века до того положение о сотворении мира из ничего. Для подтверждения этого Евсевий прибегает к «Тимею» (28a; 28bc; 30). А с другой стороны, мир претерпит преображение при конце веков, как это доказательно показано в «Тимее» (32bc; 38b; 41ab), в «Политике» (260c–270d) и в «Федоне» (108d; 11 la).

Также и «Кратил» Платона используется Евсевием ради того, чтобы найти там указание на то, каково было происхождение имен: христианское учение поставило на повестку дня эту тематику в повествовании Книги Бытия, и соответствующая дискуссия посвящена этому вопросу также Оригеном — «Против Цельса», I 24.

Аналогичные подходы фиксируются в другом апологетическом сочинении Евсевия, а именно в «Против Гиерокла», представляющем собой опровержение произведения «Друг истины», ныне утраченного, в котором, прибегая к непомерному превозношению языческого чудотворца и философа Аполлония Тианского, Сосиан Гиерокл, упорнейший язычник и магистрат, одобрявший антихристианские гонения, стремился доказать низший — по сравнению с Аполлонием — статус и даже ущербность Христа. Так, то есть в «Против Гиерокла», Евсевий собрал в достаточно неупорядоченном виде и поверхностно их интерпретируя ряд философских учений, по большей части восходящих к началу IV в.: это учение о резком разделении, существующем между миром божественным и миром человеческим; это учение о снисходительности, проявляемой Богом по отношению к человеку; это учение о Его благости, изливаемой на Его творения, что утверждал также и Платон (в «Тимее», 29e).

Как мы сказали с самого начала, все эти учения излагаются Евсевием весьма бегло, поскольку его действительно интересует подтверждение истинности христианства, засвидетельствованное писателями прошлых времен. Но эта новая манера составлять апологетические произведения, приспособленные к новым запросам современности, будет

воспроизведена, одним веком позже, Феодоритом Кирским, который ориентируется на те же самые критерии — и также в случае Феодорита будет трудно провести четкую грань между мыслью автора и его эрудицией.

3. Первые наброски тринитарного богословия

Многознаменательной для мысли и для метода Евсевия является 21 глава XI книги, озаглавленная как «О трех начальных ипостасях»: ибо это заглавие точно совпадает с заглавием первого трактата пятой «Эннеады» Плотина, быть может данным ему Порфирием. Преследуя цель доказать зависимость Платона от тринитарного богословия, которое, по мнению Евсевия, уже проступает в «иудейских оракулах», Евсевий цитирует знаменитое место из второго Письма Платона, имевшего широкое распространение и в языческой, и в христианской культурах, где содержится следующее утверждение («Евангельское приуготовление», XI 21, 20):

«Иудейские оракулы, сообщив об Отце и о Сыне, помещают Духа Святого на третье место — и эта мысль внушена им святой и благословенной Троицей: третья сила превосходит любую природу, подпадающую под закон рождения: она является первой среди умных сущностей, получивших свое существование через Сына, но третьей [причиной] после первой причины. Видно, что Платон намекает на подобное учение в своем письме Дионисию Сиракузскому, когда он утверждает… (следует цитата из второго Письма 312de]. Те, кто пытается истолковать Платона, прилагают эти слова к первому Богу, ко второй причине и, в–третьих, к душе мира, которую они рассматривают в качестве третьего Бога; но, согласно нашему преданию, эти божественные речения имеют своим началом святую и благословенную Троицу, состоящую из Отца, Сына и Духа Святого».

В этом месте «иудейские оракулы», истолковывающие, согласно Евсевию, тринитарное учение, это — «Премудрость Соломона», и в них упоминаются помимо Бога также Премудрость и Дух (см. Прем. 1,6; 1,7; 1, 13; 7, 15; 7, 21; 7, 22; 7, 24—6). Кроме того, когда Евсевий говорит о тех, «кто пытается истолковать Платона», он имеет в виду прежде всего Плотина с его тремя ипостасями. Когда же он говорит о «нашем предании», он подразумевает интерпретацию второго Письма, ложно приписываемого Платону, предложенную Климентом, который соотносит трех царей, о каковых там говорится, с тремя лицами Троицы, отождествляя их в равной мере с тремя ипостасями Плотина. Это отождествление находит себе подтверждение в главах 15—19 XI книги «Евангельского приуготовления» Евсевия:

Премудрость «Притч», «Псалмов» и «Премудрости Соломона» (XI 15, 14, 1—10) отождествляется им не только с «логосом» Филона (XI 16, 15, 1—7), но также с «умом» Плотина (XI 18,17, 1–10) и со «вторым богом» Нумения (XI 19, 18, 1–10).

И вот это учение, которое у Евсевия еще нельзя счесть абсолютно превалирующим и которое основывается на предполагаемой близости, существующей между ним и между неоплатонической философией, укрепится в течение IV в., став в какой–то мере лидирующим: мы еще встретим его у Дидима и у Кирилла Александрийского. К нему обратятся Отцы–Каппадокийцы, восприняв его, однако, лишь частично, ибо они подвергнут его углубленной переработке, чтобы явить тринитарное учение христианскому миру на пространстве от восточных пределов вплоть до западных — в его канонической форме, учащей о единой божественной Сущности, выраженной в трех Ипостасях.

БИБЛИОГРАФИЯ. M. Frede. Eusebius' Apologetic Writings // M. Edwards — M. Goodman —

S. Price (изд.). Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians. Oxford, 1999. P. 223–250; Eusebe de Cesaree. La preparation evangelique, livre XI, texte grec revise par E. des Places // SCh 292. Paris, 1982. P. 239–391; E. des Places. Eusebe de Cesaree commentateur. Platonisme et ecriture sainte. Paris, 1982; M. Kertsch. Traditionelle Rhetorik und Philosophie in Eusebius' Antirrhetikos gegen Hierokles // VChr 34 (1980). P. 145–171; S. Lilia. Dionigi I'Areopagita e ilplatonismo cristiano. Brescia, 2004; L. Perrone. Eusebius of Caesarea as a Christian Writer 11 A. Raban — K.G. Holum (изд.). Caesarea maritima. A retrospective after two Millennia. Leiden, 1996. P. 515—530; H. Strutwolf. Die Trinitatstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Gottingen, 1999.

Глава пятая. Эклектизм латинской христианской мысли в IV и V веках

Хотя мы употребили термин «эклектизм», несомненно вызывающий к себе понятное недоверие и подпадающий под законную критику, мы сделали это, приняв во внимание то, что с учетом неопровержимых фактов, именно он оказывается наиболее функциональным изо всех других — в целях описания в самых общих чертах концепций различных писателей разбираемой нами эпохи. А это была эпоха, отмеченная глубокими изменениями социального, экономического и культурного порядка; эта эпоха стала свидетельницей бурного перехода языческого мира в христианскую веру. Для этой эпохи к тому же характерно обращение к определенному типу литературного «классицизма», поскольку происходило возрождение (почти всегда частичное, как, к примеру, в случае Халкидия) ряда аспектов языческой философии. В эту эпоху различные христианские писатели локализуются на обочине мощного платонического течения или же развиваются параллельно ему — течение же это устанавливается в качестве наиболее авторитетного, и именно оно сообщает свои коннотации христианской мысли последующих веков; о западном христианском платонизме мы поговорим в одной из ближайших глав, а сейчас мы приступим к разбору так называемых «малых» авторов, то есть авторов не первой величины.

I. Иларий Пиктавийский

1. Критика философии

Позиция, занятая Иларием по отношению к языческой культуре, поражает постоянным осуждением философии тех философов, которым противопоставляется непоколебимая истинность христианской веры:

«Нам доводится жить среди сильнейших бурь этого века и среди грубейших проявлений нечестия со стороны рода человеческого по отношению к Богу, истинное исповедание Которого с нашей стороны то осмеивается язычниками, то становится предметом нападок, исходящих от распаленных безумной яростью еретиков. […] Ведь, действительно, сколь многими и сколь назойливыми шипами философия уязвляет божественное провидение, а также исходную и не имеющую начала власть Бога над сотворенным Им миром, прилагая наименование “бога” то к скоплению вод, то к земле, то к атомам, то к небу» («Толкования на Псалмы», стр. 227, 1 и сл.).

И действительно, человек перенесшийся своим духом в небесную обитель, не имеет ничего общего с интересами, приковывающими его к этой земле («Толкования на Псалмы», стр. 485, 8 и сл.). К тому же философия вообще неспособна изъяснить красоты и различные реальности мира, сотворенного Богом (стр. 648, 6 и сл.).

Писатель, в этом случае, не удовлетворяется общим осуждением философии, но занимается подборкой — в рамках опровержения разнообразных мнений — тех идей, которые взаимно противоречат друг другу и потому являются неприемлемыми:

«Они [философы] равно пребывали в заблуждении, задаваясь касательно Бога вопросом, один ли Он или же богов много, и тогда — обладают ли эти боги одним полом или двумя, одинаковой силой или неодинаковой, является ли их возраст одним и тем же или нет; а [также философы задавались вопросом] относительно того, является ли природа богов нерожденной всегда или же природы некоторых богов рождены в определенный момент времени; кроме того, ряд философов настаивал […] на том, что боги реально не существуют или же не интересуются жизнью человека; […] многие среди них рассуждали в том духе, что солнце и прочие светила суть боги и что сам мир, оставаясь в образе как вечности, так и перемен, есть бог вместе со всеми вещами, которые он производит от самого себя; […] и наконец, когда от этих попыток [изъяснить Бога] философы в большей или меньшей степени отказались, то многие из них, и притом самые разумные, стали учить, что человек может познать только одну–единственную вещь, а именно свою неспособность к познанию всех этих вещей, а значит, всякий благоразумный человек, в силу этого — характерного для людей в целом — неведения, которое надо с необходимостью признать, обращается к пророкам и к апостолам и [через них] узнает, в чем состоит закон Бога» («Толкования на Псалмы», стр. 209, 1 и сл.).

Так или иначе, если кратко передать соответствующие соображения Илария, он осуждает физические концепции язычников, которые придают миру значимость, равноценную Богу.

Вследствие этого, неизбежным является полемически окрашенное апеллирование к эпикуреизму, вообще традиционное для христианского писателя: «Безо всякого сомнения, нечестивы те, кто, руководствуясь безбожной мыслью, предполагает, что не существует никакого Творца мира и утверждает, что наш мир образовался, достигнув своего теперешнего состояния благодаря случайным движениям; они же, чтобы не признавать за

своим творцом право судить их жизнь, проведенную должным образом или неправым образом, настаивают на том, что сами они рождены в силу необходимости и что под воздействием той же необходимости они обречены на распад» («Толкования на Пссммы», стр. 23, 27 и сл.).

Мог бы возникнуть вопрос, может ли это осуждение философии быть связано с культурной ситуацией тех времен, когда жил и писал Иларий, и являются ли такие формы идолопоклонства, как поклонение стихиям мира, соответствующими тем верованиям, которые были еще на деле живы в IV в.

Иларий пережил не только борьбу против арианства и гонение на православных со стороны Констанция II, но он был также свидетелем языческой реставрации Юлиана, даже если от нее не сохранилось явных следов в его произведениях. Впрочем, существует один момент, который в его позднем произведении, а именно в «Толкованиях на Псалмы», написанном уже после гонений на христиан, воздвигнутых Юлианом, может восприниматься как аллюзия, связанная с вышеназванной реставрацией. Речь идет об упоминании смерти мучеников в «Толкованиях на Псалмы» (стр. 262, 13 и сл.), которое необязательно является данью традиции, но может отражать события, пережитые на собственном опыте. Так, на стр. 488, 8 и сл. Иларий задерживается на объяснении того, что христианин по праву порицает даже не самые дорогие для него чувства, — не говоря уже о самых дорогих, — ради любви к вере отказываясь от них.

Приводимое далее место может быть указанием на упадок языческой религии в IV в., который отмечается Иларием в полемическом ключе в «Толкованиях на Псалмы», стр. 242, 4 и сл.:

«Вспомним смутный говор пророков и неупорядоченные содрогания исступленных и то, что иногда бронза статуй подавала нечленораздельный шум, смушая чувства слушателей, в то время как весь мир оглашался кощунственным пением нечестивых церемоний; однако теперь, коль скоро проповедан Христос, все проявления языческой религии, посрамленные и трепещущие от страха, замолкли, потому что эти боги храмов и языческих народов подвергнуты наказанию благодаря добродетели верующих — и они мучимы, терзаемы и сожигаемы словами верующих, а природы, нам невидимые и для нас непонятные, сдержаны в своей деятельности, подвержены каре и изгнаны одним–единственным словом, в то время как пророки безмолвствуют и храмы поражены немотой».

Затем он говорит также следующее (стр. 740, 5–8): «Храмы разрушены, статуи богов онемели, прорицатели молчат, поскольку в дело вмешались святые и вера показывает ложность их прорицаний: одно только имя Божие свято среди всех народов».

2. Эволюция мысли Илария

Можно задаться естественным вопросом, представляет ли какой–либо интерес исследование интеллектуальной и богословской эволюции Илария, начиная с «Толкования на Евангелие от Матфея» и кончая трактатом «О Троице», трактатом «О Соборах» и трактатом, посвященным «Толкованиям на Псалмы». А если сформулировать нашу задачу еще точнее: сопутствует ли все большей богословской углубленности, фиксируемой по мере того, как мы продвигаемся от одного произведения к другому, подобное же углубление в область философии, тем более, что ему могло способствовать пребывание Илария в Азии, куда он был вынужден отправиться как в место своей ссылки? В Азии, действительно, была атмосфера, сделавшая возможной процветание неоплатонизма: гипотеза о вероятном влиянии

на Илария со стороны последнего была выдвинута Сафре, но проведенные им изыскания дали очень ограниченные результаты.

3. Бог

Эта богословская проблема подвергается новому осмыслению со стороны Илария, когда он во вступлении к первой книге трактата «О Троице» повествует о своем «обращении» (термин, который представляется нам откровенно преувеличенным). Эту проблему мы и рассмотрим на последующих страницах.

3.1. Природа Бога

Предваряющим любые научные соображения является уточнение природы Бога. В этом Иларий следует ходу рассуждений Тертуллиана, который в «Против Маркиона» (I 3 и сл.) отрицает возможность существования двух богов на основании того факта, что Бог есть верховное величие (summum magnum). Таким образом, Иларий остается в русле традиции западной культуры.

3.2. Бесконечность Бога

Следовательно, Бог является бесконечным и превосходящим любые границы человеческого восприятия. Термин infmitus [бесконечный] известен как языческому теологическому языку, так и христианскому, даже если его значения не так однозначно понятно, как это могло бы ожидаться в наши дни. И действительно, развивая свою мысль во введении («О Троице», I 5—6), Иларий утверждает, что из чтения Исх. 3, 14 («Аз есмь Сущий») он уразумел бесконечность Бога во времени. Фраза, содержащаяся в Исходе, говорит он, не могла внушить ему ничего иного, кроме представления о бесконечном существовании божественного Бытия и, тем самым, представление о вечности Бога. Только после чтения Ис. 40, 12 («кто исчерпал воды горстью своею и пядью измерил небеса?») и 66, 1–2 («небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих») вырисовывается другое понятие о бесконечности: речь идет о некоей infmitaspotens [могущественной бесконечности] Бога, которая изъясняется следующим образом:

«Во всех этих истоках творений познается Бог, Который помешен внутри и снаружи, Который является превышестоящим и глубинным, то есть разлитым вокруг всех вещей и в них внедренным» (16).

Божественная бесконечность представляет собой один из атрибутов, на которых Иларий особенно задерживает свое внимание, наряду с опротестованием человеческой самонадеянности, в силу которой люди, претендуя на исследование и познание божественной природы, почти неизбежно впадают в ересь. Делая эти заявления, Иларий прибегает к выражениям, которые — пусть и отдаленно — напоминают аналогичные утверждения языческой философии: непостижимой и невыразимой является бесконечность Бога, поскольку это — бесконечность величия и протяженности во времени.

Таким образом, понятие бесконечности Бога числится среди самых важных для Илария понятий. Мюленберг отметил, что оно присутствует впервые у Григория Нисского, хотя его

предвосхищение обнаруживается как раз у Илария. Но различие между Иларием и Григорием Нисским, по мнению Мюленберга, состоит в том факте, что, в то время как у Григория бесконечность Бога постоянно обновляется от раза к разу, когда человек полагает, что он её постиг, Иларий более традиционен, поскольку он рассматривает вечность Бога как определенную для Него единожды раз и навсегда. В любом случае, Мак Дермот убедительно доказал, что подобное учение развивалось также и Иларием, и в целом с ним согласен в этом вопросе и Мейеринг.

По сравнению с многочисленными случаями употребления infinitus [бесконечный] и infmitas [бесконечность] у Илария, христианские писатели, жившие до него, прибегали к этим терминам относительно редко: таким образом, словарь, отражающий божественную трансцендентность, более развит у нашего писателя, чем у других его современников.

3.3. Бог бестелесный

Описание божественной природы дополняется понятием бестелесности. Оно типично для платонической философии (см. Апулей, «Платон и его учение», I 5 — он первым употребил термин incorporeus [бестелесный]), но в области христианской мысли (быть может, благодаря своему языческому образованию) первым это сделал Лактанций, притом что Тертуллиан, согласно своему, в основном, стоическому образованию, утверждал, что Бог телесен, даже если Он и обладает неким телом sui generis (см. выше стр. 235); а Новациан, хотя и отрицал («О Троице», V 5), что Бог «был собран воедино из скопления материальных элементов», открыто не заявлял о Его бестелесности. Напротив, божественная бестелесность открыто утверждается Иларием то с помощью термина incorporeus [бестелесный] («О Троице», III 3; VII 1 и 2 и сл.), то с помощью термина incorporalis [«бестелесный», морфологический вариант incorporeus, равный ему по смыслу].

3.4. Бог бесстрастный

То, что бестелесно, является также impassibilis [бесстрастным]. Этот термин прежде всего обозначает неизменность совершенства, могущества и силы Бога: см. «О Соборах», 18,4 95 A; «О Троице», V 18; «Толкования на Псалмы», стр. 778, 7. Кроме того, этот термин может обозначать бесстрастность при рождении Сына, в рамках полемики с арианами, согласно которым акт рождения должен был бы ознаменовать собою изменение исходного состояния божественной субстанции.

3.5. Бог неизменный

Следовательно, Бог является также indemutabilis [неизменным]. Понятие божественной неизменности было уже раньше позаимствовано у языческой философии для нужд апологетики II в., а затем, во времена Илария, стало традиционным. И действительно, термин immutabilis [неизменный], вошедший в латинский философский язык вместе с Цицероном (см. «Лукулл», 37, 118; «Тимей», 7) и с Лурецием (I 790) перешел затем к Тертуллиану, к Новациану и к Лактанцию, который в своих «Божественных установлениях», II 8,44 противопоставляет, прибегая к рассуждениям, традиционным для философских школ, изменчивость материи и

постоянное равенство божественного бытия самому себе. Indemutabilis также часто употребляется Иларием и как атрибут божественной природы (в этом Иларий автоматически отражает и соответствующие соображения ариан, которые пользовались понятием божественной неизменности ради отрицания рождения Сына: однако такие выводы из божественной неизменности являются для самого Илария неприемлемыми).

Часто термин indemutabilis сопровождается терминами incorporalis / incorporeus, которые уточняют значение первого (см. «О Троиие», V 37; VII 1 и 2), поскольку indemutabilis выражает мысль о Боге, не претерпевающем изменения, именно потому что Его природа бестелесна.

Окончательным выводом изо всей этой чреды философско–теологических дефиниций может считаться понятие о божественной нетленности («О Троице», 14 и 6; 36) в соединении с aeternus [тем, что Бог бессмертен], как и в случае Лактанция, «Божественные установления», 13 9; VII 2, 6. Но понятие нетленности (выраженной, в основном, только в первой книге трактата «О Троице», являющейся своего рода введением к остальной его части) мало значим для Илария. Если верным является соображение, высказанное Брауном, согласно которому проблема нетленности поднималась в эпоху апологетики в ответ на критические выпады со стороны язычников, направленные на антропоморфизм Библии, то, разумеется, подобные выпады изжили самих себя к середине IV в., ибо в это время христианская культура занималась уже другими проблемами.

3.6. Гнев Божий

Понятие неизменности Бога влечет за собой, в свою очередь, другое, а именно понятие гнева Божия, которое не является новым и которое обладало определенной актуальностью со времен апологетики, пока оно не было подвергнуто широкому обсуждению Лактанцием, причем оно рассматривалось как проблематичное Иеронимом.

Иларий ставит эту проблему, проводя различие между человеческой добротой и божественной благостью («Толкования на Псалмы», стр. 124, 1 и сл., 20 и сл.):

«Прежде всего совершенная благость — это та благость, которая, состоя из неизменной природы, не может когда–либо стать отличной оттого, чем она была исходно и не может не быть тем, чем она является всегда. Напротив, движения человека разнообразны именно в силу того, что они подвижны и изменчивы, и несовершенная природа данного закона становится иной, претерпевая изменения, поскольку её приводит в смятение всякий раз какое–то иное побуждение и им же и сообщается движение совокупности разнообразных аффектов, когда мы воспламеняемся от чувства обиды, приходим в смущение под воздействием страха, становимся пленниками любви, бываем обуреваемы гневом, ликуем, горюем, наперекор своим же прошлым суждениям, изменившимся по истечении времени…».

Итак, Бог — это тот единственный, чья благость в силу Его природы неизменна. Это рассуждение весьма пространно разворачивается в длинном разделе того же самого произведения (стр. 46, 10 и сл.). Иларий внушает читателю, чтобы тот не верил, что в Боге могут иметь место изменения страстного порядка и волнения, сообразные с душевными движениями человека. В Его вечной и совершенной природе не может возникать нечто новое, и, таким образом, Бог всегда равен самому Себе. Изменчивость и страсти как плоды гнева обусловлены земными причинами; напротив, Бог, будучи блаженным и совершенным, не нуждается в улучшении, так как Он не испытывает ни в чем нужды (стр. 46, 25—26) и не «обновляется» вследствие некоего изменения, поскольку лишен начала. От этого Его благого

и благодетельного блаженства проистекает, через Сына (что являлось общепризнанным со времен апологетики), творение. Бог не сотворил мир, чтобы стяжать для Самого Себя некое улучшение как результат этого Своего действия (стр. 47, 7—8), поскольку Ему не нужно ничего из того, что Он сам дарует, и Он ничего не выигрывает от того, что Он Сам приводит к бытию. Любовь, которая требуется от нас к Богу, разумеется, приносит пользу не Ему, но нам самим (стр. 48, 1 и сл.), поскольку Бог, не завидуя земным благам, в Нем же заключенным, «усваивает нас Себе», чтобы мы с радостью восчувствовали Его блаженную благость (стр. 48, 10—11). Человек свободен в своей любви к Богу, но, несмотря на эту свободу, он претерпевает наказание в том случае, если он Его не любит (стр. 48, 16–26), чтобы ужас кары именно и свидетельствовал о свободе любить или не любить Бога, которой обладает человек. А посему должно считать, что Его гнев является наказанием для тех, кто, вследствие свободы своей воли, предпочел зло, без того, чтобы неизменная природа Бога распалялась бы движением гнева: Бог гневается в том смысле, что наказуемые ощущают на себе через боль претерпеваемой ими кары гнев решения, принятого Богом на их счет.

Но у истоков подобной чреды рассуждений Илария стоит также и учение Тертуллиана о гневе Божием, разработанное и разобранное им в «Против Маркиона» (II 17): чувства Бога не имеют ту же природу, что и чувства человека, поскольку субстанция первого разнится от субстанции второго. А потому источником порчи в человеке и являются его переменчивость и чувства: но, будучи неподвластны порче, они существуют в Боге.

3.7. Бог неизреченный

В одном и том же контексте трактата «О Троице», II 6 прилагательное infinitus [бесконечный] соединено также с прилагательным ineffabilis [неизреченный]: таким образом Иларий переходит к рассмотрению последнего — в ряду прочих — свойства божественной природы. Бесконечность Бога, в пространных выражениях утверждаемая Иларием, включает в себя как следствие также и Его непостижимость для человеческого ума («О Троице», I 6). «Сила вечной бесконечности» Бога («О Троице, I 14) ускользает от нашего понимания. И богатейшим является словарь Илария, обслуживающий тему непостижимой природы Бога, невыразимой в словах.

Достаточночастым является употребление термина incomprenhensibilis (непостижимый] (см. «О Троице», I 5; II 5. 7. 11. 25 и т. д.), вариантами которого выступают многочисленные другие термины: inconceptibilis [неосознаваемый] («О Троице», IV 8; «Толкования на Псалмы», стр. 416, 8), inexplicabilis [необъяснимый] («О Троице», 1 7), inintelligibilis [неуразумеваемый] («О Троице», III 1. 7. 10). В тот же круг представлений должно быть включено понятие inscrutabilis [неисследимый] («О Троице», VIII 38; IX 47 и сл.).

То же, что является непостижимым, естественно и с величайшим на то основанием, является и невыразимым. Абсолютная трансцендентность Бога превосходит любое соответствующее человеческое усилие, которое ограничено инструментарием разума. А то, что Бог не может быть выражен или описан в человеческих словах, является древней концепцией платонической философии; будучи введена исподволь Тертуллианом, она снова возникает у писателя, находящегося под сильным влиянием со стороны языческой мысли, а именно у Лактанция, а у Илария она выдвигается на первый план. Мне, однако, не кажется, что можно столкнуться с прямым воздействием Лактанция на Илария, настолько последний превосходит Лактанция по силе своих спекулятивных возможностей и по глубине своей богословской мысли. Наш писатель прибегает к многочисленным терминам для выражения

непознаваемости Бога. Ineffabilis («О Троице», II 2 и 6; VI 17; XI 5; «Толкования на Псалмы», стр. 863, 25) оказывается термином, достаточно редко встречающимся в произведениях Илария, быть может, потому, что он ощущался как слишком языческий, поскольку имел хождение в рамках языческих мистерий и языческой философии. Ему Иларий недвусмысленно предпочитает термин inenarrabilis [невыразимый], который, будучи спорадически употребляем Ливием Сенекой, Плинием Старшим и Квинтилианом, довольно широко используется нашим писателем в эквивалентной ему в смысловом отношении форме inenarrandus. Близок к нему и термин ignorabilis [неведомый], который, однако, употребляется в более разнообразных значениях. И действительно, он выступает и как синоним iticonoscibilis [непознаваемый] (в этом значении он спорадически употребляется также Цицероном, Авлом Гелием и Апулеем). Таким образом, обрисовывается достаточно богатая отрицательная теология, заслуженно помещающая Илария среди писателей латинского Запада, в наибольшей мере способствовавших углублению этой формы выражения религии.

3.8. Другие соображения, высказанные Иларием

Чтобы завершить эту часть нашего исследования, отметим ряд концепций Илария касательно божественной природы из числа тех, однако, которые не были им особенно глубоко разработаны.

Бог «разлит по миру и влит в мир» («О Троице», I 6). Такое выражение заставляет, судя по всему, вспомнить о некоторых языческих концепциях: к примеру, стоицизм отстаивал присутствие имманентного Бога (πνεύμα) в мире. Эта концепция подтверждалась на латинском Западе Сенекой («К матери Эльвии», 8, 3). Не следует забывать, однако, что она была распространена уже и у христианских писателей: так, Ориген (к которому Иларий широко прибегает в «Толкованиях на Псалмы») уверял нас в присутствии Бога во всем мире: см. «О началах», I 2, 9; III 6, 2; IV 4, 2; IV 4, 8.

Аналогичное сходство с некоторыми языческими концепциями (к примеру, с неоплатонизмом), вместе с тем представленными у авторов, известных Иларию (см. Ориген, «О началах», 11,6; Лактанций, «Божественные установления», II 8, 32), выявляется в концепции, отстаивающей simplicitas [простоту] божественной природы, исключающую — в её единообразии — даже минимальное различие между составляющими её частями, которых, собственно, потому в ней и нет: см. «О Троице», IX 61: «[Бог] не состоит из частей [концепция, часто встречающаяся у писателей антиарианской направленности IV в.], но Он совершенен вследствие Своей простоты» (см. также полностью главу 72); «природа простая и блаженная» («О Троице», X 58). А поскольку из–за слабости собственных умственных способностей человек не знает Бога, он претыкается и впадает в заблуждение, оказавшись зажатым в тиски представлений, что Бог является составным, а значит, не вечным, но обусловленным неким началом.

В этом же смысле следует, быть может, понимать и термин indifferens [неразняшийся] в «О Троице», 1 4, который в контексте тринитарных споров употребляется, в свою очередь, в приложении к равенству природы, существующему между Отцом и Сыном.

В заключение скажем, что эта часть философско–богословской мысли Илария (при понимании этого определения в более общем смысле, а не с точки зрения вклада, внесенного этим писателем в тринитарное богословие) по существу своему носит «западный» характер, базируясь на концепциях, традиционных для латиноязычной языческой и христианской культуры. И в ней нельзя обнаружить следы влияния, связанные с современной греческой

философией — и менее всего с неоплатонизмом.

4. Словарь, обслуживающий понятие «субстанции»

Через двадцать лет после сочинения Иларием трактата «О Троице», в 379 г., Григорий Богослов написал в «Похвальном слове Афанасию Великому» (21, 35):

«Ибо когда мы (восточные) благочестно употребляем выражения: одна сущность (οὐσία) и три ипостаси (ὑποστάσεις) (из которых первое указывает на природу Божества, а последнее — на свойства Трех) и когда латиняне, одинаково с нами понимая, из–за бедности своего языка и из–за недостатка наименований, не могут различать сущности от ипостаси и потому вводят слово “лица”, дабы не подать мысли, что они признают три сущности, тогда что из этого выходит? Нечто весьма достойное смеха и сожаления. Это маловажное состязание о звуках показалось разностью веры. Потом вследствие споров об этом произошло то, что в выражении “три лица” стали подозревать савеллианство, а в выражении “три ипостаси” — арианство…» [30].

Такой упрек, разумеется, не относился к Иларию, который использует термин substantia 1субстанция/сущность] и тот, который с максимальной логичностью должен был обозначать persona [лицо], не доходя до того, чтобы говорить о трех субстанциях, когда он хочет говорить о трех ипостасях: слова же Григория демонстрируют некоторые позиции, занятые отдельными епископами Запада, которые оставались твердыми поборниками Никейской веры в «единосущность» (consubstantialis/ὁμοούσιος). Проблема термина substantia у Илария состоит не столько в его употреблении в тринитарном контексте, сколько в наличии у него других терминов, входящих в то же созвездие значений, притом что они бывают недостаточно четко обрисованы.

Как для Тертуллиана прямое значение выражения substantia Dei [субстанция Бога] сводилось к «тому, что в Троице является общим для Трех», так и для Илария substantia эквивалентна οὐσία и обозначает общий — для трех лиц Троицы — субстрат в общем, а не конкретном смысле.

С написанием трактата «О Соборах» он полноценно вступает в область арианских споров и сразу же уточняет, что он сам понимает под термином substantia: «субстанция — это то, что по–гречески называется οὐσία» (II, 488A), повторяя это неоднократно.

Особенностью Илария является также употребление глагола substituo в значении «учреждать/создавать», причем ясно, что значения этого термина и его употребление коррелируют с соответствующим значением и употреблением термина subsisto, не будучи ограничены в своем применении только рождением Сына («О Троице», 116 и 19).

Глагольным эквивалентом substantia является subsisto, также как по–гречески существительное ὑπόστασις соответствует глаголу ὑφίσταμαι: это соответствие можно с полной ясностью вывести из одного места трактата «О Соборах»: «наличествует также субстанция, поскольку вещь, которая наличествует, должна существовать (subsistere) сама по себе» (12, 490 A). Значение subsisto передает одновременно и понятие «существовать», и понятие «приходить к бытию, начинать существовать», особенно когда речь идет о порождении Сына, что можно почерпнуть из «О Троице», VII 19: «Сын, который получает существование от Бога Отца, который существует…» и VII41: «но Единородный Бог существует и получает существование в том смысле, что Он присутствует в уже существующем Отце и способен существовать в Нем и Сам».

Итак, повсеместно у Илария можно обнаружить subsistere в абсолютном употреблении

[существовать] или же в сочетаниях «получать существование от Бога» («О Троице», V 37; VI 11; VIII 11), «получать существование от Отца» («О Соборах», 22, 497 Сит. д.) и им подобных. Столь широкое и столь специфическое в тринитарном смысле употребление глагола subsisto не может быть обнаружено ни у одного другого христианского писателя, предваряющего Илария, а значит, это должно расцениваться как его индивидуальная особенность (с определенными ограничениями, как мы это еще увидим). Иларий употребляет также глагол consubsisto [сосуществовать] («О Троице», IV 12: «получая от Отца жизнь и существование, а также славу, поскольку Отец существует вместе с Ним [то есть с Сыном]»), что есть перевод термина συνυπάστατος [соипостасный], бывшего в употреблении у ариан (см. Афанасий, «Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и Селевкии Исаврийской», 16, 709 B; Епифаний, «Панарий», 69, 7).

В соответствии с этим, для того чтобы указать на ипостась, Иларий употребляет термин subsistentia, как о том свидетельствует ряд мест, все из которых содержатся в «О Соборах» (67, 525 B и 68, 525 B). Это употребление лингвистически специфического термина намного общирнее представлено у его современника Мария Викторина, для которого subsistentia имеет нормативное значение «ипостаси». Особый интерес вызывает одно место из «О Соборах» (12,490A) Илария:

«Сущность (essentia) — это вещь, которая есть или которая получает бытие от другой вещи и которая существует (subsisto) в своем постоянстве. Без каких–либо различий можно высказываться о “сущности”, “природе”, “роде” и “субстанции” любой вещи. Но при этом “сущность” (essentia) прилагается к вещи в первую очередь, потому что последняя существует всегда. Сущность (essentia), в свою очередь, есть также и субстанция, поскольку необходимо, чтобы наличествующая вещь существовала (subsistere) сама по себе; итак, все, что существует (subsistere), вне всякого сомнения, остается в рамках своего рода, своей природы или своей субстанции. Потому, когда мы утверждаем, что “сущность” (essentia) выявляет природу или род или субстанцию, мы разумеем сущность (essentia) той вещи, которая существует (subsistere) всегда в рамках этих индивидуальных качеств».

Это высказывание имеет параллель в одном из мест «Собрания антиарианских писаний»:

«Сущность (essentia) действительно так названа в силу того факта, что бытие её постоянно. Ведь по–скольку она не нуждается в каком–либо вспоможении извне ради сохранения себя самой, она называется также "субстанцией”, поскольку то. что наличествует всегда, наличествует в её недрах и существует (subsistere) в русле силы её собственной вечности…» (стр. 153, 26).

Итак, Иларий настаивает в первую очередь на том, что сущность (essentia) была так названа, «потому что она всегда есть…». Эта же этимология вновь берется на вооружение уже после Илария, но на этот раз в приложении к субстанции (substantia), которая, выглядя по–гречески как οὐσία, обозначает «вечно сущее», то есть «то, что есть всегда». И действительно, именно такова интерпретация, которой придерживается Амвросий:

«Впрочем, что есть οὐσία и откуда происходит её наименования, как не от ἀει οὔσα [вечно сущая], поскольку она пребывает постоянно? И действительно, тот, кто есть, и притом есть всегда, это Бог, и по этой причине, коль скоро Он пребывает всегда, божественная субстанция названа οὐσία» («О вере» 111 15, 127). «Наконец и в другом месте мы утверждаем, что латиняне перевели οὐσία в смысле “субстанция”. Но когда говорится об οὐσία Бога, что имеется в виду, как не то, что Бог существует всегда? Эта данность проявляется в самих буквах названного слова, поскольку сила Бога есть οὔσα ^/'[сущая вечно], иными словами — она “есть всегда”, а потому и наименована οὐσία с перестановкой лишь одной буквы, в силу её звучания и из желания выразиться более красиво и сжато.

Следовательно, οὐσία обозначает то, что Бог существует всегда» («О таинстве воплощения Господа», 9, 100).

Та же этимология перешла в «Диспут против акефалов» римского диакона Руфина, жившего в IV в. (см. PL 69,11 97 B; 1198A). Иларий позволяет себе так этимологизировать essentia либо потому, что он рассматривает essentia как полный эквивалент substantia, либо потому, что он не вполне осознанно переносит на essentia — в силу близости понятий — этимологию substantia, существующую в греческом языке [то есть этимологию термина ουσία].

Насколько мне известно, источник этой этимологии не был выяснен. В рамках пространных рассуждений Оригена (к которому обычно прибегали латинские писатели IV в. как к некоему кладезю премудрости) в «О молитве», 27, когда он разъясняет различные формы и функции οὐσία, вышеупомянутая этимология не представлена. Некоторые предпосылки к ней просматриваются в стоицизме, если достоверным является сообщение Стобея (SVF I, 87), согласно которому οὐσία есть «первоматерия всех существующих вещей и она во всей своей полноте вечна и никогда не становится ни большей, ни меньшей».

И поскольку, как мы это видели в выше процитированном месте, извлеченном из трактата «О Соборах» (12, 490A), Иларий предлагает передавать по–латински οὐσία либо посредством substantia, либо посредством essentia, то substantia и essentia оказываются, в сущности, смысловыми эквивалентами, и хотя Иларий и пытается провести тонкое различие между substantia и essentia в «О Соборах», 79, 532A («поскольку Сын не рожден от какой–либо иной субстанции, но от Бога, Он не обладает другой эссенцией»), оба термина и здесь являются взаимозаменяемыми, как и во многих других местах.

Можно утверждать, что Иларий повсюду говорит об unitas naturae [о единстве природы], об indifferens natura [о неразличной природе], об indissimilis natura [о неразличающейся природе], как если бы он говорил об unitas substantiae [о единстве субстанции], об indifferens, indissimilis substantia [о не разнящейся от самой себя, о неразличающейся субстанции]. А также у него встречается сочетание substantia naturae [субстанция природы] в «О Соборах», 36, 508 B и т. д.

Присутствует ли в этих выражениях желание провести различие между substantia и essentia ?Согласно Смульдерсу, substantia отличается от essentia и от natura тем, что она, вероятно, выражает реальность, истинное и прочное существование. По нашему мнению, было бы лучше сказать, что, когда Иларий использует эти два термина, essentia отличается от substantia, указывая на более интимную природу реальности, в то время как substantia имеет прежде всего значение «реальности существующей», то есть объективной. Смысл обоих терминов приложим к божественным Ипостасям. Однако, несомненно, что подобное сверхизобилие терминов наносит урон лингвистической строгости их употребления. Различие между субстанцией и эссенцией обнаруживается у Халкидия (гл. 290), который приписывает его Зенону и Хризиппу (а значит, оно фиксировалось в латинском мире в период между IV и V вв.):

«Большая часть философов отличают, между тем, silva [латинская передача греческого Ολη — прим. пер.]] [то есть материю в качестве субстрата реальности — Морескини] от “эссенции”, подобно Зенону и Хризиппу. И, действительно, они утверждают, что silva есть то, что лежит в основе всех вещей, обладающих качествами, в то время как эссенция есть первичная вещь, silva всех вещей или их самая древняя подоснова…».

На самом деле, то различие, которое Смульдерс, как он полагает, обнаруживает у Илария, является неуловимым. Латинская философская терминология в IV в. не усматривала необходимости в смысловом размежевании substantia и essentia, как это сделает затем Боэций,

да и не была к этому способна. Равнозначность этих двух терминов является константой у Халкидия, что можно выяснить из его комментария к «Тимею» и что можно почерпнуть из следующего определения:

«Действительно, эссенция — это субстанция любой вещи» (гл. 325, стр. 320, 5 Waszink).

В сущности, Иларий, не проводя различия между substantia и essentia, допустил то же confusio [смешение], в котором греки упрекали латинян, путавших — до их полного слияния — οὐσία и ὑπόστασις, и все же он не впал в подобное богословское error [заблуждение], поскольку, прибегая к термину subsistentia для обозначения божественных Лиц или Ипостасей, он сумел размежевать субстанцию общую и субстанцию индивидуальную.

В заключение отметим, что хотя терминология Илария в рамках понятия «бытия» и ему сопредельных изменчива и двусмысленна, однако можно счесть, что такая реальность, пребывающая еще в магматическом состоянии, могла, судя по всему, быть внушена современной ему неплатонической мыслью, которая, начиная в первую очередь с Порфирия, стремилась определить различные модусы и ступени бытия. Существует вероятность, что Иларий, во время своего пребывания в Азии, имел возможность испытать свои силы в сфере этой проблематики, даже если результаты этих усилий представляются разочаровывающими. Чтобы преуспеть в прояснении этого вопроса, потребуется спекулятивная мошь современника Илария Мария Викторина, который был намного лучше знаком с неоплатонической тематикой, чем епископ Пиктавийский.

БИБЛИОГРАФИЯ. D. Bertrand. L’impassibilite' du Christ selon Hilaire de Poitiers // Aug 35 (1995). P. 349–357; L. Bresard. Hilaire de Poitiers etle mistere de la naissance // BLE 86 (1985). P. 83—107; P.C. Bums. The christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew. Roma, 1981; J. Doignon. Adsumo et adsumptio comme expressions du mistere de I’lncamation chez Hilaire de Poitiers // ALMA 23 (1953). P. 123–135; Idem. Hilaire de Poitiers avant I’exil. Paris, 1971; Idem. Ordre du monde, connaissance de Dieu et ignorance de soi chez Hilaire de Poitiers 11 RSPh 60 (1976). P. 565—578; M. Durst. Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. Bonn, 1987; J.E. Emmenegger. The functions of Faith and Reason in the theology of St. Hilary of Poitiers. Washington, 1947; P. Galtier. 5. Hilaire, trait d'union entre I'Occident et I'Orient // «Gregorianum» 40 (1959). P. 609–623; Idem. 5. Hilaire de Poitiers. Le premier docteur de V'Eglise latine. Paris, 1960; Idem. La forma dei et la forma servi selon S. Hilaire de Poitiers // RecSR 48 (1960). P. 101–118; E. Goffinet. Uutilisation d'Origene dans le commentaire des Psaumes de Saint Hilaire de Poitiers. Louvain, 1965; R. lacoangeli. II linguaggio soteriologico di llario di Poitiers // S. Felici (изд.). Cristologia e catechesi patristica. Roma, 1980. P. 121–148; E.R. Labande (изд.). Hilaire de Poitiers, eveque et docteur: cinq conferences donnees a Poitiers a Voccasion du 16e centenaire de sa mort. Paris, 1968; Idem. (изд.). Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29septembre — 3octobre 1968 a Foccasion du 16e centenaire de !a mort de saint Hilaire. Paris, 1969; L.F. Ladaria. El Espiritu Santo en San Hilario de Poitiers. Madrid, 1977; Idem. Dispensatio en S. Hilario de Poitiers // «Gregorianum» 66 (1985). P. 429–455; Idem. Dios Padre en Hilario de Poitiers 11 «Estudios Trinitarios» 24 (1990). P. 443–479; Idem. «Patrem consummat Filius»: un aspecto inedito de la teologia trinitaria de Hilario de Poitiers // «Gregorianum» 81 (2000). P. 775–788; P. Loffler. Die Trinitatslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West 11ZKG 71 (1960). P. 26–36; L. Longobardo. 11 linguaggio negativo della trascendenza di Dio in llario di Poitiers. Napoli, 1982; J.M. Me Dermott. Hilary of Poitiers. The Infinite Nature of God // VChr 27 (1973). P. 172–202; E.P. Meijering. Hilary of Poitiers on the Trinity. De Trinitate l,l–19y2y3. Leiden, 1982; C. Moreschini. II linguaggio teologico di llario di Poitiers I I «Scuola Cattolica» 103 (1975). P. 339—375; Idem, llario di Poitiers e Vimpiego della filosofia pagana // U. Criscuolo (изд.). Da Costantino a Teodosio il Grande. Cultura, societay diritto. Atti del

Convegno Internazionale di Napoli (26—28 aprile 2001). Napoli, 2003. P. 285—307; E. Muhlenberg. Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gottingen, 1966; G.M. Newlands. Hilary of Poitiers: a study in theological method. Bern, 1978; A. Orazzo. Lasalvezzo in llario di Poitiers. Cristosalvatore delVuomo nel Tractatussuper Psalmos. Napoli, 1986; G. Pelland. Lasubiectiodu ChristchezS. Hilaire//«Gregorianum» 64 (1983). P. 423–452; P. Smulders. La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. Roma, 1944; G. Vaccari. La teologia della assunzione in llario di Poitiers. Uno studio sui termini adsumere e adsumptio. Roma, 1994.

II. Халкидий

Может показаться странным, что мы не числим среди христианских платоников Запада такого писателя, как Халкидий, составившего, вероятно, в первой половине IV в., комментарий на часть «Тимея» Платона, но, как мы это лучше объяснили в другом месте, произведение Халкидия трактует, с одной стороны, некий платонизм, со многих точек зрения устаревший (а именно платонизм II в., а не современный ему, разработанный Порфирием), а с другой стороны он знаком с достаточно немногими христианскими учениями, балансируя между двумя идеологиями, языческой и христианской. Итак, по этой причине представляется, что философская «реформация» его христианства являлась довольно поверхностной в духе той, которую мы встречаем у Илария Пиктавийского и у Иеронима — и, главное, этот платонизм не особенно выразительно повлиял на его убеждения в области христианской веры.

1. Халкидий: его историческая личность

О Халкидии мы не знаем ровным счетом ничего: нельзя не признать странностью, что автор одного из самых важных комментариев на «Тимея» Платона не упоминается ни одним древним писателем. Сколько–нибудь четкая локализация Халкидия в истории остается гадательной. В послании, предпосланном его труду, он посвящает последний некоему Оссию (или Озию), которого он упоминает еще раз на протяжении своего комментария, но в очень сдержанных выражениях. Текст не позволяет более точно идентифицировать этого Озия: одно подписание (subscriptio), наличествующее в ряде рукописей, добавляет некую деталь, которая, если она соответствует истине, является весьма интересной. В названном «подписании» утверждается, что тот, кому Халкидий посвятил свой труд, это епископ Кордовы, при котором наш писатель исполнял функции архидиакона. В прошлом было принято отождествлять данного Озия с достаточно известным лицом, а именно с Озием, прожившим очень долгую жизнь (257 — ок. 357) и бывшим весьма приметной фигурой в западном христианстве в течение первой половины IV в., поскольку он сыграл первостепенную роль в деле защиты православия на соборе в Никее (325 г. по Р. Х.) и на соборе в Сардике (344 г. по Р. Х.), созванных для осуждения арианства; следовательно, Халкидий должен был осуществить перевод «Тимея» и сочинить свой комментарий примерно в эту эпоху (325—350 гг.). Традиционная идентификация как Озия, так и Халкидия была поставлена под сомнение сорок лет тому назад Важинком, согласно которому не существует конкретных оснований для приписывания этого произведения писателю–испанцу; потому названный ученый — также и на базе лексики, употребляемой Халкидием, — решил, что в хронологическом плане следовало бы остановиться на конце IV в. или на первых десятилетиях V в.; ибо изукрашенный и расцвеченный стиль некоторых частей комментария предваряет стиль литераторов V в., таких, как Клавдий Мамерт и Сидоний Аполлинарий. Кроме того, культурная среда, из которой изошел этот трактат — платонический и христианский одновременно, — могла быть только культурной средой Милана конца, а не начала IV в. В это именно время Милан был центром языческого и христианского неоплатонизма; там жили Манлий Теодор, Симплициан и Августин; а потому тот Озий, которому был посвящен Халкидием его труд, мог бы быть отождествлен с высокопоставленным имперским чиновником, чья деятельность протекала в Милане около

395 г. К этому стоит добавить, что Клибански отметил, что Исидор Севильский, хотя он и стремился подчеркнуть в своих ученых произведениях значение испанских писателей прошлого, совсем не знает Халкидия.

Однако впоследствии Диллон вернулся к исходной интерпретации личностей Озия и Хаткидия, а также их эпохи. Ибо, действительно, аргумент, почерпнутый из молчания Исидора о Халкидии, не являлся, по мнению Диллона, решающим и влечет за собой то обстоятельство, что нам не следует принимать во внимание то, что сообщается в «подписании» (subscriptio), о котором мы говорили выше. Если Исидор Сивильский не называет Халкидия, это может быть связано с тем простым фактом, что он не был относительно него осведомлен, поскольку комментарий, пропавший из виду в период поздней античности, стал вновь предметом чтения только в XII в., притом что христианство, пусть и присутствующее в названном комментарии к «Тимею», играет в нем незначительную роль. Следовательно, было бы странным, если бы этот труд принадлежал православному христианину: создается впечатление, что Халкидий как бы боится продемонстрировать свою веру. Также и единственный цитируемый им христианский автор, а именно Ориген, несомненно, перестал быть высоко ценимым в последние двадцать лет IV в., поскольку его деятельность уже плохо сочетается с эпохой, предложенной Важинком. И представляется почти невероятным, чтобы человек, провозглашавший себя носителем христианской культуры, мог бы написать комментарий к столь языческому тексту после 350 г. по Р. Х. Аналогичным случаем был бы случай Мария Викторина, человека, являвшегося не только экспертом в области платонизма, но и мыслителем, насыщенным христианским богословием; причем Марий Викторин недвусмысленно дает понять, что после своего обращения он стал христианином, перестав быть язычником, которым он являлся ранее. Эпоха Амвросия и Августина, которая, согласно Важинку, была и эпохой Халкидия, не позволяет христианину быть столь уклончивым в своих доктринальных формулировках и столь компетентно заниматься таким откровенно языческим текстом, как «Тимей». Что же касается наблюдений лингвистического характера, выдвигаемых в пользу своей точки зрения Важинком, то, согласно Диллону, они не являются однозначно убедительными. В заключение скажем, что Диллон придерживается датировки, относящей Халкидия к концу IV в. и не считает доказанной его культурную локализацию в миланской среде, и мы также полагаем, что от концепции Важинка следует отказаться.

Но, с другой стороны, если мы и будем придерживаться весьма правдоподобной традиционной гипотезы, сообразно с которой Халкидий жил ранее конца IV в. и ни в коей мере не в миланской культурной среде, мы еще не будем иметь оснований к тому, чтобы утверждать, что он был диаконом Озия, епископа Кордовы. «Подписание» (subscriptio), связанное с этим представлением, остается совершенно не достоверным: мы не знаем, на какие данные оно опирается, а потому считаем, что содержащееся в нем сообщение является измышлением некоего ученого «издателя», жившего во времена возрождения интереса к Халкидию в XII в. и счетшим возможным идентифицировать неизвестного Озия, упоминаемого у Халкидия, с относительно более известным Озием, епископом Кордовы; идентификации такого рода, которые ставили своей целью «устранение» персонажей, лишенных собственной истории, заставляя их «совпадать» с другими лицами, о которых сохранялось больше сведений, — это явление нередкое в древних литературах.

Следовательно, представляется неизбежным признать, что мы не располагаем конкретными удовлетворительными данными касательно идентификации личности Халкидия и Озия и что эта идентификация гипотетического порядка может быть осуществлена только на основании философского содержания «Комментария к “Тимею”».

которое типично для Запада IV в.

2. Халкидий и христианство

Халкидий представляется христианином, намного в большей степени интересующимся платонизмом, христианином, считающим возможным посвятить себя интерпретации языческого произведения без того, чтобы это было предосудительным для его веры. Существуют и другие случаи, отражающие подобную же позицию: так, Синезий, несмотря на то что он и испытывал определенные угрызения совести, без особого труда примирил неоплатонизм со своей христианской верой, а Боэций написал свое «Утешение философией», не прибегая ни к христианскому богословию, ни к христианской этике. Однако, чтобы приступить вплотную к разбору языческого произведения, даже Халкидий принял некоторые меры предосторожности, переведя греческий текст с введением в него немногочисленных, но значимых модификаций, в целях его интерпретации в христианском духе. Это особенно заметно там, где Платон говорит о сотворенном мире либо затрагивает иные темы, относительно которых христианство располагало собственным, авторитетным и древним учением, которое оно могло противопоставить соответствующему учению «Тимея».

По мнению некоторых, Халкидий написал свой труд в расчете на христиан: комментатор хотел показать Озию, что и язычники учили тем же самым (или аналогичным) учениям, что и христиане, и что потому Платон мог быть преспокойно воспринят последними. Напротив, Раткович, опираясь на ряд модификаций, введенных переводчиком в оригинальный текст Платона, придерживается мнения, что Халкидий обращался не к христианам, а к тем язычникам, которым надо было сделать окончательный решительный шаг для своего обращения в христианство. Естественно, Озий, которому был посвящен этот труд, был сам христианином, но труд этот был предназначен для язычников, принадлежавших к консервативным слоям традиционной культуры и еще связанных с платонизмом. Они составляли отдельные группы, которые пребывали на полпути между христианством и учениями, близкими к новой религии, но чисто языческими, как и платонизм. В намерения Халкидия входило завоевание для христианства этих языческих интеллектуалов, число которых было значительно в эпоху перехода от язычества к христианству, то есть в период, открывающийся IV в. и замыкающийся V в.

Итак, твердо считая Халкидия христианским писателем, несмотря на то что он посвящает себя интерпретации языческого «Тимея>>, теперь стоит рассмотреть те учения, посредством которых он должен был бы выявить свою веру.

Прежде всего следует отметить, что наш писатель цитирует почти исключительно тексты Ветхого Завета, практически никогда не обращаясь к Новому Завету. Это естественно, поскольку христиане древнего мира не проводили никакого водораздела между двумя источниками своей религии. Кроме того, это могло происходить, быть может, и в силу того, что Халкидий или его источник (если допустить, что существовал источник, из которого Халкидий черпал приводимые им иудейские учения) не обретали в Новом Завете утверждений, могущих оказаться полезными для экзегезы некоторых учений «Тимея». Кроме того, Ветхий Завет является для самих христиан источником многих «философских» концепций, таких, как космология и антропология; ведь разве не Ветхий Завет изъяснил происхождение мира и человека? На него ориентировались такие писатели, как Лактанций, Григорий Нисский и Немесий. А потому стоит немного задержаться на местах, содержащих иудейские учения, привлекаемые для подтверждения учений платонических.

Однако менее оправданным — ради лучшего определения христианства Халкидия — был бы подход, при котором мы ограничивались бы принятием во внимание только иудейских учений, присутствующих в комментарии: как мы увидим позже, целесообразными оказываются также и поиски в нем неких следов реального христианства. Кроме того, иудейские учения, о которых мы говорим, разбирались до последнего времени почти исключительно с тем, чтобы определить источник их происхождения, в то время как, по нашему мнению, они могли бы послужить также (и даже в первую очередь) для того, чтобы помочь нам узнать еще что–то дополнительное касательно мысли самого Халкидия и, прежде всего, касательно столь характерного для него смешения христианства и платонизма.

Что касается их происхождения, то распространенным является убеждение, согласно которому они наличествовали в «Толковании на Книгу Бытия» Оригена, из которого их якобы и почерпнул Халкидий при посредничестве или без посредничества Порфирия; предположение, выдвинутое Содано, склонявшегося к тому, что цитаты из Ветхого Завета были внедрены самим Халкидием в его комментарий, хотя они и вели свое общее происхождение от «Комментария к “Тимею”» Порфирия, было с излишней поспешностью отвергнуто Важинком и другими исследователями, пошедшими по стопам великого голландского ученого, который отмечал, что эти цитаты были теснейшим образом сопряжены с контекстом философского доказательства, как раз и восходившего к Порфирию, так что нельзя было помыслить, чтобы эти вставки были лично сделаны латинским писателем.

Рассмотрение этих мест не позволяет нам, однако, дать однозначный ответ на эту научную проблему. Некоторые из них действительно могут восходить к Оригену, когда наш писатель сталкивается со специфической и сложной тематикой; другие же, напротив, возможно, проистекают непосредственно из той переработки, которой Халкирий подверг свой материал.

К первому случаю можно отнести цитирование и экзегезу Быт. 1,1—2 в главе 276–ой, а затем во всем разделе, охватывающем главы 276—278. В этом разделе Халкидий цитирует библейский текст, точно передавая перевод Семидесяти толковников, то есть версию Септуагинты, к которому присоединяется для полноты перевод Аквилы и Симмаха, но при этом опускается перевод Феодотиона. Подобная полнота, типичная для общирной эрудиции, может восходить только к Оригену (кстати, он прямо упоминается в этом контексте), а значит Халкидий мог почерпнуть интересующее нас рассуждение, в котором изложено учение иудеев о материи (de silva), с большой долей вероятности из «Толкования на Книгу Бытия» великого Александрийца.

Аналогично этому, классификация различных форм сновидений, приведенная в 256 главе, почти с полной определенностью восходит к Филону через посредничество Нумения.

Но прочие случаи надо оговорить особо. Прежде всего ни к одному из этих мест неприложимо ограничение, отмеченное Важинком, в соответствии с которым они должны были бы быть тесно связаны со структурой доказательства. И действительно, здесь мы всегда имеем дело с примерами, процитированными ради подтверждения уже сформулированного и законченного суждения, так что они с тем же самым успехом могли бы как существовать в тексте, так и отсутствовать в нем.

Одно из этих мест сводится к трактовке судьбы. Начиная в основном с главы 151 и сл. Халкидий приводит платоническое учение, которое противопоставляет себя стоическому детерминизму: оно вдохновляется учением, изложенным Псевдо–Плутархом, автором трактата «О судьбе», которое, в свою очередь, возможно восходит к Гаию и выявляет тесные параллели с трактатом «О природе человека» Немесия. В главе 154 Халкидий добавляет, в

поддержку своего тезиса, историю, запечатленную в Книге Бытия (iuxta Moysea) [у Моисея] касательно наложенного на наших прародителей запрета вкушать от древа познания добра и зла: лишь только этот запрет возник, послушание или ослушание попало в зависимость от свободы воли Адама и Евы, но его последствия как в том, так и в другом случае оказались бы неизбежными и предопределяющими судьбы мироздания, то есть совокупности тварного. Разумеется, Халкидию не требовалось прибегать к Оригену или к Порфирию, чтобы ввести в свой текст этот пример, известный любому христианину.

Тот же самый метод может обслуживать и последующие примеры, представленные в главе 171. Халкидий опирается на законы и нормы поведения, заданные как некие условия: «если вы соблюдете мои распоряжения […] если вы ими пренебрежете». Это касается норм поведения, восходящих к Второзаконию (6,3 и 11,9 и сл.): так неужели Халкидию нужно было прибегать к Оригену или к Порфирию, чтобы узнать о них? Упоминание об этих законах и нормах поведения было связано, вероятно, с христианской переработкой, которой Халкидий подверг написанный им труд, по духу своему и по содержанию являвшийся платоническим. Такая же патина христианства наносится на него несколько ниже (гл. 172, стр. 201, 5 и сл.) — и опять–таки самим автором. Он, действительно, упоминает об убийстве Иоанна и Иеремии, что приравнивается им к тому обстоятельству, что Сократ был приговорен к смерти, а Аристид — приговорен к изгнанию, и это приводится им в качестве примера развращенности человеческого суда: все эти гнусные действия не обусловлены судьбой, хотя с ней и связаны их последствия.

Места, затрагивающие тему демонологии, могут расцениваться прежде всего в качестве попытки, предпринятой Халкидием, в целях проведения различия между языческой демонологией (платонической — в первую очередь) и демонологией христианской. Таково, к примеру, содержание глав 132—133, посвященных установлению природы sancti angeli [святых ангелов] и daimones [бесов], о которых говорят евреи, причем здесь же фиксируется упоминание об Озии, как знатоке этого вопроса, лично принадлежащее нашему писателю. Меня больше изумляет тот факт, что Халкидий говорит в 135 главе о бесах, которых он до того описывал, что они названы «некоторыми» desertores angeli [ангелами–отступниками]. Этими «некоторыми» могут быть только евреи, поскольку в этом месте Халкидий ссылается на мятеж ангелов, о котором рассказано в Быт. 6, 1 и сл. — и настолько общий термин, доходящий до полнейшей неопределенности («некоторые»), не должен был бы быть употреблен христианином для обозначения авторов библейского текста. Но следует при этом учитывать и то, что библейское повествование о восставших ангелах было вполне внятно для христианина, и для Халкидия не существовало необходимости позаимствовать его у Порфирия. Однако — и это тоже надо иметь в виду — эта аллюзия помешена внутри раздела, трактующего проблему демонологии, которая со многих точек зрения была общей для платонизма и для христианства: Халкидий, судя по всему, пребывает на зыбкой линии водораздела между двумя концепциями, но он считает себя обязанным сказать что–то в христианском духе, если он хочет, чтобы его комментарий был охарактеризован все же как христианский.

3. Христианство и средний платонизм Халкидия

В конечном счете, более интересными для определения христианства Халкидия являются отдельные места, доказывающие, что адаптация платонизма к христианству отнюдь не увенчалась блистательным успехом (но. так или иначе, мы считаем, что и в этих случаях

христианские учения были внедрены в его текст самим Халкидием, а не взяты из комментария к «Тимею» Порфирия). Так, в рамках пространного рассуждения, посвященного космической душе, которое разворачивается сообразно учению Нумения в гл. 55, Халкидий обретает для своей интерпретации подтверждение в «величественном учении религии святой и более назидательной в изложении вопросов, связанных с Богом», а именно в учении Ветхого Завета и, в частности, в месте из Книги Бытия, 26—27. И действительно, иудейское учение утверждает, что Бог, после того как Он создал чувственный мир, сотворил род человеческий, взяв часть земли и слепив из неё тело. Прежде всего следует обратить внимание на чисто философский характер интерпретации, поскольку она не содержит никакого упоминания о сотворении Адама. Вследствие этого возникает сложность для понимания выражения corpus quidem eius [тело же его], как относящееся к genus hominum [человеческому роду], а не к подразумеваемому — что было бы всем понятно — Адаму. Халкидий, между тем, продолжает:

«[Бог] даровал, напротив [т. е. в отличие от тела], жизнь от небесных сводов, а затем Своим дуновением вдохнул её внутрь, желая, чтобы это “дуновение” Бога понималось как то, что составляет благоразумие и разумность души».

Здесь надо отметить, что Халкидий, если он и интерпретирует в духе многих христианских писателей, начиная с Тертуллиана и кончая Григорием Нисским, одушевляющее человека «дуновение» как присутствующую в нем разумную душу, он, однако, утверждает, что Бог взял от свода небесного жизнь человека, что является аристотелево–стоическим, а не христианским учением: ведь такая жизнь, действительно, оказывается возникшей не от дуновения Бога, вдунутого в человека, созданного до этого из глины, как это обычно понимают христиане, но оказалось бы, что она была внедрена в человека Богом лишь посредством Его дуновения. Ранее, в главе 130, Халкидий отражает учение псевдоплатоновского «Послезакония» (984b и сл.). Абсурдно, говорит он, верить, что человек с его столь ущербной и неполноценной душой, является разумным одушевленным существом, а не приписывать, напротив, разумность и жизнь светилам, чей бег неизменен и чье тело не подвержено распаду. И здесь мы имеем дело с широко распространенным аристотелево–стоическим учением, которое Халкидий подтверждает цитацией Быт. 1, 14, где говорится, что Бог exornator mundi [благоукраситель мира] создал солнце, луну и звезды, поставив перед ними некую четкую и непреложную задачу. Это замечание интересно с точки зрения его явной «неортодоксальности»; разумеется, библейский текст не может быть интерпретирован в том смысле, как это понимает Халкидий. Но мы действительно знаем, что некоторые христианские писатели (мы видели это на примере Оригена) верили в то, что светила — это одушевленные и разумные тела.

В главе 219 содержится рассуждение, выстроенное так, что оно не представляется вполне ясным. Мы находимся внутри раздела, начало которого фиксируется в 208 главе — и в этом разделе наш писатель задерживается на том, чтобы высказаться относительно природы души, как разумной, так и неразумной, а также относительно её местопребывания. После того как он, отталкиваясь от учения Эмпедокла, рассмотрел отношения, существующие между душой и кровью (глава 218), Халкидий прибегает здесь также к учению евреев, ради подтверждения своих соображений. Легко объяснить, почему он прибегает к цитате, говорящей об убийстве Авеля («Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли», — говорит Бог Каину, Быт. 4, 10), а затем из другого библейского места {Быт. 9, 4: «Точию мясо в крови души да не снесте»). Итак, проблема состоит в том, что библейский текст термином «кровь» обозначает, судя по всему, душу. Если это выражение понимается адекватно в том смысле, что кровь животных осуществляет перемещение разумной души, то тогда,

продолжает ход своих рассуждений Халкидий, подобное утверждение совершенно правильно. Но если евреи полагают, что кровь действительно есть разумная душа человека, то давайте внимательно присмотримся к библейскому повествованию, ибо из него, напротив, вытекает, что разумная душа есть дух (spiritus) Бога, вдунутый в человека. А потому нелогично, чтобы это сродство с Богом и сама разумность человека были представлены кровью, — кровь есть лишь элемент, который осуществляет перемещение разумной души. Это положение подтверждается также в 300 главе, где вновь приводятся те же концепции: разумная душа — это душа, данная человеку «по вдохновению, происходящему от неба», в то время как другая душа, будучи неразумной, есть душа животных, среди которых и змей, обольстивший своими посулами наших прародителей.

Бог, кроме того, определяется в 130 главе как exornator mundi [благоукраситель мира], творец и распорядитель мира. Несколько далее (гл. 132) наш писатель прибегает к аналогичному термину conservator [содержитель]. Халкидий несомненно верит в то, что Бог является творцом мира, но в одном месте (гл. 59), несущем на себе ярко выраженную печать среднего платонизма, он утверждает, что происхождение мира должно пониматься в причинном значении, а не во временном. В нем наблюдается колебание, типичное для его позиции, занимающей срединное положение между христианством и платонизмом. Ведь Халкидий, действительно, никогда не отстаивает открыто сотворение ex nihilo, что соответствует христианскому учению. Когда он определяет Бога как fabricator [изготовителя], этот термин почти всегда является переводом платоновского δημιουργός [демиурга], а это влечет за собой каузативный акт творения: Бог, следовательно, есть «умопостигаемый творец» светил (139, стр. 179, 12). Либо же, переводя δημιουργός πατήρ re [демиург и отец] «Тимея», 41a7, в главах 138 и 139 Халкидий передает это сочетание как opifex paterque [создатель и отец]. А немного ранее он утверждает: «Все другие части души, лишенные разума и обреченные на гибель […] и все тело по воле и по упорядочивающему действию Бога творца […] были учреждены» (гл. 137); этот Бог является opifex et intelligibilis [создателем и умопостигаемым]. Как мы видим, невозможно констатировать у Халкидия наличие представления о некоем creatio ex nihilo, которое стало обычным среди христиан начиная со II в.

БИБЛИОГРАФИЯ. B. Bakhouce. Anges et demons dans le «Commentaire au Timee» de Calcidius 11 REL 77 (1999). P. 260–275; J. den Boeft. Calcidius on fate. His doctrine and sources. Leiden, 1970; Idem. Calcidius on demons (Commentarius ch. 127–136). Leiden, 1977; P.E. Dutton. Illustre civitatis et populi exemplum. Piato's Timaeus and the transmission from Calcidius to the end of the twelfth century of a tripartite scheme of society 11 MS 45 (1983). P. 79–119; S.E. Gersh. Calcidius' theory of first principles // Studia Patristica 18 (1989). P. 85–92; C. Martello. II termine e la nozione di analogia in Calcidio e in Giovanni Scoto // QCCCM 3 (1991). P. 135–157; E.P. Meijering. Mosheimon the difference between Christianity and platonism. A contribution to the discussion about methodology 11 VChr 31 (1977). P. 68–73; C. Ratkowitsch. Die Timaios–Obersetzung des Calcidius: ein Piato christianus // «Philologus» 40 (1996). P. 139–162; A.R. Sodano. Sulcommento di Calcidio al Timeo di Piatone //GIF 16 (1963). P. 339–349; E. Steinheimer. Untersuchungen iiber die Quellen des Calcidius. Aschaffenburg, 1912; B.N. Switalski. Des Calcidius, Kommentar zu Piato's Timaeus. Munster, 1902; W. Theiler. Vitalis vigor bei Calcidius I j Romanitas et Christianitas. StudiaJ.H. Waszinkoblata. Amsterdam–London, 1973. P.45–53;J.C.M. Van Winden. Calcidius on Matter. Leiden, 1965; J.H. Waszink. Studien zum Timaioskommentar des Calcidius. Leiden, 1964; Idem. La theorie du langage de dieux et de demons dans Calcidius // Epektasis. Melanges patristiques offerts au cardinal J. Danielou. Paris, 1972. P. 237–244; Idem. Le rapport de Calcidius sur la doctrineplatonicienne de la metempsychose 11 Melanges d'histoire des religions offerts a H.C. Puech. Paris, 1974. P. 315–322;

Idem. Calcidiana // \Chr 29 (1975). P. 96–119; Idem. Der Zeitbegriff im Timaioskommentar des Calcidius // E. Dassman — K. Thraede (изд.). Vivarium. Festschrift Th. Klauser. Munster, 1984. P. 348—353; Idem. Calcidio: la retorica nella tradu?jonedalgrecoallaiino// SicGvmn 39 (1986). P. 51—58: Idem. Id ipsum // M.M. Mactoux — E. Geny (изд.). Melanges offerrs ά P. Leveque 1. Paris, 1988. P. 449–453.

III. Иероним

Иероним, начиная с конца XIX в., стяжал славу как носитель безмерной, исключительной образованности, но эта слава затем, будучи подвергнута радикальному пересмотру, значительно померкла, ибо стали утверждать, что Иероним не был искренен, заявляя, что он прочел того или иного автора (особенно греческого); большая часть того, что им цитируется или упоминается, использовалась им лишь через косвенное знакомство с материалом, который он обнаруживал в более близких ему латинских источниках, их, кстати, было и легче разыскать: как уже подозревал в свое время Руфин (и поскольку есть некое возмездие, павшее на голову Иеронима со стороны исторической правды, ему теперь оказывается большее доверие, чем последнему), когда наш писатель хочет дать понять, что он что–то прочитал, речь идет о чистой фикции. И, действительно, Руфин открыто говорит об этом («Апология против Иеронима», II 7):

«Когда Иероним толкует о Хризиппе, об Аристиде и об Эмпедокле и называет имена других греческих писателей, он просто хочет пустить пыль в глаза, чтобы выдать себя за человека ученого и хорошо начитанного».

Однако, несмотря на то что — как это доказали ученые с текстами в руках — Иероним часто действительно не владеет теми или другими знаниями, хотя и стремится внушить веру в то, что он ими владеет, его литературная и философская просвещенность вне всякого сомнения не может быть расценена как рядовая. Даже если допустить, что другие современные ему писатели, такие, как Амвросий и Августин, не выдавали себя за особых эрудитов, будучи людьми более скромными, чем Иероним, и не склонными к саморекламе, неопровержимым остается тот факт, что в основе его эрудиции, как бы современные ученые ни хотели её приуменьшить, лежит погруженность в культуру, намного более глубокая, чем у других писателей, и намного более живая тяга к знанию, чем это можно наблюдать даже у его прославленных современников.

Но говоря о «философии» Иеронима, мы хотели бы избежать попадания на два пути, которые представляются нам мало функциональными.

Первый путь состоит в том, чтобы констатировать в случае Иеронима, что осуждение философии как таковой является не только данью общепринятой традиции, будучи и у него (да и всегда, как мы считаем возможным утверждать) неким общим местом древней христианской литературы, но что это осуждение оказалось у него (быть может, в силу врожденных черт характера этого писателя) более выраженным и более рельефным, чем у других: это осуждение развертывалось не только в теоретической плоскости противопоставления христианских истин и ложной языческой мудрости, но также с использованием всего арсенала полемики: внешняя и «официальная» позиция, занимаемая на этот счет Иеронимом, совершенно понятна и остается неизменной, начиная с юношеского сочинения «Спор православного с последователем Люцифера» и кончая поздним «Диалогом против пелагиан». Также у Иеронима повсюду встречаются, так сказать, различные клише в приложении к отдельным философам — к эпикурейцам, этим «грубым гедонистам», или к Аристотелю, практикующему «мелочную и каверзную диалектику». И, тем не менее, у него иногда можно обнаружить открытое — хотя только частично — одобрение языческой мудрости или отдельного философа, такого, как Платон:

«Действительно, обозревая все книги философов, ты с неизбежностью обнаружишь в них некую часть [истины, изливаемой| из сосудов Божиих. Возьмем Платона; согласно ему, Бог был творцом мира; возьмем Зенона, главу школы стоиков: он придерживается учения о

существовании преисподней и о бессмертии души и учит тому, что честность — это единственное истинное благо. Но поскольку они присовокупляют ложь к истине и разрушают данное им от природы благо многими пороками, по этой причине и говорится, что они стяжали только некую часть того, что содержится в сосудах Божиих, а не все эти сосуды, в их целостности и совершенстве» (см.: «Толкование на Пророка Даниила», 11, 2b, стр. 778 CCSL).

Другой подход, которого мы хотели бы избежать, состоит в игнорировании тех или иных источников; мы, скорее, желали бы уловить и уточнить ту функцию, которую они выполняли для Иеронима, чтобы увидеть, таким образом, для чего, собственно, ему служила языческая философия.

1. Представление Иеронима о Боге

Известно, что вклад Иеронима в определение западного богословия и, особенно, в определение тринитарного учения был достаточно скудным. Наш писатель только механически воспроизводит некоторые богословские учения, которые подходят под общее понятие «никейских», отражая их кратко и систематично, причем весьма нередко в одних и тех же формулировках. Его интересы, несомненно, были направлены на другое, а именно на библейскую экзегезу. И небезынтересно отметить, что подобная экзегеза характерна также для некоторых аспектов богословия Иеронима — аспектов, которые в иных случаях являются не столь уж специфически христианскими.

Я хочу сослаться в связи с этим на чреду соображений Иеронима, относящихся к его концепции Бога, в которой он получает исходные импульсы к экзегезе, вводя их, однако, в соединение с учениями, имевшими еще ранее (но также и во времена Иеронима) различные радиусы действия, пройдя неодинаковые исторические пути. Такова, к примеру, концепция неизменности Бога: мы могли бы определить её как типичную для платонизма имперской эпохи, но вместе с тем и как широко распространенную в языческой и христианской культуре, начиная с эпохи Константина, этого времени великого синкретизма. И с концепцией неизменности, оказывается, связана еще одна, ей сопутствующая и ей противоречащая, а именно концепция гнева Божия: примеры Лактанция и Илария подтверждают актуальность поднятого нами вопроса. Но как именно должен пониматься гнев Божий — это проблема, рассматриваемая Иеронимом в плане экзегезы: как интерпретировать ветхозаветный образ Бога, охваченного гневом против людей или против того или иного грешника? Ответ состоит в том, что «не Бог изменяется, ибо Бог всегда неизменен, но это мы изменяемся, переходя из одного состояния в другое. Он возмущается, гневается, угрожает и говорит, что Он нас накажет, но Он говорит и то, что, если мы покаемся, то и Он раскается в Своем решении. («Толкование на Пророка Амоса», III IX, 9. 10, стр. 344CCSL).

Итак, меняется не Бог, но Он «следует», если можно так выразиться, изменению человеческой природы. «Изменение» Бога, с другой стороны, тесно связано с изменением Его гнева, когда Он сменяет гнев на милость, как о том рассуждал еще Лактанций, согласно которому гнев сам по себе не достоин осуждения, если он направлен на должный объект как проявление праведного возмущения грехом. И действительно, Лактанций также отметил (см.: «О гневе Божием», 21, 10), что гнев Божий был бы вечным, если бы он соответствовал божественной природе, которая является вечной, но, поскольку Бог есть верховная добродетель и сила. Он может его умерять (21, 8), «и человек, который перестает грешить, соделывает смертным гнев Божий». Иероним остается верен этой концепции даже в позднем

«Толковании на Пророка Иеремию». Отметив, что Бог утверждает, что Его нельзя спровоцировать на проявление гнева (Иер. 7, 19), но что затем Он (Иер. 7, 19), напротив, как бы гневается, Иероним обращает наше внимание («Толкование на Пророка Иеремию», II 39, 2) на то, что Бог гневается не по Своей природе, но что люди виноваты в этом, спровоцировав Его на гнев, а значит, только кажется, что Он изменяет свою природу. Однако в действительности Бог не испытывает чувства гнева в Своих собственных недрах, поскольку Его природа никогда не меняется (II 38, 3). Итак, судя по всему, Иероним установил различие между природным отсутствием гнева в Боге и спонтанным проявлением гнева, спровоцированным по вине людей: первое свойство соотносится с философской подосновой учения о неизменности Бога, а второе свойство согласуется с учением священного текста.

На это различие налагаются другие соображения Иеронима, сопряженные с этой проблемой. Гнев не следует обуславливатьperturbatio [возмущением]: этот термин вызывает немедленную ассоциацию со стоической доктриной «страстей», известной Иерониму через учение Цицерона, в чем мы вскоре еще лучше убедимся. Иероним приводит следующее объяснение:

«Гнев Господа означает не смятенность Того, Кто гневается, но пороки и грехи тех, против кого разгорается гнев Божий; кроме того, Господь наказывает не потому, что Он разгневан, но Он наносит удар, чтобы мы исправились» («Толкование на Пророка Захарию», II, 2/4, стр. 751 CCSL).

Немного выше было сказано, что проблема гнева Божия неотложно встала перед Иеронимом на основании самого священного текста, который он комментировал. Однако исторические перипетии, пережитые им лично, даже если мы не знаем, каковы были их прямые последствия, не прошли для него бесследно — мы имеем в виду события краткого царствования Юлиана Отступника, а также и события, о которых Иероним узнавал из предания, связанные со смертью преследователей христиан, которые из–за своего жестокого антихристианского настроения и были сурово наказаны Богом; так вот и эти факторы могли способствовать тому, чтобы навести Иеронима на соответствующие мысли. Гнев Божий, наказывающий злых, проявил себя не только в истории Ветхого Завета, но также в современной истории народа Израиля, изгнанного со своей земли и рассеянного по лицу мира за убийство Христа (см. «Толкование на Пророка Софонию», 115—16, стр. 673 CCSL): Бог сразил своим гневом также наиболее остервенелых и жестоких гонителей, таких, как Максимиан, Валериан, Деций и Нерон; более того, такая же судьба постигла и Юлиана Отступника, умершего за несколько десятилетий до времени начала писательской деятельности Иеронима: тогда было возвещено о гибели императора, запятнавшего столько городов гнусным кровопролитием, ибо в разгар этого антихристианского гонения христиане приносились в жертву идолам (на самом деле речь шла, как это признает в другом месте сам Иероним [«Хроника», год 361], о «мягкой форме преследований»). И вот когда, как мы уже сказали, была возвещена смерть нечестивца, а Иероним был еще учащимся, «лютому язычнику, наделенному, во всяком случае, немалым умом, довелось убедиться в том, что Бог христиан совсем не так долготерпелив и снисходителен, как о том говорят сами христиане; напротив, никто не является более раздражительным, более подверженным гневу, [чем и Бог], а потому Он не смог отложить хотя бы на некоторое время излияние Своего гнева» («Толкование на Пророка Аввакума», П III, 14/16, стр. 645 CCSL).

Для конкретного и в малой степени спекулятивного подхода к действительности, проявляемого Иеронимом, является типичным подтверждать ту или иную доктрину не с помощью спокойных и отстраненно–беспристрастных рассуждений, но, напротив, посредством фактов и соображений, почерпнутых из его личного опыта.

Из этих наших наблюдений можно, судя по всему, сделать вывод, что всякий раз, когда Иероним стремится рационально интерпретировать картину гнева Божия, он движется в границах западной традиции, с которой мы лучше знакомы через Лактанция; а, вместе с тем, существует немало других экзегетических попыток, которые предпринимает наш Стридонец (хотя и с меньшей частотой) ради предания священному тексту более сообразного его смыслу значения. Говоря кратко, даже утверждение, что Бог гневается, должно быть понимаемо «в духе страстей человека»; это распространяется и на многие другие места, в которых упоминается о божественных чувствах. Так, — в человеческом смысле должны быть понимаемы «ревность, а также то, что Он выходит для сражения с язычниками, то, что ноги Его стояли на Елеонской горе, а также и все прочие вещи, которые передаются в Священном Писании в приличествующих человеку выражениях: мы должны понимать все это созвучным с Богом образом, а потому даже Его гнев и Его раскаяние, Его душу, Его руки, Его ноги и Его чрево, Его очи и другие части Его тела мы понимаем, сообразуясь с разнообразием причин и значений, которые требуются для их истолкования» («Толкование на Пророка Захарию», III 14, 3. 4, стр. 878 CCSL).

Итак, представляется, что в сознании Иеронима сосуществуют две концепции, которые трудно примирить друг с другом: концепция существования гнева Божия, который реален, даже если он вызывается нашими проступками, — и концепция интерпретации в переносном смысле божественных чувств, которые передаются словами, приложимыми к человеческим чувствам, но не могут пониматься в том же роде. Правдоподобным выглядит предположение, что этот второй тип интерпретации пришел к Иерониму через апологетику или, в любом случае, через Оригена, к которому он иногда прибегает:

«После того как Цельс сказал это, не понимая те места Писания, которые толкуют о Боге как соучастнике человеческих страстей — там, где в Его уста влагаются выражения, передающие Его ярость, направленную против нечестивых, и угрозы, направленные против грешников…» («Против Цельса», IV 71); «(Гераклеон) не способен отдать тебе отчет в том, как Священное Писание приписывает человеческие аффекты Богу и Христу» («Толкование на Евангелие от Иоанна», X 34, 224).

2. Иероним и Цицерон

Можно свести к Цицерону почти всю совокупность того, что Иероним знает в области языческой философии: по своему обычаю, Иероним, почти не упоминая Цицерона, черпает у него не только те доктринальные элементы, которые могут рассматриваться как свидетельства общирной образованности, но и те концепции, которые сам Иероним принимает или отвергает. Таковым, к примеру, является в общем очевидное для христианина утверждение, что «ничто не является благом, кроме как добродетель; ничто не является злом, кроме как порок» («Толкование на Пророка Исаию», IV XI, 6/9, стр. 151, 35 CCSL).

Будучи недвусмысленно стоического происхождения, это утверждение было, с большой долей вероятности, позаимствовано из третьей книги Цицерона «О пределах блага и зла»; однако оно настолько очевидно близко к определенной тенденции рациональной христианской этики, что самому Иерониму нетрудно его признать — и он делает это типичным для него образом. Прежде всего он подтверждает его весомость, ссылаясь на священный текст, который в этом случае представляет собой Пс. 33, 13—14; затем он развивает концепцию этого утверждения, укрепляя её сопоставлением с языческими учениями.

«Богатство, напротив, — продолжает он ход своих рассуждений, — состоит в добром здравии и в изобилии всяческого блага, а вещи, им противоположные, то есть бедность, плохое здоровье и отсутствие средств расцениваются как реальности ни благие, ни дурные также и языческими философами и носят имя “вещей нейтральных” (indifferentes)».

В этих словах несомненно проступает отсылка к стоицизму, что открыто подтверждается последующим рассуждением:

«Потому также и стоики, которые в большей части своих учений пребывают в согласии с нами, определяют в качестве “блага” только честность и добродетель, а в качестве “зла” только порок».

Как следствие такой предпосылки достаточно понятно также и осуждение эпикуреизма: это было в порядке вещей начиная со времен апологетики. Осуждение гедонистической этики Эпикура нередко обнаруживается у Иеронима, но оно представлено им в совершенно традиционном виде (см. послание 70, 6, 1; «Гомилии на Евангелие от Марка», IX 1—7, стр. 481 CCSL; «Толкование на Пророка Исаию», XVIII LXV, 17—18, стр. 760 CCSL).

Большая часть философских доктрин Иеронима все же восходит к Цицерону, являясь типичными для стоицизма. Мы могли бы подтвердить это, прибегнув к целому ряду характерных мест, но будет достаточным бегло рассмотреть только самые важные из них, присовокупляя и наши собственные наблюдения, там, где это кажется нам целесообразным.

а) Определение некоторых чувств человеческой души (таких, как gaudium [радость] и laetitia [веселье]), которые фиксируются в «Толковании на Послание к Галатам», 5, 22 (см. Цицерон, «Тускуланские беседы», IV 6, 13); а также проведение различия между sapientia [мудростью] и prudentia [благоразумием], предложенное в «Толковании на Послание к Ефесянам», I 9 (см. Цицерон, «Об обязанностях», I 43, 153).

б) Так называемое «сопутствование друг другу» (άνταkολονθία) добродетелей, в силу которого, согласно стоикам, тот, кто обладает одной добродетелью, обладает и всеми прочими, по причине наличествующей между ними взаимной и нерасторжимой связи. Эта концепция, которую Иероним приводит в послании 78,39,2, имеет своим источником Цицерона (см. «О пределах блага и зла», V 23,67 и «Об обязанностях», II, 11, 35). Ad essa fa riferimento anche il Commento a Isaia VIXVI, 11.13 (стр. 264 CCSL и XV LVI, 1, стр. 629 CCSL). Однако в другом месте Иероним отвергает как концепцию о сопутствовании друг другу добродетелей, так и стоический парадокс, в соответствии с которым все пороки равны между собой (см. «Диалог против пелагиан», I 19), причем Иероним без каких–либо логически приемлемых доводов расценивает этот парадокс как параллельный сопутствованию добродетелей друг другу. Это изменение интерпретации, когда то, что в другом месте выдвигалось как некая весомая концепция, подвергается затем осуждению, типично для непостоянства, проявляемого Иеронимом и обусловленного его полемическим пылом. И действительно, в этом контексте «Диалога против пелагиан» утверждение, что тот, кто обладает одной добродетелью, обладает и всеми прочими, оказывается (согласно Иерониму) извращенным и служит поддержкой для учения пелагиан, состоящего в том, что человек может не грешить.

в) Определение четырех страстей души, восходяшее к Цицерону, «Тускуланские беседы», IV, 6, 11. Оно проявляется достаточно часто у Иеронима. Мне представляется, однако, полезным добавить к этому наблюдение, которое направляет нас еще в недра культуры поздней имперской эпохи в целом. Чтобы разъяснить главные характеристики четырех страстей человеческой души, Иероним прибегает также («Толкование на Пророка Захарию», I 1, 18, 21, стр. 762 CCSL; послание 133, I, 2 и сл.) к знаменитому стиху Вергилия, «Энеида», VI 733 («по этой причине они испытывают страх и желание, боль и радость…»), в котором он

усматривает подтверждение четырехчастного подразделения страстей, проводимого Цицероном. Кстати, эта же самая экзегеза выдвигается Сервием (ad locum), который сообщает нам, что:

«Варрон и все философы утверждают, что у человека существует четыре страсти, проистекающие от благих, как нам представляется, вещей, и от двух, как нам представляется, дурных вещей; и действительно, боль и страх отражают восприятие дурных вещей, одна из которых относится к настоящему, а другая к будущему — и, в равной мере, удовольствие и желание отражают восприятие благих вещей, одна из которых относится к настоящему, а другая к будущему».

В различных местах, где представлено подобное четырехчастное подразделение страстей (см. «Толкование на Пророка Иоиля», I 4, стр. 164 CCSL; «Толкование на Пророка Захарию», 118 и т. д.), Иероним подчеркивает, что он не переводит буквально греческий термин πάθος [страсть/претерпевание], отдавая предпочтение его передаче через perturbatio [возмущение]. Это уточнение, которое Иероним выдает за свое собственное, на самом деле восходит к Цицерону (см. «Тускуланские беседы», ПІ4, 7).

Изо всех этих мест можно сделать вывод, что Цицерон, которого Иероним читает преимущественно как философа, представлен произведениями, имеющими в большей степени специфически моральную окрашенность: «Тускуланские беседы», «Об обязанностях», «О пределах блага и зла».

Но существует одно достаточно интересное место из «Толкования на Пророка Амоса» (И V, 3, стр. 275 CCSL). Дойдя до рассуждений о εβδομάδες [гебдомадах/седмицах], а именно до рассуждений о числе семь и о его значении для христианского учения (стр. 274, passim), Иероним отмечает, что гебдомада выполняет также особую функцию в том, что касается внутренней части человеческого тела, поскольку с опорой на это число протекают четко очерченные циклы доброго или плохого здоровья: это уже наблюдалось со стороны языческой мудрости и эти соображения содержатся в книгах врачей, в первую очередь таких, как Гален и Гиппократ. Естественно, нет нужды в том, чтобы считать, что Иероним сам читал Галена и Гиппократа: он почерпнул эти сведения из каких–то других греческих сочинений (у Оригена, согласно ряду исследователей). Но, в любом случае, Иероним продолжает делиться своими наблюдениями, заявляя, что «таинственное значение числа семь было до конца исследовано также Цицероном в его “Сне Сципиона” и в “Тимее”, одной из книг Платона, которая в высшей степени темна и не проясняется даже под золотым пером Цицерона».

По нашему мнению, значим тот факт, что Иероним без труда сопрягает значение числа семь в типично христианском его понимании с тем смыслом, который придают ему язычники, проявляя, тем самым, интерес к аритмологии, присущей позднеантичной эпохе. Обращения к «Сну Сципиона» тем более уместно, что одна весьма важная часть текста самого Цицерона (см. 2, 2; 5, 1—2) и, главное, соответствующая часть «Комментария на “Сон Сципиона”» Макробия (см. 16; II 1–3) посвящены как раз значению числа семь; сам Иероним приступает к разбору этой тематики также и в позднем «Диалоге против пелагиан» (III 6), упоминая об аритмологии, так, как она представлена у Филофея Александрийского (см. «О сотворении мира», глава 36). И, наконец, можно отметить, что в последний период IV в. и в начале V в., в эпоху Иеронима и Макробия, «Сон Сципиона» читался уже как автономная часть трактата «О государстве», то есть как самостоятельное произведение Цицерона, обособленное от названного трактата. Иероним знаком с «Тимеем» Платона через его перевод, выполненный Цицероном, но этот перевод совершенно не кажется ему удовлетворительным, поскольку в нем Цицерону не удается прояснить сложности греческого текста, и это же, в сущности, подтверждается и тем обстоятельством, что Халкидий также в

те же самые десятилетия предпочитает сам переводить ex novo [заново] (пусть хотя бы и частично) «Тимея», а не прибегать к переводу Цицерона.

Разумеется, мы не способны уточнить, какой реальный объем «Тимея» Платона или же упомянутого перевода Цицерона был прочитан Иеронимом, ибо часто его осведомленность в большей степени сводится лишь к общим данным и частным фактам, чем к свидетельству о прямом с ними знакомстве. Но знаменательно то, что уроженец Стридона, на которого — из всего, что он прочитал — наибольшее влияние оказано Цицероном, проявляет себя в рамках своих интересов к аритмологии не только типично христианским писателем, но и писателем, созвучным культуре позднелатинской античности, который вновь и вновь возвращается к «Тимею» Платона, изучавшему гармонию мироздания, бег светил и значение чисел («Толкование на Пророка Исаию», XII, предисловие, стр. 465 CCSL).

3. Интерес к аритмологии

Итак, Иероним, как и другие ученые люди своего времени, проявляет интерес к аритмологии и включает в сферу этой науки (ибо аритмология расценивалась в качестве таковой) также и поэта по преимуществу, а именно Вергилия, к учению которого он прибегает, чтобы почерпнуть у него авторитетные свидетельства в «Толковании на Пророка Лггея», I 1, стр. 715 CCSL. Приступая к этому своему экзегетическому произведению, Иероним находит повод к тому, чтобы рассмотреть символические значения некоторых чисел, приходя к выводу, что нечетное число любезно Богу, как об этом говорит также языческий поэт Вергилий («Эклога», 8, 75), ибо оно обозначает чистоту и является числом «чистым». По какой же причине? Мы не знаем об этом с полной определенностью: соответствующее объяснение способно дать, быть может, наблюдение, сделанное самим Сервием и Servius Auctus [31] в расширенной редакции, с вкраплением чужих точек зрения, относящихся к более раннему периоду (ad locum), причем и в том и в другом случае Сервий видит в стихе Вергилия отсылку к пифагорейскому учению, согласно которому нечетное число (и особенно число три) указывает на божество. Но эта сентенция знаменитого языческого поэта имеет у Иеронима дальнейшее приложение, хотя мы и не знаем, до какой степени он убежден в весомости приводимых аргументов; ведь мы имеем дело с текстом полемического характера и осторожность, в этих случаях, проявляемая относительно Иеронима, представляется более чем оправданной.

Защищаясь от обвинений со стороны тех, кто отмечал, что он слишком превозносит девство, непомерно умаляя при этом брак в полемике с Иовинианом, Иероним направил Паммахию свое известное апологетическое письмо, под номером 49. По общей массе примеров и аргументов, имеющих своей целью защиту занимаемой им самим позиции строгого воздержания, многое, естественно, является избыточным и пустым. Но если в месте из «Толкования на Пророка Аггея» цитация Вергилия уже выполняла определенную функцию, то теперь, в письме 49, обращение к Вергилию приобретает еще больший вес. Чтобы снискать поддержку своей интерпретации, согласно которой девство обладает ценностью, несравнимо превосходящей ценность супружеской жизни, Иероним напрямую прибегает к примеру Ноева ковчега, содержавшего в себе животных любого рода, замечая, что «если в случае Ноева ковчега все вступающие в него по две пары животные являются нечистыми, то нечетное число — чисто и нет никакого сомнения, что именно об этом сообщает Священное Писание».

И, чтобы подтвердить смысл этого библейского примера, Иероним приводит в общих

чертах список тех христианских писателей, которые прославляли особое благородство нечетного числа, хотя, по правде говоря, — что он вынужден дать понять между строк — не столько нечетное число как таковое восхищало церковных писателей, сколько число семь (и это было ему известно). После приведения христианских свидетельств к ним присоединяются также и языческие свидетельства — и среди них в первую очередь цитируются мнения наиболее знаменитых ученых в области аритмологии, а именно пифагорейцев, затем наступает очередь Цицерона с его шестой книгой трактата «О Государстве» и, наконец, фиксируется уже процитированное место из Вергилия, «Эклога», 8, 75.

Было бы уместным, в связи с этим, поделиться некоторыми наблюдениями касательно присутствия Вергилия у Иеронима. Нас это интересует только в связи с обсуждаемым здесь вопросом, а не с точки зрения литературы. Прежде всего нам кажется допустимым утверждать, что наш писатель, хотя и отдаёт дань поэту из Мантуи, однако, не является его слепым поклонником: так, например, в Письме 53, 6 он высказывается скорее скептически относительно возможности интерпретировать Вергилия в христианском духе (или, в любом случае, он не приемлет порочную практику составления из стихов Вергилия центонов, относя их к христианским учениям). В этом плане его позиция более критична, чем позиция того же Лактанция.

Но Иероним (как, впрочем, и многие другие предшествующие ему христианские писатели) охотно цитирует то или иное знаменитое место Вергилия, и особенно «Энеиду», VI 724 и сл. В первый раз («Толкование на Послание к Ефесянам», II, 4, 5—6) он цитирует только начало (IV 221 и сл.) из «Георгик»: «Бог, действительно, шествует по всем землям и по просторам моря…», присоединяя эту цитату, из экзегетических соображений, к аналогичному месту из «Энеиды», VI 724—727:

«Исходно небо и земли, а также прозрачные просторы воздуха, и сияющий шар луны, и созвездия Титании питаются, внутри себя, неким духом, а ум, разлитый по сочленениям, приводит в движение всю эту громаду и присоединяется к великому телу мира» (principio caelum ac terras camposque liquentis / lucentemque globum lunae Titaniaque astra / spiritus intus abit, totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet).

Эта цитата приводится после общирного рассуждения, связанного с утверждением Еф. 4, 5—6: «Один Бог и Отец всех, Который над всеми, и чрез всех, и во всех». Следует оговорить, в любом случае, что в приложении этого места Вергилия к Богу христиан Иеронима опередили Минуций Феликс (см. стр. 264) и Лактанций (см. стр. 400): и это место должно было пониматься как подтверждение имманентности Бога в мире. И действительно, Иероним (II 4, 4) разъясняет, что Отец есть создатель (auctor) всех вещей, а Сын есть тот, кто «окружает все вещи и всех их проницает»; Дух же пребывает «во всех вещах, так как ничто не может существовать без Него» (констатация, которую можно обнаружить также в современной Иерониму христианской мысли восточных богословов). А следовательно в двух глубинно сопряженных друг с другом местах из Вергилия должно бы быть выявляемо присутствие Сына, Который есть mens (ум], окружающий и проницающий все вещи, и присутствие Духа, Который влит во все вещи. Впрочем, идентификация духа и ума уже наличествовала в экзегезе Вергилия, проводимой язычниками. Сервий (ad locum) утверждает:

«Дух, который здесь подразумевается, несомненно дух Бога. И говоря как об уме, так и о душе (animus) или же о духе (spiritus), поэт имеет в виду одно и то же».

В последующем «Толковании на Экклезиаста» Иероним опять цитирует «Энеиду», VI 726—727, но не настаивая на богословском значении этого места из Вергилия. И, напротив, более пространными являются рассуждения, которые встречаются в «Толковании на Пророка

Исаию» (XVI LVII, 15—16, стр. 655 CCSL). Разбирая пророческое место, а именно слова: «Дух бо от Мене изыдет, и всякое дыхание Аз сотворих» (Ис. 57, 16), относящиеся к Богу, Иероним замечает, что дух Бога, сам по себе, является животворящим, так что «некоторые из наших писателей утверждают, что это и есть тот Дух, Которым одушевляется и управляется весь мир и благодаря Которому все вещи имеют представление о Боге, тот самый Дух, о Котором знаменитый поэт, следуя учению стоиков, говорит…» (далее приводится полностью соответствующая перикопа из Вергилия).

Итак, Иероним не испытывает никаких затруднений, сопоставляя Дух Бога с тем духом, о котором говорит Вергилий, который, в глазах Иеронима, является учеником стоиков; быть может, «наши писатели», которых упоминает Иероним, — это, в первую очередь, Лактанций, проводивший достаточно часто подобную идентификацию.

В «Толковании на Пророка Иезекииля» (XII XV, 32/34, стр. 579 CCSL) Иероним снова прибегает к пространной цитации перикопы из Вергилия, настаивая на имманентности Бога в мире: Бог «разлит по миру и влит в мир», согласно тому, что мы читаем также у Ис. 40, 12 («кто исчерпал воды горстью своею и пядью измерил небеса?») и 66, 1 «небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих»).

И, наконец, «Толкование на Пророка Аввакума» (I II, 19. 20, стр. 616 CCSL) содержит добавочно некоторые другие интересные соображения. Место из Вергилия открыто поставлено в зависимость от знаменитого места Деян. 17, 28: «Ибо мы Им живем, и движемся, и существуем». Иероним также отмечает, что, когда употребляется, как в священных текстах, так и у Вергилия, слово spiritus [дух] без какого–либо другого к нему определения, имеется в виду Дух божественный, даже если иногда к Духу божественному и присоединяются некоторые положительные атрибуты; когда же, напротив, речь идет о злом духе, который имеет свое обиталище в идолах, текст никогда не указывает на него абсолютным образом, но всегда вводит в отношении его какую–то спецификацию.

И в завершение следует отметить тот показательный факт, что Иероним расценивает Вергилия не только как поэта, но также как философа и, вероятно, не исключительно на основании данного места, насыщенного космическим смыслом, которое до сих пор было предметом его интерпретации. В месте из «Толкования на Послание к Ефесянам», которое цитировалось выше, Иероним видит в Вергилии последователя стоического учения Зенона; но в «Толковании на Экклезиаста» (X 2/3, стр. 333 CCSL) великий Мантуанец назван philosophus et poeta [философом и поэтом] в связи с другой интерпретацией, а именно в связи с интерпретацией раздвоения пути, ведущего в Подземное Царство («Энеида», VI 541 — 543): путь, пролегающий справа, приводит к крепостным стенам Дита и на Елисейские поля, в то время как путь, пролегающий слева, приводит в Тартар и к месту наказания злых людей. Это место из Вергилия процитировано в подтверждение Притч. 4, 27: «Не уклоняйся ни направо, ни налево; удали ногу твою от зла»; аналогично, продолжает Иероним, и Лактанций в одном месте из его «Божественных установлений» (VI 3,6) понимал в моральном смысле термины «правый» и «левый», однако исследователями было установлено, что это знаменитое место из «Энеиды», VI 541–543 интерпретировалось сообразно с известным пифагорейским учением о раздвоении буквы ν ψιλόν [Y], каковую интерпретацию Сервий приводит в своем комментарии на «Энеиду», VI 136:

«Мы знаем, что Пифагор Самосский разделил человеческую жизнь сообразно с тем, как разделяется буква ypsilon, то есть утверждал, что детский возраст лишен определенности, поскольку человек в нем не предается ни порокам, ни добродетелям; раздвоение же буквы ypsilon начинается с молодости, когда люди следуют порокам, то есть избирают левую часть или же добродетелям, то есть избирают правую часть».

4. Иероним и греческая философия

То, что мы излагали до сих пор, уже с определенностью предваряет то, что мы кратко скажем теперь относительно греческой философии, с которой Иероним ознакомился через прочтение тех или иных авторов. Цицерон и Сенека стали основными источниками, через которые Иероним получил знания в области греческой философии. В Письме 50, 1 он заявляет, что прочел в молодости «Исагогу» Порфирия, а также различные писания, составляющие «Органон» Аристотеля, комментарии Александра Афродисийского — Курсель, кстати, склонен отнестись с некоторым доверием к этому заявлению Иеронима, так как, согласно гипотезе французского ученого, эти произведения действительно могли быть прочитаны Иеронимом во время его пребывания в Антиохии. Мне же самому это представляется весьма сомнительным, ибо мне кажется совершенно невозможным, чтобы некий носитель латинского языка изучил или даже просто прочитал логические писания Аристотеля и сочинения его комментаторов, за исключением тех писателей, которые занимались этим exprofesso (профессионально], подобно Марию Викторину или Боэцию.

Однако более правдоподобным представляется то, что Иероним читал философские тексты, но не технического порядка, т. е. не столь сухие, как логические писания Аристотеля: он мог быть знаком с книгами Плутарха о браке, которые он использовал в «Против Иовиниана». В том же произведении Иероним прибегал, судя по всему, к трактату «О воздержании от животной пиши» Порфирия и к его «Жизни Пифагора». Кстати, эти два труда Порфирия прекрасно адаптировались, по своему содержанию, к атмосфере жесткого воздержания, характерной для латинской культуры имперской эпохи, но их автора, sceleratus Porphyrius [злодея–Порфирия], нельзя было назвать по имени, поскольку он написал книгу, направленную против христиан. Те же соображения имеют силу и в отношении книги «духовного» типа, а именно — в отношении «Жизни Аполлония Тианского», написанной Филостратом, который именно в эти годы привлекал к себе особый интерес со стороны язычников–интеллектуалов, среди которых числился и Никомах Флавиан. Создается впечатление, что Иероним достаточно хорошо, вплоть до деталей, знаком с этой книгой, на которую он ссылается в Письме 53. Итак, круг чтения Иеронима составляли произведения морализаторского плана, назидательные и, прежде всего, актуальные для самого уроженца Стридона.

5. Иероним и Порфирий

В сочинении «Против Иовиниана» Иероним прибегает, как уже было сказано, к трактату «О воздержании от животной пиши» Порфирия. Несомненно, это произведение языческого философа, заклятого врага христианства, рассматривалось как весомое (или, во всяком случае, как полезное) в определенной среде и по этой причине оказалось воспринятым христианской мыслью. Наш писатель прибегает к этому произведению в трех разделах. Первый, покрывающий собой I 41—49, заключает в себе чреду античных свидетельств касательно девства, приводимых с намерением показать, что идеал телесной чистоты не был чужд и язычеству. Вниманию читателя предлагаются примеры девственниц, таких, как Аталанта, весталки, Минерва и Сивиллы. В начале последней главы этого раздела Иероним сам извещает нас относительно происхождения использованного им материала, говоря:

«Аристотель, Плутарх и наш Сенека написали книги о браке, из которых мы почерпнули

наши предыдущие соображения и те, которые мы намереваемся изложить сейчас» (149, PL 23, 293A).

Сенека, действительно, упоминается в главе 41, а Теофраст — в главе 47, но творения всех этих писателей, за исключением соответствующего сочинения Плутарха (речь идет о «Наставлениях супругам»), утрачены. А потому не лишена правдоподобия гипотеза, выдвинутая рядом ученых XIX в., которые считали, что Сенека являлся первичным источником для оговоренного нами раздела, так что эти места из Иеронима даже вплетались некоторыми издателями в литературную ткань фрагментов трактата Сенеки «О супружестве», до нас не дошедшего. Относительно этого раздела была предложена также гипотеза, согласно которой Порфирий был его автором. Уместным будет краткий обзор этой темы, поскольку по истечении десятилетий, когда исследователи–критики с рабской покорностью воспринимали определенные результаты своих изысканий, казавшиеся им несомненными еще в первые годы XX в., таковые, как это выясняется, не являются несомненными.

Речь идет об одном разделе, где примеры приводятся подряд, не подвергаясь той риторической переработке, которая характерна для Иеронима, — и повествование развертывается как простое и безыскусное. Уже это является показателем того факта, что Иероним осуществляет заимствования из текста, который он оставляет без переработки: но что это за текст? Это могла быть компиляция морального содержания, вроде тех, которые всегда существовали в античном мире и которые поставляли необходимый материал, на котором строилась собственная речь того, кто прибегал к подобному источнику. Мне кажется, по правде говоря, странным, что произведение, неоспоримо принадлежащее к разряду «литературных», каким должен был быть трактат «О супружестве» Сенеки, содержал бы в таком изобилии примеры телесной чистоты; разумеется, стиль этого раздела не напоминает стиль самого Сенеки, но столь явная литературная неразработанность текста наводит на мысль о том, что было принято называть «кратким руководством». И даже если Сенека и был использован Иеронимом, то только наряду с текстом компиляции: процитировав Сенеку, Иероним особо оговаривает, как это видно чуть далее, что Аристотель и Плутарх также написали книги, посвященные супружеству, из которых также проистекают те соображения, которые он намерен изложить. Подобная компиляция могла содержать в себе и общирные отсылки к книге «О браке» Теофраста, приведенной в цитатах в главе 47, с привлечением пространного перевода греческого материала, и к книгам «О супружестве» Аристотеля; быть может, в рамках этой компиляции был частично отражен и трактат «Наставления супругам» Плутарха.

В заключение мне представляется, что можно предположить использование со стороны нашего писателя некоего сборника с примерами воздержания, в котором были представлены места из греческих писателей (Аристотеля, Теофраста и Плутарха), наряду с «Книгами о супружестве» автора, который, несомненно, был под рукой у Иеронима, а именно Сенеки. Сколько–нибудь определенных следов Порфирия в этом разделе («Против Иовиниана», II 6–14) проследить не удается.

Иной является ситуация, наблюдаемая в следующем разделе («Против Иовиниана», II 6–14), из–за которой Иероним подвергался резкой критике. И действительно, в этом разделе христианский писатель помешает детальный перечень народов, известных к тому времени, и их обычаев касательно поста. Но подобные главы «суть самый настоящий плагиат, построенный на сочинении Порфирия, а именно на его трактате ‘О воздержании от животной пиши”, который Иероним предусмотрительно не считает нужным упоминать», — замечает в связи с этим Курсель. Однако это замечание грешит неточностью. Согласно названному ученому — и с этим нельзя не согласиться — Иероним начинает с того, что он объединяет в

одной главе (117) все, что ему удалось обнаружить в тех или иных книгах трактата “О воздержании от животной пиши” относительно разнообразных обычаев народов и, в первую очередь, относительно потребляемой ими пиши. Но это уже отнюдь не плагиат, а скорее нормативная практика (как у христиан, так и у язычников), сводящаяся к добыванию сведений из ‘‘источников”, в настоящее время для нас утраченных. А кроме того, до каких, собственно, пределов простирается такого рода плагиат? Достаточно отметить, чтобы пересмотреть это обвинение, что Иероним надолго задерживается на обычаях западных народов, относительно которых, конечно, Порфирий не располагал информацией; в столбце 308С наш писатель упоминает императора Валента, умершего в 378 г., имя которого, естественно, нельзя было обнаружить в сочинении Порфирия, так как последний умер около 305 г.

Итак, Порфирий, несомненно, использовался Иеронимом, в том смысле, что христианский писатель отталкивался от него, чтобы напомнить о различных языческих учениях и привести примеры воздержания, но, единожды получив доступ к «источнику», содержащему имена тех или иных античных философов, Иероним перерабатывал текст, синтезируя его или же расширяя. А то, что и в эту книгу, как и в первую, включен доксографический раздел, доказывается самим его стилем, который не является разукрашенным и патетическим стилем Иеронима, но лаконичен до сухости, лишен риторических изысков и носит чисто повествовательный характер; и то, что наш писатель сознательно прибегает к конспектированию исходного материала, верифицируется на основании того, что двадцать две главы Порфирия редуцируются к трем столбцам издания Миня.

Но это не все. Из того же Порфирия Иероним извлекает также чреду моральных максим пифагорейского происхождения, которые фиксируются в «Послании против Руфина», III 39; подобная подборка максим действительно представляет собой точный перевод «Жизни Пифагора», 41—42, причем автор этого собрания моральных максим, а именно сам Порфирий, ни разу не назван по имени. Более того, и вся совокупность содержания глав 39–40 того же самого послания восходит к «Жизни Пифагора», из которой Иероним черпает разрозненные сведения по различным вопросам.

А потому современные критики, рассматривая приемы, прилагаемые Иеронимом к двум произведениям Порфирия, посвященным моральной тематике, обрушивались на латинского писателя с беспощадной критикой, говоря, как уже было сказано, о чистом плагиате. Однако позиция Иеронима, которая и кажется заслуживающей критики в наши дни, становится более понятной, если принять во внимание полемику, направленную христианскими писателями против такого врага, как Порфирий — врага настолько презренного (нетрудно было бы собрать воедино те нелестные определения, к которым прибегает в его отношении Иероним), что не заключалось бы никакого коварства в том, чтобы при необходимости воспользоваться его идеями, не упоминая его имени, и такое поведение не могло квалифицироваться христианами как нелояльное. Но дело не только в этом, ибо во всех этих случаях использования материала, извлеченного из произведений языческих писателей, определяющую роль играет осознанная христианскими писателями насущная нужда в том, чтобы отразить для своих читателей темы по существу своему предельно важные, но требующие переработки, включая и литературную переработку. Как замечает в связи с этим Ларде:

«Акцентировать якобы скандальный характер такого рода использования тем, фиксируемых у Порфирия, значило бы отдавать предпочтение буквалистскому морализму Руфина в противовес некоей эстетике литературной подражательности, в рамках которой

“величайшее искусство состоит в способности заметать следы”: и здесь Иероним обращается с Порфирием не иным каким–то образом, чем в другом месте он обращается с Квинтилианом. И, подобно тому как Ориген в трактате “О началах” не есть Ориген “Гомилий”, так и автор “Жизни Пифагора” менее предосудителен, чем автор трактата “Против христиан”».

К тому же таким было обычное поведение христианских писателей по отношению к язычникам, чьими идеями и писаниями они считали возможным пользоваться: только Августин, насколько мне известно, проявляет в «О граде Божием» более «научный» подход к нехристианскому материалу, приводя концепции Порфирия и других язычников, но называя при этом и имя автора. Но в случае сочинения «О граде Божием» речь шла именно о трактате, а не о полемических сочинениях в духе Иеронима. И, быть может, целесообразно обратиться к тому, что сам Иероним написал в одном важном письме к Дамасу (Письмо 21): в нем наш писатель разъяснил, что светская мудрость, стихотворения поэтов и напыщенность языческой риторики — это «пища, предложенная людям бесами». В этом же письме Иероним снова проводит привычное противопоставление между сладкозвучностью «внешней красоты, с одной стороны, и её содержательной пустотой, с другой»: это общее место христианской литературы, но в рамках этого общего места, однако, Иероним, сам неравнодушный к литературе как таковой, с большей прочувствованностью, чем другие его собратья, перебирает сладостные струны поэзии, не без удовольствия прислушиваясь к их звучанию:

«Пишей, исходяшей от бесов, являются стихотворения поэтов, светская мудрость и публичное произнесение риторических речей. Эти вещи доставляют отраду своей сладостностью, но, в то время как слух вбирает в себя стихотворные строки, текущие с нежными модуляциями, эти строки проникают также и в душу и опутывают цепями глубины нашего сердца».

О таком типе мудрости можно прочитать во Второзаконии (см. 21, IOI 3): это мудрость женщины–пленницы, которую израильтянин может взять в жены только после того, как она будет соответствующим образом очищена. Содержащееся в библейском тексте конкретное предписание, которое нелепо, если понимать его буквально, продолжает ход своих рассуждений Иероним, имеет значение, непосредственно касающееся нас самих:

«Однако и мы ведем себя подобным образом, всякий раз, когда мы читаем философов, всякий раз, когда в наши руки попадают книги светской мудрости: если мы обнаруживаем в них нечто полезное, мы хотим сделать это частью и нашего учения, но, если мы обнаруживаем в них нечто излишнее касательно идолов, касательно телесной любви и касательно попечения о вещах века сего, мы упраздняем все это, сбривая “избыточные" волосы на этой заросшей чуждым нам голове, пока она не станет лысой, и мы подстригаем ненужное нам острейшим железом, как если бы мы действительно имели дело с ногтями» (Письмо 21, 13,6).

Эта интерпретация восходила к Оригену («Гомилии на Левит», VII 6). На её основе (и все же не только под влиянием обязательно одного лишь Оригена) стала рассматриваться как нормативная практика, имевшая место в IV в. и сводившаяся к повторному выборочному обращению к светской культуре, — эта принципиальная позиция оказывается четко выраженной также другим писателем, которого обычно не обвиняли в фанатичности, как Иеронима.

Мы имеем в виду Григория Нисского, который, комментируя тот факт, что Моисей был подобран бесплодной дочерью фараона, выразился на этот счет следующим образом:

«Светская культура действительно бесплодна: всегда страждет болезнями рождения, но никогда не рождает новую жизнь. И эта философия, после долговременных болезней

рождения, какой показала плод, достойный столь многих и тяжких трудов? (…) Посему кто у египетской царевны прожил столько времени, сколько нужно, чтобы не казаться непричастным уважаемого египтянами, тот да возвратится к матери по естеству (…) И это, кажется мне, учит тому, чтобы, если во время обучения упражняемся в науках внешних, не лишали и мы себя млека воспитывающей нас Церкви. Млеко же это есть узаконения и обычаи Церкви, которыми питается и укрепляется душа и из которых она заимствует для себя средства к возрастанию» («Жизнь Моисея», 11–13) [32].

Итак, Иероним обрел в моральных писаниях Порфирия, сколь бы убежденным язычником тот ни был, нечто полезное и воспринял это, изменив так, чтобы оно могло быть адаптировано к христианскому учению. И он не считает обязательным называть по имени автора этих писаний, так как эти учения стали уже христианскими.

Таким образом, знаменитый «плагиат» Иеронима, выдававшего концепции Порфирия за свои собственные, который так искушал критиков, есть не что иное, как абсолютно нормальный эпизод в развитии отношений между христианством и язычеством, разыгранный по уже принятым для подобных случаев правилам.

В завершение скажем, что философские познания Иеронима представляются нам несколько отсталыми и узкими. Показательной является его позиция (или мера его осведомленности) касательно неоплатонизма. Неоплатоническая философия почти не представлена у Иеронима, а если она и отражена у него, то это отражение ограничено запросами аскетического и этического порядка, ибо в вышеупомянутых произведениях Порфирия эта тематика проиллюстрирована примерами, к которым и прибегает наш Стридонец. Но последний всецело чужд спекулятивным интересам — в более узком смысле этого слова, — которые через Мария Викторина (если не выходить из христианского контекста) и занесли на Запад неоплатонические концепции. Те немногие годы, в течение которых Иероним жил в Риме вместе с Дамасом, совпадают со временем расцвета так называемого миланского неоплатонического кружка (см. стр. 482), в рамках которого христиане и язычники совместно реализовали свой интерес к философии, являвшейся тогда наиболее живой и актуальной; Амвросий и юноша Августин являются наиболее известными и значимыми примерами этого христианского неоплатонизма — хотя мы и знакомы с отрицательными суждениями, которые Иероним сформулировал на счет епископа Медиоланского. Переместившись в Вифлеем, уроженец Стридона оказался в еще большей изоляции от неоплатонической философии и от философии в целом. Сконцентрировавшись полностью на библейской экзегезе, он обратился с того времени — среди греческих писателей — исключительно к великим исследователям священного текста: к Оригену, к Дидиму Слепцу и к Аполлинарию Лаодикийскому.

Потому философское образование Иеронима осталось, по существу своему, чисто школьным, но в этой сфере (чем он гордился) у него были незаурядные учителя, охотно шедшие ему навстречу и облегчавшие для него усвоение творений прошлого. И все же, несмотря на усилия, прилагавшиеся им и в этом направлении, Иероним был типичным представителем культуры латинского Запада, которая всегда имела тенденцию суживать свои интересы, предаваясь изучению только своих собственных классиков, таких, как Цицерон, Саллюстий и Вергилий, все больше теряя из виду светскую греческую культуру.

БИБЛИОГРАФИЯ. E. A. Clark. The place of Jerome's Commentary on Ephesians in the organists controversy: the apokatastasis and ascetic ideals // VChr 41 (1987). P. 154–171: Y.M. Duval. Jerome et Origene avant la querelle origeniste. La cure et la guerison и I time du monde et du diable dans VIn Nahum // Aug 24 (1984). P. 471–494; Idem. (изд.). Jerome entre rOccident et ГОпепи XVIe centenaire du depart de S. Jerome de Rome et de son installation a Bethleem. Actes du colloque de

Chantilly (septembre 1986). Paris, 1988; R. Eiswirt. Hieronymus' Stellungzur Literaturund Kunst. Wiesbaden, 1955; L. Gamberale. Seneca in catalogo sanctorum: considerazioni su vir. ill. 12 // InvLuc 11 (1989). P. 203–217; R. Godel. Reminiscences de poetes profanes dans le Lettres de S. Jerome // MH 21 (1964). P. 65–70; H. Hagendahl. Latin Fathers and the Classics. A study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers. Goteborg, 1958; Idem. Jerome and the Latin Classics // VChr 28 (1974). P. 216–227; P. Hamblenne. Lapprentissage du grec par Jerome: quelques ajustements 11 REAug 40 (1994). P. 353–364; S. Jannaccone. S. Girolamo e Seneca //GIF 16 (1963). P. 326–338; Eadem. Lagenesi del cliche antiorigenista e il platonismo origeniano del Contra Ioh. Hieros. di 5. Girolamo //GIF 17 (1964). P. 14–28; Eadem. Sull'uso degli scritti filosofici di Cicerone da parte di 5. Girolamo 11 GIF 17 (1964). P. 329–341; P. Jay. Jerome auditeur d\Apollinaire de Laodicee a Antioche // REAug 20 (1974). P. 36–41; B. Jeanjean. Saint Jerome et Vheresie. Paris, 1999; J.N.D. Kelly. St. Jerome. His life, writings and controversies. London, 1975; P. Lardet. Culte astral et culture profane chez S. Jerome // VChr 35 (1981). P. 321—345; P. Laurence. Jerome, Lucrece et Epicure // Presence de Lucrece. Actes du colloque tenu ά Tours (dec. 1998). Tours, 1999. P. 267–278; W.C. Me Dermott. St. Jerome and Pagan Greek Literature // VChr 36 (1982). P. 372–382; M.T. Messina. L’autorita delle citazioni virgiliane nelle opere esegetiche di S. Girolamo // AANL 2003. P. 535—662; C. Moreschini. Gerolamo tra Pelagio e Origene // Aug 26 (1986). P. 207—216; Idem. Gerolamo e la filosofia 11 A. Ceresa–Gastaldo (изд.). Gerolamo e la biografia letteraria. Genova, 1989. P. 44—62; Idem. L’utilizzazione di Poifirio in Gerolamo // C. Moreschini — G. Menestrina (изд.). Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo. Brescia, 1997. P. 175–195; I. Opelt. Lukrez bei Hieronymus // «Hermes» 100 (1972). P. 76–81; Eadem. Origene visto da S. Girolamo // Aug 26 (1986). P. 217–222; B.R. Voss. Vemachlassigte Zeugnisse klassischer Literatur bei Augustin und Hieronymus // RhM 112 (1969). P. 154—166; Idem. Noch einmal Hieronymus und Platons «Protagoras» // RhM 115 (1972). P. 290—291; D.S. Wiesen. St. Jerome as a satirist. A study in Christian thought and letters. New York, 1964.

IV. Юлиан Экланский

Не без оснований мы включаем в эту главу, посвященную латинской философии IV и V вв., такого писателя, как Юлиан Экланский, которого следует ставить в прямую связь с Августином, ибо Юлиан вел с епископом Иппонским ожесточенную полемику в защиту пелагианства в течение десятилетия, покрываемого 420—430 гг. Философское образование Юлиана действительно совершенно отлично от философского образования Августина, которое было платоническим. Юлиан же, даже не выявляя хорошее знакомство с языческой философией, ограничился воспроизведением доктрин Цицерона в духе того, как это делал Иероним, лишь в какой–то мере «обваляв их в муке» аристотелевской логики (значимость этого момента еще четко не определена). В сущности, его образование и занимаемая им позиция более типична для христианина IV в., чем для платоника, когда, в период между IV и V вв., формировалась латинская патристика.

Вопрос о философской локализации Юлиана активно обсуждался и продолжает обсуждаться: ученые разделились в своих мнениях, считая, что некоторые концепции Юлиана восходят либо к аристотелизму, либо к стоицизму. Одним из главных препятствий на пути установления основного источника философии Юлиана оказывается тот факт, что фоном для передачи его идей являются синкретизм и эклектизм, свойственные обоим названным течениям мысли имперской эпохи, и поэтому в данный период трудно отмежевать, уловив их сугубо индивидуальные черты, мысль аристотелевскую от мысли стоической.

Итак, пока приходится признать, что научная дискуссия вокруг Юлиана не сумела до сих пор определить то философское течение, к которому Юлиан примыкал бы однозначно, поскольку в том, что касается полученного им образования и использования своих собственных концепций, Юлиан демонстрирует знания элементов обеих традиций и способность к их объединению. Кроме того, хотя несомненным является то, что Юлиан обладал общирными (для своего времени) и углубленными познаниями в области культуры вообще и греческого языка в частности, его знакомство с греческой философией, во всяком случае в том, что относится к этике и к антропологии, весьма вероятно, пришло к нему через посредничество латинских авторов.

Тот факт, что невозможно занять четкую позицию по вопросу, является ли Юлиан аристотеликом или стоиком, засвидетельствован также исследованием Брукнера, который высказывается в пользу принципиально аристотелевского происхождения его доктрин, особенно в том, что касается логики и использования категорий, признав, однако, также, что силлогизмы Юлиана могут с тем же успехом восходить и к стоическим силлогизмам. В конечном счете, утверждает этот ученый, уточнение происхождения этих силлогизмов оказывается делом трудоемким и проблематичным по своим результатам, если принимать во внимание то, что те различные философские школы, где они были предметом преподавания, были родственны друг другу в силу того, что их общим родоначальником был Аристотель.

1. Использование аристотелевых категорий

В действительности, эта проблема должна быть поставлена дифференцированным образом, в зависимости от того, рассматриваем ли мы этику или диалектику Юлиана, будь то использование им аристотелевых категорий, чем он гордится (и, быть может, не без оснований, с учетом того невежества, которое царило в этой области на Западе), или же его

исповедание этики «языческого» типа. Относительно его обращения к аристотелизму Рефуле выдвинул гипотезу, согласно которой Юлиан воспользовался произведением какого–то комментатора–перипатетика, быть может — Александра Афродисийского. Эта точка зрения была отвергнута, по причине своей недоказуемости, Тоннардом и Лёсслем.

Чиприани отмечает, что сам Рефуле, судя по всему, интуитивно улавливает тесную связь, существующую между аристотелизмом Юлиана и аристотелизмом экзегетической Антиохийской школы и Феодора Мопсуетского. Не представляется необходимым прибегать к гипотезе о прямом знакомстве Юлиана с каким–либо подлинным философским трактатом Аристотеля, чтобы дать объяснение присутствию категорий в его трудах. Ибо различные элементы (логики, метафизики и этики) могли прийти к нему разными путями и, быть может, в ряде случаев без полного осознания им их общего аристотелевского источника. И, однако, влияние Аристотеля на мысль Юлиана признавалось как Августином, так и самим Юлианом; но только в том, что касалось «Категорий». В этом, действительно, как уже было сказано, и состояла главная причина, по которой Юлиан считал нужным демонстрировать свое обращение к аристотелизму. Категории, однако, не являются, как известно, исключительным достоянием аристотелизма, но к ним прибегал также стоицизм, пусть и с некоторыми отличиями относительно их количества и их функции.

И вот в трактате «К Флору» Юлиан прибегает к чреде десяти категорий в двух местах, где он хочет дать определения справедливости и греху. Он не хочет, чтобы его рассуждение разрасталось до infinita volumina [бесконечных томов) в нескончаемой дискуссии, а потому, единожды установив, что центральной темой его спора с Августином является Бог, который судит, и человек, которого судят, Юлиан предлагает начать с определения у вещей «рода, вида, различия, модуса и качества (genus, species, differentia, modus qualitasque)», а затем определить такие понятия, как «бытие, источник, место, претерпевание и то, чьим произведением они являются» [33] («Незавершенное сочинение против Юлиана», I 34).

В первом случае (I 37—38), применяя данные категории к понятию iustitia [справедливость], он утверждает, что её род, то есть источник, есть Бог, что её вид проявляется в обнародовании законов и в действиях судей, что её различие состоит в неодинаковом применении справедливости в зависимости от разнообразных обстоятельств, а затем он говорит, что её модус заключается в упорядочивании того, что знает Бог относительно её применения, и что, наконец, её качество сводится к тому, что она, справедливость, оказывается сладостной для благочестивых душ. Аналогичным является подход Юлиана к определению греха (I, 47—48): его род есть желание, которое присуще личности как таковой, в то время как его вид проявляется к каждом живом существе, что же касается его различия, то оно заключено в разнообразии проступков и обстоятельств, а его модус — это отсутствие чувства меры, а качество дает о себе знать в той горечи, которая коренится в стыде и в боли. Брукнер считает, что пунктуально проведенный Юлианом анализ справедливости и греха, с использованием первого ряда из пяти категорий, отражает проблемы сущности, в то время как второй ряд из пяти категорий, на которых епископ Элканский останавливается более туманно и не с такой степенью детализации, должна была бы соответствовать вопросам существования. Эти два типа категорий, однако, нигде не оказываются расположенными в такой же последовательности — ни у Аристотеля, ни у Цицерона. Разрешение, которое дает этому недоумению немецкий ученый, состоит в том, что Юлиан оперирует, якобы, своего рода комбинацией из аристотелевых категорий рода и вида и из стоических категорий модуса и качества. И все же, быть может, должна быть принята во внимание гипотеза Рефуле, согласно которой тот факт, что эти два ряда категорий не обнаруживаются в подобном виде более ни у одного другого автора, следует отнести к

возможности того, что Юлиан определенным образом приспособил их к своим нуждам, продиктованным его дискуссией с Августином.

Также и Лёссль полагает, что такое использование категорий восходит в основном к настоятельным запросам развернувшейся дискуссии, в том смысле что Юлиан ставит своей целью дифференцировать свою собственную мысль от мысли Иппонского епископа. Однако Лёссль исходно считает невозможным какое–либо смешение между системой аристотелевых категорий и между системой категорий стоиков, поскольку логическая система, если она не сохраняет все свои элементы, но замещает их на другие даже частично, полностью утрачивает способность быть последовательной. На практике же, использование категорий вполне логично и подчиняется законам риторики и диалектики: так, Юлиан, утверждая в другом месте, что половое вожделение имеет своим модусом брак, а как «эксцесс» существование избыточного вожделения не знает самоограничений, употребил вероятно, термин «модус» не столько потому, что он представляет собой категорию бытия, но, скорее, желая указать на умеренное пользование какой–либо вещью, говоря о модусе как мере и об «эксцессе» как преизбыточности. В заключение отметим, что с большой долей вероятности Юлиан пользуется категориями, не вполне обладая относительно них осознанной и продуманной осведомленностью, а потому он и прибегает к ним прежде всего для обслуживания сиюминутных нужд проводимой им дискуссии.

Аналогичным образом, по мнению Лёссля, должно восприниматься и то, как Юлиан дважды апеллирует к проблеме одноименных терминов: он, разумеется, обращается к месту из Аристотеля, где тот говорит («Категории», 1a 1—3), что одноименными являются термины, которые одинаково звучат и одинаково пишутся («Незавершенное сочинение против Юлиана», I 48), но которые, однако, обладают различным смысловым наполнением. Однако это утверждение Юлиана опять–таки обусловлено контекстом дискуссии, то есть необходимостью лучше прояснить свою собственную мысль при её противопоставлении мысли Августина. В первом случае Юлиан рассуждает о большем или меньшем правдоподобии существования первородного греха, утверждая, что если не бывает греха без использования воли, которая свободна и управляется разумом, то тогда в младенцах вообще не может присутствовать какой–либо грех. Он и действительно думает, что Бог сотворил людей благими по природе, хотя и наделил их свободой воли; если бы, напротив, существовал первородный грех, как полагает Августин, Бог был бы творцом злых людей и потому обреченных на осуждение.

Вывод, который делает Юлиан, вполне ясен: его Бог не имеет ничего общего с Богом Августина. Таким образом, в отношении термина «Бог» он утверждает следующее:

«Мы ведь знаем, что это имя может употребляться как омоним» («Незавершенное сочинение против Юлиана», 148) — то есть у язычников.

Во втором случае Юлиан, напротив, обсуждает возможность впадения в грех через подражание как дьяволу, так и другому человеку. Надолго задержавшись сначала на аргументации, связанной с этой проблемой, он затем, однако, уточняет, что прибегает как можно к более кратким формулировкам отличий в этой сфере, поступая так как раз для того, чтобы помочь читателю в понимании терминов, обслуживающих этот вопрос. После этого он добавляет, что замедления в ходе его рассуждений обусловлены тем фактом, что:

«почти во всех этих вещах встречаются одноименные [понятия], которые мы определяем как “эквивокальные” (aequivoca)» («Незавершенное сочинение против Юлиана», II 51).

Еще более очевидным окажется обращение Юлиана к аристотелевым категориям («Категории», 11b38—12a2) в третьей книге «К Флору», но это всегда происходит, когда епископ Экланский стремится дифференцировать свою собственную мысль от мысли

Августина. Здесь Юлиан действительно утверждает, что в области веры позиции, занимаемые им и его противником, противоположны и несовместимы, чему примером может послужить тот факт, что один из них поддерживает идею существования первородного греха, в то время как другой эту идею отвергает. Утверждения такого рода, то есть противоположные и лишенные чего–либо промежуточного, что способно было бы их хоть в какой–то мере объединить, отмечает Юлиан, могут быть оба ложными, но не могут быть оба истинными:

«Эти мнения и эти построения, поскольку они взаимно противоположны, не могут быть одновременно истинными. Ведь действительно, правила должным образом проводимой дискуссии утверждают, что когда относительно некоей неизвестной вещи возникает два различных суждения, то оба эти суждения могут быть ложными, но оба они не могут быть истинными. И это так, потому что они оба могут оказаться истинными в рамках различных видов, имея между собой нечто общее, а не в случае данных вопросов, которые противоположны друг другу и не имеют ничего общего в своей постановке. Подобные проблемы хорошо известны ученым, занимающимся диалектикой» («Незавершенное сочинение против Юлиана», III 31).

Приводится пример: если взяться утверждать, что цвет кожи Голиафа является либо белым, либо черным, эти утверждения могут оба оказаться ложными, в случае, если цвет его кожи является желтым, но оба эти определения не могут быть истинными. Это правило, заключает свои рассуждения Юлиан, приложимо ко всем реальностям, противоположным друг другу и лишенным промежуточной точки соприкосновения — к таким, как благо и зло, как справедливость и несправедливость или как невинность и виновность («Незавершенное сочинение против Юлиана», III 32).

Из этих примеров становится ясно, что Юлиан хочет всегда подчинять свои собственные аргументации законам логики — и он неоднократно призывает внимательного читателя не выносить неразумных решений относительно трактуемых им вопросов, то есть не поступать так, как поступают Августин и его приверженцы. А в том, что касается изучения философской позиции Юлиана, вероятно, прав Тоннард, который утверждает, что она должна изучаться и осмысляться прежде всего в контексте полемики этого писателя с Августином. Даже в том случае, когда можно наблюдать влияние Аристотеля на мысль Юлиана, это влияние окажется, однако, всегда деформированным полемикой, не говоря уже о факторе эклектизма. В результате этого полная чреда категорий, употребленная Юлианом, обнаруживается только в контексте определения тех концептов, которые воспринимаются им как базовые концепты, на которые опирается вся дискуссия, то есть — концепт справедливости и греха. В связи с этим также и Лёссль отмечает, что использование категорий Юлианом обязано собой его попытке прояснить его собственную позицию, как это видно из места («Незавершенное сочинение против Юлиана», I 47), где определениеpeccatum [греха] строится на следующем утверждении Августина:

«Грех есть воля к тому, чтобы удерживаться или не удерживаться от вещи, которая непозволительна с точки зрения справедливости и от которой мы свободны уклониться» («О двух душах», 15).

Юлиан же, пытаясь снискать благоволение читателей и опровергнуть тезис Августина, пользуется затем рассуждением логического и диалектического порядка как раз ради того, чтобы доказать слабость псевдорационального построения, каковым он считает построение своего противника. Августин, со своей стороны, упрекает Юлиана в том, что он рассуждает об омонимичных и эквивокальных понятиях, делая себя таким образом непроницаемо темным для подавляющего большинства читателей, которые, как он говорит, должны были бы посещать школы педагогов–диалектиков или же быть просвещены самим Юлианом

относительно аристотелевых категорий, прежде чем приступить к чтению его произведений: «Ты говоришь об омонимичных и эквивокальных понятиях. Тогда как могут тебя понять хотя бы те же пелагиане, если сначала ты не отправишь их посещать школы диалектики, где бы им ни удалось обнаружить [учение об этих понятиях]? Или, быть может, ты сам, коль скоро излагаешь это в своих книгах, возьмешься прочитать вместе с ними категории Аристотеля, прежде чем они прочтут об этих понятиях у тебя?» («Незавершенное сочинение против Юлиана», II51).

Но, так или иначе, правомочно считать, что епископ Экланский не хочет заместить догматику формальными философскими штудиями, в чем его упрекает Августин; он, скорее, полагает, что его противник демонстрирует острую нехватку соответствующих познаний в области аргументации и что он плохо осведомлен как в философском, так и в богословском учении. Епископ Иппонский, считает Юлиан, злоупотребляет невежеством простецов и прячется за двусмысленностью своих слов именно ради того, чтобы компенсировать необоснованность своей аргументации:

«Читатель, сведущий в наших делах, кем бы он ни был, понимает, что ты извлекаешь для себя пользу из невежества твоих последователей и прячешься за двусмысленностью твоих слов» («Незавершенное сочинение против Юлиана», II 36).

Значит, Юлиан ощушает потребность в более логичной терминологии, чтобы восполнить немощь его богословского языка, т. е. он намерен не столько противопоставлять богословию Августина некую рационалистическую философию, сколько, скорее, разоблачить необоснованность построений Августина в его учении о первородном грехе и предопределении, которое в его глазах не только противоречиво, но и содержит манихейские тенденции.

Помимо случаев текстуально точного апеллирования к местам из Аристотеля, Брукнер подверг анализу сам логический метод Юлиана: ученый принимает во внимание структуру предложений и вытекающие из нее следствия для внутреннего содержания аргументации епископа Экланского, придя на основании этого к выводу о том, что философская система, которой следует Юлиан, — это система аристотелевых умозаключений. Таким образом, Брукнер отметает гипотезу, согласно которой Юлиан мог формулировать свои аргументы на базе стоической логики, поскольку она достигла значительного прогресса, не отраженного у Юлиана, хотя последний и утверждает, что он внимательно её изучил, чтобы логично формулировать свои аргументы. Что касается силлогизмов, то в целом, согласно Брукнеру, Юлиан прибегает к типу аристотелевского силлогизма.

Однако Лёссль отмечает, что некоторые из приводимых Юлианом аргументов структурированы более сложным образом по сравнению с формулировками, типичными для Аристотеля, и потому он склоняется к их стоическому происхождению. Брукнер рассматривает одно место, в котором Юлиан сначала описывает качество справедливости, а затем утверждает существование справедливости и Божества. Он говорит, что, несомненно, существует справедливость, без которой не существует Божество, и что если бы она не существовала, то и Бог бы не существовал; но Бог существует и, таким образом, несомненно существует и справедливость:

«Несомненно, справедливость — это та добродетель, без которой не может существовать Бог; если нет справедливости, то нет и Бога; однако Бог есть; значит совершенно ясно, что есть и справедливость» («Незавершенное сочинение против Юлиана», I 38).

Согласно Брукнеру, такое умозаключение соответствует аристотелевскому силлогизму. Однако, по мнению Лёссля, здесь скорее прослеживается влияние стоицизма, нежели влияние

Аристотеля. И действительно, как отмечает Лонг, логика Аристотеля является системой отношений между терминами, обслуживающими субъект и предикат в рамках посылок и заключения, в то время как стоическая логика — это система отношений между суждениями, выраженными на основании высказываний, которые образуют собой посылки и заключение, как в случае Юлиана.

Но как бы там ни было, тот факт, что Юлиан при формулировании некоторых доказательств сообразуется со стоической логикой, не означает того, чтобы он проявлял симпатию к стоической мысли, отдавая ей предпочтение по сравнению с Аристотелем. Брукнер в защиту своего тезиса упоминает также место, где Юлиан, уточнив вопрос, который он намеревается обсудить, а именно учение orecсatum [о грехе], и установив в качестве посылки исходную точку для самых важных в этом контексте понятий, делает целый ряд выводов именно на основе аристотелевских умозаключений. Он утверждает, что — если при отсутствии воли не может быть греха и если нет воли там, где нет свободы, но и свободы нет там, где нет способности сделать выбор посредством разума — младенцы лишены греха, поскольку они лишены пользования разумом:

«Если нет греха без воли; если нет воли там, где нет возможности для осуществления свободы; если нет свободы там, где нет возможности выбора при посредстве разума, то насколько бессмысленно искать грех у младенцев, если они еще не пользовались разумом?» («Незавершенное сочинение против Юлиана», 148).

2. Природа и воля

Юлиан, кроме того, противопоставляет пару природа/воля паре необходимость/возможность в своем споре относительно первородного греха («Незавершенное сочинение против Юлиана», V 63), а также в христологическом контексте (IV 84). Согласно некоторым исследователям, в мысли Юлиана могут присутствовать следы некоего антифаталистического трактата, но, по суждению Чиприани, нельзя пренебрегать и другими данными.

Свидетельство о том, что сам Юлиан набрасывает контуры антифаталистической полемики, имеется в «Незавершенном сочинении против Юлиана», I 82. Характер техники выражения своих соображений Юлианом и содержание некоторых мест явно отсылают нас к специализированным трактатам, где, к примеру, должно быть проиллюстрировано различие между необходимым и возможным (V 45). Как отмечает Рефуле, в то время как для Аристотеля непосредственным началом действия является намерение или суждение практического разума, для Юлиана способность принимать решение — это, несомненно, воля. И вот у Юлиана мы, пусть и не часто, но можем встретить выражения, в которых он, дистанцируясь от волюнтаризма, приближается к аристотелизму: например, когда он подвергает критике учение Аполлинария, согласно которому Христос избежал совершения грехов благодаря особому состоянию своего тела, а не virtute iudicii [силою решения) или virtute mentis [силою ума] (IV 48 и IV 53). Кстати, то же самое говорит и Феодор Мопсуестийский в одном месте, которое сохранил Марий Меркатор (ACO I 5,176):

«То, что принадлежало к человеческой природе, то есть смерть, Христос воспринял без колебаний, но грех, который не принадлежал к человеческой природе, он не воспринял никоим образом. Ведь если бы грех был всеян в человеческую природу, как говорит эта мудрейшая личность, он с необходимостью должен был бы воспринять грех, который, разумеется, существовал бы в человеческой природе».

Также убежденность в том, что половое вожделение — природно, могла прийти к Юлиану от Феодора, который, согласно Фотию («Библиотека», II 177 Henry), полемизировал с западными богословами, считавшими его злом, подводя заодно под осуждение брак и отношения полов.

3. «Natura» и «peccatum»

В первых трех книгах «К Флору» диспут между Юлианом и Августином часто концентрируется на понятиях natura [природы] и naturalis [природного], поскольку они представляют собой узловые точки их спора. Сам Юлиан вначале своего сочинения утверждает, что его главная цель — опровергнуть аргументы тех, кто в духе Манихеев поддерживает идею malum naturale [природного зла]: «В книгах, которые я написал против сочинений Августина, обращаясь к нашему брату епископу Турбанцию, я пообещал, что, если не возникнет какого–либо затруднения, могущего воспрепятствовать моим намерениям, я непосредственно и безотлагательно разберу все аргументы тех, кто, следуя концепции манихеев, отстаивают передачу греха (traducem peccati), то есть зла через природу» («Незавершенное сочинение против Юлиана», I 1).

И действительно, в зависимости оттого, как интерпретируется значение natura и naturalis, формируется та или иная идея о роли, которую играют либо божественная благодать, либо свобода воли в сфере спасения и действий человека. Также и характер греха, и характер полового вожделения проистекают, помимо прочего, в существе своем, из весомости и значения, приписываемых именно этому понятию natura.

Барклифт выделяет следующие узловые точки в мысли Юлиана:

1. Все, что природно, есть дело Бога, а потому является благим («Незавершенное сочинение против Юлиана», V 49).

2. Природный порядок должен быть неизменным (III 109), и, поскольку он принадлежит Богу, он должен быть неизменно благим (V 55), так как его сущностная благость отражает его Творца (V 52).

3. Человеческая природа, следовательно, есть благое произведение Творца (V, 56).

4. Природа неразрушима и не подвержена порче (I 61), а значит, не может быть испорчена грехом (VI 134).

5. Грех не имеет результата в человеческой природе (I 96).

6. Абсурдно считать, что Адам мог утратить дары природы под воздействием греха (VI 18).

Итак, для лучшего понимания мысли Юлиана было бы важным ясно представлять себе, что он понимает под понятием natura; однако, к сожалению, он нигде не дает его точного определения, в отличие от понятий справедливости («Незавершенное сочинение против Юлиана», 135), греха (141) и свободы воли (1 79). Но, так или иначе, на основе того, что было — пусть и в сжатом виде, — но выявлено, выступает прежде всего идея внутренней благости природы, поскольку она создана Богом, который благ. Кроме того, природа неизменна и неразрушаема и никакое действие не может привести к тому, чтобы она потеряла присущие ей характерные свойства или перестала быть благой. И действительно, ничто не может воздействовать на природу отдельных индивидуумов, ставших в чем–то виновными и уж тем менее — на природу их потомства.

А потому, заявляет Юлиан, ошибочно верить, подобно Августину, в то, что грех Адама или любая вещь, зависящая от воли, стали «природными» и растлили человеческую природу

вплоть до изменения её фундаментальных свойств. Значение «субстанциональный», которое Юлиан соотносит с прилагательным naturalis, приводит само собой к тому выводу, что первородный грех, то есть грех природный, не может существовать. Ведь действительно, грех не способен быть некоей субстанцией, некоей природой, в силу того, что все природы, будучи сотворены Богом, должны быть благими, в то время как грех — это зло:

«Поскольку зло не может быть обязано своим проявлением природе, в силу этой причины ни одно творение не грешит по необходимости, вытекающей из его природы, а также не может быть зол Творец природы. И действительно, из этого следует, что зло обладает природой, которая вообще не существует, но раз любое творение, поскольку оно сотворено [Богом], является благим, то также во всем и через все выявляется, что и Бог как Творец природ, которые являются благими, не запятнан никакой виной в своих произведениях» («Незавершенное сочинение против Юлиана», III 159).

И действительно, подобно тому, как природа не может быть грехом, так и грех не может быть природным:

«Действительно, никакая вещь, принадлежащая к воле, не переходит в состояние субстанции» (Ш 61).

Кроме того, невозможно существование природного греха, поскольку то, что природно, не может, начиная с определенного момента, существовать иначе, чем оно исходно существует; в противном случае это привело бы к его аннигиляции.

«И действительно, то, что является врожденным, удерживается в своем бытии до конца того, к чему оно присоединено со времени существования причин первоначал».

И, наконец, если бы грех на самом деле коренился в природе или проистекал бы от природы, человек в силу этого был бы во власти диавола, и тогда грех, то есть сама природа, принадлежал бы диаволу, а не был бы более произведением Бога:

«Ведь действительно, если причина, по которой человек одержим диаволом, обретается в природе или происходит по причине природы, тогда — без возможности это опровергнуть — диаволу принадлежит то, посредством чего человек одержим диаволом и, значит, — без возможности это опровергнуть — диаволу принадлежит эта реальность, благодаря которой диавол смог предъявить свои права на человека, который есть образ Божий» (III 159).

Как отмечает И. де Моншёй, согласно Юлиану, верить в существование природного зла — значит, в сущности, верить, что злой является также и природа, в которой оно пребывает. Однако невозможно, чтобы злая природа имела своим творцом благого и всемогущего Бога, а потому, в конце концов, существование первородного греха, за которое ратует Августин, предполагало бы то, что человек имеет своим источником силу тьмы, как это и исповедуют манихеи. «Следовательно, зло не может быть обязано своим существованием природе» (III 159), и по этой причине ни одно творение не грешит naturaliter [по природе] и не является злым его Творец. Грех действительно отражается только на отдельном лице, который его совершает, не изменяя при этом положение природы и не затмевая его, но лишь определяя тип и качество воздаяния, которое падает на голову человека в результате такого допущенного им действия:

«Мы утверждаем, что вследствие совершенного человеком греха, не меняется состояние природы, но меняется качество заслуги [такого человека перед Богом] (I 96).

Итак, эти концепции, судя по всему, в конечном счете восходят к Аристотелю, который считает, что природа есть начало и причина движения и покоя той вещи, которой она присуща сама по себе, а не акцидентально, то есть не в качестве компонента, чуждого специфической сущности (essentia) самой вещи («Физика», II 1, 192b20). Выделение

акцидентных свойств помогает Аристотелю провести различие между действием природы и действием человека: ведь, действительно, по его мнению, природа есть субстанция и в качестве таковой не может быть разрушена. Также и Юлиан противопоставляет понятие «субстанции» понятию «акциденции», которое он, в свою очередь, ассоциирует с человеческой волей, понимая первое, то есть природу, как нечто раз и навсегда установленное и неизменное, вто время как второе, то есть воля, понимается им как нечто неопределенное и подверженное изменению. А потому он утверждает, что все природное пребывает таковым согласно неизменному порядку вещей, тогда как первородный грех, то есть грех природный, просто не может существовать. Ведь он должен был бы начать свое существование только как следствие греха Адама, а затем упразднiться вследствие крещения — но это не так. Кроме того, выше мы указывали, что действие воли, каковым является грех, не может затем обратиться в состояние субстанции. Сушность (essentia) природы неизменна именно благодаря тому факту, что она пребывает в самой природе, будучи по отношению к ней врожденной до конца её существования.

Юлиан утверждает, что Августин, придерживаясь доктрины tradux peccati [лозы греха], то есть того учения, что человеческая природа служит средством передачи греха, проявляет отсутствие какой–либо логики именно потому, что он объединяет то, что зависит от нашей воли, с тем, что связано с нашими первоначалами» («Незавершенное сочинение против Юлиана», II 83).

Юлиан отмечает также, что, когда Августин приступает к истолкованию Послания к Римлянам, он противоречит самому себе, когда говорит, что свидетельства Павла вдохновлены разумом, благочестием и верой. Ведь на самом деле они показывают, что никто не должен быть осужден за чужой грех и что невозможно, чтобы грех передавался потомкам по причине состояния природы (II 145). Тот факт, что человек совершает зло или воздерживается от совершения зла, не зависит от субстанции, которая присуща самому человеку (II 145). Итак, Августин стремится приписать «семенам», всеянным в природу, самому её происхождению то, что, напротив, принадлежит к области желаний, но Юлиан считает, что ему удалось доказать необоснованность и неразумность такого рода попыток: ведь «совершенно ясно, что проступки относятся к тому или иному поведению, а не к семенам, всеянным в природу» (II194). Вследствие этого Юлиан выступает в защиту исходной невинности младенцев: ведь они в момент своего рождения еще не способны совершать действия, продиктованные волей и ведомые разумом, на основы которых их можно было бы осудить. В этом вопросе также и стоики придерживаются той точки зрения, что младенцы находятся в состоянии, отличном от состояния взрослых людей, поскольку они непричастны разуму, а значит, не могут быть ни безвинными, ни виновными, так как им не дано занимать позиции, обусловленные способностью разумно мыслить (SVF II, 537). Если же затем епископ Экланский вновь и вновь настаивает на том, что природа пребывает неизменной — такой, какой она единожды была установлена Богом от начала до конца своего существования, то это связано с тем, что он прилагает к слову natura двойное значение и потому к характеристике «субстанциальный» он присоединяет также характеристику «необходимый», приближаясь таким образом с этой точки зрения, к мысли Аристотеля. И действительно, Аристотель считает, что необходимость проистекает от того, что четко детерминировано и не способно существовать иначе («Метафизика», V 5, 1015b). Но Юлиан, напротив, обращается к стоической мысли, когда он утверждает, что в божественном творении наличествует совершенный порядок касательно всех аспектов того, в чем он проявляется, то есть в том, что природно. Итак, подобно тому как стоики полагают, что природа предельно наделена разумностью, так и Юлиан заявляет, что все, что производит Бог, а значит все, что

является природой, является и абсолютно благим (см. «Незавершенное сочинение против Юлиана», I 122), поскольку природа играет особую роль в домостроительстве творения.

Согласно Рефуле, понятие природы, предложенное в своем окончательном виде Юлианом, может быть в той же мере стоическим, как и аристотелевым, коль скоро достоверно известно, что Цицерон признает, — в том, что касается изучения природы, а значит, наиболее значимых вопросов, — тот факт, что стоики следовали при этом учению аристотеликов (см. Цицерон «О пределах блага и зла», IV 5, 12). Следовательно, концепт природы у Юлиана в основе своей оказывается аристотелевым, даже если все же стоики прежде всего выявили глубокую гармонию природы, её разумность и фундаментальную благость.

В том же духе Юлиан считает, что в результате греха не изменилось состояние природы человека, хотя и изменяется тип «воздаяния», которое он получает вследствие собственных действий («Незавершенное сочинение против Юлиана», 196). Практически он намеревается доказать, что первородный грех не существует, поскольку грех проистекает от свободно осуществленного акта, а слово «первородный» указывает на что–то связанное с самим порядком природы, порядком необходимости того, что установлено Богом. На самом деле человеческая природа не подчинена велению человека, а потому не может восчувствовать последствия того или иного выбора, сделанного отдельным лицом. Аналогичным образом на эту тему высказываются и стоики, утверждая, что человек получил от Бога дар свободы, который как раз и состоит в возможности поступать человеку, как ему угодно (SVF III, 355). И напротив, никакая из вещей, присутствующих в нашей природе, не зависит от нас (SVF11, 985). Итак, с учетом того, что, согласно Юлиану, мы созданы с субстанциально благой и неизменной природой, и с учетом того, что от нас зависит, будем ли мы творить благо или зло, concupiscentia carnis [плотское вожделение] не может быть ничем иным, как affectio naturalis [природным свойством] («Незавершенное сочинение против Юлиана», 171), безразличным в моральном отношении.

То, что положительно или отрицательно характеризует вожделение, отмечает Юлиан, это пользование им, в том смысле, что необходимо избегать его преизбыточных проявлений. В то время как Августин считает вожделение фундаментально злым и расценивает его как последствие греха, совершенного Адамом, и, тем самым, как источник грехов всех людей, Юлиан в несколько приемов настаивает на его благости и, притом, не только на основании того факта, что Бог, будучи благим, не мог бы сотворить нас уже подвластными закону греха. На самом деле, епископ Экланский считает, что он обретает подтверждение благости вожделения также и в констатации того, что оно наличествует и в природе во всех живых существах и, кроме всего, является необходимым, так как оно отвечает за размножение («Незавершенное сочинение против Юлиана», III167).

«То, что удовольствие, испытываемое чувствами, природно, мы объясняем, опираясь на некое о том универсальное свидетельство» («Незавершенное сочинение против Юлиана», 171).

Итак, суждение Юлиана относительно страстей приближается, весьма его напоминая, к соответствующему суждению перипатетиков. Ведь и они берут их под свою защиту, лишь рекомендуя пользоваться ими умеренно и всецело целесообразно (так называемое «умерение аффектов»). Об этом свидетельствует, в латинской среде, Цицерон («Тускуланские беседы», IV 7, 38), который мог бы быть источником доктрины Юлиана: перипатетики в вопросе о perturbationes [возмущениях) души предписывают «определенное их умерение, за пределы которого душа не должна выходить», но в остальном они полагают, что «неизбежным является то, чтобы душа испытывала возмущение». Однако на мысль Юлиана оказывает,

быть может, влияние и стоическая философия: это представляется правдоподобным, хотя аристотелики утверждают, что страсти должны подвергаться контролю, в то время как стоики полагают, что страсть представляет собой некий преизбыточный импульс и что в качестве такового её следует полностью избегать; однако они, как и Юлиан, придерживаются того мнения, что в нашей власти осуществление контроля над страстями. Кстати, Юлиан мог обнаружить у Цицерона и следующее утверждение:

«Однако стоики считают, что все страсти, обуревающие душу, проистекают как результат человеческого решения или суждения. А потому они определяют их предельно сущностным образом с той целью, чтобы дать понять не только то, насколько они вредоносны, но также и то, до какого предела они и нам подвластны» («Тускуланские беседы», IV 7).

Подобно тому как Юлиан утверждает («Незавершенное сочинение против Юлиана», III, 114), что человек на основе своей свободы может всегда не только взойти к добродетели, но и стать причастным злу, так и Цицерон упоминает о том, что, согласно стоикам, болезни поражают наше тело иным способом, чем perturbationes поражают душу. И действительно, в то время как болезнь тела может проявиться и без нашего на то согласия, такого не наблюдается в случае возмущения души страстями, поскольку причина страстей коренится в нас самих:

«Состояние души отлично от состояния тела, поскольку души, если они здоровы, не могут искушаться со стороны болезни в противоположность телам — и невзгоды, ущербляющие тело, могут приключиться без нашей вины, в отличие от невзгод. ущербляющих душу: ибо в ней все болезни, все треволнения проистекают от страха руководствоваться разумом» («Тускуланские беседы», IV 14).

По той же причине стоики заявляют, что боль не может убить добропорядочного человека, так как «тонус» его души превосходит в своем напряжении «тонус» страстей (SVFII, 876).

Противопоставление стоиков перипатетикам было удачно сформулировано Цицероном: Зенон определяет страсть как состояние возмущенности покоя души, чуждое правому разуму и противоречащее природе:

«Итак, определение Зенона сводится к следующему: возмущение (perturbatio), которое он называет πάθος [страстью], есть противоприродное движение души, мешающее правильному функционированию разума» («Тускуланские беседы», IV 6, 11), а перипатетики, напротив, полагают, что страсти не только природны, но и полезны («Тускуланские беседы», IV 19,43).

Последующая точка соприкосновения между аристотелевским учением и мыслью Юлиана фиксируется, когда последний, вслед Цицерону, в связи со все теми же перипатетиками добавляет:

«Они заявляют, что само вожделение и само половое влечение были дарованы природой ввиду наибольшей пользы для человека» («Тускуланские беседы», IV 19,44).

Итак, это противопоставление может рассматриваться как параллель относительно тех положений, которые выдвигаются Юлианом против Августина в том смысле, что Юлиан не разделяет стоическую идею, согласно которой надо противиться любому типу страсти. Грех и страсти — это всего лишь спонтанные и сиюминутные ошибки, допускаемые нашей волей. А значит, нет необходимости в том, как полагали стоики, чтобы страсти душились на корню с непреклонной жестокостью, как если бы они действительно были бы болезнями души в прямом смысле слова. А значит, он скорее разделяет перипатетическую мысль, согласно которой страсти сами по себе не являются моральным злом; а значит, люди не оказываются благими или злыми в силу испытываемых ими страстей, но с точки зрения того способа,

которым мы их регулируем (см. уже у Аристотеля «Никомахова этика», II 4, 1105b29). Ибо добродетель, по заявлению Аристотеля, не состоит в отрицании страстей (II 2, 1104b24), и он, в сущности, не требует от нас ничего большего, чем правильного ими пользования (II 5, 1106b21).

Тот факт, что истинная природа человека заключается в её разумности, выступает как идея, фундаментальная для всего стоицизма: и, быть может, к нему и апеллирует Юлиан, вновь и вновь настаивая на том, что люди «способны проявлять добродетели, диктуемые их волей» («Незавершенное сочинение против Юлиана», III 82). И действительно, стоики утверждают, что человек — это единственное живое существо, наделенное со стороны своей природы способностью уразумевать природные явления, а значит, и воздействовать на них, однако по этой самой причине он может также действовать вопреки воле природы. Человек по природе наделен склонностью к добродетели, но природа не обязывает его к этому, обуздывая его порывы: и чтобы было возможно следовать добродетели, необходимо также чтобы была гарантирована возможность впадения в порок. И быть может опять–таки с подобными концепциями связан отстаиваемый Юлианом тезис и его стойкая зашита автономности человека в моральном плане. И действительно, епископ Экланский («Незавершенное сочинение против Юлиана», I 48) утверждает, что нет греха без воли, а воли — без открытого пользования свободой и что, наконец, нет свободы без способности сделать выбор посредством разума. Итак, по его мнению, свобода нерасторжимо связана со свободой выбора.

Также и Аристотель (см.: «Никомахова этика», III 5, III 3b10) утверждает, что от нас зависит как порок, так и добродетель, но в первую очередь стоики ратовали за то, что человек заключает в самом себе способность восходить от пороков к добродетелям. Так, Цицерон заявляет следующее:

«Пороки могут рождаться от природных причин: однако изничтожить их и полностью вырвать с корнем, если кто–нибудь наклонен к отвержению самых грубых пороков, может быть делом, которое недоступно такому человеку и не удастся в силу ряда препятствий, так как порок — это вещь, не коренящаяся в природных причинах, но в воле человека, во взятых им на себя обязательствах и в его воспитании в целом» («О судьбе», 11).

Соприсутствие стоического и аристотелевского учений проявляется главным образом в концепции Юлиана относительно справедливости. Он определяет её через утверждение, что она является «наибольшей изо всех добродетелей, которая ответственно исполняет свой долг по привитию каждому человеку исполнения его собственного долга без обмана и пристрастия» («Незавершенное сочинение против Юлиана», 1 35).

Давая подобное определение, Юлиан сознательно выявляет свою полную осведомленность касательно того, что Зенон, основатель стоицизма, мыслит иначе, чем он сам. И действительно, Зенон считает, что четыре добродетели, а именно благоразумие, мужество, справедливость и умеренность, так тесно переплетены между собой, что проявление одной из них влечет за собой проявление и всех прочих и, что, напротив, отсутствие одной из них приводит к отсутствию и других (это концепция так называемой ἀντακολουθία [взаимной последовательности] добродетелей). А значит, утверждать, что ни благоразумие, ни мужество, ни умеренность не могут существовать без справедливости — это приписывать последней некое преимущественное и первенствующие положение («Незавершенное сочинение против Юлиана», 1 36) — и, тем самым, епископ Экланский апеллирует скорее к мыслям Цицерона и Аристотеля.

Ведь действительно, Аристотель считает, что справедливость является самой великой из добродетелей, то есть добродетелью совершенной, поскольку она есть проявление

добродетели во всей её полноте, ибо тот, кто ею обладает, властен упражняться в добродетели также и по отношению к окружающим, а не только по отношению к самому себе. Справедливость и добродетель, согласно Аристотелю, идентичны, но их сущность не является одной и той же. В своей связи с другим человеком названная данность выступает как справедливость, а в качестве определенной внутренней расположенности понимаемой в абсолютном смысле, — это добродетель («Незавершенное сочинение против Юлиана», I 35). Но также и Цицерон описывал справедливость как наивысшую добродетель и не только потому, что она воздает каждому ему причитающееся («О пределах добра и зла», V 65), но прежде всего благодаря тому, что она устанавливает отношения между людьми на основе великодушия («Об обязанностях», I 7).

В заключение отметим, что, судя по всему, основные концепции, содержащиеся в учении Юлиана касательно греха и природы, могут рассматриваться как христианское рецензирование соответствующих концепций стоической и перипатетической философий, не всегда до конца согласованных между собою. Вероятно, к ним Юлиан смог обратиться только благодаря посредничеству Цицерона, который перенес их на латинскую почву (и это дело по распространению греческой мысли составляет, как известно, одну из главных заслуг философии великого уроженца Арпина). Принимая во внимание культуру той эпохи, в рамках которой происходят столкновения между Августином и Юлианом (период между 420 и 430 гг. по Р. Х.), представляется маловероятным, чтобы Юлиан, прибегая как к аристотелевым категориям, так и к стоической и перипатетической этике, непосредственно располагал греческими текстами.

БИБЛИОГРАФИЯ. A. Bruckner. Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. Leipzig, 1897; N. Cipriani. Echiantiapollinaristici e aristoielismo nellapolemica di Giuliano d’Eclano // Aug 15 (1975). P. 373–389; Idem. A proposito delVaccusa di manicheismofatta a S. Agostino da Giuliano d’Eclano // VoxP 8 (1988). P. 337–350; Idem. La presenza di Teodoro di Mopsuestia nella teologia di Giuliano d’Eclano // A. Marcone (изд.). Cristianesimo latino e culfuragreca sino alsecolo IK Roma, 1993. P. 365–378; S. De Simone, llproblema delpeccato originate e Giuliano d’Eclano. Napoli, 1950; M. Lamberigts. Julian of Aeclanum. A plea fora Good Creator // «Augustiniana» 38 (1988). P. 5–24; Idem. Julien d'Eclane et Augustine d'Hippone. Deux conceptions dAdam // «Augustiniana» 40 (1990). P. 373–410; Idem. Julian of Aeclanum on Grace. Some considerations // Studia Patristica 27 (1993). P. 342—349; Idem. Julian and Augustine on the Origin of the Soul j j «Augustiniana» 46 (1996). P. 243–260; J. Lossl Julian von Aeclanum. Leiden–Boston–Koln, 2001; F. Refoute. Julien d’Eclane, theologien et philosophe // RSR 52 (1964). P. 42–84; F.J. Thonnard. Laristotelisme de Julien d'Eclane et s. Augustin // REAug 11 (1965). P. 296–304.

Глава шестая. Западный платонизм

Не в первый раз в IV в., которым мы сейчас занимаемся, христианская мысль Запада использовала платоническое учение: мы видели это в ходе настоящих исследований — и, однако, в первый раз объединение платонизма и христианства оказывается наконец столь удачно осуществленным. За два века до Амвросия на латинском Западе получили распространение сочинения Апулея, этогоphilosophusplatonicus [платонического философа], слава о котором стойко держалась особенно в Африке, то есть в стране, уроженцем которой он был и в которой он учил — и слава эта не померкла по меньшей мере до времен Августина, дойдя также, пусть и в ослабленном виде, до Константинополя IV в. Кроме того, Апулей, с большой долей вероятности, оказал влияние и на другого африканца, а именно на Арнобия из Сикки; его сочинения читал также и Лактанций. Но его контакты с этими писателями остались, в общей сложности, поверхностными: они писали свои труды скорее как интеллектуалы, чем как христиане, ведь как их образец, то есть сам Апулей, был тоже больше интеллектуалом, чем профессиональным философом. Что касается Тертуллиана, жившего ранее Арнобия и Лактанция, который, вероятно, также был знаком с сочинениями Апулея, то он, как мы уже говорили, будучи намного более выделяющейся в богословском плане фигурой, не нашел в платонизме Апулея ничего, что было бы ему по душе, ибо платонические элементы определенных концепций Тертуллиана в трактатах «Против Гермогена», «Против Маркиона» и «Против Праксея» пропущены через фильтр греческой апологетики, из которой Тертуллиан черпал соответствующие сведения.

Но наряду с Арнобием и Лактанцием, с одной стороны, и Амвросием, с другой, имел место феномен учения Плотина: понятно, что мы говорим об этом не в чисто хронологическом ракурсе, поскольку Плотин возглавлял свою школу еще до того, как стали писать Арнобий и Лактанций, которые, между тем, могли прочитать некоторые произведения его ученика Порфирия. Мы хотим сказать, что учение Плотина начинает распространяться с IV в., воздействуя на круги латинских литераторов; Плотин же был бесконечно далек не только смелостью своей мысли, но и своим духовным жаром (и это, судя по всему, оказалось особо значимым именно для Амвросия) от лежавших на поверхности рассуждений и от вымученных и извлеченных из учебных пособий изложений платонической тематики Апулеем. Неоплатонизм же Порфирия породил спекуляцию Мария Викторина. В дружбе с последним состоял священник Симплициан, который был старше Амвросия и по отношению к которому епископ Медиоланский выказывал глубочайшее почтение, будучи, в свою очередь, связан с ним узами тесной и преданной дружбы. И нет ничего удивительного в том, что Симплициан наставлял Амвросия в христианской вере, прибегая ради этого и к учениям неоплатонического толка, когда Амвросий, после возведения его в епископский сан в 374 г., оказался неподготовленным к исполнению обязанностей, столь неожиданно выпавших на его долю. Симплициан продолжал и после того, как Амвросий стал епископом, поддерживать с ним отношения также и в сфере культуры во всем её разнообразии, и, хотя Симплициан был уже в весьма преклонных годах, именно ему довелось стать преемником Амвросия на Медиоланской кафедре.

I. Марий Викторин

1. «Parietes non faciunt chriflianos»

Будучи достаточно изолирован среди латиноязычных церковных писателей, бывших его современниками, и оказавшись — во всяком случае сразу же — не столь уж известным, Марий Викторин (уроженец Африки, как о том свидетельствует его прозвище Afer) занимает, однако, первоочередное по своему значению место в том, что касается выработки органичной и логически–непротиворечивой христианской философии, внеся чувствительный вклад в антиарианскую полемику и в продумывание тринитарного догмата; он был знаменитейшим ритором и был почтен тем, что на Форуме Траяна была поставлена его статуя; кроме того, он был автором метрико–грамматических сочинений, комментариев на Цицерона и трудов, — дошедших до нас в фрагментах — несущих на себе печать аристотелевской логики, а после своего обращения в христианство, происшедшего в пятидесятые годы IV в. — время, которое можно расценивать как некий водораздел в его деятельности, — он составил, на пользу новому делу, которому он хотел послужить, ряд «Богословских трудов» и толкования на некоторые послания апостола Павла, впервые во всей латинской литературе, также как впервые во всей латинской литературе появился — как плод его творческих усилий — трактат против манихейства, ныне утраченный.

И, наконец, Марий Викторин, упоминаемый и как переводчик некоторых книг платонической философии (быть может, это были «Эннеады» Плотина или «Философия оракулов» Порфирия), обладает незаурядными познаниями в области различных направлений греческой мысли, которыми он пользуется ради примирения языческого мира, из которого он сам вышел, и христианской реальности, к которой он недавно примкнул и которую отстаивал с твердой убежденностью, исповедуя её в форме никейского православия: но если, с одной стороны, «его тринитарный синтез с целого ряда точек зрения» является «наиболее органичным и глубоким из тех, которые были предложены во время арианских споров, и отмеченным богатством импульсов, которые могли бы стать плодотворными» (М. Симонетти), однако предельный техницизм, которым пронизаны его труды, привел к тому, что они не могли быть сразу же поняты и признаны в западной среде, достаточно изголодавшейся по греческой философии и потому мало относительно нее осведомленной. Свидетельством того, что в первое время Марий Викторин был обречен на забвение, может послужить лапидарное суждение о нем Иеронима («О знаменитых мужах», 101), согласно которому Марий уже в поздний период своей жизни посвятил себя написанию «книг в духе диалектиков, а следовательно весьма темных, понимать которые могли только лица, обладавшие немалой эрудицией».

А потому то обстоятельство, что многие проблемы, связанные с отношениями между Лицами Троицы, ставшие предметом дискуссии из–за ереси Ария и его последователей, не были глубоко прочувствованы в западном мире (так что эта дискуссия разворачивалась в основном в грекоязычных областях), как и факт недостаточного знания в христианской латинской среде неоплатонической философии, то есть языческого философского направления, несомненно превалировавшего в те годы (разве что за исключением немногих концепций, имевших хождение в достаточно вульгаризованном и упрошенном виде), — притом, что Викторин, напротив, был хорошо осведомлен в этой философии, — предопределили то, что его «Богословские труды» стали уникальным явлением в латинской

христианской литературе IV в. И, хотя позиция Викторина, как о том уже было сказано, не оказалась в контексте арианских споров лидирующей или привлекавшей к себе всеобщее внимание, по сравнению, к примеру, с позицией того же Илария Пиктавийского, именно Викторин, во всяком случае, потенциально, был бы идеальной фигурой для того, чтобы перекинуть мост между западным и восточным мирами, тем более с учетом его отличного знания греческого языка.

Накрепко укорененный, благодаря полученному им образованию, в современной ему философии, а конкретнее — в неоплатонизме Плотина и Порфирия, по большей части (речь идет о неоплатонизме Порфирия) и распространенном на Западе, Викторин благодаря этой своей исключительности оказывается писателем, отрезанным от великих богословских течений древнего христианства, несмотря на то что он не в меньшей степени, чем другие, был сознательно вовлечен в перипетии арианских споров своего времени. И все же его очень оригинальное тринитарное богословие пробудило к себе адекватный интерес только у некоторых из мыслителей, обладавших острым умом, но принадлежавших уже к последующим поколениям, среди каковых, в первую очередь, выделяется Боэций, который, с одной стороны, подвергает критике мысль Викторина в сфере диалектики (в том, что касается, к примеру, выполненного Викторином перевода «Исагоги», то есть учебника логики, написанного Порфирием), но, с другой стороны, черпает полными пригоршнями из сокровищницы его богословской терминологии, используя её для того, чтобы укрепить позиции кафолического православия в его борьбе против новых еретических движений IV в., представленных евтихианами и несторианами. Интерес к лингвистике, увенчавшийся тем, что Викторин отчеканил целый ряд неологизмов, в первую очередь отражавших характерную тенденцию к абстракции, привел, в конце концов, к тому, что эти неологизмы были усвоены и некоторыми средневековыми философами, в равной мере находившимися под влиянием платонизма — такими, как Скот Эриугена и Алкуин Йоркский, которые, как в наши дни смогла установить научная критика, пребывали в частичной зависимости и от нашего автора.

2. «Status quaestionis»

Итак, исходя из вышесказанного, мы можем пользоваться ставшим уже традиционным термином «христианский (нео)платонизм», чтобы очертить личность и творчество Мария Викторина, коль скоро в «Богословских трудах» он пытается изъяснить догмы христианской никейской веры, соединяя их напрямую и в первую очередь с неоплатонической философией: а то, что он прибегал к платоническим или неоплатоническим источникам или же сам писал в духе платоников, было засвидетельствовано с древних времен, причем Августин упоминает о нем как о переводчике отдельных книг философов–платоников, не указывая, однако, какие именно книги он имеет в виду.

Наряду с вкладом других предшествовавших нам ученых мы обязаны помнить прежде всего о вкладе Е. Бенца в решение интересующего нас вопроса. Бенц написал прекрасную книгу (посвященную, заметим мы per incidens [пользуясь этим случаем], как раз Марию Викторину), в которой он в первую очередь настаивает на непрерывности линии Плотин–Викторин–Августин, начиная с которых формируется волюнтаристская метафизика на Западе: иными словами, основой божественного бытия является воля Бога, Его свобода и Его способность к самоопределению. Эта монография разделена на две части, в первой из которых автор останавливается на некоторых особенно рельефных характеристиках философии, как она передана с сочинениях Викторина: четыре модуса небытия,

отрицательная теология, различие между тем, кто «существует» absconditum [в сокрытом виде] и formation [в оформленном виде], с объяснением этого последнего момента на примере воплощения Христа, и важные аспекты проблематики движения, в свете которой уразумевается также тема страсти. Затем дискутируются некоторые вопросы — с учетом связей, наличествовавших у Викторина с Плотином и с герметическими писаниями — такие, как тождество воли и субстанции или воли и энергии, то есть вопросы, освещающие отношения между Отцом и Сыном и разбираемые на базе последующего сравнения позиции Викторина с соответствующими позициями Иринея, Тертуллиана и Оригена.

И напротив, в общей монографии П. Анри «Плотин и Запад» только несколько, но весьма назидательных, страниц посвящено Викторину, где автор, которому мы также обязаны критическим текстом корпуса антиарианских произведений, исходно приняв гипотезу, согласно которой libri Platonicorum [книги платоников], переведенные Викторином, следует отождествить с «Эннеадами», стремится выделить более или менее дословные отрывки перевода «Эннеад» в богословских трудах Викторина, опираясь на присутствие в тексте ярко выраженных грецизмов и на преобладание элементов отрицательной теологии. Для Анри, в отличие от других исследователей, «христианская» стихия оказывается превалирующей в «Богословских трудах», пусть даже «основа полотна, вытканного Викторином, и сводится к философии Плотина», что с неизбежностью затрудняет понимание написанного нашим автором. Кроме того, этот ученый устанавливает ряд не столь буквальных соответствий между текстами Плотина и текстами Мария Викторина.

Исследования Тайлера положили начало выдвижению — как основной — гипотезы, на основании которой можно было бы предположить наличие в сочинениях Викторина, а затем и Августина реминисценций, связанных, помимо творчества Плотина, и с творчеством Порфирия, рассматривавшегося вплоть до наших дней только как распространитель философии своего учителя — и не более того, без печати хоть какой–то личной оригинальности даже в глазах тех ученых, которые собственно им и занимались. Однако отношения между Порфирием и Викторином исследуются все глубже, и они все больше проясняются — с совершенной очевидностью — в многочисленных трудах Пьера Адо, также и благодаря атрибуции Порфирию анонимного комментария к «Парменид» Платона, содержавшегося в Боббиенском палимпсесте и уничтоженного во время пожара в Национальной Библиотеке Турина в 1904 г., исходя из которого можно было сделать выводы о новаторской метафизической системе Порфирия, совершенно оригинальной по сравнению с Плотином. В дополнение к тому, что было сделано Курселем, которому мы обязаны выделением целого ряда латинских писателей, находившихся под влиянием Порфирия как их «духовного учителя», Адо, однако, сумел противопоставить в рамках постплотиновской философии более «философскую» линию Порфирия тенденциозно «иератической» линии Ямвлиха, которая предварила смешение теургии и философии, хотя уже сам Порфирий предпринял попытку осуществления синтеза неоплатонизма и доктрин оракулов. Монография «Порфирий и Викторин» представляет собой в высшей степени тщательное, а потому исключительно важное рассмотрение философской мысли нашего писателя, причем доказывается его непосредственное знакомство с «Парменидом» Платона (что важно, так как, судя по всему, Викторин был первым латинским писателем, проявившим подобную осведомленность) как раз на основании вышеназванного анонимного неоплатонического комментария, дошедшего до нас во фрагментах и приписываемого Адо Порфирию (хотя эта атрибуция стала в недавние времена предметом дискуссии). Помимо этого, в монографии высвечиваются черты тринитарной теологии Викторина, являющиеся определяющими и для философа из Тира: речь идет о четырех модусах небытия, о рождении Христа, понимаемом

как экстериоризаиия Логоса, о душе, которая рассматривается как образ Логоса в человеке (последнее представление логично считать, впрочем, общим достоянием многих христианских платоников), и главное — о различии между потенцией и актом, что относится к учению об Отце и Сыне.

И, наконец, мы отметим труд Цигенауса, который, изучая метафизику Викторина, набрасывает комплексную картину тринитарной мысли нашего писателя, в его соотношении с философией и с самыми выдающимися личностями, способствовавшими выработке христианского богословия в период между Никейским и Константинопольским соборами. Кроме того, уже начиная с монографии Бенца, особый акцент проставлялся на другом направлении, с которым ассоциируется мысль Викторина, а именно на мистериософии, представленной «Халдейскими оракулами»; и вот, в последнее время, научные изыскания направлены на отыскивание параллелей — прямых и косвенных — со всей пестрой совокупностью мирового гностицизма, который, как считается теперь — в силу единодушного признания этого факта, — состоял в диалектических взаимопроникающих и полемических отношениях с представителями платонических школ; эти отношения, вызревшие в контексте среднего платонизма, расширились как с точки зрения присутствия платонизирующих элементов среди мифотворческого реквизита некоторых видов гностической литературы, так, в свою очередь, и с точки зрения их присутствия у писателей, подобных Плотину и его преемникам, в рамках отдельных гностических понятий, не оказывающихся в прямом противоречии с учением, которое они в целом должны были бы опровергать.

Проявляясь также в достаточно серьезных экскурсах в область лингвистики, включающих в себя, помимо прочего, создание целой чреды новых терминов, позиция Викторина по отношению к философии не может быть понята, в любом случае, без учета её патристического аспекта, а потому в ней можно наблюдать нечетко выраженный отказ от неоплатонизма, понимаемого слишком буквально, в смысле интерпретаций, которые могли представляться не в меру «арианствующими», как, например, подчиненность второго лица первому (неоплатонический Ум был ниже Единого) или подчиненность всей триады первомуЛицу, что проявляется ν Порфирия или в самих «Халдейских оракулах»; это момент, сталкиваясь с которым наш писатель предпочитает углублять тайну первоначала путем помещения Троицы в недра единства. И напротив, он остается в русле философской традиции в своем понимании Отца как явленного в откровении через Сына или же в своем восприятии Отца как покоя (esse), а Сына как животворного движения (agere). Так или иначе, в основе лежит фундаментальное уравнивание трех Лиц, составляющих Троицу, которые дифференцируются вследствие преобладания той или иной характеристики — и это, несомненно, является наиболее оригинальной чертой спекуляции Викторина. К Плотину же должны восходить превалирующие элементы линии апофатического богословия (однако мы имеем в виду, что этот феномен укоренился начиная со среднего платонизма и что ему есть параллели уже в иудохристианстве), а именно понятие ἐπιστροφή [возвращения), третий член второй неоплатонической триады, который будет оформлен и окончательно систематизирован только Проклом, а также тема «бегства»; хотя и восходящее к Порфирию, но уже присутствующее в «Халдейских оракулах» понимание Бога в качестве небытия, но еще не per nagationem [через отрицание], но скорее per supralationem [по превосхождению], то есть посредством акцентирования бытия — и, напротив, понятие в целом восточного происхождения является понятие как онтологической, так и гносеологической тайны Бога.

Кроме того, основной характерной чертой Викторина, отличающей его от предшествовавших ему латинских богословов, является то, что он проставляет акцент на

движении, которое объясняется как акт самоипостазирования со стороны Бога, причем Христос, Логос будет пониматься как species [вид] Бога, как Его образ, как осуществляемый Им акт. Кульминацией такого подхода оказывается изъяснение страдания Христова на основе понятия движения, хотя при этом выявляется и учение о любви Бога к человеческим существам, что обозначает здесь истинный поворот Викторина от неоплатонизма в сторону христианства: таким образом, Христос воспринимается как «любовь в действии» (Кларк) и как раз в свете этой любви интерпретируются божественная тайна и христианская догма. Напротив, что касается рассмотрения Святого Духа внутри Троицы, то известно, насколько малоопределенным оно оставалось до конца IV в., а в латинском мире было прояснено только Августином: в соответствии с этой тенденцией у Викторина совершенно не отражены отношения между Сыном и Духом, несмотря на попытку примирить христианскую Троицу и неоплатоническую триаду. Викторин ясно осознает, что это два различных Лица, но склоняется к тому, чтобы рассматривать их как некое единство, недвусмысленно на базе неоплатонической спекуляции, допускавшей, что бытие есть всего лишь эманация Ума. В любом случае, утверждаемый им принцип есть принцип двойной диады, а потому и образуются две группы Отец–Сын и Сын—Дух, причем Сын выполняет функцию движения животворящего, а Дух — движения просвещающего; иногда Дух обозначается как невидимый Христос, для которого познание Отца возможно только посредством идентификации: Христос—Дух. И даже не вполне ясно, существуют ли между Сыном и Духом, порожденными единым motus [движением], берущим свое начало в esse [бытии], отношения взаимозависимости друг от друга или же Дух превосходит Сына; но так или иначе, Викторин впервые постулирует — как некое откровение — исхождение Духа от обоих Лиц, даже если он и не высказывается на этот счет вполне однозначно. Его «Гимнам» суждено будет сыграть достаточно важную роль в том, что касается различных тринитарных формулировок (следует обратить особое внимание на III Гимн, специально посвященный beata Trinitas [блаженной Троице], и как раз в «Гимнах» впервые утверждается понятие connexio [взаимосвязанности] трех Лиц, хотя и на уровне, еще не вносящем в эту проблему полную ясность.

3. Троица

В своих рассуждениях о трех Лицах Троицы Викторин оказывается наиболее оригинальным: с одной стороны, он прибегает к набору частично традиционных образов, а с другой — он вносит глубокую новизну в те схемы, которыми он пользуется для обозначения взаимной обусловленности и, в то же время, различия, существующих между Отцом, Сыном и Святым Духом. Особенно назидательным, в связи с этим, может быть третий гимн: в нем Викторин отталкивается от метафор, восходящих к Тертуллиану («Против Праксея», 8, 7) и засвидетельствованных вместе с тем и в гностическом «Трехчастном Трактате» (51, 16 и сл.), которые сравнивают Лица Троицы соответственно с источником, водным потоком и его излиянием или же семенем, деревом и плодом; либо же они соответственно отождествляются с молчанием, с «логосом» и, сообразно с благовестнической миссией Духа, с речью «логоса» (см. наряду с этим «Против Ария», 111 10, 20), причем последний образ имеет интересную параллель в ряде мест сочинения «Троевидная Протэнойа», найденного в Наг Хаммади. Кроме того, в том, что касается сферы порождения, надо отметить чисто спасительную роль, которую играет Дух, и как бы «демиургическую» роль, закрепленную за Отцом, что отражается в выражениях Generator / Genitus / Regenerans [Породитель /

Порожденный / Возрождающий].

Использованию концепций неоплатонизма христианином Викторином способствовало также наличие схемы, где доминантой являлось установление триады, которую в определенном смысле можно было наложить на тринитарный догмат: одна из наиболее оригинальных черт мысли Викторина как раз и состоит в проведении различия между Лицами Троицы в свете неоплатонической «умопостигаемой триады», что делает, таким образом, возможным отождествление между Отцом и фактором бытия, между Сыном и фактором жизни и между Святым Духом и фактором ума. Поступая так, Викторин оказывается первым христианским писателем, выдвигающим подобную экзегезу, а в силу целого ряда аспектов — и единственным.

Наряду с этой, есть, однако, и другие триадические схемы, которые Викторин вводит во взаимодействие с Троицей: отталкиваясь от одной из них, имеющей халдейское происхождение, выстраивается триада Отец–Сила–Ум, воспринятая в первую очередь Порфирием и вдохновлявшимися им латинскими писателями, по возможной аналогии с формулировкой, которая будет доведена до завершения Проклом и которая предполагает образ покоя, экстериоризации и возвращения в их взаимосвязи, проявляющейся в высшей степени соучастия, что допускает соединение ипостасей бытия, жизни и мысли с «пребыванием», «исхождением» и «обращением», с учетом той роли, которая приписывается Отцу, Сыну и Духу. Кроме того, заслугой Викторина является то, что он ассоциировал платоническую экзегезу «Парменида», которая истолковывала три первых гипотезы данного диалога как указание на «Единое», «Единое–многое» и «Единое и многое», с тремя Лицами Троицы, хотя ради этого ему пришлось построить иерархию «горизонтального», а не «вертикального» типа, как у Плотина, которая строилась не на принципе субординации, но, в согласии с никейским учением, на принципе равенства между тремя составляющими Троицы.

3.1. Плотин

Метафизическая система, предложенная Плотином в «Эннеадах», базируется в основном на ипостасной триаде, состоящей из Единого, Ума и Души мира. На основе этой спекулятивной конструкции следует подвергнуть повторному рассмотрению раздел «Софиста», 248e–249a, где Платон обсуждает вопрос более или менее полноценного присутствия в сущности движения, жизни, души и ума. В одном из трактатов «Эннеад», озаглавленном как «Роды существующего», Плотин провел пересмотр этой тематики («Эннеады», VI 2, 3, 10—8, 48) без того, однако, чтобы понимать уже онтологически бытие, жизнь и мысль: они играют только роль родов бытия, каковыми могли бы быть также и категории Аристотеля и стоиков, воспринятые, кстати, Плотином, о чем свидетельствует место из «Эннеад», V 1, 4, 29–43, где к пяти родам «Софиста» прибавлены единичность и множественность, также присущие в равной мере умопостигаемой сущности. Позиция, занятая по этой проблеме Плотином, сводится, судя по всему, в большой степени к переработке школьной схемы, имевшей хождение в среде определенного типа академической философии (причем не следует забывать о том, что, помимо всего прочего, трехчастность являлась удобной формой схематизации, служащей для распознания восходящих процессов внутри философии — или, в более общем плане, внутри παιδεία).

Так, в частности, бытие, жизнь и мысль локализуются внутри Ума (то есть внутри второй ипостаси Плотина, поскольку, считаем нужным об этом напомнить, для Плотина Единое не есть бытие) и демонстрируют различные аспекты его проявления: «Определение

бытия как жизни и ума нацелено на то, чтобы стать определением самих жизни и ума — первичным определением интеллектуальной активности» (Адо). Итак, подобная самолокализация объясняется наличием трех различных моментов — так сказать, моментами единственного в данном случае движения и динамизма ума. Но особенно рельефно — как третий момент — отображается сфера жизни, то есть движения, в его чисто антистатическом функционировании (стоит обратиться также еще к ряду примеров, извлеченных из «Эннеад», где бытие обладает жизнью и умом): в связи с этим приведем точку зрения Адо, для которого «движение есть нечто преимущественное, так как оно обеспечивает динамическое единство множественности […], и при этом жизнь, отождествленная с действием и движением, есть рассуждение о самой себе или мысль, задающая сущности импульс движения». Таким образом, мы наблюдаем, как происходит контаминация с местом из Аристотеля («Метафизика», 1072b 27), в котором говорится, что Бог «есть жизнь, и актуальность ума есть жизнь, и ум есть активность», — иными словами, утверждать, что жизнь есть акт бытия, равнозначно тому, чтобы объявить её актом ума; и бытие, и мысль — оба суть жизнь.

В противопоставлении бытия и движения (причем последнее, в свою очередь, рассекается на два момента — на момент жизни и на момент мысли) мы, следовательно, имеем дело с предвосхищением теории «двойной диады», выработанной Викторином для объяснения своего богословия Сына. Однако всегда надо иметь в виду тот факт, что движение у Плотина (будь то движение жизни или души) есть самодвижушееся движение и что потому «бытие живет и мыслит “само по себе”, то есть является в точном смысле этого слова жизнью и мыслью, которые неподвижны, обрашены на самих себя, в положении высшем по сравнению с тем, когда они себя проявляют» (Адо).

Резюмируя то, как Плотин последовательно использует понятия, из которых складывается триада, следует в первую очередь отметить противопоставление между первой ипостасью, а именно — Единым, и множественностью второй ипостаси, а именно — умом, которая в своих недрах предстает в тройной форме бытия (покоя), жизни (экстериоризируюшего движения) и мысли (возвратного движения к бытию): но все эти три момента не являются ипостасями, что с очевидностью вытекает из того объяснения, которое мы попытались им дать: только начиная с Ямвлиха они будут гипостазированы (Ямвлих, «Комментарий к “Тимею”», фрагмент 65 Dillon): для Порфирия, который так или иначе предваряет интерпретацию подобной триады в богословском смысле, каждый элемент не составляет отдельную категорию или ипостась stricto sensu [в строгом смысле слова], но лишь часть процесса, благодаря которому бытие становится умопостигаемым в действии.

3.2. Порфирий

У Порфирия мы наблюдаем дальнейшую переработку и новое осмысление триадической схемы, в том виде, как мы это констатировали, она была установлена его учителем: однако, мы еще не располагаем возможностью утверждать, что Порфирий дошел до гипостазирования моментов бытия, жизни и мысли, поскольку мы не знакомы со всей совокупностью его философского наследия, хотя многие экзегеты склоняются к признанию правдоподобности подобной перспективы. Но как бы то ни было, необходимо постулировать некую эволюцию мысли Порфирия в том, что касается его метафизических концепций, причем следует особо оговорить его способ понимания отношений между Первоначалом и Триадой. Исходя из некоторых свидетельств поздних философов–неоплатоников, оказывается, что Порфирий отнюдь не проявлял достаточной верности

учению своего учителя, коль скоро он дошел до отождествления отца Триады с первоначалом, то есть с Единым, вызывая этим неодобрение даже со стороны тех, кто являлся его последователем. Надо установить, каким образом стало возможным, чтобы он занял такую позицию, отметив, что у Порфирия отсутствует наличие «вертикально» иерархизированной триады, хотя у него и проступает её «горизонтальная» схема, при которой все её члены пребывают на одном и том же уровне, даже если эти свидетельства Прокла и Дамаския касательно уподобления отца первоначалу оказываются, судя по всему, оспариваемыми рядом мест из самого Порфирия, так что можно предположить вместе с Диллоном существование промежуточного звена между утверждением, что Порфирий приравнял отца первоначалу и другими, недвусмысленно ясными положениями, выдвинутыми нашим философом, примером чему может служить «Сентенция» 43, согласно с которой Единое, напротив, четко отмежевано от ума (эта же точка зрения отражена в анонимном комментарии к “Пармениду”, III 1). В отличие от Плотина, Порфирий отождествляет Бытие с Единым (опереженный в этом уже Плутархом, «О «Е» в Дельфах», 391f и сл.); эта концепция способна с полной ясностью выявить два момента, а именно момент силы в её потенции и момент акта с проведением различия (обнаруживаемого начиная с Туринского «Комментария к “Пармениду”») между бытием и сушим, каковая проблема уже ставилась Плотином.

С другой стороны, «Халдейские оракулы» снабжают нас различными формулировками, в которых оказываются по–разному связанными друг с другом отец, сила и ум в качестве членов одной триады. В постплотиновском неоплатонизме, испытавшем на себе чувствительное влияние со стороны парафилософских спекуляций, халдейская теургия будет играть фундаментальную роль, так что нередко об «Оракулах» говорится как о некоей «библии неоплатонизма»: нам известно, что первым лицом, написавшим комментарий на эти тексты, был Порфирий, хотя он и отринул некоторые их аспекты. Итак, автор «Комментария к “Пармениду”» предвосхитил триаду, понимаемую в богословском смысле, мыслимую о процессе, посредством которого бытие становится умопостигаемым в действии: «а потому легко понять, как будь то Марий Викторин, будь то Каппадокийцы (к примеру, Григорий Нисский) могли адаптировать тринитарную доктрину к неоплатоническому понятию Единого, ибо Порфирий указал им этот путь. Великий противник христиан, во всяком случае по этом вопросу стяжал одобрение со стороны лучших мыслителей христианской Церкви, будучи отвергнут своими собственными продолжателями в неоплатонизме» (Диллон).

Что касается порядка, который занимают члены Триады, то достаточно интересным было бы отметить, что рецепция Порфирия халдейской триады засвидетельствована также в одном отрывке из Августина («О граде Божием», X 23) (см. также ниже, стр. 518):

«Действительно, Порфирий говорит о Боге Отце и о Боге Сыне, Которого он называет по–гречески “Умом Отца”; однако о Святом Духе он не говорит ничего или же не высказывается о Нем сколько–нибудь ясно, хотя я и не понимаю, чем иным, как не Духом, может быть Ум Отца и Сына. Если же и Порфирий хочет, чтобы в качестве третьей природы понималась природа мировой души, как того хочет Плотин, когда он описывает три первоначальных ипостаси, он, разумеется, не определит её как занимающую промежуточное место между двумя другими природами, то есть как посредствующую между Отцом и Сыном. Ведь Плотин помешает Душу после Ума Отца, в то время как Порфирий, когда он говорит, что “душа является промежуточной”, не ставит её в конце очередности, но вставляет её между первой и третьей природами».

Те же недоумения, затронутые немного выше, возникают и при чтении этого свидетельства: если мы действительно имеем здесь дело с отождествлением

«промежуточной реальности» «Халдейских Оракулов», фрагмент 4, с medium [посредником] Августина и этот термин, в свою очередь, соответствовал бы «силе», она оказалась бы уподобленной Святому Духу: к тому же было обычным, во всяком случае, в некоторых христианских кругах, вдохновлявшихся философией, сопрягать его с душой. Кроме того, уже и Марий Викторин обозначает жизненный женский элемент как Дух Святой («Против Ария», I 58, 12) и также в «Гимнах» утверждается женская природа Духа: он определяется как connexio [сочетание) и как copula (связь), становясь, таким образом, истинным эквивалентом medium [посредника] Августина. Высказывалась мысль, что здесь мы имеем дело с полным синтезом Сына и Духа, причем как в одном, так и в другом одновременно сосуществуют женские и мужские элементы, так же, как жизнь и познание, или же, что более правдоподобно, мы имеем указание на то, что, по меньшей мере, до конца всего IV в. эти члены Троицы рассматриваются как взаимозаменяемые.

Но некая триада, близкая к той, которой мы занимаемся, присутствует, во всяком случае, в двух гностических трактатах библиотеки Наг–Хаммади: это кодексы XI 3 («Аллогенез») и VII 5 («Три столпа Сифа»); нечто подобное фиксируется также в VIII 1 («Зостриан»). Откровение, свидетелем которого становится Аллогенез из одноименного сочинения, концентрируется в своей последней части на ноэтической триаде и, наконец, на Едином: нам следует обратить внимание на главы, где изъясняется триада, состоящая из существования, жизни и мысли, то есть из элементов, которые не только отличают этот трактат от других гностических писаний, но также выявляют много точек соприкосновения с неоплатоническими авторами, которые образовали культурный background Викторина.

3.3. Гностицизм

К гностицизму относится, судя по всему, понятие Первого Единого (= Отец), охарактеризованного как «троесильный» («Против Ария», IB 50, 4: «дух троесильный в единстве [tripotens in unalitate spiritus]», IB 56, 5; IV 21, 26 и сл.) с определением различия трех сил Бога по преобладанию того или иного признака — концепция, которая впервые появляется в латинской богословской мысли и которая, быть может, является самым оригинальным вкладом, внесенным Викторином в разрешение арианских споров. Описание Божества как наделенного тройной силой — это явление достаточно редкое в латинском мире, с учетом различия, присутствующего в спорах IV в., между тремя божественными лицами и единой силой: этот термин, как неоднократно отмечалось, имеет гностическую окрашенность и засвидетельствован в тех или иных контекстах в «Anonymus Brucianus», в «Пистис София», помимо писаний Наг–Хаммади, хотя он может также быть уподоблен наличествующему в «Халдейских оракулах» (26, 1) образу некоей «тройственной» монады. И потому весьма правдоподобной является попытка обнаружить истоки термина «троесильный» именно в гностических писаниях. Однако мы можем распознать в троесильном Едином элемент, заставляющий нас задуматься о гностической экзегезе второй посылки «Парменида» Платона: а именно, Единое невидимое и безмолвное остается недифференцированным, в то время как Единое троесильное изъясняет себя в трех аспектах — в аспекте существования (или бытия), в аспекте жизни и в аспекте ума (или блаженства) в результате процесса, не являющегося порождающим, но непрерывно длящимся (continuum) внутри реальности. И, быть может, контаминация этих двух аспектов (троесильное выступает как видимый аспект невидимого единого, содержа в себе «высшие роды») оказала влияние на богословие Викторина, который делает из Христа, пусть и

единосущного Отцу, Единоесушее как раз и соответствующее Второму Единому «Парменида».

Другое доказательство, которое я считаю определяющим при указании на связь с гностическими схемами, несомненно, относится к характеристике Святого Духа как beatitudo [блаженство]: такая Его характеристика появляется в «Против Ария», IB 50, 10 и сл., в связи с тремя силами, объединенными в Боге, а также в «Против Ария», IB 52, 3. В этом случае употребление этого понятия (общего также и для философии) нельзя отнести только к традиционным выражениям христианского языка, говорящего о Боге блаженном и бесстрастном, поскольку здесь проявляется новый элемент, а именно — тот, что блаженство является достоянием Святого Духа и тесно связано с бытием (существованием) и с жизнью, то есть со свойствами двух других Лиц. Таким образом, Дух ассоциируется то с понятием beatitudo [блаженства], то с понятием intellegentia [знание], в соответствии с колебаниями, хорошо представленными в гностических трактатах.

Предтечи подобного понятия (однако проявлявшегося в различных контекстах) возводили его к Нумению (фрагмент 41), и сам Ямвлих (Стобей I 49, 31) подтверждает, что у истоков этой концепции действительно стоял Нумений. Однако её использование Викторином, по суждению Адо, осуществилось при посредничестве концепции, выглядевшей как инновация, введенная Порфирием («Сентенция», 10) — концепции, которую философия восприняла и обеспечила ей дальнейшее развитие: речь идет о девятичастной системе, информацию о которой мы черпаем из свидетельства Иоанна Лида («О месяцах», 159, 5 и сл.), состоящей из трех совершенно равных друг другу триад, где каждая отличается преобладанием какого–то одного элемента — иногда это отец, иногда — сила, а иногда — ум. Достаточно легко опознать в этом схему и синтез тринитарного богословия Викторина: за исключением идеи единосушия, которой мы обязаны необходимостью установить тесную связь прежде всего между Отцом и Сыном, налицо различие по преимущественному свойству каждого из трех Лиц. Несомненно, и здесь Отец представляет собой покой, в то время как Сын и Святой Дух суть то движение, через которое происходит самораскрытие покоя и они, то есть Сын и Святой Дух могут рассматриваться как акт бытия, хотя в Отце акт предсуществует в интериоризированной форме. С Троицей можно также соотнести процесс видения, разбитый на три момента способности, акта и сознания, что уже было использовано Плотином (см. «Против Ария», III 5, 1).

Однако в том, что касается различия по преимущественному свойству, особенно интересными оказываются многие разделы IV книги, как, например, IV 25,44, вто время как III4,6 и сл., а также IB 63,11 непосредственно связаны с понятием единосущия, в силу которой и разрабатывалось понятие превалирования у того или иного Лица того или иного элемента.

Аналогично это понятие находит себе твердое подтверждение в IV 8, 16 и сл. с добавлением теории двойной диады, согласно которой Отец раздваивается в Сыне (говоря языком платоников, это Единое и Единое–многое), а Сын заключает в себя два момента: один — жизни (Сын), а другой — ума (Дух), что предполагает, соответственно, экстериоризацию и возврат к бытию (см. уже начиная с IV 8, 10).

Итак, при рассмотрении того, как выстраивается нашим автором триада, восходящая к «Софисту» Платона, нельзя, как я полагаю, не считаться с его разработками в области гностицизма. Рецепция и приложение к христианскому тринитарному догмату схемы бытие—жизнь–мысль составляют одну из интереснейших черт философской спекуляции Викторина, во–первых, с гипостазированием трех её членов и, во–вторых, с установлением их различия по преимущественному признаку, так что в недрах Троицы каждое Лицо характеризуется превалированием того или иного аспекта.

Три рода, связанных с Богом, появляются уже в «Письме к Викторину», 3, 16: «и действительно, “быть” — это значит “жить” и “мыслить”» (et vero ipsum esse est et vivere et intellegere), без того, однако, чтобы это влекло за собой множественность и изменение при постулировании понятия «единства в различии», который дискутировался и был разъяснен в «Против Ария», I B 52, 6 и 59, 4. Не меньший интерес представляет собой «Против Ария», III 4, 32, поскольку в сопряженности с триадой там проявляется понятие «одной субстанции и трех субсистенций» (ипа substantia tres subsistence), которое станет впоследствии канонической формулой никейской веры.

Далее, в IV книге «Против Ария» будет постулирован весьма интересный и характерный для Викторина спекулятивный момент, поскольку там будет затронут вопрос о неоплатонической триаде в её соотношении с Троицей: там мы столкнемся с противопоставлением Отца и Сына, которые понимаются как esse [бытие] и agere [действие/акт], и с логически закономерным удвоением в forma [форме] и actus [акте] начал, характеризующих триаду (Святой Дух часто уподобляется Сыну, согласно теории, которая была обозначена как «двойная диада»: Отец–Сын, где Сын, в свою очередь, есть Сын–Дух); то, что Викторин настаивает на предсуществовании Отца и на его характеристиках статичности и покоя, делает возможным последующее понимание Сына как формы или как видимого откровения невидимости Отца. На основе этого становится далее возможным и тот факт, что Викторин прибегает, при переводе их с греческого, к двум формам, внешне кажущимся подобными, для передачи терминов, обслуживающих тему триады, о которой идет речь, а именно к esse–vivere–intellegere [быть–жить—мыслить] наряду с existentia — vita — intelligentia [существование—жизнь—мышление), понимая под первыми реальность Отца (esse), а под вторым проявление Сына (так сказать, esse cum forma [быть оформленным]).

Это учение является лейтмотивом всей IV книги: в конечном счете, оно может быть возведен к Туринскому «Комментарию к “Парменид у”» (XII) с проводимым в нем различием между бытием и сушим, которое будет подхвачено также Боэцием. Логос есть «оформленное бытие»: в «Против Ария», IV 3, 1 наличествует это различие, но оно влечет за собой и предполагает взаимную тесную связь не меньше, чем между двумя Лицами (в данном случае — между Отцом и Сыном). То же учение воспроизводится в IV 20, 21. Оно оказывается наилучшим объяснением отношений Бога и Христа, поскольку именно Отец проявляет себя in occulto [скрыто], в то время как Сын являет собой его осязаемое присутствие и присутствие именно явленное. «Абстрактные» параметры Отца обретают «конкретизацию» в той экстериоризации, которая представлена Сыном. Таким образом, процесс порождения включен в более общие рассуждения о движении: Отец есть покой, Сын есть движение; но в любом случае не наблюдается отсутствия и формул, охватывающих всю Троицу, которые демонстрируют удвоение «подвижного» аспекта на примере жизни и познания, то есть Сына и Духа — но при этом всецело неприкосновенной остается идея Бога единого и троичного тринитарной христианской тайны, как это показывает IV 21, 19.

Пространный раздел, открывающийся этой главой, которую Адо определяет как одну из лучших страниц, отражающих богословский и философский синтез Мария Викторина, демонстрирует концепцию мысли, которая, будучи изначально слита с божественным бытием, «последовательно» гипостазируется. Этот акт не влечет за собой никакого изменения или умаления в Боге, как того, к примеру, хотели ариане: Бог мыслит Самого Себя и только Самого Себя: в этом состоит консубстанциальность трех Лиц. Что касается «неподвижного» способа божественного порождения, то оно почти с полной определенностью восходит к «Эннеадам» (V 2, 1, 1), где Плотин рассматривает отличия

процесса порождения двух высших ипостасей и Души. В любом случае, эта дифференциация между бытием и формой, между потенциальной силой и актом, а также понятие о мысли, мыслящей самое себя, особенно подходили к целям, преследуемым нашим писателем, поскольку таким образом можно было избежать возможных возражений со стороны ариан, которые ориентировались на неоплатоническое учение о том, что любое порождение предполагает некую тленность, приходя к выводу, что Бог, коль скоро он нетленен, не способен и порождать.

Понятие forma служит также для прояснения того, что иначе было бы непонятным, как это следует из «Против Ария», IV 28, 1; определенный интерес представляет собой и учение о Боге как «самопознающем», которое мы находим, помимо «Аллогенеза», также у Плотина, «Эннеады», VI 9, 3, 6 и в «Комментарии к “Пармениду”», V 33 — в дальнейшем оно будет подвергнуто критике со стороны Прокла («Комментарий к “Пармениду”», 1107, 9 и сл.).

Наконец, рассмотрим и более позднюю триадическую схему, хотя она будет систематизирована неоплатонизмом только в V в. Она восходит к Ямвлиху, то есть к автору, который оказал лишь весьма ограниченное влияние на культуру Запада (в отличие от своего соперника Порфирия). Роль, которую Ямвлих предположительно мог сыграть в формировании мысли Викторина, еще не установлена достоверно, хотя, по мнению некоторых ученых, к нему может быть редуцирована теория, изложенная в «Против Ария», IV 23, 27—34, согласно которой Первоначало, причина всех вещей, превосходящая бытие, содержит их всех в себе, непознаваемым для других образом, однако познаваемым для него самого. На самом деле эта гипотеза, то есть принадлежность этой теории Ямвлиху, грешит неопределенностью, поскольку указания на подобную теорию обнаруживаются в «Комментарии к “Пармениду”» (V 32–34), а еще раньше в «Аллогенезе», 63, 14–17 — и, в конечном счете, идея Бога, который мыслит самого себя, может быть возведена уже к Аристотелю.

Но, напротив, с полной определенностью следует закрепить за Ямвлихом исходную заслугу по выработке положения о триаде понятий: «пребывание — исхождение — возвращение», как она документально засвидетельствована у Прокла, «Первоосновы теологии», 35. В связи с этим необходимо отметить, что в «Комментарии к “Пармениду”» (XIV 16 и сл.) эти три момента пребывают внутри ума и еще не автономны, как это будет у Прокла, и потому не лишено оснований предположение, что Порфирий и Прокл достигли в дальнейшем согласия, если только не приписывать Викторину стремление гипостазировать эти три новых момента, которое было бы обусловлено перенесением их на основные функции Отца, Сына и Святого Духа. И действительно, эти три момента недвусмыслен но усваиваются Троице в «Гимнах», III 71 и сл.: «Пребывание, / Исхождение, / Возвращение, / о блаженная Троица!» (Status, / Progressio, / Regressus, / O beata Trinitas) (см. также «Гимны», 1 75).

Подобная концепция выявляет целый ряд знаменательных сходств с теорией, изложенной философом–неопифагорейцем I в. по Р. Х. Модератом (Стобей, I 21, 8), который демонстрирует три сменяющих друг друга момента «пребывания», «исхождения» и «возвращения» в логической последовательности, имеющей целью восстановление посредством обобщения, представленного «возвращением» исходной стадии «пребывания» после фазы экстериоризации. Но значимо также и то, что эта теория встречается в барбелиотском направлении гностицизма, где Барбело выражает самообъективизаиию отеческой ἔννοια [мысли], которая впоследствии восполняет себя, превращаясь в νους [ум] через познание Отца: в этом случае взаимовлияние философии и учения гностиков представляется вполне установленным, если иметь в виду процесс самораспространения

Единого, то есть монады, которая расширяется в диаду, находя, наконец, свое разрешение в триаде. Этот процесс неоднократно плодотворно редуцировался к тенденциям энкратистского типа в рамках позднеантичной религиозности, которая связывает друг с другом дихотомию «женское–чувственное» и «мужское–интеллектуальное», дополняя её третьим моментом, а именно — моментом «возвращения».

Это последнее триадическое различение позволяет в первую очередь прояснить, каким образом Марий Викторин излагает учение об Отце и вместе с тем объясняет отношения, имеющие место между тремя Лицами Троицы.

4. Отец

Наряду с «абсолютными» определениями Бога, отображающими Его активность и характеристики оторванными от какого–либо контекста и принадлежащими потому не столько к философской терминологии, но, в первую очередь, к терминологии библейской (единство, могущество, святость, вечность), Викторин использует и атрибуты, свойственные Единому–Благу платоническо–аристотелевской окрашенности. Кроме того, он постоянно заставляет пересекаться между собой отрицательные и положительные определения, что, кстати, фиксируется и у других философов и греческих христианских писателей, вдохновлявшихся платонизмом, но это делает невозможным четкое начертание путей, приводящих к Богу: но в любом случае, так или иначе, при этом проводится различие между онтологическим уровнем и уровнем гносеологическим, причем последний явно ниже, поскольку связан с положительной и отрицательной терминологией, прилагаемой к Божеству.

А потому, чтобы обозначить абсолютность и неизреченность Отца, наряду с использованием терминов, извлеченных из области Священного Писания и закрепленных уже церковными писателями — и греческими, и латинскими — предыдущих веков, Викторин, судя во всему, склоняется к некоему imagery философского типа (будь то неоплатоническая или более архаизирующая философия, опирающаяся на Нумения или Алкиноя), а также к ряду гностических писаний, которые также испытали влияние со стороны платонизма.

Итак, мы начнем рассмотрение некоторых мест из числа наиболее выразительных в том, что касается Первоначала, поскольку в определенном смысле тогда нам станут понятны атрибуты, которые его характеризуют: внутри «Богословских Трудов» можно в изобилии обнаружить подобные разделы. Кроме места из письма Кандида «К Викторину», 3, 11–12, где Бог определяется как causa sui, а в непосредственно следующих за этим строках — как чистое бытие, разбитое на три аспекта бытия, жизни и мысли, есть еще два отрывка, где отражаются особые свойства Отца, за которыми чувствуется философский background: так, «Против Ария», IV 24, 21 и сл. представляет собой краткую выдержку из пространного описания Отца, приводимого во всей IV книге, в каковой выдержке, наряду со всеобъемлющими формулировками, которые там и обсуждаются, присутствует также ряд антитетических характеристик, восходящих, в конечном счете, к via oppositionis [пути противопоставления], наличествующему в отрицательной гностической теологии.

А в последнюю очередь мы рассмотрим место, в котором Викторин напрямую обращается к теме Отца, иными словами — к Первоначалу, то есть к первому Единому, согласно экзегезе платоновского «Парменида». Мы имеем в виду достаточно протяженный раздел «Против Ария», I B 49, 10 и сл., который, будучи риторически достаточно обработан, являет собой «сумму» теологии Викторина.

Этот пространный и по праву знаменитый раздел, который во многом напоминает также

знаменитую X главу «Учебника пл. ф.» философа–среднеплатоника Алкиноя (см. употребление таких терминов, как substantialitas [сущностность] и optimitas [преизрядность], а также выражение perfectus superperfectos [совершенный превыше совершенных]; nulla counitione [никаким соединством [34]]) покрывает собой как христианскую, так и языческую сферы и объединяет в одно и то же время положительные и отрицательные характеристики; мы встретимся и с такими понятиями, как простота, односоставность и единство, которые находят себе объяснение в верховной трансцендентности (по ту сторону числа, по ту сторону бытия и существования и всех других подобных характеристик — таких, как substantia, subsistentia и тому подобное — согласно прогрессирующему расширению знаменитого определения Платона, содержащегося в «Государстве», 509b); но также — и прежде всего — мы фиксируем здесь отрицательные понятия, выраженные либо прилагательными с начальным приватив ным компонентом, либо описательно посредством выражений, которые предваряются словом sine [без]. В связи с этим интересно отметить, что via negationis [путь отрицания] имеет силу только для мира, так как Отец, напротив, и распознаваем для самого себя и определен (sibi discernibilis et definitum)» — черта, которая в основном проступает в герметических и в гностических писаниях.

Итак, божество может быть названо единым, несмотря на разделение на три лица: тесно связано с этим и понятие Бога простого по природе, а не сложного, которое присутствует уже у Платона («Государство», 380d; 382e; «Теэтет», 205c) и у Аристотеля («Метафизика», IV 1015b 11–12); Ксенократ (фрагмент 213 Heinze) утвердит это понятие в среднем платонизме, а затем оно отразится в мысли Плотина (см. в частности «Эннеады», II 9, I; V 3, 11; V 5, 6; V 5, 10). Отсутствие простоты воспринималось платониками как отрицательная характеристика, поскольку влекло за собой своего рода зараженность Единого чем–то инородным. Итак, Викторин относит это понятие к Отцу, но еще чаще распространяет его на все три Лица Троицы.

Божественное превосходство по отношению к целому ряду атрибутов, которые обычно характеризуют верховное существо, проявляется также в знаменательном употреблении термина beatitudo [блаженство], когда («Против Ария», IA 3, 27) наш писатель утверждает, что «Отец превыше блаженства и потому пребывает в покое (supra enim beatitudinem est pater et idcirco ipsum requiescere) — выражение, коррелирующее с определением «более чем счастливый» Плотина («Эннеады», V 8, 5), но имеющее параллель также в «Аллогенезе», XI 3,47,32: божество трансцендентно по отношению к блаженству.

В том же самом контексте, заслуживая даже еще более пристального к себе внимания, локализуется другая группа атрибутов, прилагаемых Викторином к Отцу: они не укладываются в собственном смысле этого понятия в категорию «отрицательных» характеристик (однако Мортли определил их, в случае Прокла, как «гиперотрицания»), но представляют собой подражание платоническому образцу, поскольку при сохранении в неприкосновенности равенства Лиц Троицы они направлены на то, чтобы маркировать превосходство Отца (большая часть этих атрибутов образована с помощью приставкиргае — [пред-, сверх-]) и охарактеризовать его трансцендентное бытие как чистое бытие и как силу. Так, Отец предстает не только какргаеротens [сверхсильный], но также praeprincipium [сверхначало] и praecausa [сверхпричина], иными словами — как первичное и первенствующее начало и как первичная и первенствующая причина (в случае первого термина не исключена его связь с гностическими представлениями); кроме того, сообразно с трехчастным делением на бытие–жизнь—мысль Отец в определенном смысле им предшествует («Против Ария», IV 23, 7).

В этом месте три характеристики присутствуют одновременно, будучи связаны как с

уровнем Отца (который, следовательно, становится сверхбытием—сверхжизнью—сверхмыслью), так и с проставлением эмфатических акцентов на трансцендентности уровня Сына: таким образом, каждой форме бытия предлежит акт, который, являясь аспектом универсальной силы, может становиться понятным только при условии, если он порождает форму. Очень близкое к этому учение, хотя и выраженное по–другому, встречается в гностическом трактате «Аллогенез», XI, 3,65, 24 и сл., где невидимое Единое пребывает за пределами познания, жизненности и бытия. Более поздним, но особенно выделяемым комментаторами оказывается, в свою очередь, отрывок из Прокла («Первоначала теологии», 115), который, судя по всему, сообразуется в доктринами Плотина, поскольку в глазах последнего Единое в целом трансцендентно даже по отношению к бытию.

Среди характеристик Отца некоторые по–разному засвидетельствованы и в других пунктах творчества Викторина. В первую очередь, выделяется понятие предсуществования в силу, в частности, и того, что подобное учение затрагивало не только область философии, но представляло собой интерес и для современных писателю богословских споров; так, знаменательным является «Против Ария», IA 29, 11: «Бог, таким образом, есть субстанция и причина субстанции; Он предсушествует по отношению ко всему, что есть, и универсальному существованию и универсальному бытию» (Deus enim et substantia et substantiae causa est, et omnibus quae suntpraeexsistit et universae exsistentialitati et universae essentialitati). Это являлось косвенным ответом на возражения Василия Анкирского, согласно которому понятие ὁμοούσιος [единосущный] предполагало некую предсушествующую субстанцию, из которой произошли Отец и Сын. Более детальное опровержение этих взглядов разворачивается по ходу 29 главы, и, в свою очередь, отрывок IA 33, 5 и сл., в котором следует отметить наличие прилагательного praeexsistentialis, вводит важное понятие, а именно понятие различия между Богом в потенции и Богом в акте, что документально отражено Проклом («Комментарий к “Пармениду”», 1106, 33 и сл.). Однако Викторин соединяет это учение с концепциями о Боге как Творце, содержащимися в Священном Писании, а значит, с концепциями о Боге в действии. Место IA 30, 20, приобретая определенную значимость из–за ярко выраженной философской окрашенности, придаваемой понятию предсуществования, может быть сопоставлено с местом из письма Кандида «К Викторину», 2, 23 и сл., где постулируется различие между бытием и существованием и, равным образом, между существованием и сущностью.

А поскольку Бог пребывает по ту сторону истинного бытия, Он существует не благодаря предсуществованию, но Сам есть Предбытие; таким же образом, прежде чем явить Себя как познание в действии, Он есть познание в Самом Себе, иными словами — предпознание.

И, наконец, Бог предваряет время и является предвечным: то же самое представление, постоянно встречающееся в христианской литературе IV в., прилагается Порфирием к Уму, что вытекает из двух свидетельств (Кирилл, «Против Юлиана», 132cd, 552b–c [= фрагменту 233 Smith]; Прокл, «Платоновская теология», III).

К той же сфере божественного превосходства per praelationem [по превосхождению] относится, судя по всему, и другая группа терминов (представленных как существительными, так и прилагательными), которые Викторин образовал, прибегая к начальному компоненту omni — [все-], следуя давней традиции Священного Писания и не только ради обозначения божественного превосходства. В результате этого, мы имеем такие образования, как omnicognoscens (-entia) [всезнающий (всезнание)], omniexsistens (-entia) [всесуществующий (всесушествование)], omniinteUegens (-entia) [всепонимающий (всепонимание)], omnividens (-entia) [всевидящий (всевидение)], omnivivens (-entia) [всеживой (всежизненность)], являющиеся, однако, hapax legomena нашего писателя, служащими в первую очередь для

характеристики Единого–многого и для установления второго различия, выступающего в качестве основного мотива IV книги «Против Ария», а именно — различия между чистым бытием и бытием оформленным (при этом Викторин заботится о различении понятий esse и exsistentia и т. д.). И действительно, в непосредственно предшествующих этому разделу главах было постулировано уравнивание происхождения по восходящей, принадлежащее Плотину, для которого Бог есть unum–omnia [единое–все], а значит, все прочие свойства могут рассматриваться в Нем в своих высших проявлениях, как, к примеру, следует из умозаключения, к которому Викторин приходит в IV 22, 19: «При таком положении вещей, Бог будет всецелой совокупностью существования, жизни, видения и понимания (quae cum ita sit, erit Deus omnia exsistens, omnivivens, omnividens et omniinteUegens [35])».

Кроме того, у Викторина наличествуют и другие понятия, связанные с ролью божественного превосходства и в равной мере уходящие своими корнями в философскую почву: это «самосила» и «самодвижение», то есть качества, которые греческая философия приписывала бестелесным сущностям, поскольку они не подвержены ни возрастанию, ни умалению (см. с точки зрения соответствующего неоплатонического контекста «Сентенцию» 24 Порфирия). Особенно самодвижение, которое Викторин, пользуясь платоническим термином («Федр», 245d и сл.) «самодвигаться», переносит с души на Христа, может послужить для обозначения равного положения последнего по отношению к Отцу без какого бы то ни было умаления или ущерба.

И, наконец, понятие «самопорождения», ставшее предметом тщательного исследования со стороны Дж. Уиттейкера, скорее всего почерпнуто Викторином из современного ему греческого богословия: данное понятие представляет собой единственное условие, на основе которого родитель будет идентичен рожденному, а значит, так или иначе эта концепция выступает в поддержку веры в тринитарный догмат (в противовес воззрениям платоников, которые полагали, что в акте рождения имплицитно заложено определенное умаление и ущербность). Однако следует отметить, что термины, апеллирующие к сфере божественного самопорождения, были широко засвидетельствованы в магической (PGM XIII63 и сл.) и в мистериософской литературе: исходя из сообщения псевдо–Иустина («Увещание к эллинам», 15d 9), некий орфический гимн приписывал это свойство верховному Богу; то же, в равной мере, наблюдается и в «Оракулах Сивилл» (8, 429), в то время как в халдейской литературе («Халдейские Оракулы», фрагмент 39, 1) Ум именуется «самопорожденным»; это понятие будет подхвачено большинством экзегетов и интерпретаторов названных «Оракулов», среди которых, несомненно, выделяются Нумений (фрагмент 16) и Порфирий (фрагмент 233, процитированный ранее). Напротив, Ириней, Ипполит, Епифаний и Феодорит утверждают — в той или иной форме, — что гностики называли «Самородным» (Autogenes) некий эон и что он, в силу ряда аспектов, мог быть отождествлен с Христом; впрочем, гностическая литература и даже уже герметическая письменность, притом что последняя ориентировалась на египетскую религиозность, во многом расширили это понятие.

С этой идеей тесно связано понятие Бога как нерожденного существа, четко закрепленный начиная с письма Кандида «К Викторину», 1, 5–10, являющегося, собственно, начальной частью «Богословских Трудов». Все приводимые в этом сочинении цитации приобретают характер программных заявлений, поскольку проблематика нерожденности Бога, в контексте арианских споров, естественно, имеет решающее значение, так что наряду с допущением нерожденного бытия — во всяком случае, в рамках письма Кандида, которое, судя по всему, должно было воспроизводить возражения, выдвигаемые неким арианином — Бог выступает как нерождающий, а Сын является нерожденным. Таким образом, за этим

проступает также и заложенная Платоном основа, согласно которой Бог рассматривался как нерожденное бытие (впрочем, и христианские писатели уже усвоили себе эту идею как свою собственную). В связи с этим достойны внимания также и гимны: одна формулировка, которая распространяется на все три Лица Троицы, в том, что касается темы порождения, фиксируется в III, 59 в следующем виде: Ingenitus, / Unigenitus, / Genito genitus, / O beata Trinitas [Нерожденный, / Единородный, / Рожденным рожденный, / о блаженная Троица) — и эта концепция воспроизводится также в стихах 97–100 (Морескини, стр 402: 101 — 103): «О Нерожденный от века, / Рожденный от века, / Рожденный, чтобы все стало вечным: / о блаженная Троица (Ex aeterno ingenite, / Ex aeterno genite, / Ut omnia aeterna sint genite, / O beata Trinitas)».

Тесно связанным с проблемой нерожденности, коль скоро для философов, ведущих свое начало от Платона, любое порождение влекло за собой изменения (и как раз на этом моменте ариане строили свое учение), является понятие нетления Бога. Этот вопрос уже фиксируется у самых древних греческих философов: помимо Парменида, также у Платона («Тимей», 52a) и у Аристотеля; но оно присутствует и у Филона Александрийского, и в гнозисе: с еще большей ясностью нерожденнность становится основным свойством божественной природы для греческих отцов (см., к примеру, Иустин, «Диалог с Трифоном иудеем», V 1, 22). В латинском мире понятие неизменности Бога наблюдается уже у Цицерона («Лукулл», 37, 118; «Тимей», 7) и у Лукреция (I 790), вплоть до отцов Церкви. К примеру, у Лактанция очень сильно чувствуется контраст между изменчивостью материи и неизменностью божественного бытия, передаваемой классическим термином immutabilis [неизменный], которым пользуется во многих случаях также и Иларий, чтобы обозначить один из атрибутов божественной природы, всегда в контексте полемики с арианами, пользовавшимися, как мы видели, как раз этой характеристикой Бога в целях отрицания рождения Христа (см. выше стр. 395). Опять–таки к этой области можно редуцировать использование прилагательного inpassibilis [бесстрастный]: речь идет о понятии стоической окрашенности, без каких–либо колебаний прилагаемом к Божеству, как о том свидетельствует «Против Ария», IA 42, 38 и 113, 11: «Но Оно [то есть Божество] еще величественнее, так как Оно есть акт в покое; и еще блаженнее, так как, не испытывая тягот и будучи лишено страстей, а также являясь источником всего, что существует, Оно пребывает в покое, совершенное в самом Себе и не нуждающееся ни в чем» (adhuc autem maior, quod actio inactuosa; beatior enim, quod sine molestia et inpassibilis et fans omnium quae sunt, requiescens, a se perfecta et nullius egens) (в этих двух последних замечаниях улавливается халдейский отзвук, присутствующий также у Алкиноя («Халдейские оракулы», фрагмент 37, 16; и другой — уже платонический: Апулей, «Платон и его учение», I 5).

Но, как мы на это уже по разным поводам указывали, именно апофатическое богословие составляет большую часть философского наследия Викторина, хотя нашему писателю было ясно, что отрицание призвано эмфатически подчеркнуть — насколько это возможно — понятие трансцендентности (non per privationem, sed per supralationem [не через лишение, но через превосхождение]: «Против Ария», IV 23, 25).

Большинство употребляемых Викторином отрицательных атрибутов восходит к Платону, как, например, те, которые отрицают высшие роды в Боге, а именно — существование, жизнь, ум, форму (см. Платона, «Парменид», 137d), ивет («Федр», 247b), в равной мере как и невидимость, бестелесность, невещественность и неподвижность (несомненно, что этот последний образ строится на неумеренно раздутом, в данном случае, высказывании Аристотеля о «неподвижном двигателе», претерпевшем, однако, чувствительную переработку в рамках платонической философии и, как о том уже

говорилось, в гностической литературе). Другая интересная характеристика, заслуживающая рассмотрения, сводится к тому, что Бог прост и лишен качества: чтобы передать её, Викторин образует еще один hapax, а именно слово inqualitas [бескачественность), который, вероятно, был смоделирован на основе греческого ώτοιος [бескачественный] — прилагательном, достаточно часто встречающемся в греческой философской литературе (хотя соответствующее существительное в ней не засвидетельствовано). Отсутствие качества, так же, как и отсутствие бескачественности, — это характеристика, прилагавшаяся к Богу начиная с Алкиноя («Учебники пл. ф.», X 24, 10–11).

Но, быть может, с еще большим вниманием следует отнестись к тому факту, что Бог расценивается как несуществующий, причем Викторин исходит из дигрессии, основывающейся на четких модусах небытия, развитой в параграфах 4–6 письма «К Кандиду», вследствие каковых Бог позиционируется как небытие и даже как абсолютное небытие, но не через лишение, а, разумеется, через превосходство (что будет твердо закреплено в «Против Ария», IV 23, 22 и IV 26, 7). Это одна из ключевых концепций наравне с концепцией «небытия», превосходящего бытие, — и у их истоков может стоять Порфирий, с учетом, в первую очередь, «Сентенции» 26.

К этой сфере небытия относится также термин «бессущностный» (Ανούσιος), засвидетельствованный каквТуринском «Комментариик “Парменид у”» (XII 5), так и, равным образом, в гностических писаниях: понятие о Боге, лишенном субстанции и пребывающем превыше субстанции, обнаруживается также в большинстве гностических текстов Наг–Хаммади, которым, с определенной долей вероятности, мы и обязаны распространением этого понятия (см. также Епифаний, «Панарий», II 10, 13, в связи с гностиком Марком, согласно которому «Отец не поддается осмыслению и лишен существования»). Наряду с этим прилагательным Викторин пользуется также выражением «по ту сторону существования» в различных контекстах, отраженных уже у Александра Афродисийского, но, главным образом, у многочисленных философов–неоплатоников, начиная с Плотина («Эннеады», VI 9, 3) в связи с Единым и с невозможностью дать ему определение. Термин «сверхсуший» будет иметь большой успех в дальнейшей неоплатонической мысли, сделавшись ключевым термином в творчестве Прокла и Дамаския. Но употребление термина «сверхсуший» не чуждо, однако, и Отцам Церкви того же IV в. Весьма важен, к тому же, и тот факт, что этот термин присутствует в двух гимнах Синезия Киренского (V 44 и IX 67), который, сообразно с гипотезой Тайлера, должен был находиться под достаточно сильным влиянием философии Порфирия.

И, наконец, необходимо рассмотреть позицию, занятую Викторином по отношению к другим терминам, обслуживающим сферу субстанции: мы имеем в виду переводы οὐσία и ὑπόστασις, ибо эти понятия приобрели особое значение в рамках богословских споров. Мы сразу должны сообщить, что, если οὐσία переводилась на латинский язык словом essentia, чтобы передать прежде всего тот смысл, который вкладывал в это понятие Аристотель, то ὑπόστασις передавалась обычно словом substantia. Викторин же очень часто приписывает, напротив, слову substantia значение слова οὐσία, что было уже засвидетельствовано у Апулея, причем этот термин понимается тогда как отражающий один из предикатов Бога. В целом, представляется, что не существует особенного различия между substantia и subsistentia, во всяком случае, при употреблении этих терминов нашим писателем. Единственным контекстом, в котором он все же делает между ними хоть какое–то различие, является тринитарный контекст, когда формула «одна сущность, три ипостаси» передается им как ипа substantia, tres subsistentiae, что, несомненно, не влечет за собой ни тритеизма, ни разобщения между тремя Лицами. Только в случае, когда осуществляется переход с уровня чистого бытия

на уровень субстанции как раз и происходит размежевание между понятиями exsistentia и substantia, вероятно, на основе различия, проводимого Порфирием между «бытием» и «тем, что есть». Итак, можно наблюдать, как часто Викторин смешивает две области мысли, а именно — христианскую и философскую. Но результат, к которому он приходит, весьма интересен, в том смысле что, если сущность и ипостась могут восприниматься как синонимы, то можно принять также и термин ὁμοούσιος [единосущный], даже если он не присутствует в Священном Писании, поскольку в Библии, напротив, засвидетельствован термин «ипостась».

5. Сын

Мы уже нередко упоминали о различии, проводимом Марием Викторином между потенцией и актом, между бытием чистым и бытием оформленным, между покоем и движением, каковое различие соответствует, в плоскости христианского богословия, различию между Отцом и Сыном, Который есть экстериоризация Отца. Отношение между первым и вторым Единым — в пределах противопоставления «потенция—акт» — имеет явно среднеплатоническое происхождение, поскольку оно опознается у Максима Тирского и у Нумения, присутствуя также и в гностических трактатах: если в «Марсанесе» безмолвное Единое экстерироризуется в трижды–сильное Единое, которому вручены функции спасения и искупления человечества, то в «Аллогенезе» эти противолежащие друг другу черты оказываются еще более подчеркнутыми: и, прежде всего, интересно отметить, как бытие характеризуется с точки зрения его статичности, а жизнь — с точки зрения её движения.

В частности, противопоставление между потенцией и актом, являющееся обычной для Викторина чертой, доминирует также в Туринском «Комментарии к “Пармениду”», где потенция выступает как связующее звено между тремя ипостасями. Итак, в этом первом случае именно Отец представляет собой потенцию, согласно концепции, которую можно возвести еще к Аристотелю и которая является достаточно традиционной. Но, кроме того, налицо и некая контаминация, уже присутствующая у Порфирия и твердо закрепленная в последующем неоплатонизме, между халдейской триадой отец —потенция–ум, между аристотелевской триадой субстанция–потенция–акт и между неоплатонической триадой существование—жизнь–мысль, с постепенной идентификацией каждого из их членов, которая приведет к осуществлению идентификации, непривычной для латинского мира, между Сыном и потенцией, не говоря уже о более естественной идентификации, приравнивающей Отца чистому бытию (в этом смысле показательным оказывается место из «Против Ария», I B 56, 21 и сл., в котором соединяются — на базе Рим. 1,16 — virtus [сила] с Сыном, в чем, однако, улавливаются и халдейские отголоски). Это может иметь место, коль скоро «самопроявление потенции, исходящей из Единого, есть начало происхождения умопостигаемого мира […|, потенция, изначально смешанная с Отцом, представляет, когда она выражает саму себя, момент проявления, различия, изменения, женственности, воли и самопорождения. Она, таким образом, является отправной точкой для нисходящего движения жизни в сторону менее совершенных областей, с прохождением через все вещи» (Адо).

Важной для комплексного изложения общих теорий касательно второго Единого, то есть Сына, представляется пространная 51 глава 1 книги «Против Ария», компендиум которой приводится затем в 58 главе: там, еще раз, возникает образ единения Сына и Духа, теория Сына как движения и как проявления Отца (относительно различия между бытием и формой см. «Против Ария», IV 17, 2), а также образ источника и речного потока. В IV 29, 24,

напротив, наряду с чредой атрибутов евангельского происхождения, фиксируется важная формулировка, рассматривающая Сына в качестве места и полноты Отца.

И, наконец, исключительно интересной оказывается характеристика андрогинности, которая в I B 51, 26 прилагается к Христу (она будет воспроизведена в I B 64, 9, где будет сказано, что человеческое тело есть отображение андрогинности Логоса) и, вероятно, является гностического происхождения. Ведь действительно, в писаниях Наг–Хаммади присутствует фигура девы–андрогина Барбело, заключающей в себе как жизнь, так и мудрость, совершенно так же, как и в упомянутом нами случае. У Мария Викторина все это с легкостью может сопрягаться с теорией двойной диады и с концепцией движения как сначала экстериоризации, а затем возврата к Отцу, каковые моменты соответственно уподобляются женской страдательности и последующему совершенствованию, воспринимаемому как вирилизация. Что касается уравнивания Логоса с Жизнью, а значит, с женственностью, то Викторин здесь не одинок: здесь уместно сопоставление с Климентом Александрийским, «Строматы», III 13, 93, 3, а среди неоплатоников — с Проклом, «Комментарий к “Тимею”», 177, 26 и сл., где этот вопрос обсуждается в более расширенном виде, когда отец отождествляется со стабильной идентичностью (отождествляемой, в свою очередь, с мужским элементом), в то время как изменчивость имеет женскую природу; с полной очевидностью мы имеем при этом дело с экзегезой двух первых посылок «Парменида» Платона.

Эти черты, которые не могут быть определены как созвучные христианской доктрине и которые, однако, были внедрены, хотя и не без некоторых усилий, в «Богословские труды», демонстрируют эклектизм источников, к которым прибегал Викторин, и в то же самое время мы видим, что наряду с философскими источниками Викторин не пренебрег чтением, если можно так выразиться, теософских сочинений, черпая из них элементы, которые могли привлекать его с точки зрения их большей степени насыщенности мистическими и религиозными элементами.

БИБЛИОГРАФИЯ. Marius Victorinus. Traites Theologiques sur la Trinite / texte etabli par P. Henry, intr., tr. et notes par P. Hadot // SChr 68–69. Paris, 1960; L. Abramowski. Marius Victorinus, Porphyrius und die romischer Gnostiker // ZNTW 74 (1983). P. 108–128; M. Baltes. Vberlegung zur Philosophie in den theologischen Schriften des Marius Victorinus // Th. Kobusch — M. Erler — 1. Mannlein Robert (изд.). Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spatantiken Denkens, Munchen, 2002. P. 99–120; Idem. Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften. Munchen — Leipzig, 2002; D.N. Bell. Esse, vivere, intellegere: the Noetic Triad and the Image of God Ц RecTh 52 (1986). P. 5–43; E. Benz. Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlandlischen Willensmetaphysik. Stuttgart, 1932; M.T. Clark. The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian // Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong. London, 1981. P. 153–159; Eadem. A Neoplatonic Commentary on the Christian Trinity: Marius Victorinus // D.J. O’Meara (изд.). Neoplatonism and Christian Thought. Norfolk (Virginia), 1982. P. 24–33: A. Dempf. Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo–Dionysius. Munchen, 1962; M.J. Edwards. Porphyry and the intellegible Triad // JHS 40 (1990). P. 14–25; C. Geiger. Marius Victorinus, ein neuplatonischer Philosoph. Landshut, 1888–1889; S. Gersh, Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. Notre Dame, Indiana, 1986; P. Hadot. Marius Victorinus. Recherches sursa vie et ses oeuvres. Paris, 1971; Idem. Porphyre et Victorinus. Paris, 1968 (ит. пер. Porfirio e Vittorino / изд. G. Girgenti, предисл. G. Reale. Milano, 1993); P. Henry. The Adversus Arium of Marius Victorinus, the first systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity // JThS 1 (1950). P. 42–55; S. Lilia. Un dubbio di S. Agostino su Porfirio // «Nuovi Annali della Facolt^ di Magistero dell'Universita di Messina» 5 (1987). P. 319–331; F. Romano — D.P. Taormina (изд.). Hyparxis e Hypostasis nel

Neoplatonismo. Atti del 1 Colloquio internazioale del Centro di ricerca sul Neoplatonismo. Universita degli Studi di Catania, 1—3 ottobre 1992. Firenze» 1994; M.Simonetti. LacrisiariananelIVsecolo. Roma, 1975; Ch.O. Tommasi. Tripotens in unalitate spiritus: Mario Vittorino e lagnosi // «ΚΟΙΝΩΝΙΑ» 20/1—2 (1996). P. 53–75; Eadem. Landroginia di Cristo–Logos: Mario Vittorino tra platonismo e gnosi 11 «Cassiodorus» 4 (1998). P. 11–46; Eadem. Viae negationis della dossologia divina nel medioplatonismo e nello gnosticismo (con echi in Mario Vittorino) // F. Calabi (изд.). Arrhetos Theos. L'inconoscibilitd del Primo Principio nel Medioplatonismo. Pisa, 2003. P. 119–154; A. Ziegenaus. Die trinitarische Auspragung der gottlichen Seinsfiille nach Marius Victorinus. Miinchen, 1972.

II. Амвросий

«Обнаружение» у Амвросия интересов философского порядка есть явление относительно недавнее. И действительно, соответствующие исследования, проводившиеся до 1950 г., все же выделяли у Амвросия определенные резонансы платонического учения, а также уловили ряд отголосков языческой философии в целом, содержащихся, прежде всего, в «Беседах на Шестоднев», в гомилии «Об Исааке, или о душе», в трактате «О благе смерти» и в некоторых других трактатах, но ученые не сумели тогда распознать тот факт, что именно эти резонансы, на первый взгляд обособленные друг от друга, и составляли культурный контекст самих этих произведений, вследствие чего было необходимо научно установить, как и до какой степени христианский писатель, который, с другой стороны, так явно полемизировал с философией, мог войти в соприкосновение с названными моментами.

И вот заслугой, в первую очередь, некоторых французских ученых (П. Курселя, П. Адо, А. Солиньяка и других) стало выдвижение гипотезы о существовании некоего «кружка», в состав которого входили как язычники, так и христиане, в равной мере вдохновляемые живым интересом к неоплатонизму. Этот «миланский» неоплатонизм сводился главным образом к неоплатонизму Порфирия. Курсель, кроме того, «внедрил» в этот кружок даже Августина, который лично сообщает в VII книге «Исповеди» о том, что он пребывал в общении с миланскими литераторами и слушал проповеди Амвросия.

1. Миланский «неоплатонический кружок»

Вряд ли существовал некий «кружок» в современном понимании этого слова; однако мы знаем, что в Милане проживал ряд литераторов и философов, таких, как священник Симплициан и Манлий Теодор, а также там обретались такие менее видные лица, как Цельсин и Гермогениан. Симплициан был тем мостом, по которому к неоплатонизму приблизился Марий Викторин — он познакомился с последним в Риме. В качестве священника он упоминается Августином также в «О Граде Божием», X 29 в связи с тем, что тот сообщил, будто некий неоплатонический философ сказал, что все церкви должны были бы выгравировать золотыми письменами первые стихи Евангелия от Иоанна и укрепить их так, чтобы они были всем хорошо видны. Жил в Милане также литератор, который не был священником, но был рядовым христианином. Это был Манлий Теодор, фигура достаточно влиятельная: он занимал ответственные государственные посты, а в 399 г. стал консулом. В «Панегирике», написанном в его честь Клавдианом, цитируются также некоторые философские произведения, принадлежавшие перу Манлия Теодора (см. стихи 84 и сл.). Интерес, проявляемый к культуре этим человеком, подтверждается и тем фактом, что в 386 г. Августин посвятил ему свой труд «О счастливой жизни», во введении к которому (1,4) он рассказывает о философских и религиозных дискуссиях, проводившихся между ним самим и Манлием Теодором.

Однако необходимо напомнить о том, что Мадек (верный в этом своей базовой концепции относительно философии Амвросия) склоняется к суженной интерпретации миланского «неоплатонического кружка», ибо лишь относительно Августина мы располагаем не вызывающими сомнений данными, в то время как все остальные сведения об этом кружке выглядят достаточно смутными. Согласно этому ученому, трудно представить себе, чтобы Амвросий, решительный противник Симмаха в недавнем споре об Алтаре

Виктории, вел спокойные беседы в рамках некоего философского кружка, поскольку для такой нейтральной позиции просто не было места к концу IV в. Такая нейтральность была исключена как среди самих платоников, так и среди христиан в их контактах с противниками христианства. Амвросий цитирует и часто парафразирует Плотина, но в ныне утраченной «Книге о таинстве возрождения, или о философии» он жестко полемизирует с некоторыми платониками, утверждавшими, что Христос обязан своим учением Платону. Концепция Мадека, на самом деле, является несколько излишне манихейской, и трудно предположить, чтобы в те времена среди христиан и неоплатоников не наблюдалось стремления к завязыванию друг с другом прямых отношений и к вступлению в дискуссию или в обоюдный диалог, который порой диктовался общими интересами. И сам Августин, в сущности, позволяет нам в своей «Исповеди» усмотреть наличие подобной общей основы.

Итак, следует думать, что этот «кружок» сплачивался вокруг самого Августина, который поддерживал контакты с христианами Симплицианом и Амвросием, но был связан и с анонимным язычником, поставлявшим ему книги платоников: и действительно, в «О счастливой жизни», 1,4 Августин заявляет, что он прочел «очень немногие книги Плотина», а в «Против академиков», II 2, 5 он говорит о книгах, «разжегших в нем невероятный жар».

И, наконец, согласно Курселю, также и Халкидий входил в этот миланский «неоплатонический кружок», даже если в силу различных причин, как мы уже видели это выше, нам не представляется возможным принять эту гипотезу.

2. Платонизм Амвросия

Курсель собрал, в основном, воедино фундаментальные аспекты гомилий «Об Исааке, или о душе» и «О благе смерти» и выделил в них многочисленные точки соприкосновения между творениями Амвросия, с одной стороны, и «Эннеадами» Плотина, с другой, поскольку некоторые учения, объединенные с христианской духовностью, и, прежде всего, с духовностью самого Амвросия, породили истинный «христианский гуманизм» в прямом и точном смысле этого слова.

Кроме того, в гомилии «Об Иакове и блаженной жизни» Амвросий пользуется трактатом «О счастье», являющимся частью первой «Эннеады» Плотина (I 2), как это заметил А. Солиньяк; и, наконец, также ряд других, достаточно значимых в рамках литературно–богословского наследия Амвросия трактатов, таких, как «Шестоднев» или «О бегстве из мира», демонстрируют элементы неоплатонической философии.

Итак, каковы же те места, в которых Амвросий входил в соприкосновение с Плотином? В гомилии «Об Исааке, или о душе», неоплатоническое влияние выявляют главы 7, 61 и 8, 78–79: в 7, 61 Амвросий утверждает, что зло не обладает своей собственной субстанцией, но состоит в отсутствии блага (учение, представленное Плотином, «Эннеады», I, 8, 1), а в 8, 78–79 наблюдается соответствие с «Эннеадами», 1 6, 5 и 6, 7, 9. В последнем случае речь идет о трактате Плотина «О красоте», который Амвросий осмыслил и ассимилировал, переводя из него целые фразы и претворяя соответствующий текст Плотина в некую христианскую медитацию. Разумеется, ради того, чтобы иметь возможность это сделать, Амвросий скрупулезно элиминировал все то, что носило явно языческий характер, сохранив, однако, основное ядро мистицизма Плотина. Так, Амвросий элиминировал аспекты, относящиеся к языческим культам, и любую аллюзию, связанную с греческими мифами: он отринул неоплатонические учения о предсуществовании души и о её нисхождении с неба на эту землю, а также учение о припоминании, заместив её христианским учением о сотворении

мира и душе; он заместил также понятием Блага понятие о красоте, которая для Плотина составляла ипостась, низшую по отношению к Благу, что было неприемлемо для Амвросия, не могущего расценивать красоту как ипостась; и, наконец, главное — Амвросий постоянно прибегает к Священному Писанию, чтобы найти в нем подтверждение правильности своей мысли.

В свою очередь, П. Адо обнаружил в той же гомилии «Об Исааке, или о душе» следующие реминисценции, связанные с Плотином: раздел, простирающийся начиная с 2, 5 вплоть до 3, 6 отсылает нас к «Эннеадам», I 8, 4 и 6; глава 4 соотносима с «Эннеадами», IV 8, 1; глава 7,60–61 апеллирует к «Эннеадам», I 8, 8 и 8, 12, а также к 8, 13–15.

И, наконец, Дёрри, внимательно рассмотрев главу 6, 50 все той же гомилии, отмечает, что здесь Амвросий выдвигает предположение о мистическом восхождении души, совершающемся поступательно, что Амвросий с большой долей вероятности мог почерпнуть у Порфирия. После выявления в начальных главах названной гомилии тех элементов, которые, по мнению Дёрри, могут быть редуцированы к Порфирию (однако, по моему собственному мнению, их происхождение едва ли можно с определенностью вести отданного философа–неоплатоника), ученый занимается далее проблемой «лестницы», по которой должна пройти душа, что проиллюстрировано именно в этой главе. И, действительно, как отмечает ученый, включение в это место названного учения не может вызывать особого удивления, поскольку до сих пор Амвросий развертывал свои рассуждения на примере комментария Песни Песней, дойдя только до Песн. 5, 2: таким образом, еще не оказалась затронутой никакая ступень совершенства души. И вот Амвросий, ретроспективно приводит неоплатоническую интерпретацию того, что он изъяснял в предыдущих частях своей гомилии, подразделяя совершенство души на восхождение по четырем ступеням; описание пятой ступени будет приведено начиная с параграфа 78, являясь последней и тем самым кульминационной ступенью созерцания Бога. Философское содержание подобного восхождения имеет своим источником неоплатонизм, но все эти элементы философского порядка были без труда внедрены Амвросием в конкретное место его собственного текста, несушее на себе печать оригенизма.

Столь же интересным является и другое место из той же гомилии. Речь идет о главе 8, 65, где Амвросий уподобляет душу колеснице, в которую впряжены добрые и дурные кони: дурные кони — это страсти, а добрые кони — это добродетели, которые могут доставить колесницу, то есть душу, в пренебесные области, где она наслаждается умным созерцанием, ибо эти благие кони, будто состязаясь с дурными, влекут её к созерцанию истины. Несомненно, что Амвросий апеллирует здесь к знаменитому месту из «Федра» Платона (246a и сл.). А то, что Амвросий читал Платона, подтверждается цитатой, пусть и неточной, которую он приводит из того же самого места Платона в своей гомилии «Об Аврааме» (II 8, 54), где этот философ открыто назван по имени.

Вильбранд, напротив, опираясь на некоторые расхождения между текстами Амвросия и Платона, полагает, что в качестве источника нашего писателя следует рассматривать Оригена и что все платонические элементы, фиксируемые в произведениях Амвросия, восходят, в основном, к великому Александрийцу. Однако, согласно Курселю, сопоставление этого места с двумя другими местами из Амвросия (а конкретно, с трактатом «О девстве», главы 15, 96 и 17, 109) должно, исключая возможность сколько–нибудь разумных сомнений, убедить нас в том, что Амвросий непосредственно сам читал «Федра». Недавно Г. Мадек занялся этим вопросом, отмечая, что сравнительный анализ трех мест, а именно места из гомилии «Об Исааке», места из гомилии «Об Аврааме» и место из трактата «О девстве» свидетельствует в пользу гипотезы, сообразно с которой их общим источником вдохновения оказывается все же

Ориген. И, действительно, во всех этих местах встречается как цитата из Песн. 6, 12 («положи меня на колеснице Аминадава»), в приложении этого высказывания к душе, так и аллюзии, связанные с метафорой, содержащейся в «Федре», которым, как считает Амвросий, дозволительно пользоваться лишь весьма ограниченно, и, наконец, интерпретация коней, обозначающих либо страсти, либо добродетели души. Но Амвросий вполне мог скомбинировать элементы концепций Оригена, притом что этот материал находился у него под рукой, с элементами того, что он прочел у платоников и у неоплатоников, не заботясь при этом о достижении между ними строгого логического соответствия.

Эта же ситуация наблюдается и в гомилии «О благе смерти». Гомилия эта богата аллюзиями, связанными с диалогами Платона, естественно не из числа тех, которые представляли значительные трудности при их прочтении и потому были ограничены замкнутой сферой того, что преподавалось в философских школах, но из числа тех, которые были наиболее известны культурному читателю. К таким аллюзиям относятся: концепция тела как темницы души, желание мудреца избавиться от соприкосновения с телом, препятствующим достижению созерцания того, что божественно и бессмертно; fuga saeculi, то есть стремление ускользнуть из этого мира, разумеется не в теле, но душой, освобожденной от всех страстей и от всех прельщений, в которые вовлекает её мир и которые опасны, так как способствуют уклонению от правого пути. Тот же Курсель показал, что гомилия «О благе смерти», являющаяся продолжением гомилии «Об Исааке», опирается на подражание Плотину. Переход от одной гомилии к другой соответствует переходу от 6 трактата к 7 трактату первой «Эннеады». К седьмому трактату первой «Эннеады» Плотина (I 7,2) Амвросий обращается еще раз по ходу развития своих рассуждений в гомилии «О благе смерти» (а если быть более точными, он делает это в главах I, 1 и 4, 13). Плотин, следовательно, снабдил Амвросия фундаментальным тезисом и общей канвой для его проповеди; епископу Медиоланскому не стоило особого труда христианизировать этот пункт мысли философа–неоплатоника, бывшей достаточно близкой к его собственной мысли. Кроме того, Амвросий сравнивает сад Песни Песней (5, 1 и сл.) с садом мифа о Поросе и Пении, который фиксируется в «Пире» Платона (203b). Согласно Вильбранду, Амвросий и в этом восходит к Оригену, который пользовался Платоном в своем ныне утраченном «Толковании на Книгу Бытия». Но, по мнению Курселя, детали экзегезы Амвросия (см. «О благе смерти», 5, 19) не могут иметь своим источником ни прочитанного наспех Платона, как думал Шенкль, ни Оригена. Напротив, написанное Амвросием должно быть возведено все к тому же Плотину, который комментировал вышеупомянутый платоновский миф в «Эннеадах», III 5:

«Согласно Плотину, противопоставляющему свою собственную аллегорию предыдущим интерпретациям мифа, Зевс есть универсальный ум, а Афродита — универсальная душа, в то время как Порос — это логос, развивающий и передающий смыслы, полученные им от ума. Амвросий заимствует у Плотина обращение к двум местам Платона, где Зевс именуется то богом, то умом, и адаптирует, трансформируя их в христианском духе, концепции Плотина касательно роли Пороса, посредствующего между умом и душой, а также концепции касательно жизни вечной, в лоне которой боги предаются пиршествам. Кроме того, Амвросий следит за тем, чтобы ничего не сказать о демоне Эросе. Единственная неточность, в том что касается контактов Амвросия с Плотином, сводится к тому, что Амвросий интерпретирует более свободно рождение души и её вступление в сад. Таким образом он добивается более точной параллели с текстом Песни Песней» (Курсель).

Другие элементы, восходящие к Плотину в «О благе смерти» и выделенные учеными, могут быть следующими:

3. Другие философские источники

Среди тех, кто обеспечил Амвросию знание философии Плотина, должен также числиться и Апулей. В своем трактате «На смерть брата Сатира» (De excessu fratris Satyri, I 42, 1) Амвросий приводит как пример благоразумия мнения тех, кто считал, что

«первое благо состоит в знании Бога и в религиозном поклонении, воздаваемом умом этой истинной и божественной реальности, этой прелюбезной и желанной реальности вечной красоты (bonorum primum esse Deunt scire et verum illud atque divinum mente venerari, illam amabilem et concupiscendam aetemae pukhritudinis veritatem), в то время как второе благо состоит в том, чтобы изливать на ближнего естественную любовь, отводя русло этого потока от той же самой божественной реальности».

Язык, передающий эти соображения, несомненно носит платонический характер и редуцируется Курселем к Апулею, «Платон и его учение», II 2, 219. В том же самом контексте трактата Амвросия к Апулею (II 5,227) могут быть редуцированы также и различные определения добродетели, проистекающие из природы и не нуждающиеся в какой–либо внешней поддержке, поскольку они самодостаточны: такие слова мы читаем в трактате «На смерть брата Сатира», I 44 и I 48. К Апулею восходят также определения гнева и вожделения («Платон и его учение», II4,225 = «На смерть брата Сатира», I 54, 5), причем следует учитывать и другие детали уже лексического порядка — по этому вопросу мы отсылаем заинтересованных лиц к книге Курселя. Коме того, душа движется своею собственной силой, продолжает ход своих рассуждений Амвросий в II 126, 8, воспроизводя определение, содержащееся в трактате «Платон и его учение», I 9, 199. И, наконец, в одном разделе «Бесед на Шестоднев» (VI 54–74), а также в гомилии «О Ное и о ковчеге» (9, 27), где Амвросий описывает человеческое тело, он прибегает, иногда дословно, к аналогичному описанию, которое фиксируется в «Платоне и его учении», I 13—16.

Амвросий охотно использует и другие типично платонические образы, ставшие уже всеобщим достоянием позднеантичной культуры, — это образ тела, который сравнивается с темницей души (см. «На смерть брата Сатира», I 73, 1), это образ смерти, освобождающей от житейской бури (II 3, 3) (см. также «О благе смерти», 4, 15; 8, 31 и 35; 9, 38; «Об Иакове и блаженной жизни», I 6, 24); Амвросий отмечает, что философия состоит в медитации, предметом которой является смерть («На смерть брата Сатира», II 35, 1), разделяя концепцию, которую он редуцирует к концепции апостола Павла (1 Кор. 15, 31) об «умирании каждый день», получившей широкое распространение в христианской литературе (к примеру, у Иеронима, Письма 60, 14 и 127, 6).

По ходу своих научных изысканий Курсель, как ему представляется, обнаружил точки соприкосновения также между произведениями Амвросия и «Комментарием на “Сон Сципиона”», составленным Макробием в не поддающееся точной датировке время, но, как правило, относимым примерно к 430 г. В этом случае Курсель переносит сроки написания этого «Комментария» на более поздние годы и редуцирует его к миланской культурной среде, в рамках которой учил и сам учился Амвросий.

Особый интерес был проявлен учеными к первой главе I книги «Бесед на Шестоднев», выполняющей функцию введения к этому труду. В ней Амвросий, желая оправдать обращение к Книге Бытия ради изъяснения происхождения мира, останавливается на ряде черт, свойственных различным мнениям — по этому вопросу — языческих философов. Мы также ненадолго задержимся на этом месте не потому, что оно сообщает нам множество сведений касательно философской культуры Амвросия, но потому, напротив, что из него

явствует существенная ограниченность интереса Амвросия к этой области.

1. Люди поистине возомнили о себе столь многое, что некоторые из них, подобно Платону и его ученикам, установили три начала для всего, что существует: это Бог, это образец, сообразно с которым все моделируется, и это материя. Они утверждают, что эти начала нетленны, нетварны и безначальны, а Бог, не в качестве творца материи, но в качестве ремесленника, воспроизводящего образец, то есть вдохновляясь идеей, образовал мир материи, которую они называют ὕλη, каковая и стала источником всех вещей; и, более того, сам мир они полагают нетленным, несотворенным и несозданным. А иные, как считает Аристотель и его ученики, положили в основание сущего два начала, а именно материю и форму, наряду с чем–то третьим, именуемым “активным”, так как оно способно приводить должным образом к исполнению то, на что оказывается направленной его активность.

2. Так может ли быть большая несообразность, чем сопряжение вечности творения с вечностью всемогущего Бога или чем наименование Богом самого творения, так чтобы воздавать божеские почести небу, земле и морю? Из таких предпосылок проистекает их [то есть философов определенного толка] убежденность в том, что части мира суть боги, которые хотя и пребывают друг с другом в состоянии распри, однако это не влияет сколько–нибудь значительно на сам мир.

3. Пифагор утверждает, что существует один мир, другие же заявляют, что есть бесчисленное множество миров, как о том пишет Демокрит, за которым древние закрепили величайший авторитет в области исследования природных явлений; Аристотель имеет обыкновение говорить, что сам мир всегда существовал и всегда будет существовать. Платон, напротив, дерзает утверждать, что он не существовал всегда и не будет существовать всегда и очень многие, в свою очередь, заявляют в своих писаниях, что мир не существовал всегда и не будет существовать всегда.

4. При таком разбросе мнений, как можно дать здравую оценку истине, коль скоро одни называют богом сам мир, так как, по их суждению, в него всеян божественный ум, а другие называют богами части мира, а другие, в свою очередь, провозглашают богом еще ту или иную вещь? В сложившейся ситуации невозможно понять ни то, как выглядят боги, ни каково их число, ни каково их местопребывание, ни то, какова их жизнь, ни то, чем они озабочены, поскольку при таком видении мира следовало бы помыслить некоего бога, вращающегося вокруг себя, шаровидного, раскаленного, движимого предопределенными импульсами, лишенного чувствительности и перемещаемого чуждой ему силой, а не его собственной».

По поводу этого текста, обладающего всеми характерными признаками учебного пособия, поскольку в нем собраны и подвергнуты синтезу различные мнения языческих философов в связи с вопросом о происхождении мира, был написан объемный том Ж. Пепином, и многие другие ученые останавливали на нем свое внимание, пытаясь уточнить источник этого сборника мнений языческих философов. Пепин считает, что в этом месте вошли в слияние четыре различных «источника», объединенных самим Амвросием: это Philosophoumena («О происхождении всех ересей») Ипполита, это Филон Александрийский, это Цицерон (представленный трактатом «О природе богов» и, быть может, «Гортензием»), причем последний снабжает Амвросия концепциями, восходящими к юношеским произведениям Аристотеля, и это, наконец, эпикурейский текст (принадлежащий, быть может, Филодему), от которого проистекают выпады против «космической теологии», то есть против учения, рассматривающего мир в качестве бога. И действительно, даже если слепо не идти на поводу у привлекательности этих гипотез, одна вещь представляется совершенно очевидной: эти учения представлены в схематичном и самом общем виде,

являясь в большой мере инструментом, пролагающим путь к изъяснению Книги Бытия, а не отправной точкой для углубленной философской дискуссии.

Амвросий написал также «Книгу о таинстве возрождения, или о философии» (Liber de Sacramento regenerationis sive de philosophia), которая была утрачена и реконструируется только на основе немногочисленных фрагментов, сохранившихся у Августина («Против Юлиана, защитника пелагианской ереси», II 7, 19) и, возможно, у Клавдиана Мамерта («О состоянии души», II 9). Насколько можно понять, исходя из этих фрагментов, данный труд Амвросия был, судя по всему, направлен против Платона, с отвержением метемпсихоза и учения, согласно которому сотворение тел было препоручено низшим богам; в этом труде нападкам подверглись также те, кто, впав в предельную гордыню, полагали, что Иисус мог извлечь для себя что–либо полезное из книг Платона (Августин, Письмо к Павлину Нола некому, 31,8).

Однако есть много несогласных с неоплатонической интерпретацией Амвросия, предложенной Курселем, Солиньяком и Адо: недавно подобного рода несогласие было высказано Мадеком, чье мнение нам надлежит изучить более детально. Согласно Амвросию, как полагает этот ученый, философия сводится, судя по всему, «к сумме философских идей и к груде заблуждений, допущенных философами в течение различных эпох…». И, действительно, известно, что Амвросий, даже тогда, когда он допускает, что языческая философия достигла некоего положительного результата (к примеру, в «О благе смерти», главы 10, 45; 11, 51), торопится сразу же уточнить, что к подобному результату пришли еще раньше философов последователи истинной религии (как Моисей был древнее Гомера); к сожалению, философы, к тому же, только разрушили своими нелепыми добавлениями и вставками то, что исходно было крепким, обладало законной силой и являлось достойным всяческого доверия.

Следовательно, согласно этому ученому, проблема философии является маргинальной для творчества и для духовного мира Амвросия и позиция епископа Медиоланского по отношению к философии оказывается двойственной. Мы не можем исключить того, как считает Мадек, что, возможно, Амвросий и извлекал какие–то места неоплатонического содержания, как мы это видели выше, из некоего греческого отца, но что сам Амвросий не был вполне информирован касательно их философской специфики. Более простое объяснение все же сводится к тому, что Амвросий лично читал «Эннеады», и тогда следует задаться вопросом о мере правдоподобности подобного предположения. Быть может, Симплициан просветил в этой области Амвросия до приятия им крещения (Августин определяет его — «Исповедь», VIII2, 3 — как отца in accipiendagratia [при получении благодати]). Этот священник был другом Мария Викторина, а потому Мадек задается вопросом, не является ли Симплициан тем лицом, который ввел Амвросия в круг чтения произведений Плотина. Что касается Дассманна, то он полагает, что Амвросий ознакомился с неоплатонизмом уже после своего поставления во епископа; однако нельзя исключить и того, что Амвросий прочел Плотина прежде, чем он познал христианство, то есть прежде 374 г., быть может, в Риме, где, как утверждает его биограф Павлин (7, 3), Амвросий «хотел стать адептом философии (philosophiam profiteri voluit)». Это могло бы иметь место, согласно Курселю, в течение того года, который предшествовал возведению Амвросия в епископский сан. Разумеется, четыре письма Симплициана трактуют только религиозные вопросы, однако маловероятно, чтобы Амвросий при своем отличном знании греческого языка и с учетом полученного им образования, более глубокого, чем то, которое получил Августин, в свои сорок лет меньше разбирался в философии, чем Августин в свои двадцать лет, тем более, что философия была культурно распространенным явлением.

Но тогда почему Амвросий пользовался ею так, как мы это наблюдаем? Конечно, в неоплатонизме многое было совместимо с христианским учением, и Амвросий мог бы включить его в последнее хотя бы только по той причине, что неоплатонизм снабжал его материалом, служившим поддержкой для его собственных концепций. Но он прибегал к нему, в первую очередь, ради того, чтобы рельефно выявить феномен христианства как такового. Так, в доксографическом разделе, которым открываются «Беседы на Шестоднев» (II, 1–4), мы обнаруживаем некоторые следы юношеских произведений Аристотеля. В этом труде Амвросий не высказывает по отношению к мнениям философов большее уважение, чем то, которое он питал по отношению к их упражнениям в диалектике. Его общее неодобрение философов предопределено тем, что они предались бессмысленным изысканиям в области явлений природы, вместо того чтобы религиозно поклоняться её Творцу. Аналогичной является и его позиция, фиксируемая в трактате «Об обязанностях [духовенства]», являющемся откровенным подражанием соответствующему трактату Цицерона, за тем лишь исключением, что в этом случае Амвросий принимает все же во внимание моральные учения философов. Амвросий противопоставляет их концепции счастливой жизни христианское учение о жизни вечной (1, 3—2, 6). А значит, иногда наш писатель прибегал к философии, но только ради того, чтобы особо подчеркнуть превосходство христианства.

Но так почему Амвросий выступает против философии, коль скоро он ею так или иначе пользуется? Основная причина этого редуцируется к высказыванию, содержащемуся в Кол. 2, 8. Кроме того, именно из Библии философы почерпнули положительные аспекты своих учений — но если бы только они не примешали к ней лишние и бесполезные учения («О благе смерти», 10, 45)! К тому же философия представлялась Амвросию подозрительной, поскольку к ней в первую очередь обращались еретики. Амвросий не был первым богословом, который вскрыл связь философии и арианства, но он первым столь недвусмысленно утверждал, что ариане покинули апостола, чтобы последовать за Аристотелем («Толкование на Псалмы», 118, 22, 10).

Среди других нехристианских источников, к которым широко прибегает Амвросий, числятся произведения Филона, относительно которых Савон отмечает, что в этом скрытом диалоге между Амвросием и Филоном представлены два контрастирующих духовных мира. Как и в случае языческой философии, Амвросий использует философию Филона для более четкого выражения христианского учения.

Конфликт между религией и философией особенно ярко проявляется в уже упоминавшемся нами произведении, а именно в «Книге о таинстве возрождения, или о философии». В нем Амвросий хочет наглядно показать всю суетность притязаний тех платоников, которые считали, что Христос извлек из Платона свои учения. Для Амвросия sacramentum regenerationis [таинство возрождения] — это крещение: философия же, присутствующая в заглавии трактата, представляется Амвросию чем–то связанным с язычеством, то есть со всем тем, что препятствует достижению видения Христа. Согласно Мадеку, термин philosophia должен был бы пониматься, в рамках этого произведения, в христианском смысле, так как для Амвросия истинная философия — это та система верований и воззрений, которая подтверждается и укрепляется таинством возрождения, иными словами — таинством крещения. И это есть таинство, которое позволяет стать сообразными Христу посредством мистической смерти.

В результате первой интерпретации именно таинство крещения знаменует собой расторжение связей между языческой философией и философией христианской, что преломляется сквозь призму личного опыта Амвросия в расторжении связей между Церковью и государством. Ведь всю свою молодость он прожил, будучи на собственном опыте знаком

с начинаниями Юлиана Отступника, который, напротив, хотел учредить «государственную церковь», то есть выдвинуть на первое место некую космическую философию, а значит, философию языческую, облеченную, к тому же, в политизированные формы. В этом также можно обнаружить одно из объяснений той отрицательной позиции, которую Амвросий занимал по отношению к философии и которая проявилась в его отказе от философских положений, следовавших из relatio Симмаха (считавшего, что философия — это дорога, приводящая к познанию Бога в той же мере, что и христианство): это также могло бы послужить объяснением того различия подходов, которое наблюдается по этому вопросу между Амвросием и Августином. Августин вошел в соприкосновение с философией через чтение книг платоников, как он сам сообщает об этом в «Исповеди». Причина названного различия состоит в том, что Амвросий еще во времена Юлиана оказался вовлеченным в сферу государственного администрирования; также следует принимать во внимание тот факт, что он прекрасно осознавал связь арианства с философией. Но это не имело для Августина, в сущности, никакого значения: в то время, когда он прибыл в Милан в 386 г., арианство было уже мертво.

Главные темы, фиксируемые на подступах Амвросия к философии, можно обнаружить в его «Изложении 118 Псалма»: это тема заимствования философами своих учений у Священного Писания; это тема противопоставления философии христианской мудрости; это тема слияния философии с ересью, проиллюстрированная расхожими цитатами из апостола Павла. И что бы Амвросий ни извлекал из платонических источников, оно ни в коей мере не могло представляться ему всецело здравым, ибо в этих источниках Амвросий неизменно обнаруживал политеизм и учение о метемпсихозе. А если он, несмотря на это, все же не остановился перед тем, чтобы прибегать к философии, то в этом надо видеть указание на огромное доверие к возможностям собственного разума, основывающееся на непоколебимой твердости его веры. Как отмечает П. Браун, Амвросий ставил себе на службу языческую философию и мог прибегать к её умозаключениям лишь в той мере, в какой они могли быть полезны для его священного ораторского искусства и для его морального учения. Пепин утверждает, что Амвросий был таким епископом, которому его пастырская деятельность не мешала посвящать часть времени, которым он располагал, и чтению произведений философского характера: он был способен делать тот или иной выбор, оправданный конкретными целями, которые он преследовал, а также манипулировать — внося в этот процесс сугубо личный момент, — элементами различного происхождения и осмысленно перерабатывать чужие точки зрения, поскольку школьная традиция доносила их до него в достаточно расплывчатом виде.

Следовательно, в случае Амвросия, мы не имеем дело с синтезом между христианством и философией в духе великих Александрийцев. Надо отметить, что нам не удастся обнаружить у Амвросия какие–либо следы главных пунктов неоплатонической философии и, в частности, мысль о необходимости прохождения через область умопостигаемого ради достижения Единого. Когда Амвросий прибегал к философии, он делал это движимый осознанным желанием показать, что вышеназванный синтез просто невозможен, в силу безмерного превосходства христианской религии.

БИБЛИОГРАФИЯ: P. Courcelle. Plotin et saint Ambroise // RPh 24 (1950). P. 29—56; Idem. Nouveaux aspects du platonisme chez Saint Ambroise // REL 34 (1956). P. 220— 239; Idem. De Platon a Saint Ambroise par Apulee // RPh 35 (1961). P. 15—28; Idem. L'humanisme chretien de Saint' Ambroise // «Orpheus>> 9 (1962). P. 21—34; Idem. Polemiche antichristiane e platonismo cristiano: da Amobio a Sant' Ambrogio // A. Momigliano. // conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV. Ит. пер. Torino, 1976[2]. P. 167—197; Idem. Ambroise de Milan “professeur de philosophie”

// RHR 181 (1972). P. 147—155; Idem. Ambroise et Calcidius // Idem. Recherches sur Saint Ambroise, vies anciennes, culture, iconographie. Paris, 1973. P. 17—24; T. Deman. Le De Officiis de Saint Ambroise dans I'histoire de la theologie morale // RSPh 37 (1953). P. 409—424; H. Dorrie. Das fiinfflach gestufte Mysterium. DerAufstiegderSeele beiPorphyriosundAmbrosius// Mullus. Festschrift T. Klauser // «Jahrbuch fur Antike und Christentum» 1 (1964). P. 79–92; M. Fuhrmann. Macrobius und Ambrosius // "Philologus" 107 (1963). P. 301—308; P. Hadot. Platon et Plotin dans trois sermons de Saint Ambroise// REL 34 (1956). P. 202—220; L. Hermann. Ambrosius von Mailand als Trintatstheologe // ZKG 39 (1958). P. 197—218; A. Lenox–Conyngham. Ambrose and Philosophy // L.R. Wickham — C. P. Bammel — E C. D. Hunter (изд.). Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in tribute to G.Chr. Stead. Leiden — New York — Koln, 1993. P. 112–128; H. Lewy. Neue Philontexte in der Oberarbeitung des Ambrosius // SPAW (1932). P. 23–84; G. Madec. Saint Ambroise et la philosophic. Paris, 1974; Ch. Markschies .Ambrosius von Mai/and und das Trinitatstheologie. Tubingen, 1995; R. Morgan. The imagery of light in St. Ambrose's theology. Melbourne, 1998; J. Pέρίη. Theologie cosmique et theologie chretienne (Ambroise. Exam. LI, 1–4). Paris, 1987[2]; L.F. Pizzolato. La Explanatio Psalmorum Xll Studio letterario sulla esegesi di Sant, Ambrogio. Milano, 1965; H. Savon. Saint Ambroise devant Vexegese de Philon le Juif Paris, 1977; Idem. Ambroise de Milan. Paris, 1997; Idem. Ambroise lecteur d'Origene // L. Pizzolato — M. Rizzi (изд.). Nec timeo mori. Atti del congresso intemazionale di studi ambrosiani. Milano 4–11 Aprile 1997. Milano, 1998. P. 221–234; W. Siebel. Fleisch und Geist beim hi. Ambrosius. Munchen, 1958; C. Schenkl // Sancti Ambrosii Opera. Pars I. Изд. C. Schenkl // CSEL XXXII/1. Vindobonae, 1897. P. XXXI; A. Solignac. Nouveaux paralleles entre St. Ambroise et Plotin: le De Iacob et vita beata et le Περί ευδαιμονίας (Enneade I,IV) // ArchPhilos 19 (1955–56). P. 148–56; F. Szabo. Le role du Fils dans la creation selon Saint Ambroise // Aug 7 (1967). P. 258–305; Idem. Le Christ et le deux creations selon Saint Ambroise 11 Aug 8 (1968). P. 5–39; Idem. Le Christ et le monde selon Saint Ambroise I j Aug 8 (1968). P. 325–360; L. Taormina. SantAmbrosio e Plotino // Miscellanee di studi di letteratura cristiana antica. Catania, 1954. P. 41–85; J.C.M. Van Winden. St. Ambrose's interpretation of the concept of matter // VChr 16 (1962). P. 205–215; W. Wilbrand. Ambrosius und Plato // «Romische Quartalschrift» 25 (1911). P. 42–49; D.H. Williams. Ambrose of Milan and the end of the Nicene–Arian conflicts. Oxford, 1995; K. Zelzer. Die Ethik des Ambrosius und die stoische Tradition derAntike // VoxP 18 (1998). P. 209–17; M. Zelzer. Ambrosius von Mailand und das Erbe des klassischen Tradition // WS 100(1987). P. 201–226.

Инструменты: G. Banterle. Lefontilatinesusain Ambrogio. Roma, 1991; R. Cantalamessa и др. (изд.). Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874–1974). Milano, 1981; C. Pasini. Le fonti greche su sant'Ambrogio. Milano, 1990; A. Pastorino. La fllosofla antica in Sant'Ambrogio (Rassegna bibliografica) // «Bollettino di Studi Latini» 7 (1977). P. 88–104.

III. Августин

Реконструкция философии наталкивается, в случае такого писателя, как Августин, на ограничение, в котором мы должны отдавать себе отчет. Библиография, посвященная Августину, непомерно обширна, и если недавно было подсчитано, что книги о епископе Иппонском выходят в свет с частотностью одного раза в неделю, то каким образом можно наметить синтез его мысли?

Августину удалось стать великим мыслителем именно благодаря тому, что он обращался к языческой философии, знатоком которой он был, как немногие другие, являясь к тому же серьезным эрудитом в целом; он, повторяем, был знатоком языческой философии, как немногие другие — и только такие Александрийцы, как Климент и Ориген, а затем и Каппадокийцы (в частности, Григорий Нисский), могут быть сочтены равными ему в этой сфере.

Однако, как отмечает дю Рой, «источники» ни в коей мере не могут послужить объяснением той эволюции, которой была подвержена мысль Августина: её понимание лежит, скорее, в области «эволюции комплексных представлений, пребывающей в поисках их уравновещивания в рамках глубоко структурированной и строго унифицированной системы». Согласно Флашу, Августин никогда не являлся чистым теоретиком: и он сознательно улавливал те изменения, которые претерпевало его собственное мировоззрение. Те же «Пересмотры» объективно отражают эту эволюцию. А потому невозможно изложить мысль Августина систематическим образом, на основе синхронного к ней подхода, как это сделал Жильсон в своем «Введении в изучение святого Августина».

Сочинения Августина было принято разделять на три группы: первая из них содержит так называемые «диалоги Кассициака», написанные в промежутке между 386 и 388 гг., немного спустя после его «обращения»; вторая группа включает в себя произведения «переходного периода» (388— 395), а третья — произведения времени его епископства (396–430). Но в связи с этим возникает фундаментальная проблема: годы шли — и Августин все с большей определенностью подчеркивал недостаточность своей собственной философской мысли перед лицом веры, а в «Пересмотрах» (Retractationes) он дошел до её полного отрицания.

1. Эволюция мысли Августина

Нам предоставлена счастливая возможность знать в деталях, благодаря его «Исповеди», историю интеллектуального формирования Августина — и такая возможность является, быть может, уникальной для всего развития классического мира, ибо автобиография Августина осведомляет нас касательно переломных моментов, наблюдаемых в ходе вышеназванной эволюции.

Но, так или иначе, исходить нам следует из тех философских познаний Августина, которыми его обеспечила школа, и тогда, когда он был учащимся, и тогда, когда он был преподавателем риторики в Карфагене, надлежащим образом распределяя также и эти познания во времени. Среди тех, кто снабдил Августина познаниями в сфере философии, мы обнаруживаем Цицерона и Сенеку, которые входили в программу школьного чтения; Варрон и Апулей, в свою очередь, присутствуют в таком зрелом и даже старческом труде Августина, как «О граде Божием»; тексты Плотина и Порфирия — даже в латинском переводе — не

представляли собой нечто распространенное и простое для понимания: только у тех, кто интересовался ими ex professo [профессионально], могла возникать мотивация к их прочтению; и, судя по всему, они не изучались Августином ранее 386—387 гг. Став преподавателем, Августин должен был заняться свободными искусствами, вероятно прибегая к учебным пособиям, элементарным по своему содержанию, таким, к примеру, как «О дисциплинах» Варрона. И было бы ошибочным не принимать во внимание всю значимость общей информации и конкретных базовых сведений, полученных Августином именно подобным путем. Напротив, с этим фактом следует должным образом считаться, чтобы с опрометчивой поспешностью не впасть в упрощенческий подход к занимающему нас вопросу, иными словами — не счесть, что превалирующим, если даже не исключительным влиянием на мысль Августина было влияние, оказанное на нее прочитанными им книгами платоников.

1.1. Категории Аристотеля

В 374–375 гг. Августин прочитал «Категории» Аристотеля («Исповедь», IV16, 28), быть может, в кратком изложении на латинском языке; он мог прибегнуть к нему по причине своих скудных познаний в области греческого языка либо в силу того, что тексты такой степени сложности не оказались в его распоряжении в другом виде. Впрочем, представляется маловероятным, чтобы в Африке тех времен было много лиц, которые знали бы греческий язык лучше Августина (это, однако, вопрос, который уже давно стараются решить и который до сих пор так и не решен), или чтобы в ней циркулировало большое число греческих текстов (с этим связана все меньшая распространенность греческой культуры на латинском Западе). Порфирий к этому времени уже написал свое знаменитое «Введение в “Категории” Аристотеля» («Исагога»). Много лет спустя Юлиан Экланский высмеивал Августина, определяя его как «пунического Аристотеля» («Против Юлиана», III199), возможно исходя из соответствующего понятия, закрепленного в самой «Исповеди»).

Выражение multa philisophorum (множество философских произведений], которое значится в «Исповеди» V, помогает нам реконструировать процесс интеллектуальной подготовки Августина. Учебные пособия и доксографические сочинения составляли тогда единственные реально читаемые философские тексты, помимо трудов Цицерона. Из старческого доксографического произведения Августина («О ересях», 23) мы узнаем о существовании в его эпоху объемного «Собрания мнений всех философов», написанного неким Корнелием Цельсом.

1.2. Первое философское произведение: «О прекрасном и соответственном»

Обращение к философии влекло за собой отказ от материалистической концепции божества, исповедуемой манихеями. В 381 г. Августин написал трактат — ныне утраченный — «О прекрасном и соответственном» («Исповедь», IV15, 24). Этот труд, состоявший, очевидно, из трех книг, использовал, по суждению некоторых ученых, платонические источники, вто время как Солиньяк и Тестар предполагают, в этом случае, влияние со стороны Цицерона при выработке моральных и эстетических категорий, наряду с ярко выраженным влиянием со стороны пифагореизма. То, что сам автор сообщает нам касательного этого трактата, позволяет проследить ряд основных линий в философии

Августина. В нем, в качестве «монады» определяется божественный ум, производящий покой и добродетель. А в качестве «диады» трактуется начало рассеяния, зло — по тому же принципу, по которому неоплатоники видели в диаде материю, являющуюся источником зла. И действительно, положительное значение Единого подчеркивалось близким к платонизму пифагорейцем Нумением Апамейским, с которым мы уже встречались выше, рассуждая об Оригене (стр. 170–171), так что в данной ситуации нелегко провести различие между неоплатонизмом и неопифагореизмом.

1.3. Период скептицизма

В 383 г., в Риме, Августин переживает увлечение скептицизмом, которое теперь рассматривается как нечто малозначимое со стороны многих ученых: но этот казус едва ли был столь уж банален, если три года спустя Августин открывает свою писательскую карьеру написанием книги, направленной именно против «новых академиков» [то есть скептиков]. Его собственное обращение и решение стать оглашенным в кафолической Церкви указывают, судя по всему, на занятую им пробабилистскую позицию, в духе академиков («Исповедь», V 14 25). После своего поэтапного отдаления от манихейства Августин не примкнул с необдуманной поспешностью к новой философии, пребывая в колебаниях и ничем до конца не удовлетворяясь, пока он не сблизился со скептиками (см. «О блаженной жизни», I). Однако скептицизм Августина не был радикальным. Он никогда не отторгался от определенных проблем, общих для позднеантичной философской теологии и не дистанцировался от ряда христианских понятий, так как он никогда не ставил под сомнение существование Бога и Его промысла. Следовало бы скорее говорить о некоей «скептической тенденции», чем о фазе в мировоззрении Августина, недвусмысленно отмеченной последовательным скептицизмом. Радикальный скепсис был ему чужд до такой степени, что в течение многих лет он полагал, что академики являлись на самом деле платониками, которые только потому, что они не оказались поняты чернью, не высказывали то, что они действительно думали («Против академиков», И 6, 14–15; III 18,4).

Таким образом, весьма весомым оказывается следующий аргумент, выдвинутый Августином против скептиков, который принято обозначать как «cogito Августина», поскольку он может быть в некотором смысле сближен с «cogito» Декарта. Этот момент стал предметом изучения со стороны Флэша. Речь идет об одном пассаже из сочинения «О свободе воли» (113, 7), в котором этот момент формулируется так: ты знаешь, что ты существуешь, и на этот счет тебя не должны тревожить ни сомнение, ни неуверенность, поскольку, если бы ты не существовал, ты не мог бы обманываться относительно этого факта. Ибо твое существование не могло бы быть для тебя очевидным, если бы ты не жил. Но ведь для тебя очевиден факт как твоего существования, так и твоей жизни. Значит, для тебя очевидно то, что, по меньшей мере, нечто для тебя очевидно и понятно. Тот, кто мыслит, должен, по определению, жить и существовать. Следовательно, мысль предполагает жизнь и сушествование, а потому не подлежит сомнению, что интеллект — это нечто превосходящее жизнь и сушествование. Августин повторил этот ход рассуждений в своем сочинении «О Троице» (X 10, 14–16) и в «О граде Божием» (XI 26), где он утверждает: «Если я ошибаюсь, я существую». Этот аргумент дополняет углубление в осознании собственного несовершенства, а это есть первый шаг на путях поиска гарантированно твердой истины: ни один объект внешнего мира, ни одно чувственное восприятие не способно быть столь же несомненным, как жизнь, сушествование и мысль того, кто пребывает в сомнении. Это

изменение в постановке вопроса рассматривается как предваряющее современную, субъективистскую позицию касательно данной проблемы, на самом же деле оно вписывается в то русло, по которому текла философская мысль начиная с Сократа и кончая Плотином, не противореча духу античной философии, будучи лишь антискептической. Уже первые читатели Декарта отметили согласованность его позиции с позицией, занятой некогда Августином. Когда в сочинении «О Троице» Августин воспроизводит этот ход рассуждений, он обращает его против скептицизма: дух, несомненно, не принадлежит ни к одной из вещей, в которых он испытывает сомнения, в которых он неуверен. Августин отграничивает изображение чего–либо от интуиции, связанной с духом. В то время как изображение хранит верность внешней реальности в сфере телесного, интуиция, связанная с духом, осознает себя как функцию существования и жизни, существующую и живую.

1.4. «Гортензий» Цицерона

Вместе с тем, несмотря на всю важность платонизма для Августина, не следует забывать о значении влияния, оказанного на него чтением «Гортензия» Цицерона. Обращение в христианство, имевшее место в 386 г. в той мере, в какой оно ознаменовало собой отказ от светской карьеры и посвящение себя созерцательной жизни, явилось также актуализацией устремлений, внушенных первым прочтением «Гортензия». Результатом этого прочтения, в самый первый момент, стало принятие христианства лишь в том смысле, что христианство представлялось Августину формой философской жизни. Показателен тот факт, что фрагменты, сохраненные для нас Августином, наиболее существенны по своему философскому содержанию среди всех прочих, до нас дошедших. В своих первых сочинениях, «Против академиков» и «О блаженной жизни», Августин воспринял на свой лад две фундаментальные темы философии, а именно — тему поиска блага и тему поиска мудрости. В заключение скажем, что у Мадека не вызывает сомнений, что влияние, оказанное «Гортензием», было решающим в том, что касается развития личности и творчества Августина, не в меньшей степени, чем Platonicorum libri. Следствием чтения Цицерона было отторжение от любви к суетным вещам. «Гортензий» пользовался у Августина авторитетом до последних лет его жизни, так что он цитировал его в своей полемике против Юлиана. Пересматривая его во время сочинения «Исповеди», Августин обнаруживает в нем неоплатонические мотивы, которые он не был способен уловить при первоначальном чтении этого произведения Цицерона.

1.5. Встреча с неоплатонизмом

Будучи назначен учителем риторики в Милане в 384 г., Августин слушал проповеди Амвросия, который считался достаточно красноречивым оратором («Исповедь», V 13, 24). Наставления этого епископа привели к тому, что все предубеждения Августина против христианства очень быстро рухнули, какой–либо вес потеряли в его глазах все возражения манихеев, направленные против библейского антропоморфизма, обнаружили для Августина скрытый смысл Священного Писания («Исповедь», V 14, 24; VI 4, 6; 5, 8). Проповеди Амвросия, прослушанные Августином, были следующие: это гомилии на Шестоднев, произнесенные в дни Страстной Седмицы 386 г., гомилия «Об Исааке и о душе» и гомилия «О благе смерти». Они несли на себе печать ярко выраженного александрийского спиритуализма,

к которому тогда Августин еще совершенно не был причастен (VI 3, 4). Многие проповеди приобщили его также к духовной интерпретации Священного Писания; в Милане он ознакомился также с богословским учением о человеке как образе Божием. Однако элементы учения Плотина, присутствовавшие в этих проповедях, оставались, тем не менее, всецело анонимными. Но коль скоро Августин обратил на них внимание, можно предположить, что во время своей устной проповеднической деятельности Амвросий все же мог упоминать о Плотине.

В Милане Августин свел знакомство со священником Симплицианом и с Манлием Теодором, а также с менее крупными личностями, такими, как Цельсии и Гермогениан, входившими в состав «Миланского кружка», о котором мы уже говорили в связи с Амвросием. Августин, в любом случае, прочитал Plotinipaucissimi libri [совсем немного из книг Плотина]: согласно П. Генри, благодаря этим книгам Августин непосредственно отождествил Ум Плотина с христианским Логосом, а это означало, что он прочитал «Эннеады» в свете Нового Завета, с которым он познакомился через проповедническую деятельность Амвросия. Эти «книги платоников» поставлялись Августину неким «лицом, распираемым от непомерной гордыни», идентификация которого затруднительна. В качестве возможной кандидатуры в науке рассматривалась личность литератора и государственного деятеля Манлия Теодора, однако Августин говорит о нем в дружеских тонах в сочинении «О блаженной жизни». Вероятно, это был неизвестный нам неоплатоник, не христианин, принадлежавший к миланской культурной среде. В «Исповеди», VII 9, 13–14 Августин противопоставляет доктринальное содержание Священного Писания философскому содержанию неоплатонических книг, желая подчеркнуть, что из этих последних он почерпнул лишь частичное знание об истине.

Другая проблема состоит в установлении числа и в идентификации тех книг, которые прочитал Августин. Если Августин, как мы это видели, говорит, что они были paucissimi [весьма немногие], следует правильно понимать значение употребленного им термина, который, согласно Курселю, мог иногда передавать понятие, количественно намного превосходящее понятие «весьма немногих». По мнению дю Роя, воспроизводящего список, составленный Солиньяком, перечень этих книг поистине внушительный: это «Эннеады», 12; 16; 17; 18; III2–3; IV 7; V1; V 2; V 3; V 5; VI4–5; VI, 6 и VII9. Но на деле надо проявлять определенную осторожность в стремлении обнаружить в Плотине источник концепций Августина. Что касается чтения Порфирия, то оно было более ограниченно, хотя Тайлер и хочет приписать исключительно Порфирию то неоплатоническое влияние, которое было оказано на Августина. Дю Рой и Солиньяк занимают по этому вопросу весьма сдержанную позицию, полагая, что в творчестве Августина можно найти даже следы «Сентенций» Порфирия, которые представляют собой синтез учения «Эннеад» Плотина, и влияние учения о «возвращении души» того же философа.

По суждению Мадека, Августин, вероятно, никогда не переставал быть христианином со времен своего детства и полученного им начального религиозного воспитания: обращение, совершившееся в Милане, следует, с большой долей вероятности, воспринимать как обращение морального порядка и как конец интеллектуального пути, для которого было характерно отсутствие непрерывной логической последовательности в разрешении тех или иных вопросов и который многим обязан неоплатонизму, даже если он им и не исчерпывается.

Пролог Евангелия от Иоанна стал предметом дискуссии между Августином и Симплицианом; последний радуется, что Августин не читал произведения философов, которые преисполнены заблуждений «по стихиям мира сего» (Кол. 2, 8), но что он читал

книги платоников, прикровенно приводящие к познанию Бога и Его Слова, апеллируя к опыту Мария Викторина. Симплициан истолковывал сочинения платоников как синтез платонизма, позволяющий подвести черту под тем, что сходно, и тем, что несходно, в платонизме и в христианстве (см. «Исповедь», VIII 2, 3). Августину же представлялось, что он обнаружил совпадение между учением о Боге, содержащимся в книгах платоников, и учением о Слове. Libri Platonicorum, как он сам это признает, открыли для него дорогу, приводящую к Богу, — Богу истинному, Который есть Бог христианский (VIII 1, 16).

А в другом случае, напротив, надо учитывать влияние со стороны Порфирия: речь идет о теме поиска истинной религии. Порфирий проявлял религиозную озабоченность в своем поиске «науки, которая спасает», и, выказывая интерес к совершенно несхожим друг с другом культурам, он обратился даже к христианству («этот философ высказывается благосклонно даже в отношении Христа»: «О граде Божием» XIX 23,2), несмотря на то что он написал трактат против христиан, как мы это видели в свое время.

1.6. Кассициакские «диалоги»

Несмотря на свои продолжительные и уже углубленные контакты с христианством, обеспеченные Симплицианом, Августин посвятил себя написанию диалогов, в большей степени «философских», чем «христианских»: они были составлены в конце 386 г., на вилле друга и коллеги Августина Верекунда в Кассициаке, где находились и некоторые его родственники и друзья: все они были воодушевлены otium philosophandi [занятием философией] («Против академиков», II 2,4), которое Августин назовёт впоследствии otium christianae vitae [занятием христианской жизнью] («Пересмотры», 1,1). Первые из этих диалогов — следующие: «Против академиков», «О блаженной жизни» и «О порядке». Как отмечает Курсель, неоплатонизм и христианство оказываются теснейшим образом связанными между собой для интеллектуалов Медиоланской Церкви, не противостоя друг другу, как это наблюдается в современном сознании. И к этой формуле синтеза примкнул и Августин. Однако остается уточнить, какой все же элемент доминировал в данном синтезе. Согласно дю Рою, философия, к которой прибегает Августин, не претерпела радикального «обращения» в христианскую веру. Возможно, что это философия постепенно открывалась для признания собственно иудео–христианских ценностей и что духовное содержание неоплатонизма приобретало у Августина личную окрашенность, но эти усилия по освоению неоплатонизма не приведут к тому, чтобы Августином ставились под сомнение фундаментальные философские схемы. Если философия, согласно Августину, и совпадает с христианской религией, то это воззрение, в отличие того мнения, которого придерживался Амвросий, фиксировалось уже в апологетике и у Климента.

Стиль Кассициакских диалогов был определен как школьный, но при этом он не является надуманным. Некоторым ученым казались банальными разбираемые в них вопросы: однако это те фундаментальные вопросы философии, с которыми Августин тогда был знаком. Эти диалоги, как отмечает Курсель, по существу своему ориентируются на диалоги Цицерона как по форме, так и по своему содержанию. Там можно обнаружить лишь мимолетные аллюзии, связанные с неоплатонизмом и с христианством. Но их смелость, напротив, состояла в том, чтобы включить имя Христа в схему классического диалога. И если Августин трактует еще вполне традиционные проблемы, то он это делает, ставя их, так или иначе, в зависимость от своих новых убеждений, открыто давая понять, что разрешение этих проблем лежит в области новой христианской истины. Впрочем, по справедливому суждению Мадека, от

оглашенного и нельзя было ожидать, чтобы он рассуждал о богословии как таковом.

На основании Кассициакских текстов видно, что Августин хотел подчинить себя авторитету Христа, понимая, однако, этот авторитет как авторитет «мудрости» в неоплатоническом смысле этого слова. Августин подчеркивает свою собственную близость к христианству, но он не способен адекватно оценивать то, что от него отлично. Таким образом, его обращение не состоит в замещении философии религией, но в их отождествлении друг с другом: мудрость делает людей блаженными, а блаженство и есть цель религии. Августин был решительно настроен на то, чтобы воспринять христианскую веру во всей её полноте, а с учетом отождествления философии и религии, теряет смысл альтернатива, обратился ли он в философию или в религию. Христос, согласно I Кор. 1, 24, был премудростью Божией: и эта христианская концепция прекрасно адаптировалась к философской программе Августина, так как объединила с Богом ту мудрость, которую философы ищут в её чистых формах. Кроме того, понятие «блаженной жизни» базируется на разуме, и в этом Августин остается последователем школ античной философии. Как отмечает Флаш, именно за Августином должна быть признана заслуга по выявлению в человеке его самых глубинных пластов, таких, как «сердце», любовь и воля. Для юного Августина дух и разум, то есть mens и ratio, это то, что наилучшим образом характеризует человека. Это не имеет ничего общего с иррационализмом, и таким образом Августин сохранил для Средних веков греческую традицию, согласно которой разум является самым драгоценным достоянием человека.

Составление диалогов, однако, не охватывает собою всю интеллектуальную активность, развернутую Августином в Кассициаке. Пребывая в той же самой атмосфере, он написал также «Монологи», плод своих размышлений о Боге и о душе. Вернувшись в Милан для того, чтобы подготовиться к крещению, он работал над третьей книгой «Монологов», носящей также заглавие «О бессмертии души». Он задумал, среди прочего, написать книгу «О музыке», и этот труд, разросшийся до шести книг, был завершен уже в Африке. После принятия крешения в 387 г. началось его вторичное пребывание в Риме (387—388), в течение которого Августин продолжал вести философские собеседования со своими друзьями: тогда же он написал «О количестве души» и «О свободе воли». Тогда же он приступил к своей полемике с манихеями. Вернувшись в Африку, он обосновался в Тагасте, возобновив свою религиозную и интеллектуальную жизнь в рамках некоей общины.

1.7. Возвращение в Африку

Сочинения Августина, написанные им в период между 388 и 391 гг. («О свободе воли»: 388 и 391–395; «Об учителе»: 389; «Об истинной религии»: 389–391), начинают выявлять признаки переходного периода. Servi Dei [рабы Божии], к которым Августин принадлежал в Тагасте, сохранили общий стиль философской жизни в качестве реализации принципов неоплатонизма.

Сами заглавия названных трудов указывают на философский характер тех вопросов, которые там обсуждались. Поздний Августин сам подвергнет критике свои писания тех переходных для него лет. В «Пересмотрах» он не испытывает более того доверия к разуму, которое воодушевляло его в те годы: ибо в 380 г. он еще не осознал, что есть Откровение, и потому оставался в слишком большой степени философом.

1.8. История греческой философии

Чтобы оправдать то предпочтение, которое, начиная с 386 г., Августин отдавал платоникам, он выстраивает в первых главах VIII книги «О граде Божием» некую «историю философии».

Поскольку любовь к мудрости обозначает любовь к Богу, Августин сужает круг своих рассуждений, изымая как эпикурейцев, так и стоиков из своего рассмотрения языческой философии. И действительно, истинные философы не должны только исповедовать сушествование Бога, но и Его промысел, направленный на людей. Тем самым стоическая философия оказывается неприемлемой, поскольку она демонстрирует некоего изменчивого бога и не заинтересована в достижении блаженной жизни после смерти, ибо её конечная цель локализована только в этой человеческой жизни как таковой. В равной мере должен быть оттеснен в сторону и Варрон, который, хотя и сыграл большую роль в «истории философии и теологии», отличался, однако, тем, что как его философия, так и его теология не содержали в себе ничего религиозного. Для Августина же философия не столько сводится к той или иной философской системе различных философов, сколько, как и для Цицерона, является, согласно своей этимологии, studium sapienriae [стремлением к мудрости]. Это обстоятельство обусловлено тем, что Августин отождествляет мудрость с Христом. А потому Августин и не мог удовлетвориться тем или иным отдельно взятым учением. Платон вознес на предельную высоту философию, объединив сократовскую мораль с пифагорейскими теологией и физикой, присовокупив к ним диалектику (см. «О граде Божием», VIII 4). Плотин в качестве философа–платоника расценивался как настолько подобный Платону, что можно было подумать, что оба они жили в одну и ту же эпоху, но по истечении столь долгого времени считалось, что Платон ожил в Плотине («Против академиков», III 18,41).

Итак, история философии увенчивается Платоном и платониками. Однако, чтобы определить для них подобающее им место, Августин очерчивает, с помощью используемого им доксографического материала, развитие философии вплоть до Платона, в том смысле что она, следуя некоей внутренней логике, замыкается на Платоне, приобретая познания о все большем и большем влиянии, оказываемом Богом на мир.

Сократ полагал, что конечные причины вещей недоступны для понимания, не только потому, что он придерживался скептических убеждений, о чем свидетельствует его постоянное сомнение относительно всего без исключения, но также и потому, что он был уверен в том, что он может дойти до ряда концепций только при сохранении чистоты своей мысли. Очищение её интеллектуальной части необходимо для души, так как она способна свершать свое восхождение лишь не будучи обременена желаниями тела (в этом заключается учение о «возвращении души», сформулированное Порфирием).

Следовательно, Августин стремится объяснить, в каком смысле можно утверждать, что Платон довел до совершенства античную философию. В этих целях он начинает с подразделения философии на деятельную и созерцательную, причем первая соотносится с этикой, а вторая — с физикой и с логикой. Так он может доказать, что Платон достиг объединения философии своих предшественников и своих учителей, то есть этики Сократа и созерцания пифагорейцев. А с другой стороны, коль скоро Платон, несомненно, согласно интерпретации неоплатоников, определял мудреца как того, кто подражает Богу и кто любит Бога, нет вообще никакой нужды заниматься другими философами (глава 5, начало).

Следующий раздел, посвященный платонической философии (VIII 6–8), строится на основании других критериев. Содержание физики подано как восхождение души,

протекающее через все более совершенные формы, вплоть до достижения неизменной Формы, которая есть и является источником бытия, именно потому, что она неизменна. Платоническая логика противопоставляется сенсуализму эпикурейцев и стоиков, в том смысле что мудрец не может пользоваться телесными очами, чтобы узреть свою собственную красоту, а потому необходимо допустить существование совершенно особого света души: и этот свет есть Бог. И, наконец, этика состоит в том, чтобы выделить благое в человеке, сопряженное не с наслаждениями тела и даже не с наслаждениями души, но с отрадой, даруемой Богом. Итак, эти синтезы платонизма обладают одной и той же фундаментальной структурой. Они базируются на традиционном трехчастном делении на физику, логику и этику. Физика соответствует упорядоченности бытия. Этика соотносится со сферой проявления жизни, а логика — со сферой мышления. Существование души, жизнь души, мысль, заложенная в душе (то есть физика, этика и логика) проистекают от существования Бога, от жизни Бога, от мысли Бога.

Этой 8–й главой Августин довел до завершения свой исходный замысел: языческая философия обретает свою кульминацию в философии платоников.

1.9. Критика платонизма

Однако Августин не подпал пассивно под влияние со стороны libri Platonicorum, чтение которых так воодушевляло его сначала в течение нескольких лет. Идет ли речь о трактатах Плотина, или же о трактатах Порфирия, или же об обоих этих авторах, Августин сразу же помещает «неоплатонизм» в правильное русло как с доктринальной, так и с исторической точек зрения. Согласно Августину, платонизм есть, по существу своему, учение о двух мирах, а не об иерархии ипостасей. Ранний Августин выдвигает, таким образом, посылку о триадах, которые в чувственном мире суть отражения мира умопостигаемого, но он не мыслит их как подчиненные друг другу: таким образом, при этом в целом не наблюдается той генеалогии, о которой рассуждает Байервальтес. Если придерживаться строгого определения неоплатонизма, который ищет во второй части «Парменида» основное ядро учения Платона, то Августин никогда и не был неоплатоником (как, впрочем, все христианские философы). Он ставит платонизм в связь с христианством; ему представляется, что существует unica verissimae philosophiae disciplina [единственное учение истиннейшей философии] («Против академиков», III 19, 42). И действительно, платонизм — это не философия мира сего, от которого христианство отторгается имея на то все основания, но это философия мира иного, мира умопостигаемого. Согласно Мадеку, для Августина платонизм и христианство идут рука об руку в своей вере в онтологическое превосходство умопостигаемого мира. Но различие между ними проявляется, в свою очередь, в связи с κένωσις [самоумалением] Сына, что неприемлемо для платоника. Также в одном месте своего сочинения «О порядке» (II 5, 16) Августин настаивает на том, что философия, в том случае, если она истинна и неподдельна, должна иметь своим единственным объектом Троицу. В 390 г. Августин написал свой труд «Об истинной религии», подчеркивая в нем заблуждения античных философов и, конкретно, противоречие между их философским учением и их религиозной практикой; ведь они, даже подвергая критике суеверие, сами, наряду с непросвещенной толпой, почитали идолов, что теперь, с приходом христианства, не является более допустимым (§ 1–8). Подобное же рассуждение содержится и в Письме 118:

«Сами философы платонического направления — при изменении немногих вещей, осуждаемых христианским учением — должны с почтением подчиниться единственному

непобедимому иарю, которым является Христос, и воспринять Слово Божие, которое отдавало свои распоряжения (людям) и было предметом веры даже в том, о чем другие боялись сказать открыто».

То христианское учение, которое платоники не приняли, это, естественно, догмат о воплощении — и перед лицом подобной позиции Августин уже не может оставаться равнодушным: ведь, с одной стороны, существует платонизм, горделиво упорствующий в своем отрицании Слова и деградирующий вплоть до впадения в идолопоклонство, но, с другой стороны, существует платонизм, исповедующий смирение Слова воплощенного и совершенствующийся в лоне христианства. Единственная истинная философия — это христианская философия, и Августин повторит это утверждение уже на склоне лет, в трактате «Против Юлиана, защитника пелагианской ереси» (IV 74).

Интересным в этом смысле является также трактат «Об истинной религии», который Тайлер, допуская очевидное преувеличение, возвел в основном к Порфирию. Это произведение слагается из трех антиманихейских очерков, объединенных в дальнейшем более масштабными целями, объяснения которым дается во введении и в заключении данного труда. Ибо Августин держит теперь под своим критическим прицелом не столько манихейство как таковое, сколько обобщенный образ культурного человека, который, сталкиваясь со множеством разнообразных религиозных сект, отрицает наличие единой истинной религии. Сурово порицая подобную позицию, Августин намеревается доказать, что существует единый путь спасения и что в его основе лежит единственная религия, познание которой осуществилось в рамках истории и которая распространилась по всему миру. Таким образом, христианство реализует тот идеал, достигнуть которого отчаялись античные мыслители и который сам Платон связывает с пришествием божественной премудрости, которая вселится в некоего человека. Противник, которого имеет в виду Августин, — это, судя по всему, Порфирий.

Тема истинной религии, вероятно, являлась действенным ответом в рамках анти–порфирианской полемики, но при этом следует признать тот неопровержимый факт, что выражение vera religio [истинная религия) фиксируется у Августина только один раз до написания им данного произведения, а именно в заключительной части сочинения «О количестве души» (36, 80). Более того, и в интересующем нас трактате, это выражение встречается только во введении, в заключении и в двух местах, источником которых является, надо думать, все то же учение (13, 26—14, 28; 25, 46–47). Следует признать антипорфирианский характер этого произведения с учетом присутствия в нем совершенно нового полемического мотива, направленного против культа ангелов и демонов (55, 108–112). Кроме того, в нем улавливаются многочисленные следы трактата «О возвращении души» Порфирия, которые почти все сконцентрированы во введении. Тезис, который это произведение хочет отстоять в противовес Порфирию, сводится к тому, что христианство не только примиряет религиозный культ с философией, но также и всех философов друг с другом (1, 1; 7, 12), приводя людей к единому Богу и становясь, тем самым, единственной и универсальной дорогой, идя по которой приходят к спасению (1, 1; 3, 5; 25,46–47: ср. Порфирий, процитированный в «О граде Божием», X 32 и X 9). Августин особо подчеркивает то, что дорога эта уже известна, что явствует из истории, поскольку Порфирий утверждал, что он вообще не знает никакой такой дороги (см. «О граде Божием», X, 32).

1.10. Полемика против других философских систем 1.10.1 Против демонологии Апулея

В главах 14–22 VIII книги «О граде Божием» Августин занимает вполне определенную позицию в своей полемике против демонологии Апулея. Учеными отмечалась враждебность христиан по отношению к Апулею, которого они рассматривали как волхва и язычника по преимуществу, даже если подобное восприятие Апулея, до Августина, носило характер отдельных выпадов, лишенных сколько–нибудь впечатляющего размаха. По сравнению с краткими намеками на подобную полемику со стороны столь склонного к доктринальной систематизации писателя, как Лактанций, соответствующая полемика, проводимая Августином, выглядит особенно углубленной и идеологически последовательной. Несмотря на случаи определенного непонимания и наличие некоторых софизмов, в позиции, занятой епископом Иппонским, можно распознать хорошо продуманный замысел, который сводится к полнейшему опровержению демонологии Апулея, которую последний, совместно с платониками, возвел на доктринальный уровень и всецело включил в свою собственную философию.

1.10.2. Против школьного стоицизма

Августин утверждает, что усвоил, на основании произведений стоиков, искусство ведения диспута. Это было особенно значимо для диалектики (то есть для логики), которую Августин рассматривал как специфическую область, которая была преимущественным достоянием именно стоицизма («Против Крескония», I 13, 16; 14, 17); с другой стороны, он отбросил некоторые элементы стоической этики, главным образом в последние годы своей жизни. Для Августина было неприемлемо то, что это учение приписывало одинаковую важность любым нарушениям правил морали («Письмо», 104, 4, 13; 167, 5, 17); ему было чуждо положение, согласно которому этика не обеспечивала сколько–нибудь существенного и истинного преуспевания в сфере нравственности («Письмо», 167 3, 10); ему претил отказ от сострадания, понимаемого стоиками как одна из страстей души (104, 4, 16) ; он не был согласен с тем, чтобы человек во всем уповал на самого себя, вместо того чтобы уповать на Бога («Беседы», 156, 7, 7).

1.10.3. Полемика против Гермеса

Однако намного более серьезной является полемика Августина против герметизма. Августин знает, что Трисмегист был древнейшим пророком, жившим ранее, чем зародилась греческая философия, но так или иначе (добавляет Августин, прибегая к топу христианской апологетики) позже, чем процвела мудрость евреев, ставшая источником христианства («О Граде Божием», XVIII, 39). Августин не принимает учение Трисмегиста, почерпнутое им из герметического «Асклепия» (глава 23), касательно того, что некоторые боги были сотворены верховным богом, в то время как другие были сотворены людьми. Создается впечатление, отмечает наш писатель, что Гермес имел в виду статуи богов, но это не так, ведь статуи — это не что иное, как видимое тело богов, в котором обосновываются духи в прямом смысле слова. Люди призывают их вселиться в статую, и они могут быть как благими, так и злыми; они соединяются с идолом, так что идол может расцениваться в определенном смысле как чувственное тело демона. В силу этого и только этого действительно можно утверждать, что люди сотворяют богов.

Далее Августин принимает во внимание предсказание, содержащееся все в том же

«Асклепии» (глава 24), согласно которому будут оставлены и преданы забвению древнейшие религиозные египетские культы, приписывая этот упадок, как и большая часть современной научной критики, пришествию христианства, которое положит конец религии, связанной с идолопоклонством. Очевидным оказывается то, что Гермес, изрекший это пророчество, выступает как друг демонов и оплакивает то время, когда будет упразднен их древний культ: его дар предвидения будет подтвержден пришествием христианства. Таким образом, Трисмегист может быть отнесен к числу тех людей, о которых говорит апостол Павел (Рим. 1,21 и сл.) — людей, познавших истинного Бога, но не воздавших Ему религиозного поклонения, поскольку их мудрость обратилась в безумие. Это противоречие, характерное для тех, кто не исповедал истинную религию, выявляет, с одной стороны, тот факт, что подобные люди были приверженцами отдельных учений, совместимых с христианством, как, например, учения о сотворении мира истинным Богом, но, с другой стороны, выявляет и тот факт, что они практиковали откровенно идолопоклоннический культ. А значит, герметическое откровение, сколько бы оно ни приближалось к истине, не является плодом вдохновения со стороны Бога, но внушено демонами, ибо ему удается взойти на ступень лишь частичного познания истины, достигнув уровня, который будет затем превзойден христианским откровением.

Нечто подобное касательно взаимоотношений языческого и христианского откровения было высказано язычником, с которым Августин состоял в переписке, а именно — Лонгинианом, вписывающимся в среду языческих интеллектуалов, близких к христианству: они признавали наличие сродства между христианством и самыми удачными интеллектуальными достижениями язычества, но не чувствовали необходимости сделать тот решительный шаг, который заставил бы их отказаться от своей культуры и от своих традиций. Лонгиниан, однако, открыто проявляет свое согласие с целым рядом мнений, принадлежащих Августину, и отмечает, что они оба чтут и осуществляют на практике учения, восходящие к начальному существованию мира, среди которых, в частности, оказываются и учения Трисмегиста, распространившиеся по наитию богов и открытые по воле Бога. Естественно, что на устах язычника обретаются одновременно и Бог, и боги, сообразно с концепцией генотеизма, с которой мы уже неоднократно встречались; Лонгиниан также считает, что учения Трисмегиста зародились «благодаря авторитету богов» и были явлены людям «по воле бога» («Письма», 233–235).

1. 11. Другие античные философы: Варрон и пифагорейцы

Варрон, наряду с другими бесчисленными трудами, написал также энциклопедию свободных искусств в девяти книгах («О дисциплинах»); из этой энциклопедии Августин был знаком с книгой «О философии», которую он использует в XIX книге «О граде Божием». Варрон не был собственно философом, но он был эрудитом. В том же контексте Августин цитирует также Антиоха Аскалонского, значительного предшественника платонизма имперской эпохи. Потому представляется возможным, что Августин почерпнул у Варрона и некоторые сведения, относящиеся к истории платоновской Академии, а точнее, — сведения о пережитом ею периоде скептицизма, с которым он не мог ознакомиться, читая Platonicorum libri.

Августин прибегает, быть может, к пифагорейским источникам, чтобы просветить себя в вопросах арифметики. Сам Варрон написал трактат «О началах чисел» и другой трактат «Об арифметике», в то время как широкое хождение в имперскую эпоху имело «Введение в

арифметику» Никомаха Геразского, переведенное на латинский язык Апулеем. И вот трактат самого Августина «О порядке» иллюстрирует превосходство числа, которое соделывает совершенными все сотворенные вещи. Числа, наука о которых имела религиозную окрашенность у представителей неопифагореизма, лежат для Августина в основе мира, но только в том смысле, что они суть простирание верховной божественной разумности, а не потому чтобы они были элементами, сами по себе конституирующими этот мир; к пифагорейским учениям относятся также учение об упорядоченности мира, основанного по разумным нумерическим законам, и учение о происхождении всех вещей от тех же начал, от которых происходит сами числа. Кроме того, как сообщает об этом Варрон, наука должна интерпретироваться как форма аскезы.

Уже в период между IV и I вв. до Рождества Христова циркулировали подложные сочинения, содержащие в себе якобы пифагорейские учения; в них утверждалось, что Платон, Аристотель и другие великие философы всего лишь взяли на вооружение и подвергли соответствующей переработке учение Пифагора. Эти псевдопифагорейские произведения трактуют метафизические темы, такие, как вопрос о Едином и о диаде, а подобные темы, по существу своему, суть темы платонической школы. Впоследствии неопифагореизм имперской эпохи, в промежутке между I в. до Р. Х. и III в. по Р. Х., распространился более широко и приобрел более этический, религиозный и мистический характер. Итак, неопифагореизм характеризуется пристальным вниманием, обращенным на область трансцендентного и регенерацией учений исходного пифагореизма, таких, как учение о числах и учение о первоначалах. Однако в пифагореизме числа обладали символическим значением; теперь же они не расцениваются более как начала, а тема противопоставления монады и диады, Единого и материи приходит на смену теме первоначал. Подобная неопифагорейская аритмология оказала влияние и на философов–платоников 11—V вв. имперской эпохи. Пифагор становится фигурой, воспринимаемой как «божественный человек», подобно фигуре Платона, в которой видят учителя человечества.

2. Платонизм Августина

В заключение скажем, что философское формирование Августина является, без каких–либо сомнений, платоническим: он сам говорит об этом в «Исповеди», и это можно почерпнуть из его произведений. И, тем не менее, то, что на первый взгляд представляется простым как определение, оказывается исключительно сложным и запутанным, когда дело доходит до уточнения, в каком именно смысле Августин был платоником. Его удивительная способность воспринимать и перерабатывать разные традиции, пришедшие к нему через Плотина и Порфирия, через Мария Викторина и Амвросия, делает нелегким очерчивание некоей «системы» платонизма Августина. Основополагающим выступает тот факт, что в каждом своем произведении Августин, если можно так выразиться, вырабатывает, исходя из их начальных посылок, некий новый аспект тех концепций, с которыми он ознакомился.

Но более того, платонизм не стал просто «составной частью» духовной эволюции Августина, увенчавшейся его обращением в христианство; он стал также для него инструментом и сокровищницей знаний, посредством которых и была сформирована его мысль. Ибо философия епископа Иппонского есть такой продукт христианской культуры, который редко встречается на протяжении её истории: немногие личности (такие, как Ориген и Григорий Нисский) могут быть приравнены Августину по силе мысли и по умению воздвигнуть прочное интеллектуальное строение. Итак, рассмотрим основные компоненты

этой философии.

2.1. Бог христианский и бог неоплатонический

Единое неоплатонизма и Бог верующих — это начало бытия, блага и красоты: и оба они пребывают по ту сторону бытия.

Августин, испытав влияние со стороны доступного ему неоплатонизма, а именно неоплатонизма Platonicorum libri, усвоившего себе и некоторые элементы неопифагореизма, становится приверженцем неоплатонической концепции бытия. Оно, согласно Плотину, есть единство, позволяющее реальному существовать, притом что это сушествование может быть помыслено («Эннеады», VI 6, 13, 1—16; VI 9, 2, 8—20). Та же самая концепция Бога как Единого воспринята Августином (см. «Буквальное толкование на Книгу Бытия, незавершенное произведение», X 32 и «Толкование на Книгу Бытия, против манихеев», XII 18; «Исповедь», XIII 1, 2). Таких же воззрений будет придерживаться затем и Боэций (см. стр. 562). Бытие всех существующих вещей зависит от единства: «Быть есть не что иное, как быть единым» (nihil est autem esse quam unum esse) («Обычаи кафолической Церкви», II 6, 8).

Но только вплоть до этого пункта Августин сближается с философией Единого, разработанной Плотином. Он отходит от Плотина уже тогда, когда определяет «истинное бытие» в качестве quisumme est [кто есть в высшей степени] («О природе блага», 19), когда он утверждает, что Бог является чистым «есть» — тем, кто просто «есть» («Толкование на Псалмы», 101, 2, 10; 134,4). Только Бог есть бытие в истинном смысле этого слова, поскольку только Он не подвержен изменениям и пребывает всегда равным самому Себе («О Троице», III 10, 21; XV 5, 8).

«Единое» Плотина и «мысль мысли» Аристотеля через Порфирия достигнут отождествления, которое впоследствии Августин, совершенно естественным образом, приложит к онтологии Ветхого Завета, претворив id ipsum esse [быть тем же самым] в Единое и в верховный Ум. Эта тенденция свойственна не одному только Августину, но и всем христианским платоникам, жившим после Порфирия. «Комментарий к “Пармениду”», приписываемый Порфирию, стремится сблизить друг с другом две формы Единого одноименного диалога Платона, то есть Единое, которое есть единое, и Единое, которое есть. Согласно Байервальтесу, Порфирий вращается при этом в русле некоей критики, затрагивающей так или иначе Плотина и происходящей от его намерения примирить платонизм и аристотелизм. В любом случае, это явствует также из интерпретации одного знаменитого библейского места, предложенной Августином.

2.2 Интерпретация Исх. 3,14

«Аз есмь Сущий» [36] указывает на способ, которым именуется Бог и обозначает истинное имя Бога; этот стих кладет начало средневековой традиции «самобытия» как опознавательного свойства Бога («Беседы на Евангелие от Иоанна», XXXVIII 8,10; «О граде Божием», VIII 11). Онтологическое значение имени, открытого Богом Моисею, не вызывало в течение истории особых затруднений у христианских писателей (ссылка на Исх. 3, 14 впервые встречается у Новациана).

Отождествление Бога с бытием не является оригинальным изобретением библейско–христианской мысли, вдохновленной названным ветхозаветным стихом, но это есть также и

учение платонизма (ее, например, можно обнаружить у Плутарха, «О “Е” в Дельфах»). Итак, экзегеза Августина базируется на понятии, типичном для Порфирия, а именно на понятии вечной неизменности и свободы становления Бога (см. «Речи», 6, 3, 4; 7, 7; «Толкование на Псалмы», 38, 7). Бытие Бога не испытывает ни в чем недостатка и потому несопоставимо с бытием сотворенных вещей, которые являются почти что ничем («О Троице», II 5, 9; IV 17, 23; «Толкование на Псалмы», 9, 7; 38, 7—8; 38, 22; 39, 9; 101, 2.10; 121, 6). Бытие есть «имя Бога» («Толкование на Псалмы», 101,2,10). С одной стороны, эта целокупность бытия мыслится, судя по всему, как чистая и абсолютная тождественность, свободная от каких–либо детерминирующих её условий, но, с другой стороны, неоплатоническая традиция налагает на сущность божественного бытия некое единство, наделенное отношениями, некое единство, пребывающее в связи с движением, некое единство, проявляющееся в различиях и остающееся единством, несмотря на фактор различия. Что касается Плотина, то он закрепил эту прерогативу за второй ипостасью, а не за Единым. При этом rationes [мысли], то есть идеи, присутствуют в Боге («Исповедь», XI 9, 11), не аннулируя себя в Нем, но сохраняя свою детерминацию без утраты характеристики своих различных содержаний («Исповедь», I 6, 9). Для Плотина вторая Ипостась есть единство разнообразия, того разнообразия, которое остается обособленным от чего–либо другого и оказывается понятным именно в силу того, что оно не есть единство. Для Порфирия, а значит, и для Мария Викторина, напротив, Единое есть движение, которое отождествляет противоположности без того, чтобы их аннулировать (см. «Против Ария», 1 49, 17–40; та же самая концепция фиксируется у анонимного автора «Комментария к “Пармениду”», II 91 v), а это как раз и обозначает отождествление Единого с бытием и предстает у Порфирия как некое исключение из неоплатонической традиции: если Бог есть бытие и одновременно небытие, мысль и одновременно не–мысль, то тогда законны как положительная, так и отрицательная теология, обеими из которых действительно пользуется Августин. Итак, от Ума Плотина и от Единого Порфирия (отождествленного с бытием) к Августину (но, повторяем, эта модель христианского неоплатонизма во всем лишь предваряющая соответствующую модель Дионисия Ареопагита) приходит понятие Бога–Единого, понимаемого как полнота бытия, которая не есть абстрактное единство, но сокровищница всех возможных содержаний. Этот Бог заключает в Себе богатство бытия и совокупность платоновских идей, которые пребывают в Слове («Буквальное толкование на Книгу Бытия», V 16, 34). Так и в Письме 147 говорится, что некоторые умопостигаемые сущности находятся omnia in ипо sine angustia [все в едином без утеснения]; а в «О Троице» фиксируется выражение unum omnia [единое–всё] или unus omnia [единый–всё] либо ради указания на три Лица в недрах Единства (VI 10, 12), либо ради указания на умопостигаемые сущности в лоне Слова (VI 10, 11; см. «О граде Божием», IX 10,13). В Письме 14 то же самое выражение передает единство умопостигаемых сущностей в Боге, наличествующих с присущими им специфическими свойствами, но совокупно объединенных в Едином. Ас другой стороны, как отмечает Мария Веттетини, то же самое выражение unum omnia буквально соответствует выражению Плотина, обозначающему жизнь Ума («Эннеады», II 6, 1, 8–9; III 3, 7, 9; V 8,9, 2–3).

Следовательно, Единое–Бог Августина может быть познаваемо, в отличие от Единого Плотина (и это имеет силу в случае всех христиан–неоплатоников). И действительно, Августин признает возможность познания Бога, а значит, и допустимость рассуждать о Нем, если только эти «рассуждения» будут ограничены высказываниями, лишь частично являющимися положительными. Это, разумеется, не есть простое выражение апофатизма и не есть призыв к мистике неизреченного: см. «Об истинной религии», 30, 56; «Буквальное толкование на Книгу Бытия», IV 14, 23; «ОТроице», VI 4, 6; Письмо 169, 2. 7; «О граде

Божием», XI 10, 3; XII 19. Природа Бога «должна» быть познаваемой, пусть и отрицательным путем: в этом смысл созерцания «Евхаристического хлеба». Таким образом, Августин не приписывает отрицательной теологии некую исключительную функцию: она не представляет собой единственный конечный вывод, к которому должны прийти наши изыскания, но выступает как предуготовление и как предпосылка этого знания. Так, мы знаем, чем Бог не является, чтобы затем прийти к знанию того, чем Он является («О Троице», VIII 2, 3; V 1,1; «Толкование на Псалмы», LXXXV 12; «Христианская наука», 1, 6).

Жильсон утверждал, что для Августина существует один только Бог. и этот Бог — бытие; подобное утверждение является краеугольным камнем всей христианской философии, но заложил его не Платон и отнюдь не Аристотель, но Моисей. Но если христиане обнаружили в Исходе отождествление Бога с чистым бытием, то сделали они это как раз потому, что греки ознакомили их с подобной концепцией, отмечает П. Адо. В этом вопросе Августин, вероятно, многим обязан Порфирию. Итак, Августина можно рассматривать как одного из основоположников того, что Байервальтес имеет обыкновение называть «онтотеологией»: Августин положил начало «теологии Исхода», в то время как его мысль касательно потеп substantiae [имени субстанции] остается под влиянием греческой философии. Основополагающие моменты, вытекающие из отождествления Бога с бытием, были еще ранее приняты всеми, и Августину, в сущности, нечего сказать нового на эту тему. Но его оригинальность по сравнению с другими латинскими отцами проявилась в том, что он объединил онтологию с сотериологией: Бог не только открыл Моисею Свое потеп substantiae [имя субстанции], но также и Свое потеп misericordiae [имя милосердия]. Бог есть Бог Авраама, Исаака и Иакова.

3. Троица

Но, сушествование умопостигаемых сущностей в недрах Бога вводит нас в область учения по преимуществу платонического, а именно учения об идеях. Учение об идеях и, тем самым, о божественном Уме, который при этом предполагается, проявляется в туманных формах в рамках «Исповеди» (книга XII 1, 2). В этом месте Августин интерпретирует выражение «небо небес» (Псалом 113, 16) не как материальную или доматериальную реальность, но как некую общность духов: как Адо, так и Пепин разделяют точку зрения, заставляющую видеть в этом построении вторую ипостась Плотина, то есть совокупность умопостигаемых форм и умных сущностей («Эннеады», V 1, 4, 25—33; V 4, 2, 10–11): умопостигаемыми формами и умными сущностями являются идеи Бога, то есть платонические формы всех вещей и ангельские создания. На caelum intellectual [интеллектуальном небе] ум может одновременно познать все: таким, образом, речь идет о едином Уме либо о совокупности многих умов, интерпретируемых в качестве ангельских или блаженных созданий (см. «Исповедь», XII II, 12). Также и у Плотина мы обнаруживаем Ум, сформированный из единства всех умов (V 1, 4, 10–11 и 26–27). и Ум не только обладает всеми вещами, но и является одновременно всеми вещами, поскольку, когда он мыслит самого себя, он в то же время мыслит о всех вещах (IV 4, 2, 10—11). Это утверждает также Порфирий, «Сентенция» 43:

«Ум не есть начало всего, потому что ум — множество, а прежде множества должно быть единое. Но то, что ум есть множество, ясно: он всегда мыслит умопостигаемые вещи [37], которые суть не единое, но многое, и при этом не отличаются от него самого. Поэтому если он есть то же, что и они, а их много, то и ум будет множеством». (пер. A. R. Sodano).

Проблема же трех Лиц и их интерпретация в терминах, принадлежащих Плотину, восходит к самому начальному периоду мысли Августина. Так, в «Монологах» мы сталкиваемся с анализом процесса познания. И по мере развития этого процесса (I 8, 15) осуществляет Свое явление Троица. Отец есть солнце, Сын есть верховный Ум, а ослепительное светолитие, в котором проявляет себя этот сокрытый Бог, есть Дух Святой, просвещающий все вещи, чтобы соделать их умопостигаемыми. Мы опять наблюдаем Ум, который есть видение Бога, и Разум, распространяющий в мире умопостигаемость Бога. В этом контексте можно обнаружить многие темы Плотина, почерпнутые из трактата V 3 («О познающих ипостасях»). Также «ослепительность» этого умопостигаемого света и сравнение с солнцем и с его сиянием или лучом также являются для этого трактата Плотина (V 3, 8—9) вполне обычными образами. Но в первую очередь учение об отношениях между душой и умом внушено Августину «Эннеадами», V 3, причем для Августина, как и для самого Плотина, Ум не всегда является второй ипостасью: иногда и душа оказывается неким умом («Монологи», 16, 13; «Эннеады», V 3,6), несомненно благодаря расширению понятия «души» до понятия «разумной души».

В «О порядке» (II 19, 51), где сначала Августин говорит о душе, он переходит затем к трактовке второго вопроса своей философии, то есть к трактовке Бога. Душа, соделавшись упорядоченной и прекрасной, «дерзнет, в конце концов, созерцать Бога, который есть источник, из Которого проистекает все, что истинно, и Который есть Отец самой Истины». Этот текст является тринитарным: он вводит понятие об Отце Истины, понятие об Истине как об источнике и понятие Излияния того, что истинно. Достаточно значимым в связи с этим оказывается и знаменитое место из «О граде Божием», X 23, где говорится, что три верховных начала были, согласно «О возвращении души» Порфирия, Отцом, Умом или Духом (mens) Отца, наряду с неким промежуточным началом, относительно которого Августин задается вопросом, не обозначает ли оно Духа Святого, Который есть нечто общее и для Отца, и для Сына.

Августин прекрасно отдавал себе отчет в изменениях схемы Порфирия по сравнению со схемой трех ипостасей Плотина. Как же, все–таки, интерпретировать эту промежуточную сущность? «О возвращении души», которое представляло собой неоплатоническое истолкование «Халдейских оракулов», должно было выражать учение о трех Началах, вставляя между ними многочисленные триады, одни — халдейского происхождения, а другие — неоплатонического происхождения: а именно, триаду Эона или вечности, солнца и луны, триаду отца, силы и ума, с одной стороны, и триаду бытия, жизни и мысли — с другой. Августин, исключив все, что могло бы сделать из Духа женское начало, то есть такие понятия, как «дорога» и «мать», сохранил только уподобление Духа воле Отца. Судя по всему, он обнаружил эту интерпретацию у Порфирия либо же сам истолковал подобным образом сущность, являющуюся «промежуточной по отношению к двум другим».

Еше одно важное место содержится в «О блаженной жизни», 4, 34, с полной очевидностью будучи навеяно Плотином. Там говорится, что Единое или благо есть «мера и предел всех вещей», как и в трактате Плотина «О происхождении зол» (I 8, 2.5), сыгравшем, вероятно, решающую роль в обращении Августина; ибо из этого трактата проистекают многие темы, характерные для его ранних писаний. Влияние этого трактата ощущается в гомилии Амвросия «Об Исааке», 7,60 и в его «Беседах на Шестоднев», II 2, 4. Зло отождествляется с отсутствием порядка и меры, то есть с лишенностью формы (I 8, 4, см. также «О блаженной жизни», 4, 32). Но, в первую очередь, Августин вдохновлялся «Эннеадами», V 5, чтобы описать отношения между Отцом и Сыном, которые суть отношения, наличествующие между мерой и истиной.

Плотин называет Единое «мерой неизмеряемой» (V 5, 4; 5, 11). Истина заключена в Уме или, правильнее будет сказать. Ум есть истина, поскольку в нем умопостигаемое и ум совпадают (V 5, 1; 5, 2). Сущностная истина есть бог, но бог второй, который проявляет себя прежде, чем можно увидеть верховного бога. Этот верховный бог сравнивается с великим царем, предваряемым существом безмерно прекрасным: он есть царь истины и господин совокупного бытия, будучи рожден от первого бога и сам принадлежа к разряду богов.

Все склоняло в данном случае Августина к тому, чтобы увидеть отношения отцовства и сыновства между Единым и Истиной, которые, в свою очередь, уподобляются Отцу и Сыну. Исхождение Ума от Единого и его возвращение к Единому были известны Августину благодаря чтению «Эннеад», V 1 и V 2. Однако, обнаружив у Августина эти темы Плотина, следует еще раз повторить, что Августин не копирует их рабским образом. Если он и усваивает себе великие ориентиры, то он не проявляет интереса к тому, чтобы вобрать в свои собственные построения все их детали.

В заключительной молитве «Монологов» пять троических молитв дополняют молитвенные воззвания к Сыну. Они развертываются циклическим образом, причем эта схема внушена неоплатонической схемой эманации. Эта схема, которую можно обнаружить еще у Плотина (V 2, 2), обязана своим открытым формулированием Порфирию («Сентенции», 30–32): сущность, обусловленная причиной, должна пребывать в том, кто является её причиной в силу родства или подобия, но она должна отъединиться от причины через некое отличие и вернуться к ней через обращение к ней. В этом гимне фиксируется количественно все возрастающее внедрение христианских тем в неоплатоническую схему.

В «О порядке», II 11,31 говорится, что «Разум происходит от разумной души, будучи направлен на разумные реальности, которые осуществляют себя в качестве таковых и так называются». В разумных поступках человечества следует изыскивать этот действенно проявляющий себя разум, чтобы дойти до его божественного источника, каковым является разумная Душа мира. Исхождение Разума, рассматриваемое здесь, есть эманация, о которой шла речь в II 5, 16. Итак, он исходит от разумной Души. В этом, быть может, и заключена причина отождествления Августином разумной Души с Духом: Августин имеет в виду третью ипостась Плотина в её функции упиверсального разума и фактора, упорядочивающего мир. Разум эманирует ради исполнения этой функции и доходит до области чувственного, чтобы внести в него упорядоченность и озарить его жизнью. Но эта эманация разума, упорядочивающего мир, отражает ход рассуждений одного трактата Плотина, внушившего Августину идею подобного отождествления: это трактат «О провидении» (III 2). Солиньяк доказал влияние, оказанное этим трактатом на первые и на последние главы «О порядке». Но решающий момент сводится к тому, что Плотин демонстрирует учение об исхождениях, которое в точности совпадает с соответствующим учением Августина. Разум исходит или эманирует из Ума, чтобы обеспечить порядок и гармонию всех вещей. В «О порядке», II 11, 31 сказано, что Разум исходит от разумной Души. Вся сложность богословия Святого Духа, исповедуемого в те времена Августином, восходит к тому факту, что он не проводит различия между понятием «исходить» и понятием «быть посланным» в приложении к Духу.

И, наконец, один раздел трактата «Об обычаях манихеев» (1 15, 25—17, 31) посвящен верховному благу, и его структура — троична. Верховное благо есть Отец, а сила и премудрость Бога есть Сын, любовь же Бога — это Дух — и все трое образуют уникальное тройственное единство. Итак, богословие Духа далеко отошло, претерпев чувствительные изменения от той формулировки, которая содержалась в «О блаженной жизни». В 114, 24 вся Троица, а не только вторая ипостась, как у Плотина, или первая ипостась, как у Порфирия,

названа «самобытием». Здесь впервые возникает цитация Рим. 11, 36 [«ибо всё из Него, Им и к Нему»], и она послужит для уточнения метафорического и богословского употребления тех посылок, которое еще носило характер неопределенности в молитве «Монологов».

4. Сотворение «ex nihilo»

Вплоть до времени написания трактата «Буквальное толкование на Книгу Бытия» Августин никогда не обсуждал тему материи. Эта проблема затрагивает деликатный момент в рамках его философской эволюции. Переходя от манихейства к стоицизму в духе Цицерона, а затем к неоплатонизму Плотина, Августин никогда не прекращал исповедовать вечность материи. Но этот переход от одного строя мышления к другому сделал утонченной его собственную мысль: ведь путь его исканий, отталкиваясь от грубого материализма манихеев, провел его через дуалистическую концепцию стоиков и остановился, наконец, на понятии об ὕλη [материи] неоплатоников, для которых она была чистой дисперсией, без меры и без формы. Итак, Августин поставил перед собой вопрос, который ему надо было разрешить. Амвросий в своей гомилии на «Шестоднев», которую Августин с большой долей вероятности прослушал (I 7, 25), выступает с нападками против философов, считающих материю несотворенной. А с другой стороны, Марий Викторин, творчество которого Августин в равной мере знает, любит вплетать в свой собственный текст греческие термины — и ὕλη является одним из них. В любом случае, Августин наталкивается на это слово в дискуссии, которую он провел с неким манихеем Фавстом в течение 397—398 гг. — и он сам устанавливает равенство между materies и ὕλη в трактате «О природе блага», написанном в 399 г. Поскольку слою ὕλη употреблялось манихеями, Августин заявляет, что его надо понимать в другом смысле, чем тот, который вкладывается в этот термин манихеями (глава 18). В этом, судя по всему, коренится причина, по которой Августин, насколько это было возможно, избегал все же этого столь двусмысленного термина.

Бог создал не только форму, но также и возможность быть оформленным. Это утверждение восходит, быть может, к «Комментарию к “Тимею”» Порфирия, что явствует из Прокла («Комментарий к “Тимею”», I 392, 9 и сл.; см. 35, 13 и 37, 13 Sodano). Эта способность воспринимать форму составляет положительный аспект материи, поскольку так она может приобщаться к благу бытия и зависеть от творческого блага Бога. Итак, материя есть нечто совсем иное, чем ничто. Все эти построения восходят к Порфирию, который, следуя Аристотелю («Физика», I 9, 192 a3—34), отличает бесформенную материю от абсолютного небытия. Эта материя, содержа в себе бытие в потенции, нуждается в форме как в реальности, кладущей начало её существованию, и она может стремиться к своей полной завершенности.

Это указывает на эволюцию, которую Августин последовательно претерпел в течение пяти лет, прошедших со времени его обращения. Отталкиваясь от концепции предсуществования зла в духе Плотина, то есть от некоего небытия, которое божественный порядок должен превзойти, чтобы осуществить сотворение мира, Августин пришел к сотворению ex nihilo, что предполагает capacitas formae [способность к восприятию формы). Августин мог вступить на этот путь под влиянием размытого неоплатонизма, с большой долей вероятности несущего в себе характерные признаки учения Порфирия, стремящегося приписать Творцу также и факт существования материи (см. «О свободе воли», II 17, 45 и 20, 54). В сочинении же «Против Фавстаманихея» (XX 14) Августин упоминает о двух противоположных философских точках зрения касательно ὕλη. Творение, извлеченное из ничего, должно быть оформлено и приведено к единству своего первоначала. А значит,

любая материальная и духовная сущность зависит от Бога как в своем еще не оформленном, так и в своем оформленном состоянии в силу обращенности к своему первоначалу, то есть в силу соединения со своим благом, дарующим ей блаженство и прочность.

Итак, следует думать, что modus есть самый малый уровень бытия, способный к восприятию формы, а потому он характерен для первоначальной материи, созданной как раз потому, что она нуждалась по меньшей мере в исходном «модусе» формы. В XII книге «Исповеди» Августин надолго задерживается — в рамках интерпретации первых стихов Книги Бытия, — на первоначальной материи, отражая «Тимея» Платона. Августин вспоминает, как ему не удалось понять возможность существования материи, лишенной формы: он представлял её себе облеченной в бесчисленные и разнообразные формы, но заблуждался, так как первичная материя не обладала species [видом], не имея ни цвета, ни конфигурации, ни тела, ни духа, будучи quaedam informitas sine ulla specie [некоей неоформленностью без какого–либо вида] и неким «non est» [не есть] без упорядоченности и без формы. А modus присутствовал в этой неоформленной материи как рубеж между бытием и небытием («Исповедь», XII 8, 8).

Однако необходимо помнить, что попытка интерпретировать сотворение мира в свете «Тимея» и его учения о неоформленной материи, восходит к начальному периоду апологетики и так этот вопрос трактовался уже Тертуллианом в его полемике с Гермогеном. Таким же образом и Августин неоднократно обращается к интерпретации библейского повествования о сотворении мира: в 389 г. он пишет «Истолкование Книги Бытия, против манихеев», в 393 г. он пишет «Буквальное толкование на Книгу Бытия, произведение незавершенное», в 400 г. он составляет книги XI—XIII своей «Исповеди», а между 400 и 415 гг. создает «Буквальное толкование на Книгу Бытия», к 417 г. сочинив также XI книгу «О граде Божием». В этих произведениях он воспроизводит соответствующее великие комментарии Филона, Оригена, Василия и Амвросия. А значит, в связи с сотворением мира, Августину пришлось снова изучить христианскую традицию и традицию платоническую, которые ошутимо разнятся друг от друга, благодаря разделяющему их учению о сотворении ex nihilo, впервые выдвинутому апологетикой во II в., как мы это видели. Плотин, впрочем, сформулировал более четко это решительное отличие; если бы мы не предполагали, что мир существовал всегда, но считали бы, что он был рожден в какой–то определенный момент времени, мы установили бы провидение, аналогичное способности предвидеть, свойственной человеку; это провидение было бы неким «предвидением» и расчетом Бога, который задавался бы вопросом, как ему создать этот мир, сделав это наилучшим образом («Эннеады», III 2, 1). Тогда провидение Бога не оказалось бы первым моментом в плане умопостигаемого, учреждающего чувственный мир (III 2, 1, 20–22). Это служит также объяснением различному восприятию атрибутов второй ипостаси Плотина, которое Августин пытается обосновать. Слово, будучи Сыном Бога, сохраняет за собой парадигматическую функцию в качестве местоположения идей и в качестве формы форм, а также непосредственно созидательную функцию Ума Плотина, однако Августин приписывает ангелу другие аспекты этой ипостаси, которыми Слово не может обладать, поскольку оно не является творением; этому ангелу приписываются также свойства производные и лишь причастные к тем функциям, которые являются достоянием Слова. В качестве ума этот ангел станет первым результатом акта творения и неким умопостигаемым светом.

5. Порядок и структура мира

Показателен тот факт, что Августин посвятил этой проблеме отдельное произведение. Порядок проистекает от Бога и присутствует повсюду; следовательно, он является также и способом достигнуть Бога. Согласно Пепину, основная идея, на которой базируется во всей своей полноте мысль Августина, сводится к понятию «порядка», фундаментальная характеристика какового есть вся целостность: с одной стороны, нет ничего за пределами мира, что составило бы целостность, а с другой стороны, нет ничего внутри мира, что ускользало бы от порядка. Бог управляет миром, не будучи полностью вовлечен в установленный в нем порядок, ибо Он превыше порядка, так как в том, что есть всяческое благо, нет места для различия и, тем самым, нет необходимости и в порядке. Бог Августина, Творец и верховный Управитель, обладает характеристиками демиурга и идеи блага Платона.

Что касается понятия «порядка», то были выделены значительные моменты сходства между «Эннеадами», III 2, 1 и «О порядке», I 2, где Августин выдвигает четыре гипотезы, — все в равной мере неудовлетворительные, — чтобы подтвердить существование и действенность божественного промысла. Тем самым везение и случай, а также любая вещь, не укладывающаяся ни в разряд случайного, ни в разряд разумного, есть промысел, отождествляемый с таинственным божественным решением. Другое учение, являющееся очевидной реминисценцией Плотина, — это учение о частном беспорядке, включенном в универсальный порядок. В 111 2, 3,9—16 Плотин восхваляет красоту человеческого тела, гармоничного, поскольку его части сообразны целому, а в 16 (трактат «О прекрасном») он прибегает к примеру дома, который прекрасен как совокупность того, из чего он состоит. Подобные примеры воспроизводятся Августином в «О порядке».

Итак, порядок приводит к Богу, а Бог с помощью порядка управляет всем. А значит, порядок рассматривается то как упорядочивающий Разум, то как его плоды; он царит в музыке, в геометрии, в астрономии и в математике. Как уже было сказано выше, Разум исходит или эманирует от разумной Души, то есть проявляется в разумных делах и речах (II 11, 31).

Согласно дю Рою, развитие этой темы в её полноте не может быть понято только с учетом источников Плотина: следует также подвергнуть в связи с этим пересмотру стоические и, несомненно, пифагорейские источники. Солиньяк отметил, что концепция разума как породителя искусств является, судя по всему, стоической и что Августин мог вдохновляться в этом Цицероном («Государство», III 2). Он напоминает также о возможности воздействия на Августина «Введения в арифметику» Никомаха Геразского (I 6, 1). В «О порядке» наблюдаются прямые отсылки к Варрону (II 12, 35), в то время как другие ученые, основываясь на свидетельстве Секста Эмпирика («Против астрологов», VII 93), сочли, что источником Августина мог быть Посидоний, поскольку у Секста Эмпирика мы читаем: «Природа всякой вещи должна пониматься путем разума, с ней сроднившегося. И действительно, начало сущности всякой вещи есть число. И по этой причине разум, являющийся судией всякой вещи, причастной его силе, может быть назван “числом”». И все тому же Посидонию Секст приписывает следующую пифагорейскую теорию искусств: «Любое искусство состоит в пропорции, а пропорции основываются на числе. А значит, любое искусство состоит в числе» (VII 106, место, весьма схожее с представлениями и убеждениями Августина, «О бессмертии души», 4, 5: «Так кто же дерзнет утверждать, что любое искусство не состоит в этой разумности чисел?»). Этот вывод, к которому пришел наш писатель, комбинирует влияние, оказанное на Августина со стороны трактата Плотина «О числах» (VI 6), с влиянием со стороны трактата Плотина «О провидении» (III 2) и его же трактата «О познающих ипостасях» (V 3). К этому влиянию Плотина присовокупляются, следовательно, и случаи влияния со стороны пифагорейцев и стоиков, о которых мы сказали.

И в этом выводе нет ничего удивительного, ибо так Августин проявляет свой гениальный дар синтеза, который можно заметить уже в его сочинении «О прекрасном и соответственном». И все вышеназванные источники наличествуют в большей или меньшей степени согласованности и взаимопроникновения в «О порядке», II 18–19. В этом трактате в намерения Августина входит обозреть весь этот вопрос. Для познания реальности необходима осведомленность касательно чисел и диалектики. Первая заключается в знании единства чисел — еще не того, которое является законом и верховным порядком, но того, которое присутствует в проявлениях повседневной реальности (см.: «Эннеады», VI 6, 9—14). Философия также изучает и природу Единого, но на уровне намного более возвышенном и божественном (VI 6, 9, 32). Порядок соответствующих изысканий изложен в II 18, 47, а затем Августин переходит к краткому обзору этой программы, занимаясь сначала душой, а затем — Богом (II 18, 48 — 19, 51). Душа, воспаряя, отождествляется с Разумом, а последний есть число. Эта формулировка выявляет типичный для Плотина ход рассуждений; здесь, как и в «Эннеадах», V 3, 4, 5 —10, упомянуты два возможных этапа восхождения. Согласно Плотину «всякая вещь становится тождественной своему проводнику до тех пор, пока этот проводник таковым является» (ср.: V 2, 2). Итак, следует предположить влияние со стороны Плотина и на эту концепцию числа («Эннеады», VI 6, 7, 15; V 2, 1, 11–12). Таким образом, Августин являет себя глубоким и тонким синкретистом. Он осуществляет синтез трех различных способов понимания разума, употребив его в своем трактате «О порядке». Первая концепция почерпнута в «Эннеадах», V 3, а вторая — в «Эннеадах», III 2.

5.1. Идеи и красота

Внутри космического порядка располагается также, занимая выдающееся место, красота. Она состоит из чисел и из форм, проявляющихся в чувственной красоте, но в её основе лежит число как умопостигаемая реальность («О свободе воли», II 16,42). Телесная материя первой воспринимает форму, а всякая форма размещается в соответствии с правилами порядка. Ничто не возмущает красоту мира («О природе блага», 16, 16), так что творения, несмотря на их разнообразие, позволяют восходить к Богу, ибо они выявляют вечное число, которое к нему приводит («О граде Божием», XI 18; «О Троице», VI 10, 12). Вечное число достигается путем суждения, которое формулируется относительно чувственной красоты («Об истинной религии», 30, 54–56). Итак, Августин приписывает новую значимость телу и чувственной реальности.

Определения, данные Августином «красоте», продолжали быть весомыми в течение тысячелетней истории искусства, то есть в течение всего того времени, когда искусство расценивалось как подражание природе, в которой присутствует разумность Бога: таким же образом, определение музыки в I книге «О музыке» оказало влияние на практические и теоретические аспекты развития музыки. И действительно музыка, проявляя себя в мире, оставила после себя следы, которые следует изыскивать вновь и вновь, чтобы смочь дойти до её истоков («О музыке», конец I книги). К этим истокам приходят в конце подобного изыскания посредством изыскания прекрасного в целом («О качестве души», 35, 79). Примером же прекрасного выступает фигура круга, которая введена в качестве иллюстрации в трактат «О качестве души»: эта фигура прекраснее других благодаря своей форме: ведь действительно, среди плоских фигур, круг в наибольшей степени равен самому себе, а фигуре, обладающей самым совершенным равенством, следует отдать предпочтение по сравнению с другими, так как она наиболее близка к единству.

Поскольку, как учит пролог Евангелия от Иоанна, через Сына были созданы все вещи, а Сын есть Премудрость Бога и «образ Отца, то то, что разумно в человеке, является частью божественной Премудрости и приобщается к подобию со Словом, которое само есть подобие Отца. Сын есть форма образа Отца по причине Своей красоты («О Троице», VI, 10,11). Также и душа становится прекрасной благодаря красоте Бога: духовная любовь возрастает с помощью добродетели, что не случается с материальной любовью. А значит, существует некая «красота истины и мудрости», некая «красота внутреннего человека», некая «красота истинной добродетели». Это — та духовная красота, в погоне за которой Августин провел свои молодые годы, обретя её только «поздно» («Исповедь», X 27, 38).

6. Триада в мире и в Боге

Согласно Марии Беттетини, при интерпретации реальности Августин нередко выдвигает чреду триад, будучи убежден в том, что они соответствуют божественной Троице, которая проявляет себя в созданном Ею мире; а потому в задачу христианина входит обнаружение подобных структур, чтобы взойти, таким образом, к основополагающей структуре. Впрочем, эта концепция является скорее методом поиска, чем результатом, к которому пришел бы наш писатель; Августин, действительно, вновь и вновь выдвигает по ходу своего творчества различные триады или же заставляет их переплетаться друг с другом, не ограничиваясь какой–либо одной. Следуя вышеупомянутой исследовательнице, мы рассмотрим некоторые из них.

6.1. Триада: мера — число — вес

Первая триада прослеживается в Прем. 11, 21: «Ты всё расположил мерою, числом и весом» — утверждение, которое неоднократно встречается в творчестве Августина. К нему он прибегает в «Толковании на Книгу Бытия, против манихеев» в ответ на обвинение со стороны последних, согласно которому Бог создал непомерное количество вредоносных и тупых животных. Бог, напротив, является зиждителем мира, сотворившим все вещи из ничего и придавшим им три характеристики: меры, числа и веса. И творение выявляет себя посредством наличия чисел, разных степеней тяжести и мер. Внутри этой триады Августин, судя по всему, отводит особое значение числу, что соответствует его концепции, с которой мы ознакомились выше и с которой мы еще будем встречаться в дальнейшем. Так, в трактате «Буквальное толкование на Книгу Бытия» (IV 3, 7) анализ шести дней творения основывается на совершенстве структуры числа шесть, которое содержит три первых числа и указывает на различные моменты акта творения.

Бог, в свою очередь, есть мера без меры, поскольку Он является первоначалом, заключающим в Себе в потенции все возможные меры: всякая вещь происходит от этой Его меры. Бог есть мастер, но Он не мастерит вещи по образцам, внешним по отношению к Нему Самому, каковыми как раз и были бы мера, число и вес, но Он творит в силу того, что мера, число и вес пребывают в Боге в форме первоначала. И действительно, Бог сам по себе есть только универсальное единство без меры, без числа и без веса, ибо Он является Творцом порядка, но порядок не есть Он сам.

Понятие единства и меры восходит к Платону и к пифагорейцам. В «Законах» Платона бог — в рамках полемики с Протагором — назван «мерой всех вещей», но в том же самом

контексте говорится, что человек, чтобы быть другом Бога, должен обладать мерой. Итак, уже у Платона присутствуют два значения, онтологическое и этическое, термина «мера». Единство есть первоначало бытия, познания и ценности, совпадая с идеей блага и будучи определено в «Государстве» и в «Филебе» как предел и мера. Таким же образом и для Аристотеля благо есть правильно установленное срединное пространство между противоположностями, и оно рассматривается как «наиболее совершенная мера». И, наконец, мера является также понятием морали Цицерона, которым вдохновлялся Августин при написании своего первого трактата «О прекрасном и соответственном». В «О блаженной жизни» (2, 8) зло определяется как «скудость», согласно тому, как Цицерон определяет frugalitas [добропорядочность] как полноту, а nequitia [распутство] как «ничтожность» («Тускуланские беседы», III 8, 18). Также и для сочинения «О порядке» (II 14, 40) источником оказывается Цицерон («Об обязанностях», 14, 14). Но Августин, отображая эти утверждения, заявляет, что «мудрость души состоит в умеренности» («О блаженной жизни», 4, 32), примыкая в этом к «Сентенции» 41 Порфирия, которая синтезирует Плотина, VI 5, 12, 7—26.

6.2. Мера — число — порядок

Эта триада появляется в трактате «О свободе воли» (II 16, 41–42; 20, 54): вещи — как благие — существуют постольку, поскольку они обладают этими тремя свойствами, в то время как зло и несовершенство зависят от состояния тварности как таковой. В книге «О музыке», напротив, появляется триада: единство, подобие и порядок или любовь. Шестая книга этого произведения была, вероятно, написана в Тагасте в 390 г., в дополнение к тому, чему было положено начало в Кассициаке, и, таким образом, эта книга современна трактату «О свободе воли» и трактату «Об истинной религии». В ней Августин живописует восхождение души из области чувственного в область умопостигаемого, каковой путь пролегает через различные numeri [числа и музыкальные ритмы], пока не будут достигнуты те numeri, которые в Боге: и тогда, завершив свой путь восхождения, душа славит Бога Творца и Управителя мира. Там, где наличествует бытие, также обретаются мера, число и вес — и эти три понятия выражены в терминах единства, числа и порядка. Вся заключительная часть этого произведения делает особый упор на тему числа, которое, благодаря провидению Бога, обнаруживается повсеместно. Число начинается с единицы, и оно прекрасно, благодаря равенству самому себе и подобно самому себе, будучи соединено с самим собой через порядок. Ни одна природа не может существовать, будучи тем, чем она является, без стремления к единству, к тому, чтобы быть подобной самой себе и удерживать себя в равновесии: и в этом осознается связь числа с концепцией Единого, бытия и порядка, о которой уже было сказано.

Сочинение «О природе блага» было написано против манихеев с целью доказать, что Бог, Который есть высшее Благо, есть и Творец всего, что существует и является благим; христиане, в отличие от манихеев, благоговейно поклоняются Тому, от Кого проистекают все блага, всякая мера (modus), всякий вид (species) и всякий порядок (ordo). Один только Бог существует воистину, поскольку Он неизменен, в то время как вещи, подверженные изменению, получают от Него, вместе с бытием, и свой modus. Бог есть summus modus [верховная мера], и только Он не подпадает под какой–нибудь предел, в то время как все другие вещи в качестве тварных должны иметь свой modus, species и ordo. Мера, форма и порядок являются неизменно благими, поскольку они суть характеристики бытия, а бытие — благое, коль скоро оно происходит от Бога, Который есть верховная благость и верховное

бытие.

Одно место из «О блаженной жизни» (4, 33–34) позволяет нам понять, как два традиционных значения слова modus [способ существования и умеренность, предел] могут сосуществовать и в этической плоскости, и в тринитарной плоскости. Ведь, действительно, мудрость есть разновидность «модуса», и, поскольку первая Премудрость есть Сын, мудрость окажется первым «модусом». Следовательно, это место «соединяет в себе вдохновляющие Августина моменты различного происхождения, сообразно со столь типичным для его диалогов синкретизмом» (Беттетини). В результате этого Сын есть Истина, проистекающая от summus modus, то есть от верховной меры, не рожденной, как рожден Сам Сын. Очевидно, что подобная «верховная мера» есть Отец, а значит, Сын рожден от summus modus и является первоначалом познания Отца. В этом случае, однако, следует пояснить, в каком смысле Премудрость, если она не является summus modus, поскольку она рождена от нее, может также быть названа modus. Согласно Пиццолато, следует проводить различие между modus и summus modus: Отец не есть modus, а Сын не есть summus modus, но наоборот — Отец есть мера неизмеряемая, как Единое у Плотина, а modus, в свою очередь, есть «производительная энергия, которая исходно перетекает с одного божественного Лица на другое и возвращается к чистому статусу в первом Лице, которое одно является мерой и производительностью, то есть верховная мера (summus modus), от которой происходит всякая мера (modus)».

Августин в своих ранних писаниях хочет добиться соответствия между Троицей и тремя ипостасями Плотина и не всегда в этом преуспевает, поскольку это соответствие может быть достигнуто только ценой определенных натяжек при подходе к концепции Плотина: и действительно, вторая и третья ипостаси должны располагаться только в плоскости, отличной от той, на которой располагается первая ипостась, но, вместе с тем, аналогичной ей, так как Лица Троицы не могут быть не равными друг другу: и вот, в этом контексте, они и измеряются посредством summus modus. Если summus modus есть первая ипостась, не следует думать, однако, что вторая и третья суть только степени «модуса», зависящие от первой ипостаси и потому низшие по отношению к ней. Итак, modus есть то, что сближает три Лица, поскольку это — божественная природа, приобщающая их к природе Отца, которая является summus modus источником двух других Лиц. Так, «модус» указывает на общую божественную природу и также на то, что сближает рациональное бытие с Богом.

6.3. Бытие, форма, порядок

В сочинении «Об истинной религии» обнаруживается, в свою очередь, триада: «бытие–единство», «форма» и «порядок». Это произведение ставит своей задачей критику суеверия, то есть манихейства с точки зрения философии, а, точнее, истинной философии, которая совпадает с христианской религией. Начальной ступенью, приводящей к истинной философии, несомненно, является вера. Благодаря ей происходит восхождение к вечным реальностям, которые суть сам Бог, а иными словами — Троица; она может быть познана только при условии сознательного принятия зависимости всех творений от Нее же, Которая их создала (7,13). Бытие, форма и порядок являются, таким образом, характеристиками любой сущности и отражают Троицу, но не в том смысле, что любое Лицо Троицы оказывается ответственным лишь за какой–то один аспект творения. Все творение — это единство, обладающее своей собственной формой и порядком, а триада, о которой мы говорим, проистекает совокупно от трех Лиц Троицы. В этом произведении отмеченном печатью

философской зрелости Августина, учение о Троице предстает в более развитом виде, чем в других произведениях Августина, современных ему (см. 17, 79 — 18, 81), и в нем мы находим другие. провозглашенные нашим писателем, чреды триад: esse [бытие], species [вид/форма], ordo [порядок]; unum [единое], species [вид/форма], ordo [порядок]: Pater [ОтеЦ] — FUius [Сын] = Sapientia [премудрость] — veritas [истина]. Это формулирование отношений между зиждительной Троицей и параметрами бытия восходит, судя по всему, к Порфирию.

Названная онтологическая триада вновь появляется в «Различных вопросах, числом 83» и в Письме 11, к Небридию. Целью восемнадцатого «вопроса» является доказательство того, что все тварное обладает тройственной причиной и потому должно происходить от Троицы. Эта тройственная причина обеспечивает то, что всякая вещь существует, что она является тем, чем она является, и что она дружественна по отношению к самой себе. В Письме 11 Августин объясняет, каким образом три Лица Троицы являются нераздельными и каковы три характеристики всего, что существует: это причина, которая заключена в Отце, это species, являющийся второй сущностью, в то время как третья причина — это ordo [порядок], pondus [вес], caritas [любовь] или manentia [постоянство]. Manentia обозначает незыблемость пребывания того, что существует, в рамках своего собственного качества; pondus выявляет прочность вещи, так как цель порядка состоит в том, чтобы любая вещь существовала и занимала при этом правильное положение. И эти три характеристики проистекают от Лиц Троицы. Понятие manentia [постоянства] напоминает μονή [пребывание], этот первый момент «исхождения» у Порфирия, чем уже вдохновлялся Марий Викторин (см. стр. 357–358 и 368). Это понятие обозначает самотождественность как первый момент реальности, за которым следует изменение, то есть исхождение (πρόοδος), за которым в свою очередь следует возвращение (ἐπιστροφή), что соответствует у Викторина и у Порфирия триаде бытия, жизни и мысли.

У Августина, однако, нельзя обнаружить аналогичного, столь точного соответствия, ведь тапеге [пребывать] есть достояние третьего Лица Троицы, в то время как Отец является источником бытия, а Сын — Тем, Кто придает ему вид. Итак, у Августина неоплатоническая триада претерпевает инверсию, поскольку было необходимо защитить благость творения от нападок со стороны манихеев посредством отождествления (как мы это уже видели выше) бытия с благом. А значит, manentia есть незыблемость существования, придающая сотворенной сущности насколько возможно наибольшее подобие с единством Бога. Но с помощью этих триад Августин еще раз стремится установить соответствия между тремя Лицами Троицы и тремя характеристиками сотворенной сущности, усложняя эти соответствия употреблением неоплатонических терминов.

6.4. «Mensura» — «numerus» — «ordo». Число

В сочинениях «О свободе воли» (II 16,41) и «О порядке» (II 14, 39 — 16,44) Августин впервые прибегает к триаде mensura [измерение], numerus [число], ordo [порядок]. Это места, в которых мощно проступает влияние со стороны платонизма и пифагореизма, и в них наш писатель обращается к концепции чисел, придавая им онтологическое значение. Итак, подобная функция чисел сводится к тому, чтобы возвышать до созерцания божественных реальностей: чтобы взойти к Богу, человеку необходимы некие ступени, а они, при всем своем разнообразии, слагаются в некий порядок, который ум умеет распознать в структуре чувственного мира. Числа вечны реально: и с их помощью божественный Разум образовал все реальности, будь то идеи, будь то материальные данности, в которых присутствуют

числа.

Числа создают геометрию и астрономию. Точкой отсчета является чувственная реальность, то есть красота земли и неба; но эта чувственная реальность, будучи рассмотрена должным образом, позволяет разуму распознать формы, а в их основе — меры и, наконец, — числа: это есть переработка и углубление античной концепции, наличествующей уже в апологетике, согласно которой следовало внимательно изучать творение, чтобы выявить в нем сокровенную внутреннюю красоту, позволяющую взойти к Богу. Арифметика, напротив, не внушает Августину желание подвергнуть её подобной специфической разработке, поскольку он, как, впрочем, представители всей позднеантичной культуры, видит число прежде всего под философским и мистическим углом зрения. Такую позицию занимал за два–три века до него Никомах Геразский, который, возможно, и стал источником его математических познаний. Соответствующее произведение, написанное Никомахом, было не теоретическим трактатом, но учебным пособием, выделившим те элементы математики, которые являлись существенными для понимания платонической и пифагорейской философии; в качестве такового этот труд сделался образцом для его позднейших подражателей и комментаторов, таких, как Феон Смирнский, который, в свою очередь, передал эту эстафету Халкидию и Боэцию. Августин также вписывается в это направление, в основном и сущностно отождествляя математические числа с идеями, а единицу как начало чисел — с Единым, которое есть Бог, первоначало всего того, что существует.

Фундаментальным для ознакомления с концепцией числа Августина является его трактат «О музыке». В нем Августин проводит углубленное исследование значения числа в сфере музыки, которая есть наука правильного измерения в соответствии с ритмом. Таким образом, музыка, грамматика, арифметика и метрика оказываются тесно друг с другом связанными.

Если нумерические законы вечны и управляют миром, единожды овладев принципами этих законов, человек был бы способен познать порядок, царящий в мире, а значит, Бога. Это убеждение типично для первой фазы развития мысли Августина. Однако изучение свободных искусств выполняет для Августина неизменно пропедевтическую функцию, никогда не гарантируя для него переход от чисел к numerus sine numero [числу без числа], то есть к Богу.

7. Происхождение зла

Манихейское учение о материи как о причине греха и кары влечет за собой как следствие вывод о том, что Бог несовершенен, поскольку Ему недостало сил сотворить благую материю или же претворить во что–либо благое материю исходно злую. Причем зло есть удаление от Единого (от Бога), а потому рассеяние во множественность. Однако такое рассеяние не производится злым началом, но вписывается в общий процесс нисхождения, путем которого от Единого «производится» первый Ум, а затем мировая Душа, низшим аспектом которой является природа, а значит, материя. В книгах XI и XII «О граде Божием» постоянно отстаивается идея, что зло не может существовать иначе, как только в виде проявления некоей «ущербности»: оно заключено не в Боге, который неизменен, но обретается в самом творении, решившем удалиться от Единого. И действительно, в этих двух книгах трактуется конечная причина того выбора, который, как утверждает традиция, был сделан некоторыми ангелами и который был ошибочен. Так какое же основание для своего предательского отступничества могли иметь эти ангелы (см. XII 6)? Разрешение этого вопроса состоит в том, что злая воля проявляется, поскольку человек, как и ангелы, создан из ничего и привлекается небытием — но не тем «небытием», которое, как утверждают Платон,

Плотин и Порфирий, есть материя, почитавшаяся ими как первоначальное зло.

Одно место из «Различных вопросов, числом 83» (Вопрос 6) являет нам, в связи с проблемой зла, первый набросок тринитарной метафизики, который будет впоследствии развит Августином. Категории species и modus впервые сближаются между собой в качестве элементов, конституирующих бытие. Нет ни одной сущности без какого–либо species, и любая красота предполагает какой–либо modus, а modus предполагает что–то благое. Следовательно, высшее зло не обладает никакой мерой, поскольку оно лишено всяческой благости. А не имея никакой формы, оно также не наделено и каким–либо существованием. А значит, зло внутренне проистекает от отсутствия красоты и формы. В рамках этого «вопроса» мы обнаруживаем фундаментальные категории «Эннеад», 18: зло состоит в лишенности меры или формы (см.: I 8, 3; 8, 4; 8, 37). Отношение между формой и мерой является одной из основных данностей неоплатонизма: форма получает меру от Единого, то есть от начала, которое, в свою очередь, лишено формы; красота исходит от Блага и от Единого, которое есть верховная мера (VI 7, 17) . Но рассуждение Августина стремится доказать, что верховного зла не существует, что выступает как неоспоримая трансформация мысли Плотина, для которого зло реально существует, будучи сущностью, противоположной сущности блага (18,5).

Выше уже был оговорен тот факт, что внутри порядка размещается любая реальность: но в этом случае оказывается трудным объяснить присутствие зла в недрах порядка. Однако следует проводить различие между злом субъективным, которое есть страдание, и между злом объективным, которое есть зло онтологическое. Страдание вызвано расчленением единства: оно не есть распад единства, но результат зла, оно не есть причина зла и в еще меньшей степени — само зло. Напротив того, зло на самом деле есть растерзание уз единства и удаление от Бога, который является истинной и высшей жизнью, благом и красотой. Когда же это случается, вещь рассеивается и, в определенном смысле, распадается, поскольку всякая форма располагается согласно правилам единства и сущность не является ничем иным, как сущностью, спаянной единством: об этом уже говорилось в свое время (стр. 514–515). Если же зло, как считали неоплатоники, есть лишение бытия, а значит, лишение блага и красоты, и, тем самым, тяготение к небытию, то в сфере этики зло проявляется в свободном выборе воли, направленном на нарушение порядка и на понижение в сторону чувственной реальности. И, однако, даже зло, будь это зло онтологическое или этическое, оказывается встроенным в порядок, будучи его частью: Бог не любит зло, но Он вновь приводит его к единству.

Согласно Бодеи, в качестве порядка любовь представляет собой начало, приводящее все вещи в движение, к их цели, сочленяющее множественность в единство и проводящее различие единого от множественного. Заблуждение человека состоит в неспособности локализовать зло в рамках порядка, царящего в мире. Ведь рациональный момент действительно присутствует во всем сотворенном. Этот ученый отмечает, что «подобное абсолютно позитивное видение сущего еще окажет чувствительное влияние на последующую историю мысли».

Ответная реакция Августина на необходимость зла не обнаруживается в трактате «О порядке», но она отражена в трактате «О свободе воли»: мир является совершенным и обладает любой природой; однако он совершенен не в силу того, что он обладает любой природой, но вопреки тому, что он обладает злом наряду с благом. Его красота проистекает исходно не из гармонии противоположностей, но от Бога, Который есть «красота всех прекрасных вещей» и Который умеет приводить к порядку то, что оказалось вне порядка, поскольку верховная красота совпадает с верховным благом и с единством, то есть с

совершенным равенством самому себе. В Беседе 241 Августин особенно настаивает на красоте мира и отдельных сотворенных вещей, приходя к выводу, что только неизменное Благо могло сотворить такую исключительную красоту в её частных проявлениях.

В «Исповеди», VII 11,17 Августин сопоставляет творения с истинным бытием и констатирует, что о них нельзя сказать ни то, что они существуют, ни то, что они не существуют: они существуют, так как существуют благодаря Богу, но, однако, они не существуют, так как не являются тем, чем является Бог. Итак, всякая сущность создана Богом, а поскольку Бог не создал зла, зло не есть сущность и оно не существует. Зло есть лишь отсутствие гармонии между одной частью творения и другой, но все элементы творения сами по себе — благие (VII 12, 18 — 14, 20). Зло не есть сущность, но это человек творит зло, поскольку он, исказив свой образ, отпал от истинной сущности, которая есть Бог; зло создано извращенной волей человека, которая обращена к вещам низшим, отвергает свои внутренние блага и гордится тем, что выступает по отношению к ней [то есть к воле] как нечто внешнее (VII 16, 22). Очевидно, что характер этого утверждения — чисто плотиновский: оно напоминает понятие «дерзости» из «Эннеад», V 1, 1.

Также и в Беседе 142, 3, 3 Августин буквально следует Плотину:

«Душа, удалившаяся от себя, призывается вернуться к самой себе; отдаляясь от самой себя, она, тем самым, отдалилась от своего Господа; ведь, действительно, обратившись к самосозерцанию, она почувствовала удовлетворение и стала любить свою собственную силу; так она удалилась от Него и пребыла в самой себе; и она Им отвержена и выведена за пределы самой себя и соскальзывает в сторону внешних реальностей».

П. Генри полагает, что Августин следует Плотину, VI 5, 12, в то время как другие исследователи (Тайлер, к примеру) считают, что источником понятия зла для Августина стал Порфирий, «Сентенция» 41. Приведенная мысль встречается также в «Изъяснении Книги Бытия, против манихеев» (II 5, 6, 85). Грех, следовательно, есть дисперсия внутреннего содержания человека, направленная на область по отношению к нему внешнюю.

8. Удаление от Бога

Уступка злу обозначает удаление от Бога, что сводится к тому, что человек покидает Единое и спускается в область множественного; это главная тема «Исповеди», то есть тема «отпадения» самого Августина. Ибо в «Исповеди» Августина обуревает то, что Мария Беттетини называет «ностальгией по цельности», которая восходит к неоплатоническим источникам, но также и к Священному Писанию. Августин упорно прибегает к метафоре «рассеяния», обладающей одновременно и онтологическим, и этическим значением (см. «О порядке», I 1, 3–2, 3; и у Плотина — IV 8, 14–15 и VI 9, 1, 1–14), поскольку это означает то, что человек ниспадает, оказываясь далеко от Бога, и, вместе с тем, утрачивает собственное сущностное единство, предаваясь чувственным вещам. Дисперсия порождает «несчастье», как это неоднократно утверждает Порфирий (см. «Сентенции», 11; 20; 37; 40) и как об этом можно прочитать в Евангелии, если адекватно истолковать тему блудного сына («Исповедь», I 5, 5; 18, 28). И действительно, блудный сын, этот символ человека–грешника, удаляется от отца и пребывает в состоянии несчастья и огрубленности, названном regio egestatis, то есть областью несчастья, сопряженного с нуждой и нехваткой необходимого. Такое несчастье есть удел того, кто пожелал потерять самого себя, возлюбив материальные вещи, ни к чему не приводящие, и покинув Бога и небесную отчизну (ср. «Эннеады», 16,8 и V 1,1). В «Исповеди», II 2,4; 10,18; IV 16,30; VII 10,16 мы обнаружим, напротив, выражение regio

dissimilitudinis [область неподобия] для обозначения той бездны, которая отделяет человеческое от божественного; это выражение объединяет Лк. 15, 13 с Платоном, «Политик», 273 de и с Плотином I 6, 9. Грешник удручен «рассеянием» (см. «Исповедь», X 29, 40 и «О Троице», IV 7, 11); с помощью этого выражения также отзвуки Священного Писания сочетаются с утверждениями неоплатоников, то есть с такими утверждениями, как соответствующие утверждения Плотина («Эннеады», V 19, 1,11–12; IV 8,4,14–15: IV 2,1,9–10) и Порфирия («Сентенции», 5 и 11; «Письмо к Марцелле», 10). Обращение в сторону материи фиксируется у Порфирия («Сентенция», 37), который подхватывает два места из Плотина (VI 4,4, 35–46 и IV 9,5,7–11), где последний подвергает переработке платонический миф о Поросе и Пении (см. «Пир», 203 be).

Эта концепция сопровождается чредой других образов платонического происхождения, как образ тела — «темницы души», восходящий к «Горгию» (506 c–509 c; 523 a и сл.) и к «Федону» (82 и сл.) (см. «Исповедь», III 1,1).

9. Возвращение к Богу: восхождение души

Подобно тому как падение души состоит в её отдалении от Бога, в рассеянии во множественности и в утрате собственной глубиннейшей и истинной сущности (это концепции, которые могут рассматриваться как транспозиция в неоплатоническом ключе того, что христианское учение называет «грехом»), так и путь спасения не может не состоять в возвращении к Богу, в том восхождении, которое позволяет обрести Единое в вещах. И как при падении наблюдалось отдаление и рассеяние, так посредством восхождения душа должна познать заново свою истинную сущность и вернуться к своему подлинному состоянию.

Итак, и для Августина порядок и красота мира позволяют взойти к первоначалу (древняя стоическая тема, перешедшая в апологетику и теперь решаемая в неоплатоническом ключе): ранее мы видели (стр. 525), что число есть элемент, онтологически конституирующий любую реальность, соответствуя идее, которая пребывает в божественном Уме. Оно является, следовательно, также и ступенью, приводящей к познанию, поскольку у Августина природа и истина числа доступны любой форме разума («О свободе воли», II 8, 20). Искусства, изучающие эти законы, пользующиеся ими, обладают пропедевтическим значением по отношению к познанию истины, как это уже было сказано Платоном в связи с изучением философов, в рамках какового изучения фигурируют арифметика, геометрия, астрономия и диалектика, предваряемые поэзией, музыкой и гимнастикой. Впрочем, во времена Августина было уже общепринятым разделение культуры на искусства, относящиеся к тривиуму, и на искусства, относящиеся к квадривиуму — и он включает их в свою концепцию восхождения к Богу [38].

Основа философии Плотина воспринята Августином, и она состоит в признании возможности отторгнуться от чувственного и соединиться с Единым еще в этой жизни, через опыт экстатических состояний. Такое соединение происходит благодаря совлечению с себя инаковости и изменчивости, благодаря упрощению, то есть благодаря возврату к «простоте», присущей Единому («Эннеады», VI 9, 8, 35; V 3, 17, 35; IV 3, 32; VI 9, 3). Августин неоднократно стремится, следуя своему методу, который мы наблюдали в действии, когда он пытался выделить триады, составить себе представление о восхождении души к Богу.

В конце своего сочинения «О качестве души» Августин пообещал своему собеседнику объяснить, в чем заключаются потенциальные возможности души, а именно, на что способна

душа, пребывая в теле, на что способна душа, пребывая в самой себе, и на что способна душа, оказавшись рядом с Богом (33, 70). Эти три уровня помешают душу между телом и Богом, соответствуя трем ступеням души у Плотина. Восхождение состоит в отторжении от тела — душа осуществит его, пройдя семь этапов, которые, согласно дю Рою, выявляют гениальный синкретизм Августина: и действительно, первые три ступени вероятно восходят к Варрону, в то время как последующие четыре имеют неоплатоническое происхождение а семеричная схема как таковая навеяна Августину все тем же Варроном. Первые три ступени образуют триаду, истоки которой надо искать у Варрона (см. «О граде Божием», VII 23; Цицерон, «Тускуланские беседы», I 24, 56–57): мировая душа оживотворяет своим присутствием тела, и человек обладает ею наряду с растениями; но она в еще большей степени проявляет свою силу в области чувств, которыми человек обладает наряду с животными; и, наконец, она наличествует в мысли, что наблюдается только в случае людей. Четыре следующие ступени внушены, судя по всему, Августину трактатом Плотина «О добродетели» (I 2) или его парафразой, осуществленной Порфирием в «Сентенциях» (№ 34), тем более, что она обнаруживается также у Макробия («Комментарий на “Сон Сципиона”», 18,5–11). Четвертая ступень — это ступень души, на которой она очищается («О качестве души», 33, 73): в тексте Августина можно найти следы четырех добродетелей, трансформации которых были подвергнуты анализу Плотином и Порфирием на различных ступенях этого восхождения. Пятая ступень есть ступень души очищенной, а шестая — ступень её деятельности и высшего созерцания, возможного только после очищения. Последняя ступень состоит в видении Истины и в её созерцании.

Шестая книга сочинения «О музыке» начинается, как и вторая книга сочинения «О свободе воли», с пространного описания восхождения, но это описание отличается намного большей точностью и завершается созерцанием Троицы как осуществительницы акта творения. Чтобы понять тринитарную структуру сотворенного, следует пройти по ступеням этого восхождения, но только вместо того, чтобы исходить из чувственного восприятия для достижения внутреннего смысла и разумности творения, Августин отталкивается от понятия чувственного числа, чтобы взойти через нумерические промежуточные ступени к числу умопостигаемому. Главный предмет аналогии остается так или иначе тем же самым, к каким бы терминам или ступеням Августин ни прибегал: душа должна отторгнуться от тела и взойти, воспарив над самой собою, к Богу. Она должна обрести свой порядок и свое истинное состояние, которое сводится к её подчиненности своему господину, чтобы придать порядок и тому, что ниже её самой. Если же случается противоположное, она оскудевает, разрушаясь на уровне своего тела (VI 5, 13).

В «О порядке», II 11,31 находится упоминание о «месте, куда человек должен возвратиться, и о месте, из которого он должен бежать. И действительно, подобно тому, как поступательное движение души состоит в её падении плоть до вещей смертных, так и возвращение души должно состоять в её возвращении к разуму». Эта формула могла бы принадлежать Порфирию (см. «Сентенции» 31 и 32). Понятие «бегства» также является неоплатоническим: оно часто присутствует в Кассициакских диалогах, так же, как в «О порядке», II 19, 50 и в «Монологах», I 14, 24, напоминая Платона, «Теэтет», 17 a, которого Плотин цитирует в I 2,1,3; 18,6,9. Вскоре мы вернемся к рассмотрению этого вопроса.

Из концепции, которую мы не раз особо подчеркивали, а именно из концепции о бытии и о Боге, а также о возвращении души к Богу явствует, что возвращение и бытие пересекаются между собою. Уже в «О блаженной жизни» Августин, подвергая переистолкованию моральное учение Цицерона в стиле «Сентенций» Порфирия, сделал из счастья полноту бытия, а из несчастья — ущербность и некое небытие, но в «О бессмертии души», 7, 12 эта

интуиция обретает более четкие формы. Отношение души к Богу, иными словами её обращенность к Богу или её отдаление от Него, образует ту или иную ступень её существования. Тайлер был тем исследователем, который углубленно изучил взаимоотношения между Августином и Порфирием по вопросу ступеней бытия. В «Сентенции» 27 Порфирия наблюдается натяжение между бытием и небытием. Для Порфирия, действительно, значимым является быть соединенным с бытием через обращенность «в сторону небытия, превосходящего бытие» либо быть отдаленным от бытия в своем бытии через обращенность «в сторону небытия, являющегося отсутствием бытия». Другая «Сентенция» Порфирия (№ 41) являет нам два ориентира души, в её присутствии в бытии или в её отторжении от бытия в сторону «ничто» и умаления.

Но важно отметить то, что у Августина не наблюдается вообще никаких следов апофатического богословия о Боге как о небытии. Истина названа величайшим и первым бытием («О бессмертии души», 7, 12), и верховное Благо, то есть Бог, будет затем наименовано «сущностью высшей и первоначальной, бытием истиннейшим и бытием пребывающим на самой высокой ступени» («Об обычаях манихеев», II 1,1).

И, наконец, нас вводит во всю полноту неоплатонической мысли одно место из «О граде Божием» (X 17), в котором Августин приводит цитату из Плотина касательно того, как мы становимся подобными Богу, и утверждает, что такое подобие состоит в мере нашей близости к Нему: «Вот знаменитое изречение Плотина, которое гласит: “Итак, надо устремиться к нашей наилюбезнейшей отчизне, а там — Отец и там — всякая вещь. Так что же это за корабль или что же это за стремительный бег? А это то, чтобы возможным было стать подобным Богу”» («Эннеады», 16,8; 2,3; VI 5, 12).

Итак, необходимо освободиться от чувственной реальности, чтобы взойти к Богу; но это, согласно Плотину, возможно только для философов, любящих мудрость, и для людей просвещенных в целом, в то время как для Августина это возможно просто обладающим верой в Бога; свободные искусства, как мы это уже неоднократно видели, могут способствовать восхождению, но не являются для него необходимым. Также и в одном месте «Исповеди» (VII 21,27) говорится о «владении дорогой, приводящей туда под бдительной опекой со стороны небесных начал». Другой фрагмент вышеупомянутого места Плотина цитируется в «Исповеди», I 18, 28. Образ небесной отчизны присутствует также у неоплатоника — по существу своему — Амвросия («Об Исааке, или о душе», 8, 78) и вновь встречается в произведении Августина «Против академиков» (III 19,42; III 47), а также в его «О блаженной жизни» (1, 2) и во многих других местах его произведений («О Троице», IV 15, 20; «Христианская наука», 110, 10–12,12). К тому, кто обретается повсюду, продолжает ход своих рассуждений Плотин, мы не приходим путем смены мест, но путем святых желаний и доброго образа жизни.

Чтобы понять тему восхождения в интерпретации Августина, необходимо, однако, уточнение, которое отсутствует в его философских трудах: восхождение невозможно без божественного посредника, то есть без того, кого Августин напрасно искал в книгах платоников. Восхождение Плотина, напротив, является рациональным. Мистическое соединение осуществляется в безмолвии, так как оно не нуждается в инструментах, обеспечивающих передачу мысли и аннулирует дискурсивное рассуждение, а значит, оно не нуждается и в языке. Многие эти характеристики обнаруживаются также в восхождении к Богу, как его понимает Августин; описание экстаза, даруемого Евхаристической жертвой, развертывается с обращением к неоплатоническим темам (ср. Плотин, V 1, 2, 14 и сл.); однако существует некое фундаментальное отличие между Плотином и Августином, ибо для епископа Иппонского экстаз становится возможным в силу того, что Бог делает шаг

навстречу человеку, и, когда в человеке отсутствует разум, он восполняется верой. Так, не без твердых оснований к тому, экстаз был достигнут даже человеком, чуждым философии, таким, как Моника, мать Августина. Экстаз, согласно неоплатоникам, есть опыт, типичный для философа, в то время как для Августина он доступен всякому верующему. В «Исповеди», VII 18, 24 сказано также, что Слово пришло, чтобы забрать нас из этих низших областей, в которых мы затерялись вдали от Бога, но возвращение к нему не может совершиться нашими собственными силами.

10. Другие темы 10.1. Память

Мы не можем не затронуть кратко две проблемы, которые издавна рассматривались исследователями епископа Иппонского, хотя они и не относятся, строго говоря, к предмету нашего исследования. Одна из этих тем — тема памяти. Великая оригинальность Августина в рамках этой концепции подчеркивалась в связи с соответствующей концепцией Аристотеля и в связи с соответствующей концепцией Плотина. Широта подходов Августина к теме памяти, которая, фиксируется в XI книге «Исповеди» предваряет обсуждение этой темы в X–XIV книгах «О Троице», конечной целью какового обсуждения является обнаружение Бога. Если память есть praesens de praeteritis [настоящее время вещей прошедших], отличная от contuitus [здесь — обозрения внутренним взором], которое есть praesens de praesentibus [настоящее время вещей, наличествующих в настоящем], и от expectatio [ожидания], которое есть praesens defuturibus [настоящее время вещей будущих] («Исповедь», XI 20,26), то в книгах XI–XIV сочинения «О Троице» memoria [память] разнится от intellegentia [рассудка/понимания] и от voluntas [воли]. Как отмечает Мадек, оригинальность Августина состоит в том, что он проставляет акценты на различных психологических аспектах памяти, чтобы позволить своим читателям осознать её «транспсихологические» глубины. Современный читатель испытывает затруднения перед лицом столь разнообразных значений термина memoria. Ибо термин этот обозначает нечто намного большее, чем он обозначает для нас, ограничивающих его смысл воспоминанием о прошлом. Согласно же Августину, напротив, понятие memoria приложимо ко всему, что присутствует в душе и оказывает на нее воздействие, даже если она этого и не сознает. Жильсон недвусмысленно считал, что термины современной психологии, которые могли бы стать эквивалентами memoria Августина, это «бессознательное» или «подсознательное», вплоть до включения в это понятие, помимо присутствия в душе её собственного состояния, также и метафизического присутствия в ней такой отличной от нее и трансцендентной по отношению к ней реальности, как реальность Бога. Memoria о Боге в душе не оказалась бы ничем иным, как частным случаем Его вездесущности, проявляемой в вещах.

Напротив, согласно Мадеку, память обозначает не только способность, внутри которой сохраняются результаты психологических и интеллектуальных опытов духа, но также само действие припоминания собственных представлений, собственного знания, себя самого и Бога. Такая интерпретация термина memoria является намного более распространенной и менее «инновационной». Придерживаясь более традиционно суженных представлений, названный ученый предлагает скорее следовать аргументации самого Августина, чем вырабатывать априорные определения тех понятий, к которым последний время от времени прибегает. Тогда memoria Dei [память о Боге] нормативно указывает на активную реакцию на Него, на памятование о Нем, на внимательное отношение к Его постоянному присутствию. Следовательно, memoria не является формулой, служащей для передачи бессознательного

восприятия некоего присутствия, погруженного в глубины памяти.

10.2. Время и вечность

Время есть функция творения; следует отвергнуть рассмотрение ложного вопроса, существовало ли время ранее сотворенных вещей, но осознать отношения, наличествующие между временностью созданий и вечностью Слова–Творца («Исповедь», XI 6, 8–11 и 13, 15–16).

Книга XI «Исповеди» посвящена интерпретации первого стиха Книги Бытия и вытекающим из него проблемам. Ибо, действительно, коль скоро — если исходить из библейского повествования, — творение не произошло одномоментно, но протекало в течение шести «дней», следует истолковывать это «время», тем более (и в этом заключается вторая проблема) что оно поставлено в некое отношение с Богом, в том смысле, что Бог проявляет активность в течение шести дней, хотя в Боге нет времени, но существует только вечность. Итак, в XI 14, 17 Августин предлагает такое определение времени, которое, согласно Марии Беттетини, восходит к Аристотелю, «Физика», IV 11,219 a3 1 —b 2 и b 8—9: время есть не то, посредством чего мы исчисляем, но то, что является исчисляемым. Но поскольку время не может существовать без того, кто его измеряет, из этого следует, что время есть протяженность ума — distentio animi. Тема distentio animi, быть может, — неоплатонического происхождения: не исключено, что Августин позаимствовал её из трактата о времени и вечности, принадлежащего Плотину. Времени противопоставляется вечность, которая, напротив, определяется в терминах того же Плотина, как «отсутствие длительности». По мнению Мадека, здесь мы можем иметь дело и с некоторыми проявлениями влияния со стороны Порфирия, поскольку Августин сформулировал напряженный порыв души, проявляющейся трояко (в её устремленности к прошлому, к настоящему и к будущему): в первый раз он сделал это в своем трактате «О бессмертии души», зависимость которого от Порфирия несомненна. Естественно, следует отметить, что рефлексия Августина не остается, как рефлексия Плотина, в плоскости ипостасного восприятия мировой души, которая производит космическое время путем «распространения» жизни (III 7, 11); она переходит в психологическую плоскость сотворенного ума, индивидуального ума, и в рамках этого учения Августин мог претерпеть влияние со стороны Порфирия. Ведь действительно, Порфирий определил душу как «место времени» («Сентенция» 44): но будь то Плотин, будь то Порфирий, оба они воспроизводят, при рассмотрении этой тематики, соответствующую трактовку Платона («Тимей», 37 e–38 b), которая была предметом обсуждения в среднеплатонических школах.

Время, в процессе этого напряжения души, имеет своей целью обеспечение перехода и потому, по существу своему, разрешается в то «ничто», которое водворяется при конце времени; напротив, вечность — это то уникальное время, которого не было и которого не будет, но которое в полноте бытия существует всегда. Эта также чисто неоплатоническая концепция представлена на латинском Западе, у Боэция.

11. «Поздний» Августин

Философские концепции, которые были нами до сих пор кратко изложены, извлечены, как это можно было наблюдать, по большей своей части из произведений Кассициакского

периода и периода возвращения Августина в Африку, то есть так или иначе из произведений, написанных им в первые годы его епископата, подобно «Исповеди». Намного меньший вклад в философию был сделан Августином его позднейшими трудами.

Большинство ученых сочло, что Августин последовательно отходил от философии. И действительно, в старости он внес коррективы в некоторые формулировки, относящиеся к ранним годам его творчества, и «Пересмотры» выявляют нередко достаточно критическое отношение касательно его неоплатонических и, в целом, философских концепций. Однако, согласно Флашу, Августин, в глубине души, не перестал быть верным самому себе, поскольку еще в конце 386 г., после восторженного прочтения книг платоников, он сумел с полнейшей прозрачностью уловить, каковы могли быть взаимоотношения между платонизмом и христианством, и то же самое рассмотрение этой проблематики вновь встречается в его позднейших произведениях.

1. Так, даже в разгаре его епископской деятельности, то есть в период его отказа от философии, платонизм продолжает присутствовать в сознании Августина, пусть и расцениваемый неизменно как некая форма христианства (а то, что это не так, не имело и не могло иметь никакого значения). После пространного опровержения одного языческого тезиса касательно божественности Христа, в месте из «О Троице» (IV 18, 24) Августин высказывается следующим образом:

«Разумная душа (mens rationalis), когда очистится, должна созерцать вечное, а когда еще нуждается в очищении, должна пребывать в вере во временное. Впрочем, один из тех, кто некогда считался у греков мудрецом, сказал, что истина так же относится к вере, как вечность к становлению. И это суждение, несомненно, справедливо. […] Итак, теперь мы прилагаем веру к вещам, произведенным во времени, чтобы посредством веры очиститься, чтобы когда мы придем к ведению, тогда как истина следует за верой, так и вечность последовала бы за смертью. И наша вера станет истиной, когда мы придем к тому, что обещано нам, верующим, а обещана нам жизнь вечная. (…] Истина же сказала (но не та, которая придет по нашей вере, а Та, Которая есть всегда, поскольку заключает в Себе вечность): “Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа” (Ин. 17, 3)» [39].

Структура этой мысли носит декларативно платонический характер, будучи апологетической по отношению к ученикам Порфирия. Но эта мысль отстаивает всецело христианское учение: и с онтологической, и с сотериологической, и с эпистемологической точек зрения. А значит, Августин был твердо убежден, даже став епископом, что посредством христианства он восполняет платонизм и гарантирует таким образом идентичность истинной религии и истинной философии.

Так же и в «Против Юлиана» (IV 14, 72) Августин отождествляет истинную философию с христианством:

«Я заклинаю тебя, Юлиан, не рассматривать философию язычников как более почтенную, чем наша христианская философия, которая есть единственная истинная философия, коль скоро под этим наименованием “философии” подразумевается стремление или любовь к мудрости» (quam nostra Christiana, quae una est vera phiiosophia, quandoquidem studium vei amor sapientiae significatur hoc nomine).

И это утверждение сопровождается цитированием «Гортензия» Цицерона, который, даже в этом позднем произведении сопутствует Августину, подобно тому, как он стимулировал мысль нашего писателя в годы его молодости (следует иметь в виду, что большая часть цитат из «Гортензия» наличествует в «Против Юлиана, защитника пелагианской ереси», то есть в старческом произведении Августина).

2. Аналогично, непоколебимым остается учение о бытии и о Боге. Истинная и подлинная реальность — неизменна: quod enim est, manet [ибо то, что существует, пребывает постоянным] («Беседы», IV 3, 4). Эта реальность есть то, что всегда детерминировано собственной природой. Чистая детерминированность, которая не подпадает под становление, есть идея (species) («Беседы на Евангелие от Иоанна», 38, 10, CC 36, 343).

3. Также, если говорится, что идеи имеют местом своего пребывания божественную мысль, они суть содержание Слова («О граде Божием», X 23). То, что существует, является благим и прекрасным в той мере, в которой оно существует. То, что существует, представляется некоей множественностью по отношению к единству, обладающей порядком, который можно исследовать посредством разума. Разумность, объединяющая различные части вещей, есть условие их жизни и возвышения, а также есть их благо (см. «О граде Божием», X 14; XI 21). Августин признает платоническое учение о творении и апеллирует к «Тимею». Таковы, наряду с другими, неоплатонические мотивы, присутствующие в поздних произведениях Августина.

4. Несуществование зла детально изложено также в «Против Юлиана» (19, 44–45). Исходя из утверждения Мф. 7, 18 («не может дерево доброе приносить плоды худые») и сообразуясь с платоником — по сути своей — Амвросием («Об Исааке, или о душе», 7, 67: «Что есть зло, как не лишение блага?»), епископ Иппонский в произведении, написанном позже 420 г., разворачивает рассуждение, которое в основном воспроизводит соответствующее рассуждение, фиксируемое в его юношеском «О порядке»: зло существует как злая воля, именно в силу того, что оно верифицируется в качестве некоего «defectus a summo bono», то есть отдаления от Верховного Блага, коль скоро сотворенное благо оказалось лишенным того Блага, которое его сотворило (ubi bonum creatum bono creante privatur), так что в благе сотворенном корень зла есть не что иное, как умаление Блага, как лишенность именно этого Блага. Добрым же деревом, напротив, является добрая воля, поскольку посредством нее человек обращается к Благу верховному и неизменному и преисполняется благом, чтобы производить добрые плоды. Бог действительно есть творец всех благ и благой природы.

В заключение скажем, что нам представляется верным утверждение Флаша, что «платонические и неоплатонические элементы у позднего Августина носят остаточный характер, но они не теряют своей важности, так и не будучи вытеснены на периферию его мысли. Это значит, что поздний Августин не оправдывает их более исходя из их философских посылок: он замешает их своим собственным учением о благодати, но затем снова возвращается к ним, когда ему надо прояснить понятия о Боге, о человеке и о праведной жизни. Они достойны того, чтобы их защищать от определенного рода богословского радикализма, претендующего на то, чтобы перерезать пуповину между христианством и античной философией, и стремящегося потому установить, насколько Августин приблизился к тезисам Лютера или Карла Барта. Философские элементы обеспечивали Августину некий минимум связи с гуманистической традицией античности, способствовавшей благосклонному отношению к знанию как таковому. И они формировали теоретический противовес в том, что касается дуализма позднего Августина».

Следовательно, «поздний» Августин выступает в силу целого ряда аспектов — в глазах многих ученых как некий «иной» Августин (мне на память приходит новая и актуальная монография Гаэтано Леттиери) — такой Августин, который посредством учения о благодати обновил христианскую мысль и серьезно воздействовал (как позитивно, так и негативно) на западную культуру вплоть до XVIII в. Для таких ученых «иной» Августин является «истинным» Августином, а изначальный Августин, бывший неоплатоником, не достигает того же уровня гениальности, будучи лицом, воспроизводящим языческие философские

учения, в основном чуждые христианству. Но можем ли мы быть уверены в том, что феномен «второго» Августина был возможен без феномена «первого» — того, который приобрел в свое время опыт философии, без которого он и не стал бы её отрицателем?

БИБЛИОГРАФИЯ. По причине необозримости предмета библиография сознательно сведена к минимуму. P. Alfaric. L'evolution intellectuelle de saint Augustin. I. Du manicheisme au neoplatonisme. Paris, 1918; P. F. Beatrice. Traduxpeccati. Alle origini detla dottrina agostiniana delpeccato originate. Milano, 1978; M. Bettetini. La misura delie cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona. Milano, 1994; R. Bodei. Ordo amoris. Conflitti terreni efelicitd celeste. Bologna, 1991; G. Bonner. God's decree andmann's destiny: studies on the thought of Augustine of Hippo. London, 1987; A. Campodonico. Salvezza e verita. Saggio su Agostino. Genova, 1989; I. Chevalier. Saint Augustin et le pensee grecque. Les relations trinitaires. Fribourg, 1940; R. Corradini. Zeit und Text: Studien zum Tempus–Begriff des Augustinus. Miinchen–Oldenburg, 1997; P. Courcelle. Recherches sur le Confessions de saint Augustin. Paris, 19682; A. J. Curley. Augustine's critique of skepticism: a study of Contra Academicos. New York — Bern, 1996; O. du Roy. L'intelligence de la foi en la Trinite selon saint Augustin. Genese de sa theologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966; G. R. Evans. Augustine on Evil. Cambridge, 1982; M. Fabris (изд.). L'Umanesimo di Sant'Agostino. Atti del congresso internazionale. Bari 28–30 ottobre 1986. Bari, 1988; K. Flasch. Agostino d'Ippona. Ит. пер. Bologna, 1983; J. Guitton. Le temps et retemite chez Plotin et Saint Augustin. Paris, 1955; H. Hagendahl. Augustine and the Latin Classics. Goteborg, 1967; P. Henry. Plotin et I'Occident. Louvain, 1934; E. Koenig, Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den friihschriften Augustins. Munchen, 1970; R. Holte. Beatitude et Sagesse. Saint Augustin et le probleme de la fin de Thomme dans la philosophie ancienne. Paris, 1962; G. Lettieri. L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alia metamorfosi del De doctrina Christiana. Brescia, 2001; G. Madec. Saint Augustine et la philosophie: notes critiques. Paris, 1996; Idem. Le Dieu d'Augustin. Paris, 1998; Idem. Le Christ de Saint Augustin. La Patrie et la voie. Paris, 2001; A. Mandouze. Saint Augustin, I'aventure de la raison et de la grace. Paris, 1968; P. Mastandrea. 11 "dossier Longiniano" nelVepistolario di Sant'Agosiino (epist. 233–235) 11 «Studia Patavina» 25 (1978). P. 523–540; B. Mondin. // pensiero di Agostino: filosofia, teologia, cultura. Roma, 1988; G. O'Daly. Augustin's philosophy of mind. London, 1987; Idem. Platonism pagan and Christian: studies in Plotinus and Augustine. Ashgate, 2001; J. Oroz Reta. San Agustin: cultura cldsicay cristianismo. Salamanca, 1988; J. Pepin. Saint Augustin et la dialectique. Villanova (Pa.), 1976; Idem. Explatonicorum persona. Etudes sur les lecturesphilosophiques de saint Augustin. Amsterdam, 1977; U. R. Perez Paoli. Der Plotinische Begriff von νπόστασις und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum. Wurzburg, 1990; A. Pincherle. La formazione teologica di S. Agostino. Roma, 1947; L. F. Pizzolato. Uindurimento del cuore del Faraone tra Gregario di Nissa e Agostino // Aug 35 (1995). P. 511–525; J. M. Rist. Augustine: ancient thought baptized. Cambridge, 1994; E. Samek Lodovici. Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino. Roma, 1979; B. Studer. Gratia Christi — Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus? Roma, 1993; W. Theiler. Porphyrios und Augustin. Halle, 1933 (nepe–изд. в Idem. Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966); N. J. Torchia. «Creatio ex nihilo» and the theology of St. Augustin: the anti–manichaean polemic and beyond. Bern — Frankfurt a. M., 1999; M. A. Vannier. Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin. Fribourg, 19972; A. Verwilghen. Christologie et spiritualite selon saint Augustin. Uhymne aux Philippiens. Paris, 1985; E. Zum Brunn. Le dilemme de I'etre et du neant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux Confessions. Paris, 1969. Библиографический аппарат см.: Bulletin Augustinien // REAug 1955 ss.

IV. Клавдиан Мамерт

Среди последователей Августина, наиболее вовлеченных в дискуссию касательно пелагианства и касательно отношений между свободой воли и предопределением, выделяется Клавдиан Мамерт, живший в Галлии в V в. и являвшийся автором сочинения «О состоянии души» (De statu animae). Его друг Сидоний Аполлинарий, которому это произведение посвящено, прославляет его посмертно за то, что тот был способен, как он выражается (Письмо 4, 11), «одолеть тройную библиотеку, а именно Римскую, Афинскую и Христианскую», что означает, что Клавдиан был хорошо осведомлен (насколько это позволяли те времена) в греческой, римской и христианской философии. И то, что нам предстоит наблюдать, подтверждает, действительно, заслуженность такой похвалы.

Произведение, к которому мы обратимся, связано с проблемой, обсуждавшейся уже со времен Тертуллиана, а именно с утверждением, что все сотворенное является, в отличие от Бога, телесным. Это утверждение явно противоречит учению о бестелесности души, отстаиваемой в первую очередь платонизмом; Тертуллиан, как мы видим, в соответствии со своим стоическим материализмом, придерживался того мнения, что не только душа телесна, но что даже сам Бог есть некое тело sui generis. Фавст, епископ Региума, современник Клавдиана, повторил в письме, посланном в 452 г. епископам Галлии и стяжавшем большую известность, положение, согласно которому душа телесна. Клавдиан же опровергает это положение, вписываясь в русло традиции платонизма, с одной стороны, и Августина — с другой. Он чувствует себя вправе апеллировать к языческой философии, открыто заявляя («О состоянии души», 2, 7), что платонические учения «не только прибегают к правильному суждению, но используют также действенность разума (…] и, впрочем, почему мы не должны доверять этим самым учениям, полученным с помошью неба при посредничестве философии, чтобы обрести истину, притом что мы отдаем себе отчет в том, что они оказываются также полезны для уличения наших братьев по вере в невежестве?».

Естественно, наряду с языческими философами, писатель также превозносит интеллектуальные способности Августина, которого он многознаменательно называет «духовным софистом» и чью остроту ума он восхваляет («О состоянии души», 2,9).

Первая проблема реально состоит в том, чтобы увидеть, до какого предела истинная и подлинная платоническая традиция, иными словами «афинская библиотека», присутствует в произведении Клавдиана Мамерта. И действительно, произведение, о котором идет речь, содержит в себе различные элементы платонизма, начиная с цитации «Федона» (66 b—67 a) и кончая приписыванием самому Платону не принадлежащего ему трактата «О физике» («О состоянии души», 2, 7), помимо элементов неопифагореизма, с цитатами из пифагорейцев Филолая и Архита, а также из римских Сестиев (2, 7–8). Самые последние исследования, которыми мы обязаны прежде всего Пьеру Курселю, допускают вероятность того, что Клавдиан Мамерт не имел на самом деле прямого доступа к цитируемым платоническим и пифагорейским текстам, но — и это являлось нормативным для названной эпохи скудного и затрудненного распространения культуры (и особенно «технической» культуры, к которой сводятся определенные аспекты античной философии) — Клавдиан мог воспользоваться неким «посредником», то есть трудом, более приближенным к его времени и содержащим именно интересующие нас понятия языческой философии, перешедшие затем в текст нашего писателя.

Такое произведение было увидено Курселем в «О возвращении души» Порфирия: в нем могли находиться (при учете особой заинтересованности, проявляемой этим писателем к

эрудиции в целом и к темам, связанным с душой) как цитаты из «Федона», так и более общие элементы пифагорейской и платонической философии. Клавдиан, кроме того, упоминает в качестве свидетельств в пользу своего тезиса о бестелесности души некоторые другие диалоги Платона («Гиппарх», «Лахет», «Протагор» и «Пир»; «Алкивиад», «Горгий», «Критон» и «Тимей»), которые могли в равной мере находиться в произведении Порфирия. Также цитаты из трактата «О физике», о котором было сказано, действительно очень близки к цитатам из одного места трактата Апулея «Платон и его учение» (19); конечно, не следует думать, что Клавдиан напрямую входил в контакт с сочинениями Апулея, но, в любом случае, он был знаком с сочинениями Порфирия, у которого обнаруживала себя та же самая среднеплатоническая традиция, представленная у Апулея. «О физике» на самом деле едва ли было подлинным заглавием упоминаемого нами произведения, но этими словами обозначалась его тема, а именно, содержание дискуссии о физике, сообразно с трехсоставным — распространенным в среднем платонизме — подразделением философии на физику, логику и этику (это подразделение обнаруживается, к примеру, все у того же Апулея, «Платон и его учение», I 4). Однако представляется совершенно неправдоподобным, чтобы Клавдиан лично осуществил перевод Порфирия; надо думать, что он воспользовался (как, впрочем, и Августин) переводом некоторых Platonicorum libri, выполненным Марием Викторином. И, наконец, от Августина (см. «О граде Божием», X 23) Клавдиан перенимает также (см. «О состоянии души», 2, 7, стр. 122,17) божественную триаду, состоящую из Отца, Ума и Духа, посредствующего между двумя первыми, что, как мы видели выше (стр. 517) весьма вероятно восходит к «О возвращении души» Порфирия.

В произведении Клавдиана фиксируются также элементы аристотелевской философии, такие, как категории, к которым наш писатель прибегает, чтобы доказать, что трансцендентность Бога не может быть постигнута только с помощью идеи бытия; некоторые категории, а именно категория отношения и категория места, оказываются приведенными не в их точном значении, именно так, как они приводятся у Августина («О Троице», V 2). Другие модификации некоторых категорий соответствуют, судя по всему, их преобразованию, осуществленному самим Порфирием. В том, что касается всей этой тематики в целом, Клавдиан, судя по всему, следовал доступным ему промежуточным источникам, то есть Августину и Марию Викторину (к последнему, вероятно, должны быть редуцированы и некоторые ключевые термины дискуссии о душе), через которых он восходит к Порфирию.

Коль скоро оказываются проясненными функция и мера важности языческих источников для Клавдиана, можно утверждать, что мысль этого писателя касательно души движется в русле соответствующих концепций Августина, а именно — с большой долей вероятности — тех, которые изложены последним в «О происхождении души» и в «О качестве души», учения же эти направлены на то, чтобы укрепить в христианской среде представление о не–материальности души, что уже утверждалось и было изложено платониками.

Краткий труд Клавдиана Мамерта, несмотря на свою скромную, в сущности, значимость, оказал, по–видимому, влияние на трактат «О душе» Кассиодора, и он присутствует в Высоком Средневековье (Беренгарий Кордовский) вплоть до периода истории культуры Франции XI—XII вв. (Бернард Клервоский, Петр Клюнийский и Алан Лилльский).

БИБЛИОГРАФИЯ. F. Bomer. Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus. Дисс. Bonn, 1936; P. Courcelle. Les lettresgrecquesen Occident. De Macrobe a Cassiodore. Paris, 1948; E. L. Fortin. Christianisme et culture philosophique au cinquieme siecle. La querelle de I’ame humaine en Occident. Paris, 1959; W. Schmid. Claudianus Mamertus // Reallexicon fiirAntike und Christentum.

V. Боэций

1. Историко–культурный контекст

В апреле или в мае 500 г. Теодорих прибыл в Рим с официальным визитом, где он был принят папой во главе клира, сенатом и всем населением этого города. Побывав в базилике святого Петра, царь отправился на Римский Форум, где, в зале сената, он выслушал приветственную речь, произнесенную в его честь молодым Аницием Манилием Северином Боэцием. В речи, которую Теодорих держал сам, после того как он был принят в сенате, он пообещал сохранить в неприкосновенности все институты, установленные римскими императорами в предыдущие века. Своим официальным визитом в Рим он хотел закрепить свою державную власть и восстановить порядок, так что в его царствование Италия, судя по всему, действительно вышла из внутреннего и внешнего кризиса и вступила в период, пусть и краткий, нового экономического и культурного процветания, когда действовали, кроме Боэция, также и другие видные литераторы, подобно Кассиодору Аратору и Эннодию.

Относительное спокойствие и стабильность, которые царствование Теодориха сумело установить, политика урбанизации и повышение доходности городов, активное обеспечение мирного сосуществования готов и римлян — все это в результате придало новый импульс городской жизни, которая стала процветать не только внутренне, но и благодаря своей открытости в сторону внешнего мира, в силу укрепления и преумножения особенно коммерческих отношений урбанистических центров с прилегающими к ним территориями и с другими городами. Увеличился товарообмен, и возросшее — как следствие этого — благосостояние населения предопределило процветание школ, где получали образование члены аристократических семей и семей, принадлежащих к среднему сословию.

Школа этих времен, продолжая быть римской школой, подготавливала своих учеников, снабжая их необходимыми знаниями, к занятию государственных постов; в этой школе приоритетным было преподавание грамматики, риторики и права. А значит, как и в предшествующие века, культура носила преимущественно литературный и риторический характер. Грамматика рассматривалась как подоснова красноречия, пестующая другие искусства. Среди наиболее изучаемых грамматических трактатов был трактат Доната. Риторика, преподаваемая в школе, была изысканной и даже вычурной, продолжая, тем самым, традицию риторики имперской эпохи и базируясь на бессодержательных и однообразных упражнениях, подчиненных строгим правилам.

Итак, культура той эпохи удовлетворяется бессодержательной и напыщенной риторикой и нередко лишь показной эрудицией, что характерно для литературы того периода в целом, и эта культура именно из–за предельного усложнения формы впадает в маньеризм и становится все более и более обедненной. Этому процессу оскудения способствует и неуклонное возрастание невежества в области греческого языка и, следовательно, прогрессирующая утрата целой части античной культуры. Ведь, действительно, вместе с упадком познаний в сфере греческого языка, ослабевают и контакты с той культурой, которая в первую очередь проистекала с Востока: культурой философской и культурой научной.

2. Великий культурный проект Боэция

1. На этом фоне появляется великий замысел Боэция, вознамерившегося реставрировать греческую философскую и научную культуру, создав условия для её преемственного развития и внедрив её в рамки латинской культуры, что предполагает, согласно его проекту, перевод на латинский язык фундаментальных научных и философских греческих трудов, а значит, перевод Аристотеля, перевод всех диалогов Платона, составление комментариев на всего Аристотеля, составление комментариев на все диалоги Платона, а в дальнейшем доказательство того, что между Аристотелем и Платоном наличествует принципиальная совместимость с точки зрения теории познания, воспринимающей философию, в первую очередь, как венец свободных искусств, а затем и как обоснование и изъяснение веры.

Боэций, несомненно, является наиболее яркой личностью этого периода культурного возрождения. Он расценивается как последний истинный представитель римской культуры, но также и как первый схоласт. Ясное осознание собственной воли и значимости задуманного им проекта делают его — без каких–либо колебаний на этот счет — последним полноценным носителем латинской античной культуры. И, напротив, со схоластической философией его сближает предпринятый им труд по переводу Аристотеля, и прежде всего его трактатов по логике, а также сам рабочий метод, к которому он прибегает при составлении философского комментария, и, наконец, концепция философии не только как любви к мудрости, но и как высшей науки, приводящей к Богу, содержание которой сводится, таким образом, к изъяснению и к оправданию веры.

2. Такова концепция знания, которую Боэций обрисовывает в предисловии к его первому дошедшему до нас произведению, а именно — к «Арифметике». Это произведение представляет собой перевод, но в достаточной мере переработанный, «Введения в арифметику» философа–неопифагорейца Никомаха Геразского. Боэций утверждает, что занятия математическими науками возводят дух на самые высокие вершины, которые он только может достичь, а это — совершенствование познаний в области философии. Здесь перевод становится культурной операцией высшего уровня: ведь его задача — «перенести в сокровищницу латинского языка» («Арифметика», p. 1, 10–11 Friedlein) наследие греческой философии и греческой науки, приспособив его к западному миру. Кроме того, слова самого Боэция, содержащиеся во вступлении к «Арифметике» (p. 4, 24–27), наводят, судя по всему, на мысль, что скудное знание греческого языка препятствовало многим в прочтении «Введения в арифметику» Никомаха.

И с полной очевидностью выдающийся проект Боэция состоит в том, чтобы воспринять греческую культуру и ввести её в латинский мир, но не рабски следуя ей, а осмысленно её перерабатывая. Боэций, таким образом, примыкает к видению греческой культуры, типичному для римского мира и восходящему к Цицерону.

3. Важность наук квадривиума и, в особенности, арифметики, занимающей среди них первое место на пути созерцания, выявляет тесную связь математических наук и самой арифметики с философией и объясняет теоретический характер трактата, который никогда не опускается до практического уровня. В силу этого создается впечатление, что «Арифметика» не использовалась в школе, где, как мы видели, античная культура продолжала влачить свое существование в обедненном и в ущербном виде. Но даже если, судя по всему, лишь представители немногочисленных кругов и лишь в редких случаях могли действительно воспользоваться этим трактатом, он входил в состав всех школьных библиотек, как о том свидетельствуют древние инвентарные каталоги. На самом деле, арифметика, вероятно, изучалась по более простым и элементарным текстам, таким, например, каков трактат, содержащийся в «Этимологиях» Исидора Севильского. «Арифметика» Никомаха, переведенная Боэцием, остается в своей области наиболее значимым трудом, на который в

первую очередь ссылались ученые вплоть до XII в., когда Запад получил в свое распоряжение арабскую математическую науку.

3. Боэций и греческая научная традиция

1. Римский мир в том, что касается науки и особенно математики, проявлял достаточную отсталость: римляне, выказывая большой интерес к практическим вопросам, никогда не вникали в математическую спекуляцию. И действительно, ни одного римского имени не числится среди великих математиков античного мира. Чтобы заполнить эту серьезную лакуну, Боэций ошушает необходимость в переводе «Введения в арифметику» Никомаха Геразского, математического труда, наиболее знаменитого в те времена и являвшегося предметом изучения в неоплатонических школах Афин и Александрии, который комментировался различными авторами, среди которых достойны упоминания Ямвлих, Герон, Асклепий Тралльский, Иоанн Филопон и Прокл; кроме того, «Введение в арифметику», по свидетельству Кассиодора и Исидора Севильского, уже было переведено на латинский язык Апулеем из Мадавры, немного времени спустя после смерти его автора или даже еще при его жизни, но от этого первого перевода не сохранилось никаких следов, а потому арифметика в интерпретации Никомаха стала известна средневековому миру только благодаря переводу Боэция. Арифметика Никомаха, даже и не заключая в себе оригинальный материал, тем не менее, объединяла воедино в органичном труде также и основные достижения пифагорейской математики. Речь шла о теоретической математике, не столько ставящей своей целью её практическое приложение и разрешение арифметических задач, сколько исследование свойств чисел в качестве фундамента для изучения философии. Итак, пусть это и был технический, но по природе своей аритмологический трактат.

2. В пышном и тщательно отделанном послании, предваряющем трактат и посвященном своему тестю Симмаху, Боэций заявляет, что он приносит ему в дар то, что он сам почерпнул из достояния греческой письменности и внес в сокровищницу латинского языка — некое благо, намного более ценное, чем материальные богатства, подстрекающие к дурным поступкам через страсть к их обладанию и не способствующие стяжанию достоинств, даже когда ум научится их презирать и они будут растоптаны им в прах. Интересно отметить, что то же самое осуждение богатств как благ преходящих и обманчивых присутствует и в «Утешении философией», самом знаменитом произведении Боэция. Во II книге (главы 4 и 5), где Философия уговаривает Боэция смириться с превратностями Судьбы и искать истинное счастье в самом себе, а не в том, что внешне по отношению к нему и ему не принадлежит, она утверждает, что блеск драгоценных камней вводит в заблуждение, поскольку они лишены жизни и движения, и что, даже если им и присуща некая влекущая к себе красота, она, так или иначе, чужда человеку и ниже человека, который, стремясь к богатствам, преумножает в себе алчность — и чем больше он имеет, тем больше он хочет. Проблема высшего блага, разбираемая в III книге, побуждает Философию описать то представление, которое люди имеют о счастье, о богатствах, о почестях, о власти, о славе и об удовольствиях, чтобы Боэций, отведя от всего этого свой взор, мог познать истинное счастье (главы 2–8). В III книге богатства заклеймлены как ложное благо, поскольку они не способны обеспечить то счастье, которое они сулят, ибо они не упраздняют потребность в том или ином, но порождают все новые потребности, не делая человека ни самодостаточным, ни безмятежным, но постоянно объятым страхом лишиться их обладания, а потому и все более ненасытным.

Интерес представляют собой программные заявления Боэция касательно применяемого им метода перевода, поскольку они выявляют то, как он приступает к этой задаче, что фиксируется также и в его последующих трудах:

«Однако, хотя я и подпадаю под принципы другого писателя, я не сковываю себя правилами точнейшего перевода, но, ступая относительно свободно, я следую пути другого писателя, а не иду за ним стопа в стопу. И вот я резюмировал с умеренной краткостью аргументы касательно чисел, о которых Никомах рассуждает слишком пространно, и, напротив, сделал внятными путем небольших добавлений те аргументы, которые, будучи подвержены автором слишком краткой трактовке, создавали сложности для их понимания, так что, в конце концов, мы можем пользоваться также и нашими собственными нормами перевода и определениями, чтобы ясно выразить соответствующие понятия» («Арифметика», 4,27–5,4).

А значит, Боэций, оставаясь верным своему образцу, позволяет себе определенные вольности при его переводе, расширяя одни части исходного текста, сокращая другие и внося некоторые модификации, чтобы адаптировать греческий текст к восприятию его со стороны латиноязычных читателей и сделать его для них более понятным; действительно, он часто озабочен тем, чтобы оснастить более пространными и подробными примерами те положения, которые представляются ему маловразумительными. Один особенно показательный для такого метода работы пример содержится в 45 главе II книги, где Боэций решается на единственное, но оригинальное добавление к тексту, вводя сравнение, не присутствующее в трактате Никомаха, что доказывает то, что он прибегает также и к другим источникам: три типа пропорциональности, а именно — арифметика, геометрия и гармония сравниваются им с тремя различными политическими режимами — соответственно, с олигархией, с демократией и с аристократией. Итак, метод перевода, взятый на вооружение Боэцием, состоит, несомненно, в воспроизведении культурного научного греческого наследия, но с применением в отношении него разумной и хорошо продуманной переработки.

3. В предисловии к «Арифметике» Боэций подчеркивает особо важную роль науки. Он утверждает, что невозможно достигнуть совершенства философской мысли без углубления в изучение наук квадривиума, то есть арифметики, музыки, геометрии и астрономии, из которых слагается путь, необходимый для восхождения от чувственных реальностей к интеллектуальным истинам. Итак, следует пройти дорогой наук квадривиума, чтобы прийти к истинной мудрости: только они могут заново просветить око ума, теперь еще помутненное и погруженное в телесные чувства, и таким образом позволить ему обратиться к более возвышенным истинам («Арифметика», 9, 28—10, 7).

Значит, математические науки пребывают в теснейшей связи с философией. Подобный синтез, постулируемый между науками и философией, немедленно вводит нас в контекст платонической традиции, к которой Боэций примыкает, цитируя знаменитое место из VI книги «Государства», где излагается теоретическая функция математических наук, которые, в силу присущих им свойств развивать способность к абстракции, очищают, пробуждая его от некоего сна, око души, пока еще помраченное и отвлекающееся на другие занятия, но одно только обладающее возможностью распознать истину, так что именно эти науки направляют взор этого ока от чувственной реальности к реальности умопостигаемой, каковая и есть предмет философии. Философия же для Боэция является стремлением к мудрости, а мудрость — это познание неизменного бытия, иначе говоря — форм, упорядочивающих материю, чья природа сводится к неизменной субстанции, но, вступая в соприкосновение с телами, они становятся сознательными участницами движения и становления. Та же концепция философии как познания истинного и неизменного бытия вновь встречается,

будучи выражена почти в тех же самых словах, в трактате о музыке (II 2). Философии дается аналогичное, но более пространное и полное определение также в комментарии на «Исагогу» Порфирия (I 7, 12–20 Brandt):

«Философия действительно есть любовь к мудрости, стремление к ней и в какой–то мере дружба с ней, но это не та мудрость, которая обнаруживается в некоторых искусствах и в способностях, связанных с навыками ручного труда, но это та мудрость, которая ни в чем не нуждается, которая есть живая мысль и одна только является первоначалом. Любовь же к мудрости есть просвещение наделенного пониманием ума со стороны чистой мудрости и в определенном смысле возвращение к ней и воссоединение с ней самой, так что любовь к мудрости оказывается любовью к Божеству и глубинной близостью с Его чистым умом».

Видно, что Боэций придерживается возвышенного понимания философии, которая есть любовь к мудрости и стремление к мудрости.

Философия происходит от Бога, и к Нему же она снова приводит. Она есть напряженный порыв ума к миру сверхчувственных реальностей и illuminatio animi [просвещение души], то есть приобщение к вечной мудрости, которая является живой мыслью и первопричиной всех вещей, а потому — в своей полноте — философия совпадает с познанием Божества и с любовью к Божеству.

Боэций устанавливает иерархию внутри квадривиума, вводя четкую упорядоченность на основе сферы компетенции различных научных дисциплин: бытие, прежде всего, может образовывать континуум (величину) или быть дискретным (множественность). Дискретность бытия или же количество, в свою очередь, может быть абсолютным либо относительным. Непрерывное бытие или же величина может пребывать в покое либо в движении. Абсолютное количество, а именно, числа, составляют предмет арифметики, а относительное количество, то есть отношения между числами, слагающимися в музыкальную гармонию, которую они предопределяют в её разнообразии, есть предмет музыки. Статичная величина, иными словами — геометрические фигуры, есть предмет геометрии, в то время как величина в движении есть предмет астрономии, изучающей перемещения небесных тел, каковые также основываются на законах математики. Это рассуждение демонстрирует «солидарность» и сплоченность, объединяющие друг с другом науки квадривиума, рычагом которых является число. Истинным философом может быть признан тот, кто ревностно занимается всеми четырьмя математическими науками, играющими роль ступеней лестницы или неких мостов, обеспечивающих восхождение мысли от чувственных реальностей к миру реальностей умопостигаемых. Боэций посвящает отдельный трактат каждой из этих наук: это «Арифметика» и «Музыка», объединенные в одном произведении, это «Геометрия», базирующаяся на «Началах» Эвклида, причем аутентичность этого сочинения Боэция ставится учеными под сомнение (хотя Боэций с полной определенностью составил трактат по этому вопросу), и это — «Астрономия», базирующаяся на «Альмагесте» Птолемея, о которой мало известно, так как она до нас не дошла.

4. Наука, которую надо изучать в первую очередь, — это, по утверждению Боэция, арифметика, являющаяся как бы корнем и матерью других наук, поскольку число, рассматриваемое в его абсолютном значении, онтологически предваряет нумерические отношения, и геометрические величины, не могущие устоять без числа, и, в не меньшей степени, движения светил, при исчислении и расчетах которых опять–таки выступают необходимые для этого числа — и, помимо любых других соображений, арифметика первенствует и потому, что именно покой первичен, а движение — вторично. Но существует и другое веское основание для признания первенства за арифметикой — она есть образец, на

основании которого Бог упорядочивает космос: «Бог, Зиждитель мира, её (то есть арифметику) первой сделал образцом для Своей мысли и сообразно с ней построены все вещи, которые обрели гармонию в порядке, предписанном им творческим умом через числа» («Арифметика», 10, 11 и сл.).

«Все вещи были составлены исходя из истоков их природы — и они оказываются образованными согласно некоему нумерическому отношению. Это поистине был первый образец, присутствовавший в уме Творца. От него происходят и совокупность четырех стихий, и чередование четырех времен года, и движения светил, и текучесть неба» («Арифметика», 12, 14–19).

Бог, утверждает Боэций, использует число как образец для того, чтобы придать форму материи и во всем организовать её гармоничным образом. Согласно Аристотелю, который говорит об этом в «Метафизике» (985 b 23–986 a 2), концепция числа как образца для космического порядка является очень древним учением, восходящим к пифагорейской философии:

«Пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали [так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает, — больше, чем в огне, земле и воде […]. Так как, далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах; так как, следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо числам и что числа — первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число» [40].

В этом месте, судя по всему, реально проступают две обособленные теории: одна — воспринимающая числа как ἀρχή, как первоначало вещей, и другая — воспринимающая вещи как созданные по подобию с числами.

В первом случае вещи — это числа, с которыми они отождествляются, а во втором случае числа — это образец для вещей. В основе первой теории лежит понимание чисел как имманентных причин вещей и как их субстанции. Эта концепция числа как ἀρχή [первоначала], быть может, сосуществует с другой теорией, рассматривающей число как образец для вещей, поскольку они жестко не контрастируют друг с другом, ибо идеал сообразности вещей числам как своему образцу подводит к видению упорядоченного и гармоничного мира и к идее, согласно которой единственное истинное познание — это познание количества, поскольку, в сущности, допустимо утверждать, что все есть число, в том смысле, что мир оформлен и постигается через количество.

Числа, с одной стороны, суть exemplar [образец] вещей, но они не являются самими вещами, а с другой стороны, числа — это умопостигаемая и имманентная структура мира, структура, которая была придана ему Божеством на основании нумерической парадигмы. Всякая вещь расположена упорядоченно благодаря числу — и движения светил, тела и звуки регулируются математическими принципами.

Число есть гармония и связующий элемент реальности, оно представляет собой exemplar [образец], который соединяет и поддерживает в состоянии единства все вещи, а потому можно по праву утверждать, что их стабильность как раз и зависит от того звена, удерживающего их от распада, которым является число. Итак, с одной стороны, мы имеем дело с числом божественным и умопостигаемым, которое существует в уме Бога в качестве архетипа, а с другой стороны, мы имеем дело с квантитативным числом, которое действует в плоскости чувственного. Как мы это уже отмечали, утверждение, что подобная парадигма находится в уме Бога, является, судя по всему, аллюзией, связанной с учением об идеях как

мыслях Бога. Бог, действительно, творит все вещи и упорядочивает их сообразно с конституирующими архетипами, присущими Его уму; однако эти архетипы не суть более идеи в их ортодоксальном понимании, но это — числа. Итак, надо думать, числа замещают собой, в божественном уме, идеи: ведь они действительно размешаются в уме Бога, этом традиционном седалище, закрепленном за идеями, а потому приобретают именно те конфигурации, которые делают из них конституирующие элементы божественного ума. Однако, приходя на смену идей, числа вбирают в себя и все их характеристики, ибо они описываются в выражениях, традиционно прилагаемых к идеям, а именно — как архетипические образцы всех вещей, неизменные и являющиеся причиной их стабильности («Арифметика», 12,14 и сл.). Интересно припомнить в связи с этим одно место из трактата, посвященного арифметике, в котором Боэций отстаивает мнение, что Бог рассматривал арифметику как первичный образец для произведения своих ratiocinatio [расчетов], замышляя мир (там же, p. 10,10—15 [41]).

5. В период между I и II вв. действительно входит в силу новое течение мысли, которое, примыкая к весьма древней пифагорейской и платонической традиции, расчленяется на различные культурные компоненты и которое, идя по стопам Спевсиппа и Ксенократа, интерпретирует реальность в нумерических и геометрических терминах. Эта культурная тенденция предполагает развитие целой символики чисел, восходящей к предыдущей традиции, которая механически не воспроизводится как таковая, но подвергается переработке и переистолкованию. Она предоставляла возможность заложить основы для гармоничного, упорядоченного и разумного понимания реальности как способной быть измеренной, а потому числа становились символами вещей и тем ключом, которым можно было отомкнуть космические тайны. Так, начинает циркулировать целая чреда текстов под именем Пифагора или других философов–пифагорейцев. Кроме этих псевдопифагорейских трактатов процветают многие другие произведения, в которых мы обнаруживаем попытку передать реальное в математических терминах (примером тому — Филон Александрийский и Плутарх в I в.; Плотин, Диоген Лаэрций и Порфирий в III в., а затем Прокл, Макробий и Марциан Капелла в V в.; отголосок аритмологических спекуляций обнаруживается также в IX в. у Фотия, в его «Жизни Пифагора»). Это лишь некоторые из тех авторов, которые проявляют интерес к подобного рода математико–рациональной интерпретации мира, притом что символика чисел и изучение технических приемов её использования были достаточно широко распространены.

«Введение в арифметику» Никомаха заключает в себе оба аспекта, которые мы обрисовали, то есть как арифметический, так и аритмологический аспекты, а потому этот труд не может быть определен как чисто арифметический или как чисто аритмологический трактат. С одной стороны, он обладает тем достоинством, что в нем собраны систематическим образом результаты — достигнутые в течение немалого временного отрезка — исследований в области арифметики, а с другой стороны, он являет собой тот тип математических рассуждений, которые интерпретируют и изъясняют в символическом духе законы, регулирующие функционирование мира.

Те же характеристики, которые присущи сочинению Никомаха, относятся и к сочинению Феона Смирнского «Математические познания, полезные для чтения Платона». Оба этих произведения ставят своей целью предоставить читателю инструменты, необходимые для понимания Платона. Как Никомах (о чём говорилось выше), так и Феон исключают доказательство арифметических положений. А следовательно, происходит отказ от эвклидовой структуры, на основе которой только математическая гипотеза, сопровождаемая соответствующим доказательством, может стяжать достоинство теоремы. Никомах и Феон,

напротив, ограничиваются верификацией отдельной гипотезы только в особых случаях, чтобы возможно было сделать вывод касательно её убедительности в целом. Этот подход мог становиться источником ошибок, так как известно, что математическая посылка может быть истинной во множестве частных случаев, не обладая, однако, общим значением.

Тесно связана с арифметикой музыка, так как она основывается на математических законах. После осуществления перевода «Арифметики» Никомаха, Боэций посвящает себя сочинению трактата о второй науке квадривиума. Музыке придавалось фундаментальное значение в античном мире, и она состояла в достаточно близких отношениях с философией — и эти узы были завязаны между ними благодаря открытию, приписываемому Пифагору, согласно которому музыкальные интервалы имеют математическую природу. А если музыкальная гармония во всех её проявлениях имеет математическую природу, то тогда и все другие вещи и, в конечном счете, весь космос должны выявлять ту же самую рациональную структуру. Аристотель («Метафизика», 985 в 23—986 а3) приписывает теорию космической гармонии пифагорейцам. Эта концепция была подхвачена и освоена как особо ценная в первую очередь Платоном в мифе об Эре в конце «Государства», где излагается известное учение о гармонии сфер, согласно которому свершающие свое кругообращение небесные сферы издают некий звук; это же учение отражено и в «Тимее», где сотворение души мира осуществляется на основе гармонических соотношений. Эта теория была широко распространена, оставаясь фундаментальным аспектом пифагорейской и платонической традиции, и она вызвала интерес также и у латинских авторов, таких, как Макробий, который составил «Комментарий на “Сон Сципиона”», а среди ряда христианских писателей к ней проявляли интерес, к примеру, Амвросий и Августин. Через Боэция (а также через Марциана Капеллу и через Кассиодора) эта теория дошла и до Средних веков. Итак, как в случае «Арифметики», так и в этом случае Боэций оказывается связан с древней и долгой пифагорейской и платонической традицией, следованию которой он практически безраздельно отдал свои молодые годы.

Среди различных источников, используемых Боэцием, наличествуют и сочинения по вопросам музыки, принадлежащие Никомаху Геразскому — это «Учебник гармонии» и, прежде всего, трактат «О музыке», труд более сложный, чем первый. Другой источник состоял из «Гармоник» Птолемея, откуда Боэций почерпнул некоторые концепции, касающиеся, к примеру, расчета музыкальных интервалов и деления тетрахорда.

4. Платон и Аристотель

После начального сближения с платонико–пифагорейской традицией, Боэций затем примыкает к аристотелевской традиции. Присутствие Аристотеля и перипатетической школы в латинском мире изучено еще далеко не в совершенном виде, и, главное, этот вопрос не исследуется как однородное и комплексное явление; что касается IV в., то здесь можно обратиться к трудам П. Адо, который посвятил себя фундаментально значимым изысканиям — в сфере логики — касательно Мария Викторина, однако обобщающего исследования по аристотелизму в латинском мире в наши дни еще не существует. Распространение философии в Риме не включило в себя логические произведения Аристотеля, которые, наряду с другими, оставались еще сокрытыми в недрах совокупности эзотерических писаний Стагирита, так что до конца всего IV в. они были очень скромно представлены в западном мире, причем их присутствие в нем ограничивалось почти исключительно «Топикой», которой пользовался еще Цицерон. Укоренившееся в

эллинистическую эпоху трехчастное деление философии на логику, физику и этику закрепило за названной первой дисциплиной преимущественное наименование «логики», в то время как платоническая традиция в целом отдавала в этом случае предпочтение термину «диалектика». Латинский же мир, в общем, не интересовался вопросами терминологического порядка и, как уже говорилось, только весьма поздно обратился к изучению логики, когда распределение наук между тривиумом и квадривиумом внедрило её в более широкий контекст позднеантичной культуры. Определяющей для этого обогащения латинской культуры, так же, как и для других аспектов распространения греческой философии на Западе, оказалась фигура неоплатоника Порфирия, написавшего «Исагогу», то есть введение в логику Аристотеля. Следует принимать во внимание тот факт, что Аристотель, несомненно, изучался в школе Плотина, как об этом дает понять сам Порфирий («Жизнь Плотина», глава 14), и что еще в рамках среднего платонизма II в. получило развитие течение мысли, стремившееся примирить Платона и Аристотеля. Порфирий, кроме уже упомянутой «Исагоги», написал также сочинение «О расхождениях между Платоном и Аристотелем», два комментария на «Категории» и один комментарий на «Об истолковании». Латинский мир, сообразно со своими культурными тенденциями, не проявил интереса к более теоретическим и научным трудам Порфирия, но, напротив, читал с повышенной заинтересованностью его «Исагогу», так как это произведение снабжало его вводными сведениями о логике и могло употребляться как учебное пособие, а потому получило широкое распространение.

Учение Порфирия, включающее в себя общирный и четко выстроенный комплекс метафизических и этических концепций, было воспринято в первую очередь на Западе; это справедливо и в отношении логики. Марий Викторин перевел «Исагогу», и, поскольку он являлся одновременно и ритором, и философом, он присоединил к своему переводу ряд других технических сочинений, таких, как комментарии на «Об истолковании», а также на «О нахождении» и на «Топику» Цицерона. Итак, особая заслуга Мария Викторина состояла в том, что он внедрил аристотелевскую логику в латинскую философскую традицию: он соединил Аристотеля с Цицероном, как бы предваряя этим ту позицию, которую займет по этому вопросу Боэций. Последний, однако, подвергает критике своего предшественника не только в связи с переводом Порфирия, но и в связи с комментарием на «Топику» Цицерона, и берется за составление другого, более углубленного; его позиция по отношению к своему предшественнику носит жестко полемический, хотя и не всегда оправданный характер. Так или иначе, можно без всяких колебаний утверждать, что Викторин, каким он предстал особенно в эти последние десятилетия в фундаментальных исследованиях П. Адо, развернул деятельность первостепенной важности по распространению и переработке аристотелизма на Западе, даже если впоследствии его и затмит в этом Боэций: и действительно, Средневековье, открыв для себя заново Аристотеля, что случилось благодаря развитию схоластики, видела только в Боэции, а не Викторине, своего учителя логики и весь корпус его произведений, посвященных Аристотелю, пользовался огромным успехом.

Однако предпринятые Боэцием труды по изучению логики не могут быть подвергнуты здесь детальному разбору, с учетом непомерности этого общирного и сложного материала: мы должны ограничиться отсылкой к соответствующим исследованиям специалистов и можем только подчеркнуть тот факт, что Боэций замыслил около 510 г. осуществление проекта по переводу на латинский язык и снабжению комментариями, опять–таки написанными по–латыни, произведений Аристотеля и Платона. Он приступил сначала к Аристотелю как к логику — о котором мы сейчас и рассуждаем, — изучив его систематическим образом, то есть переведя греческие тексты, а затем снабдив их комментариями; одновременно в сферу его интересов попали также некоторые логические

труды, изошедшие из окружения Аристотеля. Это был общирнейший проект, но он не мог быть доведен до своего завершения как из–за огромного объема необходимых для этого рабочих усилий, под бременем которых, вероятно, оказался бы буквально раздавлен любой человек, так — что весьма правдоподобно — и в силу того, что Боэций был остановлен в этой своей деятельности насильственной смертью, к которой его приговорил Теодорих. Несомненно то, что «Утешение философией» предстает как произведение, уделяющее много места аристотелизму, у которого оно перенимает (особенно в V книге, где обсуждается предопределение и свобода воли) также различную проблематику и систему доказательств, расценивая аристотелизм как пребывающий в полнейшем единстве с платонизмом. Это имеет силу не только в случае логических, но и метафизических произведений Аристотеля, которые представлены в «Утешении философией». Итак, последнее произведение Боэция было подготовлено углубленным изучением греческой философской традиции, рассматриваемой с учетом её главных составляющих, к которой писатель обратился не только прибегая к базовым платоническим и аристотелевским текстам, но также учитывая более близкую к нему по времени экзегетическую активность, развернутую совсем недавно неоплатониками и перипатетиками, в школе которых Боэций, быть может, учился лично либо же подвергал её критическому пересмотру.

5. Боэций как богослов

«Объедини, если можешь, веру с разумом (fidem, si poteris, rationemque coniunge)»: на основании этого принципиального требования, выраженного Боэцием в конце одного из его богословских трактатов (Se il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo siano predicazioni di Dio secondo la sostanza, p. 185, 67 ed. Moreschini [42]), была признана важность дать адекватную оценку богословию Боэция, но она не была дана ему во всей полноте. Ведь до времен Боэция христианину упорно внушалась необходимость отделять веру от разума, а отнюдь не объединять их, даже если, как мы это уже наблюдали и что по логике вещей и должно было произойти, христианство не развивалось в точности согласно этим принципиальным мотивациям, неоднократно подтверждавшимся христианскими писателями — и особенно в среде западного христианства, где от христиан требовали соблюдения чистоты веры. Ratio в этом месте Боэция имеет классическое значение «философии» и никогда до тех пор, и, в первую очередь, на латинском Западе, еще не выдвигался подобный принцип.

Кроме того, Боэций был мирянином, а до этого богословие являлось прерогативой Церкви: но прецедент тому мы находим в лице Мария Викторина, так что это, возможно, и не было случайным явлением. И действительно, именно Марий Викторин, будучи богословом и философом, мощно дает о себе знать в творчестве Боэция.

Богословское изыскание, так или иначе, и для Боэция должно исходить из все тех же фундаментальных положений кафолической Церкви, так что не вызывает сомнений (как он сам утверждает) необходимость проверять, сообразно ли то или другое исследование с учением Августина («О Святой Троице», предисловие, 30–32).

Богословские трактаты Боэция были написаны им в различные периоды его жизни, и каждый из них отражает те или иные темы, не всегда наличествующие в предыдущих трактатах или не всегда тесно с ними связанные.

5.1. Бог в мысли Боэция

Проблеме отношений между субстанцией и ипостасями посвящены первые два богословских трактата. Следует отметить, что в трактате «Могут ли “Отец”, “Сын” и “Святой Дух” сказываться о Божестве субстанциально» утверждается, что трое составляют единую субстанцию, которая не образуется из частей, но есть ипа simpliciter [просто единая], т. е. единственная согласно simplicitas [простоте], что является типичной прерогативой Бога неоплатонизма. И действительно, предикаты, которые в Боге, сказываются in singulis separatim [в единичном раздельно], а не in omnibus [обо всех], о них сказывается не substantialiter [субстанциально], но каким–то иным способом, подобно тому как в «О Святой Троице» (6, 340) утверждается, что «понятия, которые выражают отношение, прилагаются к Богу обособленно и единично».

Следовательно, все аристотелевские категории, имеюшие силу для чувственного мира, не выполняют никакой функции касательно Бога, что пространно разъясняется в «О Святой Троице». Бог, кроме того, есть «реальность дивная и могущественнейшая, так как она не управляется никакой другой реальностью» («О Святой Троице», 2, 101–102), Он есть и «наипрекраснейшая» реальность («Утешение философией», III IX, 7). Но такая «красота» является красотой благости, как это, судя по всему, можно почерпнуть из следующего места «Арифметики» (I 32):

«Благо, о котором идет речь, есть объект познания, который всегда доступен подражанию и постижению со стороны души; оно есть первая природа, прекрасная благодаря благородству (decore) своей субстанции».

Фундаментальной, но также темной, с точки зрения своего происхождения, является определение, фиксируемое в «О Святой Троице», 2, 92–93:

«Субстанция Бога есть форма, лишенная материи: по этой причине она является единым и бытием».

Культурный фон подобного определения далеко не ясен. Согласно Микели, оно могло бы быть переработкой аналогичных идей Августина — к примеру, в «Беседе», 117,3 Августин говорит о Боге как «о форме неоформленной, но форме всех оформленных вещей, форме неизменной, не знающей упадка, не знающей истощения, безвременной, безместной, превосходящей все вещи».

В Бога всеяна summi forma boni [форма высшего блага], как говорится в знаменитом стихотворении IX 5–6 из III книги «Утешения Философией». Бог, таким образом, воспринимается сообразно со среднеплатонической и неоплатонической традицией, в качестве «места идей». Такая концепция присуща, судя по всему, и «светским», а не только «богословским» сочинениям Боэция, поскольку также и в «Арифметике» (I 2) говорится следующее:

«Все вещи, образованные исходной природой, были оформлены посредством нумерической структуры. И действительно, подобная структура являлась первичной парадигмой, обретавшейся в уме Творца».

Итак, исходя из самых первичных данностей, Боэций, как истый платоник, начинает ход своих рассуждений с проведения различия между Богом и материей. Они имеют в качестве общей характеристики рациональную непознаваемость: то, о чем говорит Боэций, есть обычный для платонической традиции ход мысли, ибо он демонстрирует употребление via privationis [пути отрицаний], который и Марий Викторин ввел в латиноязычный христианский платонизм примерно за два века до того: Бог существует «согласно абсолютному и полному отрицанию, в том смысле, что это есть отрицание Его как существующего» («О рождении божественного Логоса», 4, p. 136, 2—3). А потому определение Боэция восходит, судя по всему, к Марию Викторину. Но и с этим допущением было отмечено, что Боэций, в любом

случае, так же, как и Августин, не настаивает на непознаваемости Бога: отрицательное богословие не обладает для него той же весомостью, что и для Прокла. Кроме того, утверждение, что Бог и материя не могут быть поняты «посредством законченного и совершенного рассуждения» («Против Евтихия и Нестория», гл. 3) напоминает аналогичное утверждение ПлаТона («Тимей», 52 b).

А потому мы начинаем видеть на основании этих параллельных мест, что Боэций прибегает к Марию Викторину чаше, чем это можно было бы предположить, несмотря на то что с юношеских лет он подвергал критике перевод «Исагоги» Порфирия, выполненный Викторином.

Прерогатива Бога состоит в том, что он может осуществлять только действие, не будучи подвержен претерпеванию, что, напротив, свойственно сотворенным вещам («Против Евтихия и Нестория», 1, 84—85). Это утверждение отсылает нас к различным местам из Августина («О музыке», VI 17, 56—57; «Буквальное толкование на Книгу Бытия», I 18; IV 11 — 12; IV 22; V 20; «О Троице», V 8, 9).

В «Против Евтихия и Нестория» (3, 250–252) мы обнаруживаем утверждение, вызывающее некоторые соображения. Прежде всего, Бог есть primum esse [первое бытие], и, притом, бытие в своем высшем проявлении: разница между божественной реальностью и реальностью материальной (разница — очевидная для платоника) фиксируется у Боэция также в «Арифметике» (И 31). Эта концепция объединяет, в христианском неоплатонизме, платоническое понятие «бытия во всей полноте» с библейским понятием, опирающимся на Исх. 3,14, интерпретируемым как «Я есмь Тот, Кто есмь». То, что первоначало обладает бытием в наивысшей степени его проявления, есть, в сущности, концепция, восходящая к Порфирию («Сентенция» 39):

«Об истинно сушем и нематериальном, имеющем бытие в самом себе [может быть сказано) следующее: помещающееся всегда в самом себе, находящееся в одном и том же состоянии, бытийствующее в тождестве, неизменное по сущности, несоставное, неразложимое, не занимающее места, не рассеянное по объему, не возникающее и не гибнущее и тому подобное» [43].

В дальнейшем учение Порфирия перешло к Марию Викторину, «Против Ария», II 4; IV 19 и 20. А это значит, что, коль скоро это первое бытие лишено отношений, оно является исключительно субстанцией: Бог есть, в первую очередь, бытие и субстанция. И, наконец, понятие Бога как чистого бытия, как бытия в наивысшей степени, фиксируется также и у Августина (см. «Об истинной религии», 18, 35; «О Троице», V 2, 3; VII 5, 10 и сл.). Однако приведенное место из Боэция несет на себе печать мысли Порфирия, пропущенной через фильтр её переработки Августином. Это доказывает тот факт, что и Боэций, следуя, вероятно, именно Порфирию, воздерживается, в одном своем рассуждении, от термина subsistentia, то есть от термина, традиционно употребляемого Порфирием. А конечным выводом из учения о бытии является утверждение, что оно совпадает с Единым. В «Против Евтихия и Нестория» (4, 296—301) и в «Утешении философией» (III 11, 36—37) говорится следующее:

«Действительно, бытие и единое — взаимозаменяемы. Также и вещи, образованные из множественности, такие, как куча и хор, суть, так или иначе, единое».

К этому учению примыкает учение, согласно которому от бытия Бога проистекает бытие всех вещей: чтобы выразить это учение, в «Против Евтихия и Нестория» Боэций употребляет в приложении к чувственному миру термин «происходить» (proficistitur), а в трактате «О седмицах» он прибегает к глаголу «проистекать» (fluxit) (см. 136,142, 149 и наши наблюдения ниже, стр. 572), либо к глаголу «производить» (producere), а в «Утешении философией» (III IX,

19) — к глаголу «извлекать» (provehere), который, вероятно, восходит к Проклу («Комментарий к “Тимею”», I 27). Употреблением этих терминов Боэций стремится к тому, чтобы избежать обращения к столь чуждому для неоплатоников понятию, как «сотворение». Так, наш писатель утверждает, что Бог есть forts гегит [источник вещей] («Утешение философией», III IX 4—6; 16, И; III 12, 1 и сл.; IV VI 43; V 3, 27) и что Он есть rerum principium [начало вещей] («О седмицах», 114—115).

Но это утверждение встречается и у Мария Викторина: «Что есть то, от чего все происходит? — Бог» («Письмо к Кандиду», 3). Или, аналогично, поскольку от первоначала происходит бытие всех вещей, Бог есть первопричина, по выражению Мария Викторина («Письмо к Кандиду», 1); «всего причина» («О рождении Бога–Слова»,3,p. 134, 1:6,p. 138, 3. 12. 13. 18,p. 15, 9 и 10–11); Он есть и causa principalis [первичная причина] («Против Ария», I 3, p. 196, 23).

5.2. Христология Боэция

Важный раздел сочинения «Против Евтихия и Нестория» (главы 4–6) посвящен опровержению христологии этих двух еретиков и, в частности, того факта, что оба они предлагают неудовлетворительное решение проблемы соединения двух природ, божественной и человеческой, в воплощенном Христе.

Чтобы доказать, что предложенные ими решения неверны, Боэций прибегает к аристотелевостоическому учению о смешении, прилагая один его аспект к христологии Нестория, а другой — к христологии Евтихия. Если говорить более конкретно, отмечает Боэций, решение, выдвинутое Несторием, не приводит к адекватному взаимопроникновению двух природ Христа, но только к некоему coniunctio [связи/близости]. Последнее подобно тому соединению, которое имеет место в том случае, когда два тела просто придвинуты друг к другу и ничто от свойства одного тела не переходит в другое (4, 286—288).

Это тот тип соединения, который Аристотель определил («О возникновении и уничтожении», 327 b—328 a 9) как «связь, не являющуюся ни соединением, ни смешением». Стоики берут на вооружение как это определение (см. SVF II 157, 38), так и пример, приведенный Аристотелем (см. SVF II, 471, 4) и уточняют, что этот тип соединения, то есть внешнее соприкосновение, есть лишь сомкнутость одних тел с другими; а термин «сомкнутость», вместе с тем, употреблялся как раз Боэцием.

Решение, предложенное евтихианами, напротив, является более сложным: или божественная природа переходит в человеческую природу, или обе уравновещивают друг друга и сливаются друг с другом так, что ни одна из двух субстанций не сохраняет свою собственную форму («Против Евтихия и Нестория», 6, 484—487).

Первый случай невозможен, поскольку трансформироваться друг в друга могут только те вещи, которые имеют общий subiectum [подлежащее], состоящий из единой материи, — и даже не все вещи, но лишь те, которые могут действовать и подвергаться воздействию («Против Евтихия и Нестория», 6, 502—504). Это утверждение базируется на том, что говорит Аристотель («О возникновении и уничтожении», 328 a 24 и сл.): соединение между материями, способными к осушествлению действия и к претерпеванию воздействия, если оно происходит, когда сами материи обладают различной природой, не производит истинного и подлинного соединения, но приводит к возрастанию более сильной материи. А потому соединение двух природ во Христе, так, как оно предложено монофизитами, оказывается невозможным, ибо тогда имело бы место не соприкосновение божественной и

человеческой природ, но возрастание более сильной, то есть божественной, субстанции.

Примером того, что предполагает Боэций — причем этот пример подтверждается Аристотелем — выступает смешение вина и воды и факт их взаимного рай [претерпевания]: если одна из двух субстанций, то есть вода или вино превалирует, другая уничтожается. Другой вопрос состоит в том, чтобы установить, какая именно вещь возрастает в процессе сопряжения, иными словами — есть ли в этом случае тело, которое возрастает при присоединении к нему чего–либо иного («О возникновении и уничтожении», 321 a 29 и сл.). Например, при возрастании одной части человеческого тела под воздействием пищи возрастает эта часть, а не пиша, в то время как в другом случае — при соединении вина с водой, видимо, возрастают как первое, так и вторая. В первом случае субстанция пищи исчезает, в то время как во втором случае исчезновение одной из субстанций не наблюдается, поскольку доминирующим компонентом является тот, который дает имя образовавшемуся смешению, что происходит в случае вина, так как действие вина, а не воды производит смешение в своей завершенности.

Евтихиане же считали, что Христос воплощенный состоит из двух природ, но не в двух природах, очевидно, в силу того, что они полагали, что образованное из двух природ унифицируется, как это происходит в случае соединения воды и меда, из чего получается медвяный напиток, но ни один из двух компонентов этой смеси не остается таким, каков он есть. Боэций возражает против этого утверждения, отвергая (7, 622) евтихианскую формулу ex utrisque consistere [состоять из обеих природ] как двусмысленную. Боэций, напротив, принимает формулу, как раз тогда выдвинутую в Риме восточными епископами, согласно которой Христос состоит ex utrisque et in utrisque naturis [из обеих природ, пребывая в обеих же природах]. И действительно, выражение ex utrisque можно понимать в том смысле, что субстанции, соединяющиеся для образования новой, сохраняются в ней, как в случае венца, составленного из золота и драгоценных камней (7, 595 и сл.).

Это решение есть, следовательно, попытка преодолеть затруднения, создаваемые евтихианской формулой, не рискуя впасть в заблуждение Нестория, отвергая как смешение, так и сомкнутость, даже если подобная посылка со всей очевидностью логически слаба, поскольку она подразумевает не сущностное, но абстрактное единство. Попытка решения названного вопроса Боэцием, так или иначе, отличается новизной, поскольку он стремится снять затруднения, прибегая к философским определениям и с большей строгостью прилагая к предмету своего рассмотрения ряд понятий, таких, как «примыкание», «соединение» и «смешение», которыми оппоненты христологических дискуссий предыдущего века пользовались в их обыденном значении. К примеру, также и Феодорит Кирский подвергал Кирилла критике за его концепцию «смешения», отмечая, что «вслед за соединением происходит смешение, а оно, осуществившись, уничтожает особенности каждой природы» (см. «Деяния Вселенских Соборов», I 1,6). Итак, как уже было сказано выше, Боэцию свойственно обращение, наряду с использованием им христианской терминологии, и к философской традиции.

5.3. Приобщение к Богу и реальность вещей

Трактат, посвященный «Седмицам», рассматривает тему того, каким образом могут быть благими вещи, существующие в силу того, что они существуют, не будучи «субстанциально добрыми», то есть добрыми в своей субстанции. Эта тема обсуждается с обращением к важнейшей для платонизма теме, а именно теме приобщения.

Типично платоническим является понятие «приобщения» низшей реальности к высшей, хорошо известное в первую очередь благодаря учению об идеях, к которым чувственный мир приобщается в различной мере и теми способами, которые самому Платону никогда так и не удалось описать с полной определенностью. Это учение, начиная с «Менона» и кончая «Парменидом», понемногу отступало на второй план, поскольку в платонических школах имперской эпохи считали, что оно вызывает затруднения при интерпретации двух уровней реальности; однако оно начало приобретать крепкую почву под ногами и оказалось востребованным в той специализированной сфере, которой, в частности, являлась сфера отношения между primum bonit et secundum bonit [первым благом и вторым благом]. Речь идет об отношении, устанавливаемом в рамках учения об идеях, которое неизменно сводится к отношению между двумя ступенями реальности, с учетом того, что высшее благо есть не что иное, как идея блага, идея, пребывающая за пределами бытия, согласно фундаментальной формулировке, фиксируемой в «Государстве» Платона. Одновременно с интересом, проявляемым к этому отношению между высшим благом и вторым благом, мы наталкиваемся на диффузию и на расширение возможности приложения понятия приобщения, поскольку термин «приобщиться» может указывать на взаимоотношения друг с другом различных реальностей. Термин «приобщаться» введен в употребление также и в области логики, будучи, по сути своей, эквивалентом понятия «быть предикатом», как это отметил Адо. Это тот контекст, в рамках которого вращался, в первую очередь, неоплатоник Аммоний, хотя он и не прибегал к названному термину особенно часто.

В своих «Комментариях к “Категориям”» Аммоний приводит нам по меньшей мере два примера, отражающих значение глагола «приобщаться» (μετέχειν): «Понятие “общее” употребляется в четырех смыслах: либо как нераздельно причастное, как в случае с понятием “живого” (к которому все мы приобщены нераздельно…), либо как раздельно “причастное”, как в случае военного лагеря…» («Комментарии к “Категориям”», p. 19, 10–11 Busse). Кроме того, разделение сообразно с отношением может быть согласно приобщающемуся и согласно приобщаемому, как в случае, когда кто–то называется «знатоком», коль скоро он причастен к знанию (там же, p. 67, 21–22): здесь, со всей очевидностью термин «приобщаться» имеет чисто логическое значение. Более недвусмысленна равнозначность терминов «приобшаться» и «быть приобщаемым» в «Комментариях к “Об истолковании”», p. 53, 25 (Busse): когда мы говорим о белом в приложении к человеку, это утверждение будет согласно природе и предикат будет логически назван «словом», поскольку оно указывает на то, «что приобщаемо со стороны человека и что приложено к нему в качестве предиката по природе, поскольку он является подлежащим».

У Прокла употребление термина «приобщаться» нередко носит достаточно свободный характер, передавая значения, которые включены в метафизическую или религиозную сферу. Душа обладает «(свойством) принадлежать кому–то иному, коль скоро она оказывается причастной, и свойством принадлежать самой себе, коль скоро она не склоняется к причаствуемому; и такой её соделывает отец души» («Комментарий к “Тимею”», I 10, 28). «Тимей», по мнению Ямвлиха, на которого ссылается Прокл, показывает, как сущности сами приобщаются к провидению демиурга, а «Парменид», напротив, показывает, как сущности (τα δντα) оказались приобщенными к единообразному бытию (ίνοεώοΰς όπάρξεως) («Комментарий к “Тимею”», I 13, 25). Также («Комментарий к “Государству”», I 116, 8) согласно Сириану, благо и истина в богах взаимно сопряжены, в то время как в тех, кто приобщается к богам, они часто разделены между собою.

У Прокла присутствует и понятие «приобщения» к Богу, хотя оно фиксируется в контексте, относящемся к теургии: «Поскольку есть один приобщаемый бог, ум приобщается

к нему одним способом, наделенная умом душа — другим, воображение — третьим, а чувства ещё четвертым способом…» («Комментарий к “Государству”», 1111, 19). «Зевс пробуждает божественную любовь, которая пребывает в нем самом и согласно которой он преисполняет благ также сущности, находящиеся в тесной к нему приобщенности»: сама терминология демонстрирует, что употребление понятия «приобщения» носит здесь («Комментарий к “Государству”», 1 134, 30) скорее свободный характер, не будучи жестко–строгим и не заботясь о тех следствиях, которые могли бы из него вытекать.

5.3.1. Приобщение согласно Боэцию

У Боэция мы обнаруживаем также разнообразие значений этого понятия, которые то включены в сферу логики, то выступают как присущие метафизике. Ибо одно — это приобщение видов к родам, а другое — это приобщение субстанции к некоей высшей субстанции. Употребление термина «приобщение» в логическом контексте достаточно часто у Боэция, более или менее в тех же самых значениях, которые мы встречали у Аммония, но которые должны восходить еще к Порфирию: даже беглое прочтение логических трудов Боэция подтверждает то, что мы говорим. Для этого достаточно привести только один пример: «Все люди равным образом суть люди, и все они одинаково участвуют в приобщенности к человеку. То же самое утверждается и касательно разнообразия: все люди являются одинаково разумными и все, кто приобшен к разуму, обозначающему некое разнообразие, приобшен к нему равным образом» («Комментарий к “Исагоге” Порфирия», I, p. 120,4 и сл. Brandt).

Более интересным, с точки зрения нашей проблематики, является случай, когда Боэций говорит о «том белом, приобщаясь к которому существует также и индивидуальное белое» (там же, p. 185, 14).

В этом случае частное существует постольку, поскольку оно приобщено к универсальному, то есть конкретный объект существует постольку, поскольку он приобщен к эйдосу, к форме. В этом контексте Боэций, судя по всему, предлагает один из постулатов трактата «О седмицах»: а именно шестой, который звучит так:

«Все, что приобщается, приобщается к бытию, чтобы быть, — и, напротив, приобщается к чему–то иному, чтобы быть чем–то» (p. 188, 37).

Чтобы быть белым, частное белое должно приобщиться к универсальному белому, так же, как все, что есть, приобщается к бытию, чтобы просто быть и приобщается к иной вещи, чтобы быть какой–либо вещью.

Намного более весомо и значимо понятие participatio boni [приобщения к благу], который проявляется несколько раз в «Утешении философией» — но отнюдь не часто, быть может, в силу того, что Боэций отдает себе отчет в тех сложностях, которые влечет за собой подобное понятие.

Доказав в рамках важного в концептуальном отношении раздела («Утешение философией», III 10) равнозначность Бога и высшего блага, которое составляет его глубинную сущность, Философия приходит — в качестве неизбежного вывода — к достаточно показательному умозаключению, которое уместно рассмотреть:

«Поскольку обретение блаженства делает людей блаженными, блаженство же есть сама божественность, значит, обладание божественностью делает [людей] блаженными, это очевидно. Но так как следование установлениям справедливости делает [людей] справедливыми, мудрости — мудрыми, то с необходимостью вытекает, что те, кто

приобшился к божественности, становятся богоподобными. В каждом, обретшем блаженство, заключен Бог, и, хотя Бог един по природе, ничто не препятствует многим приобщиться к Нему» [44] (III 10, 23–25).

Это очень важное место: в нем говорится о «приобретении божественной природы» и о «приобщении к божественной природе». Затем следует («Утешение философией», III 11) другой важный раздел. Философия хочет доказать, что земные блага по характеру своему случайны и ограничены, хотя и являлись предметом желания со стороны большой части людей, а verum bonit [истинное благо] достигается, когда все блага стекаются воедино, чтобы образовывать «некую форму, так сказать, и некую потенциальность», так что не будет более различий между разнообразными отдельными благами: здесь уместно также подчеркнуть присутствие платонического понятия формы, которая одна способна онтологически конституировать истинную реальность; без формы есть только видимость блага — и именно форма дарует благу истинную реальность. Если бы, опять–таки говорит Боэций, все блага не совпали бы, не было бы причины к тому, чтобы они рассматривались в качестве желанных (III11,5). А следовательно, это возведение всех благ к высшему благу происходит путем стяжания единства (там же, 7). Но все, что является благим, таково благодаря причастности к благу (там же, 8): а значит, эта приобщенность должна пониматься, как и в предыдущем месте, в том смысле, что вещь является благой, постольку, поскольку она заключает в себе часть блага. И коль скоро для Боэция и для неоплатоников summum bonum есть Бог, то благость творений проистекает от их приобщенности к Богу.

Нетрудно понять, что эта проблема имеет немалое значение, поскольку причастность благих вещей к Богу (а все, что существует, является благим, согласно тому, что наш писатель будет утверждать ниже) могла бы повлечь за собой определенную форму пантеизма, который, если понимать его буквально, сделал бы из Боэция (мы воспроизводим здесь уточнение, на котором настаивал в первую очередь Брош) в большей степени неоплатоника, чем христианина. Как бы там ни было, вопрос со всей ясностью поставленный Обертелло, формулируется следующим образом:

«Но вот встает неизбежный вопрос, от ответа на который Боэций и не старается ускользнуть: если составная сложная сущность имеет свою собственную коренную подоснову сообща с абсолютной Сущностью, тогда она идентична с последней, совершенно так же, как, если я имею в качестве общего с другим человеком белизну, из этого следует, что и сам я являюсь белым. К этому и сводится ядро метафизической дилеммы, связанной с темой приобщения. Сложное не является Абсолютом, однако “разделяет” с ним бытие сущностно и конститутивно, а не акцидентальным и мнимым образом».

Трактат «О седмицах» знаменит насыщенностью мысли и стилистической сжатостью изложения — отличительная особенность, к достижению которой автор сознательно стремился. Проблема в этом произведении ставится только после того, как Боэций формулирует ряд аксиом, могущих способствовать её разрешению. Проблема же состоит в следующем: все, что существует, является благим, так как тяготеет к благу, а все подобное тяготеет к себе подобному. Поэтому то, что тяготеет к благу, само является благом. Но каким благом? — по приобщению или же по субстанции? Итак, надо иметь в виду, что проблема, поставленная здесь, «предшествует» соответствующей проблеме, поставленной в «Утешении философией», в том смысле, что приобщение, подвергаемое рассмотрению Боэцием, не есть приобшение вещей к Богу, чтобы стать благими, что, как раз, утверждалось в «Утешении философией», хотя возможная приобщенность к Богу в своем бытии есть основа и причина их последующего тяготения к Богу и стремления сделаться благими. Это как бы два раздельных момента, отражающих в логическом плане «сначала» и «затем». И если

в «Утешении философией» рассматривается последующий момент, то здесь, в «Трактате о седмицах», рассматривается первоначальный и исходный момент, а именно: какова сущность вещей прежде, чем они начинают тяготеть (тем самым приобщаясь) к Богу, и вот ни одна из двух возможностей (вещи — благие по приобщению и вещи — благие по субстанции) не представляется приемлемой: вещи не являются благими ни по приобщению, поскольку в этом случае они не были бы благими в самих себе, в своем бытии, ни по субстанции, поскольку в этом случае их бытие совпадало бы с благом, а значит, все они оказывались бы Богом (в Боге бытие и благо совпадают, поскольку Бог simplex [прост]), а это кощунственное предположение, которое даже произнести вслух нечестиво. В первом случае, если вещи являются благими по приобщению, они должны уже существовать, чтобы затем приобщиться, согласно шестой аксиоме, к Богу, а они сами не были бы благими, но приобщились бы к благу; во втором случае, если бы они были благими по субстанции, они являли бы собой идентичность, включающую как бытие, так и благость и тем самым были бы simplicia [простыми], согласно седьмой и восьмой аксиомам: таким образом они были бы подобны Богу (с учетом того, что Бог прост, о чем уже нередко говорилось).

Это, естественно, не значит, что тезис сам по себе не верен, так как в этом случае опровергалось бы то, что утверждалось в «Утешении философией», а именно — стремление вещей приобщиться к Богу. Напротив, это означает, что проблема должна быть разрешена с принятием во внимание ряда аксиом, которые Боэций излагает в первой части своего произведения.

Среди подобных аксиом и с учетом их употребления в «Трактате о седмицах» нам достаточно привести только те, которые имеют более непосредственное отношение к проблеме приобщения.

Третья аксиома гласит:

«То, что существует, может приобщиться к какой–либо вещи, но бытие никоим образом не приобщается к какой–либо вещи. Ведь, действительно, приобщение имеет место, когда что–то уже существует, а вещь существует тогда, когда она уже восприяла бытие».

Пятая аксиома гласит:

«Быть просто чем–то и быть в силу существования суть две различные вещи: и действительно, в первом случае содержится указание на акциденцию, а во втором случае — на субстанцию».

Шестая аксиома, уже частично процитированная выше, гласит:

«Всё, что приобшается, приобщается к бытию, чтобы быть, но, напротив, оно приобщается к чему–то иному, чтобы быть чем–то, и по этой причине то, что существует, приобщается к бытию, чтобы быть; но, с другой стороны, оно должно существовать, чтобы мочь приобщаться к любой другой вещи».

Разрешение проблемы подготавливается рядом предварительных соображений. Чисто гипотетически абстрагировавшись от summum bonum, допустим, что все существующие вещи являются благими, и рассмотрим, каким образом они могут быть благими, если они не «проистекают» отprimum bonum (190, 86–88). Здесь мы наблюдаем уже один из фундаментальных пунктов доказательства: если вещи не «проистекают» от primum bonum, их бытие отлично от благого бытия, так же, как бытие отлично от округлого бытия. Тогда их благое бытие оказалось бы случайным благом. А значит, одна вещь заключала бы в себе бытие, а другая — благое бытие. И, таким образом, некая благая субстанция была бы также белой, обладающей весом, округлой; однако, все еще допуская, что следует абстрагироваться от primum bonum, мы пришли бы к тому, что одна вещь была бы самой субстанцией, другая — её округлостью, еще другая — её окрашенностью, а еще одна — её

благостью. А если бы это было не так, то все эти свойства должны были бы реально совпасть — и тогда благость была бы той же самой вещью, что и окрашенность, что и вес и т. д., а это невозможно. Если же, напротив, все эти свойства не различались бы между собой и вещи не являлись бы ничем иным, как благими, тогда не было бы больше вещей, но был бы принцип вещей: Боэций воспроизводит ход рассуждений, зафиксированный в «Утешении философией» (III 11): summum bonum есть «сумма» (с формальной точки зрения) всех индивидуальных благ. А если это так, то все вещи редуцировались бы к благу и к Единому: ведь, действительно, только Единое есть единственное благо. Но коль скоро эти вещи не являются simplicia (simplex — это атрибут Бога и высшего блага), они вообще не могли бы существовать, если бы на то не было волеизъявления со стороны высшего блага. А, следовательно, их благость предопределена тем фактом, что их бытие «стекло вниз» от воли блага. Ведь, действительно, первое благо, поскольку оно существует, есть собственно благо в своем существовании; в нем существование и благость совпадают, поскольку оно simplex; второе благо, напротив, является таковым, поскольку оно происходит от того блага, само существование которого — благое: итак, в этом и состоит различие между первым благом и вторым благом.

Следовательно, в этом заключается решение проблемы, согласно Боэцию. Вещи самим фактом своего существования являются благими, но они не подобны первому благу, поскольку их бытие пусть и является благим, но не в силу любого модуса бытия они существуют, ведь их бытие не могло бы вообще осуществить свое существование, «если бы оно не проистекло вниз от первого бытия, то есть от блага» (192, 123); таким образом, их бытие — благое, но оно не подобно тому бытию, от которого происходит их бытие, ибо то бытие благое в силу самого факта своего существования: ведь, действительно, оно не является ничем иным, как благим. Напротив, бытие сотворенных вещей, если бы оно не происходило от бытия, являющегося благим, быть может могло бы быть благим, но не благим в своем бытии. Оно было бы способно приобщаться к благу (а в этом и состоит проблема «Утешения философией»), но оно не заключало бы благо в своем бытии, коль скоро это бытие не происходило бы от блага. А потому, если бы, вследствие некоего акта ментального абстрагирования, было бы устранено первое благо, как мы это видели в начале доказательства, эти вещи, даже будучи благими, не могли бы быть благими в своем бытии. И, поскольку они не могли бы существовать, если бы их не произвело истинное благо, их существование является благим, но ему не подобно то существование, которое произошло от субстанциального блага.

Это доказательство Боэция вызвало немало дискуссий. Нам же здесь важно отметить только один аспект проблемы, а именно аспект, связанный с бытием по приобщению. Брош уже давно подчеркивал емкость разнообразной проблематики, вытекающей из некоторых концепций Боэция: это как раз вопрос о приобщении и вопрос о «происхождении» вещей от высшего блага, от Бога. Обе концепции являются неоплатоническими и потому влекут за собой выводы, серьезность которых не могла ускользать от Боэция, с точки зрения подрыва основ его христианской веры, о которой, однако, он написал достаточно весомые произведения. А потому Брош аргументированно показал, что понятие реальной приобщенности к Богу должно было быть всецело отброшено и что как оно, так и другое понятие «проистекания» (которое предполагает, по сути своей, эманацию одной реальности от другой), должны пониматься метафизически. В заключение скажем, что, согласно Брошу, «быть благой вещью» через приобщение касается творения в каузальном смысле, то есть творение является благим, потому что оно обладает своей причиной в Боге, а не в формальном смысле, поскольку творение в качестве «второго бытия» является благим per

substantiam [по сущности], а не per participationem [по приобщению]. А значит, термин «проистекать» (fluxit), безусловно, обслуживает у Боэция образ, указывающий на акт творения.

По нашему мнению, Брош хотя и собрал вместе двусмысленные моменты указанной проблемы, все–таки слишком склонен к преждевременным обобщениям, видя во всем способ выражения посредством образов. Кроме того, происхождение вещей, являющихся благими, от высшего блага не есть, для Боэция, происхождение в смысле сотворения: здесь, как мы полагаем, Брош неправ, ибо он искажает значение соображений, высказываемых Боэцием. Когда Боэций говорит «проистек», он не вкладывает в эти слова значение «был создан», в христианском духе. При своем неоплатоническом образовании он имеет в виду собственно происхождение — как бы его ни понимать — субстанций от Бога; но с уверенностью можно утверждать, что это «происхождение» не есть истинное «сотворение» в прямом смысле этого слова, поскольку Боэций и не предполагает некий акт творения в приложении к миру, о котором он никогда не говорит, что тот был сотворен Богом, проявляя себя в этом как истинный мыслитель–платоник. Но одновременно Боэций, несомненно, остается и мыслителем–христианином, поскольку его учение о происхождении изобилует постоянными уточнениями, совершенно чуждыми неоплатонизму и любой форме эманационизма: вещи «проистекли», но благодаря voluntas boni [волеизъявлению блага] (p. 193, 145) и благодаря voluntas Dei [волеизъявлению Бога] (p. 192, 42). Вследствие сказанного я не могу усмотреть в этом, в отличие от Адо, приобщение существующего к бытию, хотя, как отмечает Обертелло,

«тождество бытия и блага в Бытии образует тождество бытия и блага в сущем. Но она не включает в себя их тождество с первым Бытием […] Бытие единиц сущего, следовательно, является благим прежде любого детерминирующего его определения, поскольку оно происходит от первого Блага, каковое есть первое Бытие».

Если единожды исключить любую форму эманационизма в сфере сущности и блага, следует исключить в качестве следствия приобщения также и любую форму «пантеизма», который не является неоплатоническим учением. Приобшение к благу, согласно Боэцию, влечет за собой присутствие блага во всех вещах, коль скоро они существуют; поскольку они являются субстанциально благими, все вещи тяготеют к благу (p. 188, 49—52) и приобщаются к нему. Разумеется, неизбежное следствие этого сводится к тому, что, если все благие вещи приобщаются к высшему благу, благо пребывает во всех вещах. Но Боэций ни в коей мере не намеревался утверждать, тем более, что это не утверждают и христиане, наличие той данности, которую мы привыкли понимать как пантеизм: он высказывался, видя приобщение к Богу sub specie boni [с точки зрения блага], или же он расценивал приобщение как возможность — внутренне присущую всем вещам, коль скоро они существуют — иметь в самих себе Бога, поскольку Бог есть высшая благость. Обладать благом значит обладать Богом — не метафизически, но через вхождение в божественную реальность.

5.3.2. Приобщение и христианское учение

Эти колебания или, правильнее сказать, различные планы мысли, которые возникли в связи с проблемой приобщения, вероятно, имеют в качестве своего источника самые глубокие смыслы, которые можно обнаружить в рассуждениях Боэция. Иными словами, речь идет о той двусмысленности, которая проистекает из попыток приспособить к христианской вере столь откровенйо антихристианское (несмотря на иллюзию их близости) учение,

каковым является неоплатонизм. В прошлом было принято преувеличивать примеры таких двусмысленностей и определять их как чистые и простые противоречия; было принято апеллировать к дуализму, отражавшему как язычество (в «Утешении философией»), так и христианство (в богословских трактатах); дошло даже до того, что была выдвинута гипотеза о неаутентичности богословских трактатов Боэция, которую приводили с целью дать объяснение вышеупомянутому дуализму и наблюдаемым в творчестве Боэция противоречиям. Не задерживаясь на проблеме, которая и теперь считается неудовлетворительно сформулированной, а потому как бы несуществующей, достаточно — как к последней инстанции — отослать читателя к соображениям, высказанным Обертелло, который видит причину предполагаемого противоречия между Боэцием–христианином и Боэцием–неоплатоником в специфике литературного жанра его произведений и в особенностях деятельности нашего писателя: ведь действительно, Боэций желает быть и комментатором Аристотеля, и ученым, серьезно занимающимся Платоном, а потому он намеренно исключил из «Утешения философией» какое–либо обращение к христианскому учению. Ибо он хотел в этом произведении привести соображения, внушаемые ему философией, так как они были ему в утешение при постигшем его несчастье.

Наряду с этими наблюдениями, носящими более или менее общий характер, встает вторая проблема: каким учениям, каким авторитетам следует Боэций как христианский мыслитель? Ибо этот момент особенно интересен в случае Боэция: будучи философом, Боэций не «обращается в христианство» в своих богословских трактатах, ибо он не воспроизводит в них ни учение Оригена, ни учение Каппадокийцев, но следует, в первую очередь, современным ему аристотелизму и неоплатонизму. Однако его мысль не замыкается исключительно на этих философских течениях: и он сам указывает нам на это, заявляя в предисловии к своему трактату «О Святой Троице», что он является последователем Августина.

А потому в этом контексте мы хотели бы возобновить наши рассуждения об августинизме Боэция, то есть еще раз подвергнуть рассмотрению ту тематику, о которой мы только что говорили, а именно — тематику «приобщения к Богу». Ибо нам кажется, что тема приобщения, хотя она и не трактовалась Августином с той прозрачной ясностью, с которой её обсуждает Боэций, но так или иначе уже присутствовала в основных чертах в произведениях епископа Иппонского, благодаря общему для обоих авторов неоплатоническому образованию западного типа. А потому давайте обратимся только к самому знаменитому богословскому сочинению Боэция, открыто посвященному тринитарному учению, поскольку мы, разумеется, не можем претендовать — в этом контексте — на отражение всей совокупности данных, которыми мы и не располагаем в полноте; в любом случае, можно выдвинуть гипотезу, согласно которой обращение Боэция к Августину в «О Святой Троице» есть своего рода ответ на «О Троице» Августина. Уже отмечалось, что Августин установил тождество между bonum и esse. В «Буквальном толковании на Книгу Бытия» писатель полемизирует с еретиками (ими с большой долей вероятности были манихеи), которые, впав в соблазн по злой воле дьявола, стремились освободить от проявлений этой злой воли творение верховного и истинного Бога, закрепив её за другим началом, противоположным Богу, а именно — за началом зла. Еретики, действительно, не способны понять, что «всё, что существует, в силу того, что оно есть некая субстанция, является благим и не может происходить от чего–либо другого, чем от истинного Бога, от которого происходит всякое благо» (XI 13).

Зло, напротив, имеет своей причиной злую волю, которая противопоставляет вещи низшие вещам высшим, грубо нарушая тем самым упорядоченность мира. Итак, зло не

является субстанциальным, но есть следствие грубого нарушения порядка.

Знаменитым является также место «О Троице», VIII 3, 4, в котором Августин предается лирическому описанию благости вещей, на разных ступенях бытия. Благими являются все вещи, но (и этот момент очень важен), отрешись от единичных проявлений блага и попытайся увидеть благо в самом себе: таким образом ты узришь Бога, Который благ не по причине того, что благой является какая–то иная благая вещь, но Он Сам есть то благое, что заключено в каждой благой вещи. Это же повторит Боэций в описании, фиксируемом в «Утешении философией»: наряду с единичными и ограниченными благами наличествует, в качестве формы и потенции блага, summum bonum (это — технический язык неоплатонизма, который Боэций присовокупляет к манере высказываться Августина). Августин утверждает также следующее («О Троице», XI 5, 8):

«Итак, великая вещь, поскольку она есть вещь благая, постольку и обладает, несомненно, определенным подобием, пусть и весьма ослабленным, с высшим Благом».

Термин «подобие», несомненно, восходит к Книге Бытия, но здесь он указывает, как и в «О седмицах» (p. 191, 119 и сл.) на отношения между благами и первым благом:

«По этой причине, следовательно, если вещи и являются благами в силу самого факта, что они существуют, они, однако, не подобны первому Благу […]; по этой причине бытие есть благо, но все же оно не подобное тому Благу, от Которого оно происходит».

А потому, продолжает Августин («О Троице», VIII 3, 5), не было бы случайных благ, если бы не было абсолютного и неизменного Блага. И это абсолютное Благо является simplex [простым]: оно не есть ничто иное, кроме Блага, а потому оно и есть высшее Благо. И в этом также Августин, будучи последователем неоплатонизма, предваряет Боэция: ведь и для Боэция Бог является simplex, и simplicitas Бога состоит в тождестве бытия и благости: этот вопрос более пространно обсуждается в III книге «Утешения философией» и синтезируется в аксиоматической форме в двух положениях «Трактата о седмицах»: VII «Всякое простое бытие обладает своим бытием и единством» (то есть в Боге сушествование и благость совпадают); VIII «Во всем сложном одно — это бытие, а другое — сама сложность» (то есть случайные блага раздельны в своем бытии и в своей благости).

Итак, Боэций выразил в аксиоматической форме то, что уже было ясно Августину.

Что касается епископа Иппонского, то для рассматриваемой нами проблематики в высшей степени значимо, кроме его сочинения «О Троице», одно место из «Толкования на Псалмы» (134, 3–4). В первую очередь подвергнем разбору это последнее место, которое (с учетом его функции) оказывается более разговорным по своему стилю и более «учительным»: оно, в определенном смысле, выступает как пропедевтическое к «О Троице». Итак, Августин отмечает, что Бог сделал благими все сотворенные Им вещи, что можно заключить из повествования Книги Бытия; подобные вещи, которые — с точки зрения их классификации — входят в сферу творения незамедлительно перечисляются: это — солнце, луна, звезды, земля, человек и ангел. Все эти вещи являются благими, но отличной от их благости выступает благость Бога: ибо Бог не благ тем же самым образом, каким благими являются созданные Им вещи, но Он благ Своим собственным благом — тем благом, посредством которого Он не приобщается к другому благу и не объединяется с другим благом. И еще одно соображение: сотворенная вещь является «благой благодаря некоему другому благу» в то время как Бог есть «Благо благое само по себе» и совершенное само по себе, независимо от существования творений:

«Он не нуждается ни в чем, Он неизменен, Он не стремится к какому–либо благу, дабы возрасти благодаря ему».

Это — определения учения о Боге платонического типа, с которыми Августин

ознакомился в Милане, в среде, окружавшей Амвросия. В том же самом контексте епископ Иппонский вводит также идею равнозначности благости и абсолютного бытия, которое осуществляется в Боге, действительно изрекшем о Самом Себе: «Я есмь Тот, Кто есмь» (Исх. 3, 14). Бог воистину существует: и Он существует таким образом, что, по сравнению с Ним, созданные вещи не существуют; быть реально означает быть неизменным, а этим обладает только Бог. Итак, введены различные элементы доктринального порядка: равнозначность бытия и благость, различия между бытием, благим в самом себе, и бытием, благим по приобщению; творения являются благими по приобщению, «вступая в единение» с Богом; однако остается незатронутой проблема исходного отношения благости, установленного между Богом–Творцом и творениями, которые, коль скоро они существуют, являются благими.

В дальнейшем Августин в самом начале VIII книги «О Троице» говорит: свойства отдельных Лиц «заданы согласно сущности, поскольку в Троице бытие равнозначно великому бытию, благому бытию, мудрому бытию и всему тому, сообразно с чем каждое Лицо или сама Троица определены с указанием на самих себя».

Итак, благое бытие согласно сущности (essentia) равнозначно определению «вещей, благих согласно субстанции», которые составляют предмет дискуссии «Трактата о седмицах»: по этой причине вещи, которые существуют, являются благими, в силу того, что они существуют, не будучи, однако, благими по субстанции. Эта дифференциация проводимая между «простым» бытием Бога и «множественным» бытием случайной реальности вполне ясна для Августина. Бог же, напротив, приобретает множество свойств: «Он велик, благ, мудр, блажен, истинен и все другое не недостойно Его. Но Его величие отождествляется с Его мудростью […], а Его благость — это то же самое, что и Его мудрость и Его величие — и сама истина равнозначна всему этому […]; в Троице блаженное бытие не есть нечто иное, чем великое бытие, или мудрое бытие, или истинное бытие, или благое бытие, или, в целом, просто бытие» (VI4,6; 7, 8).

Итак, есть основание утверждать, что уже Августин создал предпосылки для дискуссии, которая затем будет развернута Боэцием. То, что, напротив, у Августина представляется мне менее развитым, так это как раз проблема приобщения со всеми вытекающими из нее последствиями, которые, в свою очередь, оказались ясными для Боэция. В «О Троице» встречается ряд утверждений, аналогичных тем, которые мы можем обобщенно определить как «неоплатонические» — в них употребляется термин «приобщение». Так, в «О Троице», V 10, 11 мы читаем:

«В вещах, являющихся великими по приобщению к величию, одно — это быть, а другое — быть великими, как великая вещь — это великая гора, и великий ум; таким образом, в этих вещах одно — это величие, а другое — это то, что является великим в результате воздействия со стороны этого величия».

Видно, что это рассуждение движется в русле различия между субстанцией простой и субстанцией сложной, поскольку приобщение случайных вещей к величию не есть реальное приобщение, но разновидность «снабжения предикатом» великого бытия, которое мы осуществляем в приложении к случайным вещам. Более весомым, несомненно, является утверждение, фиксируемое в «О Троице», VIII 3, 5, которое вписывается в контекст, как мы это уже видели, благости всех вещей в силу того, что они существуют: там говорится, что, обозрев различные случайные блага и затем абстрагировавшись от них, можно будет увидеть Бога; утверждая подобное, Августин действительно подошел достаточно близко к тому пункту, от которого отталкивается в своем собственном движении мысли Боэций — и Августин говорит при этом на языке, напоминающем язык «Утешения философией». И

именно Боэций подхватит эту проблему, сообразуясь, быть может, с Августином — и решать её он будет немногословно, давая на нее логически последовательный и органический ответ.

6. Лексические проблемы

1. Один аспект, поражающий нас в философских и в богословских произведениях Боэция, сводится к техничности языка, которым они написаны, и к тому сопутствующему обстоятельству, что подобная техничность не обнаруживается в «Утешении философией», которая является произведением литературно изысканным, вплоть до того, что автор пробует в нем свои силы — и часто не без успеха — также и в области стихосложения.

Мы хотели бы задержаться ненадолго на словаре, обслуживающем понятие бытия, который, среди богословских трактатов предстает в наиболее развитом виде в «Трактате о седмицах».

С непринужденностью, которая, несомненно, опиралась на давнюю традицию (тут уместно вспомнить первые попытки составления философского лексикона Цицероном и ограничение грецизмов и неологизмов, ради удовлетворения требованиям пуризма, в философском языке Сенеки) Боэций в «Трактате о седмицах» без малейших затруднений употребляет форму esse как субъект, либо в самом простом варианте (esse: 28. 97. 100), либо с добавлением определения в родительном падеже.

Более проблематичной является «усиленная» форма глагола esse, либо когда она употребляется просто в виде ipsum esse (26. 29. 33. 69. 98. 129), либо когда она соединяется с родительным падежом: omnium igitur rerum ipsum esse (64—65); ipsum esse earum (121 — 122) или ipsum eorum esse (117. 139. 140), или ipsum esse omnium rerum (114) и ipsum esse rerum (122—123). В этом случае я не думаю, чтобы ipsum имело исходно усилительное значение, хотя подобное значение может приобретать артикль в романских языках: но это слово как субститут артикля необходимо для Боэция, поскольку, как известно, он отсутствует в латинском языке, но, напротив, присутствует в греческом языке, а Боэций вдохновлялся греческими текстами по логике и по метафизике, где повсеместно встречается глагол «быть». А значит, эта синтагма должна была бы переводиться просто как «их бытие» или «бытие всех вещей».

Но если ipsum и может продемонстрировать с большей ясностью функцию глагола «быть» как субъекта, то в случае так называемых косвенных падежей Боэций вынужден прибегать к настоящим перифразам в прямом смысле слова. Самой показательной и притом наиболее распространенной является перифраза аблатива: in eo quod est (125. 148); in eo quod est esse (128); in eo quod sunt (74. 137. 141. 146. 151—152); in eo quod essent (132) или in eo quod ipsum est (56—57). Или же перифраза отложительного падежа в каузальном значении: eo quod est esse (39) или в деривационном значении: ex eo quod est esse (63).

Мы несколько долго задержались (но, как мы надеемся, имея на то основания) на проблемах лексического характера, поскольку эти цитаты выявляют результат, имеющий огромное значение в философском плане — мы имеем в виду то, что синтагма ipsum esse не только не указывает всегда или преимущественно на бытие во всей полноте его метафизического смысла, как это утверждали многие ученые, но имеет значение, более тесно связанное с конкретным бытием вещи. Это может быть доказано систематическим образом, что и предложил сделать де Рийк, справедливо полемизируя с Шримпфом, который в основном приписывал esse и ipsum esse значение «бытия в самом себе» или «субстанциального бытия»: и действительно, де Рийк придерживается того мнения, что

ipsum esse могло бы быть IPSUM ESSE, то есть либо бытием как таковым, бытием в себе, чистым Бытием, либо таким бытием, как оно проявляется в преходящих вещах.

2. В главе 3 «Трактата о седмицах» Боэций, чтобы объяснить, как возможно присутствие двух природ во Христе, составляющих одно лицо, предварительно посвящает себя определению как природы, так и лица. Интересно отметить определение persona, которое формулируется Боэцием как «индивидуальная субстанция разумной природы» (naturae rationabilis individua substantia). Кроме того, заслуживает определенного внимания термин subsistentia, вызывающий немало затруднений.

Итак, дав свое определение persona (3, 171), Боэций уточняет, что под этим латинским словом он подразумевает то, что греки называют «ипостасью», и задерживается на объяснении того, почему они не пользуются, как латиняне, термином persona. Боэций уточняет (3, 189—190), что ипостась есть индивидуальная субстанция разумной природы (naturae rationabilis individua subsistentia) и повторяет, что латиняне, из–за отсутствия в их языке адекватной терминологии, называют лицом ипостась, в то время как греки называют ипостасью individua subsistentia (190—194). В целом, латиняне понимают под термином persona нечто отличное по сравнению с греками, использующими в той же позиции термин «ипостась». Но что он хочет этим сказать? Не то ли, что substantia есть также и subsistentia ?

Но это не так, и Боэций продолжает ход своих рассуждений, приводя греческое определение неизвестного происхождения, которое он переводит следующим образом:

«Сущности, хотя и могут быть в универсалиях, но они “существуют” только в неделимом и в частном» (essentiae in universalibus quidem esse possunt in solis vero individuis etparticularibus substant) (3, 198—200).

И хотя «субсистенции находятся, несомненно, в вещах универсальных, однако поскольку они получают свою субстанцию в вещах частных, то мужи ученые, со всеми к тому основаниями, назвали “ипостасями” субсистенции, которые “существуют” частным образом» (201—204).

Если быть более точными в том, что касается термина subsistentia, то человек является ипостасью и субсистенцией, так как он не обретается ни в каком подлежащем, но обладает существованием в универсалиях (245— 246), в то время как Бог есть ипостась и субсистенция, поскольку Он существует, не испытывая необходимости ни в чем (252—253). Таким образом, умозаключает Боэций, можно прийти для обозначения Бога к формуле «одна эссенция Троицы, три субстанции и три Лица (ипа trinitatis essentia, tres sibstantiae tresquepersonae)», ссылаясь на хорошо известные соответствующие соображения Августина, который сказал следующее:

«Но поскольку наш привычный способ высказывания уже установился повсеместно, так что, когда мы говорим “эссенция”, мы подразумеваем субстанцию, мы не дерзаем более утверждать: “одна эссенция и три субстанции”, но мы утверждаем: “одна эссенция, или субстанция”» (sedquia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intelligitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam vel substantiam) («О Троице», V9, 10).

Если бы нормативный язык, которым пользуется Церковь, отмечает Боэций, не запрещал бы говорить о tres substantiae в Боге (а это случилось, как известно, в латинской среде, где допускается говорить об одной substantia и о трех лицах, то есть ипостасях), можно было бы говорить о substantia в Боге, не в том смысле, что Бог есть подлежащее для других вещей, как это происходит в случае вещей частных (согласно вышеизложенному различию между subsistentia и substantia), но в том смысле, что Он «стоит у основания» других вещей в качестве их первоначала, поскольку дарует всем вещам их собственное «существование» (258

—263).

7. «Утешение философией»

Хорошо известны и тема «Утешения философией», и те причины, которые привели к написанию этого произведения.

Что касается содержания названного труда, то иногда ученые хотели преуменьшить значимость проступающего в нем платонического учения и, напротив, выдвигали гипотезу, согласно которой, если этот труд и «утешение», то по одному только своему названию, будучи, так или иначе, протрептиком к философии, подобно соответствующим протрептическим сочинениям Аристотеля и Цицерона, или же неким «откровением», неким «апокалипсисом» в духе соответствующих сочинений Марциана Капеллы и Фульгенция: Боэций якобы желал открыть своим читателям суть своей философии и осуществил свое намерение, создав произведение, написанное в новом литературном жанре. Нам все эти соображения представляются досужими домыслами. Если Боэций и озаглавил свой труд как «Утешение философией», то сделал он это как раз потому, что хотел показать, как ему, заключенному в тюрьму в ожидании смертного приговора, философия приносила то утешение, в котором он так нуждался. По нашему мнению, психологический подход к жанру, избранному Боэцием, с учетом его предполагаемого внутреннего состояния, является наиболее прямым и наиболее логичным решением этой проблемы. А гипотеза, согласно которой «Утешение философией» есть некий «апокалипсис», некое откровение, столь же голословна, как и гипотеза о том, что это произведение является протрептиком. «Утешение философией» по праву принадлежит к литературе, призванной утешать, и нет совершенно ничего удивительного в том, что в утешении нуждался сам автор, а не кто–либо иной: казусы подобного же рода допускались в рамках этого литературного жанра начиная со времени появления трактата «Об утешении», который Цицерон написал для самого себя, по случаю смерти своей дочери. Не должно также вызывать удивления и то, что «утешение», в широком смысле философское по своему содержанию (мы имеем в виду его моральный и учительный аспекты), может также заключать в себе моменты, протрептические по отношению к философии.

Первостепенная заслуга Курселя состоит в том, что он с точностью выявил в современном Боэцию неоплатонизме, а конкретно — в неоплатонизме Аммония (который, кроме того, был комментатором Аристотеля) и Прокла, истоки концепций нашего римского философа. Если даже некоторые детали доказательства Курселя оказались со временем неубедительными и потому от них пришлось отказаться (что всегда неизбежно), — как, к примеру, высказанное им предположение, что Боэций посещал школу Аммония в Александрии, — то в целом историческая реконструкция, осуществленная этим исследователем, остается правильной и здравой. Как Курсель, так и другие ученые обратились к тщательному исследованию происхождения концепций нашего писателя, так что в настоящее время мы можем повторить вместе с Обертелло, что поиски источников Боэция могут рассматриваться как исчерпывающие, учитывая полноту достигнутых результатов. Единственное исправление, которое, как полагаем мы и ряд других ученых, должно быть внесено в систему сложившихся представлений, сводится к тому, чтобы не рассматривать в качестве источника Боэция исключительно современный ему неоплатонизм: пространные отрывки из III и IV книг, где излагаются платонические учения, не обязательно должны были быть позаимствованы Боэцием из неоплатонических комментариев; ничто не

препятствует считать, что Боэций имел в своем распоряжении некоторые из самых читаемых диалогов Платона, таких, как «Протагор», «Горгий» и «Тимей». И даже если учения, переработанные и изложенные Боэцием, являются почти исключительно учениями светской философии, по причине вышеупомянутого умышленно нехристианского характера «Утешения философией», не следует, тем не менее, игнорировать тот факт, что некоторые учения Августина (кстати, также и неоплатонического происхождения), быть может, лежат в основе ряда трактовок Боэцием таких тем, как тема высшего блага и тема совпадения в Боге счастья и высшего блага — речь идет о концепции, в которой сливаются воедино неоплатоническая христианская традиция и традиция латинского неоплатонизма. Затем надо отметить присутствие в «Утешении философией» Цицерона и Сенеки. Импульсы, придаваемые мысли Боэция, которые могут быть редуцированы к Ямвлиху или к Александру Афродисийскому, обнаруживаются, судя по всему, уже в произведениях Аммония, или Порфирия, или Прокла, к которым тяготел Боэций. В заключение скажем, что подобно тому, как Марий Викторин подверг самобытной переработке мысль Порфирия, так и Боэций перерабатывает учение Аммония и Прокла; оба они, то есть Марий Викторин и Боэций, подготавливают для латинского средневековья однородный и замыкающийся на самом себе комплекс концепций, который будет исключительно плодотворен, стимулируя дальнейшее развитие мысли в её многообразных проявлениях.

К этой форме неоплатонизма Боэций, в любом случае, продвигается поступательно. Это философское течение локализуется в основном во второй половине произведения, как если бы это была вершина, увенчивающая всю предыдущую аргументацию, вершина, которой Боэций достиг, прилагая к тому немалые усилия, продравшись через чащу других — неплатонических — учений: это, например, кинико–стоическое учение о презрении к земным вещам и к судьбе, содержащееся в первых двух книгах, или пусть и платоническое, но не являющееся еще главным с точки зрения постижения космоса, учение — его излагает Философия, и учение это отражено в«Горгии» Платона. Итак, названное произведение Боэция имеет достаточно ясную структуру, сообразно со схемой восхождения к самой возвышенной истине. Как бы то ни было, но с таким восхождением можно встретиться и в человеческой реальности, а не только на ступенях философского рассуждения, а потому от стоицизма Боэций переходит к неоплатонизму (иначе говоря, от более несовершенной философии он восходит к философии более полной в своей завершенности), но делается это также и в том смысле, что Боэций переходит от рассмотрения своего личного случая к рассмотрению существования человека в мире и к созерцанию структуры мира, имеющего иерархическое строение.

В I книге писатель способен только оплакивать свой несчастный жребий; во второй книге выясняется, что сама слава, которую он стяжал, суетна и иллюзорна. В третьей книге Философия подводит его к определению природы истинного блага, отличного от тех благ, на которые он до сих пор доверчиво полагался. В четвертой книге он убеждается в том, что постигшее его зло не отражается, в действительности, на том благе, абсолютным господином которого он является, а потому в пятую книгу Боэций смог включить — в рамках общирных рассуждений, посвященных вопросу судьбы, провидения и свободы воли — и свои собственные жизненные перипетии. Ведь, действительно, они (как, впрочем, любые человеческие жизненные перипетии) были предусмотрены ab aetemo [от века] Богом, Который все видит и всем распоряжается согласно Своему промыслу. А значит, страдания Боэиия предусмотрены промыслом, который, однако, не влияет на свободную волю человека, а потому Бог сможет воздать каждому по его заслугам. Это — благая весть, исходяшая из уст Философии; в этом состоит утешение, которое она приносит Боэцию, а вслед за ним и всем

людям: утешение же заключает в себе призыв, в равной мере значимый для всех: люди должны посвящать себя упражнению в добродетели, так как за их действиями следит око Божие.

В рамках первой половины произведения, которое не содержит еще весомых аргументов философского порядка (но это делается Боэцием сознательно, а не в силу неполноценности его философской мысли), излилось как родник стихотворение VIII, чем и замыкается вторая книга. Это стихотворение является плодом истинного вдохновения, и оно совершенно и по форме, а потому может рассматриваться как одно из наиболее возвышенных стихотворений, входящих в состав «Утешения философией». В нем Боэций восторженно превозносит космическую любовь, то есть ту силу, которая властвует над частностью отдельных случайных феноменов и разрешает конфликт противоположностей, приводя их в состояние высшей гармонии. Но если в чувственной реальности противостоящие друг другу силы связуются узами вечного согласия и гармонии, порождающей мир и гармонию, то, к сожалению, в мире людей не царит та любовь, которая должна была бы включить этот мир в сферу универсальной гармонии. Исходя из этих соображений неоплатоник Боэций являет «любовь, приводящую в движение солнце и другие светила»: она есть метафизическая сила, результат любовной устремленности всего мира к Богу, а потому можно установить некую связь — в том, что касается учения о любви — между Боэцием, с одной стороны, и Дионисием Ареопагитом и Данте — с другой. Это стихотворение говорит о том, что власть судьбы, которая так долго и упорно отстаивалась во II книге, теперь уже преодолена, что сила, властвующая во всем мире, есть любовь к Богу: этому теперь должен посвятить свою мысль Боэций, рационально обосновывая то, что спонтанно вылилось из его души в порыве лирического вдохновения.

Третья книга вводит нас в глубинную суть проблемы, поскольку в ней Боэций задается вопросом, какова конечная цель человека с точки зрения платонизма: теперь мы оказываемся лицом к лицу с самой значимой и окрашенной в интимно–личные тона философией Боэция. Философ выдвигает — устами своей наставницы — положение, которое, в конечном счете, восходит к «Никомаховой этике» Аристотеля: каждый человек пребывает в поисках счастья, но только эти поиски отклоняются от человеческой природы, привлеченной ложными образами блага, и потому человек стремится, как если бы это было истинное благо, к тому, что реально таковым не является (prosa 2). Поиски блага сближают людей и животных: таким образом, цель блага носит универсальный характер не a parte subiecti [со стороны субъекта], но a parte obiecti [со стороны объекта] поскольку она должна исключать любое частное благо. А истинное благо должно суммировать в себе все блага частные (prosa 9).

Стихотворение IX — это гимн воззвания к Богу мира, прославляющий Его в хвалениях — и его можно поместить, как последний и блистательный образец, в рамки давней традиции греческой и латинской гимнографии, посвященной божеству и возникшей во времена Гомера. Боэций–христианин обращается к Богу, написав свою молитву в форме, присущей языческой культуре, которой он был буквально напоен. Поэтические гимны философского содержания всегда существовали в эллинистической и в римской культуре; философские гимны, отражавшие восторженное поклонение христианскому Богу, были сочинены Синезием Киренским; более близким к Боэцию и, возможно, ему известным являлось произведение Марциана Капеллы «О браке», в котором встречаются гимны философско–религиозного содержания, а философия, исповедуемая Марцианом в его темнейшем и туманном произведении, сводилась именно к неоплатонизму (с этой точки зрения стоит прочитать стихотворение II 185—193). Но, однако, ничто от туманности Марциана не перешло в прозрачную поэзию Боэция, сумевшего сжато передать в тридцати стихах платоническое

учение «Тимея» вместе с начатками неоплатонической экзегезы, извлеченными из Прокла и других философов той эпохи. Бог–Творец, оставаясь неподвижным, есть двигатель мира, и Он всем управляет с помощью вечных и разумных законов; подобное управление миром вдохновляется исключительно благостью и проявляется через ничем не пресекаемое гармоничное отношение, наличествующее между отдельными частями мира друг с другом, которые преисполнены жизни благодаря присутствию мировой души, которая всех их проницает. Эта душа, обретающаяся внутри мира, должна пониматься в платоническом духе как вечный принцип жизни и движения (см. место — основополагающее для всей неоплатонической экзегезы, — из «Федра», 245c и сл.); но она была лучше определена впоследствии, согласно многостороннему развитию, которому неоплатонизм, подверг учение «Тимея» (36b и сл.): душа разделяется на две части, каждая из которых возвращается к самой себе через кругообразное движение, а именно — через движение «обращения», как его именовали неоплатоники; оно воспроизводит возвращение всех реальностей к их жизненному началу, произведшему их посредством некоего «исхождения» (πρόοδος). Так же самая настоятельная потребность «возвращения» (ἐπιστροφή) присутствует в человеческой душе, обогащенной ободрением и поддержкой, получаемой ею со стороны ума. От души мира происходят, в свою очередь, души отдельных живых существ — то есть души людей и животных, снабженных «золотой колесницей», каковая хотя и является материальным средством передвижения, но наилегчайшим, на котором души могут пересекать пределы небесного мира (который также неизменно материален). И вот, поскольку все души стремятся к этому «возвращению» к Богу, который их сотворил, Боэций устами Философии взывает: da, Pater, augustam menti: conscendere sedem [даруй, Отче, уму воссесть на царственном седалище]. Ибо мы должны приковывать наш взор к одному только Богу, Который есть наше начало, наш путеводитель, наша дорога и наша конечная цель.

Следующее рассуждение Боэция развивается через чреду постулатов. Необходимо увидеть, существует ли в космической реальности то высшее Благо, о котором говорилось. Его существование утверждается, а не доказывается, с помощью соответствующего постулата:

«Но нельзя отрицать, что это благо существует и является как бы источником, если можно так выразиться, всех благ: ведь действительно все, о чем говорится, что оно несовершенно, определяется в качестве такового в силу того, что оно оказывается меньшим, чем то, что совершенно» (III 10, 3).

Если же fons bonorum [источником благ] является Бог, чье существование ни для христианина, ни для неоплатоника не нуждается в доказательстве, то, напротив, нуждается в адекватном истолковании значение материальной реальности. Итак, в предыдущем обсуждении проблемы уже всплыло соображение, согласно которому в счастье заключено высшее благо людей, в то время как прочие земные блага предстают только как частичные блага, не отождествляясь всецело с счастьем и не обеспечивая его абсолютным образом. А поскольку не могут существовать две высшие реальности, из этого вытекает вывод, что также и в случае человека — и притом рассматриваемом не только онтологически в самом себе — Бог сообразуется с ним и проявляется как summum bonum (высшее благо) — а значит, Он отождествляется с счастьем. Конечная цель — это благо. Но каково же тогда это благо? На этот вопрос дает ответ прозаический отрывок 11 третьей книги. Ранее было сказано, что благо, в действительности, является единственным и трансцендентным, поскольку ни одно из земных благ не способно исключить другое; затем истинное благо отождествлялось с счастьем и с Богом: теперь утверждается, что истинное благо — это Бог и единое. И, действительно, Бог сообщает всем вещам бытие, но не в том смысле, что Он создает их

материально или поддерживает их в состоянии жизненности, но в том смысле, что Он дарует бытию истинную возможность существовать, что состоит в бытии каждой единичной вещи. Бог, как утверждал Порфирий, развивая учение и некоторые более туманные положения Плотина, есть Единое; неоплатонизм Боэция, к которому присоединяется то, что подтверждается и христианским учением, в равной мере учит тому, что Бог — это единое. И как для Плотина Единое есть причина существования всех вещей, так для Боэция единство (субстанциально отождествляемое с Богом) позволяет всем вещам быть. А потому все вещи, будь они одушевленные или неодушевленные, тяготеют к единству, так как без него они не существовали бы — и это единство есть благо, это единство есть Бог.

Затем приводится рассмотрение другого фундаментального учения неоплатонизма, а именно учения о несуществовании зла. Коль скоро установлено, что Бог есть высшее благо, из этого следует, в первую очередь, невозможность существования начала зла, так как иначе существовало бы два начала (и это твердое положение неоплатонического учения касательно несуществования зла особенно подчеркивалось христианскими писателями в их полемике с манихейством): кроме того, поскольку все вещи происходят от Единого, то есть от Бога, их существование ни в коей мере не является злым; и, наконец, если Бог как высшее Благо есть сушествование по преимуществу (в этой концепции присутствуют некоторые формулировки и аспекты проблематики, представленные и в богословских сочинениях, см. стр. 562—563), из этого следует, что зло не обладает существованием. Это было фундаментальное учение платонической традиции, как языческой, так и христианской: оно встречается, к примеру, у Плотина, у Оригена, у Григория Нисского и у Августина.

Книга завершается упоминанием о мифе — истолкованном в неоплатоническом ключе — о сошествии Орфея в подземное царство. Это символизирует сошествие человека в тьму материального мира, из которого он может и должен выплыть наверх. Но человек должен с вниманием следить за тем, чтобы не обратиться вспять, взирая на материю, дабы не впасть в нее снова, как это случилось с Орфеем, который, из–за того что он оглянулся назад, то есть направил свой взор в сторону Тартара, потерял Эвридику (стихотворение XII). Мы фиксируем здесь неоплатоническую интерпретацию данного мифа, достаточно распространенную и у греков; впрочем, хорошо известен интерес, проявляемый неоплатониками к мифам, и особенно к гомеровским мифам, которые, как они полагали, должны были интерпретироваться аллегорически. Впрочем, с учетом центрального места Гомера в античной культуре, нет ничего удивительного в том, что неоплатоники не собирались исключить мифологию из строя своей мысли, обращаясь к ней также и для того, чтобы обрести посредством подходящей аллегорической интерпретации подтверждение своим собственным учениям.

В четвертой книге мы сталкиваемся с другим фундаментальным пунктом теодицеи Боэция. Допустим, что зла не существует; однако фактом является то, что люди совершают злые дела, а значит, зло существует, пусть и не в онтологическом плане, но, несомненно, в плане моральном, а из этого проистекает необходимость рассматривать его в каком–то смысле как существующее, чтобы упразднить причиненный им урон и погасить его действенность. То, что совершающий злые дела, вопреки обычному убеждению людей, является немощным, несчастным и достойным сострадания, в отличие от человека честного, — является фундаментальными пунктом этики, которая воодушевляла, за много веков до Боэция, учение Платона, что было блистательно продемонстрировано в «Горгии». Люди, действительно, природно тяготеют к благу, будь то благо истинное или благо лишь кажущееся; но в то время как тот, кто благ, может в любом случае вершить благо, так не может поступать человек злой либо в силу того, что он таков, а потому умышленно не хочет

вести себя правильным образом, либо потому, что он ослеплен заблуждением, и творит зло вместо того, чтобы творить благо, оказывающееся замещенным в его глазах злом. Но тот, кто не может делать то, что он хочет, и кто в силу природы понуждается ко злу, должен считаться более немошным, чем тот, кто может делать то, что он хочет, — и это не теряет своей первостепенной значимости, когда речь идет о том, кто не может осуществлять лучшее, а именно — благо. Кто убежден в этой истине, может уже, напрягая только свои собственные силы, начать возвратное путешествие в сторону небесной отчизны, поскольку он не будет более тревожим насилием и неупорядоченностью, царящими в этом мире, о чем говорится в конце IV книги, prosa 1 и что утверждается в порыве лирического вдохновения в рамках первого стихотворения. Следующий прозаический отрывок отражает затем внешне парадоксальные рассуждения, содержащиеся в «Горгии» Платона (446b и сл.). Итак, люди благие стяжают в качестве награды свою собственную благость, которую ничто не может у них отнять; а потому это люди, предназначенные для того, чтобы стать, в определенном смысле, богом, благодаря присутствию в них блага, которое есть сам Бог; напротив, люди злые все глубже и глубже погружаются в звероподобное состояние и лишаются отличительных признаков человека (prosa 3); это — учение, восходящее к«Федону» Платона и бывшее общим достоянием неоплатонизма в целом. Подобного рода убежденность подтверждается, еще раз, аллегорическим истолкованием мифа, а конкретно — мифа о Цирцее, превратившей в свиней спутников Одиссея («Одиссея», X 133 и сл.). Только герой, благодаря помощи бога, а также своему собственному уму и рассудительности, избежал этой участи: а значит, очевидна та эмблематическая и дидактическая функция, которую выполняет, в очередной раз, гомеровский миф. Продвигаясь в своей аргументации, внушенной «Горгием» Платона, Боэций считает, что злые люди несчастны именно в качестве таковых и что они могли бы облегчить свое несчастное положение, только отбыв причитающееся им наказание. Тот же, кому удается избежать такого печального состояния, заслуживает большего сострадания, чем тот, кто подвергается каре, так как последний способен хотя бы частично освободиться от зла (см. «Горгий», 472e и сл.).

Уточнив этот момент, Боэций возвращается к исходному пункту своих рассуждений: а именно, как согласуется уверенность в существовании Бога с изъяснением провидения Бога? Если, как это совершенно ясно всем, земные блага (которые, не будучи истинными благами, во всяком случае являются благом отчасти, по утверждению Аристотеля, «Никомахова этика», 1178a 25—b3) случайно выпадают на долю людей, тогда необходимо заключить, что их распределение несправедливо. Но если и есть Бог, Который управляет всякой вещью, то и наделение благом или злом должно зависеть от определенных причин: итак, их следует познать.

Чтобы изъяснить существование блага и зла, нужно перейти к исследованию двух сил, внешне противоположных друг другу, которые регулируют жизненные перипетии всех людей: это провидение и судьба. Провидение и судьба суть два лика одной и той же реальности: первое являет собой разумность, укорененную в Боге, Который все упорядочивает образом, сообразным с простотой и с неподвижностью Своего собственного бытия; судьба обеспечивает тот же самый порядок, воспринимаемый, однако, с точки зрения мира; она обозначает многоразличное перекрещивание друг с другом всех вещей, претерпевающих становление и приходящих в движение: все, что подчинено судьбе, подчинено также и провидению, поскольку первая находится в подчинении у последнего. Провидение и судьба распоряжаются жизнью человека, поскольку Бог заранее знает о благе и о зле. И даже если человек не умеет их различать, он, в любом случае, должен испытывать доверие к водительству со стороны Бога. Судьба, впрочем, осуществляется с помощью

шести различных сущностей, посредствующих между Богом и человеком: либо посредством божественных духов, которые ведают предвидением и предсказаниями, либо посредством души мира, либо посредством природы всего, либо посредством движения светил, либо посредством ангельских сил, либо посредством деятельности демонов. Итак, любая судьба, будь она благой или дурной, налагается на людей, либо затем, чтобы блага проявлялись на практике через упражнение в добродетели и в перенесении материального зла, либо затем, чтобы злонравные извлекали из своей судьбы способ стать лучше. А потому любая судьба по сути своей является благой, даже если люди не расценивают её как таковую: но они не способны — в своей ограниченности — узреть её внутреннюю глубинную суть.

Пятая книга непосредственно связана с этими проблемами. Она составляет вершину мысли Боэция, рассматривая две темы, тесно объединенные с предыдущими, а именно — тему провидения и тему свободы воли: причем, надо иметь в виду, что Боэций часто прибегает к термину «предвидение» или к выражению «предварительное знание» для обозначения провидения Бога, когда он хочет подчеркнуть в провидении не столько ту провиденциальную активность, которая устраивает вещи — располагая их определенным образом — на благо человека, сколько знание Богом заранее, как именно будут осуществляться различные жизненные перипетии. В этой книге собраны — в виде идеального внутреннего ответа на предыдущие части этого произведения — ответы на многие из вопросов, которые Боэций задал в начале своей дискуссии с Философией касательно значения человеческого несчастья и касательно беспорядка, царящего на земле. Первый прозаический отрывок уточняет, следуя учению Аристотеля (см. «Физика», II4–6) значения терминов «случайный» и «непредвиденный». Как отмечает Курсель, здесь вступают в столкновение два тезиса: один тезис, отстаиваемый Боэцием, еще не достаточно освоившимся с этой проблемой, имеет тенденцию рельефно выделить антиномию между божественным предведением и свободой воли, в то время как другой, отстаиваемый Философией, желает дать этой антиномии разрешение. Итак, случай в абсолютном смысле не существует, а его расхожее значение «события, не вызванного своей собственной причиной», является в действительности противоречивым смешением терминов. Ничто не ведет своего происхождения от «ничто», как отмечали это уже древние философы, выдвигая, правда, подобные утверждения только в приложении к сфере физической реальности. Случай существует только мнимо, что обязано тому факту, что люди вообще не знают причин или четко установленных причин.

Итак, если отрицается сушествование случая, мы оказываемся лицом к лицу с проблемой существования свободной воли и провидения Бога, то есть того «предварительного знания», которым Бог обладает относительно любой будущей вещи, иными словами — относительно того, что происходит и относительно цепи причин, предопределивших то или иное событие. Каждое разумное существо наделено свободой воли. А Бог свободен в большей мере, чем кто–либо другой; пропорционально удалению от Него, реальность спускается по ступеням, ведущим вниз, сообразно с интерпретацией неоплатоников, вплоть до состояния неопределенности и лишенности свободы: на первом месте находятся души, предающиеся созерцанию Бога, затем располагаются души, разлившиеся в теле, то есть души, оказавшиеся скованными в телесных членах, и, наконец, речь идет о душах, удалившихся от разума и неудержимо впавших в порок. Над всеми ними, так или иначе, властвует провидение. Но каким образом Бог познает человеческие вещи? При решении этого вопроса следует и сохранить принцип предведения Бога, и, вместе с тем, не предопределять будущее, так как, если бы человеческое поведение было бы известно Богу, оно уже было бы обусловлено этим ведением Бога, поскольку знание, которым Он обладает, непогрешимо и не может не

сбыться. Прежде всего надо устранить ошибочное решение этой проблемы (то, которое в свое время было предложено Оригеном: см. стр. 177 и сл.): Бог заранее знает о том, что произойдет, постольку, поскольку это произойдет; но это утверждение, даже если и сохраняет видимость свободы воли человека, заставляет зависеть Бога от вещей, а не наоборот [45].

Так вот, если вернуться к названному фундаментальному вопросу, то решение его сводится к тому, что провидение и свобода воли сосуществуют. Этой проблемой уже занимались Цицерон и сам Боэций в своих логических произведениях. Кажущееся противоречие было вызвано тем фактом, что смешивали понятие цепи причин и понятие предведения Бога. Цепь, слагающаяся из причин как из неких звеньев и результат проявления причин — это одно, а знать заранее как об одной причине, так и о прочих — это совсем другое. Отношение между знанием и тем, что происходит, зависит от того, как понимается знание. Люди не способны видеть и знать реальность тем же образом, как её знает Бог. И действительно, реальность, вопреки тому, что об этом обычно думают, не познается на основе своей сущности, но на основе свойств тех, кто её познает; свойства же эти, в свою очередь, расположены по принципу ведущей вверх лестницы ценностей и функций, в соответствии с тем положением, которое занимает в рамках реальности познающий. Одним является модус познания животного, будучи чувственным и построенным на воображении, другим является модус познания человека, который присоединяет к чувствам и к воображению также и способность разумно мыслить; причем самая высокая ступень познания может интегрально включать в себя более низкую, но, напротив, более низкая ступень познания не может воспользоваться более высокой ступенью. Таким образом, иерархическая структура мира отражается также и в лестнице познания. Так, люди могут видеть временным и ограниченным способом, в то время как Бог, напротив, обладает благодаря simplicitas собственной природы способностью видеть мир в его целостности. Поскольку особой прерогативой Бога является вечность, состоящая в приведении к simplicitas множественность, расторгаемую по мере течения времени, в русле которого человек находится, живет и, в конце концов, познает (но то, что он познает во времени, он познает фрагментарно, осознавая один момент, приходящий на смену другому), Бог познает в вечности способом всецелым и непосредственным. Итак, если божественное провидение видит заранее события, являющиеся плодом свободы человека, оно при этом их не детерминирует, но ограничивается именно тем, чтобы видеть их непосредственно и в полноте.

Итак, Богу соответствует вечность, так же, как спецификой человеческого состояния является время. Вечность же — это чистое присутствие, не разбивающееся на прошлое, настоящее и будущее; она не есть бесконечное пребывание во времени, каковым выступает то, которое Платон приписывал миру (и это учение, которое Боэций, хотя он и является христианином, перенимает у своего учителя). Не иметь завершения в некоем конце, но всегда обладать неким началом (даже если оно не локализуется во времени, будучи, так или иначе, началом, находящимся в зависимости от онтологии) — это то, что образует непрерывную длительность, но не вечность, повторяет Боэций, следуя учению Аммония. Из этого вытекают абсурдность мысли о некоей детерминированности будущего под воздействием предведения Бога, поскольку все происходит в Его присутствии в вечном настоящем, будь то происходящее в результате необходимости, либо в результате свободы воли; Бог же видит одинаковым образом и то, что необходимо (к примеру, конечную производную физических законов), и то, что является случайным (события, обязанные своим осуществлением свободной воле человека).

Разумеется; то, касательно чего Бог обладает знанием, что оно произойдет, происходит. Но это ведение Бога есть ведение настоящего, а не некое предопределение будущего, ибо Бог знает также все возможности, которые человек взвещивает в преддверии действия, будь то те возможности, в силу которых человек решается на что–то, или те, в силу которых он не решается на что–то. А потому свобода волеизъявления сохраняется за людьми в неприкосновенности, даже если Бог предвидит, в какую сторону она будет ими развиваться. В заключение скажем, что, если Бог видит все действия людей, они должны осознавать, что их жизнь и деятельность протекают всегда перед лицом Его вечного присутствия.

«Утешение философией», верное своим интенциям и своему заглавию, ставило своей целью принести самому Боэцию в первую очередь, а затем и всем людям то утешение в невзгодах, которое могло быть даровано философией: но происходит это, конечно, с использованием инструментария философского и рационального порядка. Такая позиция Боэция вызывала в прошлом немалое удивление, вплоть до того, что «Утешение философией» расценивалось как произведение некоего язычника: и действительно, можно утверждать, что в рамках этого произведения не встречается ни одного элемента, относящегося к христианскому учению. Ученые, стремившиеся обнаружить в «Утешении философии» отголоски христианского учения, оказались обмануты в своих ожиданиях: если им и удалось обнаружить что–то в рамках этих поисков, то это были лишь смутные намеки, которые, в целом, не имеют никакого значения для развития мысли нашего философа.

Проблема, на которую мы указываем, будучи в прошлом центральной при критике Боэция, в настоящее время, даже если она и не ставится в тех же самых выражениях, периодически всплывает вновь, так что она должна быть принята во внимание. Говоря конкретно, если одна эпоха задавалась вопросом, был ли Боэций недвусмысленно христианином или же нет, именно потому, что аргументация, содержащаяся в «Утешении философией» не отмечена ничем специфически христианским, то теперь задаются вопросом, углубив исследование этого произведения, нельзя ли все же обнаружить в нем элементы, которые с определенной долей вероятности восходили бы к христианству. Уже в эпоху Каролингов высказывались сомнения относительно ортодоксальности последнего произведения Боэция, а радикально эта проблема встала начиная с XV11I в., когда, отталкиваясь именно от «рационального», а «не религиозного» характера рассуждений, развиваемых в «Утешении философией», было сочтено, что подлинный Боэций и был Боэцием своего последнего произведения, с которым можно было гармонично согласовать его предыдущие труды математико–музыкального содержания и из числа посвященных логике, в то время как должны были быть отложены в сторону в качестве неаутентичных произведения религиозного содержания, приписываемые ему традицией. Это мнение оказалось, однако, несостоятельным, поскольку в XIX в. один ученый, а именно Герман Узенер, опубликовал так называемое Anecdoton Holderi, — анонимный текст, вероятно VI в., извлеченный из Кассиодора и свидетельствующий об аутентичности богословских произведений Боэция: Scripsit librum de sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium [Он написал книгу о Святой Троице, и некие догматические главы, и книгу против Нестория]: нет сомнения, что речь идет именно о богословских трактатах нашего писателя. В наши дни никто не ставит под сомнение аутентичность этих сочинений Боэция, и сомнение в христианской вере Боэция уже потеряло свое право на существование.

8. Боэций и конец патристинеской философии на Западе

«Утешение философией», наряду с другими писаниями Боэция, представляли собой четкий момент в рамках античной культуры, с которым последующим эпохам с неизбежностью предстояло считаться. Его исследования в области свободных наук были оценены по тем самым причинам, по которым современная историческая наука рассматривает их как произведения невысокого спекулятивного уровня, поскольку они представляют собой компендиум греческих философских концепций по математике и по музыке. Средневековье не отказало Боэцию в том, чтобы он был сочтен — как стали выражаться позднее — «личностью», и, притом, оригинальной; оно искало в его произведениях те сведения, которые могли бы оказаться полезными и были бы научно достоверными, и, поскольку такие сведения были обретены, эта эпоха придерживалась о Боэции очень высокого мнения. Значимость Боэция была признана еще большей в сфере логики, так как посредством своей философии он не только передал — в переводе — последующим векам логические сочинения Аристотеля, но также снабдил их корректными комментариями. В них латинский писатель обобщил научный опыт своих предшественников греков и обеспечил, таким образом, представителей средневековой философии — во всяком случае до «открытия заново» Аристотеля — инструментами для дальнейших размышлений. С наступлением эпохи гуманизма XV в. полемика, направленная против Средневековья, затронула частично также и Боэция, и падение интереса к его научным сочинениям становилось все более ощутимым в последующие века, когда философия пошла совершенно иными путями. Что касается «Утешения философией», то это произведение продолжало производить впечатление не только благодаря своему моральному и метафизическому учению, но также с чисто человеческой точки зрения, сочувственно учитывающей жизненные невзгоды автора, который стал рассматриваться как мученик веры, приговоренный к смерти царем–варваром и еретиком без сколько–нибудь справедливой к тому причины. Боэций был и «святой душою, которую этот призрачный мир открыл тому, кто ей (философии) достойно внимает»: посредством утешения философией он научил людей, способных понять его, сколь суетны все человеческие вещи; его душа пребывала в изгнании в его земном теле (здесь Данте употребляет выражение, многократно встречающееся в «Утешении философией», где земная жизнь понимается как изгнание и блуждание путника вдали от небесной отчизны), и он скончался мученически, но только его тело пребывает в земле, поскольку вместе с другими учителями Церкви он наслаждается райским покоем: «Тело, из которого она [то есть душа] была насильственно исторгнута, покоится / в Чельдавре [46]; а сама она от мученичества / и из состояния изгнанничества пришла к этому покою» («Рай», X 124 и сл.)

БИБЛИОГРАФИЯ. M. Baltes. Gott, Welt, Metisch in der Consolatio Philosophiae des Boethius // VChr 34 (1980). P. 313–340; W. Beierwaltes. Pensare Гипо. Ит. пер. M.L. Gatti. Milano, 1991; Idem. Substantia und subsistentia bei Marius Victorinus // F. Romano — D.P. Taormina (изд.). Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo. Atti del Icolloquio intemazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (1—3 ottobre 1992). Firenze, 1994. P. 43–58; H.I. Brosch. Der Seinsbegriff bei Boethius // Philosophie und Grenzwissenschaften. Innsbruck, 1931; H. Chadwick. Boezio. La consolazione della musica, della teologia, della filosofia. Ит. пер. F. Lechi. Bologna, 1986; P. Courcelle. Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe a Cassiodore. Paris, 1948; Idem. La consolation de Philosophie dans la tradition Htteraire. Antecedents et posterite de Boece. Paris, 1967; L. De Rijk. Boece logicien et philosophe: ses positions semantiques et sa metaphysique de I'etre // L. Obertello (изд.). Atti del Congresso intemazionale di studi boeziani (Pavia, 5—8 ottobre 1980). Roma, 1981. P. 141—156; M. Elsasser. Das Person–Verstandnis des Boethius. Munster, 1973; A. Galonnier (изд.). Boece ou la chaine des savoirs. Actes du Colloque international de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999). Leuven, 2003; St. Gersh. Middleplatonism and

Neoplatonism. The Latin Tradition. Notre Dame, Indiana, 1986; M. Grabmann. Die Geschichte der scholastischen Methode. I. Freiburg, 1909; J. Gruber. Kommentar zu Boethius de consolationephilosophiae. Berlin — New York, 1978; P. Hadot. Forma essendi. interpretation philologique et interpretation philosophique d'une formuie de Boece // «Les Etudes Classiques» 38 (1970). P. 143–156; Fr. Klingner. De Boethii Consolatione Philosophiae. Berlin, 1921; C. Leonardi. La controversia trinitaria nelVepoca e ne\Vopera di Boezio // L. Obertello (изд.). Atti del Congresso intemazionale di studi boeziani. Op. cit. P. 109–122; M. Lutz–Bachmann. «Natur» und «Person» in den «Opuscula Sacra» des A.M.S. Boethius // Th&Ph 58 (1983). P. 48—70; S. Mac Donald. Boethius's Claim that all Substances are Good // AGPh 70 (1988). P. 245–279; C. Micaelli. Teologia e filosofia nel Contra Eutychen et Nestorium di Boezio // SCO 31 (1981). P. 177–199; Idem. Studi sui trattati teologici di Boezio. Napoli, 1988; Idem. "Natura» e «Persona» nel Contra Eutychen et Nestorium di Boezio: osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici // L. Obertello (изд.). Atti del Congresso intemazionale di studi boeziani. Op. cit. P. 327–336; Idem. Dio nel pensiero di Boezio. Napoli, 1995; A. Milano. Persona in teologia. Napoli, 1984; C. Moreschini. Varia Boethiana. Napoli, 2003; L. Obertello. Severino Boezio. Genova, 1974 (важно также с точки зрения исчерпывающей критической библиографии на год выхода); Idem. L'universo boeziono 11 L. Obertello (изд.). Atti del Congresso intemazionale di studi boeziani. Op. cit. P. 157— 168; G. Schrimpf. Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters. Leiden, 1966; V. Schurr. Die Trinitatslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroverse» // Paderborn, 1935; C. de Vogel. Amor quo caelum regitur // «Vivarium» 1 (1963). P. 2–34.

Глава седьмая. Греческий платонизм в IV и V веках

I. Писатели–ариане

1. Арий

Современные ученые неоднократно пытались определить, какие учения и течения мысли оказали влияние на Ария при выработке им своего учения, приходили к результатам, весьма разнящимся между собою. Проблема не представляется легко решаемой, ибо на нее нельзя дать однозначный ответ, с учетом того что сам Арий в своем богословии должен был динамически соответствовать многоразличным требованиям, а потому он прибегал ко всем инструментам, предоставляемым ему современной философией и современной наукой, которыми он владел в совершенстве.

Одно из первоочередных требований, удовлетворить которому считал нужным Арий, сводилось к утверждению абсолютного единства и абсолютной трансцендентности Бога (см. Письмо 2, 1, 3). Практически мы можем с уверенностью говорить о том, что Арий осознал необходимость утверждения единственности Бога в не меньшей мере, чем его противники–монархиане. С другой стороны, не будучи в силах порвать с александрийским богословием, несущим на себе печать оригенизма, он подчеркивал реальное различие, существующее между божественными Лицами, мыслимыми как самостоятельные реальности (υποστάσεις), а потому он и не мог рассматривать Сына только как «модус» самопроявления Отца; однако Арий подчинил первого последнему столь радикально, что исключил его из разряда Божества. Итак, в том, что касается узко богословской сферы, Арий с очевидностью демонстрирует, чем он обязан традиции Оригена, переработанной им под воздействием требований монархианского происхождения, — с целью утвердить абсолютную единственность Бога.

Это, разумеется, не упраздняет того, что в области философии Арий отражал современную или предшествовавшую ему проблематику. В частности, как и в случае Евсевия Кесарийского, на его теоретические построения в немалой степени повлияла платоническая философия и, особенно, философия неоплатоническая, снабдившая его некоторыми из концептуальных инструментов, оказавшихся функциональными с точки зрения выстраиваемой им системы.

Ряд интересных сближений может быть почерпнут из сопоставления учения платоника Гермогена, обличаемого Тертуллианом в одноименном трактате, и арианской аргументации, донесенной до нас Афанасием («Против ариан», I 28). И, действительно, подобно тому, как Гермоген, доходя до абсурда, отождествил творение из ничего с дроблением божественной сущности, так и ариане отрицали рождение Сына из сущности Отца, понимая это рождение все так же абсурдно, как деление сущности Бога. Этот — употребленный в противоположном смысле и, однако, в какой–то мере связанный с подходом Гермогена к проблеме творения — арианский подход к проблеме рождения Сына был опровергнут Афанасием. Ведь если еретик, разгромленный Тертуллианом, постулировал материю как вечную, чтобы иметь возможность расценивать Бога как вечно творяшего, Арий в своей полемике с приверженцами Никейского учения утверждает, что считать Бога вечно творящим (посредством Логоса) равнозначно допущению вечности творения.

В равной мере запечатленной печатью неоплатонизма, с привкусом неопифагореизма, является концепция о двойной фазе, — сначала монадической, а затем диадической — божества: см. Θάλεια, фрагм. 2 Bardy: «Постарайся понять, что монада существовала всегда, а

диада не существовала прежде, чем она пришла к бытию». Все так же в рамках отношения Отец–Сын употребление Арием термина «несотворенный» (ἀγένητον) и термина «сотворенный» (γενητόν), в приложении, соответственно к первому и ко второму (см. Афанасий, «Против Ариан», 130) легко редуцируется к платонической философии и, в первую очередь, к «Федру» (245c).

Что касается представлений о мире и о его структуре, обрисовываемых Арием, то в этом он выступает последователем среднеплатонической и неоплатонической онтологии, которая воспринимает переход верховного Бытия (Бога) к материи как чреду осуществляемых по нисходящей иерархических уровней (см. Афанасий, «Против Ариан», II20; II 23; II48).

Выявляют свое платоническое происхождение также некоторые учения, которые, хотя их и придерживались самые первые ученики Ария, не нашли, однако, непосредственного отображения в сохранившихся и несомненно аутентичных писаниях александрийского пресвитера. К примеру, «Краткий трактат» (Σνταγμάτιον) Астерия, будучи, вероятно, связан с теориями Нумения (фрагм. 16 des Places), содержит утверждение, что первый Бог, отождествляемый с Отцом, является благим Сам в Себе, в то время как второй Бог (то есть Сын) благ только в силу подражания первому.

Формула «было время, когда его не было», хотя и не всплывающая в сохранившихся писаниях, с уверенностью приписываемых Арию, широко употреблялась в эпоху раннего арианства с тем, чтобы подвергнуть отрицанию вечность Логоса (см. «Против ариан», I 5, 3; I 11, 1 и сл.). И вот, несмотря на посредничество Оригена. который пользовался названной формулой в строго противоположных целях, по сравнению с целями, преследуемыми арианами («О началах», IV 4, 1), эта формула демонстрирует свою зависимость от среднего платонизма, в контексте какового к ней прибегали в дискуссиях касательно вечности мира (Алкиной, «Дидаскалия», 14, 3).

В заключение скажем, что мысль Ария оказывается богословской, отражая прежде всего александрийский образ мышления в намного большей степени, чем философской. Это не отменяет, однако, того факта, что он пользовался, особенно в инструментальном смысле, аргументами, извлеченными из современной ему философии в основном платонического покроя. В равной мере интересно будет отметить, что, аналогично случаю Евсевия, философия Ария является скорее среднеплатонической, чем неоплатонической — и притом весьма ощутимым образом.

БИБЛИОГРАФИЯ. G. Bardy. La Thalie d'Arius // «Rivue de Philologie» 53 (1927). P. 211–233; Ë. Boularand. L’heresie d’Arius et la "foi” de Nicee. 2 voll. Paris, 1972; Ch. Kannengiesser. Les blasphemes d’Arius (Athanase d’Alexandrie, de synodis 15), un ecrit neoarien // Antiquite paienne et chretienne. Memorial Festugiere. Geneve, 1984. P. 143— 151; E.P. Meijering. Orthodoxy and Platonism in Athanasius, Synthesis or Antithesis? Leiden, 1968; Idem. HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ HN Ο ΥΙΟΣ // VChr 28 (1974). P. 161–168; C.G. Stead. The Platonism of Arius // JThS 15 (1964). P. 14–31; M. Vinzent. Asterius von Kappadokien. Die theologische Fragmente. Leiden, 1993; R. Williams. Arius. Heresy and Tradition. London, 20012.

2. Аэций

Аэций, живший примерно пятьдесят лет спустя после Ария, принадлежит к тому поколению еретиков, которых ученые обычно определяют как «неоариан», поскольку интересующая их тематика уже отлична от тематики Ария, причем до такой степени, что часто эти писатели вообще о нем не упоминают: церковная же традиция все же связывала

этих «ариан» с Арием.

Итак, Аэций, автор «Краткого трактата» (Συνταγμάτων), посвященного Богу нерожденному и рожденному, стремится доказать обоснованность своего учения, прибегая к чреде «силлогизмов», как выражались его противники, или, так или иначе, к структуре доказательства, где мощно проступает её логическая подоснова.

Его учение состоит в утверждении того, что Бог превыше всякой причинности, а значит, и всякого рождения. Характеристика «быть нерожденным» указывает на его природу; но одна и та же сущность не может быть одновременно и нерожденной и рожденной. Следовательно, Сын, коль скоро Он рожден, не может быть приобщен к самой сущности Отца. Как видно из этой дилеммы, которую мы столь сжато изложили, Аэций уже отказался от арианской терминологии, согласно которой в Сыне видели источник «того, что не существовало»: Аэций расположен признать вместе с никейцами, что Сын был рожден, но полагает, что этого недостаточно для того, чтобы приписать Ему божественную природу на том же самом уровне, на каковом ею обладает Отец.

По этой причине Аэций был определен новейшими учеными как первый представитель «аномейства», иными словами — как поборник абсолютного различия природы (ανόμοιος [неподобный]) божественных Лиц. А такая концепция, по сути своей, есть уже нечто иное, чем концепция Ария, как об этом говорилось выше.

Кроме того, этот метод Аэция, применяемый для доказательства «логики», присущей христианскому учению, навлек на него со стороны его противников обвинения в том, что он в большей степени является «техником», чем человеком Церкви.

БИБЛИОГРАФИЯ. L. R. Wickham. The Syntagmation ofAetius the Anomaean // JThSt 19 (1968). P. 532–569.

3. Евномий

Евномий, уроженец Каппадокии, был тесным сотрудником Аэция в Александрии примерно в 356—357 гг., и он всегда оставался верным своему учителю и защитнику, несмотря на то что осуждения, последовавшие в период между 360 и 380 гг., положили на Константинопольском соборе 381 г. принципиальный конец арианству.

О Евномии можно сказать то же, что было сказано об Аэции: он действительно воспринял наследие Ария, но переработал его настолько в личном ключе, что его последователи стали именоваться «евномианами» (и это свидетельствует о том, что его современники не усматривали более никакой связи между Евномием и Арием). Как и Аэций, Евномий обвинялся православными писателями в «техницизме», в том, что он заместил «логикой» «веру» Церкви: и на самом деле он стремился снабдить рациональным «доказательством» то, что являлось учением христианской традиции.

Евномий создал вокруг себя настоящую школу или религиозную секту, которая распалась около 430 г. в результате репрессий, осуществлявшихся гражданскими властями после осуждения, начоженного на него Константинопольским Собором. Подобные осуждения, как это нередко случалось в позднеантичную эпоху (и такова была судьба, постигшая трактат Порфирия «Против христиан») повлекли за собой, в силу публичного декрета, уничтожение всех списков его произведений.

От Евномия, вместе с тем, сохранилось все же больше, чем от Аэиия — в частности «Апология», бывшая предметом полемических нападок со стороны Василия в его «Против Евномия», и «Апология апологии», являвшаяся полемическим ответом Василию со стороны

Евномия, произведения, в свою очередь, опровергнутое Григорием Нисским уже в его «Против Евномия».

В то время как традиционная интерпретация учения Евномия являлась вплоть до настоящей эпохи интерпретацией, предложенной такими современными ему православными писателями, как Отцы–Каппадокийцы и Епифаний Саламинский, отмечавшими софистический, технический и диалектический аспект его учения, исследователи наших дней положиликонец негативной оценке Евномия, подчеркивая, напротив, положительную сторону его попытки рационально и философски обосновать собственные идеи.

3.1. Аномейство Евномия

Его концепция исходит из настоятельной необходимости пересмотра человеческой реальности и божественной реальности сообразно с естественным порядком вещей. Речь, таким образом, идет о том, чтобы подвергнуть ревизии с точки зрения подобного «порядка вещей» существование Троицы, иерархически структурированной, поскольку «энергии божественных Лиц различаются», что, следовательно, доказывает различия сущности самих этих Лиц.

«Тайна благочестия» состоит не столько в том, чтобы почтить Бога разнообразными именами, сколько в том, чтобы приложить к Нему тщательно выверенные имена; эта «тайна» заключается в истинности христианского учения: и отсюда проистекает необходимость изыскания, проводимого с привлечением логических методов и с соблюдением той точности, которую противники Евномия заклеймили как «техницизм». Итак, «физический» порядок реальности имеет структуру трех нисходящих ступеней: «сушность—энергия—имя»: энергии устанавливают отношения между тремя сущностями, не подразумевая эманационизма. А потому имена «Отец» и «Сын» относятся к энергиям, а не к сущностям. Различие проявляется, следовательно, уже между божественными сущностями: в то время как первая и вторая являются «простыми» сущностями, третья выступает как сложная, а значит, обладает мноообразными именами (или же это рассуждение можно развернуть в обратном порядке). И действительно, имя, а конкретно, такое имя, как «неизменный», и такое имя, как «изменчивый», соотносится с сущностью Лица. Имя первой сущности — это «не–рожденность», в то время как имя второй сущности — это врожденность», и все это подразумевает как логическое следствие различие их природ. Эти термины употребляются также Василием и Григорием Богословом, но с тем отличием, что если для Евномия они выражают реальным образом природу Лица, то для Василия и Григория природа Бога остается непознаваемой, а такие понятия, как «рожденный» или «нерожденный», могут быть просто свойствами Лица. В то время как Евномий считает абсолютно обязательной ту связь, которая существует между вещью (а тем самым, между божественным Лицом) и именем, поскольку «нерожденность» и «рожденность» суть iwoiat [понятия], внутренне присущие человеческой природе, для его противников, напротив, имя придумано человеком, а потому рожденность и нерожденность суть ἐπίνοιω [изобретенные понятия], в духе Оригена (см. стр. 168). На основании нерасторжимой связи, существующей между сущностью и именем, Евномий должен был прийти к выводу, на который неоднократно указывали его противники, что человек может знать Бога так, как Бог знает самого Себя. С другой стороны, человек может обнаружить именно в Священном Писании имя Бога — и это имя Бог сообщил ему Сам: «Я есмь Тот, Кто есмь»: ведь так сказано в знаменитом месте Исх. 3, 14, и это имя указывает на то, что Бог есть бытие, согласно хорошо известной интерпретации.

3.2. Лингвистические концепции Евномия

Из всего этого видно, какое серьезное значение Евномий придавал человеческому слову. Этот аспект его мышления был выявлен в недавние времена, в первую очередь, Даниэлу и Кобушом. Согласно Даниэлу, соображения Евномия касательно реальности и функции человеческого языка должны представлять из себя промежуточное звено между школой Ямвлиха (первые десятилетия IV в.) и учением Прокла (первое десятилетие V в.), причем последний продемонстрировал свой интерес к названной тематике, написав «Комментарий к “Кратилу”» Платона. Интерпретация Прокла находится в согласии с соответствующей интерпретацией Евномия по целому ряду пунктов: согласно философу–неоплатонику, демиург закрепляет за вещами их точное имя, как это уже изъясняли теурги и «Халдейские оракулы». Благочестивый человек, с полным доверием отдавая себя во власть сверхъестественных сил, получает от них дар слова. Итак, происхождение слова является «мистическим» и «религиозным», в отличие от того, чему учат «грамматики», приписывающие человеку происхождение языка. Первая интерпретация принадлежит Евномию, в то время как вторая является достоянием Каппадокийцев [47].

Точки соприкосновения, наблюдаемые между Евномием и Проклом, могут быть объяснены зависимостью обоих от некоей неоплатонической традиции, существовавшей в период между IV и V вв. Полагали, что Евномий мог вступать в прямые отношения с некоторыми учениками Ямвлиха, а также предлагалась реконструкция (излишне смелая, по правде говоря), согласно которой Евномий почерпнул свою лингвистическую концепцию у Аэция. Этот последний прожил несколько лет в Антиохии, где располагался двор цезаря Галла, брата Юлиана, а Юлиан был учеником Максима Эфесского, бывшего, в свою очередь, учеником Ямвлиха [48].

БИБЛИОГРАФИЯ. L. Abramowski. Eunomios // RAC. Coll. 936–947; J. Dani61ou. Eunome I'arien et I’exegese neoplatonicienne du Cratyle // REG 69 (1956). P. 412—432; Eunomius. The extant Works/nep. R.P. Vaggione. Oxford, 1987; R.P. Vaggione. Eunomius. Oxford, 2003; M. Wiles. Eunomius: hairsplitting dialectician or defender of the accessibility of salvation ?// R. Williams (изд.). The making of orthodoxy. Essays in honour ofH. Chadwick. Cambridge, 1989. P. 157–172.

II. Отцы–Каппадокийцы

Василий и его брат Григорий, епископ Нисский, вместе с Григорием Богословом, епископом Назианза, присутствуют в истории христианства, литературы и философии, проявляя такую однородность в сфере своего культурного опыта, а также в сфере своих церковных и богословских интересов, что они составляют некое на редкость счастливое единство. Именно по этой причине в другом месте (в нашей Storia della Letteratura cristiana anticagreca e latina, Morcellina, Brescia 1996, II/l, 123—194) мы окинули их всех единым взглядом, подвергнув их совокупной трактовке. По той же причине существует для всех троих общая философская почва, где наиболее весомым оказывается платонизм, второе же место отведено стоицизму (как наиболее тесно граничащему с этикой) и весьма узко представлен аристотелизм (который, впрочем, и в языческом мире той эпохи трактовался только философскими школами в строгом смысле слова).

1. Василий

Василий ставит перед собой с полной ясностью, в большей степени, чем другие христианские писатели, проблему использования языческой культуры, из которой он сам черпает сведения — и он трактует эту проблему по–новому, поскольку им движут педагогические намерения.

Он провозглашает свои принципы в трактате, посвященном обсуждению того, насколько допустимо для христианина прибегать к языческой литературе, а именно — в гомилии «К юношам», ставшей знаменитой с тех пор, как она была переведена на латинский язык Леонардо Бруни в начале Кватроченто. Итальянский гуманист, однако, уловил в трактате Василия интенцию, прямо противоположную интенции нашего писателя, ибо он увидел в этом произведении то, что было ему более созвучно: и, действительно, он счел, что возможно оправдание использования языческой литературы именно на основе христианского учения. В гомилии «К юношам» Василий, напротив, проводит различие между некоторыми философскими концепциями, которые он отвергает всецело (такими, как манихейство и астрология), и другими, которые он помещает на более высоком уровне — конкретно это платонизм и стоицизм, могущие стать источником определенного рода пользы с точки зрения морали. Для Василия основной элемент христианского воспитания состоит, однако, в признании тайн Откровения, включающих в себя как богословие, так и спасение как таковое: только при условии, что они соответствуют этому фундаментальному требованию, знание и использование языческой культуры — и, в частности, философии — становятся полезной и тогда даже необходимой пропедевтикой к тому опыту Моисея, который Василий называет «наблюдением истинной реальности» (Беседа 3) и который он в рамках христианского пути обозначает — выражаясь и в духе Платона, и в духе Библии — как «уподобление Богу» и как «обожение» (θέωσις). Итак, подобное использование языческой культуры должно быть разумно обоснованным и критическим.

Во времена своей юности и начиная примерно с 355 г. Василий провел несколько лет в Афинах, где он посещал философские школы, бывшие в этом городе многочисленными и еще жизнеспособными. Его друг и восторженный почитатель Григорий Богослов в энкомии, написанном им немного лет спустя после смерти Василия (Слово 43,4 и сл.), подтверждает это, хотя и отдает в этом произведении щедрую дань риторике. Такое философское

образование, хотя и осуждаемое Василием — во всяком случае теоретически, — как и другими христианскими писателями (к примеру, в «Против Евномия», 1 5 и I 12, где критике подвергаются Аристотель и Хрисипп), оставило свои следы в его творчестве: философия иногда снабжает его наиболее существенными элементами доктринального порядка непосредственно при выработке им принципиальных вероучительных положений. Характерная особенность Василия, проявляющаяся еще в большей степени, чем у Григория Богослова и у Григория Нисского, сводится к соприсутствию концепций различного происхождения (стоических, аристотелевых и платонических), которые придают его мысли более ярко выраженный эклектический настрой, чем мы это наблюдаем у других Отцов–Каппадокийцев, несомненно испытывавших более сильное, чем Василий, влияние со стороны платонизма.

Чтобы привести пример этого знания им философии и языческой философской терминологии, напомним, что Василий делает заимствование даже из «Категорий» Аристотеля (произведение, которое не часто читали в среде древнего христианства), что видно из «Против Евномия», 19, 532A; показателен также и термин, восходящий к Аристотелю и к стоицизму, а именно ὑποκείμενον («подлежащее»), употребляемый Василием для обозначения сущности Бога («Против Евномия», 17, 525A; 19, 556B); это также параллельные в смысловом отношении термины ὑπόστασις и ὑπαρξις, употребляемые для обозначения существования/бытия Бога («Против Евномия», I 15, 548A); это и термин σχέσις, употребляемый в специализированном значении для обозначения взаимного отношения «связанности» между тремя Лицами («Против Евномия», I 20, 557B). Другим примером того же рода является определение времени в «Против Евномия» (I 21, 560B), где к нему прилагается формулировка Аристотеля («Физика», IV 11): «время есть промежуток, сопротяженный утроению мира» (определение, фиксируемое также у Григория Богослова, Слово 38, 7).

Но обо всем этом мы будем говорить подробнее.

1.1. Сущность Бога

Чтобы выявить сущность Бога и Его внутритроичные отношения, Василий прибегает к употреблению стоических категорий: сущность, качество, способ бытия, отношение. Ход рассуждений, который он разворачивает в «Против Евномия» (II4), воспроизводит, по своей сути, стоическую концепцию. Сущность, которую Василий называет, прибегая с аристотелевостоическому термину, либо οὐσία («сущностью»), либо ὑποκείμενον («подлежащим»), является, в чувственном мире, материальным подлежащим, из которого образованы все сущности; в нем стекаются воедино качества, в том смысле, что как материя, так и подлежащее составляют реальность, лишенную жизни (даже если подобная реальность действительно существует); только посредством акта интеллектуального абстрагирования эта реальность может быть осмыслена как отличная от тех качеств, которые ей присуши. Между реальностью, существующей в своих конкретных проявлениях, и материей есть различие, которое может уловить только рассудок, как отмечали стоики.

Итак, сущность выступает для стоиков как высший род. Понятие «существующего» есть наиболее общая категория, охватывающая собой весь мир; но поскольку только то, что материально, является существующим, необходимо тогда обнаружить следующую категорию, то есть категорию «некоей вещи» (το τί), которая охватывала бы собой как телесные реальности, так и бестелесные. «Некая вещь» оказывается более универсальным

родом, по сравнению с другими. Соединение сущности с качествами производит «общее определение»: соединение материи с определенными качествами приводит к существованию человека, лошади, быка; затем «общее определение» в соединении с «частными качествами» производит «частное определение», как, например, человек Петр и человек Павел.

Такой интерес, проявляемый к логике, и побуждает Василия к использованию некоторых моментов, относящихся также и к категориям Аристотеля (как, впрочем, поступал и сам Евномий). То же понятие «сущности», которое, как мы говорили, восходит к стоицизму, окрашивается, судя по всему, в тона аристотелизма в рамках определения того, что есть «то, что оно есть» («Против Евномия», I 15; см. Аристотель, «Категории», 5, 3b 33). Вопрос об аристотелевском или стоическом происхождении концепций о сущности снова встанет перед Григорием Нисским, как мы это еще увидим. Василий приписывает Аристотелю формулу, согласно которой лишение оказывается вторичным по отношению к обладанию («Против Евномия», I 9). Это имело значение для Евномия, который, в свою очередь, не допускал, чтобы термин «нерожденный», будучи приложен к Богу, означал лишение (в действительности, по его мнению, он обозначал именно самую глубинную природу Бога–Отца). Василий стремится преодолеть это затруднение, замешая отношение «обладание — лишение» отношением «присутствие — отсутствие» некоторых свойств у Бога (I 10).

Итак, прилагая эту концепцию к Богу, Василий усматривает в сущности, или в подлежащем, общую божественную реальность, в то время как категория «способа бытия» указывает на явление Бога людям, отраженное в Его именах, независимо от Его сущности («Против Евномия», II 22; 45–51). Однако надо иметь в виду, что в то время как для стоиков категории суть нечто, прилагаемое исключительно к материальной реальности, этого не происходит в случае Василия. Некоторые из этих имен (к примеру «Отец» или «Сын») выявляют «категорию отношения» (II 9–10), что является концепцией, восходящей к Аристотелю (см. «Категории», 7,6b28); то же можно сказать касательно того факта, что Сын совечен Отцу (II 12: см. «Категории», 7, 7Ы5). Другие имена, напротив, употребляются в «абсолютном» значении, например, «всемогущий», «промыслитель», «благодетель» и т. д. Это различие введено в целях полемики с Евномием, согласно которому — как следствие отстаиваемого им предыдущего положения, гласящего, что имя служит для обозначения объекта, к нему относящегося, — Бог может быть определен в рамках понятия «нерожденный» (Отец) и «рожденный» (Сын), в результате чего утверждается, что только первый термин выражает природу Бога. Напротив, согласно Василию, Бог познаваем только через то, что «окрест Него», то есть только через то, что имеет к Нему отношение: например, мы можем сказать (I 22), что Бог не обладает сложностью (и это равнозначно тому, чтобы сказать, что он «прост»: таково общепринятое учение в христианском богословии платонического типа), понимая под этим Его проявления. Но, разумеется, Бог непознаваем в глубинах Своей истинной и сокровенной сущности.

1.2. Природа Бога

Описание божественной природы, данное Василием в Гомилии 15 («О вере») полностью строится на широком обращении к понятиям и к терминам, свойственным «отрицательному богословию», характерному для платонической традиции.

«Представь в мысли Божие естество: неподвижное, непревратное, неизменное, бесстрастное, простое, несложное, нераздельное, свет неприступный, силу неизреченную, величину беспредельную, славу лучезарную, доброту вожделенную, красоту неизмеримую,

которая сильно поражает уязвленную душу, но не может по достоинству изображена быть словом» [49].

Как видим, здесь речь идет о свойствах, присущих платонической традиции описания Бога. Определение «свет неприступный», хотя и является реминисценцией 1 Тим. 6, 16, прекрасно вписывается в контекст отрицательного богословия. Также выражения «доброта вожделенная» и «красота неизмеримая» имеют свои прецеденты: для Плотина абсолютное благо является предметом вожделения со стороны всех сущностей (см. «Эннеады», 17, 1; 8, 2), а Платон (см. «Государство», 509b) вместе с Плотином (I 6,4; 6, 7) ставят в зависимость «красоту неизмеримую» от Первоначала и его эманации, а именно — Ума. Василий подчеркивает неизреченность божественной природы наряду с её непознаваемостью (см. «Против Евномия», I 10).

1.3. Сущность и ипостаси

Различие, проводимое между единственной и единой божественной сущностью и тремя её Ипостасями (называемых в латинском мире «Лицами», как мы это уже видели, со времен Тертуллиана) является учением, разработка которого должна быть вменена в великую заслугу Василию и его друзьям Каппадокийиам, ибо таким образом они принципиально разрешили серьезный кризис арианства, внесший смуту в христианские общины IV в.

К этому учению Василий, возможно, пришел на основе разработок, которые были начаты уже Евсевием Кесарийским, как мы это наблюдали выше (см. стр. 388–389) — т. е. тех разработок, которые происходили в контексте развития неоплатонического типа философствования. Но как следует представлять себе отношение между сущностью и ипостасями? Каким образом возможно, чтобы Три были индивидуально различны, а, вместе с тем, принадлежали к одной сущности, называемой «Богом»? Василий весьма наглядно иллюстрирует свою концепцию в двух местах из своих «Писем»:

«Какое имеет значение общее по отношению к частному, такое же имеет сущность по отношению к ипостаси […]. Понятие сущности есть общее, разумеется ли, например, благость, божество или другое что. Ипостась же умопредставляется в отличительном свойстве отцовства, или сыновства, или освящаюшей силы (Письмо 214, 4). И сущность, и ипостась имеют между собой такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например, между живым существом и таким–то человеком. Поэтому мы исповедуем в Божестве одну сущность […), а ипостась исповедуем как особенное, чтобы у нас была не спутанной и проясненной мысль об Отце и Сыне и Святом Духе» [50] (Письмо 236, 6).

Кстати, значение «конкретной сущности», вкладываемое Василием в термин ὑπόστασις, — это то значение, которое уже было предложено Оригеном и которое проявляется в заглавии одной из «Эннеад» Плотина (V 1): «О трех начальных ипостасях».

Термин «ипостась», употребленный в V 1 снова встречается в этом же смысле также в «Эннеадах», V 3, 12; термин «природа», фиксируемый в «Эннеадах», V 1, 8, является, естественно, синонимом «ипостаси». Василий воспроизводит выражение Плотина «начальные ипостаси» в трактате «О Святом Духе», 16, 28, но отказывается относить ко всем трем Лицам Троицы в отдельности прилагательное «начальный», поскольку для него существует только одно начало.

Идентичность значения ὑηόστασις у Василия и у Плотина следует, быть может, рассматривать в рамках тенденции, характерной для некоторых греческих отцов, в Силу которой они сближают триаду Плотина (состоящую из единого–блага, ума и мировой души)

с христианской Троицей. Эта тенденция уже наблюдалась у Евсевия и еще будет наблюдаться у Дидима (см. стр. 738), — притом что, естественно, сохраняется в неприкосновенности отличная от этого позиция Отцов–Каппадокийцев, отрицающих существование какой–либо градации — с точки зрения их природы — в трех Лицах. Это отличие демонстрируется иерархическим положением трех ипостасей: в то время как у Плотина единое–благо, ум и мировая душа располагаются на трех различных иерархических уровнях, в соответствии с неоплатоническим законом, согласно которому «порождающее начало рождает низшую сущность» (Порфирий, «Сентенция», 5; ср. Плотин, «Эннеады», V 2,2; V4, 1), трое Каппадокийцев, негативно реагируя на учения аномеев и пневматомахов (отрицавших божественность Святого Духа), стремятся закрепить равное достоинство за тремя Лицами Троицы.

Придерживаясь трактовки С. Лиллы, отметим, что Отец есть начало и причина существования всего, будучи источником Сына и Духа Святого (см. Гомилия 2: «О вере»; Гомилия 24, 4). Речь идет о понятиях, уже присутствовавших у Плотина и в предшествующей платонической традиции; там же фиксировались и некоторые отрицательные понятия, которые Василий, прежде всего в «Против Евномия» (I 5 и 7), прилагает к первому Лицу Троицы: Отец не происходит от какой–либо иной сущности, Он нерожден, нетленен и бесконечен («Против Евномия», 1 7, см. Гомилия 16, 4).

Термин «бесконечный» встречается также у Платона «Парменид», 137d, где он прилагается к единому первой гипотезы. Василий («Против Евномия», 17) ассоциирует бесконечность Отца с отсутствием у него конца и тленности, сообразуясь частично с «Парменидом» Платона, где «бесконечность» ассоциировалась с отсутствием конца и начала (137d). Безначальность Отца ассоциируется, в свою очередь, у Василия с Его нерожденностью («Против Евномия», I 7). Плотин же сводит бесконечность Первоначала к бесконечности и неисчерпаемости его могущества.

Однако, что касается нерожденности Отца, Василий не мог достигнуть в этом вопросе согласия с арианином Евномием, который рассматривал эту нерожденность Отца как выражение Его сущности. Критически воспроизводя фразу Евномия: «Тот факт, что [Отец] нерожден, есть следствие Его превосходства по отношению ко всем вещам», Василий настаивает («Против Евномия», I 5), что нерожденность, присущая Отцу, есть только следствие, приобретенное свойство и тем самым свойство, отличное от Его сущности. Таким образом, Василий отвергает два определения «нерожденной сущности» и «нерожденности», которые Евномий предлагает, соответственно, в приложении к Отцу и к его сущности, с целью доказать различие между его сущностью и сущностью Сына.

Второе лицо Троицы, Логос, есть первое движение ума Отца. Вот описание этого момента, приводимое Василием в гомилии «О вере» (гл. 2):

«[От Отца) произошел источник жизни, мудрость, сила, неизменный образ Бога невидимого (см. Кол. 1,15), от Отца рожденный Сын, живое Слово, сущий Бог и сущий у Бога (см. Ин. 1, 1–2); сущий, а не пришедший извне; существующий прежде веков (см. Прем. 54, 20), а не впоследствии приобретенный; Сын, а не стяжание; Производитель, а не произведение; Творец, а не тварь; суший всем тем, чем есть Отец […], Пребывая в том, что Он — Сын, Он есть все то, что есть Отец […]. Ибо воистину Образу принадлежит все то, что есть в Первообразе […] не по дару и благодати даны Ему чудеса, но по естественному общению Сын имеет достоинство Отчего Божества. Ибо принимать — общее достояние твари; но иметь по естеству — свойственно Рожденному. Посему, как Сын, естественно обладает Он принадлежащим Отцу; как Единородный, имеет все в Самом Себе совокупно, ничего не разделяя с другим. Поэтому из самого наименования Сын научаемся, что Он имеет

общее с Отцом естество; не по повелению сотворен Сыном, но из сущности воссиял неотступно, не во времени соединен с Отцом, равен Ему в благости, равен в силе, имеет общую с Ним славу. Ибо что иное, как не печать и образ, показывающий в себе всецелого Отца?» [51].

Этот раздел воспроизводит ряд фундаментальных пунктов Никейского символа веры (существование Сына прежде всех веков, рождение, исключающее любую мысль о сотворении, общность природы, то есть «единосущность») и закрепляет равенство между достоинством Сына и достоинством Отца. В словах Василия можно отметить идеи и выражения, характерные не только для иудео–эллинистической философии и для патристической традиции, но также и для Плотина. Глагол «исходить», являясь, с одной стороны, техническим термином, посредством которого апологеты и Климент обозначают происхождение Логоса от Отца, с другой стороны употребляется также Плотином для указания на исхождение единого–блага и ума от самих себя (см. «Эннеады», I 8, 9; VI 5, 1). Выражение «источник жизни», прилагаемое Василием к Логосу, это то выражение, которое Плотин закрепляет за единым–благом (см. «Эннеады», III8, 10). Отождествление Логоса с мудростью и с могуществом, встречавшаяся уже у Филона, у Климента и у Оригена, подтверждается также учением Плотина об Уме (см. Климент, «Строматы», VII 7, 4; Ориген, «Комментарий на Евангелие от Иоанна», XXXII 3 1). Филон иногда отождествляет логос с премудростью («Аллегории законов», I 65) и ставит его во главе всех божественных сил («О бегстве и обретении», 102). Для Плотина Ум, с одной стороны, сформирован безграничной силой, эманируюшей от Единого, а, с другой стороны, он идентичен премудрости («Эннеады», VI 5, 11; VI 5, 12; V 8, 5). Термин «образ», хотя и входит в состав цитаты из апостола Павла (см. Евр. 1,3: «оттиск» \χαρακτήρ\), обозначает в иудео–эллинистической философии и у Климента отношение между Премудростью и Богом, а у Плотина — отношение между умом и единым–благом (см. «Эннеады», V 1, 7). Фраза «сияет из сущности Отца» воспроизводит то, что Плотин говорит об отношениях между вечностью и умопостигаемой сущностью («Эннеады», III 7, 13: «Вечность сияет, если можно так выразиться, происходя от того же самого подлежащего» [то есть от умопостигаемой сущности, идентичной второй ипостаси, а именно — Уму]). Как отмечает Лилла, тот же самый глагол «сиять» употребляется Ямвлихом для описания происхождения «первого бога» от «первейшего бога» («О египетских мистериях», VIII 2). Кроме того, и для Плотина Ум есть свет, изливаемый Единым и сопоставимый с солнечным светом (см. «Эннеады», V 1,6). Отсутствие пространственного разделения между Отцом и Сыном объясняется с учетом учения Плотина, исключающего наличие пространственного промежутка между ипостасями (άδιάστατον [непротяженность] характерно как для Единого, так и для умопостигаемой сущности или Ума [см. «Эннеады», VI 8, 17; 4, 13]), как будет выражаться впоследствии также Григорий Нисский, говоря о природе Бога, в то время как бытие «за пределами времени» напоминает учение Оригена и Никейское учение о рождении ab aeterno [от века] Логоса.

Сын рожден «бесстрастно» (см. Гомилия 16, 3, 4); это обозначает то, что Его рождение не вносит никакого изменения в Отца, «Который остается совершенным, как совершенен и Сын, то есть блистание, от Него изливающееся» (см. Гомилия 24,4). Чтобы лучше пояснить эту идею, Василий прибегает к сравнению: так и ум, хотя он и произносит слово, остается в том же состоянии (см. Гомилия 16,3). Неизбежным следствием этого учения является отвержение «разделения» Отца в акте рождения Сына, что с полной ясностью выражено как в Гомилии 16, 3, так и в Письме 361, обращенном к Аполлинарию, а также в ответе Аполлинария Василию, Письмо 362.

Наряду с Отцом, Сын не может быть локализован в каком–либо определенном месте, но

Он бесконечен и простирается повсюду; кроме того, как и Отец, Он лишен формы и измерения, не обладая ни величиной, ни количеством и не будучи сложным (см. «Против Евномия», I 23 и 25).

В полемике против савеллианства, развернутой в Гомилии 24, Василий полностью отдает себе отчет в том различии, которое присутствует у Филона, у апологетов II в., у Климента и у Плотина («Эннеады», V 1, 3) между двумя стадиями существования Логоса, то есть между Логосом ἐνδιάθετος (пребывающим внутри ума Отца) и между Логосом προφορικός (или «произнесенным»), являющимся, в свою очередь, отдельной сущностью, рожденной Отцом и идентичной Сыну: когда савеллиане отрицают обособленную реальность Сына, смешивая её с реальностью Отца, они принимают во внимание только первую стадию существования Логоса, мысля Логос как Логос ἐνδιάθετος, пребывающий в Отце или как Премудрость также пребывающую в Нем, но еще не ставшую обособленной сущностью. То, что Василий рассматривает Отца как ум, доказывается следующей фразой: «Логос произошел от ума». Василий, однако, пусть и рассматривая Отца как ум, четко дистанцируется от Плотина, который неизменно подчеркивает, что первая ипостась, то есть единое–благо пребывает превыше ума и лишена какой–либо интеллектуальной активности. Эта концепция Василия, в рамках которой он названным образом трансформирует учение Плотина о двух первых ипостасях, является константой для всего платонизирующего христианства.

Логосу Василий отводит не только роль Творца, но также и роль верховного закона, управляющего миром: Он есть сила, которая удерживает мир в его совокупности и правит миром (см. «О Святом Духе», 5, 7; 8, 19; 16, 38). Этот мотив, являясь плодом синкретизма между платоническим учением о мировой душе и стоическим учением о Логосе, уже присутствует в Книге Премудрости Соломона, у Филона, у Климента, в среднем платонизме и у Плотина; он фиксируется также у Григория Богослова и у Григория Нисского.

Учение Василия о Святом Духе рождается из двойного требования выработать определенную догматическую систематизацию касательно того пункта, на котором, согласно Василию, Отцы Никейского собора не остановились — с могущем рассматриваться как достаточно удовлетворительное — вниманием, а также опровергнуть тезис тех, кто отрицал божественность Святого Духа и понижал Его до ранга творения и некоего служебного духа (см. Письмо 125 и 140, написанные в 373 г. и Письмо 258, написанное в 377 г.). В связи с этим Х. Дёррис и П. Анри, проведя ряд сопоставлений, указали на многочисленные точки соприкосновения между Плотином и между некоторыми писаниями Василия, а конкретно — между его гомилией «О вере», трактатом «О Духе» и трактатом «О Святом Духе».

Для П. Анри краткий трактат «О Духе» является аутентичным сочинением Василия, составленным около 360 г.: это компиляция из мест Плотина, использованная в дальнейшем Василием в гомилии «О вере» и в трактате «О Святом Духе». Развивая результаты исследования Анри, Х. Денхард подверг тщательнейшему научному изысканию источники трактата «О Духе», где просматриваются соответствия не только с Плотином («Эннеады», V 1), но также и с Оригеном (Письмо Григорию Чудотворцу; «О началах»), с символом веры Григория Чудотворца и с «Толкованием на Псалмы» Евсевия Кесарийского; итак, он изучил отношение, существующее между трактатом «О Духе», которое и он считает аутентичным, и другими писаниями Василия, от этого трактата зависящими, такими, как некоторые письма, некоторые главы трактата «О Святом Духе» и гомилия «О вере». Таким образом, Денхарду удается на широком материале подтвердить гипотезу, сформулированную Анри; зависимость от Плотина некоторых разделов трактата «О Святом Духе» (прежде всего имеется в виду 9 глава) и гомилии «О вере» не является прямой, но объясняется употреблением Василием своего собственного предыдущего трактата «О Духе». Выводы Денхарда касательно

природы зависимости Василия от Плотина, в целом, принятые Даниэлу и Грибомоном, не убедили, однако, Дж. Риста, который не скрывает своих сомнений относительно аутентичности трактата «О Духе» и допускает, что прямая зависимость Василия от Плотина ограничивается 9 главой трактата «О Святом Духе», отбрасывая почти все тезисы, отстаиваемые Денхардом в связи с промежуточным источником, представленным трактатом «О Духе».

Итак, в этих трех произведениях Василий утверждает, что Дух Святой является проводником божественной жизни: это соответствует утверждению Плотина, который так же высказывается об уме («Эннеады», V 1, 2) и о едином–благе (VI9,9). Дух обретается в любом месте во всей своей полноте, изливаясь и сияя со всех сторон, притом, что Он пребывает во всем подобным Отцу, Его пославшему (ср. «Эннеады», V 1, 2, где космическая душа передает себя всему небу). Но, распределяя Себя между всеми сущностями в отдельности, Он не дробится, но, напротив, сообщает жизнь каждой вещи посредством всей Своей силы. Этот момент также соответствует деятельности Мировой Души, согласно концепции Плотина (ср. «Эннеады», V 1, 2). И, даруя жизнь тому, что сотворено, Дух не отделяется от последнего, подобно тому, как жар, внедренный в природу огня, не покидает его, хотя он и отличен от жара, передаваемого им другим телам (ср. «Эннеады», V 1, 3); Он не подвержен каким–либо умалениям благодаря тому, что Он расширяет и приобщение к Нему объекта самого этого приобщения (ср. «Эннеады», V 5, 10; VI9, 5 в связи с Единым); Он заключает в Себя все бессмертные сущности; Он есть предмет их радования сообразно с различными ступенями, зависящими не от Его силы, но от природы тех, кто Им наслаждается (трактат «О Святом Духе», 9, 22; «О вере», 3; ср. «Эннеады», II 9, 3; III 3, 5; VI 4, 11). И, наконец, присутствие Плотина улавливается также и вне споров о Духе, а именно в «Против Евномия». Действительно, в III 6 (где, впрочем, обсуждается природа Святого Духа) Василий, судя по всему, вновь обращается к «Эннеадам», V 1, — а именно там, где он описывает функционирование человеческого зрения, которое охватывает все вещи (в море, на земле и на небе) одновременно, оставаясь, однако, непоколебимо прочно на своем месте и пребывая себе равным, совершенно так же, как Дух обтекает мир, не выходя за пределы Своей трансцендентности.

Четкое различие между тремя Лицами Троицы не должно ни в коей мере ущерблять, согласно Василию, единство Бога, основывающееся на общении природы, существующем между тремя Ипостасями. Система Плотина, если она и является в каком–то смысле приемлемой касательно различия, проводимого между тремя ипостасями, перестает быть таковой с точки зрения приложения к каждой ипостаси терминов «изначальный» и «бог». Василий отвергает неоплатоническое построение, для которого характерны некий первый, некий второй и некий третий бог, расположенные на иерархической лестнице. В рамках этой открыто занятой Василием позиции имплицитно присутствует также отказ от теории Оригена, — находившейся под влиянием среднего платонизма, — об Отце как о «первом боге» и Логосе как о «втором боге».

1.4. Познание Бога

Учение о познании, согласно Василию, демонстрирует характеристики, восходящие к стоицизму. В этой области терминология Отцов–Каппадокийцев предстает как терминология стоического типа, что видно по употреблению выражения «общие понятия» (κοινα'ι εννοιαι), которые присущи всему человечеству («Против Евномия», I 5.12), а также термины «общие

предвосхищения» (κοινα'ι προλήψεις) (I 5) и «постижение» (κατάληψις) (112), а также по общей концепции, согласно которой человеческое познание берет свое начало исключительно в чувственном опыте (а не в знании умопостигаемой реальности, как у платоников).

Как уже было сказано выше, Василий в «Против Евномия» (II 28) опровергает концепцию еретика, сообразно которой понятия «нерожденность» и «нерожденный» выявляют природу Отца, а понятия «рождение» и «рожденный» выявляют природу Сына. Василий утверждает, что божественная природа остается для нас в любом случае непостижимой и что, следовательно, термины, прилагаемые Евномием к Отцу и к Сыну, хотя и приемлемы, но далеки оттого, чтобы выявить природу как первого, так и второго, обозначая всего лишь нечто, относящееся как к первому, так и ко второму, притом, что между Ними существует отношение. Одно божественное Лицо названо «нерожденным» по отношению к другому божественному Лицу, названному «рожденным», но не в прямом смысле этого слова, а значит, и не в абсолютном смысле; а следовательно, термины «нерожденный» и «рожденный», хотя и приемлемы с точки зрения их значения, лучше не употреблять вовсе, поскольку они не встречаются в Священном Писании и могут породить двусмысленности, способные сбить с толку тех, кто не достаточно внимательно вникает в смысл слов; а потому лучше было бы придерживаться терминов «Отец» и «Сын», которыми исходно и неизменно пользовалась христианская традиция. Ведь действительно, если мыслить, что существует Отец, как это уже изъяснил Ориген, существование Отца с неизбежностью влечет за собой и существование Сына. А если обозначения, придуманные людьми, не снимают покровы с природы Бога, как, в конечном счете, оправдать их употребление? Они имеют силу по утверждению Василия, согласно ἐπίνοια, которое является трудно переводимым термином, передающим примерно то, что вкладывается в понятие «мысли» или «концепции». Все это было сказано Василием в его полемике с Аэцием и с Евномием: термин ἐπίνοια, как было упомянуто выше, имел, в свою очередь, законную родословную в глазах Каппадокийцев, коль скоро он употреблялся уже Филоном Александрийским и Оригеном. В своем трактате «О странствии Авраама» (192) Филон утверждает, что, в то время как Бог может реально объять весь мир, человек может сделать это только посредством своей ἐπίνοια, то есть посредством своей мысли. Итак, этот термин обозначает у Филона то некий замысел, некое человеческое намерение, то познание в целом. Намного более интересным является другое место все из того же Филона, фиксируемое в трактате «О том, кто наследует божественное», 22–23:

«Но обрати также внимание на то, как смелость [Авраама) входит в смешение с предельным почтением. Слова “что Ты мне дашь?” демонстрируют смелость, а слово “Господь” — предельное почтение. Священное Писание имеет обыкновение употреблять два эпитета для обозначения Того, Кто есть причина, то есть Бог и Господь. Здесь же, однако, оно не прибегает ни к одному из двух, но к термину “Владыка” как к намного более уважительному и намного более уместному. Разумеется, “Господь” и “Владыка” считаются синонимами. Но если субъект, к которому они относятся, является одним и тем же, эти два эпитета все же разнятся по своему значению (ἐπινοίας)».

Аналогично этому Филон высказывается в своем другом произведении («Об особенных законах», II 29), где он утверждает, что «правильное и естественное рассуждение» выполняет функцию отца и функцию мужа, поскольку оно помешает в душе семена добродетели и побуждает её к рождению добрых намерений и добрых дел; но эти функции разнятся только согласно ἐπίνοια.

1.5. Космология Василия

Она трактуется прежде всего в «Беседах на Шестоднев», по большей части полемизируя с космологией тех, кто выдвигал различные учения, чуждые правой вере.

В целом, с учетом огромного количества ссылок на языческую философию, следует думать, что наш писатель пользовался учебными пособиями и краткими ихчожениями, которые циркулировали в имперскую эпоху. Они, согласно интерпретации, от которой теперь отказались, зависели от философо–географических исследований Посидония. Полемика с «мудрецами Греции» в связи с их истолкованием происхождения мира следует, в свою очередь, привычной схеме, подчеркиваюшей абсурдность и взаимные противоречия различных философий, с целью разоблачить ошибочность их учения. Различные языческие интерпретации приходили на смену одна другой, причем каждая последующая разрушала предыдушую, а потому нет необходимости их опровергать: ведь они опровергают самих себя. Здесь нет ни места, ни повода для изложения по отдельности каждой философской концепции, отраженной Василием в «Беседах на Шестоднев», которые он иногда одобряет, но чаще порицает. Мы приведем этому только один пример, не забывая о том, что большое число этих доктринальных элементов и их расхожая трактовка адаптированы к случайному моменту, когда Василий держал свою речь, и что мы имеем дело с гомилией, а не с научным трактатом.

Хорошо известный раздел Беседы 1 посвящен началу мира и определению понятия «начала». Василий отмечает, что те, кто не признали существования Бога, обратились к идее материального происхождения мира, за которым, как они мыслили, не стояла некая умопостигаемая причина. Они, к примеру, предлагали соответственное объяснение, базирующееся на атомистической теории (§§ 2—3). Итак, мир воспринимался как реальность, произведенная случаем (§ 4). Напротив, тот, кто написал Книгу Бытия, говорил о начале мира, поскольку никому не дано вообразить себе мир без начала; затем бытописатель прибавил, что Бог «сотворил», поскольку Он знал о существовании сотворения ex nihilo, отрицая совечность мира Богу (§ 4). Глагол «сотворил» обозначает, так или иначе, что Творец проявил лишь весьма малую часть Своего могущества. Он осуществил Свое дело только благодаря Своему волеизъявлению (§ 5). Поступив так, Он продемонстрировал «блаженное естество, неоскудеваюшую благость, доброту любезную и многовожделенную для всякого одаренного разумом существа, начало существ, источник жизни, духовный свет, неприступную мудрость» (§ 6).

Следовательно (гл. 3), все чувственные вещи обладают началом, включая и небесные тела, хотя и нельзя познать начало их кругового движения. На основании этого не следует полагать, что мир не имеет ни начала, ни конца (§ 2). Если вещи имели начало во времени, они будут также иметь во времени и свое завершение. Невозможно приписать этому ограниченному и материальному миру ту же славу, которая присуща природе непостижимой и невидимой: если его части подвержены порче или изменению, он сам с неизбежностью подвержен тому же самому жребию (§ 4).

А потому можно утверждать (гл. 4), что в этом смысле астрономия не достигла своих целей, так как, наблюдая движение светил, она, однако, не думала о конце мира, который неизбежен, ибо только при этом условии души смогут стяжать состояние жизни, соответствующее их природе. Ученые мужи, напротив, высмеивают христиан, когда те отстаивают учение о конце мира, о его возрождении и преобразовании.

Итак, даже прежде существования этого мира, наличествовало условие, сообразное с

небесными силами, позволявшее им пребывать за пределами мира в состоянии вечности и неизменности (гл. 5, 1). Бог поместил ангельские творения в эти условия существования, то есть в область духовного света, доставляющую блаженство тем, кто любит Господа; ангелы суть природы разумные и невидимые, и любой порядок духовных творений превосходит наше разумение (§2). Эти сущности заполняют собой сущность невидимого мира; а значит, материальный мир есть место назидания и воспитания душ людей, обиталище, приданное всем сущностям, подверженным рождению или смерти (§ 3). В этом мире все сущности, подверженные изменению, связаны с течением времени. И поэтому, когда говорится: «В начале сотворил Бог», это надо понимать в том смысле, что Бог сотворил во временном начале (§§ 4–5), осознавая, что мир не предваряет в своем бытии все сотворенные сущности (иначе говоря — ангелов), но что уже только вслед за существованием невидимых и духовных сущностей получает свое начало существование сущностей видимых и чувственно воспринимаемых. И действительно, термин «начало» имеет разнообразные значения: значение «первого движения» (§ 6); или же значение, передающее то, откуда вещь черпает свое существование; а также значение «искусства, производящего вещь»; «начала определенного действия», и, наконец, этот термин указывает на причину. А значит, в силу смысловой многогранности слова «начало», можно уразуметь, что все его вышеперечисленные значения подходят под утверждение, что Бог сотворил мир в начале (гл. 6).

И действительно, идя в своих рассуждениях вспять, можно обнаружить, каким был первый день становления мира (§ 1). Так можно будет обнаружить, наряду с прочим, что «некий деятельный разум направлял процесс упорядочивания видимого мира, как и свидетельствует о том слово начало».

Затем, можно будет обнаружить, что «не напрасно и не без цели, но для полезного некоторого конца, представляющего существам общирное употребление, измышлен сей мир, поскольку действительно он есть училище разумных душ, в котором преподается им боговедение и чрез видимое и чувственное руководствует ум к созерцанию невидимого» (§ 2).

Однако, выражение «в начале» можно понимать и в том смысле, что творение произошло одномоментно и вневременно благодаря волеизъявлению Бога, поскольку начало есть нечто неделимое и не могущее простираться; таким образом, оно не есть некое время (§ 3). Это было изъяснено также и другими комментаторами Книги Бытия, которые понимали «в начале» в смысле «сжато», то есть сразу и «вдруг»: здесь Василий апеллирует к переводу Аквилы, являвшемуся предметом обсуждения и со стороны Григория Нисского.

Кроме того, Василий направляет свою полемику и против различных греческих философий. Еретикам, являющимся сторонниками платонического дуализма, епископ Кесарийский дает отпор, замечая, что существование несотворенной материи привело бы к абсурдному представлению о двух бесконечных данностях либо же к абсурдному представлению, согласно которому нет ни одной такой данности, и что устроенная подобным образом материя не потерпела добровольно бы никакого воздействия на себя со стороны Бога–Творца. Также, в рамках полемики с платонизмом, утверждается, что мир должен будет иметь конец, как все вещи, имевшие некогда начало. В § 11 этой Беседы 1 отвергается и учение Аристотеля об эфире как о «пятом элементе».

Отголоски платонизма так или иначе встречаются и в этом контексте: сотворение мира обязано благости Творца (ср. «Тимей», 28b—29c); платонического происхождения являются также атрибуты божественной природы («Тимей», 28b). Отголоски философии Аристотеля (см. «Метафизика», 13,983a, 26 и сл.) улавливаются в рассмотрении четырех значений термина «начало». Эта смысловая четырехчастность, расширенная до семи причин, обнаруживается

также в начале «Шестоднева» Амвросия, являющегося верной реконструкцией «Шестоднева» Василия.

Другие полемические выпады фиксируются в Беседе 2. Обсуждая проблему природы земли «невидимой и неустроенной», о которой говорит текст Книги Бытия, Василий задается вопросом, соответствует ли она бесформенной материи, о каковой учили философы–платоники и стоики. И в первую очередь отвергается учение о материи, сосуществующей с Богом (гл. 2, 2; 3).

В 4 главе предлагается интерпретация той «тьмы, которая была над бездной». Она должна истолковываться буквально, а не указывать аллегорически на силу зла, противостоящую Богу, являющемуся светом, как считали манихеи.

В рамках той же полемики с манихеями, утверждается, что зло не ведет свое происхождение от Бога и что оно не субстанциально (гл. 4–5); те же еретики подвергаются критике также в Беседе 8 (гл. 1–2), где опровергается их учение о земле, наделенной душой.

В Беседе 3 (гл. 3) отвергается платоническая гипотеза (ср. «Тимей», 3 lab; 32c—33a; 53c–55d), допускающая существование многих миров (пяти — по мнению Платона). Василий знаком также с концепцией о восьми небесных сферах: семь сфер — это сферы планет, движущихся по отношению друг к другу различными движениями, в то время как восьмая сфера — это сфера неподвижных звезд. Он знает, что, согласно учению пифагорейцев, движение сфер производит прекраснейшее музыкальное звучание (это учение излагается Платоном, «Государство», 617b, и Аристотелем, «О небе», II9, 290).

Ниже (гл. 6) Василий принимает учение о конечном сожжении мира, которое предусматривают Платон («Тимей», 22d) и, в первую очередь, стоики, причем Василий подкрепляет это учение цитатами из Священного Писания (Ис. 44, 27); но в § 8 он отрицает, что как следствие этого сожжения дается начало последующему рождению мира. Здесь он воспроизводит и платоническую этимологию «неба», восходящую к глаголу со значением «видеть»: ουρανός [небо] — от όράω [видеть] (ср. «Государство», 509d; «Кратил», 396c).

В Беседе 4 (гл. 5, 7–9) излагается взаимное отношение между четырьмя элементами, основывающееся на их главных свойствах: подобное изложение позаимствовано у перипатетической философии. Земля является одновременно сухой и холодной, вода — влажной и холодной; огонь — горяч и сух: таким образом, земля, будучи сухой и холодной, соединяется с водой, а при посредничестве воды соединяется с воздухом, а вода, в свою очередь, посредством своей холодности, соединяется с землей, а посредством своей влажности соединяется с воздухом.

В Беседе 6 (гл. 2, 1) интересной является полемика, направленная против солярной теологии, пользовавшейся большим успехом у языческих интеллектуалов той эпохи (достаточно вспомнить Юлиана Отступника): люди не должны давать солнцу наименования «производителя и отца света», и те, кто не признают Бога, не должны считать солнце творцом того, что рождается на земле. Затем, в главе 5 и сл., Василий развертывает полемику против астрологии. Светила суть только «знамения» того, что сможет произойти.

И, наконец, в Беседе 8 (гл. 2) полемика направлена против орфико–пифагорейского метемпсихоза, то есть переселения душ: душа одушевленных существ не равна душе человека. И этими разрозненными наблюдениями мы завершаем наш краткий анализ «Бесед на Шестоднев».

Элементы языческой этики состоят в воспроизведении, со стороны Василия, некоторых этических концепций (платонических и стоических), не имеющих, однако, прямого отношения к тем учениям, которых он сам придерживался на практике в течение своей жизни в рамках мошной конструкции, созданной его монашеской духовностью, что, однако,

вызывает у нас интерес только маргинального порядка.

После того, что мы уже наблюдали, не удивительно обнаружить у Василия элементы платонической этики, — те, по большей части, которые были широко распространены в древнем христианстве. Фундаментальным среди этих элементов является понятие «уподобления Богу», сформулированное Платоном в «Теэтете» (176a) и ставшее общим учением платонизма, как языческого, так и христианского, имперской эпохи. Василий возвращается к этому учению в трактате «О Святом Духе» (9, 23), в гомилии «На слова “Внемли себе”», 7, а также в «Правилах пространных», вопрос 8–й, ответ 3–й. К нему прибегали также другие христианские писатели (к примеру, Григорий Богослов, см. стр. 549), и оно восходит, согласно П. Анри, к Плотину, «Эннеады», VI 9, 9, 59, где говорится о философе, «ставшем богом» по мере своего восхождения к Единому. Но это остается лишь гипотезой.

Гомилия «На слова: “Внемли себе”» является одной из самих интересных — с точки зрения этики — гомилий, написанных Василием. Не вполне прямолинейно призыв Втор. 15, 9 «внемли себе» интерпретируется аналогично содержанию греческого предписания: «познай самого себя», в том смысле, что библейский автор призывает нас к познанию самих себя, и в том, что касается наших собственных слабостей, и в том, что касается добродетелей, полученных нами от Бога. Василий, таким образом, неизменно удерживает необходимое различие между этими двумя высказываниями и между этими двумя сферами мысли, находя решение проблемы «познания самих себя» в самоконтроле, который требуется с позиций христианской морали. А потому не следует настаивать на «греческом» аспекте этого призыва, как это делали многие, но призыв этот надо оставить в рамках его христианской специфики. Несомненно, в рамках этой гомилии присутствуют некоторые элементы, неопровержимо восходящие к языческой философии. И действительно, в § 3 Василий подхватывает александрийскую традицию, согласно которой человек был создан по образу и по подобию Божию не в своей совокупности, но только на уровне ума:

«Мы состоим из души и ума и в отношении ума мы соделались по образу Того, Кто нас сотворил: нашим же достоянием, напротив, являются наше тело и наши чувства, которые проявляются через него…»

Намек на эту концепцию фиксируется также в «Беседах на Шестоднев» VI 1,6:

«Как в городах берут за руку и всюду водят людей, в них не бывавших, так и я введу вас в сокровенные чудеса сего великого града. А в этом граде, в котором древнее наше отечество и из которого изгнал нас человекоубийца – демон, поработивший человека своими приманками, — в этом граде увидишь ты первое бытие человека (…) Здесь познаешь и себя самого, земного по природе, но дело Божиих рук, много уступающего бессловесным в силе, но поставленного властелином над бессловесными и неодушевленными тварями, умаленного в том, чем снабдила природа, но по превосходству разума способного возноситься в самое небо» [52].

Если мы сосредоточим свое внимание на самих себе, — продолжает развивать ход своих рассуждений названная гомилия, — у нас будет возможность обрести Бога в недрах нашего собственного духа: ведь, действительно, человек есть микрокосм, и Тот же Бог, Который являет Себя нашему восхищенному взору в творениях мира, присутствует и внутри нас. Также и в нас обретается та Премудрость, которую Бог явил в мире (гл. 7). И вот еще одна причина к тому, чтобы обязательно «внимать себе»: на этот раз речь идет уже не о нашей собственной душе, но, скорее, о нашем собственном теле. И ведь на самом деле, оно, в отличие от всех других живых существ, было создано как наделенное status rectus [способностью к прямостоянию], дабы оно могло созерцать небо, так чтобы не направлять собственное

внимание и собственное попечение на чрево и на пищу, но чтобы обладать импульсом поступательного движения ввысь (гл. 8). Это учение, с которым мы уже неоднократно сталкивались.

Наряду с платонизирующими элементами в этой гомилии можно обнаружить и другие, стоического происхождения. Известна зависимость Василия от Плутарха в области морали: к примеру, это случай Гомилии против ростовщиков, позаимствовавшей свою тематику у трактата «Против ростовщичества», принадлежащего перу писателя из Херонеи.

Зависимость Василия от стоиков выявлена нами здесь посредством серии кратких сопоставлений, затрагивающих отдельные места из его сочинений или отдельные моменты его мысли. Эта зависимость засвидетельствована, к примеру, употреблением термина ηγεμονικόν [управляющее начало], который встречается в Беседе 3 («На слова: “Внемли себе”») §§ 1 и 7; кроме того, этот термин употребляется также в «Беседах на Шестоднев» III 9 для обозначения ума ангелов и для определения самого духа Бога; и еще он фиксируется в трактате «О Святом Духе», 26; 9, 22; 19, 48. Он, однако, является нормативным в рамках александрийской традиции. Также стоический термин άπάθεια [бесстрастие] обозначает у Василия (как и у других Каппадокийцев) уже не бесстрастность, но воздержность и самоконтроль, присущие христианскому аскету. Термин συμπάθεια [сострадание] обозначает, в свою очередь, гармоничное единство членов тела, как образ, отражающий духовное общение тела Христова, то есть Церкви, в трактате «О Святом Духе», 16.49.

В «Правилах пространных», пролог 2, Василий под влиянием стоического учения утверждает, что все грехи равны.

Также в «Правилах пространных» (вопрос 2, ответ 1) Василий прибегает к использованию термина λόγος σπερματικός, то есть «семенной логос». Термин этот происходит от стоической философии: он обозначает семя, находящееся в человеке, поскольку оно дано ему от Бога, от универсального Логоса, который всеохватно представлен в Сыне Божием; такое соображение мы уже обнаруживали в апологетике. Поскольку Бог есть высшая благость и высшая добродетель, как учили различные течения греческого христианства, вдохновленные платонизмом и стоицизмом, в человеке находится, вместе с семенем логоса также и семя блага и добродетели. Логос характеризует всю реальность самого творения, утверждает Василий в «Беседах на Шестоднев», IV 6, 2.

Также («Правила пространные», вопрос 2, ответ 1) тело (а значит, жизнь этого мира) является как бы темницей души, как об этом уже твердо заявлял Платон в «Федоне», и эта концепция получила широчайшее распространение в литературе, в том числе и христианской, имперской эпохи.

В «Правилах пространных», вопрос 8, ответ 3, встречается и другой образ, восходящий к «Федону» Платона (см. 69c; также «Государство», 533d); душа грешника оказывается как бы погруженной в болото. То же самое говорится и в гомилии «К юношам», 9,12. И этот образ также был широко распространен в эпоху поздней античности как среди язычников (к примеру, у Плотина, «Эннеады», 16, 5), так и среди христиан (см. Климент Александрийский, «Строматы», II 20, 118, 5; Григорий Нисский, «О жизни Моисея», II 69).

В «Правилах пространных», вопрос 17, ответ 2, отмечается, что удовольствие есть приманка для зла: это платоническая тема (см. «Тимей», 69d), воспринятая христианской александрийской культурой (см. Климент, «Строматы», II 20, 106; Ориген, «Гомилия на Книгу Чисел», 20, 5; Григорий Нисский, «О жизни Моисея», И 297; «О девстве», 21,2).

ПРИМЕЧАНИЕ. О происхождении формулы «одна сущность — три ипостаси» (С. Лилла).

Согласно Отцам–Каппадокийцам, Бог является одновременно троичной Единицей и

единичной Троицей, так что Он есть «единое» по Своей сущности, по своему Божеству, по Своему могуществу и по Своей воле, но Он троичен по Своим трем различным Ипостасям, или Лицам; и эта концепция, официально провозглашенная Григорием Богословом на Константинопольском Соборе 381 г., имеет своей целью дать отпор, с одной стороны, савеллианству и иудаизму, умалявшим различие между тремя Лицами, а с другой стороны, — арианству, тритеизму и метафизической системе Плотина, разделявшей основополагающее единство Бога–Отца, подчиняя вторую ипостась первой, а третью — второй (Нумений, Плотин и тритеисты дошли даже до формулирования учения о трех обособленных богах, каковое учение было энергично отвергнуто Каппадокийцами).

Согласно Лилле, концепция о Боге, Который есть троичная Единица, или Троица, являющаяся также единством, не есть оригинальное открытие богословской мысли Григория Нисского или Григория Богослова. Она имеет явный прецедент в «Халдейских оракулах» и в постплотиновской фазе мысли Порфирия. Во–вторых, несмотря на категорический отказ от иерархической структуры системы Плотина, Отцы–Каппадокийцы без колебаний прибегают к отдельным важнейшим пунктам мысли Плотина и Порфирия, когда они хотят проиллюстрировать некоторые из свойств трех Ипостасей Троицы или уточнить законы, призванные регулировать Их взаимные отношения. В связи с этим нам, однако, представляется более правдоподобным, что происхождение этой концепции скорее, чем в «Халдейских оракулах», может быть вскрыто у Порфирия, что мы имели возможность неоднократно отмечать (стр. 773). Но вернемся к рассмотрению интерпретации Л иллы.

В одном фрагменте «Халдейских оракулов» (фрагмент 26, des Places) мы обнаруживаем выражение «троичная единица»; в другом (фрагмент 27) фиксируется фраза: «сияет во всем космосе троица, управляемая единицей». Анонимный автор «Комментария к “Пармениду”», которого П. Адо, имея на то веские основания, идентифицирует с Порфирием [но мы должны отметить, что в настоящее время эта атрибуция оспаривается], открыто ссылается на это учение и усваивает его себе как свое собственное: «другие [то есть «Халдейские оракулы»] допускают […], что могущество и ум объединены в своей простоте» (IX 1–4); «единое — едино и просто в том, что касается первого о нем понятия […], но оно не является ни единым, ни простым, в том, что касается его существования, его жизни и его мысли» (XIV 10–12; 15–16). В постплотиновской фазе своей мысли, где заметно чувствительное влияние со стороны «Халдейских оракулов», Порфирий помещает, следовательно, на вершину своей метафизической системы не абсолютное «Единое» Плотина, не допускающее в себе разделений какого–либо типа («Эннеады», V 3, 15), но троичное «Единое», то есть умопостигаемую триаду, состоящую из существования (соответствующего отцу «Халдейских оракулов»), из его могущества, или жизни, и из его ума, или ноэтической активности (соответствующей «отчему уму» «Халдейских оракулов»). В любом случае, по мнению того же Л иллы, Адо прав, когда он отмечает, что Порфирий не помещает «Единое» превыше этой триады.

Что в этом и состоит учение Порфирия, подтверждают прямым образом Прокл и Дамаский, а косвенным образом — святой Августин. Прокл, обращаясь к концепции Плотина о «Едином», исключающей любое его разделение, не скрывает своей критической позиции по отношению к следующему тезису Порфирия: «Мы весьма далеки от того утверждения, что вершиной умопостигаемого мира является “первый бог”: я знаю, что некоторые из тех, кто блистает в богословии, поддерживают эту концепцию; и мы также весьма далеки от отождествления отца этой реальности с универсальной причиной. […) Отец разделен на свое могущество и на свой ум, отцом которых он называется, и образует вместе с ними триаду» («Комментарий к “Пармениду"», VI [40, 19–41, 7]).

Дамаский, который склонен к тому, чтобы признать теорию Ямвлиха о первоначале, помещенном даже за пределы «Единого», в равной мере решителен в своей отповеди: «Не должны ли мы, быть может, заявить вместе с Порфирием, что единое универсальное начало действительно является отцом умопостигаемой триады?» («Комментарий к “Пармениду”» [II 1, 11–3], 113 [III 119, 23–8]). Святой Августин, со своей стороны, явно выражает невозможность дать точное определение тому промежуточному члену, который Порфирий располагает между Отцом и отчим Умом: guem alium dicat eorum medium non intellego [кого другого он называет промежуточным между ними, я не уразумеваю] («О граде Божием», X, 23 [= Порфирий, «О возвращении души», фрагмент 8 Bidez). Поскольку он отталкивается от системы Плотина в своей попытке интерпретировать триаду Порфирия, Августин не скрывает своего удивления касательно природы первой триады, предложенной Порфирием в постплотиновский период мысли, когда он рассматривает в качестве второго члена триады не ум, но могушество – жизнь («Комментарий к “Пармениду"», XIX 16, 17–21,25–26).

Так или иначе, три различных и скоординированных между собой члена триады Порфирия являются также тремя конституирующими членами первоначала — и все вместе они образуют некое единство, которое просто в самом себе и пребывает превыше числа. Как справедливо отметил Байервальтес, это та же самая идея, которая лежит в основании православного учения о христианской Троице: абсолютно простое Божество является Единицей, составленной из трех различных Лии, образующих, тем не менее, некое единство, и не только в силу того, что Они обладают одной и той же сущностью и одной и той же волей, но также и в силу того, что Они пребывают одно в другом без слияния их отличительных признаков.

Так мы сталкиваемся с одним из самых характерных аспектов тринитарной мысли Каппадокийцев, которая может быть адекватно понята только с учетом её неоплатонической подосновы. И ничто не способно синтезировать этот момент лучше, чем формула, предложенная Доддсом и Байервальтесом: «единство в различии, различие в единстве». Григорий Нисский ясно излагает эту концепцию в своем кратком трактате «О различии между сущностью и ипостасью», донесенной до нас традицией как Письмо 38 святого Василия:

«Различие ипостасей не разрывает связности природы, и общность природы не стирает собственных признаков. Не удивляйся нашему утверждению, что одно и то же соединено и разделено и что мы замечаем, будто в загадке, некое неожиданное и странное соединенное разделение и разделенное соединение» (4) [53].

Хотя идея о взаимном присутствии друг в друге трех Лиц Троицы (Иоанн Дамаскин называет эту данность περιχώρησις [взаимопроникновение]) имеет прочное основание в Священном Писании, здесь мы также встречаемся с неоплатонической идеей о полном взаимопроникновении бестелесных реальностей, не сливающихся друг с другом, ибо они сохраняют при этом четкое отличие одной от другой. Х. Дёрри с полной ясностью выявил то, что Порфирий в своем трактате Σύμμεικτα ζητήματα [Смешанные разыскания] придерживался той точки зрения, что умопостигаемые сущности одновременно и внутренне объединены друг с другом, и, однако, не вступают в обезличивающее их слияние. А поскольку, по уже приводившемуся свидетельству Дамаския, Порфирий назвал свою верховную триаду «умопостигаемой», вполне возможно и то, что он прилагал свою общую концепцию смешанности умопостигаемых сущностей также к трем умопостигаемым членам своей триады. Если это так, то учение Порфирия о первоначалах может, в сущности, рассматриваться как самый близкий прецедент по отношению к православному тринитарному учению Каппадокийцев, не только с точки зрения концепции троичной единицы, но также с точки зрения концепции особой взаимосвязанности, существующей

между тремя Ипостасями. Учение о единении или смешении умопостигаемых сущностей имеет долгую историю внутри неоплатонизма (она встречается у Нумения, Аммония, Плотина, Амелия, Ямвлиха и Прокла).

Принятие на вооружение выражения Плотина «одна природа» не является, естественно, единственной точкой соприкосновения между богословием Каппадокийцев и метафизикой Плотина. Существуют и другие важные соответствия, которые мы не излагаем пространно, но останавливаемся только на их самых значимых аспектах. Однако надо иметь в виду, что многие из них не являются специфическим и исключительным достоянием Плотина, но восходят к платонической традиции Александрийской школы.

Прежде всего, когда Каппадокийцы стремятся описать Божество, они регулярно прибегают к разнообразным отрицательным атрибутам, характерным также для «единого» Плотина, для первоначала предшествующей платонической традиции, для Бога Филона и для Единого первой гипотезы «Парменида». Григорий Нисский прикровенно ссылается на метод, в основе которого — отьятие (ἀφαίρεσις) от Бога всех возможных атрибутов. Тот же самый метод применялся Плотином, а в рамках среднего платонизма — Алкиноем и Цельсом в их попытках приблизиться к первоначалу. Отец есть «корень» и «источник». Оба этих образа относятся Плотином к Единому. Как и первоначало Плотина, Бог есть «первое благо» и является превожделенным для всех сущностей. Все свойства Бога принадлежат Его природе и неявляются простыми акциденциями, привносимыми извне; тем же самым образом первоначало Плотина есть абсолютное благо, а не просто нечто «благое», коль скоро оно не получает благо от некоего более высокого начала. Подобно Единому Плотина, Сын есть источник жизни. Сын есть сияние сущности Отца, от которой Он происходит; так же и «вечность» Плотина есть сияние сущности, от которой она происходит, будучи абсолютной умопостигаемой сущностью, идентичной второй ипостаси; а ум, сопоставимый в свою очередь с солнцем, есть сияние Единого. И нет разделения, нет разрыва между Отцом и Сыном и между Сыном и Святым Духом, так же, как три ипостаси Плотина, пусть они и занимают три различных уровня, не отделены одна от другой. Никакого претерпевания, никакого разделения, никакого изменения любого рода не испытывает отец в акте рождения Сына; именно так же, несмотря на рождение νοῦς [ума], Единое Плотина остается совершенно тем же самым и не подвергается никакому разделению. Наравне с νοῦς [умом] Плотина, Сын рожден ab aetemo [от века], вне времени. Жизнь принадлежит к сокровеннейшей сущности λόγος [логоса], и ничто к нему не добавлено; таким же образом присутствие всех сущностей в νοῦς [уме] не есть результат запечатления их в нем извне, но они — это интегральная часть бытия и ума, идентичного также жизни. Рождение Сына идентично порождающей воле Отца, совершенно так же, как рождение νοῦς [ума] есть активность, идентичная производительной воле, присущей Единому. Как все образцы добродетели и все образцы сущностей присутствуют в νοῦς [уме] Плотина и Порфирия, так и все образцы добродетели присутствуют в Христе, а все образцы сущностей содержатся в божественной Премудрости.

Эти сопоставления могут быть в большей или в меньшей мере убедительны. Но важно, однако, то, что признается и J1 иллой, в целом уклоняющимся оттого, чтобы видеть законченное соответствие между первым Лицом Троицы Каппадокийцев и Единым Плотина. Как Бог Климента и Оригена, но иначе, чем Единое Плотина, Отец в учении Каппадокийцев не полностью лишен сущности, наличие каковой в Едином, напротив, категорически отрицается Плотином. Затем подчеркивается следующее — в порядке очередности — значимое отличие: в то время как Плотин рассматривает бесконечность как произведение Единого, как результат излияния через край его собственной бесконечной порождающей

силы и как фундаментальный элемент второй ипостаси, Григорий Нисский и Григорий Богослов без колебаний отождествляют Бога с самой бесконечностью. В этом частном пункте их последователем станет Псевдо–Дионисий.

БИБЛИОГРАФИЯ. E. Amand de Mendieta. The official attitude of Basil of Caesarea as a Christian bishop towards Greek philosophy and science // D. Baker (изд.). The orthodox Churches and the West. Oxford, 1976. P. 29–49; Idem. The pair KHPYΓMA and ΔOΓMA in the theological thought of St. Basil of Caesarea // JThS 16 (1965). P. 129–142; A.H. Armstrong. The theory of the notexistence of matter in Plotinus and the Cappadocians // Studia Patristica 5 (\%2). P.427–429; I. Backus. Lectures humanistes de Basile de Cesaree. Paris, 1990; J. Bernardi. La predication des Peres Cappadociens. Paris, 1968; F.H. Brigham. St. Basil and the Greeks // «Classical Folia» 14 (1960). P. 35–38; R. Cadiou. Le probleme des relations scolaires entre saint Basile et Libanios // REG 79 (1966). P. 89–98; J.M. Campbell. The influence of the second sophistic on the style of the sermons ofSt. Basil the Great. Washington, 1972; J.F. Callahan. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // DOP 12 (1958). P. 29—57; Y. Courtonne. Saint Basile et I'Hellenisme. Paris, 1934; H. Dehnard. Das Problem der Abhangigkeit des Basilius von Plotin. Berlin, 1964; G. D'lppolito (изд.). Basilio di Cesarea e la poesia greca // Basilio di Cesarea. La sua eta, le sue ope re e il basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso intemazionale (Messina 3–6 Dicembre 1979). Messina, 1983. P. 309–379; H. Dorrie. Hypostasis. Wort und Bedeutungsgeschichte // «Nachrihten der Akademie der Wissenschaften in Gottingen» Phil. hist. Kl. 1955. P. 35–92 (Platonica minora. Miinchen, 1976. P. 12–69); Idem. De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas. Gottingen, 1956; V.H. Drecall. Die Entwicklung der Trinitatslehre des Basilius von Casarea: sein Weg vom Homousianer zum Neonizaner. Gottingen, 1996; E.L. Fortin. Christianity and Hellenism in Basil the Great's address Ad adolescentes // H.J. Blumenthal — R.A. Markus (изд.). Neoplatonism and early Christian thought. London, 1981. P. 189–203; N. Giordano. Uattivitd letteraria e lo studio deiclassici in S. Basilio Magno // «Nicolaus» 8 (1980). P. 158–165; R.C. Gregg. Consolation of philosophy: Greek and Christian paideia in Basil and the two Gregories. Cambridge Mass., 1975; K. Gronau. De Basilio Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus. Gottingen, 1908; V.E.F. Harrison. Gender, generation and virginity in Cappadocian theology // JThS 47 (1996). P. 38–68; P. Henry. Les etats du texte de Plotin. Paris–Bruxelles, 1938; K. Holl. Amphilochius von lkonium in seinem Verhaltnis zu den grossen Kappadoziern. Tubingen, 1904; S. Lilia, Dionigi TAreopagita e il platonismo cristiano. Brescia, 2004; G. Morelli. llSolone di Basilio di Cesarea // RFIC 41 (1963). P. 182–196; C. Moreschini. Aspetti della pneumatologia in Gregorio di Nazianzo e Basilio // G. D'lppolito (изд.). Basilio di Cesarea. La sua etd, le sue opere. Цит. изд. P. 567–578; M. Naldini. Paideia origeniana nella Oratio ad adolescentes di Basilio Magno // VChr 13 (1976). P. 296–318; Idem. La posizione culturale di Basilio Magno // G. D'Ippolito (изд.). Basilio di Cesarea. La sua eta, le sue opere. Цит. изд. P. 199–216; B. Otis. Cappadocian thought as a coherent system // DOP 12 (1958). P. 90–124; A. Pёrer de Laborda. El mundo coтo creacion: comentarios filosoflcos sobre el pensamiento de Ireneo de Lion, Origenes y Basilio de Cesarea 11 «Helmantica» 46 (1995). P. 33—80; G.L. Prestige. Saint Basil the Great and Apollinaris of Laodicea. London, 1956; J.M. Rist. Basil's "Neoplatonism". Its background and nature 11 P.J. Fedwick (изд.). Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A sixteenhundredth anniversary symposium I. Toronto, 1981. P. 190–220; D. Robertson. Stoic and aristotelian notion ofsubstance in Basil of Caesarea // VChr 52 (1998). P. 393–417; P. Rousseau. Basil of Caesarea. Berkeley–Los Angeles–London, 1994; P. Scazzoso. Reminiscenze della polis platonica nel cenobio di S. Basilio. Milano, 1970; Idem. Uumanesimo di S. Basilio // Aug 12 (1972). P. 391–405; L. Schucan. Das Nachleben von Basilius Magnus Ad adulescentes: ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus. Geneva–Droz, 1973; T. Schulte–Herbruggen. Die Bedeutung der Medizin bei den "grossen Kappadokiern" Basileios von

Caesarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Diisseldorf, 1986; B. Sesboiid. Saint Basile et la Trinite: un acte theologique au Vsiecle: le role de Basile de Cesaree dans I'elaboration de la doctrine et du langage trinitaire. Paris, 1998; H.J. Sieben. Vom Heilinden vielen “Namen Christi” zur Nachahmung derselben: zur Rezeption der Epinoiai–Lehre des Origenes durch die kappadokischen Vater // Th&Ph 73 (1998). P. 393–417; M. Simonetti. Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea // G. D’Ippolito (изд.). Basilio di Cesarea. Lasuaeta, lesueopere. Цит.изд. P. 169–197; N.J.Torchia. Sympatheia in Basil of Caesarea's Hexameron: a plotinian hypothesis // JECS 4 (1996). P. 359–377; M.S. Troiano. /Cappadociela questionedel Voriginedeinominellapolemica contra Eunomio 11 VetChr 17 (1980). P. 313–346; L. Turcescu, «Prosopon» and «hypostasis» in Basil of Caesarea's Contra Eunomium and the Epistles // VChr 51 (1997). P. 374–395; N.G. Wilson (изд.). Saint Basil on the value of Greek literature. London, 1975; D.F. Winslow. Christology and exegesis in the Cappadocians // ChHist 40(1971). P. 389–396. H. Wolfson. Lafilosofia dei Padri della Chiesa. Brescia, 1978.

2. Григорий Богослов

В философском образовании Григория Богослова платоническая составляющая играет основную роль; присутствуют также кинические элементы, как мы это увидим ниже (с. 645), и прослеживаются, кроме того, отдельные моменты стоической философии; однако ни кинизм, ни стоицизм не определяют, в сущности, его богословскую мысль. Правда, в письме, адресованном его другу Филагрию около 369 г., наш писатель высказывается особенно благосклонно об учении стоиков, противопоставляя его предполагаемому ничтожеству этики Аристотеля. Но что он, в конечном счете, утверждает?

«Хвалю же благородство и высоту мыслей у стоиков, которые говорят, что внешнее нимало не препятствует блаженству и что человек доблестный блажен, хотя бы жгли его в Фаларидовом быке» [54] (Письмо 32, 7).

Но этому не стоит придавать серьезного значения: ведь мы имеем дело только с несколькими фразами, отражающими самые банальные познания, полученные в школе, что подтверждают также и приводимые далее примеры неукротимой добродетели (Анаксарх, Эпиктет, Сократ). К тому же отмечалось, что те суровость и жестокость, с которыми Григорий осуждает человеческое тело за его слабости и многоразличную ущербность, связаны с восхищением, питаемым нашим писателем в отношении стоицизма и кинизма. Но подобные чувства (не говоря уже о том, что они вписаны в не имеющий четких границ размытый контекст христианской аскезы) не противоречат, по существу своему, платонической позиции, занимаемой Богословом, поскольку умаление тела, типичное для кинизма, а также умаление внешних благ, характерное для Стой, содержались уже в зародыше, как бы на заднем плане, в учении «Федона». Кроме того, и неоплатоническая этика многое восприняла у стоицизма. А потому не надо особенно считаться с утверждениями, имеющими стоический привкус, которые встречаются в произведениях Григория, — такими, как горделивое заявление, согласно которому философ (надо понимать — христианский «философ») «бесчувствен в горниле страстей» (Слово 26, 13). К этой же сфере школьных познаний должны быть отнесены неоднократные критические выпады Григория (см. Слово 27, 10, а также процитированное нами выше письмо), направленные против Аристотеля, обвиняемого в «жалкости» его этических доктрин. В сущности, эта жалкость Аристотеля состоит в том, что он полагал, что высшие блага необходимы для счастья. Этот критический подход к этике Аристотеля был известен в определенных платонических кругах, уже начиная

со II в. имперской эпохи, и Григорий предположительно мог позаимствовать его у современного ему платонизма; но, за исключением приведенных нами суждений, наш Каппадокийский отец не демонстрирует сколько–нибудь более глубокого знакомства с учением Аристотеля.

И даже если наш христианский писатель ценит некоторые аспекты, соответствующие кинической проповеди, а именно — присущий ей неумолимый морализм, её презрение к богатству и иллюзорным прелестям мира сего, а также невозмутимость перед лицом внешних благ, — то проповедь киников (проявлявших еще достаточную активность во времена Григория — тут уместно вспомнить о полемике, которую вел против них император Юлиан) должна была представляться ему как менее броский аспект языческой философии и как менее благородный аспект в русле её традиций, тем более, когда эта проповедь подвергалась рассмотрению со стороны человека, получившего, подобно Григорию, солидное риторико–литературное образование, от которого он сам никогда не отрекался. Кинизм представлял, вместе с тем, определенный тип философии, особенно хорошо подходивший для христианского проповедника, осознавшего, что ему надлежит обращаться также к лицам, не слишком просвещенным и не слишком подготовленным к тому, чтобы следить за интеллектуально более весомым ходом рассуждений, — и потому Григорий — и как епископ, и как христианин, — был вынужден прибегать, наряду со своими трудно понимаемыми тринитарными спекуляциями, к речи «в духе рыбарей, а не в духе Аристотеля», как он формулирует эту типичную для христианской культуры сентенцию в своем Слове 24, 19.

1. Потребность в аскезе, с такой силой ошушаемая Григорием, что она окрасила в предельно личностные тона все его произведения (достаточно отметить частое употребление им терминов, обозначающих очищение), выражается в словах, резко осуждающих человеческое тело. И осуждение это восходит не к Новому Завету, но к вполне определенной христианской традиции, проявлявшейся, в первую очередь, в аскетических и монашеских тенденциях тех времен. Писатель нередко горько жалуется на то, что он «подведен под ярмо тела», явно отождествляя самого себя с душой (см. Слово 14,6,865A; 18,3,988C; 21,2). В этом выражении в сознании писателя звучат отголоски знаменитого образа «Федра» Платона, а именно образа двух коней различной породы, представляющих соответственно гневливую и вожделеющую части души и погоняемых возницей, знаменующим собою её разумную часть.

Однако сразу же бросается в глаза тот факт, что этот образ был искажен и упрошен христианским писателем (быть может, из проповеднических соображений): рассматривать самого себя, в основном, как только душу и считать себя «подведенным под ярмо тела», чтобы сделать платоновский образ воспринимаемым с большей легкостью читателем (или слушателем), не являющимся специалистом в языческой философии: ведь действительно, коль скоро в стихотворении «Упреки неразумным стремлениям души» (II 1, 47, 6–7 PG 37, 1382) Григорий проводит различие между частью души разумной, частью души гневливой и частью души вожделеющей, бережно обращаясь, тем самым, с образом Платона («Федр», 246a; 253cd), необходимо принимать во внимание и то, что в том же самом стихотворении этот образ проявляется в искаженном виде: уже на душу в целом возлагается ответственная обязанность править колесницей, влекомой тремя впряженными в нее разнопородными конями (стихи 9–10). Итак, трехчастность самой души оказывается утраченной.

Соприкосновение с психологией Платона не ограничивается, со стороны Григория, этим образом: у него фиксируется еще один знаменитый образ тела–гробницы, восходящий к «Кратилу» (400c), к «Горгию» (493a) и к «Федру» (250c); он пришелся по душе христианскому писателю, который использовал его несколько раз (см. Письмо 31, 4; Слово 7, 22;

стихотворения «На плоть» [II 1, 46, 9 PG 37, 1378].

Из всего этого явствует, что подражание Платону в сфере психологии остается на литературном уровне, не переходя в плоскость философской спекуляции. Ни в чем, что касается определения природы души, которое должно было бы редуцироваться к Платону или к Стое, не вызывает сомнения тот факт, что Григорий движется в русле христианской традиции: душа есть «поток божественного происхождения» («Стихотворение», 12, 10, 60) и она происходит от Бога и является божественной (Слово 2, 17); в нас заключено что–то от этого «потока, происходящего от Бога» (Слово 2, 91), достаточно сравнить утверждение Григория с одним из утверждений Климента («Протрептик», 6): «Во всех людей, действительно, внедрена реальность божественного происхождения».

В высшей степени подходила для выражения христианской аскезы также и формула Платона, согласно которой душа теснейшим образом «связана» с телом. Она, действительно, сохраняя в неприкосновенности дуализм душа–тело, могла рельефно выявить превосходство первой над вторым. Позволительно предположить, что Григорий извлек её из знаменитого утверждения, содержащегося в «Федоне» (67d), где Платон заявляет, что тело является как бы темницей для души. Курсель собрал следующие тому подтверждения: Письмо 32, 11 и 195; Слово 7, 21; 17, 9, 975B. К ним можно присовокупить также Слово 32, 27, где Григорий развертывает перед своей аудиторией программу христианского воспитания:

«Прежде всего познай сам себя, рассмотри, что в руках. Кто ты? Как ты сотворен и составлен так, что вместе и образ ты Божий, и сопряжен с худшим?» [55].

Итак, мы можем сделать вывод, что в рамках дуалистической системы, не особенно углубленной, но традиционной и ставшей уже привычной, вычленяются метафоры и образы несомненно платонического происхождения, которые подвергаются христианской переработке в аскетическом духе. Начиная с этого времени, можно утверждать, что в комплексе аскетического учения Григория дает сильно о себе знать переработка в христианском духе учения «Федона». Это тем более значимо, если мы хотим по достоинству оценить функцию, которую выполняло платоническое учение при формировании его мысли.

2. Главной подосновой любой аскезы является коренное противопоставление земной реальности, мнимой, ибо она изменчива и непостоянна, и подлинной реальности, надземной и неподвижной. И вот Григорий противопоставляет «мир умопостигаемый, который устойчив», — «миру видимому, который неустойчив» (Слово 18, 3, 988C). Реальность чувственных вещей определяется Григорием преимущественно посредством термина «течь»: см. Слово 14, 20, 884A; 14, 30, 897B («пока материя влачит свое существование за счет собственной неупорядоченной стихии, как в русле некоего потока»); 18, 3, 988C («стихия обманчивая и неупорядоченная и бесформенная, которая несет [на себе вещи] и сама оказывается несомой и вверх, и вниз, как на волнах»); 18, 42, 1041A; 25, 15; 31, 10; 38,

1. Кстати, употребление термина «течь» и его дериватов для обозначения земной реальности принадлежит к платонической и апологетической традиции, будучи подтверждено немного ранее Григория самим Плотином (см. 1 8,4: «Тела лишены жизни и разрушаются в свое время и убегают из пределов существования, поскольку они всегда пребывают в состоянии текучести»). Но та настойчивость, с которой это понятие проявляется у Григория Богослова, говорит об особом предпочтении, глубоко коренящемся в аскезе самого писателя. вещам изменчивым противопоставляются «те, которые остаются прочными и пребывают непоколебимыми» (см. с точки зрения терминологии также Слово 17, 4, 969C) и «которые никогда не отдаляются и не изменяются» (14, 20, 884A). Противопоставление двух реальностей выражено в чреде антитетических пар, пожалуй, достаточно банальных, как то: «реальности бестелесные и реальности телесные» (Слово 28,

13); «реальности, которые никогда не остаются прочными и которые можно видеть» (Слово 2, 74; см. также «Стихотворение», 1 2, 10, 146—148); «реальности, которые можно видеть, и реальности, которые можно мыслить» (Слово 7, 22).

Итак, само это противопоставление и та терминология, которая служит его выявлению, оказывается платонического происхождения. Но, как всегда, Григорий Богослов преобразует в христианском духе языческое учение, к которому он прибегает. У Платона это противопоставление имело своей задачей прояснить контраст между миром идеи, который истинно существует, и между чувственным миром, который лишен подлинной реальности. Что касается Григория, то у него это противопоставление превращается в антиномию между преходящей земной видимостью и неизменной божественной реальностью: это доказывает добавление, содержащееся в выше процитированном месте (Слово 14, 20, 884A): «(реальности), которые не обманывают упования верующих», и, немного ниже: «дабы созерцая изменчивость и бесформенность, встречающиеся в земных вещах, мы переносились к грядущей реальности». Другая явно христианская переработка платонического учения фиксируется в Слове 18, 3, 988C: «Следует прилепляться к реальности, которая неподвижна и устойчива, которая обладает божественной формой, всегда равна самой себе и свободна от любого волнения и от любой смятенности», где чисто платонический термин «всегда равная самой себе» прилагается к божественной природе (хотя Григорий не первым поступает так, ибо так же поступали такие христианские платоники, как Климент и Ориген). А значит, если у Платона подобные выражения обозначают реальность идеи, то у Григория они указывают на всецело иную реальность. Реальности неподвижные, бестелесные, неизменные — это для христианского писателя Бог, что совершенно очевидно, а затем — всё то, что бестелесно: ангелы, блаженные души и место, где они обретаются (см. «Стихотворение», 1 1,4, 77—100). Эти реальности составляют «умопостигаемый мир» (Слово 18, 3, 988C), что соответствует аналогичному выражению, принятому на вооружение среднеплатонической философией: однако значение, которым этот термин насыщен в рамках языческой философии, является, как это хорошо видно, другим.

Что же касается смерти, наиболее вульгарная и общепринятая концепция, которая отвергалась Платоном, т. е. концепция распада материальной реальности, воспринимавшейся, к тому же, как единственная реальность, имеющая ценность, и которая реабилитировалась Платоном же, подразумевавшим под нею переход от мнимости, от нереального к истинной реальности, — итак, также и смерть, в свою очередь, представлена у Григория одновременно в платоническом и христианском духе:

«Смерть, избавляющая нас от здешних бедствий и многих приводящая в жизнь горнюю, не знаю, может ли быть названа в собственном смысле смертью […] Одна для нас жизнь — стремиться к жизни; и одна смерть — грех, потому что он губит душу. Все же прочее, о чем иные думают много, есть сновидение, играющее действительностью, и обманчивая мечта души» (Слово 18,42, 1041BC, ср. «Федон», 67d) [56].

А потому мы полагаем, что, с учетом выше приведенного, и знаменитое платоническое истолкование жизни мудреца в качестве «заботы о смерти» («Федон», 67d; 81a), неоднократно подтвержденное Григорием, которому оно должно было быть дорого (см. Слово 7, 18; 26, 11; 27, 7; Письмо 31, 4), интерпретируется им также в христианском смысле.

Антиномия между этими двумя реальностями не может быть разрешена иначе, чем путем преодоления низшей реальности и сообразования человека с реальностью более высокой и более истинной. Это осуществляется посредством созерцания истинной реальности, само же это созерцание осуществляется, в свою очередь, посредством очищения души. Таким образом, и в этом рассуждении улавливается присутствие платонической мысли,

представленной в наиболее «христианском» и в наиболее аскетическом диалоге Платона, а именно — в «Федоне».

3. С самого начала своей литературной деятельности Григорий оказывается движим намерением побудить человека к блаженному лицезрению Бога и к очищению тела и ума, что является предварительным условием для подобного лицезрения. Показательным является место из Слова 2, 7:

«Мне казалось, что всего лучше, замкнув как бы чувства, отрешившись от плоти и мира, погрузившись в самого себя, без крайней нужды не касаясь ни до чего человеческого, беседуя с самим собой и с Богом, жить превыше видимого и носить в себе божественные образы, всегда чистые и не смешанные с земными и обманчивыми напечатлениями, быть и непрестанно делаться истинно чистым зеркалом Бога и божественного, приобретать ко свету свет — к менее ясному лучезарнейший, пожинать уже упованием блага будущего века, жить вместе с ангелами и, находясь еще на земле, оставлять землю и быть возносиму Духом горе» [57] (см. также Слово 20, 1, несомненно восходящее к приведенному здесь).

При этом в «Федоне» мы читаем следующее:

«Когда, распростившись с телом, она [душа] останется одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пресекши, насколько это возможно, общение с телом» (65c) […]; «ибо оно [тело] смущает душу всякий раз, как они действуют совместно [с душой], и не дает ей обрести истину» (66a); «тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и массой всевозможных призраков» (66c); «а пока мы живы, мы, по–видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом…» (67a) [58].

Итак, следующими являются основные черты аскетического учения Григория Богослова: это требование замкнуть собственное «я» для чувств, а значит, и для внешнего мира и сконцентрироваться на себе, приложив усилие к самоуглублению, чтобы быть в состоянии созерцать истинную реальность, которая есть реальность Бога. Подобное созерцание закреплено исключительно за тем, кто подготовился к нему путем должного очищения: знаковым с этой точки зрения является место из Слова 39, 8:

«Где страх — там соблюдение заповедей; где соблюдение заповедей — там очищение плоти — этого облака, омрачающего душу и препятствующего ей ясно видеть Божественный луч; но где очищение — там озарение; озарение же есть исполнение желания для стремящихся к предметам высочайшим или к Предмету Высочайшему, или к Тому, Что выше высокого» [59].

Но это учение проявляется с использованием платонических терминов, продуманно наложенных, как слой амальгамы, на стиль, носящий предельно личный характер. Эта «цель нашей религии» была, несомненно, пророчески предвозвещена книгами и душами, собеседующими с Богом (Слово 7, 17), но также «речью мудрецов», а именно — Платона:

«Для меня убедительны слова мудрых, что всякая добрая и боголюбивая душа, как скоро, по разрешении от сопряженного с нею тела, освободится, приходит в состояние чувствовать и созерцать ожидающее её благо, а по очищении или по отложении (или еще, не знаю, как выразить) того, что её омрачало, услаждается чудным каким–то услаждением, веселится и радостно шествует к своему Владыке; потому что избегла здешней жизни, как несносной тюрьмы, и свергла с себя лежавшие на ней оковы, которыми крылья ума влеклись долу. Тогда она в видении как бы пожинает уготованное ей блаженство» [60] (7, 21).

Перед лицом этих утверждений уместно обратиться к двум местам из «Федона»:

«Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей

вероятности, […] собственными силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина» (67a); «можно твердо надеяться, что там, куда я нынче отправляюсь, именно там, скорее, чем где–нибудь еще, мы в полной мере достигнем цели, ради которой столько трудились всю жизнь» (67b); «освободившись от тела, как от оков» (67d) [61],

притом, что последний образ из приведенного места Григория, а именно образ «крыла души» откровенно почерпнут из «Федра» (246d).

Рассмотрим еще два других места из Григория Богослова, оба из которых позаимствованы из Слова 28:

«И мы с помощью малого орудия, если можно так выразиться (см. «Федр» 250b), осуществим великие дела, в том смысле, что с помошью человеческой мудрости мы отправляемся на охоту за познанием истинной реальности [62] (см. Слово 7, 17; Платон, «Федон», 66a; 66c: «отправляться на охоту за истинной реальностью»), когда к предметам мысленным приступаем со своими чувствами или не без чувств, которые заставляют нас кружиться и блуждать, и не можем, неприкосновенным умом касаясь неприкосновенных предметов, подойти насколько–нибудь ближе к истине и запечатлеть в уме чистые его представления» (Слово 28, 21); «Так трудно уму нашему выйти из круга телесности, доколе он, при немоши своей, рассматривает то, что превышает его силы» (28, 13).

Теперь давайте прочитаем следующие места из Платона:

«созерцая вещи сами по себе самою по себе душой» («Федон», 66e); «ближе всего к истинному познанию всякой вещи подойдет тот, кто […] пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей её чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе» (65e–66a); «пока мы обладаем телом […], нам не овладеть полностью предметом наших желаний; предмет же этот — сама истина» (66b) [63].

Это созерцание истины (являющейся для Григория, с полной очевидностью, христианской истиной, и даже, точнее, истиной, относящейся к Богу) мы можем достигнуть:

«Когда бываем свободны от внешней тины и мятежа, когда владычественное в нас (ήγεμονικόν) не сливается с негодными и блуждающими образами […], ибо действительно нужно умолкнуть, чтоб познать Бога» (Слово 27, 3; см. 28, 1).

Это утверждение восходит к Платону, «Федон», 66b и сл.:

«Тело не только доставляет нам тысячи хлопот […], но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. […] Тело приводит в замешательство, в смятение […]. Достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой…» [64].

Григорий: «И действительно, всегда привзойдет что–нибудь наше, сколько бы ни усиливался ум прилепиться к сродному и невидимому, как можно более отрешаясь от видимого и уединяясь сам в себя» (Слово 28, 12). Ср. также «Федон»: «а очищение не в том ли состоит, чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать её собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить наедине с собой?» [65](67c).

В заключение скажем, что влияние Платона на Григория было глубоким; но необходимо сделать одно уточнение. Ведь, действительно, если для Григория созерцание надземной реальности является источником безмерного блаженства, рассуждения Платона, хотя они и «предваряют христианство» (и именно так воспринимал их, несомненно, Григорий), не выявляют интересов подобного рода, но акцент проставляется в них исключительно на интеллектуальном характере познания. Опять–таки, в «Федоне» мы читаем следующее:

«Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же — никоим

образом» [66] (66e).

Итак, из этой чреды свидетельств можно почерпнуть уверенность в том, что для Григория значима следующая, имеющая свои закономерности установка: познание Бога обусловлено очищением, а очищение, в свою очередь, не может быть ничем иным, кроме христианской добродетели. И в этом случае также налицо трансформация одной из платонических концепций: «благоразумие — средство очищения от всех страстей» («Федон», 69c), если понятие «благоразумие», о котором толкует Платон, заместить добродетелями, присущими христианину.

4. Григорий, формулируя это требование духовного покоя в отношении внешнего мира, в поисках познания более истинного и более полного, двигался в русле, сообразном с платонической традицией.

Плотин убедительно советовал не взирать на внешний мир, «но сомкнуть, так сказать, очи и заменить одно видение на другое» (I 6, 8): так же и Григорий отобразил идеал «смыкания очей для этого мира» (Слово 2, 7); необходимость пребывания «вне тела», чего так желал Григорий, была выражена, в приложении к самому себе, Плотином (IV 8, 1); «погружение в самого себя» имело прецедент в соответствующих словах Плотина (I 2, 6) , воспроизведенных почти буквально Порфирием («Сентенция», 32, 4). Отделение души от чувственных вещей, которое Григорий в Слове 28, 12 (см. также 25, 6) считает основной целью философской медитации, идя по стопам «Федона» (67c), очень близко к учению Плотина (см. 12,5: «отделение от тела, насколько это возможно»; 1 4, 14: «отделение от тела»). Так или иначе, отделение души от тела является также и учением других Каппадокийцев, к примеру — Василия («О Святом Духе», 9,23,109A: «сродство духа с душой состоит в отделении от страстей») и Григория Нисского: («О девстве», 4, 6: «отделиться от родовой жизни»; 4, 8: «насколько возможно отделиться от общения со всей жизнью, открытой для страстей и плотской»). Несомненно, «отделение» души от тела знаменует собою посвящение себя аскетической жизни, которой Каппадокийцы уделяли огромное внимание.

5. Способ, которым Григорий стремится прояснить процесс очищения человека в рамках аскетического стремления к божественному, сводится к сравнению этого процесса с «просвещением» души или с «соделыванием её светоносной»; она, следовательно, может в таком состоянии приступить к чистейшему свету Божию, — и это будет встреча одного света с другим (Слово 32, 15), в котором более слабый свет растворится. Кстати, спекуляция Плотина являет подобный же ход рассуждений, хотя греческий философ в своем интеллектуализме изображает встречу света со светом как процесс, носящий спекулятивный характер, а не как мистический опыт. В V 3, 8 Плотин, изложив посредством концепций «Тимея» (45bc) принцип, согласно которому в чувственном мире «зрение, которое есть свет или, правильнее будет сказать, которое соединено со светом, видит свет», утверждает, что интеллектуальное видение Ума (чьи характеристики будут часто прилагаться Григорием, как мы это еще увидим, к Богу) состоит в видении света посредством света, без какого–либо посредника: «Итак, свет видит другой свет и он, тем самым, видит самого себя». А значит, для Плотина ум видит интеллектуальные реальности и отождествляется с ними; а для Григория душа отождествляется с Богом, но неизменно сохраняется принцип: «свет посредством света», и этот образ выбран обоими писателями, чтобы рельефно засвидетельствовать растворение меньшей данности в большей. Высказавшись относительно познания, которым Ум обладает касательно самого себя, Плотин продолжает ход своих рассуждений, указывая на то, что душа может, в свою очередь, дойти до познания высшей ипостаси: «Но этот свет просиял, озарив её, в душе: это значит, что он соделывает её умной.

И это значит и то, что он соделывает её подобной себе, подобной свету, который на высотах». Надо особо отметить термин «уподобляет», который показателен для обозначения объединения души с Богом для «уподобления Богу». В своем тексте Плотин рассуждает далее следующим образом:

«И вот, если ты осознаешь, каков оттиск света, наложенного на душу, каков сам этот свет, и если ты помыслишь свет еще более прекрасный и великий и ясный, тогда ты будешь близок к тому, чтобы понять природу ума и умопостигаемой реальности».

Немного ниже мы читаем, в связи с душой:

«Когда она мыслит, она становится по форме своей богом и умом».

Так и Григорий скажет, что душа становится, благодаря божественному просвещению, «световидной» (Слово 28, 17) и «боговидной» (Слово 21, 1; 38, 7; 39, 10).

Следовательно, Ум является световидным, разъясняет еще раз Плотин

(V 3, 8):

«И жизнь, наличествующая в Уме, и ένέργεια (энергия] составляют первый свет, который просвещает самого себя, как первая вещь и как молния, обращенная на саму себя и озаряюшая и озаряемая одновременно».

Итак, поскольку Григорий приписывает Богу характеристики Ума в большей степени, чем характеристики Единого Плотина (ибо оно, вероятно, представлялось ему слишком абстрактной данностью), не будет ничего несообразного в том, чтобы сделать вывод, согласно которому терминология «света» у Григория Богослова имеет — и в этой области — значимые параллели с учением Плотина.

Кроме того, нам было бы интересно выделить тот момент, что душа становится «светоносной» и, главное, «боговидной». Почему она «боговидна»? А потому, что она «сродна Богу» (Слово 14,4, 864А: это сказано об уме человека; см. также Слово 28, 17); и действительно, душа была образована по образу и по подобию Божию, чего всегда придерживалась христианская традиция. Но то, что человек становится подобным Богу — и это стоит повторить еще раз, — есть плод очищения.

6. Мы уже говорили, что у Григория Богослова концепция очищения тесно связана с другой, платонического происхождения, правда, широко распространенной в христианской традиции, а именно — с концепцией «уподобления Богу».

У Григория Богослова эта концепция встречается неоднократно: см., к примеру, Слово 6, 14; 8, 6; 24, 15; она подвергается у него значительным переработкам, интересным в литературном плане, но по существу своему не затрагивающим её содержания.

1. «становиться Богом», как мы читаем в Слове 7,23; 17,9,976с; 23,12;25,2;в Письме 178, 11; в «Стихотворении», I 2, 10,141. К этому можно добавить также: Слово 2, 22; 2,73; 11,5; 14, 23,888А; 21,2; 30,6. Подобная терминология фиксируется также у Климента Александрийского и у Плотина и является вполне традиционной, но она редко встречается у Афанасия, её избегает Василий, но зато она выступает как исключительное достояние Григория Богослова;

2. «подражание Богу»: Слово 4, 73; 6, 14; 14, 26; 892 С; 17, 9,976С;

3. «сопрягатьсяс Богом»: Слово4,71; 21,2; 37,12; «Стихотворение», 12,10,64исл.;

4. «посещать Бога»: Слово 12,4; 26, 7; 32, 15; 38,7 (=45, 3);

5. «сродство с Богом»: Слово 2, 3; 4, 73; 8, 5; 21, 1; 28, 17;

6. «соединяться с Богом»: Слово 18, 11,997С; 38, 7;

7. «приближаться к Богу» и аналогичные термины: Слово 2,5; 2,71; 2,91; 18,4,989В; 33,12.

Но также и Плотин, открыто апеллируя к «Теэтету» Платона (176а и сл.) и сопрягая «уподобление Богу» с упражнением в добродетели, сводит добродетель (и особенно так называемые теоретические добродетели) к «очищению» (I 2, 3) и пространно разъясняет, в

каком смысле добродетель есть очищение. Наряду с этим утверждается и то, что очищение идентично уподоблению Богу (I 2, 3): «чистым, поистине, является божество», — и с этим утверждением перекликается утверждение Григория: «Сын есть святость, поскольку Он есть очищение» (Слово 30, 20).

Хорошо известно, что в христианской традиции imitatio Dei [подражание Богу] часто засвидетельствовано, начиная с самых первых времен существования Александрийской школы. Лилла показал, что, быть может, именно Клименту Александрийскому мы обязаны адаптацией этого платонического учения в философско–христианском духе. Традиция христианской переработки «уподобления Богу» находит свое продолжение в лице Оригена (см., к примеру, «О началах», III 6, 1), влице Григория Чудотворца («Похвальное слово Оригену», 12, 148: «Цель всех, как я полагаю, состоит не в чем ином, как в том, чтобы соделаться подобными Богу через очищение, и соединиться с Ним, и пребывать в Нем»); в лице Афанасия («Против язычников», 2) и в лице Василия («О Святом Духе», 1, 2; 9, 23); однако для последних перечисленных богословов это учение, судя по всему, не обладало особой значимостью.

Разумеется, концепция «уподобления Богу» у Григория является всецело христианской, в том смысле, что она носит намного более конкретный характер, чем у философов–платоников, поскольку она требует, чтобы человек уподобился Богу личному и живому, о котором говорит Священное Писание, чтобы человек был совершенен, как Отец, Который на Небесах. Всё это самоочевидно: «уподобление Богу» Григория не может быть «уподоблением богу» Плотина, так же, как, по своей сути, «очищение» в понимании Плотина не есть «очищение» в понимании Григория, хотя оба они особо выделяют его. И вполне справедливо Планьё отметил по этому поводу, что, несмотря на совокупность впечатляющих аналогий между неоплатоническим очищением и очищением христианским, нельзя не принимать во внимание фундаментальную противоположность этих двух типов духовности:

«Одно очишение влечет за собой развоплошенность человека, а другое — воплощение божественного. Первое, рассматривая само сотворение мира как падение […], хотело бы свести на нет даже то хорошее, что есть в человеке, а второе приемлет не только тело, но сами немощи плоти, чтобы исцелить и восстановить в полнейшей гармонии то, что падение, сопутствовавшее первородному греху, утратило».

Итак, в заключение можно сказать словами самого Григория, который в уже упоминавшемся Письме к Филагрию (31, 3—4) с простотой и ясностью излагая свое учение, так побуждает своего друга к ведению аскетического образа жизни:

«Желаю, чтобы ты и в самом страдании поступал философски, чтобы особенно очистил свою мысль, показал, что ты выше уз […], то есть, что презираешь тело и все телесное, все, что скоротечно, непостоянно и мимолетно, всецело предаешься горнему, вместо настоящего живещь будущим, обращая здешнюю жизнь, как говорит Платон, в помышление о смерти, и по мере сил отрешая душу от тела, или, как говорит Платон, от гроба» [67].

Следовательно, платонизм и христианская традиция оказываются неразрывно связанными в рамках этой новой формы духовности.

7. Также и учение о восхождении очищенной души к Богу имеет точное соответствие у Плотина. Давайте ознакомимся с рядом соображений христианского писателя:

«Бога, от Которого в людях добродетель и дар возрождения или возвращения к Нему через сродное озарение» (где он возвращается к «терминологии света», говоря о человеческой душе, ставшей «сродной» с Богом, т. е. божественной) (Слово 21, 1); «[приблизившийся к Богу] блажен по причине как восхождения отсюда, так и тамошнего обожения» (Слово 21,2); «для собеседования с Богом нужно погрузиться в безмолвие и хотя

несколько возвести свой ум от непостоянного» [68] (Слово 26, 7; ср. 32, 23).

Сопоставим эти выражения с аналогичными выражениями Плотина:

«Итак, следует восходить отсюда к тому благу, которого жаждет всякая душа […], в этом состоит желание этого блага и обладание им выпадает на долю тех, кто восходит к высотам (1 6, 7); «уже произошло восхождение отсюда» (I 6, 9); «вожделенным является перенесение самого себя на высоты к первым реальностям […] и восхождение к началу, обретающемуся в самом себе» (VI 9, 3).

Восхождение к Богу есть плод желания, испытываемого каждым творением в своих недрах по отношению к своему творцу: Бог — «это вершина реальностей, воспринимаемых посредством ума, к которой простирается всякое неудержимое стремление» (Слово 21, 1); «Бог будет обретен […] когда образ взойдет к своему первообразу, к которому уже и ныне имеет стремление» (Слово 28,17). И эта концепция — плотиновского происхождения, как это демонстрирует место из «Эннеад», V 5, 12: «и действительно, все вещи стремятся к нему и вожделеют его в силу природной необходимости».

8. Примыкая к давней традиции платонической школы, которая имела своим начальным источником знаменитое место из «Государства» (508e и сл.), Григорий устанавливает сообразность между солнцем и Богом, окрашивая её, естественно, в религиозные тона, согласно со своими спекулятивными интенциями.

«Что солнце для существ чувственных, то Бог для духовных» (Слово 21, 1; см. 28, 30; 40, 5 и 37); «Бог для существ вечных Сам есть Свет […], а существа дольние и нас окружающие озаряет Он этим видимым светом» (Слово 44, 3,609C).

И следовательно, «как солнце обличает слабость глаза, так Бог пришествием Своим — немощь души» (Слово 9, 2); «Одно солнце, но оно светит здоровому зрению, а омрачает слабое» (Слово 17, 7, 973B; см. также 20, 10).

Итак, двоякой является, с одной стороны, функция солнца, а с другой стороны, функция божественного света: ибо она проявляет немошь человеческого зрения как в чувственном, так и в духовном плане, делая очевидной необходимость в очищении, и за этой функцией закреплена задача просвещать и материально, и духовно человека, который был предварительно очищен. А значит, просвещение и очищение взаимно обуславливают друг друга. И, действительно, свет влечет за собой чистоту (см. Слово 2, 5) , а Бог есть наиболее чистая сущность (см. Слово 30, 20). Познание Бога возможно только через очищение, поскольку человеческий ум приближается к чистейшей сущности только при условии, что и сам он чист. В рамках этой концепции, получающей импульсы — в том, как она сформулирована — от знаменитого утверждения Платона, содержащегося в «Федоне», 67b: «нечистому касаться чистого не дозволено», и, в целом, от всей мысли, заключенной в первой части «Федона», созерцание обозначает созерцание божественного света, осуществляющееся посредством очищения души:

«И да предстоишь великому Царю, исполняясь горнего света, от которого и мы, приняв малую струю, сколько может изобразиться в зеркале и гаданиях, да взойдем наконец к Источнику блага, чистым умом созерцать чистую истину и за здешнее ревнование о добре обрести ту награду, чтобы насладиться совершеннейшим обладанием и созерцанием добра в будущем …» (Слово 7, 17).

Это требование часто отстаивается вновь и вновь:

«Небезопасно тому, кто не чист, входить в соприкосновение с тем, что чисто, так же, как небезопасно для недужного зрения соприкасаться с солнечным лучом» (Слово 27, 3); «несчастен тот, кто настолько слеп, что он не может обратить свои очи в сторону лучей истины» (Слово 21,2); «будет дарована должная награда тем, которые очистились в этой

жизни и издавна простирались к предмету своего желания» (Слово 28, 12).

Но и это учение о просвещении человеческого ума энергией Божией пользуется терминологией, в которой явно проступает влияние платонизма:

«(Желание] предлагает мне безмолвие душевное и телесное, советует удалиться умом в самого себя и отвратиться от чувств, чтобы неосквернённому беседовать с Богом и чистому озаряться лучами Духа, без всякой примеси дольнего и омраченного, без всяких преграждений божественному свету, пока не приду к Источнику здешних озарений и не буду остановлен в желании и стремлении тем, что изображения сменятся действительностью» [69] (Слово 12, 8).

Итак, можно утверждать, что свет, который мы способны заключить в самих себе, есть лишь маленький и короткий ручеек божественного света (Слово 7, 17; 28, 17; 32, 15; 24, 15), но именно он, хотя и является скудным и недостаточным, позволяет нам приблизиться к источнику, чтобы свет присоединялся к свету» (Слово 32,15). И в этом пункте познание Бога приобретает, в мысли Григория Богослова, яркую окрашенность мистического порядка, поскольку она подчеркивает соприкосновение человека и божества:

«Приобретать ко свету свет — к менее ясному лучезарнейший; пока не взойдем к Источнику тамошних озарений и не достигнем блаженного конца, когда действительность сделает ненужными зеркала» [70] (Слово 20, 1).

Тождество меньшего света с тем большим светом, в котором первый растворяется, есть один из мистических аспектов концепции «уподобления Богу».

Истоки «терминологии света» Григория Богослова лежат, несомненно, в плоскости Священного Писания. Достаточно вспомнить Ин. 1, 9: «Свет истинный, который просвещает всякого человека, грядущего в мир»; 3, 19–21; 9, 5 и сл., 1 Ин. 1,5 («Бог есть свет»).

Относительно данной концепции, как и в случае других концепций христианской культуры первых веков, можно констатировать характерное влияние понятий и терминов языческой культуры. Внимание ученых до сих пор было преимущественно приковано к «терминологии света» в мистериальных культах и в языческом гнозисе. Но в сфере патристики эта терминология распространена в не меньшей мере. Мы уже видели выше, что учения о солнце, просвещающем ум, очищении и созерцании уходят своими корнями, в конечном счете, в платонизм, хотя они и подвергались реинтерпретации в христианском духе. Кроме того, они были вновь взяты на вооружение и платонизмом имперской эпохи, хронологически и концептуально более близким к мысли Григория. Не стоит терять из вида и ту значимость, которую имело отождествление Бога с солнцем в спекуляции современника Григория — императора Юлиана, а Григорий познакомился с ним лично в Афинах, в годы своей молодости: итак, и Григорий, и Юлиан свидетельствуют о духовной атмосфере, проявлявшей себя достаточно ощутимым образом в IV в.

Христианские параллели учению Григория фиксируются, в первую очередь, в Александрийской школе, представленной Климентом и Оригеном. Отождествление Бога со светом помещено тем же Оригеном в самом начале трактата «О началах» (I 1, 1), на базе двух текстов Священного Писания, являющихся фундаментом для всей христианской «терминологии света»: 1 Ин. 1, 5: «Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы» и Ин. 1, 9: «Бог есть свет, Который просвещает». Именно так и пишет великий Александриец:

«Но чем иным мы назовем “свет Бога”, в котором виден свет, как не силой Бога, просвещаясь которым мы наблюдаем истину всех вещей и познаём самого Бога, именуемого “истиной” (Ин. 14,6)? В этом и состоит значение выражения "во свете Твоем узрим свет” (/7с. 35, 10): в Твоем слове и в Твоей премудрости, которыми является Твой Сын (ср. 1 Кор. 1, 24), в Нем мы и увидим Тебя — Отца».

Итак, Бог есть свет, и он позволяет познать не только все вещи, но и самого Бога. Тот же пример, платонического происхождения, солнца, чей свет — выше света, который светит и который может быть воспринят и уловлен человеческим зрением, так же, как от света Бога может быть воспринята только некая искра, фиксируется в «О началах», I 1, 5; в «Против Цельса», V, 1, в «Толковании на Евангелие от Иоанна», I 24 (25), 161:

«Спаситель, напротив, просвещает сущности, наделенные Логосом и “владычествующей частью”, так как их ум способен видеть те реальности, которые суть реальности, принадлежащие к его зрительной способности: итак, Он есть свет умопостигаемого мира, т. е., я хочу сказать, душ, наделенных логосом, которые пребывают в чувственном мире, и любого другого возможного чина сущностей, наполняющих этот мир, от которого Спаситель, как Он заверяет нас в своем учении, произошел [речь идет о воплощении Сына], составляя его возвышеннейшую и благороднейшую часть и, так сказать, то солнце, которое дает начало великому дню Господню»; 1, 25, 179: «было установлено далее, что Христос назван “светом истинным”, в противоположность чувственному свету мира…»; 125 (27), 181: «как Христос есть “свет человеков”, “свет истинный” и “свет мира”, поскольку Он просвещает владычествующую часть в людях или, в целом, сущности, наделенные логосом…».

Итак, Ориген и Климент стали, судя по всему, авторитетным образцом для Григория Богослова также и в том, что касается терминологии света; в любом случае, её можно встретить и у одного из наиболее значимых для Григория платоников, а именно — у Плотина.

9. Жизнь вечная состоит в созерцании Троицы. Этот образ созерцания, этот образ видения Бога, в котором выражается высшее блаженство, углублен и другими соображениями, относящимися к тому же семантическому полю. Наибольшей наградой для блаженного является встреча «с самим источником прекрасного» (Слово 7, 17), — и это утверждение несет на себе печать платонизма, ибо в нем Бог отождествляется с прекрасным, а не понимается лично. Такая данность пока подвластна нашему воображению только в зерцалах и гадательно (см. также «Стихотворения», I 2, 10, 79), но придет день, когда мы сможем созерцать чистую истину посредством чистого ума. Следует снова обратить внимание на абстрактность этого выражения, где истина замещает собою Бога: она могла бы быть передана в платонических терминах как «сущность, истинно существующая» (мы часто наблюдаем, что «Я есмь Тот, Кто есмь» есть платонизирующая интерпретация Исх. 3, 14: «Аз есмь Сущий»),

Все в том же контексте Григорий подтверждает еще раз, что блаженство — это «наисовершеннейшее приобщение к потустороннему, к Прекрасному и к его созерцанию». И здесь «прекрасное» указывает на Бога и соединено с другим понятием, также типично платоническим, а именно с понятием «приобщения». Так же и в другом месте (Слово 18, 4, 989B) сказано: «непокровенным представ к непокровенному первому и чистейшему Уму», т. е. в нем опять фиксируются синтагма «обнаженный» и платоническое понятие «первого Ума», т. е. Бога, расцениваемого в качестве верховного Ума.

Лишь только познание надземных реальностей, познание наиполнейшей реальности оказывается облеченным в платонические термины, оно резко контрастирует с тем познанием, которое мы полагаем истинным, а именно — с познанием, осуществляемым посредством органов чувств. Мы можем вновь вынести на рассмотрение знаменитое место из погребальной речи на смерть Кесария, которое мы цитировали выше (Слово 7, 21):

«Для меня убедительны слова мудрых, что всякая добрая и боголюбивая душа, как скоро, по разрешении от сопряженного с нею тела, освободится, приходит в состояние чувствовать и созерцать ожидающее её благо, а по очищении или по отложении (или еще, не

знаю, как выразить) того, что её омрачало, услаждается чудным каким–то услаждением, веселится и радостно шествует к своему Владыке; потому что избегла здешней жизни, как несносной тюрьмы, и свергла с себя лежавшие на ней оковы, которыми крылья ума влеклись долу. Тогда она в видении как бы пожинает уготованное ей блаженство …» [71].

Итак, к этому сводится функция смерти: она есть освобождение нашей идентичности от цепей тела; это освобождение может быть частично осуществлено, благодаря аскезе, еще в этой жизни: таков был образ жизни сестры Григория — Горгонии, которая вынудила свое тело умереть еще прежде его разлучения с душой, чтобы душа обрела свободу и не испытывала утеснений со стороны чувств (Слово 8, 14).

10. Должны ли мы теперь говорить только о Григории Богослове — платонике? Должны ли мы усматривать в этом Каппадокийце только представителя жизненности платонической мысли и традиции? На самом деле, такое понимание Григория Богослова недостаточно.

Одно место, до сих пор нами не приводимое, но которое отлично могло бы вписаться в рамки проблематики, которой мы занимались, это место из Слова 7,18: родители Кесария и Григория находят утешение при потере сына в том, что они «соделали всю свою жизнь размышлением о смерти».

Концепция «размышления о смерти» является, опять–таки, платонической по происхождению; наш писатель прибегает к ней и в ряде других случаев: в Слове 27, 7 и в Письме 76 к Григорию Нисскому. Кроме того, она включена в ход типично платонических рассуждений и определяется в качестве платонической в Письме 31, 3–4: «жить для будущего, а не для настоящего, делая свою собственную жизнь размышлением о смерти: это точные слова Платона…».

Но стоит отметить следующее: в месте из речи на смерть Кесария Григорий не воспроизводит в точности выражение Платона, так как он не говорит об «упражнении в смерти», но об «упражнении в разрешении». Внесенное им изменение представляется не слишком значимым, но оно налицо. Термин «разрешение» для обозначения смерти отсылает нас к вполне конкретному месту, а именно к Флп. 1, 23: «имею желание разрешиться и быть со Христом». Итак, здесь, несомненно, присутствует в мысли Григория Платон, но Платон христианизированный. В этом взаимодействии между наиболее спиритуализованной языческой мыслью и наличествующей христианской традицией реализуются формы той медитации, которой предается Григорий Богослов. И это не единственный случай взаимопроникновения платонизма и христианского учения о смерти, в том смысле, что даже выражая себя с помощью идей и терминов платонического происхождения, наш писатель всегда держит в уме призывы учения апостола Павла. Сам факт, что наиболее совершенное познание стяжается в области запредельного, как это отмечалось выше, включает в себя почти неприметным образом синтагмы, восходящие к апостолу Павлу, наряду с развертыванием той или иной платоновской мысли. Так, Григорий говорил о нашем земном познании как об осуществляющемся «в зерцале и гадательно», согласно терминологии 1 Кор. 13, 12. Термины «зерцало» и «гадания» для обозначения земной реальности снова встречаются в контексте, который мы равным образом и, имея на то все основания, могли бы определить как платонический, — мы имеем в виду Письмо 165, 8:

«Слово Божие возводит нас выше настоящего и убеждает, минуя все это, как тени и загадки, ни скорбного, ни радостного не почитать действительностью, но жить в ином мире и туда устремлять взор, знать как одно только скорбное — грех, так и одно приятное — добродетель и близкое общение с ней» [72] (определение, неоспоримо моделирующееся на основе платонического определения «уподобления Богу»).

И еще один пример такого же рода:

«Прейдем отсюда, станем мужами, бросим грезы, не будем останавливаться на тенях, предоставим другим приятности или, чаше, горести жизни» [73] (Письмо 178, 9).

А платоническая метафора оков души стала у Григория метафорой, в которой улавливаются отголоски из апостола Павла:

«Она начала сбрасывать с себя цепи плоти…» (Письмо 228, 1).

Известно, что понятие «плоти» (σάρξ) типично для апостола Павла (и для христианства) при обозначении того, что язычник выразил бы с помощью термина «тело» (σώμα).

2.2. Этика

1. Главная характерная черта этики Григория Богослова состоит в том мощном влиянии, которое было оказано на нее со стороны современного ему кинизма. Несмотря на то что это может показаться и странным, это обстоятельство находит себе объяснение именно на основании того, что мы наблюдали до сих пор: аскеза христианского и платонического типа представляет собой более возвышенный и благородный аспект того презрения к миру и к его иллюзорным ценностям, которое являлось излюбленной темой профанирующей критики со стороны киников, расценивавшихся, по этой причине, людьми, чуждыми гражданскому обществу.

Слово 25 Григория является документом, отмеченным исключительной новизной, ибо оно выдвигает в наиболее законченном виде проект примирения между христианской моралью (остающейся, так или иначе, более возвышенной, чем языческая мораль) и кинизмом. В этом Слове фиксируются различные положения, апеллирующие к киническом философии. Максим, философкиник, вызывавший у Григория чувство восхищения, является и наилучшим, и наисовершеннейшим среди философов, а также среди мучеников истины. Григорий обращается к нему с повышенным пафосом (гл. 2): Максим не только исповедует самые истинные учения, но ведёт также жизнь, в высшей степени ответственную в моральном и социальном плане.

Итак, он является «псом», как называли самих себя сами философы–киники, в силу свободы слова, обретающей свое наивысшее проявление в защите правой веры, которой угрожают сильные мира сего (а они для Григория периода 379—380 г. в Константинополе — суть ариане). Христианский кинизм Максима проявился, прежде всего, в делах, в готовности идти навстречу страданиям ради защиты истинного учения (гл. 3). Таким образом, философ завоевал для себя статус истинно благородного человека, ибо истинное благородство состоит не в кровной родовитости, но в том, чтобы быть христианином.

Как философ–киник (а значит, и истинный христианин) Максим есть «гражданин, благодаря своей мудрости, всего земного пространства» (и действительно, киническая философия не выносит ограничения узкими пределами), даже если в том, что касается его тела, он является гражданином города Александрии.

И вот Григорий детально излагает, в чем проявляется эта позиция христианского кинизма. Максим: «роскошь, богатство и могущество презирает более, нежели избыточествующие в этом презирают других; осмеивает же и отвергает роскошь, как первое из злостраданнй, богатство, как крайнюю бедность, и могущество, как верх бессилия; потому что не почитает того и благом, что приобретших делает не лучшими, а чаще всего худшими и у обладающих не остается до конца. Философии вручает владычество над страстями, со всей бодростью стремится к добру, еще до разлучения с веществом отрешается от вещественного, борется с видимым, всем величием природных сил, всем благородством

соизволения прилепившись к постоянному.

А когда утвердился в таких мыслях […] от всего сердца избирает он наше любомудрие, даже не обратив и помысла на худшее и не увлекшись изяществом речи, о которой столько думают греческие философы. Первым же делом своей философии считает — узнать, какой из наших путей предпочтительнее и полезнее, как для него, так и для всякого христианина. […] Потому что каждый из нас получил бытие не для одного себя, но и для всех, которые имеют с ним одну природу, и произведены одним Творцом и для одних целей» [74].

Итак: христианство является философией и, более того, истинной философией, что отстаивали для себя христиане еще со времен апологетики. Альтернатива между язычеством и христианством открыто предстает, таким образом, как альтернатива между истинной и ложной философией.

Чтобы выполнить возложенную на него задачу, Максим предпочитает избрать деятельную жизнь, а не жизнь отшельническую, ибо он хочет следовать «общественной и человеколюбивой природе любви» (гл. 5).

В заключение скажем, что этический идеал, который Григорий настойчиво пытается предложить к подражанию в Слове 25, есть идеал кинической философии, концентрировавшей свое внимание исключительно на воспитании человека; этот идеал перенесен в совершенно определенный исторический и социальный контекст, а именно в контекст христианства IV в., в рамках которого обсуждался выбор совершенной христианской жизни, в том смысле, должна ли она быть монашеской или же деятельной внутри общества. Григорий разрешает эту дискуссию путем компромиссного соглашения между этими двумя требованиями.

Также и в некоторых из своих стихотворений Григорий прибегает к использованию кинических учений. Знаменательным в этом плане является стихотворение «О добродетели» (I 2, 10), одушевленное ярко выраженными интересами педагогического порядка, аналогичными интересам, отраженным в речи «К юношам» Василия, где содержатся советы относительно тех критериев, которым надлежит следовать при чтении языческих книг или при их отвержении.

Но более важным является то, что, по замечанию Крими, «образцы добродетели, характерные черты которой с особой стилистической четкостью обнаруживаются Григорием, предлагающим их вниманию своих читателей, суть образцы, в которых преобладают изысканно–аскетические элементы». Чтобы стяжать добродетель во всей её совокупности, можно было черпать соответствующие примеры даже в писаниях язычников. Это становится очевидным при рассмотрении каждой добродетели, представленной в названном стихотворении: бедность (стихи 214–579), подвижничество (стихи 580—616), мужество (стихи 676–766), умеренность (стихи 773–897). Но это не всё. «Во многих местах, к тому же, можно уловить не только использование парадигматических τόποι и χρείαι, позаимствованных из общего наследия популярной философии язычников, но также в них фиксируются “грациозные” элементы диатрибы, такие, к примеру, как частые обращения с прямыми речами, введенные с целью оживить изложение предмета, оказывающееся иначе слишком дидактическим, а также риторические вопросы».

Из этого сам Григорий делает знаменательный вывод:

«Это почти сходно и с моими законами, которые окрыляют меня подражать жизни и природе птиц, довольствуясь однодневной и несеянной пищей, и вместе с лилиями, пышно облеченными красотой (ср. Мф. 6, 25–28), обешают мне покров из безыскусственных тканей, если буду устремлять взор к единому великому Богу» [75] (стихи 259–264).

Однако следует подчеркнуть и то, что Григорий утверждает в том же стихотворении,

поскольку это утверждение позволяет понять, как должен восприниматься кинизм: он состоит в осуждении человеческих недостатков, проистекающих от несовершенства нашей природы, вызванного падением прародителей (стихи 468–480).

Суетности этой жизни противопоставляется истинное богатство, которое есть Христос. Бесцельно также надмевание собственным происхождением: истинное благородство — это благородство добродетели; бесцельно и надмевание собственным отечеством: киник, действительно, согласно известной сентенции, есть гражданин мира.

Но есть у Григория и другое стихотворение, из которого можно вывести результативный синтез между кинизмом и христианской этикой и которое озаглавлено как «Сравнение жизней» (12,8). Оно интересно тем, что в нем выведены в качестве действующих лиц в споре — несомненно кинического типа — жизнь мирская и жизнь духовная: Григорий, как нетрудно понять, отдает пальму первенства последней. Comparatio vitarum есть тематически общее достояние кинической философии (при этом участники диалога задаются вопросом, чья жизнь лучше — философа, царя, богача или мудреца), и этот прием прилагается Григорием для выяснения, какая из двух форм жизни в большей степени соответствует христианской морали. Прения между жизнью мирской и жизнью духовной аналогичны по форме тем прениям, которые разворачиваются в первом из различных стихотворений Григория, сочиненным им ради прославления девственной жизни (I 2, 1): каждый из спорящих персонажей перечисляет свои собственные заслуги и достоинства перед людьми. Во время спора между двумя жизнями жизнь мирская упоминает, среди своих почетных отличий, благородство рождения (стих 41), т. е. приводит аргумент, на который духовная жизнь отвечает репликой: «А какого ты рода? Кто твой родоначальник? Не знаешь разве, что все из той же персти? Одно только благородство — подражание Богу. А ты владеешь гробами и новыми указами; они вписывают тебя в число благородных, но не делают благородной…» [76] (стихи 42–45). И опять–таки, в ответ на похвальбу богатством, духовная жизнь возражает:

«А у меня есть нищета; она доставляет мне то, что не имею врагов. Безопаснее же возбуждать сострадание, нежели зависть. И престолы шатки, и друзья по большей части бывают только при времени. Но если они и постоянны, то лучше покориться Богу, нежели иметь первенство во всем видимом или стоять выше всего видимого» [77] (стихи 49–55).

Заключение стихотворения представляется самоочевидным: судья, который должен рассудить двух спорящих, несомненно, «если он в своем уме», отведет первое место духовной жизни. Но он добавляет также следующее:

«Идите же. Впрочем, лучше жить вам в мире и между собой, и с великим Богом. И ты, жизнь мирская, должна уступать первенство жизни первенствующей; и ты, жизнь духовная, должна принимать жизнь второстепенную, как сестру. Если не имеешь первенства, ничто не препятствует тебе стоять на втором месте, что также не бесчестно. А через это жизнь наша сделается безопасной» [78] (стихи 249–254).

В этом заключается предложение примирения между жизнью мирской и жизнью духовной, внушенное, быть может, Григорию практическими нуждами, сопровождавшими его служение. Он открыто заявляет о сделанном им выборе в пользу такой «смешанной» жизни также в похвальном слове в честь одного из борцов за православие, а именно — в честь Афанасия, проводя различие между жизнью отшельнической и жизнью мирской, посвященной милосердию, предметом которого являются люди бедные, и настаивает на том, что не существует противоречия между этими двумя образами жизни, но что стремиться следует к обоим (Слово 21,19—20 и 6).

В «Стихотворении», 1 2, 10 формулируется также важное умозаключение: бесполезно прибегать к учениям и басням язычников, коль скоро христианское учение само по себе

снабжает людей достаточными исходными установками для размышлений над добродетелью.

Знаменательный момент древней христианской морали состоит в обесценивании брака, что становится преимущественной темой аскетики. И, однако, необходимо провести в этой области больше, чем какой–либо другой, четкое разграничение между языческим кинизмом и кинизмом христианским, в том смысле, что обесценивание брака и сексуальности в целом было настолько распространено в древнем христианстве (как правоверном, так и еретическом), что представляется в высшей степени произвольным редуцировать его к народной языческой философии. Нецелесообразно упоминать при этом тематику incommoda nuptiarum [тягот брака], общирно разработанную Иеронимом, учителем которого был сам Григорий Богослов.

2. В историческом плане полезно — и это помогает лучше уразуметь характерные черты этих двух личностей с точки зрения некоторых, тесно сближаюших их аспектов (мы имеем в виду личность императора и епископа Назианза, которые к тому же были знакомы друг с другом в период своей ранней молодости), — подвергнуть повторному рассмотрению тот факт, что Юлиан Отступник, как известно, относит киников к презренным «галилеянам». Выражая свое гневливое отвращение по отношению к кинику Гераклию (Слово 7, 18, 224a), он утверждает, что готов за этими презираемыми им философами утвердить наименование Ἀποτακτῖται [отрицателей], которым обозначается секта христиан–энкратитов (и Юлиан добавляет, что это наименование было присвоено им «нечестивыми галилеянами» [79]); в слове «Против невежественных киников» (12, 192d) Юлиан говорит: «Тебе известны, как я полагаю, слова галилеян», отсылая к библейскому месту (Быт. 9, 3), на основе которого он презрительно называет христиан «всеядными», так как они не связаны никакими аскетическими пищевыми ограничениями, считая для себя дозволенным вкушать от всего съедобного; эта предосудительная свобода вменяется также в вину христианам в «Против галилеян» (см. фрагменты 58. 23 и 74, 3 Masaracchia). Гераклий, так же, как и Максим, был египтянином, но в его образе жизни было мало от кинических принципов, и он открыто присоединялся к движению, оппозиционному по отношению к киникам определенного времени — особенно, по отношению к Диогену, которого он укорял в тщеславии. В силу этого Юлиан противопоставляет киникам, с которыми ему доводилось иметь дело, т. е. людям опустившимся и наглым, киников былых времен, то есть людей поистине свободных. Гераклий числит, среди других трех пороков своего достойного порицания поведения, и восхищение «мрачным образом жизни злополучных женщин» (20, 203c), а именно, несомненно, мрачным образом жизни женщин из секты энкратитов, которые живут как мертвые, отказываясь от любого блага, предоставляемого жизнью. Согласно М. Биллербеку, тот факт, что Юлиан упрекает киников своих времен в том, что они обвинили Диогена в суете, отстранив его, в определенном смысле, от исходного кинизма, служит подтверждением мнения Григория Богослова, осуждавшего знаменитых киников прошлого в самопревозношении: а потому правдоподобным представляется то, что киники, с которыми полемизировал Юлиан, были христианами.

На самом деле, сближение кинизма и христианства не лежало в области фактов, но могло быть внушено уравновещивающими друг друга и взаимно противоположными интерпретациями, которым их подвергали такие две — во многом близкие друг другу — личности, как Григорий и Юлиан. Эти интерпретации, что логично, были иногда произвольны. Дориваль справедливо отмечает, что в рамках IV в. можно уже распознать две формы кинизма: одна из них определялась тем, что преследовала вполне специфическую моральную цель и потому была совершенно несовместима с христианством, в то время как

другая не выработала собственной моральной цели, но сводилась просто к некоему образу жизни, становясь, тем самым, совместимой с целями других философий, в том числе — и христианства. В этом плане кинизм мог быть стоическим, платоническим, аристотелевым и христианским.

В заключение скажем, что нам представляется возможным утверждать, что внимание к морали кинического типа (или, если такое выражение точнее — к морали «народной философии») намного четче проявляется у Григория Богослова, чем у Григория Нисского или — в прямых формах — у Василия. Григорий, разумеется, видит, что древний кинизм (еше в большей мере, чем кинизм, ему современный) может снабжать его авторитетными свидетельствами касательно жизни, отстраненной от мира, а потому он занимает по отношению к кинизму (как, впрочем, и по отношению к платонизму) позицию умеренного одобрения, блюдя себя при этом от того, чтобы безоговорочно принимать языческие учения.

2.3. Платоническое богословие Григория Богослова

1. Непознаваемость божественной природы является опорой всей патриотической мысли, даже если это не упраздняет того, что Бог, твердо сохраняя Свою трансцендентность, может, с точки зрения Своей природы, быть определен в пределах человеческих понятий. Вследствие этого у Григория фиксируется утверждение, которое можно рассматривать в качестве парадигматического как для его собственной мысли, так и для его отношения к Платону: он приемлет его учение, оставляя, однако, за собой право перетолковывать его в христианском духе. Речь идет о Слове 28,4:

«Помыслить Бога трудно, но говорить о Нем невозможно, согласно утверждению одного из греческих богословов; и утверждение это принадлежит не человеку неверующему, как мне это представляется…».

Греческий богослов, чья философия удостаивается одобрения со стороны Григория, не может быть никем иным, кроме Платона, а его утверждение («Тимей», 28c): «Творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» [80], — было широко распространено во всей христианской литературе.

Пепин, напротив, в своей недавней научной работе усматривает у Григория точную цитацию герметического текста, сохраненного для нас Стобеем (I 1; III 2 1–2 Festugire): это свидетельствует об общирности круга чтения Григория и было бы знаменательным с точки зрения присутствия герметических учений у Каппадокийского отца (как, впрочем, и у других христианских писателей).

Но пусть это утверждение восходит к самому Платону или к платонической традиции в целом, будучи воспринято писателем–герметиком; важно то, что, так или иначе, Григорий его одобряет. Однако христианский писатель продолжает развитие своих рассуждений, утверждая следующее: «Но говорить об этом, как я думаю, невозможно, а удержать это в памяти невозможно в еще большей степени». Эта модификация платонического учения обозначает, что Григорий близко подходит к концепции апофатического богословия. К этому фундаментальному моменту восходит целая чреда аналогичных утверждений, подтверждающих нами сказанное. Таковы места из Слова 32, 14:

«И действительно, помыслить Бога трудно, а изъяснить его другим невозможно, и достигнуть чистой расположенности к слушанию [о Нем] есть начинание весьма изнурительное».

(утверждение, включающее в себя и учение об очищении, которое мы рассмотрели

выше); и опять–таки:

«[Бог есть] некое море сущности, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом — и то весьма неясно и недостаточно, не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Его […].Итак, Божество беспредельно и неудобосозерцаемо. В Нем совершенно постижимо это одно — Его беспредельность; хотя иной и почитает принадлежностью естества — быть или вовсе непостижимым, или совершенно постижимым» [81] (Слово 38, 7).

Следовательно, Бог только интуитивно улавливается умом, поскольку Он превыше любого рассуждения: Он «недостижим умом», говорится в Слове 28,10; 28, 11; 40, 5; или, в более общем виде, познание Бога вообще отрицается в стихотворении «О Сыне» (I 1,2, 37—38) и в стихотворении «В похвалу девству» (12, 1, 172 и сл.). Понятным в Нем оказывается только Его бесконечность.

В корпус стихотворений Григория Богослова входит также «Гимн к Богу», быть может всего лишь ему приписываемый, начинающийся следующими словами: «О Ты, Который по ту сторону всех вещей (πάντων ἐπέκεινα)», каковое утверждение имеет чисто неоплатонический привкус.

Мысль Григория Богослова в том, что касается этой главной проблемы его богословия, выступает, таким образом, как результат долгой философской традиции, как христианской, так и языческой. Не исключено, что Григорий читал Филона Александрийского, у которого встречаются такие же утверждения (см. «О том, кто наследует божественное», 170»; «О перемене имен», 7; 10; 14; «О том, что Бог неизменен», 62). Но более близким к его христианскому образованию был не Филон, а Климент (см. «Строматы», V 12) вместе с Оригеном («О началах», I 1, 5; IV 4, 1; IV4, 8; «Против Цельса», VI 65).

Заключение из этого предварительного исследования сводится, следовательно, к тому, что, при признании непознаваемости природы Бога, о Нем можно утверждать только то, что Он сушествует: фундаментальным в этом плане является место из Слова 30, 18:

«Поэтому, сколько для нас удобопостижимо, наименования "Сущий” и “Бог” суть некоторым образом наименования сущности, особенно же таково имя “Сущий”. […] Но мы ищем имя, которым бы выражалось естество Божие, или самобытность, и бытие, ни с чем другим не связанное. А имя “Сущий” действительно принадлежит собственно Богу и всецело Ему одному, а не кому–либо прежде и после Него, потому что и не было и не будет чем–либо ограничено или пресечено» [82].

Это учение также пришло, вероятно, к Григорию через традицию Александрийской школы: оно восходит к Филону («О сновидениях», 1230—231; «О том, что Бог неизменен», 62 и 160) и через повторное размышление над Оригеном («О молитве», 24; «Толкование на Евангелие от Иоанна», II 7). Оно обнаруживается и у Плотина (V 5, 13):

«Совлекши с него всякую вещь и не говоря о нем ничего и не утверждая, ни в чем не ошибившись относительно него, как если бы рядом с ним что–либо находилось, мы остались при одном только определении “есть”».

Сопоставление учения Григория Богослова и учения Плотина исключает любое прямое подражание; однако, по этому поводу мы должны также сказать, что оба названных писателя выражают насущную потребность, типичную для своей эпохи, а именно — подчеркивают бесконечную неизреченность Бога. Несомненно, определение Бога как «Тот, кто есть» было почерпнуто из Исх. 3, 14; в любом случае, Григорий находил тому подтверждение и у своего великого учителя Василия (см. «Против Евномия», II 18), и такова была интерпретация, весьма распространенная в христианской мысли, видевшей в Боге полноту бытия.

Затем Григорий доходит до последнего пункта своих размышлений: утверждения, что

Бог существует, недостаточно, так как мы можем познать и нечто касательно Его истинной природы:

«Исследующий естество Сущего не остановится, сказав, чем Он не есть, а, напротив, постарается к тому, чем Он не есть, присовокупить и то, что Он есть […], чтобы через исключение того, чем не есть, и через положение того, что есть, мыслимое сделалось удобопонятным» (Слово 28, 9); «Но если [Бог) не телесен, то это не изображает и не объемлет сущности […]. Ибо в Нем, Сущем, выражает ли естество и самостоятельность то, что Он не имеет начала, не изменяется, не ограничивается? Напротив, кто имеет истинно ум Божий и усовершенствовался в созерцании, тому остается еще продолжить свои размышления и исследования и постигнуть все бытие…» (Слово 28, 9); «при всей своей дерзости, как ни отважно пускаешься в излишние исследования, ты не скажешь, что такое Бог» [83] (Слово 29, 8).

В целом, чтобы понять природу какой–либо вещи, недостаточно уточнить, каковы отношения этой вещи с другими; не следует утверждать лишь то, «что Он не есть, а, напротив, к тому, чем Он не есть, присовокупить и то, что Он есть, тем более, что легче обнять умом что–нибудь одно, нежели отрицать поодиночке все» (Слово 28, 9). Это умозаключение представляет собою отказ от чистого и простого апофатического богословия, которое практиковалось в Александрийской традиции и у Каппадокийцев. В заключение скажем, что Бог всецело непознаваем либо в силу того, что это есть подразумеваемое следствие «апофатического богословия», либо, напротив, в силу того, что апофатическое богословие является совершенно неудовлетворительным с точки зрения снабжения нас какого–либо рода знанием. Итак, о Боге можно сказать только то, чему нас учит Исх. 3,14.

Но, однако, верным является и то, что, занимая подчиненное положение, человеческий ум не смиряется со всецелой непознаваемостью Бога, а потому стремится познать Его на основании Его творений (Слово 28, 13). Это познание, сколь бы недостаточным и ненадежным оно ни было, является неизменно оправданным, если при этом учитывается ограниченность ума и природа того, кто пытается познать. Это познание есть «суррогат», если можно так выразиться, «вторая навигация», как гласит итальянская пословица, [84] — то есть познание вторичного порядка. И то, что это познание является лишь вторым по своему статусу, действительно есть τόπος христианства, восходящий к Рим. 1, 20 и к Книге Премудрости Соломона.

2. Теперь можно попробовать рассмотреть более детально контуры так называемого «апофатического богословия». Оно традиционно, но выражается в творчестве Григория Богослова при помощи прямо–таки роскошного изобилия терминов, что нетрудно понять, если помнить о риторическом образовании, полученном нашим писателем:

«неименуемый» (ακατονόμαστος) (Слово 30, 17; см. также Слово 31,8; 40, 5; «Стихотворение», I 1, 7, 8; также апокрифический «Гимн к Богу» [I 1, 29, 2, 507M]); этот термин был во всеобщем употреблении, начиная со времен Иустина; затем он фиксируется у Климента, Оригена, Григория Нисского и, естественно, у Плотина — для обозначения Единого; «непостижимый» (άληπτος), т. е., во всяком случае, для человеческого ума: см. Слово 38, 7; «неизменный» (αναλλοίωτος): см. Слово 28, 9; 29, 10; 41, 9. Этот термин является нормативным со времен апологетики; ср., кроме того, также и Василия «О Святом Духе», 6, 15. Аналогичным выражением можно считать следующее: «Троица всегда равна самой себе» (Слово 23, 11); «неосязаемый» (άναφής): см. Слово 6, 22; 28, 7; 41, 9. Этот термин обозначает сущность сверхнебесного мира у Платона (см. «Федр», 247c); достаточно малоупотребителен, но обнаруживается уже у Татиана и несколько раз у Григория Нисского;

«безвидный» (άνείδεος) — надо понимать «бестелесный»: см. Слово 41, 9. Часто встречается начиная с IV в. (но фиксируется уже у Климента, «Извлечения из Феодота», 10 и у Плотина); «неприступный/неисследимый» (άνέκβατος) (Слово 38, 8); судя по всему, никогда не употреблялся прежде Василия («Против Евномия», II 14); «невидимый» (αόρατος) (см. Слово 6, 22; 28, 7; 41, 9): нормативен у христианских писателей; «безграничный/неопределимый» (άόριστος) (см. Слово 23, 7; 28, 7; 34, 9; 38, 7): часто у Василия и у Григория Нисского (см. также Плотин, VI 8, 9); а также аналогичные термины (Слово 6, 22; 28, 5; 37, 3; «Стихотворения», I 1, 1, 25; Слово 22, 9; Слово 28, 7). Это — понятие, принадлежащее к христианской традиции (см. Ориген, «О началах», IV 4, 1–2) и платонической традиции (см. Плотин, V 5, 6);

«беспредельный» (άπειρος) (см. Слово 28, 7; 38, 7; 38, 8; «Стихотворения», 11,1, 27). Этот термин стал прилагаться к Богу только начиная с Каппадокийцев, но само понятие фиксируется уже у Плотина (V 5, 10: «никоим образом не ограниченный»; VI 7, 32);

«лишенный качества» (άποιος) (Слово 41,9; термин употреблялся Филоном («Аллегории законов», I 36 51) и Плотином (II4, 9; VI 9, 3); см. уже у Алкиноя («Дидаскалия», 10, стр. 24, 10 Whittaker);

«лишенный количества» (άποσος) (Слово 41, 9): ср. Плотин (VI 9, 3);

«бесформенный/неизобразимый» (ασχημάτιστος) (Слово 28, 7): этот термин часто употребляется начиная с Климента, образцом для которого мог послужить Платон, «Федр», 247с (сверхнебесный мир); см. также Григорий Нисский, «О девстве», 10, 2; 11,2; «безлетный/ вневременный» (άχρονος) (Слово 38, 2; 41, 9); сказано о Сыне Божием в «Стихотворении», I 1, 2, 21: термин часто употребляется, начиная с IV в.;

«невместимый» (άχώρητος) (Слово 39, 13; 41, 9): этот термин уже употреблялся Иустином (см. «Разговор с Трифоном иудеем», 12, 7), он фиксируется и у Василия (см. «О Святом Духе», 8, 18).

Характерным было наблюдение Плотина (V 3, 14):

«Но мы пребываем в таком состоянии, что можем говорить о нем, однако не можем выразить его. И, действительно, мы говорим о нем то, чем он не является, а чем он является, мы не можем сказать».

3. Следы платонического учения могут быть, вероятно, обнаружены и в некоторых «положительных» терминах богословия Григория Богослова: они восходят, как и предыдущие, к Александрийской школе. Согласно Григорию, Бог:

«вечнодвижущийся» (αεικίνητος) (Слово 30,18; 41,9) и «самодвижушийся» (αυτοκίνητος) (Слово 41,9: это место, — отмеченное особенно впечатляющей философско–риторической разработанностью; оно заставляет вспомнить знаменитое место из «Федра», 245с);

«первоепрекрасное» (πρώτον/άκρον καλόν) (Слово2,1(ь\(>, 12; 7, 17; 31, 15;см.также Плотин 16, 7; 111 7,4; V 8, 9;

«святость в самой себе» (αύτοαγιότης) (Слово 25, 16), «сила в самой себе» (αύτοδύναμον) (Дух Святой в Слове 41, 9); «сама красота» (αύτδ το καλόν) (Слово 4, 60); «благость в самой себе» (αύτοαγαθόν) (Слово 41, 9); «очищение само по себе» (αντοκάθαρσις) (Слово 40, 29).

4. До сих пор мы наблюдали ту роль первостепенной важности, которую сыграла платоническая мысль в рамках этики Григория (и, особенно, в рамках его учения об очищении), так что влияние Платона на мысль Григория, несомненно, превзошло соответственное влияние, оказанное на его мысль со стороны Плотина; но мы наблюдали также и то, что, напротив, в области богословия и, прежде всего, в связи с вопросом неизреченности Бога и «апофатического богословия» спекуляция Плотина приобретала постепенно все большее значение, наряду со значением Александрийской школы. Что

касается других аспектов богословия Григория, нам представляется возможным отметить, в свою очередь, что если учение

Григория и не вдохновляется Плотином в целом, однако оно развивается параллельно некоторым спекуляциям последнего. Конечно, проблема отношений, существующих между Григорием и Плотином, намного сложнее проблемы его отношений с Платоном, поскольку, если влияние со стороны этого языческого философа и имело место, речь не идет о простом восприятии со стороны христианского писателя неоплатонической мысли, но скорее о параллельном развитии его собственной мысли, по ряду направлений совпавших с направлениями мысли Плотина. В любом случае, Григорий Богослов — пребывая в этом в согласии с другими Каппадокийцами, — занимает позицию решительного сближения с учением Плотина, что не удалось в случае писателя, творившего за несколько лет до него и являвшегося величайшим авторитетом в глазах Григория: мы имеем в виду Афанасия, который, если опираться на исследования Мейеринга, почти не вдохновился, судя по всему, мыслью Плотина, но в намного большей степени вдохновлялся более банальной и более элементарной спекуляцией школьной платонической философии. Итак, именно благодаря Каппадокийцам, присутствие Плотина в христианской мысли становится предельно значимым.

Выше мы наблюдали, как Григорий утверждает, что Бог есть «Тот, кто есть» по преимуществу, т. е. Тот, кто обладает истинным бытием. Однако ясно (и Григорий не преминет сказать об этом в Слове 25, 17), что бытие Бога — не то же самое, что и наше собственное бытие. Это утверждение оправдывает, следовательно, — поскольку Григорий трансформировал его, вписав в христианский контекст, — чисто платоническое по своей окрашенности учение, которое должно было быть хорошо известно в культурных кругах IV в. и которое Григорий усваивает самому себе в Слове 6, 12:

«Помыслим, во–первых, о превосходнейшем и высочайшем из всего сущего Боге, — если только не найдет кто приличнейшим поставить Его и выше сущности, или в Нем заключить все бытие, так как от Него сообщается бытие и прочему» [85].

Это утверждение богато философским содержанием: Бог пребывает превыше бытия, как это уже утверждали Платон и, в первую очередь, Плотин; в этом утверждении заключен, как мы полагаем, и христианский смысл — в христианском смысле это утверждение и должно быть понято: бытие Бога есть нечто, пребывающее по ту сторону бытия, как его привыкла воспринимать наша человеческая природа; кроме того, оно обладает в самом себе всем бытием, и от Бога проистекает бытие всех прочих вещей. Эти слова находят себе объяснение, по нашему мнению, в том случае, если мы предположим, что Григорий новаторски приложил к Богу характеристики

Ума Плотина: ведь и для Плотина также бытие обретается во второй ипостаси, в то время как Единое, именно потому, что оно предшествует Уму, оказывается «по ту сторону бытия».

Но прочитанное нами только что место из Слова 6 находится в связи с другими, не меньшей богословской значимости, притом, что они тесно объединяют вечность с бытием Бога: и не в том смысле, что Бог вечен (это было бы слишком банально), но в том смысле, что вечность может быть осознана только в её соотнесенности с некоей всецелой полнотой бытия. И вот эта более глубокая интерпретация вечности и времени, совершенно новая по сравнению с традиционными определениями, связывающими время просто с движением светил, является, как известно, переработкой со стороны Плотина понятия вечности, который Платон кратко сформулировал в «Тимее» (37d). А вот соответствующие места из Григория:

«Бог всегда был, есть и будет, или, лучше сказать, всегда есть, ибо слова “был” и “будет”

означают деления нашего времени и свойственны естеству преходящему, а Суший — всегда. И этим именем именует Он Сам Себя …» (Слово 38, 7);

и ниже:

«Он сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится. [Бог] — как некое море сущности, неопределимое и бесконечное» [86] (там же).

Итак, Григорий закрепляет за Богом вечное «быть сейчас»: фраза «Бог всегда был, и есть, и будет» воспринята во всей полноте содержащихся в ней в зачаточном состоянии смыслов: Григорий Богослов вносит исправление в более обычное и банальное выражение, чтобы подчеркнуть, что Бог есть всегда. В силу этого «бытие сейчас» в Боге (который есть «Тот, кто есть», как мы это видели выше) отличается от «бытия сейчас» частичного бытия природ, рождающихся и гибнущих. «Быть сейчас» Бога состоит в том факте, что Бог обладает в Себе всем бытием, как пучина бытия. Итак, в Боге исключено будущее, поскольку не может быть установлен момент, когда Бог владел бы чем–то, чем Он не владеет сейчас, а потому прошлое и будущее могут прилагаться только к тленным природам. Бесконечное «бытие сейчас» Бога есть вечность, а конечное «бытие сейчас» тленной природы — есть время, традиционно изъясняемое Григорием как «движение солнца». Но это различие между временем и вечностью (которое Григорий демонстрирует также в Слове 29, 3 и 38, 8), имеет, как известно, платоническое происхождение. В «Тимее» (37d) мы, действительно, читаем, что время есть образ вечности, каковая пребывает неподвижной. И для христианского писателя не должно было быть затруднительным отождествить Бога с этим «Единым», в котором пребывает в неподвижности вечность.

В том же русле протекали рассуждения Плотина, который, подтвердив (III 7, 1) обычное приписывание вечности неизменной природе, а времени — природе рождающейся и гибнущей, закрепил вечность за умопостигаемым миром, с абсолютным исключением будущего (III 7, 3—4), не предполагая для умопостигаемого мира существование, к которому постепенно добавляется что–то, чем оно ранее не обладало. Особенно значимыми для отстаиваемого нами тезиса являются следующие слова Плотина (III 7, 3):

«Следовательно, эта реальность, которой не было и которой не будет, но которая только есть, эта реальность, обладающая в неподвижном состоянии бытием, коль скоро она не переходит в “будет” и не является преходящей, — так вот, эта реальность есть вечность. Следовательно, жизнь, которая проявляется вокруг этой реальности, заключенной в бытии, жизнь всецело совокупная, цельная и полная без различий, и есть как раз то, что мы исследуем, а именно — вечность. И не должно считать, что эта вечность прибавлена извне к этой природе, но следует считать, что вечность есть эта природа и что она происходит от нее и пребывает с ней».

Из этих слов явствует, что то, что существует всегда, при исключении прошлого и будущего, и есть вечность; с другой стороны, вечное бытие обозначает не что иное, как реальное бытие (III 7, 6):

«Ведь, действительно, быть реально — это не быть когда–либо и каким–нибудь другим способом, но это значит быть всегда одним и тем же способом; но это значит быть без разделения. Следовательно, бытие не обладает той или иной вещью […], а потому невозможно, чтобы одна вещь была бытием, а другая “бытием всегда” […], и таким образом, бытие обладает характеристикой “всегда”, и “то, что есть” обладает характеристикой “всегда”, так что можно сказать: “то, что есть всегда”. Следовательно, надлежит понимать “всегда” в том смысле, как если бы было сказано: “то, что есть реально”, и надлежит понимать “всегда” в отношении неразделенной природы, совершенно не нуждающейся ни в чем, помимо того, чем она уже владеет; а с другой стороны, она владеет всем».

Напротив, для Плотина (III7,11 и сл.) время как образ вечности было связано с жизнью души (и Августин подвергает переработке это положение Плотина, см. стр. 538—539); время не является мерой движения светил, но указанием на жизненные процессы мировой души. Вероятно, Григорий не мог принять учение о мировой душе, в то время как учение об Уме могло быть включено христианское учение, будучи подвергнуто надлежащей адаптации.

5. Уже неоднократно упоминался тот факт, что Григорий часто прибегает к атрибутам Ума Плотина для определения Бога; в равной мере в его сочинениях встречается определение Бога как Ума, что восходит к давней традиции, ведущей свое начало со времен апологетики. Бог есть «всецелый Ум» (Слово 2, 14), Он есть «первый и чистейший Ум» (Слово 18, 4, 989B), «великий Ум» («Стихотворение», 11,5, 2); если истинным является то, что человеческий ум, в своем восхождении к Богу, сливается с тем, что «сродственно» ему (Слово 28, 17), нетрудно сделать вывод, что Бог есть Ум. Интересно также место из Слова 12, 1, в котором Григорий противопоставляет Уму, отождествляемому с Отцом, Слово (Сына) и Дух. Это различие закреплено в Слове 30, 20: «Христос есть Слово, поскольку Он находится в том же отношении к Отцу, в каком слово — к уму»; а также в «Стихотворении», 1 1, 38,5 1325M сказано: «О, Слово великого Ума»; в Слове 23, 9 трехчастное деление, характерное для богословия Григория, — проводимое им внутри Троицы между «безначальностью», «рождением» и «исхождением», — соответствует трехчастному делению, наблюдаемому в нас, между умом, словом и духом. Мы оказываемся перед лицом противопоставления логоса имманентного и логоса произнесенного, согласно традиции апологетики и Александрийской школы; оно, впрочем, обнаруживается также и у Григория Нисского, широко развивающем его в «Большом огласительном слове», главы 1—2.

6. Тесно связанным с определением Бога как Ума является определение Бога как Премудрости: см. Слово 2,50; 17,4; 969C («истинная и первая Премудрость»); это определение в равной мере одобрено давней христианской традицией. Однако оно могло найти себе подтверждение непосредственно в той концепции Плотина, о которой говорилось выше, согласно каковой именно во второй ипостаси, т. е. в Уме помешена полнота бытия, подобно тому, как Григорий, в свою очередь, поместил в Боге «великое море сущности». И если бытие по преимуществу пребывает в Уме — бытие реальное и неподдельное, то оно является разумным и, в свою очередь, истинная Премудрость, являющаяся природой Ума, совпадает с истинной реальностью. Это вытекает из многих утверждений Плотина. Так, мы читаем:

«Жизнь есть премудрость […], и само сушествование есть премудрость I…J, и существование, заключенное в этом месте (т. е. в Уме), есть премудрость» (V 8,4); «итак, премудрость есть сушествование и истинное существование есть премудрость» (V 8, 5; см. также V 3, 5); «истина, которая есть в Уме, будет местом для сущностей, и она будет жить и будет мыслить», и т. д. (V 5, 2; ср. V 3, 5 и V 4, 2).

7. Божественная природа, какой бы она ни была, является «простой», т. е. единой и единообразной; она не допускает наличия частей или различий в своих недрах, ибо различие обозначало бы ущербность божественности, а отсутствие единства, в свою очередь, обозначало бы несовершенство: это утверждение уже фиксировалось у Оригена в «О началах», 11,6. Бог, следовательно, является «несоставной природой» и в качестве таковой обладает характеристикой «простоты» (Слово 38, 7; 40, 7), «тождества сущности» (Слово 6,13), «единства по природе» (Слово 22,14); ангелы получают от Троицы не только свет (ибо Бог есть высший свет), но также и «то, чтобы быть едино» (Слово 6, 13).

Это учение отстаивалось Афанасием, а также другими Каппадокийцами: достаточно процитировать только Василия «О Святом Духе», 6, 15 («Бог прост»); 9, 22 («лишен частей»); 18, 45 («не является составным»); также и у Григория Нисского, «О девстве», 11, 2: «природа

прекрасного проста, нематериальна и лишена формы».

Прецедент учения о простоте природы Бога можно обнаружить у Филона Александрийского, «Аллегории законов», II 2. Но у Плотина это учение оказывается намного более развитым и вписывается в более однородный метафизический контекст (однако надо иметь в виду, что на этот раз обыгрывается уже не Ум, в котором обретается множественность мира идей, но Единое, трактуемое как абсолютно простое). И стоит принять во внимание сказанное в II 9, 1: «природа благого, простая и первая»; в V 5, 6: «Единое характеризуется простотой всех вещей»; в V5, 10: «бытие простое и первое»; в V 3, 1: «бытие, которое есть во всем и посредством всего простое и первое по сравнению со всеми вещами».

8. Итак, божественная природа проста и является, при этом, также «первой», так как простота первична и предваряет множественность. Понятие «первой сущности» или «первой природы», часто употребляемое Григорием (см. Слово 28, 7; 28, 13; 28, 14; 28, 31; 30, 16; 34, 13; 40, 7), возможно, является неоплатоническим представлением. Идентичные выражения встречаются у Плотина: см. VI 7, 33; VI9, 7: «и он есть первый»; VI8,10; VI 8, 14 (см. также V 5, 10); «первой сущностью» является Ум в V 3, 5; ср. также: II 9, 1 («природа блага, простая и первая», loc. cit.).

Тот факт, что Бог является первым и изначальным бытием, означает, что Он есть причина всего: потому понятия «первый» и «причина» часто соединяются друг с другом у Григория. Эти два термина образуют определения, которые можно прочитать в Слове 23, 6; 28, 13; 28, 31; 29, 2; 31, 14; 31,16; 31, 30; 31, 33; 41,9; в «Стихотворении», I 2,10,943. Равным образом, Бог есть причина жизни и существования всего в отдельности («Стихотворение» I 1, 31, 8); Он есть «начало и отец начала» («Стихотворение», II 1, 624,1016M).

Также и для Плотина Единое есть «начало жизни и ума и бытия» (I 6, 7) ; «подобно тому, как бытие есть отпечаток Единого. И если кто–нибудь взялся утверждать, что это бытие происходит от Единого, он, пожалуй, выразил бы истину» (V 5, 5).

9. Характеристикой Бога, согласно Григорию, является то, что Он пребывает в мире, поскольку ничто не ускользает от Его могущества, но одновременно Он пребывает и вне его, поскольку ничто не способно Его вместить. Его присутствие во всем мире является, несомненно, христианским учением; оно, так или иначе, было уже сформулировано со строгой определенностью Оригеном (см. «О началах», 12,9; III6,2; IV4,2; IV4,8), но оно же присутствует у Афанасия, который открыто считает, что Логос «содержит» в Себе весь мир (см. «О вочеловечении Слова», 17; «Против язычников», 41), и у Василия (Отец «проникает весь мир»: «О Святом Духе», 6, 15). Но именно у Григория это учение проявляется с большой настойчивостью и в систематическом виде. Мы читаем:

Стихотворение 11,2, 5–6: «Он, действительно, обладает в Своих недрах всем»; I 1. 5. 2—3: «Он носит внутри Себя всё, а Сам остается превыше всего»; I 2, 10,958: «Он наполняет всё и остается превыше всего»; Слово 2. 76: «Он пребывает в этом мире и за пределами мира»; 31, 29: «Дух всё исполняет сущностью, всё содержит […] всё исполняет […], содержит, но не содержим; 28, 8: «Бог именуется так, по–скольку Он проницает всё и наполняет всё».

Это учение — стоического происхождения, поскольку стоики отстаивали присутствие бога, логоса, в мире; однако они всецело отрицали любую форму трансцендентности логоса. По нашему мнению, надо еще раз прибегнуть к сопоставлению мысли Григория и мысли Плотина. еще П. Анри и Х. Швицер обнаружили влияние Плотина (ср. V 2, 1: «Единое есть всё и не есть ничто: оно есть начало всех вещей, но оно не есть все вещи, однако трансцендентным образом является всеми вещами») на одно место Григория («Стихотворение», 11, 29, 12): «Ты — конец всего; Ты — единый, и всё, и ничто». Но это

стихотворение, быть может, ложно приписывается Григорию (см. стр. 652).

В любом случае, можно прибегнуть также и к другим параллелям. В первую очередь, два полных трактата (VI 4 и VI 5) посвящены Плотином проблеме, которая уже наличествовала в «Парменида» Платона, а именно — проблема причастности чувственного мира бытию, разрешаемой в том смысле, что бытие всецело присутствует в чувственном мире. И вот еще одно рассуждение:

«И, несомненно, дивным является тот способ, благодаря которому оно [т. е. Первоединое] присутствует, не осуществив пришествия, и тот способ, благодаря которому оно, не будучи наделено никакой частью, делает так, что нет ни одного частичного места, где оно не пребывало бы» (V 5, 8); «начало объяло все вещи, но, уловив их всех, оно не растворилось в них и обладает, не будучи обладаемо […], и поскольку начало несомненно обладает, не будучи обладаемо, нет места, в котором его не было бы, так как если его нет, оно (им) и не обладает. Но если само начало не обладаемо, оно не существует: таким образом, оно и существует, и не существует» (V 5,9).

10. Христианская традиция развивается параллельно неоплатонической спекуляции и еще в одном пункте фундаментального значения. Для Плотина Единое есть «благо в собственном и первоначальном смысле» (V 5, 13), предмет стремления и желания со стороны всех (V 5,12). Сказать «Единое» или сказать «Благо» — это значит утверждать одну и ту же данность (II 9, 1): «Если кто–то говорит о первых благах, он подразумевает первую ипостась» (VI 6, 10). Ум заключен «в форме блага», коль скоро он мыслит благо (VI 6, 4), в то время как Единое пребывает «превыше блага» (VI9, 6), есть «благо превыше всех других благ» (VI9, 6).

С другой стороны, для христианского учения совершенно не было чуждым рассматривать Бога как высшее благо: останавливаясь только на богословских разработках, более близких Григорию, достаточно читать Оригена («О началах», I 5, 5; I 2, 13; I 6, 2 и т. д.), Василия («О Святом Духе», 8, 21), Григория Нисского («О девстве», 10, 1: «Первое благо — то, которое по ту сторону любого блага»). Следовательно, и Григорий может утверждать, что Бог есть «благо в Самом Себе и источник благости» (Слово 41,9: здесь речь идет о Святом Духе), а также что Он есть «высшее благо» (28, 11; 38,9).

Платоническая терминология в контексте этого учения становится также очевидной благодаря недвусмысленной аллюзии, связанной со знаменитой фразой из «Федра» (247a; ср. также «Тимей», 29e): «Зависть расположена за пределами божественной природы», — положение, пользовавшееся огромной известностью в рамках всей платонической традиции и снова подхваченное в Слове 28, 11 (см. также Афанасий, «О вочеловечении Слова», 3 и 42).

11. Если до сих пор мы наблюдали, что Григорий Богослов продвигается в русле спекуляции, за которой просматривается, быть может, мысль Плотина, существует один фундаментальный пункт в его богословии, формулируя который, он намеренно отдаляется от великого языческого философа. В Слове 29, 2 мы читаем:

«(Мы) не дерзаем наименовать этого [Сына] “преизлиянием благости”, как осмелился назвать один из любомудрых эллинов, который, любомудрствуя о первом и втором Виновнике, ясно выразился: “как чаша льется через края”. Не дерзаем из опасения, чтоб не ввести непроизвольного рожаения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятиями о Божестве» [87].

Это место из Григория исключительно важно из–за своего открытого апеллирования к платоническому учению, однако оно вызывало некоторые недоумения в силу своей неточности. Уже отмечалось, что образ «чаши» является, несомненно, платоническим (он фиксируется в «Тимее», 4 Id), нотам он вписан в совершенно другой контекст, в то время как глагол «изливаться через край» обнаруживается, на самом деле, в трактате «О первом и о

втором прекрасном» Плотина (V 2, 1):

«поскольку первое прекрасное совершенно, ни к чему не стремясь, и ничем не обладая и ни в чем не нуждаясь, оно неким образом излилось через край, и его сверхизобилие создало некое другое бытие».

Следует иметь в виду, что Григорий действительно цитирует этот трактат, озаглавленный как «О первой и о второй причине», но это то заглавие, которое обнаруживается в арабском переводе данного трактата («Теология Аристотеля», 10,10).

Это должно навести нас на мысль о том, что Григорий, возможно, допустил путаницу, так как в тот момент, когда он произносил (или перерабатывал письменно) Слово 29, он не имел под рукой ни текста Платона, ни текста Плотина — и, не называя авторов по имени, он приписал Плотину образ, принадлежащий, напротив, Платону, у которого он обслуживает совсем другую тематику, а потому я не считаю, что Григорий обращается к какому–то другому, неизвестному нам платонику, каковое предположение имело место. В любом случае Григорий Богослов открыто отрицает здесь эманационизм Плотина: рождение Сына не есть производная преизбытка благости Отца, так как при таком подходе к вопросу можно было бы помыслить, что если бы Отец не пожелал, Он и не родил бы Сына. Сверхизобилие благости, о которой говорил Плотин (причем, на самом деле, он не говорит, что именно благо излилось через край, но что через край излилось Единое; однако, поскольку Единое идентично Благу, христианскому писателю не было затруднительно перейти от одного контекста к другому), проявляется только ad extra (вовне), за пределами Божества. Это можно почерпнуть с полной ясностью из следующего утверждения, содержащегося в Слове 38, 9:

«Но поскольку для Благости не довольно было упражняться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, шло, далее и далее, чтобы число облагодетельствованных было как можно большее — ибо это свойство высочайшей Благости, — то Бог измышляет, во–первых, ангельские и небесные силы» [88].

К этой концепции может быть редуцировано и трудно понимаемое место из Слова 22, 8, которое можно перевести приблизительно следующим образом:

«Совершенная Троица из Трех совершенных! Ибо Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось тройственностью (первым, что превышает состав двойственности), по причине совершенства, чтобы и не быть скудным и не разлиться до бесконечности» [89].

Итак, монада расширилась «из–за своего богатства»: но это утверждение не должно входить в конфликт с тем фактом, что, если ранее отрицалось «сверхизобилие благости» внутри Бога, это должно было бы означать «сущностное богатство», а не благость природы Отца, Который, в качестве такового, рождает Сына; и подобное излияние не является неограниченным. Итак, Григорий осуществляет, если можно так выразиться, христианскую реконструкцию эманационного процесса Плотина: для языческого философа Единое, благодаря своему совершенству и своему сверхизобильному бытию, порождает Ум и умопостигаемый мир; для Григория Бог — а не Отец — в своей сверхизобильной благости замыслил не Сына, но небесные и ангельские силы (Слово 38,9), которые являются первыми природами после Бога (Слово 28, 31) и также определяются как «умопостигаемый мир» (Слово 38, 10). В целом, божественная Благость распространяет всю Себя вовне и не проявляется внутри Троицы, как если бы Сын был рожден силою сверхизобильной благости Отца: Отец рождает Его по природе, а не в силу Своей благости или волеизъявления.

12. В том же контексте Слова 29, 2 Григорий стремится прояснить, как развертывается процесс рождения Сына и Духа Отцом: в этих целях наш писатель мгновенно отказывается

от присущего ему трехчастного деления (а значит, от структуры триады, сводящейся к нерождению — рождению — исхождению и от аналогичных терминов), чтобы выразиться с помощью новой терминологии и исключительно кратко: «Поэтому Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности».

Эта формула приписывалась влиянию Плотина, который в V 1 занимался проблемой — фундаментальной для его мысли, — перехода единичности во множественность; тем не менее, на это можно возразить, что у Плотина не обнаруживается ничего, что позволило бы нам думать о подражании со стороны Григория. Кроме того, глагол «двигаться» не может быть удачно приложен к порождению множественности в понимании Плотина, поскольку для Плотина Единое остается неподвижным (V 1, 6); образ рождения Ума от Единого мог быть навеян сияюшим нимбом, окружающим солнце и находящимся непосредственно вокруг самого солнца, без чего–либо посредствующего. Более того, движение открыто отрицается Плотином в том же V 1, 6:

«Итак, о том, что имеет свое происхождение от Единого, должно сказать, что оно не имело происхождения вследствие какого–либо движения; и действительно, если некая вещь появилась бы вследствие своего собственного движения, она родилась бы в качестве третьей, если вести отсчет от Единого, и возникла бы после движения: таким образом, это не было бы чем–то вторым».

«Движение» допустимо только в концепции, подобной христианской, и, как мы это видели выше, в концепции благости, «изливающейся через край». Неподвижному Единому Плотина противопоставляется Бог Григория, Который «истекает» вовне так же, как «излиянию через край» Единого соответствует движение Монады/Единицы, т. е. Отца. Мы сталкиваемся, значит, и в этом случае с интерпретацией мысли Плотина, как если бы она передавала образ «излияния через край» благости Бога. Единое Плотина изливается через край в Ум, а Григорий, модифицируя образ, утверждает, что Бог, во всей Своей полноте, изливается через край вовне; Плотин говорит: неподвижное Единое производит множественное (Ум); Григорий же вносит поправку: Отец, приходя в движение (и в этом движении необходимо будет усмотреть движение по преимуществу, т. е. рождение), производит двоицу, пока это движение — рождение — не остановится на троице [90].

Таким образом, Плотин присутствует в этой спекуляции, но мы имеем дело с Плотином переработанным.

13. В том же контексте возникает энергично утверждаемая в полемике с евномианами тема рождения Сына вне времени (Слово 29 3; см. также 20, 9; 23,9; 25, 16 и сл.), трактуя которую Григорий обнаруживает свою глубокую укоренённость в христианской традиции. Однако следует иметь в виду, что именно в эпоху Григория арианские споры подняли обсуждение этой темы, а потому Каппадокиец мог искать подтверждение своей собственной точки зрения также и в языческой философии. Ведь действительно, и Плотин исключает любую временность в эманации Ума от Единого, что со всей очевидностью явствует из V 1,6:

«Да будет далеко от нас рождение во времени, когда мы говорим о всегда существующих реальностях: если, путем нашего рассуждения, мы приложим к ним происхождение, мы придадим им происхождение, логически скрытое в причине и в порядке».

Повторим еще раз, что учение Григория является строго православным; однако мы отдаем себе отчет в том, что именно в IV в. оно было объектом ожесточенной полемики в среде христиан, и принимаем во внимание то, что Григорий Богослов, быть может, был знаком (что можно вывести из того, что мы до сих пор наблюдали) с трактатами V I и V

2 Плотина; наконец, мы не забываем и о том, что христианские писатели, несомненно, известные Григорию, такие, как Евсевий Кесарийский и Василий (который прибегает к Плотину в своем трактате «О Святом Духе», упоминавшемся нами выше), делали общирные извлечения из V 1, а потому было бы вполне уместно выдвинуть гипотезу, согласно которой Григорий обрел в этом трактате Плотина подтверждение своего учения.

В конце концов, именно это является критерием, обычно приводящим христианских писателей, особенно в рамках эллинистического мира, к сближению с языческой культурой: ими движет желание найти в ней инструменты, могущие послужить для прояснения и утверждения того, что они узнали из Священного Писания и из Предания.

ПРИМЕЧАНИЕ. Григорий Богослов и Плутарх

В заключение своего Слова 31, одного из самых значительных из всех им произнесенных (и написанных), Григорий стремится объяснить слушателю, каким образом он пытался в свое время прояснить для самого себя внутритроичные отношения (§ 31), но добавляет также, что все его попытки потерпели крушение (§ 33), поскольку привлечение любых примеров оказывалось неспособным сколько–нибудь полно объяснить, в чем состоит сущность тринитарного учения: а именно, единство и равенство сущности и раздельность ипостасей.

Некоторые из этих примеров являются древними и традиционными: так, к апологетике восходят пример источника, ручья и потока (§ 31) и пример солнца, луча и света (§ 32). Но среди них, однако, есть один, который выглядит необычно и для которого не удалось обнаружить прецедент в христианской литературе. Он фиксируется в конце параграфа 32:

«Слышал я также, что некто находил искомое подобие в солнечном отблеске, который является на стене и сотрясается от движения вод, когда луч, собранный воздушной средой и потом рассеянный отражающей поверхностью, приходит в странное колебание, ибо от многочисленных и частых движений перебегает он с места на место, составляя не столько одно, сколько многое, и не столько многое — сколько одно; потому что по быстроте сближений и расхождений ускользает прежде, нежели уловит его взор» [91].

Значит, это объяснение не было придумано самим Григорием, но он услышал о нем или же прочитал о нем (глагол «услышать», здесь употребленный, допускает подобное истолкование). Но где нашел его Григорий?

Мне кажется, что Григорий мог почерпнуть это объяснение из одного места Плутарха, «О лике луны», 23, 936B:

«Однако вот что, — сказал я, — кажется более сильным возражением против обыкновенно принимаемого отражения от луны: люди, стоящие в отраженных лучах, видят не только освещаемый предмет, но и тот, что освещает. Например, когда при отражении света от воды на стену, глаз помещается в этом самом, освещенном отражением, месте, то он видит три предмета: отраженный свет, производящую отражение воду и самое солнце, чей падающий на воду свет отражается» [92].

Это может послужить (хотя бы частично) подтверждением того, что Каппадокийцы были знакомы с Плутархом: Василий прибегает к нему при написании своей гомилии против ростовщиков; отсылка к трактату «Об Изиде и Озирисе» обнаруживается в «Против Евномия» Григория Нисского (см. III 10,41), как мы это еще увидим (стр. 682); Григорий Богослов мог прочитать «О лике луны», несмотря на сложность и специальный характер этого трактата.

БИБЛИОГРАФИЯ. H. Althaus. Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz. Munster, 1972; S. Bergmann. Geist, der Natur befreit: die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer okologischen Theologie der Befreiung. Mainz, 1995; J. Bernardi. Saint Gregoire de Nazianze. Paris, 1995; J. Draseke. Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitatslehre //

ByzZ 15 (1906). P. 141 — 160; J.P Egan. Toward a mysticism of the light in Gregory Nazianzen's Oration 32,15// Studia Patristica 18 (1989). P. 473–481; A. S. Ell verson. The dual nature of man: a study in theological anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981; P. Gallay. Gregoire de Nazianze. Paris, 1993; R. Gottwald. De Gregorio Nazianzeno platonico. Breslau, 1906; S. Harkianakis. Die Trinitatslehre Gregors von Nazianz 11 «Kleronomia» 1 (1969). F. 83–102; R. Majercik, A reminiscence of the Caldaean Oracles at Gregory of Nazianzus Or. 29,2 // VChr 52 (1998). P. 286–292; C. Moreschini. Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo. Milano, 1997; C. Moreschini — G. Menestrina (изд.). Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore. Bologna, 1992; E.D. Moutsoulas. «Esseme» et «energies» de Dieu selon St Gregoire de Nazianze // Studia Patristica 18 (1989). P. 517–528; F.W. Norris. Faith gives fullness to reasoning. The five theological orations of Gregory of Nazianz. Leiden — New York–Kobenhaven — Koln, 1991; J. Pépin. Gregoire de Nazianze, lecteur de la letterature hermetique // VChr 36 (1982). P. 251–260; H. Pinault, Le platonisme de saint Gregoire de Nazianze. La Rochesur–Yon, 1925; J. Plagnieux. Saint Gregoire de Nazianze theologien. Paris, 1952; R. Radford Ruether. Gregory of Nazianzus rhetor and philosopher. Oxford, 1969; T. Spidlic. Gregoire de Nazianze. Introduction a Vetude de sa doctrine spirituelle. Roma, 1971; Idem. La theoria et la praxis chez Gregoire de Nazianze // Studia Patristica 14 (1976). P. 358–364; J.M. Szymusiak. Elements de theologie de Vhomme selon Gregoire de Nazianze. Roma, 1963; F. Trisoglio. Reminiscenze e consonanze classiche nella XIV orazione di S. Gregorio Nazianzeno // AAT 99 (1964–65). P. 129–204; Idem. Gregorio di Nazianzo il Teologo. Milano, 1996; B. Wyss. Gregor von Nazianz Ein griechisch–christlicher Denker des vierten Jahrhunderts // MH 6 (1949). P. 177–210.

3. Григорий Нисский

Если для Василия и для Григория Богослова греческая философия представляла серьезный интерес (причем, для второго еще в большей степени, чем для первого), то третий великий Каппадокиец известен как самый вдумчивый философ среди этих трех. Для него платонизм выступал как привилегированная forma mentis [форма мышления]. Впрочем, его брат Василий и его друг Григорий в свое время предварили его на этом пути; кроме того, прочной остается и связь трех Каппадокийцев с Александрийской школой — связь, напротив, достаточно слабая в случае других писателей IV в.

3.1· Григорий Нисский и платонизм

Григорий Нисский в своих рассуждениях использует, кроме общей платонической системы, также некоторые фрагменты и образы, извлеченные из диалогов Платона, которые свидетельствуют о том, что Григорий внимательно их читал и размышлял на ними. Приведем некоторые примеры:

Одно место из «О жизни Моисея», II 224 и другое — из «Гомилии на Блаженства», II 1 прибегают к образу «Федра» (249d), а именно — к образу «крыльев души». «О жизни Моисея» (II 25) содержит выражения общего платонического характера: «То, что всегда остается точно таким же, не возрастает и не умаляется, равно не подвержено изменениям ни в лучшую, ни в худшую сторону (ибо худшему оно чуждо, а лучшего для него нет), что совершенно не нуждается в другом, к чему единственному стоит стремиться, что причастно всему и не становится хуже от этой причастности — вот что по сути является Сущим, и постижение его

и есть познание Истины» [93].

«О жизни Моисея» (II 23) заставляет, судя по всему, вспомнить Платона («Софист» 260c), когда Григорий Нисский стремится определить, в чем собственно состоит заблуждение:

«Ведь действительно, заблуждение — это возникающий в сознании человека вымысел о несущем, которое представляется реально существующим, а истина, напротив, есть достоверное понимание того, что реально существует» [94].

В «О жизни Макрины» (II, 29) Аду дается определение «невидимого места», согласно этимологии, которую можно обнаружить у Платона (см. «Федон», 80d; 8Id; «Горгий», 493b) и у Плотина (VI 4, 16).

Чреда образов платонической философии встречается в «О жизни Макрины», 40: страсти — суть приманка для души (ср. «Федон», 82d); 41: удовольствие — это клей, к которому приклеивается душа (ср. «Федон», 83d); 47 из «О жизни Моисея», II 257: страсти — суть гвозди, прибивающие к телу душу (ср. «Федон», 83d). В «О жизни Моисея», II 69 говорится, что зло подобно болоту, в котором увязает душа, ср. «Федон», 69c; «Государство», 533d; Плотин, I 6, 5. «О жизни Макрины», 54: тело есть гробница души, как сказал о том Платон, ср. «Кратил», 400c; «Федр», 250c. «О жизни Макрины», 59: описание «сверхнебесной области» («Федр», 247c).

Зависть не присуща природе Бога: «О Духе Святом», 13; «О молитве Господней», 2, 1148B (ср. «Федр», 247a).

Вот утверждение, которое вдохновляется, как и в случае Григория Богослова (Слово 2, 7; 20, 1) платоническим учением «Федона» (65ac; 66c; 67a): ощущения тела являются помехой и источником смущения для чистой умной активности. И поскольку ангельская природа является чисто умной, она не приводится в смятение физическим ошущением, которое характерно только для сотворенной материи. А значит, ангельская природа может созерцать божественную природу без такого рода смущения чувств. В «О жизни Макрины», главы 40 и 43 (ср. «Федон», 66b–67b) очень сильно дает о себе знать потребность в освобождении души от тела.

Григорий вводит интерпретацию имени «Бог» сообразно с греческой философией. В основе его концепции лежит представление о том, что имя не обозначает истинную природу Бога как таковую, являющуюся непознаваемой, но нечто, имеющее к Нему отношение; и всё же имя θεός [Бог] должно соотноситься с Θεάομαι, что значит «смотреть», «следить», «надзирать за чем–то». Эта этимология восходит к Платону (ср. «Кратил», 397cd) и встречается еще в имперскую эпоху, ср. Аэций, «Учения философов», I, 6; Плутарх, «Об Изиде и Озирисе», 60, 375C. Григорий Нисский вновь выдвигает её в «К Евстафию, о Святой Троиие», 8, GNO III 1. стр. 14, 5 и сл., Mueller; в «О том, что не три бога», 9, GNO III 1, стр. 44, 7 и сл.; в «Гомилиях на Песнь Песней», V GNO VI, стр. 141, 8; VII, стр. 217, 11. В упомянутом только что месте из «К Евстафию, о Святой Троиие» мы читаем:

«Итак, наименование это (Бог) служит доказательством некоей власти либо тайнозрения, либо действования, в то время как божественная природа в отношении к тому, что она есть сама в себе, при всех прилагаемых к ней наименованиях, как я полагаю, остается невыразимой. Ведь, узнав, что Бог — Благодетель, Судия, Благой, Праведный и всё тому подобное, мы научились опознавать различие энергий, а вот природу Действующего никак не можем познать, разве только через уразумение энергий» [95].

И, наконец, интересным является воспроизведение («Против Евномия», III 277) знаменитого эпизода превращения в животных спутников Одиссея под воздействием напитка волшебницы Цирцеи, о чем повествует Гомер, «Одиссея», X 210 и сл. Следует помнить о том, что и неоплатонизм, интерпретируя, по своему обычаю, аллегорически поэзию Гомера,

обращался к этому эпизоду, придавая ему моральное значение. Человек, позволяющий себе быть завлеченным страстями и пороками и не следующий советам ума (символом которого выступает фигура Одиссея), постепенно видоизменяется посредством первых вплоть до того, что, в сущности, он уже не отличается от зверей. Эта аллегорическая интерпретация мифа об Одиссее фиксируется также у неоплатоника Боэция, «Об утешении философией», IV стихотворный отрывок 3. Мы не хотим сказать, что Григорий был осведомлен относительно неоплатонической экзегезы Гомера; но, однако, неоспорим и тот факт, что и он использует эпизод с Цирцеей для символической передачи развращенности, производимой ересью.

3.2. Григорий Нисский и стоицизм

Григорий также знаком с разнообразными выражениями, присущими стоической логике, и, в частности, с таким выражением, как «способ бытия» (ср. SVF II, 369; 399—400); он прибегает к ним в «Опровержении исповедания веры Евномия» и в «Против Евномия», II 115. В равной мере категория «бытия в отношении чего–то» (τό πρός τί πως εχειν) принадлежит к стоической логике. В связи с этим надо просмотреть соответствующие свидетельства, собранные в SVF II, 369; 371; 403 и сл.

«Стоики полагают, что число первых родов должно быть сведено к наименьшему» (надо понимать — по сравнению с категориями Аристотеля). «А потому из них они принимают меньшее число, подразделяя их четырехчастным образом на субстраты, качество, способы бытия, относительные способы бытия» (SVF И, 369, пер. M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1989, p. 811).

И, опять–таки, в том же контексте стоической логики: συνημμένον (т. е. άξίωμα), что мы обнаруживаем в «Против Евномия», III 6, 70, есть высказывание, заданное с введением в него условия, как, например, следующее: «Если стоит день, над землей светит солнце» (SVF II, 213 и сл.); προηγούμενον является антецедентом, предпосылкой. Другое определение, входящее в состав стоической логики, сводится к тому, что «доказательство есть рассуждение, которое через признанные предпосылки с помощью индукции обнаруживает скрытое следствие» (SVF II, 266); либо «(доказательство) есть рассуждение, которое, исходя из известных вещей, приводит к тем, которые были неизвестны» (SVF 11,111).

Григорий Нисский неоднократно использует слово υποκείμενον, которое обозначает «подлежащее/субстрат» и которое все же плохо сочетается с более частым и даже принятым в контексте тринитарного богословия термином «сущность». Вероятно, употребление термина, отличного от общепринятого, не случайно, но обязано тому факту, что «сущность» (ούσία) представлялась писателю тесно связанной с тринитарным контекстом, в то время как текст «Против Евномия», II 353, где дискутируется та функция, которая объединяет слово с вещью, развивается в русле тематики, более близкой к стоической философии. Ср. также «Против Евномия», 1471.

3.3. Григорий Нисский и аристотелизм

Григорий Нисский, в свою очередь, убежден в том, что Аристотель являлся предшественником Эпикура по причине отрицания им божественного промысла. Это утверждение присутствует также в антиаристотелевской полемике некоторых платоников имперской эпохи (к примеру, у Аттика, фрагмент 3 des Places); Григорий Нисский дополняет

им свою и без того весьма относительную симпатию к Аристотелю, что является константой в христианской литературе. Отрицание промысла, однако, не столько сформулировано самим Аристотелем, сколько приписано ему со стороны доксографической традиции (см. Doxographi Graeci, стр. 131,2 Diels), откуда, вероятно, и почерпнул такое представление об Аристотеле Григорий.

3.4. Другие познания в области современных ему философий

Интересен тот факт, что в «Против Евномия» (III 3, 6 и 10, 41) Григорий Нисский ссылается на одну особенность египетской религии, известную грекам имперской эпохи. Трудно сказать, каков источник этих познаний Григория. То, что он излагает в этом месте, является, в сущности, некоей демонологией платонического типа: ниже бога «нерожденного», то есть трансцендентного и свободного от любого свойства человеческой природы, пребывало божество, характеристика которого сводилась к смешению свойств божественных и человеческих. Но в любом случае, это достаточно верно соответствует описанию демона египтян, в общих чертах представленное Плутархом в его трактате «Об Изиде и Озирисе» (25, 360 D—E).

Так или иначе, но Григорий Нисский ни в коей мере не отказывается от твердого убеждения, уже открыто сформулированного Василием, в превосходстве христианской культуры над культурой языческой. Несостоятельность светской философии закреплена Григорием в «О жизни Макрины», 3. В этом произведении разворачивается полемика против скептиков (гл. 5) и против эпикурейцев (гл. 8). Чтобы подчеркнуть несостоятельность языческой культуры, Григорий Нисский включает в «О жизни Моисея» (II 39 и сл.) повествование, позаимствованное из Исх. 12, 35–36, а точнее — повеление, данное Богом евреям, безвозвратно унести с собой из Египта все вещи, взятые ими взаймы у египтян. Этот приказ подвиг христианских экзегетов на различные попытки его интерпретации в силу его очевидной безнравственности. Так, Тертуллиан считал (см. «Против Маркиона», II 20), что евреи всего лишь вернули себе частично то, что египтяне похитили у них силой во время долгого периода тирании; Григорий Нисский интерпретирует этот эпизод как характерный случай отношений между язычеством и христианством (II 112 и сл., 115):

«Итак, возвышенное понимание здесь подходит больше приземленного. Тем, кто переходит к свободной и добродетельной жизни, таким образом предписывается запастись богатствами языческой образованности, которой украшаются чуждые вере люди. Нравственную и естественную философию, геометрию и астрономию, науку логики и всё, чем занимаются люди вне Церкви, наставник в добродетели повелевает перенять будто бы в долг у тех, кто обогатился всем этим в Египте. Они пригодятся позже, когда понадобится украсить храм таинства Божия словесным убранством» [96].

Интересным является также место из «Против Евномия», III 9, 56. В нем Григорий Нисский упоминает о знании, которым обладали также язычники касательно христианских учений, хотя и оставаясь язычниками.

Возможно, утверждая это, наш писатель имел в виду Порфирия и Юлиана Отступника, авторов произведений против христиан. Интеллектуализму язычников и арианина Евномия (которого мы рассмотрим на стр. 599) Григорий Нисский противопоставляет свою веру в Предание, содержащее в своих недрах учение Христа и апостолов во всей их полноте и жизненности. Религиозный культ составляет чувственно воспринимаемый и видимый аспект этого Предания, несомненно являясь его интегральной частью.

3.5. Два плана реальности

Также, по мнению Григория Нисского, реальность располагается в двух планах неравной значимости, как учила о том платоническая философия. Бытие подразделяется на бытие чувственное и бытие умопостигаемое, иначе — на бытие телесное и на бытие духовное или, наконец, согласно образу, восходящему к библейской традиции, — на «природу сотворенную и на природу несотворенную». В рамки первого понятия Григорий Нисский заключает всё, что «ниже Бога», то есть ангельские творения и земной мир.

Мосхаммер отмечает, что это учение о двухчастной реальности, эволюционируя в мысли Григория Нисского, прошло через ряд ступеней. В юношеских произведениях («О девстве», «О христианском совершенстве», «Гомилии на Блаженства», «О надписаниях Псалмов») Григорий Нисский проводит различие между Творцом и творением, но не устанавливает однозначный и конкретный принцип онтологической дифференциации; напротив, он тяготеет к тому, чтобы подчеркивать близость между Творцом и умопостигаемой сущностью, являющейся сотворенной. Напротив, соответствующая дифференциация наблюдается, прежде всего, между реальностью умопостигаемой и реальностью материальной: так, человеческая душа, которая духовна, относится к божественной реальности, в отличие от страстей и ощущений, присущих телу. «Протяженность» (διάστημα) характеризует материю, а не творение. В дальнейшем, наоборот, в своем «Об устроении человека», написанном за несколько месяцев до «Против Евномия», Григорий Нисский впервые вводит онтологическое различие между сотворенным и несотворенным с целью изъяснения хрупкости сотворенной природы. Книги «Против Евномия» связывают два отличия: во второй книге Григорий Нисский развивает понятие διάστημα как отличительный признак творения, в то время как в третьей книге он сопрягает два понятия, так что διάστημα становится отличительным признаком между свободой сотворенной и свободой несотворенной. И, наконец, в более поздних произведениях, таких, как «Гомилии на Песнь Песней» (VI, стр. 173, 5 и сл.), Григорий Нисский строго сообразуется с делением, фиксируемым в «Против Евномия», проводя различие, с одной стороны, между чувственным и материальным, а с другой стороны — между умопостигаемым и нематериальным; умопостигаемое не ограничено, в то время как материальное связано с пределом. В свою очередь умопостигаемая природа подразделяется на природу несотворенную и на природу сотворенную.

Одним из фундаментальных мест, могущих прояснить то, о чем мы говорим, является следующее:

«Естество существ, по самому высшему разделу, состоит из двух частей: одна часть — существа чувственные и вещественные, а другая — существа духовные и невещественные. Чувственным называем все, что постигаем чувствами, а духовным, — что не подлежит чувственному наблюдению. И естество духовное не имеет пределов и неопределимо; а чувственное, без сомнения, объемлется некими пределами. Ибо, кроме того, что всякое вещество различается по количеству и качеству, усматриваемые в нем объем, наружный вид, поверхность и очертание делаются пределом составляемого о нем понятия, так что исследующий вещество ничего сверх этого не может заимствовать из своего представления. А духовное и невещественное, будучи свободно от подобного ограждения, ничем не ограничиваемое, не знает предела…» [97] («Гомилии на Песнь Песней», VI, стр. 173, 7 и сл.; ср. также «О душе и воскресении», 45).

Платоническое противопоставление двух планов реальности используется также в

толковании на Экклезиаста: в Беседе 1 Григория Нисского на это библейское сочинение доминирует намерение подчеркнуть, как все в земном мире противополагается тому, что всегда пребывает равным самому себе, как это выражено с использованием типично платонической формулы. Та же самая формула используется также и в одном другом месте из «Гомилий на Песнь Песней» (II, стр. 64, 12):

«Постоянство и неизменность свойственны естеству духовному и невещественному, а вещество преходит, непрестанно изменяясь каким–то течением и движением» [98].

Следовательно, мы вместе с Григорием Нисским не выходим за рамки платонизма даже в том, что касается познания: чувственное познание составляет более низкую ступень, в то время как духовное познание обозначается Григорием Нисским термином, который в культуре христианской специфичен для аллегорической интерпретации, а в культуре языческой — для теоретической спекуляции, а именно — термином θεωρία [созерцание].

Умопостигаемая сущность черпает свою природу от причастности к первому благу: она включает, помимо человеческого ума, также природу ангельскую, или «умную» (как её уже определял Ориген). Ангельские творения подают пример того, как человек должен стремиться к совершенству: они действительно были установлены Христом в качестве образца (см. Лк. 20, 35: люди в будущем веке «будут как ангелы»), окажется ли это совершенство осуществленным за пределами этой жизни, либо оно сможет реализоваться еще в этой жизни. В любом случае, ангелы уже являются носителями «бесстрастия» (απάθεια), которое изначально являлось состоянием, присущим также и человеку. Их основная функция состоит в созерцании Отца; ангелы, так же, как и человек, обладают свободой воли, и, поскольку они были созданы, они подвержены изменению.

Третья ступень бытия представлена человеком, пребывающим в центре спасительного домостроительства, будучи главным лицом в том, что касается его творения, его падения и его искупления Сыном Божиим. Но человек состоит из двух природ: наряду с душой (которую надо понимать как силу, дарующую жизнь), он обладает «образом жизненности». Этот образ заключает в себе, в первую очередь, духовные способности: они — божественного происхождения и сохраняют сродство с Богом. В качестве творения человек конечен и тленен, будучи ограничен временем и пространством, в то время как ради своей духовной части он был создан «по образу Божию», каковым он станет после смерти и воскресения.

Итак, существование в своей полноте — это не то сушествование, которое доступно наблюдению, это не то сушествование, которое протекает в рамках этого чувственного мира, но оно закреплено за природой, обладающей существованием в самой себе — и природа эта является истинной и неизменной, не будучи подвержена ни возрастанию, ни умалению; к ней приобшен «по аналогии» (т. е. пропорционально его способности приобщиться к ней) весь видимый мир, именно в силу того, что он существует.

Из этого следует, что истинная реальность есть реальность Бога:

«На самом деле не сушествует ничего из чувственно воспринимаемого или умопостигаемого, кроме всё превосходящей Сущности и Первопричины, от Которой и зависит всё» [99] («О жизни Моисея», II 24).

Эта умопостигаемая конструкция вполне может быть помешена внутри платонической традиции, будучи построена уже Александрийской школой; это подтверждает также тот факт, что Григорий Нисский прибегает к типично платонической синтагме: «тот, кто (или «то, что») воистину существует», говоря о Боге и желая подчеркнуть, что только Бог обладает истинной реальностью.

То же самое колебание между формой мужского и среднего рода восходит, в конечном

счете, к Платону («Тимей», 38c и 28c). Формула среднего рода (божественное существо) обнаруживается в «Против Евномия», И 70; иногда слово может пониматься и как мужского, и как среднего рода (см. «Против Евномия», 1422). Григорий Нисский часто формулирует свою мысль, прибегая к абстрактным понятиям, из чего вытекает, что это выражение скорее предполагает употребление формы среднего рода: смотри чреду эпитетов в «Против Евномия», I 231.

3. 6. Зло

На самой низшей ступени существования пребывает зло, которое даже не является чем–то существующим. Зло не обладает подлинной сущностью, а потому не может быть никакого противопоставления манихейского типа между благом и злом: Григорий Нисский, как и все христианские писатели IV в., весьма озабочен этой тематикой, и его отказ от любого дуализма выражен совершенно четко. Злого начала не существует, коль скоро даже сатана был создан Богом; его злонравие есть следствие проявления его свободной воли, и оно предопределено к тому, чтобы закончиться вкупе со злом. Это учение о несуществовании зла имеет ярко выраженное неоплатоническое происхождение, и оно не может быть возведено к Платону. Ибо, поскольку платонический дуализм помещал в интеллектуальную реальность всю полноту бытия, признавая за феноменальным миром только видимость, на этом дуализме были проставлены мощные акценты в имперскую эпоху, вследствие чего материя рассматривалась как нечто несуществующее, как низшая крайность бытия. Плотин развил две концепции, пребывающие, в качестве сопутствующих ей, — в связи с этой проблемой, — отметив, что материя не существует, но что она есть даже зло или источник зла; также и Нумений Апамейский усматривал в материи источник зла. А потому зло для Григория, как и для Плотина (см. «Эннеады», 11,8) есть отсутствие блага, а значит, зло и материя, при том, что первая является «лишением» блага, а вторая — «лишением» бытия, совпадают между собой.

Показателен тот факт, что Плотин приходит к тому же выводу, к которому пришел бывший почти его современником Ориген, в трактате «О началах» (II 9, 2) говорящий следующее:

«Несомненно зло состоит в отсутствии блага».

И еще, в его «Толковании на Евангелие от Иоанна» (И 13, 99) мы читаем, что:

«значит, всё злое есть ничто и пребывает в состоянии небытия».

Следовательно, можно утверждать, что платонизм, будь он языческий или христианский, снабжал Григория Нисского основополагающими элементами для отрицания существования зла. Многочисленные утверждения Григория Нисского, связанные с этой концепцией, таковы: умопостигаемый мир всегда пребывает в состоянии существования («Гомилии на Экклезиаста», VII, стр. 406–407); истинное бытие по сущности своей есть благо, и благодаря этому оно предоставляет сущность вещам, в том смысле, что все существующее существует постольку, поскольку оно приобщается к сущности реально существующего. И напротив, то, что находится за пределами любой приобщенности к благу, является несуществующим, поскольку оно находится также и за пределами бытия. Но зло пребывает за пределами Бога, а значит, и за пределами существования; его природа, впрочем, не состоит в том, чтобы быть самой собою [то есть автономной носительницей зла], но в том, чтобы быть всего лишь чем–то неблагим. Итак, зло есть несущее («О душе и воскресении», 44). Также, в другом месте («Об устроении человека», 20—21) Григорий развивает ту же самую мысль, отмечая,

что зло всегда подвержено изменению. То, что зло является лишением (στέρησις), закрепляется также в одном месте из «О душе и воскресении» (45):

«Зло, если даже кажется нелепым это утверждать, обладает своим бытием в небытии, так как происхождение зла есть не что иное, как лишение (στέρησις) бытия. А природа блага состоит в том, что оно реально существует, но поскольку зло не пребывает в бытии, оно, несомненно, пребывает в небытии».

И в «Гомилиях на Экклезиаста»:

«Зло не существует само по себе, но возникает от лишения добра; а добро всегда одинаково, и постоянно пребывает, и составляется без всякого предварительного лишения чего–нибудь. Мыслимое же противоположным добру по сущности не существует, поскольку что не существует само по себе, то вовсе не существует. И зло есть лишение бытия, а не существование» [100] (V).

Это учение обнаруживалось уже у Василия, написавшего гомилию с целью объяснить, что Бог не есть причина зла, которое не обладает собственной специфической сущностью: оно не существует, ибо оно есть лишение блага. Глаз был создан и потому он существует, в то время как слепота внезапно проявляется как лишение глаз. Так и зло не существует своим собственным существованием, но проистекает от болезненного состояния души. Оно не является несотворенным, как считают те, кто рассматривает природу в качестве равной природе Бога, в чем состоит нечестивое словоизвержение, присущее манихеям.

Подробнее читается в «Большом огласительном слове»: «Добродетель и порок противопоставляются друг другу не как какие–либо два явления, различающиеся по бытию; ибо как сущему противополагается не сущее и нельзя сказать, будто бы несущее противопоставляется сущему по бытию, но мы говорим, что несуществование противоположно существованию, — точно таким же образом и зло противоположно понятию добродетели не как что–либо само по себе существующее, но как то, что мыслится под отсутствием лучшего» [101] (VI6; см. также V 12).

С этой концепцией несуществования зла как автономной реальности, ибо оно есть лишение, тесно связана концепция вечности последующих конечных мук. Эта концепция, изложенная в одном месте в «О душе и воскресении» (31) и в другом месте в «Об устроении человека» (21, PG 44, 201c), ведет свое происхождение от Оригена. Ад представляет собой более тяжкое, более жестокое испытание, по сравнению со всеми теми, которые могут быть перенесены в течение земной жизни, и имеет своей целью осуществление окончательного очищения тех, кто не пожелал исправить себя в этом мире через упражнение в добродетели, через аскезу и отказ от материального. Адские мучения будут жестокими, пропорционально количеству совершенного зла, которое в этой жизни наложилось как мозолистое затвердение надушу грешника («О душе и воскресении», 47); но ад как таковой выполняет исключительно воспитательную функцию, не входя в сферу зла: он служит как бы для того, чтобы продемонстрировать зло в его конкретных проявлениях, как если бы оно было сгустком злонравия и ненависти человека по отношению к Богу. Но поскольку Христос пришел, чтобы восстановить человечество и вернуть его к его исходному состоянию, злонравие не сможет длиться вечно, так как это означало бы неудачу в деле восстановления человечества и безуспешность самого воплощения.

Итак, будучи несуществующим само по себе, зло получило начало вследствие самовольного почина ангела, который, движимый завистью к человеку, ввел его в грех. В повествовании Книги Бытия Григорий Нисский подчеркивает две вещи: отсутствие вины Бога в падении человека

и, напротив, ответственность человека, действовавшего сообразно со своей

собственной свободной волей. Ведь, действительно, в качестве сотворенной природы, будь то человек или ангел, — оба они подвержены изменению, а значит, могут обратиться как в сторону добра, так и в сторону зла; только божественная природа не может творить зла (см. «Большое огласительное слово», 7; «Гомилии на Экклезиаста», VIII, стр. 418, 6 и сл.; 427,15 и сл.; «Гомилии на Песнь Песней», II, стр. 50, 5 и сл.; 55, 3 и сл.).

Последствия зла были многочисленны и тяжелы: прежде всего, человек разрушил собственное достоинство — в том виде, в котором оно было желанно Богу («Гомилии на Экклезиаста», VI, стр. 386, 5 и сл.); затем он навсегда привязал себя к материальному (на что указывает образ «кожаных риз», в которые облачились прародители, согласно повествованию Быт. 3, 6) ; и, наконец, исказился образ Божий, которым был человек. Задачей домостроительства Божия станет восстановление этого образа. Воплощение Сына Божия есть conditio sine qua поп [необходимое условие], а потому оно и происходит; но, так или иначе, должна проявиться синергия, т. е. сотрудничество между Богом и человеком (возможное благодаря свободной воле человека) в актуализации божественного замысла.

3.7. Непознаваемость Бога

Утверждение, согласно которому Бог непознаваем, уходит своими корнями в полемику с Евномием, на которую Василий и оба Григория были вынуждены расточать свои силы в течение более двадцати лет. Евномий, действительно, развивал тип богословия, которое его противники определили как «техническое»: он считал, что знание имен Божиих уже в силу одного только этого ставило верующего на путь, ведущий к познанию Бога, поскольку эти имена суть дар Божий человеку. Каппадокийцы, напротив, в рамках полемики с еретиком, развивали богословие апофатического типа, которое с такой силой проявлялось у Григория Нисского, что оно представлялось неким предуготовлением к апофатическому богословию Дионисия Ареопагита.

Итак, согласно Григорию, если истиной является то, что Бог бесконечен, а человек характеризуется конечностью, он никогда не сможет познать его. Но это не значит, что Бог всецело непознаваем. Ибо, если следует исключить его подлинное познание, то неизменно остается в силе то обстоятельство, что через созерцание сотворенного мира, в котором красота, упорядоченность и совершенство свидетельствуют о существовании некоей высшей природы, оказавшейся способной создать столь изумительную совокупность вещей, мы можем узнать об отдельных свойствах Бога, таких, как разумность, дивный ум и благость. Эти утверждения не новы.

Однако приходится уточнить, что чувственное познание и рациональная медитация позволяют нам улавливать только отблеск божественной реальности, но, разумеется, не обеспечивают нам такое состояние, при котором мы были бы в силах в нее проникнуть. Познаваемыми могут быть только причины дел Божиих, те свойства, которые в них присутствуют. Для Григория Нисского, так же, как и для Василия и для Григория Богослова, ощутимо различие между существованием Бога и сущностью Бога. Мы можем осознавать, что Бог существует, но мы не можем знать, чем Он является. На этом утверждении сходятся все Каппадокийцы: «Определение божественной природы превосходит всякое определение» (Григорий Нисский, «О жизни Моисея», II 234); «итак, познание природы Бога сводится к постижению её непознаваемости» (Василий, Письмо 234, 2); «вне всякого сомнения, в Боге понятна только его бесконечность» (Григорий Богослов, Слово 38, 7).

3.8. «Ενέργεια» и «δύναμις» Бога

Пророческие глаголы, на которых основывался человек, чтобы познать Бога, явили, на самом деле, только часть ένέργεια (действительности/действования) Бога, а не Его δύναμις (силу/потенцию), от которой происходит само Его действование, и еще в меньшей мере Его природу.

Это различие между природой и энергией Бога фиксируется в «Гомилиях на Блаженства»:

«Невидимый по естеству делается видимым в действиях, усматриваемый в чем–либо из того, что окрест Его» [102] (стр. 141, 25).

В других произведениях Григорий рассуждает более глубоко, утверждая, что сами термины, специфически определяющие Лица, такие, как «рожденный» и «нерожденный», не выявляют их природу. Это утверждение фиксируется в «Против Евномия», III 5, 53; оно аналогично тому, что сказано в II 105 (где утверждается, что само имя «Бог» не выявляет того, как Он существует); в II 151 (когда Давид говорит, что Бог милосерден, это есть указание на энергию, а не на природу); в «Опровержении исповедания веры Евномия», 15—16 утверждается, что имена Бога, даже такие, как имя «Отец» и имя «Сын», не обозначают природу, но только некое отношение.

То же четкое противопоставление природы и энергии выдвинуто в «Гомилии на Экклезиаста», 7 (стр. 414, 13—19):

«Итак, если речь о Боге, то, когда вопрос о сущности, время молчать: а когда о каком–либо благом действии, ведение о котором нисходит и до нас, тогда время возглаголать силы, возвестить чудеса, поведать дела и до сих пределов пользоваться словом» [103].

Согласно некоторым ученым, это различие между силой/потенцией и энергиями Бога могло быть почерпнуто Григорием Нисским из чтения Аристотеля.

Поскольку энергии Бога проявляют активность в творении, можно все же постоянно восходить от них к Творцу. Но при этом энергии позволяют нам познать только то, что «окрест Бога», а именно: Его свойства, Его действия, Его царство, Его блаженство. Понятие того, «что пребывает окрест Бога», можно обнаружить также у Григория Богослова (Слово 38, 7):

«[Бог постигается) одним умом, и то весьма неясно и недостаточно, не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Него».

3.9. Природа Бога

Несмотря на это столь решительное утверждение относительно непознаваемости природы Бога, сам Григорий избегает эксцессов такой философии, которая, будь она доведена до своих крайних последствий, привела бы к восприятию (как это и делали, собственно говоря, неоплатоники–язычники) божественного существа в абсолютно абстрактном духе.

3.9.1. Катафатические свойства

Итак, Бог христиан неизменно является, несмотря на Свою трансцендентность, милосердным Отцом; несмотря на невозможность познания Его природы и несмотря на

границы человеческой реальности, которая может только удерживаться на том, что «окрест» Бога, Григорий не замыкается в молчании; он также стремится выразить, в меру возможного, некую мысль, приближающуюся, насколько возможно, к предмету его поисков. Поскольку Богу приписывается полнота бытия, в платоническом (но не в неоплатоническом) смысле, Григорий Нисский также считает уместным настаивать на знаменитом библейском утверждении {Нех. 3, 14): «Аз есмь Суший».

В Боге бытие и благо совпадают, ибо в Боге благо не привходит извне; Бог не обладает им по приобщению. Приобщение, действительно, имеет силу для сотворенной реальности (будь она материальной или умопостигаемой), а не для трансцендентной сущности. Пространное доказательство этого положения развивается в «Против Евномия», I, 283—287 и в «Опровержении исповедания веры Евномия», 122.

То, что Бог является источником и началом всякого блага, сказано в «Большом огласительном слове», 5,5–9. Это учение неоплатонического характера, которое фиксируется у Плотина (VI 9, 8–9) и обнаружится у Боэиия («Об утешении философией», III 10, 7 и сл.). Следовательно, всё сотворенное затем тяготеет к благу, поскольку во всё по природе внедрено желание блага (см. Плотин, VI 9, 9; Боэций, 111 10–11; Григорий Богослов, Слово 41, 9). Также и Григорий Нисский прибегает к глаголу «склоняться» и к глаголу «изъявлять намерение», бывшими в употреблении у неоплатонизма, для того, чтобы выразить тяготение всякой низшей реальности к реальности высшей.

Фундаментальной темой богословских учений Каппадокийцев, бывшей таковой уже для их учителя Оригена, является тема «простоты» Бога; она наблюдалась также у Григория Богослова. Бог «прост» в том смысле, что Его природа не допускает внутри себя никакой дифференциации, так как она означала бы большую или меньшую долю божественной сущности. На этом тезисе Григорий долго задерживается в «Против Евномия» (1 231 и сл. II 107—109). Таким образом, учение о божественной простоте сливается, в этом контексте, с учением, восходящим к Аристотелю, на которое Григорий Нисский опирается в своей полемике против Евномия: невозможно вообразить некое различие внутри бытия, так как категория бытия не допускает градаций. Еретик, действительно, полагал, что, если гипотетически помыслить различные градации бытия в сущности Божией, будет утрачена божественная простота, — и вследствие этого он приписывал только Отцу божественную природу в собственном смысле.

Другая формула, наряду с формулой полноты бытия, это формула — также неизменно платоническая — «высшего блага»:

«То, что реально существует, есть природа блага» («О душе и воскресении», 45).

Высшее благо как таковое неограниченно, как это утверждается также в предисловии к «О жизни Моисея», 5, 5:

«В том, что касается добродетели, мы научились от апостола (Флп. 3, 12–15) единственному пределу совершенства — отсутствию всяких пределов. […] Ведь всё, что является по природе своей добрым, не имеет само по себе предела и ограничивается только тогда, когда ему противопоставляется нечто противоположное, например, жизни — смерть или свету — тьма. Всякое добро прекращается, когда появляется то, что мы считаем ему противоположным …» [104].

Эта бесконечность совершенства проистекает от бесконечности Бога, который находится у истоков любой благой вещи и, более того, есть совокупность всех благих вещей. Плотин («Эннеады», VI 6, 18), приступая к теме, сводящейся к тому, что «жизнь является благой, поскольку она происходит от Единого», среди прочих наблюдений, фиксируемых в этом месте, обладающих фундаментальным значением, утверждает следующее:

«Так что же, Благо, значит, свойственно сущности вещей? Любая вещь является благой в своей полноте, но только одно Благо не таково […]. Итак, от него происходит всё, но ничто ему не тождественно».

В этом контексте Григорий Нисский перерабатывает и расширяет традицию Плотина. Бог оказывается идентифицирован, поскольку в силу идеи блага, которая усваивается бытию, пребывающему по ту сторону существования, благо становится началом существования всякой вещи.

Если в рамках этой концепции Григорий Нисский проявляет себя как продолжатель Александрийского богословия, для которого Бог отождествляется с бытием, то новой, напротив, как это отмечает Фёлькер, является разработка понятия «по ту сторону существования», фиксируемого у Григория: Бог пребывает, безусловно, «за пределами блага», как это утверждал Филон Александрийский, т. е. писатель, с творчеством которого Григорий, несомненно, был знаком. Григорий находится в согласии с Плотином (и с Филоном), именуя Бога «первым благом» («О девстве», 10); Плотину принадлежит отождествление Бога с предметом желания со стороны всех сущностей («О девстве», 10—11), которая обнаруживается также у Василия («О вере», 1) и у Григория Богослова.

Ср. Плотин, «Эннеады», V 4, 1 и заглавие седьмого трактата первой Эннеады; Филон, «Посольство к Гаю», 5 (VI 156, 9—10). Идея, вытекающая из общего смысла фразы Григория: «то, что находится превыше всякого блага» («О девстве», 10), также принадлежит Плотину: в «Эннеадах», V 3, 11 Плотин отрицает то, чтобы первоначально могло бы представлять [только] одно из столь многих благ.

Также энергично подчеркивается понятие благости Бога. Природа Бога характеризуется, по существу своему, как благость, проявляемая по отношению к людям:

«Жизнь верховной природы есть любовь» («О душе и воскресении», 46).

Воспроизводя утверждение Быт. 1, 16 в «Против Евномия», I 234 и сл., Григорий объединяет христианское учение («Бог есть полнота благих вещей») с неоплатонизмом («Бог и благо совпадают»). Это очевидно также на основании и другого места:

«Но природа, которая превыше любой благой мысли и любой верховной силы, так что она не нуждается ни в чем, что воспринимается относительно блага, является сама полнотой благих вещей и не движется в русле блага, чтобы приобщиться к какой–нибудь прекрасной вещи; она сама, напротив, есть прекрасное в самом себе» («О душе и воскресении», 44).

Всё это показательно для отношения Каппадокийцев к классической культуре и современной им философии; хотя и ощущая себя глубинным образом христианами, они не колеблются воспроизводить и. адаптировать к традиционному учению те соображения, которые принадлежали к «внешней» философии, как они сами её называли.

Среди характеристик Бога особенно рельефно выделяется в богословии Григория Нисского та, что Он есть «красота», как это отмечает С. Лилла; Григорий, оставаясь более близким к Платону, Аристотелю и Василию и слегка дистанцируясь от Плотина, без каких–либо сомнений ставит её в прямое отношение с Богом в одном месте из «О девстве» (11), которое демонстрирует явную зависимость от аналогичного места из «Пира» Платона (210e—211a):

«[Это начало] не в чем–то прекрасное, а в чем–то безобразное, не когда–то, где–то. для кого–то и сравнительно с чем–то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное […], а само по себе, всегда в самом себе единообразное» [105].

У Платона («Государство», VI 509b) высшее благо определено как «красота исключительная», и это выражение подхватывается не только Василием в «О вере» 1 (PG

31,465C), но также и Григорием Нисским в «О девстве», 10, 2. У Аристотеля («Метафизика», 1072a 28) Бог представлен как первая прекрасная сущность. Различие между Григорием и Плотином при подходах к рассмотрению отношения между прекрасным и благом состоит в том факте, что, в отличие от Плотина, Григорий их четко не размежевывает.

Бог, хотя и будучи абсолютно трансцендентным, благодаря Своему простому и неограниченному духу, проницает всё без исключения и присутствует во всяком месте. Здесь мы сталкиваемся с концепций, в основе своей стоической, но усвоенной Книгой Премудрости Соломона, Филоном, Плотином и Василием. Жизнь Бога определена как «жизнь в самой себе» (см. «Против Евномия», 1365; «Большое огласительное слово», 1,6: «жизнь вечная и абсолютная»). Бог дарует жизнь и является самой жизнью («Против Евномия», III6,76; 7, 51); Он есть истинная жизнь («Опровержение исповедания веры Евномия», 174—175). Это учение Григория Нисского было подготовлено Оригеном. Весь контекст первой книги «Против Евномия» несет на себе яркую окрашенность неоплатонических понятий. В частности, в I 371 подчеркивается вечность, а значит неподвижность Бога (Его природа является «прочной» и «устойчивой»), что воспроизводит рассуждение Плотина («Эннеады», III 7).

Имена, или положительные атрибуты, хотя и указывают на природу Бога, не способны, однако, адекватно её выразить («Против Евномия», II 396; «О Святой Троице», 14, 7–8, 12—17; «О том, что не три бога», 43, 1- 2, 13—14; «Гомилии на Песнь Песней», I p. 37, 3–5) и приложимы, скорее, к высочайшим реальностям, находящимся окрест самого Бога («Против Евномия», II 582; «О Святой Троице», 14, 17–18; «О том, что не три бога», 43, 22–43, 1; 43 14–15; «Гомилии на Песнь Песней», I, стр. 37, 6–7).

Совершенно аналогичным образом уже выражался Ориген («Против Цельса», VI, 65). С. Лилла отмечает соответствие, существующее между выражением Григория Нисского «в отношении Него» («Против Евномия», II 396; «О Святой Троице», 14, 17; «О том, что не три бога», 43, 15) и подобными же выражениями Оригена и Климента; так же будет выражаться псевдо–Дионисий (см. Климент, «Строматы», V 71,3; Плотин, «Эннеады», V 3, 14; псевдо–Дионисий Ареопагит, «О небесной иерархии», II 3).

А потому этот факт оправдывает то, чтобы прибегать к так называемому «апофатическому богословию».

3.9.2. Апофатические свойства

Итак, Григорий, пребывая в согласии с Климентом и с Плотином и предваряя позицию, которую займет псевдо–Дионисий Ареопагит, констатирует ту данность, что «положительные» характеристики Бога демонстрируют только то, чем Бог не является, но не Его истинную природу.

Ср. «Против Евномия», II 395. Технический термин ἀφαφετικός [отымающий/отделяющий], использованный в этом месте, соотносится с апофатическим приёмом ἀφαίρεσις [отъятие/лишение], обычным для всей платонической традиции: ср. Платон, «Государство», VII 534bc; Алкиной, «Дидаскалия», стр.165, 17–18; Плотин, V3, 17; VI 7, 36; VI 8, 21; Порфирий, «Сентенции», 3; Климент, «Строматы», V 7 1,2. Наречие στερητικά [посредством лишения], непосредственно предшествующее ἀφαιρετικά [посредством отьятия], судя по всему, выступает здесь как синоним последнего (С. Лилла).

Таким образом, Григорий Нисский, как другие Каппадокийцы и даже в большей мере по сравнению с ними, прибегает при богословском исследовании к «отрицательному методу»,

опирающемуся на практику «отьятия свойств» объекта, принятую в неоплатонической и неопифагорейской школах; и именно отрицательное богословие является самым характерным аспектом богословской спекуляции нашего Каппадокийского отца, который, однако, не пренебрегает и методом аналогий, также присутствующим наряду с отрицательным методом во всей платонической традиции.

Относительно метода аналогий у Григория см., в частности, «Против Евномия», II 396–397; «Гомилии на Песнь Песней», I, стр. 37, 2–3; III, стр. 91, 3–4; XI, стр. 335, 14–336,1; «О девстве», 11; «Гомилии на Блаженства», VI, PG 44,1269B. Относительно присутствия этого метода в платонической традиции см. «Государство», VI 508bc; 509b; Филон, «Об особенных законах», 141, 11 225; Алкиной, «Дидаскалия», стр. 165, 20–26; Цельс, VII, 42; VII, 45; Плотин, «Эннеады», VI, 7, 36, где аналогии поставлены рядом с отвлеченностями, как у Григория в «Против Евномия», II396–397 (C. Лилла).

Широкое обращение к отрицательным определениям при описании Бога иллюстрируется двумя местами из «Толкования на Песнь Песней» (V, стр. 157, 14–21 и 158,8–12):

«Блаженная, вечная и всякий ум превышающая природа, все естества Собою объемля, никаким не объемлется пределом. Ибо относительно Нее не представляется ничего, ни времени, ни места, ни цвета, ни очертания, ни вида, ни объема, ни количества, ни протяжения, ни иного чего описывающего, именования, или вещи, или понятия; напротив того, всякое к ней относимое добро простирается в беспредельность и нескончаемость»; «природа простая, чистая, однообразная, непреложная, неизменяемая, всегда одна и та же, никогда из Себя не выходящая […] пребывает беспредельным в добре, не видя даже пред Собою и предела…» [106].

Здесь следует отметить различные понятия, основополагающие для отрицательного богословия, которые мы уже наблюдали у Григория Богослова: тот факт, что Бог трансцендентен даже в отношении ума, что Он не заключен внутри некоего предела, что он чужд пространству и времени, лишен качеств цвета, формы и величины, что к Нему неприложимы имена и понятия, но относимы только бесконечность, неопределенность, простота, чистота, неизменность и постоянство. Речь идет о мотивах, встречающихся во всей платонической и неопифагорейской традиции вплоть до самого позднего неоплатонизма.

Также и прилагательные, типичные для апофатического богословия Каппадокийцев, почерпнуты из описания, которыми Платон в «Федре» (247cd) наделяет «сверхнебесное место». Христианские писатели (Климент и Ориген, а также их ученики, а именно — Каппадокийцы) прилагают к природе Бога характеристики трансцендентной реальности, введенные Платоном: см. «Против Евномия», I 231; II 515 и «О девстве», 11,2.

Непознаваемость и неизреченность Бога символизируются «святилищем» храма (см. «О жизни Моисея», II126; «Гомилии на Песнь Песней», XI, стр. 323, 4–9), «мраком» Исх. 20–21 (см. «Против Евномия», II, 105 и III, 1) , а также молчанием. В двух других важных пунктах богословие Григория Нисского отмежевывается от метафизики Плотина: в то время как Плотин всегда помешал первоначало превыше бытия и ума, Григорий, не имея возможности отрицать понятие божественной «сущности», являющееся основополагающим для его тринитарного богословия, без колебаний приписывает Богу сущность, неведомую и неизреченную, — это учение имеет свои прецеденты у Порфирия («Комментарий к “Пармениду”», IV 7—8) и у Климента («Строматы», VI 166, 2; «О провидении», фрагменты 37 и 39). Что же касается мысли Григория относительно связи между Богом и умом, то здесь прослеживаются две тенденции: с одной стороны, что с очевидностью явствует из двух выше процитированных мест из «Толкования на Песнь Песней», Бог оказывается выше

любого постижения; а с другой стороны. Бог есть верховный Ум: это подтверждает параллелизм между умом, рождающим слово, и Отцом, рождающим Сына, причем этот параллелизм стал уже привычным со времен апологетики. Подобное же колебание отмечается у Порфирия («История философии», фрагмент 17; «Комментарий к “Пармениду”», XIV 17).

Богословский контекст, показательный для богословия Григория Нисского, может быть почерпнут из первой книги «Против Евномия», посвященной рассмотрению двух пространных разделов «Апологии апологии» этого еретика. Григорий Нисский приводит место, где Евномий устанавливает иерархию бытия внутри Троицы, признавая только за Отцом прерогативу «верховного бытия» и «Бога в наивысшей степени», в то время как два других Лица не обладают полнотой бытия. Касательно этого учения Евномия Григорий Нисский возражает, следуя «Категориям» Аристотеля (см. 3b33), что бытие как таковое есть категория, не допускающая понятия «большего» или «меньшего»; но бытие присутствует или не присутствует в силу того, существует вещь или не существует, причем одна вещь не может существовать на низшей ступени по сравнению с другой. А потому внутри божественной природы не может быть градации бытия; там не может наблюдаться бытие большее или меньшее ни в каком смысле, так как иначе эта природа была бы сложной; все качества должны быть всецелым достоянием каждого Лица (см. стр. 682).

Из этого богословия платонического типа вытекает последствие, которое, напротив, не является платоническим: Бог превосходит любое ограничение временного или пространственного порядка, ибо Он бесконечен. На понятии бесконечности Бога особенно настаивал Мюленберг, чтобы доказать, что Григорий Нисский пришел к нему вполне определенным путем, носящим рациональный характер, противопоставив себя при этом ряду направлений самой греческой философии, согласно которым бесконечность обладала лишь отрицательным значением.

И действительно, для греков бесконечность не составляла положительного качества и она внутренне не присуща отрицательному богословию платонического типа, которое, однако, как это известно и о чем было сказано выше, Григорий исповедовал. Итак, отъятие у Бога любого качественного ограничения (бытия без формы, без меры, без материи, без различий и т. д.) не включает в себя и бесконечность, которая, напротив, согласно Григорию, должна рассматриваться с двух точек зрения: как бесконечное простирание во времени, что есть характеристика божественной природы в противовес природе сотворенной, и как бытие неизменное. Эта неизменность встречается под различными видами, все из которых приводят к понятию бесконечности: это неизменность в благе, в силе, в премудрости и т. д. В самом деле, предел может наличествовать только в силу присутствия относительно противоположного, но поскольку для природы Бога не существует ничего противоположного, — ибо иначе мы впали бы в опасный дуализм и, тем самым, в манихейство — она неизменна.

С другой стороны, идея бесконечности оправдана, если из нее вытекает, что Бог непознаваем. Вместе с тем не следует пренебрегать и тем фактом, что именно в годы, когда Григорий Нисский писал свой труд против Евномия, идея бесконечности бытия Божия открыто утверждалась также и Григорием Богословом (см. Слово 38, 7; 6, 22, где говорится о великой «пучине бытия», о «море сущности»), и в основных своих чертах могла быть уловлена еще у Плотина (см. I 8, 4, 21–24; VI 9, 6, 10). Плотин считает, что Единое исключает размер и число (это древняя платоническая концепция о Едином, предваряющем число) и что оно есть наименьшая мыслимая реальность, но при этом реальность, наделенная бесконечной силой. Также и в V 5, 10, 19–23 Плотин повторяет, что Единое бесконечно в том, что касается его силы. В V 5, 11, 1–4 он считает, что бесконечность есть результат той

данности, что за её пределами нет ничего и отсутствует какая–либо вещь, которая бы её ограничивала. Аргументы, к которым прибегает Плотин, представляются весьма схожими с теми, которые Григорий Нисский приводит в «Против Евномия», I 231—236.

Идея бесконечности природы Бога обсуждается в первой книге «Против Евномия» прежде всего с точки зрения бесконечности во времени (I 362–364). В то время как вещи преемственно сменяют друг друга во времени, причина творения, та реальность, которая превыше их, пребывает также и превыше времени. Это различие между временем и вечностью, в том смысле, что первое присуще природе, имевшей начало, а вторая есть достояние Бога, было выдвинуто еще Платоном в «Тимее» (см. 37d—38b); впрочем, и Плотин полагал, что Единое и Ум превыше времени, притом, что время характеризует мировую Душу (см. III 7, 3). А потому нельзя прибегать ко времени и к временной протяженности для обозначения отношения рождения, существующего между трансцендентным и абсолютным Богом и Сыном (1685—691). Итак, следует сделать вывод, что идея вечности Бога (т. е. Его бесконечности во времени) не могла быть столь уж чуждой языческой и христианской традиции, как это полагали; а что касается её открытого утверждения у христианских мыслителей, то достаточно вспомнить Оригена («О началах», IV 4, 1). Согласно Евномию, тем не менее, из вечности (т. е. из простирания вперед и вперед бесконечного времени) не выводится автоматически беспредельность в обратном направлении (например, в случае души, которая хотя и нетленна, но сотворена во времени): отсюда возникает необходимость добавочного утверждения, что Бог является нерожденным. Но поскольку нерожденным оказывается только Отец, то и вечен только Отец. И коль скоро века подразделяются на века минувшие и на века грядущие, из этого не может быть автоматически сделано умозаключение о бесконечности во времени. Ведь прерогативой Бога является то, что Он прочно удерживается в бытии без начала, в бытии нерождённом (см. «Против Евномия», II 446–469). И напротив, для Григория Бог есть природа, объемлющая века и всё то, что века в себе содержат, подобная бесконечной морской пучине, которая не позволяет представить себе что–либо, что пребывало бы за её пределами, или вообразить её начало. Эта бесконечность Бога, кроме того, не ограничивается временем, но слагается из всех других понятий, Его касающихся. К примеру, Бог неизменен, а значит нельзя помыслить в Его недрах присутствие чего–либо, что противоречило бы Его бытию. Но поскольку Бог превыше противопоставления добра и зла, Бог есть добро без каких–либо границ; а поскольку то, что лишено границ, бесконечно, Бог есть бесконечное благо (см. 1169). Также простота сущности Божией обеспечивает Его бесконечность, так как простота обозначает существование одной только божественной природы; если бы в Боге было что–либо иное, оно установило бы границы для первого, т. е. для Бога. Но поскольку в Боге нет ничего иного, кроме божественной природы, её простота абсолютна, а значит, это влечет за собой бесконечность божественной природы в её сущности (I 231—232). От бесконечности природы проистекает, естественно, бесконечность Его свойств: премудрость (I 122—123), сила, жизнь и тому подобное. Из всего этого видно, как Григорий Нисский основывает свое учение о трансцендентности Бога уже не только на апофатическом богословии, но и на учении о бесконечности Его природы. Этот подход представлен, к примеру, в разделе I 373–375, где утверждается, что природа Бога непознаваема, но также изыскивается возможность привести тому причину. Поскольку сотворенная реальность отлична, по своей сущности, от несотворенной реальности, одна не может иметь никакого отношения к другой: это главная прерогатива несотворенной реальности не присуща только Отцу, но распространяется также на Сына и на Святого Духа. Этими разъяснениями Григорий Нисский вносит один из своих самых значимых богословских вкладов, притом что греческая философия в целом не была

расположена придавать истинное и подлинное значение бесконечности, как о том уже было сказано, и к этим колебаниям примкнул даже сам Ориген, отрицавший то, что Бог непременно бесконечен.

3.10. Тринитарное богословие

Вернемся к соображениям, высказанным Василием по поводу двух терминов «сущность» и «ипостась». В то время как первый термин обозначает общее для трех Лиц Троицы, а именно их несотворенную сущность, непостижимую для человека, бесконечную и пребывающую за пределами пространства и времени, второй термин относится к каждому из этих Лиц, проводя различие между Ними посредством выделения их особых свойств. Хюбнер показал аристотелевское происхождение как понятия «сущности», так и различия между сущностью и ипостасью, о котором говорится в Письме 38, 2–3 [107]. Оба этих момента редуцируются к аристотелевской концепции о первой и второй сущности («Категории», 2a 11–15, 3b 33–39): сущность Бога, которая не знает возрастаний и умалений и не существует обособленно, соответствует роду второй сущности; ипостась, напротив, соответствует первой сущности.

Следовательно, могло бы проявиться различие между учением Василия о сущности, которое находилось под влиянием стоицизма, и соответствующим учением Григория Нисского, которое, напротив, использовало аристотелевские категории. Но и в связи с Василием мы наблюдали, как учение о сущности и об ипостаси циркулировало в русле, в целом близком как к аристотелевским, так и к стоическим категориям.

3.10.1. Отец и Логос

Что касается тринитарного учения, Григорий Нисский не вносит сколько–нибудь существенных инноваций — в том, естественно, что имеет отношение к философскому инструментарию, — в учение Василия: как отмечает С. Лилла, так же, как и для апостола Павла и всей христианской традиции, упрочившейся со времен апологетики, для Григория вторая ипостась есть Премудрость и Сила Бога (см. «Большое огласительное слово», 1). Эти две функции — раздельные, но связанные друг с другом — одного и того же Лица отвечают, в первую очередь, за акт творения; а значит, Григорий подхватывает учение Филона Александрийского, средних платоников и неоплатоников, прослеживающееся также у Климента и у Оригена, о присутствии идей–мыслей в божественном уме. Различие между «премудростью» и «силой», установленное Григорием Нисским в контексте творческого акта Бога, соответствует различию, проводимому Оригеном между Премудростью или Умом, содержащими в себе предсуществующие от века умопостигаемые сущности (мысли, формы, образы или логосы), и Логосом, на Которого возложена задача внедрить в творение формы, или логосы. Во всем чувственном мире просматривается вмешательство Логоса — искусного мастера, т. е. божественной силы, которая его проницает; Логос присутствует в любой точке мира, удерживает этот мир в целостности, управляет им и является причиной его порядка и гармонии (см. «О душе и воскресении», PG 46 28A; 28D; 29A; «Беседы на Шестоднев», PG 44, 63A; «О звании христианина», стр. 138, 27—139, 4).

Поскольку Бог должен быть разумен, — начинает развитие своих рассуждений Григорий Нисский в «Большом огласительном слове» (1), — и невозможно представить себе, чтобы

Бог не был всегда, из этого следует сделать вывод, что в Нем всегда присутствовал Сын в качестве Логоса. В равной мере, поскольку Сын есть «сила и премудрость Божия», по утверждению Апостола (см. 1 Кор. 1, 24), в Отце всегда должна была существовать Премудрость. Приверженцем этой идеи был также Григорий Богослов, Слово 29, 17. Подобного рода ход мыслей явно вписывается в христианскую платоническую традицию.

Логос поддерживает в состоянии жизненности всю реальность, поскольку он содержит её в совокупности, как сказано в «Большом огласительном слове», 31, 6 и сл. То же самое фиксируется относительного этого в «О жизни Моисея», 175, где говорится, что «Единородный Бог заключает в себе мир»; а в главе 177, разъясняя символику «нерукотворенной скинии» (Исх. 25–26), Григорий утверждает:

«Есть сила, которая объемлет всё сущее, в которой “обитает вся полнота божества” (Кол. 2,9); общий покров всего, объемлющий собой вселенную, справедливо именуется “скинией”» [108].

Согласно С. Лилле, концепция Плотина («Эннеады», 1 2, 6) и Порфирия о присутствии в Уме парадигм добродетелей, именуемых Порфирием «парадигматическими добродетелями» («Сентенция», 32), ощущаются в концепции, на которой так настаивает Григорий в «О звании христианина» и в «О христианском совершенстве», о Христе как идеальном архетипе, в котором обретаются в состоянии абсолютного совершенства все те качества, каковым тот, кто исповедует себя как христианина, должен стараться подражать, осуществляя их в самом себе, если он действительно хочет быть достойным этого звания.

Вернемся к анализу отношения между сущностью и энергией. Евномий установил тесную связь между первой и второй, желая вывести различие сущностей и божественных Лиц на основании предполагаемого разнообразия их энергий. Григорий отвергает этот тезис, возражая на него следующим образом:

«А теперь следует рассмотреть: каким образом за сущностями следуют энергии? Что такое они по собственной своей природе? Иное ли что с сущностями, за которыми следуют? Или часть сущностей и природы? И если иное, то как или от чего происходят? Если то же самое, то как отделяются и, вместо того, чтобы нераздельно быть с ними, совне за ними следуют? Ибо не просто понять что–либо из сказанного. Естественная ли какая необходимость невольно вынуждает энергию, какова она ни есть, следовать за сущностью, как следуют за огнем сгорание и пары и испарения — за телами, от которых они происходят? Но, думаю, и сам Евномий не скажет такого, будто бы сущность Божию должно почитать какой–то разнообразной и сложной вещью, которая нераздельной и вместе с нею усматриваемой имеет энергию, как некое привходящее свойство, наблюдаемое в подлежащем. Напротив того, говорит он, что произвольно и свободно движимые сущности сами собою производят, что им угодно» [109] («Против Евномия», 1 207–208).

Продвигаясь в своем анализе позиции, занятой Евномием, наш Каппадокиец отмечает, кроме того, что, если сущность и энергия обладают одними и теми же отличительными характеристиками, абсурдно считать Сына низшим по сравнению с сущностью; если же, напротив, для сущности и для энергии не существует общего определения, как возможно, опять–таки задается вопросом Григорий, основывать доказательство на элементах разнящихся и инородных? Истинным элементом, объединяющим Лица Троицы, является не энергия, но воля и свободное самоопределение: именно в нем Григорий Нисский распознает основу равенства природы Отца и Сына. Особенно недвусмысленно, с этой точки зрения, он высказывается в следующем отрывке:

Ведь, действительно, достаточно [установить] различие воли, чтобы доказать различие природы. По–скольку первая сущность, по согласному с нами признанию даже и

противников, проста, то необходимо представлять себе сопутствующее природе произволение. А как доброе произволение доказывается промыслом, то им же доказывается и благость природы, которой принадлежит произволение; ведь если бы только Отец творил благие дела, в то время как Сын не желал бы делать то же самое (говорю предположительно из–за наших противников), то очевидно будет различие в сущности, вследствие различия произволений. Если же Отец промышляет обо всем, то так же промышляет и Сын; ибо когда видит “Отца творящаго, сия и Сын такожде творит” (Ин. 5, 19), 1 — таким образом, тожество произволений указывает на общность естества в имеющих одно и то же произволение» [110] («Против Евномия», I 439–441).

Между свободой воли Бога и Его действием, уточняет в другом месте Григорий, не существует никакого временного промежутка, в отличие от всех других сущностей («Против Евномия», II 228—230).

В этом столкновении между Григорием Нисским и арианином Евномием наличествуют концептуальные моменты, выходящие за рамки богословского диспута и побуждающие нас искать возможные границы этого столкновения в сфере позднеантичной мысли и, особенно, мысли неоплатонической. В связи с этим Микаэли выделяет ряд аналогичных понятий, фиксируемых в проблематике, разрабатываемой Григорием, и в начальных главах трактата Ямвлиха «О египетских мистериях», в котором, как известно, даются ответы на вопросы, поставленные в письме Порфирия к Анебу. Вопрос Порфирия, отталкиваясь от которого и начинает развиваться дискуссия, сводится к следующему: какие свойства принадлежат каждому из высших родов и отделяют их от других («О египетских мистериях», I 4, 10)? В своем ответе Ямвлих отмечает, в первую очередь, что вопрос плохо сформулирован:

«Но таким образом твой вопрос движется в несовершенном направлении: на самом деле, следовало задаться вопросом, какими особенностями обладают эти реальности, сначала согласно сущности, затем согласно снле/потениии и только затем, как следствие предыдущего, согласно действительности/энергии. А ты, наоборот, самой постановкой вопроса и желанием знать, “носителями каких особенностей они являются”, говорил только об особенностях последующих элементов: тогда получается так, что в этих сущностях ты изыскиваешь различие, только в [их] конечных состояниях, оставляя без какого–либо исследования те элементы, которые являются первейшими и наиболее значимыми (если дозволено так их назвать) в силу их взаимного различия» («О египетских мистериях», 14, 11).

В свете этих соображений Ямвлиха нам кажется возможным лучше понять, что, собственно, пишет Григорий в «Против Евномия», 1422: еретик, хочет он сказать, не следует природной очередности, которая переходит от сушности к энергии, но хочет определить сущность самого бытия, исходя из вещей, им произведенных. Ямвлих, кроме того, энергично подчеркивает, что сущность, сила и энергия не могут рассматриваться раздельно, но только в объединяющей их перспективе:

«Ты не должен считать, что это подразделение специфично для силы, или для энергии, или для сущности, и ты не должен наблюдать его, рассматривая его в только одной из этих данностей, но ты должен простирать его на всех их вместе: так ты дашь удовлетворительный ответ касательно того, о чем ты вопрошаешь, а именно — каковы особенности богов, демонов и героев, а также особенности, свойственные душам» (О египетских мистериях», I 5, 18).

У Григория можно обнаружить пример понимания им терминов «энергия», «сила» и «природа» в одном месте его третьей речи «На молитву Господню» (стр. 41, 6—10 Callahan):

«У кого одно действие, у тех, конечно, и сила одна и та же; потому что всякое действие есть следствие силы. Поэтому, если и действие одно, и сила одна, то как можно представлять

себе инаковость природы у тех, у кого не находим никакой разности ни в силе, ни в действии?» [111].

Но полемика Григория против Евномия богата и другими аргументами. Один из самых важных проистекает от понятия божественной простоты. Если еретик, отмечает Григорий, полагает, что различие произведений доказывает различие энергий, почему он не выводит из многообразной пестроты сотворенных вещей соответствующую множественность энергий Бога? Иначе оказалось бы, что все вещи имели бы один и тот же вид или что Евномий видел бы их во всем неразличимыми (см. «Против Евномия», I 399–401). Итак, следует считать, что от одной и той же сущности могут проистекать различные энергии, что значит, что не существует соответствия между энергией и сущностью. Размышлениям Каппадокийского отца, возможно, не чужды некоторые соображения Плотина:

«А что препятствует тому, чтобы Единое было таким образом множественностью, в той мере, в какой оно является единой сущностью? Ведь действительно, множественность не обозначает сложений, но собственные энергии (Единого) суть множественность. Однако, если его собственные энергии не суть сущности, но оно переходит от потенции к акту, тогда оно не множественность и оно несовершенно до реализации своего акта в сущности. Если, напротив, его сущность есть энергия и его энергия есть множественность, то тогда его сущность будет иметь те же параметры множественности. Но это мы относим к Уму, которому мы также приписываем само мышление, но, разумеется, не к началу всех вещей» («Эннеады», V 3,12).

В этом отрывке Плотина с безусловной очевидностью проявляется значительное онтологическое различие между первой и второй ипостасью: это тот элемент, который Григорий Нисский, разумеется, не мог ассимилировать и использовать, поскольку он, напротив, занимался доказательством полного равенства и равного достоинства божественных Лиц. Однако рефлексия Плотина снабдила Каппадокийца полезными импульсами, позволяющими ему поставить под сомнение то, что было ударным пунктом в аргументации Евномия, а именно — соответствие между энергией и сущностью. Другой возможный случай влияния со стороны Плотина прослеживается, кстати, согласно Микаэли, в связи с одним аргументом относящимся к божественным атрибутам и выявляющим некоторую близость с проблематикой энергий: ведь Евномий, отказываясь выводить из разнообразия сотворенных вещей множественность энергий единой божественной природы, наряду с этим претендовал и на то, чтобы доказать, что та множественность божественных атрибутов, которой пользовался Григорий, в конце концов, логически делала самого Бога не простой, но сложной сущностью.

Григорий в ответ на это отрицает существование подобной опасности, основываясь на примере того, что происходит в душе человека, в которой одновременно присутствуют представления, относящиеся к различным областям знания, — и при этом душа не рассматривается как сложная сущность:

«Допустим предположительно, что некто открыл геометрию, и вообразим себе, что то же самое лицо стало открывателем и астрономии, и медицины, и грамматики, и земледелия, и других искусств такого же рода; так неужели, коль скоро многообразны и различны наименования этих отнюдь не одинаковых искусств, которые, очевидно, относятся к его душе, мы должны по этой причине помыслить, что эта его душа является сложной? Разумеется, то, что обозначается словом “медицина”, весьма отлично от науки астрономии, а грамматика, по своему смысловому содержанию, не имеет ничего общего с геометрией, […] и, однако, сущность каждого из этих искусств может быть — в совокупности с другими — объединена внутри одной и той же души, без того, чтобы из–за этого душа стала сложной

или все наименования названных искусств слились в некое одно обозначаемое» («Против Евномия», II 501–502).

По наблюдению Микаэли, употребляемый здесь Григорием аргумент аналогичен аргументу, к которому прибегает Плотин, чтобы показать, как в Уме присутствует множественность бытия, но так, чтобы не происходило слияния или смешивания (см. «Эннеады», V 9, 6, 1–9).

3.11. Антропология

Антропология Григория Нисского базируется на некоторых концепциях, выдвинутых Александрийской школой, таких, как взятая из Быт. 1, 26 тема человека, созданного «по образу Божию». Но этот «образ» имеет моральное значение:

«Ибо, как по человеческому обычаю приготовляющие изображения державных и черты лица снимают верно, и облачением в порфиру показывают царское достоинство, и изображение называется обыкновенно царем, так и человеческое естество, поскольку приуготовлялось для начальствования над другими по причине подобия Царю Вселенной, выставлялось как бы неким одушевленным изображением, то общее с Первообразом (Архетипом) имело и достоинство и имя […] так что, в точности уподобляясь красоте Первообраза, всем доказывало царский свой сан» («Об устроении человека», 44, 136C); «не небо есть образ Божий, не луна, не солнце, не красота звезд, — и им не является никакая другая из вещей, наблюдаемых в творении: только ты [т. е. человеческая природа] была создана по образу той природы, которая превыше всякого ума, ты была создана как подобие нетленной красоты, как оттиск истинного божества, как сосуд блаженной жизни, как утроба, заключающая в себе истинный свет, блюдя который ты становишься тем же, чем является он, сам подражая тому, кто сияет в тебе через луч твоей чистоты»; не небо сделано образом Божиим, а также не луна, не солнце, не красота звезд, ниже иное что видимое в твари: ты одна стала отображением естества, всякий ум превышающего подобием нетленной красоты, отпечатком истинного Божества, вместилищем блаженной жизни, отражением истинного света, на который взирая сама будешь тем же, что и Он, уподобляясь Сияющему в тебе лучом, отражающимся от твоей чистоты» («Гомилии на Песнь Песней», II) [112].

Здесь также очевидно использование платонического языка, «Архетип» в приложении к отношению между божественной природой и природой человеческой был в ходу прежде всего в платонизме имперской эпохи, начиная с Филона Александрийского:

«Итак, если часть есть образ некоего образа и если вся форма — это наш чувственный мир во всей его полноте, коль скоро он больше человеческого образа, он есть воспроизведение образа Бога, — из этого ясно следует, что архетипическая печать, которой, как мы утверждаем, является умопостигаемый мир, может быть отождествлена только с божественным Логосом» («Об устроении мира», 1, 25); «поскольку ранее индивидуального и частного ума существовала Идея как бы в качестве его архетипа и парадигмы…» («Аллегории законов», 1, 22); «поскольку человеческий дух подобен Богу, в силу того что он был сотворен согласно образцу некоей архетипической Идеи, каковая есть верховный Логос» («Об особенных законах», III 207).

Поскольку человек есть образ Божий, пусть и с тем различием, которое пролегает между образом и архетипом/первообразом, он обладает многими божественными свойствами: нетленностью сущности (хотя его сущность и была сотворена), возможностью вершить благо, свободой воли, автономией в том, что касается добродетели. Отношение между

образом и реальностью описано в одном месте «Об устроении человека» (11,156AB; см, также «О душе и воскресении», 15): «Образ, пока не имеет недостатка ни в чем представляемом в первообразе, в собственном смысле есть образ, но, как скоро лишается в чем–либо подобия с первообразом, в этом самом не есть уже образ. Поэтому так как одним из свойств, усматриваемых в природе Божией, является непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с Первообразом. Если бы природа образа оказалась постижимой, а Первообраз был выше постижения, то эта противоположность усматриваемых свойств обличила бы отличие образа» [113].

В целом вышеназванное различие сводится к различию, пролегающему между несотворенной природой, всегда равной самой себе и имеющей в самой себе источник своего существования, и между сотворенной природой. Бог по своей благости создал человека подобным Себе, чтобы тот приобщался к любому благу:

«Божество есть полнота благ, а человек Его образ, значит, образ в том и имеет подобие Первообразу, что исполнен всякого блага. Следовательно, в нас есть представление всего прекрасного, всякая добродетель и мудрость, все, что только можно представить о наилучшем. Одним из числа всего необходимо является и это — быть свободным, не подчиняться какому–либо естественному владычеству, но иметь самовластную, по своему усмотрению решимость, потому что добродетель есть нечто неподвластное и добровольное, принужденное же и невольное не может быть добродетелью» [114] («Об устроении человека». 16, 184B).

Благодаря этому «сродству» с Богом в человеке пробуждается желание приблизиться к тому Существу, которому он подобен («Большое огласительное слово», 5, 4–6). Таким образом, Григорий преобразует в христианском смысле, говоря на новом языке любви между Творцом и творением, платоническое учение (распространенное также и вне платонизма), о познании подобного подобным. Впрочем, уже в случае Плотина эта формула не имела более значения, ограниченного исключительно сферой познания: Плотин употреблял концепцию «подобного посредством подобного» в области этики, чтобы выразить состояние души, которая, соприкасаясь со светоносной интеллектуальной природой, становится и сама светоносной. еще Платон отмечал, что солнце, изливая вокруг себя свет, является одновременно причиной и объектом нашего познания, и для него этот образ не только воспроизводил когнитивный процесс, но и отражал идею блага, являющегося источником и первопричиной существования прочих идей («Государство», 508b). Василий и Григорий Богослов также двигались, как мы это видели, в русле тех же представлений. Так, Василий утверждал, что именно человеческий ум является истинной сущностью образа Божия (см. Письмо 233, 1; Гомилия III 3, PG 31, 204A), а Григорий Богослов наметил линию прямого происхождения человеческого ума от божественного Ума (см. стр. 628 и стр. 635).

Это соответствие между человеческой реальностью и божественным архетипом имеет силу не только в сущностном плане, но обладает и динамическим следствием, присущим отношению между человеком и Богом. Даже если мы не можем видеть Бога, мы можем, так или иначе, иметь о Нем представление, созерцая Его в нашей собственной природе, когда она очищена и сведена к исходным свойствам, именно потому, что мы созданы «по образу Божию».

«Хотя по природе он не может возводить неуклонного взора к Самому Богу Слову, как и смотреть на солнечный круг, однако же в себе самом, как в зеркале, видит солнце, потому что лучи этой истинной и божественной добродетели, истекающим от них бесстрастием сияющие в жизни, достигшей чистоты, делают для нас видимым невидимое и постижимым недоступное, в нашем зеркале живописуя солнце» («Гомилии на Песнь Песней», III); «а как, по

сказанному нами, ум украшается подобием первообразной красоты, подобно какому–то зеркалу, которое делается изображающим черты видимого в нем, то сообразно с этим заключаем, что и управляемая умом природа держится его и сама украшается предстоящей красотой, делаясь как бы зеркалом зеркала, а им охраняется и поддерживается вещественное в том составе, природа которого рассматривается» («Об устроении человека», XII) [115].

3.12. Психология и этика

Как психология, так и этика Григория относятся к платоническому типу, хотя и в комбинации с элементами стоического происхождения. То же самое, впрочем, наблюдалось у Василия и у Григория Богослова. Также и Григорий Нисский, действительно, прибегает к платоническому трехчастному делению души (см. «О жизни Моисея», II 96; «О девстве», 12, 3; «О душе и воскресении», 22), к чему он присоединяет понятие подчиненности более низких частей души власти разума (см. «О душе и воскресении», главы 24—29).

Однако одновременно, под влиянием стоической морали, наиболее распространенной в культуре имперской эпохи, Григорий говорит о «владычествующей части души» (ηγεμονικόν) и об «импульсах» (όρμαι). Истинная и подлинная душа состоит, согласно Григорию Нисскому, а также и другим христианским писателям его времени, по существу своему, в своей рациональной части; две же другие, пусть и составляют её витальную силу, однако являются общими также с растениями и животными; напротив, именно разумность характеризует человеческую душу, поскольку она была дарована исключительно человеку («О душе и воскресении», главы 19 и сл.; «Об устроении человека», 12, 161B; I64B). И это логично, поскольку низшие части души суть выражение той материальности, которую человек получил в результате собственного греха. Из этого следует, что Григорий употребляет без каких–либо различий термин «душа» для обозначения ума, именно потому, что он воспринял без затруднений стоическую терминологию и стоическую двухчастность, а под влиянием библейского языка он отождествляет её «владычествующую часть» с сердцем.

Так или иначе душа составляет неделимое и вечное единство. Смерть поражает только её низшую часть, поскольку она глубинно связана с материей, образующей тело, которая в этой жизни приводилась в движение под воздействием энергии души, но душа продолжает пребывать в сопряженности и с телом, распавшемся на свои элементы. При этом воскресение должно будет восстановить душу во всем её единстве, со всеми тремя её функциями: разумной, страдательной и вегетативной, которые, однако, подвергнутся одухотворению вместе с телом. Но, как это разъясняет и повествование Книги Бытия, именно разумная часть души характеризуется тем, что она является образом Божиим. Ведь, действительно, Бог создал тело из глины, а душа есть результат Его дуновения.

В мире необходимости человек связан с материальностью: ибо страсти не существуют без материи. Само понятие πάθος [страсти/страдательности] имеет неизбежно отрицательное значение. Придерживаясь идеи соединения греха с материей (см. «Об устроении человека», 18, 192CD), Каппадокийцы являют себя всецело интегрированными в неоплатонический менталитет.

3.13. Душа и тело

Относительно этой темы интересные соображения высказал Энрико Пероли в своих

последних исследованиях. Диалог Григория «О душе и воскресении» представляет собою наиболее вдумчивую дискуссию из тех, которые вели христианские писатели в целях обоснования учения о воскресении тела. Известно, что начиная с самого раннего времени (чему красноречивым свидетельством является речь апостола Павла в Ареопаге) это учение представляло соблазн для язычников. И действительно, христианство с самого начала усвоило себе платонические объяснения бессмертия души, тем более, что их можно было обнаружить в самых поздних по времени написания книгах Ветхого Завета, в которые проникли платонические и стоические элементы, но именно платонизм противился самым решительным образом другим философским системам в том, что касалось вопроса о воскресении тела. Для платонизма представлялось абсурдным настаивать на связи души с телом даже после их взаимного разлучения, вызванного смертью, поскольку это означало бы новое падение души и заключение в «темницу», согласно знаменитому образу, предложенному в «Федоне». Кроме того, для платонизма было абсурдно и другое фундаментальное положение христианства, а именно догмат о воплощении Логоса, поскольку он включал в пределы времени Того, Кто был превыше времени и, плюс к этому, делал Его пленником, помешенным в лишенную какой–либо ценности реальность. Тем не менее, даже в рамках этой проблемы, дискуссии и споры с язычниками сослужили добрую службу для христианской мысли при выработке соответствующего объяснения, которое принимало к сведению возражения со стороны оппонентов этого учения. Такими несомненными оппонентами были платоники Цельс и Порфирий, которые были авторами открыто полемических сочинений; но и Плотин, не писавший открыто против христиан, не мог принять ни идеи о воплощении Логоса (т. е. Его присутствия в ограниченном теле), ни еще менее — о воскресении тела, воскресений материи, притом, что и мир, во всем своем совершенстве, был предназначен к совершенству. И это неприятие было тем более закономерно, что, согласно древнейшим христианским писателям, таким, как Иустин и Арнобий, бессмертие души не являлось её внутренним свойством, но представляло собой некий дар со стороны Бога.

Платонизм, как мы это видели, снабдил и Григория Нисского аргументами против любой материалистической формы мысли, заключающей человека в ограниченные рамки земной жизни и всецело лишающей его всякой надежды на будущее. Но в его намерение входит также и утверждение (мы еще увидим, каким образом он будет его мотивировать) того, что бессмертие души должно быть сопряжено с воскресением тела, ради восстановления того единства, которое было между ними на земле (против чего возражал Ориген, считавший, что тело обречено на конечное разрушение вместе со всей материей этого мира, тем более, что с наступлением апокатастасиса его воспитательной функции раз и навсегда будет положен конец).

Григорий, рассуждая на тему воскресения тела («О душе и воскресении», 17), прибегает, в первую очередь, к утверждению принципиального порядка: умопостигаемые природы не подвластны законам пространственных измерений; умопостигаемое не простирается (ἀδιάστατον), поскольку оно не ведет себя подобно телам, имеющим свою четкую пространственную форму, протекающую от естественной упорядоченности элементов, их составляющих. Этот принцип был выявлен Порфирием в рамках его критики христианского учения о воскресении тела. И вот Григорий, прибегая к понятию непротяженной сущности в приложении к душе как умопостигаемой реальности, хочет разрешить затруднение, порождаемое этим принципом. И действительно, в отличие от того, что происходит с телами и с конституирующими их материалами, умопостигаемое, даже войдя в соединение с чувственным, не подвержено принципу природной упорядоченности элементов и не

существует в каком–то определенном месте (48A; 121 C; «Беседы на Шестоднев», PG 44, 84CD). Душа не связана ни с одним определенным местом и не принуждается собственной природой пребывать пленницей в каком–то пространстве (69B). Следовательно, умопостигаемая природа, будучи трансцендентной по отношению к любому месту, может пребывать в соединении с элементами тела, даже если они отдалены друг от друга в пространстве (48A), и так или иначе она не покидает их, когда они возвращаются в сродные ей элементы, как бы велико ни могло оказаться разделяющее их расстояние, проистекающее от их разнообразия (45C). Этим образом объясняется (даже если Григорий не говорит об этом открыто), как душа может находиться в лоне Авраамовом или в преисподней, притом что при ней пребывает тело, с которым она была сопряжена.

В целом душа наделена вездеприсутствием: это весьма древнее учение, восходящее еще к Филону Александрийскому, согласно которому даже если душа по своей сущности находится в теле, однако по своей силе/ потенции она пребывает повсеместно; Григорий же акцентирует эту особенность, поскольку, по его мысли, душа трансцендентна по отношению к любой категории, связанной с пространством, именно благодаря своей умопостигаемой природе. Душа, кроме того, является также «простой», а не «сложной», т. е. обладает свойством, почерпнутым ею непосредственно у Бога, коль скоро Он является простым и несложным (а это основной принцип среднего платонизма и неоплатонизма, как об этом было неоднократно сказано), душа же была создана по Его подобию. Итак, она не делится на части, но пребывает целой в каждом своем элементе. Ведь то, что не сложно, не подвергается опасности распасться вместе с тем, что сложно (44D–45A). Также в «Об устроении человека» (157BD; 160A) Григорий утверждает, что соединение такой умопостигаемой реальности, как душа, с такой материальной реальностью, как тело, сушностно отлично от физических соединений: душа не пребывает «внутри» тела как в некоей емкости (177BC). Итак, подобное соединение должно пониматься, согласно Пероли, скорее как некая форма присутствия и присущности, обеспечивающая общность ума и тела (160D; 177BC).

Это учение, вероятно, воспринято Григорием Нисским под влиянием концепций, восходящих к Порфирию. Действительно, «Сентенции» Порфирия рассматривают проблему противопоставления между тем, что телесно и, следовательно, в качестве такового, детерминировано местом, и тем, что бестелесно, а потому, напротив, никогда не редуцируется к некоему месту («Сентенция» 1). В качестве таковых бестелесные данности пространственно не пребывают в телах постоянно, но вследствие своей расположенности быть здесь или там. И действительно, бестелесное не заключено в теле как в некоей клетке, но потенциально, посредством чего оно сопрягается с ним невыразимым образом. Также в «О природе человека» Немесия, пользующегося материалом Порфирия, утверждается (стр. 133, 6 и сл. Morani), что душа, будучи бестелесной, не ограничена неким местом, но проницает во всей своей целостности все тело. Итак, душа не находится в теле в смысле некоего места, подобно тому, как тело обретается в некоем месте, но подобно тому, как мы говорим, что Бог пребывает в нас. Во все тех же «Сентенциях» (27, 16 и сл.) Порфирий везде заявляет, что бестелесное, даже если оно соединено с телом, не имеет пределов пространственного порядка; ибо действительно, сущность тела не может препятствовать душе быть там, где ей угодно и как ей угодно. И подобно тому, что Бог пребывает повсеместно, повсеместно пребывает и душа, поскольку она не отождествляется ни с какой из вещей («Сентенция» 31). Итак, очевидно соответствие между концепциями Григория и Порфирия; в этом состоит учение, отстаиваемое Макриной в ответ на материалистические тезисы стоиков и эпикурейцев. Соединение души и тела, следовательно, не должно

пониматься как полнейшее соединение умопостигаемого с чувственным, но как соединение, сохраняющее в неприкосновенности различие между природами. Отношения между божественной природой и миром в его совокупности служит иллюстрацией того, как в свою очередь должно пониматься отношение между человеческой душой и человеческим телом; подобно тому, как божественная природа присутствует во всем мире, сохраняя и обеспечивая в нем упорядоченность и гармонию, но будучи трансцендентной по отношению к миру, так проявляет себя душа по отношению к телу. Пероли приходит к выводу, что именно неоплатоники первыми настаивали на новом характере такого рода соединения и что только неоплатонизм выработал философское доказательство для объяснения того, как душа может соединяться с телом, несмотря на их сущностную разность, соединением, отличным от соединений, теоретически обоснованных стоиками («смешение» и «примыкание»).

3.14. Антропология Григория Нисского

Антропология представляет собою одну из важнейших узловых идей патриотического богословия. Григорий занимается этой тематикой в диалоге «О душе и воскресении» в строго теоретической плоскости, но нам известно, что он был знаком с определенными аспектами современной ему медицинской науки.

Одна из проблем, которая, как мы видели на предыдущих страницах, издавна подвергалась исследованию, — проблема разделения души в платоническом духе, независимо оттого, восходило ли это разделение к Платону (как считает Кернисс) или же к Посидонию (согласно гипотезе Гронау).

Г. Стэд отмечает, что дискуссия, развернутая Григорием в «О душе и воскресении», предопределена древним и непреодолимым затруднением касательно понимания человеческой психологии, которое восходит к Платону и Аристотелю. Несмотря на отказ от гностического пессимизма, названное произведение Григория выдвигает учение, отделяюшее то, что по сушеству своему есть человеческое, а именно — способность к разумному мышлению, являющуюся образом Бога, от «приращений», представленных иррациональными импульсами: они нейтральны сами по себе, но трансформируются в развращающую страсть, если им удается ускользнуть из–под контроля со стороны разума (эта тематика отражена у Максима Исповедника в «Амбигвах к Иоанну», 8). Описание Григорием Нисским человеческого субъекта, который состоит из ядра разумности, но содержит импульсы, приходящие к нему извне под воздействием обстоятельств, приводит к тому, что он повторяет заблуждение Аристотеля, рассматривая человека просто как животное, к которому присоединяется разумность в качестве свойства, ему чуждого (см. рассуждения Плотина, IV 7). А это значит, что Григорий увековечивает миф о человеке как о некоем гибриде, не обладающем присушим ему собственным благом: ибо блага, взыскуемые одним его элементом, враждебны благам других элементов. Из этого следует также и то, что способность разумно мыслить сама по себе не подпадает под моральное суждение: ведь совершенно невозможно провести с моральной точки зрения границу между зависимостью разума от эгоистических импульсов и преданием разума любви и благородству, так как разум и без того благ в самом себе и сам по себе. Отделение разума от страсти игнорирует тот факт, что конкретная моральная жизнь всегда сводится к вопросу ума, взаимодействующего с физическими импульсами. Таким образом, платоническая традиция, представленная Григорием, несовместима с христианской заповедью любви.

Уильямс, также опираясь на «О душе и воскресении», стремится разрешить то

затруднение, над преодолением которого бьется Григорий. Он отмечает, что уже в «О душе и воскресении» 49C—52A Макрина открыто отлагает в сторону — в качестве не функционального — платоническое учение о душе, представленной в идее крылатой колесницы, влекомой двумя не схожими между собою конями, и утверждает, что с этого момента она будет разворачивать ход своей мысли, базируясь на Священном Писании, а не на философии. Трехчастное платоническое деление души до сих пор использовалось и открыто подтверждалось в 48C–49A. Впрочем, отсылка к «Федру» была неопределенной: уже в начале диалога (12A и сл.) Макрина упоминала о реальном существовании страдания и подчеркивала, насколько люди невежественны касательно него и природы души; так или иначе, мы не способны познать эту природу, не сбросив с себя груз страдания, которое всецело инстинктивно. Второй пункт противоречия с «Федром» выливается в обсуждение того, можно ли уступить натиску страдания за другого, что происходит в случае Григория, ожидающего смерти своей сестры. Тогда Григорий Нисский разъясняет (13A–17A), почему можно полагать, что страдание, в определенном смысле, разумно: оно связано с инстинктом самосохранения (13B и сл.). И в то время, как Макрина возражает ему с определенной долей суровости, «Федр» упоминается в начале диалога с тем, чтобы быть подвергнутым критике. Таким образом, когда Макрина отвергает аналогию с крылатой колесницей, из этого можно сделать вывод, что отвергаемое ею есть идея, отраженная двумя молодыми кобылицами, разнящимися одна от другой (при этом она сознательно прибегает к стоическому языку, употребляя термин ὁρμαί, «импульсы»); иными словами, Макрина не находит функциональным платоническое учение, которое расценивает страсти как части души, как её квазисубъекты. То, что следует далее, в изложении Макрины, есть, в сущности, попытка уничтожить любую форму независимости аффективной жизни, отрицая одновременно то, чтобы она была внутреннее присуща душе.

Душа, утверждает Макрина, есть образ Божий; известно также, что Бог лишен страстей (52AB); таким образом, страсть не может быть связана с сущностью души. А значит, она не является тем, что характеризует душу, но есть качество, объединяющее её с животными. Когда мы хотим что–либо определить, мы должны выделить то, чем данная вещь — и только она одна — обладает: а потому мы должны отъять от природы души гнев и вожделение, которые суть некие добавления к ней извне (57C). Здесь мы сталкиваемся с плюрализмом души в его самом жестком виде. Но в 60A и сл. мы видим, что животная реальность оказывается заключена внутри разумной реальности, поскольку животная реальность лежит в основе возрастания разумной реальности. Жизненная сила (ζωτική δύναμις) постепенно продвигается через различные уровни материальной жизни, переходя от жизни растительной к жизни животной и к жизни разумной, а в рамках жизни разумной она полностью активна именно в форме разума. Однако и на этом уровне её активность не может быть отделена от материи и от собственного опыта (60A–61A). Как было сказано в 57C, страсти приходят извне, но человеческая природа не может быть изучена или понята без этих движений души. В заключение говорится, что человеческая природа, в качестве разумной, содержит в себе животность и ту пассивность души, которая должна быть приведена в движение. Параллельная трактовка этой тематики, содержащаяся в «Об устроении человека», позволяет нам лучше её уяснить. Здесь отрицается, в духе «Федона», то, что душа представляет собою согласованность материальных элементов, и делается вывод, согласно которому наиболее удовлетворительное её определение сводится к «силе, которая придает движение»: «душа есть сила, производящая движение». Таким образом, выражение ζωτική δύναμις, которое обнаруживалось в диалоге, подтверждается в данном произведении как характеристика души: она есть сила, которая дарует жизнь и которая действует в

сопряженности с жизнью чувственной (29C). В связи с этим Григорий употребляет термин «сущность» для обозначения специфической характеристики души активной и умной, прибегая в то же время к термину «природа» для обозначения более сложной реальности души, сообщающей жизнь телу. Уже у Аристотеля термин φνσις был связан с чем–то текучим и одушевленным. Также и в «Об устроении человека» мы фиксируем идею разумной души, которая «заключает в себе» более низшие и рудиментарные формы души (душа вегетативная и душа сенситивная). Тело, следовательно, выявляет природу души, сушествование которой не свободно от страстей (XVI 4). Почему же страсть и пассивность должны быть допушены в случае жизни, которой следовало бы быть чисто активной и самодвижущейся, притом что пассивное и ранимое тело, несомненно, затрагивает, пусть и не детерминируя его, сушествование души? (XII 3 и сл.). Ответ на этот вопрос Григория стремится опровергнуть миф Оригена: Бог, предвидя неустойчивость и неверность нашего ума, соединяет с ним тело, поскольку тело обладает инстинктами (όρμαί), направленными на самосохранение и воспроизводство. Душа и ум, соединенные с телом, способны, таким образом, сохранять и давать продолжение жизни (XVI 7—XVII). В этом контексте понятие «животности» не употребляется в уничижительном значении. Григорий уверен в том, что инстинкт, включая и сексуальный, нейтрален в том, что касается тела, и приобретает моральную окрашенность только в своей связанности с целями и деятельностью ума. Неконтролируемые инстинкты — это те, которые мы именуем «страстями» (это понятие подхвачено Максимом Исповедником): когда мысль допускает быть неограниченно управляемой этим уровнем мотивации, не специфичным для человека, тогда мы можем называть это движение «злом» (XVIII 1), в то время как при контроле инстинкта со стороны мысли аффекты составляют материал, на основе которого осуществляются добродетели (XVIII 5). Итак, животность может быть встроена в жизнь ума. А потому абсурдно предполагать, что душа предсуществует телу и наоборот (XXVIII; см. также учение Максима Исповедника): их жизнь начинается совокупно и сила разума достигает своей зрелости вместе с возрастанием тела (XXIX). Человеческая духовность или интеллектуальность не могут существовать в некоей чистой форме: это парадокс, но они могут выполнять свое предназначение только в рамках гибрида φνσις, который есть человечность, в том виде, в котором мы с ним знакомы.

Но тогда (если вернуться к рассуждению Макрины), как объяснить необходимость элиминировать то, что существенно для нас (прибегнув к атараксии) (53B–C)? Ответ Макрины, судя по всему, колеблется, склоняясь то к одной, то к другой различной модели: то она говорит, что Моисей был превыше гнева и вожделения, утверждая, что уничтожение этих страстей не только возможно, но и безусловно благотворно для сущности души. Но в дальнейшем (56A–57A) Макрина утверждает, что если душа может быть вовлечена в противоположные формы поведения по причине страстей (трусость, мужество и тому подобное), эти формы поведения не способны являться частями души, которая проста и неизменно всегда равна самой себе (56A). Из этого, однако, следует, что, по–видимому, все аффекты порочны и должны быть подавлены, даже если добродетель Моисея могла состоять в том, чтобы не быть во власти страстей, хотя он и обладал инстинктами — такими, как желание, — направленными на осуществление различных благих целей. Григорий, на деле, возражает против того, чтобы в Священном Писании существовали такие личности, как Даниил и Финеес, восхваляемые за их вожделение и гнев, отрицая то, что чреда аффектов могла бы соединяться с добродетелью.

Макрина признает, что она высказывалась не вполне ясно, и отступает перед вопросом, который должен бы быть уже окончательно обсужден: нельзя мыслить конкретное человечество, без принятия во внимание страстей (57B). Разумная душа есть вершина

определенного развития, которое отталкивается от самой низкой животности и постепенно возрастает, достигая способности к самостоятельному движению. На той ступени, где пребывает человек, нейтральный инстинкт животности может начать обслуживать эгоистические потребности, но мы еще располагаем возможностью воспользоваться аффективной жизнью как неким орудием (60C–61B). Наша животность может преобразоваться в добродетель, когда разум направляет к правильной цели желание и агрессию, которые сами по себе порочны (61 A). Это показано на примере притчи о зернах и плевелах. Импульсы суть добрые семена, посеянные на поле нашей природы, но заблуждения и дурные суждения, относящиеся к целям человеческой жизни, всеяны посреди импульсов, и таким образом наши действия выполняют искаженные задачи: гнев заменяет собою мужество и силу, т. е. выдержку во время внутренней брани, а желание материальных удовольствий замешает любовь к тому, что дано лицезреть уму (64B—65B). И невозможно вырвать с корнем все то, что произрастает на поле, поскольку страсти не отличаются от животных импульсов. Таким образом, лица Священного Писания, восхваляемые за свое вожделение и за свой гнев, — это те, у которых аффективные импульсы движутся в сторону наиболее возвышенного; иначе импульсы превращаются в страсти (65C—68A). Окончательный вывод сводится к тому, что движения души сами по себе ни добродетельны, ни порочны, и именно это есть то умозаключение, к которому Григорий приходит в «Об устроении человека».

Если мы вслед за Уильямсом рассмотрим всё это в контексте античной философии, окажется, что Григорий, вероятно, ближе к Посидонию, чем к Платону: ум должен управлять импульсами, заключенными в его жизни, и он не способен реализовать свои цели, не давая воли своим аффектам. Однако тот упор, который делается на целостности ума, и решительный антиматериализм текста совершенно чужды Посидонию. Но это есть составная часть тенденции христианской этики, которая объединяла, в первую очередь, стоические концепции с остаточными элементами метафизического плюрализма платонического типа касательно учения о душе, так чтобы сохранить то, что являлось основным для антропологии: душа делимая не может быть бессмертной, и если душа разделена на три отдельных части, ни одна из этих частей не может быть воистину душой, поскольку вместе они являются составной реальностью, подверженной смерти и подлежащей суду за свои добрые или злые дела (49A). Главным оказывается развертывание психического процесса, близость и ничем не пресекаемая преемственность, наличествующие между различными уровнями души. Если пренебречь этим условием, сам ум ослабляется и не может реализовывать свои цели, поскольку в мире — каким он существует — усилие ума обратиться к тому, что он желает, будет неадекватным или безусловно тщетным («О душе», 6IAB; 65AB). Конфликт между умом и страстью возникает только тогда, когда мы забываем об их преемственности, поскольку страсть, понимаемая расширительно в смысле импульса, поддерживает тело, в задачи которого входит обретение своего собственного смысла, достижение того, чтобы что–либо обозначать, и стяжание общения с тем, что есть жизнь Бога, — и разум не способен видоизменить телесную жизнь без установления гармонии между импульсами тела.

3.15. Обращение к Богу и уподобление Богу

Бесстрастие, так или иначе, составляет только некую ступеньку при восхождении к Богу: необходимо продвигаться далее. И действительно, жизнь совершенного христианина осуществляется постепенно и, соответственно, требует поступательного восхождения.

После крещения (очищения) и упразднения страстей (аскезы) третья ступень заключается в мистическом опыте. Усилия по его достижению точно передается выражением «простираться вперед» (ἐπέκτασις), извлеченным из назидания Флп. 3, 13: «Забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего звания о Божия во Христе Иисусе». Это восхождение непрерывно как по причине ограниченности души, так и, напротив, по причине неограниченности объекта, которого она жаждет достичь. Это продвижение, если рассмотреть его в контексте интеллектуального познания, уже наличествовало у Плотина, который поместил на вершине восхождения познание Единого, приобретаемое путем некоего опыта, со многих точек зрения являющегося экстатическим. Также и у Оригена обнаруживается аналогичная концепция, в том смысле что и он намечает различные этапы восхождения души к Богу, символически интерпретируя странствование израильского народа в пустыне после его исхода из Египта, который обозначает грех. А потому мистический опыт представляет собой более высокую ступень познания Бога, вершину гнозиса.

Такое познание, в любом случае, есть мрак. Это весьма убедительно утверждается в одном месте из «О жизни Моисея» (II160 и сл.), где в этом духе истолковывается мрак, которым был окружен Моисей, поднявшийся на гору (Исх. 26–27), и в другом месте из «Гомилии на Песнь Песней» (XI, стр. 322 и сл.). Мрак знаменует собой ту тьму, которая охватывает чувства, и неприступность Бога для человеческого разума; он указывает на помраченность разума, не способного к познанию Бога, поскольку оно вообще недостижимо. И коль скоро преодоленным окажется этот первичный мрак, за ним не последует просвещение: человек, переживаюший мистический опыт, постоянно погружается во мрак, из которого он никогда не может выйти. Это учение имеет прецедент у Филона Александрийского в его концепции «трезвого опьянения»: человек, способный созерцать Бога, выходит за пределы своих собственных земных чувств, как если бы он пребывал в состоянии опьянения, но подобное опьянение, на самом деле, является трезвым, поскольку оно способствует некому познанию. В любом случае, такой мистический опыт не должен локализоваться в той же плоскости иррациональности, что и варианты пророческого и аффективного опыта, которые были типичны для монтанистских пророков.

Познание Бога понимается Мюленбергом, напротив, как познание чисто рациональное, как готовность отдать себе отчет в своей собственной невозможности достичь Его. Однако, если придерживаться этой точки зрения, мы превратим Григория во второго Плотина и отрежем его от христианской традиции. Если невозможность дойти до познания Бога есть следствие строгого философского изыскания и если любой достигнутый результат от раза к разу представляется всё более неудовлетворительным, это не исключает мистического опыта на основании того, что он проявляется за пределами любого рационального опыта. И действительно, мистическая жизнь для Григория Нисского (как в V в. для Дионисия Ареопагита) есть, по наблюдению Даниэлу, область единения и любви, так как при мистическом единении происходит «смешение» души со Христом. В целом, согласно Мюленбергу, любовь, переживаемая душой во время мистического опыта, есть не что иное, как ερως Платона, т. е. желание чего–то отсутствующего, тогда как для Даниэлу, хотя он допускает, что этот опыт есть άγώτη Евангелий, мистическая любовь является чем–то отличным от любви платонической: она есть принцип единения между любящим и любимым. «Григорий хочет описать единение любви между Богом и душой, исключая при этом пути, по которым движется ум. Выразить это позволяет ему понятие άγάπη».

Итак, понимаемая в этом ключе мораль христианина разрешается для Григория Нисского, как и для других Каппадокийцев, в требование «уподобиться Богу»; «следовать Богу» есть

аналогичное выражение пифагорейско–платонического происхождения: последнее представлено в «О жизни Моисея», II 251–252 и 318.

Следовательно, Григорий Нисский воспроизводит учение платонического происхождения, имевшее широкий резонанс в имперскую эпоху, но лишь он один был в силах внедрить его во всецело законченный контекст, т. е. в глобальную концепцию человека. Потому уподобление Богу обозначает для Григория восстановление образа в рамках обновления души, которая была искажена грехом. Это акцентируется тем, что должно примкнуть к мистическому опыту, то, напротив, носит намного более конкретный характер, поскольку Григорий Нисский видит во Христе высочайший образец жизни, сообразной с добродетелью, и считает насущной задачей христианина сообразование с этим идеалом с напряжением всех своих сил.

3.16. Восстановление изначального состояния (апокатастасис)

В контексте восстановления исходной реальности человека следует считаться также с учением об апокатастасисе. Конечное воскресение, действительно, «есть не что иное, как восстановление (ἀποκατάστασις) исходного состояния» («Гомилии на Экклезиаст», I, стр. 296, 16—18).

Термин и стоящая за ним концепция заставляют еще раз вспомнить Оригена, который рассматривал конечное воскресение именно как восстановление изначального состояния, с учетом его специфических характеристик. Потому, согласно Оригену, воскресение возвращает интеллектуальные творения к тому состоянию, в котором они были созданы Богом до своего падения; и поскольку тело было присоединено к душе в качестве их достояния, вследствие названного падения (ибо умы предсуществуют по отношению к телу), восстановление в изначальном состоянии будет обозначать восстановление души как чистого духа, без земного тела: душа должна будет облечься в тело духовной природы, так как оно способно стать составной частью нематериального состояния. В сущности, согласно Оригену, материальное тело будет всецело покинуто и потеряет свои параметры в рамках тотального разрушения, которое при конце времен поразит материю. Однако Григорий, пусть и с некоторой долей неуверенности, не проявляет во всем согласия с Оригеном, ибо он отвергает его теорию предсуществования душ и считает, что существует некое воскресшее тело, являющееся этим нашим земным телом, даже если оно будет изменено и преображено в соответствии с новой реальностью. Как утверждает Григорий Нисский в одном месте трактата «О мертвых» (стр. 62, 13 и сл.):

«тело, предназначенное к тому, чтобы витать на высотах вместе с ангелами, не может обладать теми же характеристиками, что и наше нынешнее тело».

Итак, смерть, будучи далека от того, чтобы представлять собой некую отрицательную реальность, некую аннигиляцию, пусть и временную, человеческой сущности и её конкретности, выполняет положительную функцию именно по отношению к телу, которое гибнет. И действительно, смерть позволяет ему совлечься земных скверн, с тем чтобы затем быть преобразованным во славе. Распад тела, производимый смертью, влечет за собой очищение души от материальных тенденций и импульсов, бывших орудием для зла; она освобождает её от многоразличной накипи, образованной как грехом прародителей, исказивших образ Божий, так и грехами, совершенными впоследствии индивидуумом в течение его собственной жизни. А значит, апокатастасис знаменует собой восстановление человеческой природы в её изначальном состоянии, более не осуществляющей себя

несовершенным образом, обусловленным нашей земной реальностью, но осуществляющей себя в контексте вечности. Имея на то все основания, Даниэлу утверждает, что апокатастасис синтезирует все основные положения антропологии Григория Нисского.

А потому конечное воскресение мыслится Григорием Нисским с явной интенцией соединения конца и начала, альфы и омеги, согласно типично греческой циклической концепции, для которой Конец равен Началу. Воскресение завершает возвращение событий к их началу и восстанавливает связь, существовавшую исходно между человеческой природой и её совершенством, которое человек растлил грехом. Итак, человек снова станет подобным ангелам и сможет стяжать присущее им ἀπάθεια [бесстрастие], поскольку в воскресшем состоянии он не будет уже телесной сушностью.

4. Учение о человеческом языке

Учение Григория Нисского, совершенно новое в сфере древней христианской философии и именно потому заслуживающее внимания, — это учение о происхождении языка. Писатель касается этого вопроса в своем изложении, богатом тонкими наблюдениями, которые, однако, не составляют органического целого и не являются однородными, а потому с неизбежностью, хотя и несправедливо, пренебрегались в истории лингвистики.

Как известно, в «Кратиле» Платон, рассуждая о происхождении языка и обновив тем самым интерес, который был уже присущ софистике, сам полагал, что изобретение имен и их присваивание вещам или человеческим функциям в целом было делом некоего бога; Григорий Нисский (не говоря уже о подозрительности, которую он должен был питать по отношению к такому произведению языческого содержания, как «Кратил»), несомненно, не мог не считать неудовлетворительным соответствующее объяснение, предложенное Платоном, после дискуссий на эту тему, развернувшихся со времен стоиков и эпикурейцев.

Трактовка проблемы языка обильно и последовательно представлена во второй книге «Против Евномия», которая, в силу своего техницизма, является одним из самых сложных произведений в рамках всего богословского наследия Григория и греческой христианской литературы, будучи к тому же и одним из самых пространных. Интересно отметить, что вначале (II 9) Григорий заявляет, что хотя в предыдущей книге его дискуссия с Евномием опиралась только на учение Церкви, теперь он хочет расширить свою аргументацию — и это притом, что и в первой книге обнаруживались многочисленные концепции языческой философии.

Григорий Нисский воспроизводит, с одной стороны, некоторые утверждения, выраженные предельно сжато Василием, а с другой, принимает во внимание общирную и жесткую критику, выдвинутую Евномием в его «Апологии апологии» против учения самого Василия, в рамках которой еретик, в свою очередь, развивал учения, уже присутствовавшие в 7 и 8 главах его первой «Апологии».

Евномий высказал возражение, сводившееся к тому, что если понимать, как Василий, что мысль образуется человеческим умом, отличающимся от своего внешнего проявления (а еще точнее, когда речь идет о Боге, проводится различие между мыслью, согласно которой божественная реальность непознаваема, и между мыслью выраженной, посредством которой можно высказать ряд вещей о Боге «согласно мысли»), — всё это влечет за собой серьезные противоречия. Ведь в этом случае божественная сущность не будет способна более сохраняться в своей простоте, так как ей нужно будет участвовать в различных мыслях, сформулированных о ней людьми, и она будет испытывать нужду в этой причастности,

чтобы оставаться совершенной (см. «Против Евномия», II 499). А поскольку это невозможно, человеческая мысль не производит ничего, что относилось бы сущностным образом к обнаруживаемой вещи, но оно может только выражать вещи придуманные, ложные и несуществующие. А значит, вещи, передаваемые мыслью, либо сушествуют, только обособленно, в акте мышления, либо существуют только в звуке голоса, эти мысли проявляющем.

В приложении к этой проблематике Евномий, судя по всему, берет на вооружение некоторые соображения, принадлежащие Сексту Эмпирику («Против астрологов», VIII 58 и сл.) и Эпикуру. У Секста Эмпирика встречается выражение «вещи, помысленные κατ' ἐπίνοιαν», т. е. «согласно человеческой мысли». Они же являются производными интеллектуального процесса, в отличие от вещей, познаваемых через восприятие посредством органов чувств. По мнению Секста Эмпирика, действительно, представления нашего ума, так же как и плоды нашего воображения, зависят от чувств. Однако для того же философа–скептика выражение «согласно мысли» (κατ'ἐπίνοιαν) соответствует выражению «гипотетически» (см. «Против математиков», X 7). Эти концепции Секста отсылают нас, в определенном смысле, к эпикуреизму. Ведь, действительно, в то время как для стоицизма ἐπίνοια представляла собой интеллектуальную активность в её творческой функции, для Эпикура она была лишь причиной того, что ложно и не существует, поскольку истина сообщается человеческому уму посредством чувственных впечатлений. Так, если бы реальность Бога была бы каким–то образом связана с интеллектуальной активностью человека, она была бы запятнана существенной произвольностью и случайностью. Клеймо эпикуреизма (т. е. клеймо атеизма, клеймо учения, отрицающего божественное провидение) действительно налагается Евномием на Василия, когда еретик обвиняет Каппадокийца в отрицании существования божественного провидения (II 410 и сл.), поскольку оно, хотя и одарило человека словом, не снабдила его якобы инструментом, выражающим саму природу Бога, но только одну из её функций, а конкретнее — одну из её функций, имеющих отношение к людям: и то, что мыслится согласно ἐπίνοια, есть в действительности нечто совершенно произвольное.

Григорий возражает, обращаясь вновь к учению о божественных именах, уже сформулированному Василием. Есть такие имена, которые, хотя и учитывают тот факт, что природа Бога непознаваема, выражают её в ней самой и через нее саму, в её реальности, подобно прилагательным «совершенный», «бесконечный», «вечный» и т. д.; другие, напротив, выражают сушествование Бога в Его соотношении с людьми, подобно прилагательным «всемогущий», «милосердный», «промыслительный», «благодетельный» и т. д. По мнению Евномия, нельзя помыслить, что «нерожденность» Бога и «порождение» Бога (Отец и Сын) должны пониматься только «согласно человеческой мысли»: подобные термины должны быть оправданы непосредственно самой реальностью, а не измышлением нашего ума, так как иначе мы подчинили бы Бога нашему разуму. Бог есть всегда то, что Он есть, независимо от того, думают ли об этом люди и выражают ли это в словах или вообще не думают об этом и, соответственно, не выражают это в словах (см. «Против Евномия», II 159).

Тот же ход рассуждений повторяется Григорием и впоследствии (III 5, 52 и сл.), что он делает, развивая мысль Василия («Против Евномия», II9), который дал ответ на следующее утверждение Евномия:

«Невозможно помыслить, чтобы сущность была чем–то одним, а означаемое — чем–то отличным от неё, но означаемое и есть та же самая сущность, которая означается именем, поскольку наименование удостоверяется самой сущностью» [116].

На этом примере хорошо видно, в чем состояла лингвистическая концепция Евномия: имя напрямую выражает сущность (так, в частности, сущность Бога есть «нерожденность»). Это различие между двумя типами имен восходит к учению грамматиков: согласно Дионисию Фракийскому («Искусство грамматики» = Grammatici Graeci I I, Lipsiae 1883, par. 12, 23): «есть абсолютное имя, которое мыслится в самом себе и через себя, такое, как “бог” и “слово”»; однако «есть относительное (πρός τι εχον) имя, такое как “отец”, “сын”, “друг” и “правый”» (12, 4).

Другим наглядным свидетельством того внимания, с которым Григорий ознакомился с лингвистическими теориями античности, является употребление им специфического примера. Он приводит некоторые лишенные смысла слова, как «βλίτνρι» и «σκινδαψός», в виде иллюстрации свободы лингвистической изобретательности, не зависящей от обозначаемого предмета, следуя в этом, надо думать, стоицизму: и действительно, в одном месте из Галена («О видах пульса», III4 = SVF II, 149), направленном против Хрисиппа, мы читаем, что философ–стоик прибегал к этим словам, чтобы указать на слова, «пустые» по их значению. Гален не приемлет того, чтобы прибегать к подобным словам, и отмечает, что «βλίτνρι» обозначает сотрясение, удар (судя по всему, «удар» плектром по струнам лиры), а «σκινδαψός» является наименованием некоего музыкального инструмента.

Итак, Григорий Нисский в традиции грамматики находил веское подтверждение для своей концепции «мысли» и для оправдания того, что воспринимается «согласно человеческой мысли». Во второй книге «Против Евномия» Григорий не только затрагивает узкобогословские проблемы антиеретической полемики, но и разворачивает обширную, искусно построенную, иногда утомительную и сложную дискуссию, не лишенную придирчивости, чтобы сокрушить теорию Евномия. Его внимание всецело обращено на то, чтобы прояснить функцию человеческой мысли, и это объясняется с учетом того факта, что на нее опирался Василий в своем возражении на учение Евномия, согласно которому слово само по себе способно раскрыть сущность божественной природы, ибо если бы он принял позицию, занятую Евномием, тогда рухнула бы позиция Василия, который в своем учении об отношениях между Отцом и Сыном опирался на функции человеческой мысли; а познать это отношение значило познать божественную реальность единственным доступным для человека способом. И потому Григорий апеллирует также к более простым и риторическим соображениям: он то подчеркивает значимость человеческой мысли, то превозносит её интеллектуальные функции, те благодеяния, которые она оказала нашей жизни, и тот прогресс, который она стимулировала в рамках цивилизации благодаря открытию многочисленных наук; иногда он присоединяет к своим соображениям более углубленное и плодотворное рассуждение, подчеркивая невозможность сохранять, в духе Евномия, различие между словом и мыслью, выявляя относительность человеческого слова, выражающего одну и ту же вещь в соответствии с разнообразием тех или иных существующих языков (в сущности, он осознает нечто аналогичное произвольности лингвистического знака), и это его наблюдение особенно интересно в контексте античной лингвистики, рассматривавшей слово в качестве звука (И 406–409).

Евномий, обесценив активность человеческой мысли в том, что касалось изобретения слова, был вынужден редуцировать его открытие непосредственно к самому Богу, из чего вытекало логическое следствие, что Он должен был наделять именами отдельные вещи (II 398 и сл.). Но это расходится с учением Священного Писания, — возражает Григорий: Книга Бытия сообщает нам, что человек, а не Бог давал имена окружавшим его реальностям. И хотя действительно повествование Священного Писания представляет нам Бога «говорящим», по мере того, как Он создает некую вещь (землю, воды и т. д.), которой Он, таким образом, дает

присущее ей имя, однако подобные «речи» Бога не должны пониматься буквально, как артикулируемый Им звук, так как иначе мы впали бы в антропоморфизм (II 222 и сл.; 262 и сл.). Священное Писание хотело всего лишь дать нам понять, что Бог возжелал сотворить мир, и, указывая на слова, обозначающие единичные вещи, Писание дает нам понять, какую именно вещь Бог возжелал сотворить; и не следует полагать, что Бог реально произносил имена созданных Им вещей. Это Моисей, автор Книги Бытия, приписал Богу использование данных имен в расчете на людей, чтобы было понятно, какую вещь Бог возжелал сотворить. Если человеческая мысль способна достаточно часто изобретать несуществующие вещи и по своей воле искажать представление о вещах существующих, как считал Евномий, это не значит, что она сама по себе является неким орудием, не имеющим ценности: напротив, она знаменует собой возможность функционировать в контексте человеческой жизни на её же благо. И нельзя подвергать критике некий инструмент только за то, что иногда он дурно применяется, но следует оценить его пользу для производства блага (II 187 и сл.). Короче говоря, использование мысли есть не что иное, как свободный акт нашей воли, дарованной нам Богом; будучи далека оттого, чтобы являться чем–то неупорядоченным и несущественным, как хотел того эпикуреизм, а вместе с ним и Евномий. мысль оказывается действенным орудием в процессе поиска Бога. Представляется правдоподобным, что Григорий Нисский в рамках своей концепции использовал отдельные понятия стоицизма, несмотря на то что для последнего космический (а значит, божественный) дух доходит до производства отдельных слов. Так или иначе, будучи единожды создана, мысль развивается далее самостоятельно (II 186; 401); мысль и язык принадлежат к той свободе природы, которой Бог одарил человека, а потому они не связаны ни с какой внутренней необходимостью, помимо необходимости (установленной, впрочем, самим человеком) пребывать в общении друг с другом, сообразно с вещами, ими обозначаемыми.

И все же человеческий язык, даже если он свободен, является полезным и драгоценным; с другой стороны, он детерминирован условиями времени и телесной реальности. А потому произвольным является утверждение Евномия, который, желая освободить нерожденность Бога от любой концепции «согласно мысли», считает, что Бог был нерожденным прежде какой–либо мысли. Даже и «нерожденность», в качестве слова, распадается, как и все прочие слова, едва будучи произнесено (см. II 44). И это слово, как и все другие, зависит от существования тех, кто к нему прибегает; и оно, как и все другие, было «изобретено» не ради пользы Бога, но ради нашей собственной пользы; и, однако, «вещь, им обозначаемая, существует сама по себе и не претерпевает урона от того, что слово, едва будучи произнесено, улетучивается, поскольку слово, несомненно, не идентично сущности вещей» (II 159 и сл.). Это проистекает от того факта, что и язык так же, как и все другие человеческие вещи, входит в сферу реальностей, характеризуемых пространственно–временным измерением, т. е. διάστημα, что есть основной отличительный признак сотворенной реальности по сравнению с реальностью несотворенной, о чем говорилось выше. Мысль, произведенная человеческим умом, и её функция по приданию имен различным реальностям относятся к порядку сотворенного и не могут преодолеть границы, отделяющие их оттого, что не сотворено. И язык, в свою очередь, не есть прямое отражение вещи в их реальности: он всегда отделен от того, что стремится обозначить, поскольку он относится к ментальным процессам, а не к вещам в самих себе. Будучи ограничен интеллектуальной функцией, сколь бы свободен и функционален он ни был, язык есть вещь специфически человеческая, поскольку человек есть телесная реальность (II 391). И действительно, ангелы, хотя и они были сотворены, как и человек, не испытывают нужды в языке.

При приложении языка к богословию Григорий, воспроизводя пример, уже

использованный Василием («Против Евномия», I 6), отмечает (II 352 и сл.), что одна и та же вещь может подпадать под различные условия и потому подходить для различных наименований. Это пример зерна, которое в своем реальном существовании является некоей единой вещью, но в своих различных проявлениях предстает в разнообразных обликах: то как семя, то как плод, то как нечто съедобное и питательное. И каждому состоянию этой вещи соответствует отдельное имя. Человек каждый раз осознает только одно её специфическое обозначение, но это не мешает рассматриваемой вещи обладать и разнообразными другими. И действительно, также и в другом месте (см. «Против Евномия», I 611) Григорий отмечает, что имя «Отец» обозначает в сущности то, что имплицитно в Нем присутствует, т. е. то, что Он породил Сына, но это слово может обозначать и то, что Отец не обладает некоей причиной, Его предваряющей; напротив, Он обладает также и свойством не вести от чего–либо Свое начало. Таким образом, в силу близости значений «нерожденный» может быть понят в том смысле, что он не обречен на завершение, а «незавершенный» — в том смысле, что он лишен начала; но, однако, все эти значения не должны смешиваться друг с другом. Избегая прямого использования этих специфических имен, Григорий предлагает некую диалектику различных данностей, которые не должны восприниматься как противоположные, — против чего, собственно, выступал Евномий (II 469 и сл.). Григорий Нисский демонстрирует в этом разделе второй книги «Против Евномия» свою хорошую осведомленность касательно дискуссии, развернутой Платоном в «Софисте», по поводу разности между отличным и противоположным. Тем же самым образом, и «нерожденность» есть имя, обозначающее только некую особенность, относящуюся к сущности, но не саму сущность (II 34), а значит еретик неправ, когда он смешивает особенность с тем подлежащим, с которым она связана.

В заключение скажем, что для Григория человеческий язык пребывает в этом двойственном состоянии. Он весом и обладает драгоценной функцией; и, однако, он не может претендовать на обозначение природы Бога, какова она есть. Значит ли это, что невозможно существование богословского языка? Значит ли это, что невозможно говорить о Боге? Нет, это возможно, если отдавать себе отчет в ограниченности и в условности нашего «богословия».

БИБЛИОГРАФИЯ. Ch. Apostolopoulos. Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwagung des Verhaltnisses zyvischen dem platonischen «Phaidon» und dem Dialog Gregors von Nyssa «Ober die Seele und die Auferstehung». Frankfurt a.M. — Bern — New York, 1986; A.H. Armstrong. Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man Ц «Dominican Studies» 1 (1948). P. 113–126; D.L. Balas. Μετονσία Θεον. Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa. Roma, 1966; Idem. Christian transformation of Greek philosophy illustrated by Gregory of Nyssa's use of the notion of participation 11 PACPhA40 (1966). P. 152—157; H.U. von Balthasar. Presence et Pensee. Paris, 1942; U. Bianchi (изд.). La "doppia creazione"dell'uomo negli Alessandrini. nei Cappadoci e nella gnosi. Roma, 1978; U. Bianchi — H. Crouzel (изд.). Arche e telos. L'antropologia di Origene e Gregorio di Nissa. Analisi storicoreligiosa. Atti del colloquio di Milano 17–19 maggio 1979. Milano, 1981; T. Bohm. Theoria, Unendlichkeit–Afstieg: philosophische fmplikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa. Leiden, 1996; J.R. Bouchet. Le vocaboulaire de Γ union et du rapport des natures chez saint Gregoire de Nysse 11 «Revue Thomiste» 68 (1968). P. 533–582: R.S. Brightman. Apophatic theology and divine infinity in St. Gregory of Nyssa // «Greek Orthodox Theological Review» 18 (1973). P. 97–114; A. Cavallin. Studien zu den Briefen des hi Basilius. Lund, 1944. P. 71–81; J. Cavarnos. The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa 11 H. Dorrie — M. Altenburger — U. Schramm. Gregor von Nyssa und die Philosophie. Leiden, 1976. P. 61–78; H.F. Cherniss. The Platonism of Gregory of Nyssa. Berkeley,

1930; P. Courcelle. Gregoire de Nysse, lecteurde Porphyre 11 REG 80 (1967). P. 402–406; J. Danielou. Platonisme et theologie mystique. Paris, 1954; Idem. Gregoire de Nysse et le Neoplatonisme de lecole dAthenes 11 REG 80 (1967). P. 395–401; Idem. Letre et le temps chez Gregoire de Nysse. Leiden, 1970; Idem. La θεωρία chez Gregoire de Nysse // Studia Patristica 11 (1972). P. 130–145; Idem. Plotin et Gregoire de Nysse sur le maL Atti del convegno intemazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970). Roma, 1974. P. 485–494; S. De Boer. De Anthropologie van Gregorius van Nyssa. Assen, 1968; H. Dorrie — M. Altenburger — U. Schramm (изд.). Gregorvon Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium iiberGregorvon Nyssa. Freckenhorst bei Munster 18–23 September 1972. Leiden, 1976; H.R. Drobner–C. Klock (изд.). Studien zur Gregor von Nyssa und der christliche Spatantike. Leiden — New York — Kopenhagen — Koln, 1990; M. Figura. Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa 11 M. Schmidt — R. Bauer (изд.). Grundfragen christlichen Mystik. Stuttgart, 1987; J. Gaith. La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse, Paris, 1953; P. Hadot. Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parmenide // REG 74 (1961). P. 410–438; E.F. Harrison. Grace and human freedom according to St. Gregory of Nyssa. Berkeley, 1986; M. Harl (изд.). Ecriture et culturephilosophique dans la pensee de Gregoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22–26 Septembre 1969). Leiden, 1971; R.M. Hiibner. Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius // Epektasis. Melanges patristiques offerts au cardinal Jean Danielou. Paris, 1972. P. 463–490; Idem. Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der "physischen" Erlosungslehre. Leiden, 1974; C. Kannengiesser. Linfinite divine chez Gregoire de Nysse // RSR 55 (1967). P. 55–65; G. Ladner. The philosophical Anthropology of St. Gregor of Nyssa // DOP 12 (1958). P. 59–74; J. Le Grys. Names for the ineffable God: a St. Gregory of Nyssa explanation // «The Thomist» 62 (1998). P. 333–354; R. Leys. Limage de Dieu chez Gregoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine. Bruxelles–Paris, 1951; L.F. Mateo Seco — J.L. Bastero (изд.). El «Contra Eunomium h en la produccion literaria de Gregario de Nisa.

VI Coloquio lnternacional sobre Gregorio de Nisa. Pamplona, 1988; E.V. McClear. The fall of man and original sin in the theology of Gregory of Nyssa. ThS 9 (1948). P. 175–212; A. Meredith. The Good and the Beautiful in Gregory of Nyssa // Hermeneumata. Festschrift H. Hoerner zum sechzigsten Geburtstag. Heidelberg, 1990. P. 137–140; H. Merki. OMO/ΩΣ/Σ ΘΕΟΥ (ΘΕΩΙ). Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottahnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg i.Br., 1952; A.A. Mosshammer. The created and the uncreated in Gregory of Nyssa «Contra Eunomium» 1,105–113 // L.F. Mateo–Seco–J.L. Bastero (изд.). El «Contra Eunomium I». Цит. изд. P. 353–379; Idem. Nonbeing and evil in Gregory of Nyssa 11 VChr 44 (1990). P. 136–170; E. Muhlenberg. Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik. Gottingen, 1966; C. Nicosia. Platonismo e pessimismo nel pensiero di Gregorio di Nissa 11 «Miscellanea di studi di Letteratura Cristiana Antica» 6 (1956). P. 23–35; J. Oesterle. Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa // «Hermes» 113 (1985). P. 101 — 114; E. Peroli. II platonismo e Vantropologia fllosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Piatone, Plotino e Porfirio. Milano, 1993; Idem. Gregory of Nyssa and the Neoplatonic doctrine of the soul 11 VChr 51 (1997). P. 117–139; Idem. Dio uomo e mondo. La tradizione eticometafisica del Platonismo. Milano, 2003. P. 369–407; B. Pottier. Lhumanitedu Christ selon Gregoirede Nysse // NRTh 120 (1998). P. 353–369; C.P. Roth. Platonic and pauline elements in the ascent of souls in Gregory of Nyssa's dialogue On the soul and resurrection //VChr 46 (1992). P. 20–30; A. Siclari. Volonta e see Ita in Massimo i I Confessore e in Gregorio di Nissa. Parma, 1984; Idem. Vantropologia teologica di Gregorio di Nissa. Parma, 1989; G.C. Stead. The Concept of Mind and the Concept of God in the Christian Fathers // B. Hebblethwaite — S. Sutherland (изд.). The Philosophical Frontiers of Christian Theology. Essays presented to D. Me Kinnon. Cambridge, 1982. P. 39–54; D. F. Stranara. Gregory of

Nyssa's terminology for trinitarian perichoresis // VChr 52 (1998). P. 257–263; R.G. Tanner. Stoic influence on the logic of St. Gregory of Nyssa // Studia Patristica 18 (1989). P. 557–584; T.P. Verghese. Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa // H. Dorrie — M. Altenburger–U. Schramm (изд.). Gregor von Nyssa und die Philosophie. Leiden, 1976. P. 243–260; W. Volker. Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, 1955 (ит. пер. Gregorio di Nissa filosofo e mistico. Изд. C. Moreschini, пер. C.O. Tommasi. Milano, 1993); B.R. Voss. Der Dialog in der fruhchristlichen Literatur. Munchen, 1970; A.A. Weiswurm. The nature of human knowledge according to Saint Gregory of Nyssa. Washington, 1952; R. Williams. Macrina's Deathbed revisited: Gregory of Nyssa on Mind and Passion // L. Wickham — C.P. Bammel — E.C.D. Hunter (изд.). Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to G.C. Stead. Brill, Leiden — New York — Koln, 1993. P. 227–246; J. Whittaker. Neopythagoreanism and negative theology // SO 44 (1969). P. 109–125 (= Studies in Platonism and Patristic Thought. London, 1984. IX).

III. Синезий Киренский

Независимо от философской культуры Каппадокийцев, а значит, и от их платонизма, но будучи не в меньшей степени вскормлен той же платонической философией, переработанной оригинальным и новаторским способом, перед нами предстает один из самых интересных писателей христианского Востока, ритор и епископ Киренский Синезий. Его творчество являет нам значительную философскую глубину, благодаря которой он далеко отстоит от прочих писателей IV в.

Философское учение Синезия, касающееся в основном темы Троицы, было довольно подробно изучено в исследованиях В. Тайлера и П. Адо: оно извлекается, в первую очередь, из «Гимнов». Учеными была доказана тесная связь между «Гимнами» и неоплатонической экзегезой «Халдейских оракулов», начало которой было положено Порфирием. Путем сопоставления «Гимнов» и ряда текстов Мария Викторина Адо убедительно показал, что существенные совпадения между этими двумя писателями находят себе наиболее естественное объяснение в их зависимости от экзегезы «Халдейских оракулов» Порфирия. Эта связь между Синезием и Порфирием, с одной стороны, и между Синезием и «Халдейскими оракулами» — с другой, объясняет особенность некоторых выражений, образов и понятий, относящихся к Троиие. В некоторых случаях тесные параллели представлены не только «Халдейскими оракулами» и неоплатонизмом, но также «Орфическими гимнами», «Герметическим корпусом» и учениями некоторых гностических сект.

Наравне с Григорием Нисским и Григорием Богословом Синезий утверждает, что Божество есть тройственная Единица и единичная Троица. Та же самая концепция присутствует в «Халдейских оракулах» и в «Комментарии к “Пармениду”», дошедшем до нас во фрагментах и приписываемом Порфирию, где это учение возводится к «Оракулам».

Отец есть монада монад, утверждает Синезий («Гимны», 1174; II60,1X59), генада единства (IX 58), число чисел (1 175), идея идей (II 68), источник источников (I 171; II63), начало начал (I 172; 11 62), корень корней (I 173; II 64), отец отцов (1 145—46; II61), единое, являющееся всякой вещью и вместе с тем предваряющее все вещи, включая и само единое (I 180; 1 182; 1 149; IV 2: «за пределами единств»), ум умов, предваряющий бытие и лишенный бытия (II 231; 1 152), единица потаенная и неизреченная (II 201; II 141), корень сокровенный (II 21. 105), семя сокрытое (II 70), бездна бездонная и неизреченная (I 132; I 189), муж и жена, отец и мать (I 186; V 63—64). Он есть также в одно и то же время молчание и речь (V 65). Согласно Тайлеру, удвоение некоторых эпитетов было уже характерно для «Халдейских оракулов»: так, выражение «источник источников» встречается в одном фрагменте, приводимом Дамаскием («Комментарий к “Пармениду”», 190 = фрагмент 30 des Places); и Дамаский, в свою очередь, испытавший и сам, что весьма вероятно, влияние со стороны «Оракулов», называет свое первоначало «началом начала». В том же духе Прокл представляет Кроноса как «отца отцов» («Комментарий к “Кратилу”», 107 [59, 6–7]). Выражение Синезия «генада единства» опережает определение первоначала как «генады генад», сформулированное Проклом («Платоновская теология», 1111; III 7; «Комментарий к “Пармениду”», 6 [10, 17–18]; «Комментарий к “Тимею”», 1457, 23).

Кроме того, такие дефиниции, как «число чисел» и «идея идей», становятся понятны в свете пифагорейских (или неопифагорейских) концепций. Согласно неоплатонику Гиероклу, пифагорейское «Священное слово» именовало демиургический ум «числом чисел» и, как сообщает Афинагор, пифагорейский философ Лисид, которому источник, представленный

Диогеном Лаэрцием, приписывает «Священное слово» (VIII 7). именовал Бога «числом неизреченным» (Афинагор, «Прошение о христианах», 5). Также и для Синезия Отец оказывается «неизреченным» (1 189, 11 141). Вторая ипостась Плотина, а именно ум–бытие и единое–многое является либо абсолютным числом, либо формой форм, причем эта концепция восходит в конечном итоге к концепции о тождестве между формой и числами, характерной для Ксенократа и встречающейся в неопифагореизме, в неоплатонизме и, быть может, в «Халдейских оракулах». В связи с этим, важно помнить, что для Синезия Отец есть Ум («Гимны», 1 152, II 231). Три образа источник–корень–семя прилагаются Плотином к первой ипостаси и представлены также в «Халдейских оракулах» и в гностической теологии. Порфирий также прибегает к образу «источника». Учение, с одной стороны отождествляющее первоначало с совокупностью сущностей, а с другой стороны, помещающее его превыше всех сущностей, включая и Единое, является типично неоплатоническим. Концепция первоначала как Ума, предваряющего бытие и лишенного бытия, характерна для Порфирия, но не для Плотина.

Дефиниция Отца как «монады» имеет параллели в платонической и неопифагорейской традиции, в рамках которой монада отождествляется с Единым и с Благом. Феон Смирнский и Никомах Геразский именуют свое первоначало «монадой» (Феон Смирнский, «Изложение математических предметов», 99, 24–100, 1; Никомах Геразский, «Арифметика», VIII [14, 18–19]); в «Халдейских оракулах» триада управляется монадой (фрагмент 27). Порфирий предъявляет свое первоначало как некую монаду (у Макробия, «Комментарий на “Сон Сципиона”», I 6, 7); и Ямвлих говорит то же самое по поводу первого бога и царя, который, происходя от первейшего начала, тождествен, однако, благу и началу бытия сообразно с Платоном, «Государство», 509b («О египетских мистериях», VIII 2). Равенство монады — генады, притом что оба термина могут прилагаться к Отцу, обнаруживается у Феона Смирнского, у Сириана, у Оригена и, быть может, также и у Порфирия.

Два прилагательных «сокровенный» и «неизреченный» фиксируется в «Халдейских оракулах» (фрагменты 198, 219, 4). «Сокровенный» будет часто прилагаться Проклом и псевдо–Дионисием к первоначалу и к высшим реальностям, а «неизреченный» является обычным атрибутом божества в апофатическом богословии платонической и патристической традиций. Термин «бездна», относимый к Отцу, отражает учение «Халдейских оракулов» и Валентина: в первых упоминалась «бездна Отца» (фрагмент 18); второй, помня о двух известных местах из апостола Павла (Рим. 11, 33: «о бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия!» и 1 Кор. 2, 10: «глубины Божии»), назвал Бездной (βυθός или βάθος) своего первого бога. Образ двуполого отца имеет свой аналог в одном орфическом фрагменте, у Порфирия, в «Герметическом корпусе» и в христианском гнозисе. Е. Норден вполне обоснованно ставит в связь стихотворную строку Синезия: «Ты — отец, Ты — мать, Ты — муж. Ты — жена», с некоторыми орфическими фрагментами. Если Синезий именует Отца «безмолвием», то и оракулы говорили о безмолвии «отцов», т. е. о безмолвии трансцендентных богов (фрагмент 16), — и эта идея была подхвачена самим Синезием, когда он толкует о «святом безмолвии умных и умопостигаемых сущностей» (V 22 3). Отождествление Отца с безмолвием заключает в себе тесное соответствие с системой Валентина, где Σιγή (безмолвие/молчание) оказывается напрямую объединенным с Βνθός, «бездной» (или Βάθος), посредством которой формируется первая сизигия эонов; Прокл, Дамаский и псевдо–Дионисий идентифицируют первоначало с безмолвием. Приложение к Отцу двух противоположных понятий «безмолвия» и «звучания» содержит в себе лишь видимое противоречие: оно может быть разъяснено, если предположить зависимость Синезия от экзегезы «Парменида», осуществленной Порфирием и характеризуемой

приложением к «единому», рассматриваемому с двойной точки зрения «пребывания» и «исхождения» одновременно двух противоположных понятий, присущих первой и второй ипостасям названного диалога Платона (см. «Комментарий к “Парменид”», XIV, 26–34). Если безмолвие базируется на невыразимости и отсутствии имен, что характерно для Единого первой гипотезы («Парменид», 142a), то «звучание» относится к свойству быть выражением и стать объектом имен, что характерно для Единого второй гипотезы («Парменид», 155d—e). То же направление мысли лежит в основе учения, воспринятого «Герметическим корпусом» и псевдо–Дионисием, согласно которой Бог в одно и то же время лишен имен и есть объект всех (или многих) имен. («Герметический корпус», V 10; «Асклепий», 20; псевдо–Дионисий, «О божественных именах», 1 6 и II 4). Применение экзегетического метода Порфирия объясняет также одновременное приложение к Отцу таких противоположных эпитетов, как «корень» и «побег», как «родитель» и «рожденный», как «просвещающий» и «просвещенный» и как «сокрытый» и «явленный»; если такие эпитеты, как «корень», «родитель», «просвещающий» и «сокровенный», относятся к Его пребыванию в покое, то эпитеты «побег», «рожденный», «просвещенный», «явленный» относятся к Его исхождению и к двум Лицам Троицы, в которых присутствует Отец.

Будучи изначальным источником, Отец изливает свое «благо», которое дарует происхождение двум другим ипостасям (IX 129: «источник, из которого течет благо»). И только благодаря подобному излиянию отчая Единица становится явленной и всецело развитой Троицей: «Единица (…] излившись, обладает силой трех побегов: она есть источник, она есть корень и она как тройственная форма просияла» (IX 65—66; V 25–26). Обе фразы напоминают нам параллельное место из Григория Богослова (Слово 29, 2) : «Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности», где термин «начать движение» соответствует термину «излиться» Синезия. Образ излияния источника, повторенный Синезием, характерен для Плотина, который демонстрирует происхождение своей третьей ипостаси от второй, а второй — от первой, т. е. единого–блага, как результат излияния силы/потенции: «Ум, источив великую силу (…) так же, как её (т. е. силу] излило начало, ему предшествующее» («Эннеады», V 2, 1). Эта сила/потенция идентична bonit diffusivum sui, т. е. благу, перетекающему за пределы своего источника: «множественность излилась» («Эннеады», V 1, 6), «излилась мерой сверхизбыточной» («Эннеады», V 2, 1), «проистекающая энергия» (V 3, 12). «Источник жизни, из которого проистекает благо», о чем говорит Синезий, соответствует, таким образом, «источнику жизни» — или «источнику ума (…], причине блага» Плотина (VI 9, 9), где термин «благо» связан с «истечением» и «исхождением». Также «Халдейские оракулы» используют глаголы «истекать» и «проливаться» и существительное «поток». Таким же образом Прокл, апеллируя к «Оракулам», прибегает к термину «истекающий», аДамаский в контексте, явно зависящем от «Оракулов», пользуется терминами «излияние» и «излившийся». Но наиболее близкий аналог идеи развития изначальной монады/единицы (или «Единого») в триаду/троицу (имеются в виду прежде всего приведенные выше места из Синезия и Григория Богослова) обнаруживается в комментарии Порфирия к «Пармениду»: сила/потенция «исходит вовне» (это выражение соответствует выражениям «истекающий» Плотина, «истекающий» Прокла и «излияние» и «излившейся» Дамаския); она исходит из ὕπαρξις, т. е. «существования» (или «Единого») как жизнь, сообразно каждому члену триады, а затем, обратившись к самой себе или, точнее, к своему источнику, она становится истинным и подлинным ноэтическим актом, будучи умом, т. е. третьим членом триады («Комментарий к “Пармениду”», XIV, 16—26).

Излияние блага проявляется, в первую очередь, в порождающей воле, присущей Отцу и идентичной родовым мукам («Гимны», 1, 218—219, 227; II 94–96; IV 6; V 36); подобная воля и

подобные родовые муки обладают своей ипостасной реальностью в женской сущности, представленной Матерью (II101), каковая есть Дух Святой. Святой Дух представлен у Синезия как второй промежуточный член Троицы и, следовательно, должен быть отождествлен не с её третьим, но вторым Лицом. Это необычное позиционирование Святого Духа внутри Троицы глубоко отличает тринитарное богословие Синезия не только от того богословия, которое было принято в IV в., но также и от древней традиции Церкви, в рамках которой Святой Дух упоминается в качестве третьего (2 Кор. 13, 13; Климент Римский, «Первое Послание к коринфянам», 46, 6; Игнатий Антиохийский, «Послание к ефесянам», 9). Заслугой Адо является то, что он показал, как Святой Дух, воспринимаемый Синезием в качестве женской сущности и второго члена Троицы, соответствует женской силе/потенции (δύναμις), которая у «Халдейских оракулов» и у их комментаторов – неоплатоников выполняет функцию промежуточного члена между Отцом и Отчим Умом, в то время как Смит справедливо утверждает, что «Синезий гипостазировал термин δύναμις». Итак, эта порождающая воля, эта Матерь в родовых муках, это дуновение или Дух Святой не только соответствует «энергии, исходящей вовне», которая есть «жизнь», как говорится в комментарии Порфирия к «Пармениду» (XIV 25–26), но также «великой силе», «текучей энергии», притом что она соответствует «бесконечности» Плотина, «бесконечному» Порфирия и Ямвлиха, а также «бесконечности» или «бесконечной силе» Прокла и Дамаския; и, как показали Х. Узенер и В. Буссе, концепция женской сущности в качестве второго члена Троицы, состоящей из Отца, Матери и Сына, присутствует в арамейском Евангелии, имевшем хождение у эвионитов, в некоторых гностических сектах, а также в ряде религий Среднего Востока. Дух Святой также предваряет бытие («Гимны», I 222). Эта концепция, общая для Порфирия, Ямвлиха и Прокла, обретает свое соответствие в выражении Плотина «прежде бытия». Образ «побега», прилагаемый ко второму лицу Троицы, прикровенно указывает на исхождение от Отца. Он вполне мог бы вести свое происхождение от «Халдейских оракулов», даже если в одном из сохранившихся фрагментов (фрагмент 88, 2, des Places) термин «побег» относится к злой матери; Прокл употребляет выражение «дающий побеги» в «Первоосновах теологии», 36, а Дамаский называет «ветвями» множество сущностей, исходящих за пределы Единого и формирующих второе начало («Первоначала», 40 (I 124, 3]). В равной мере, что и Отец, Дух Святой также является Умом (IV 9, «ум, который прочно занимает срединное положение»); этот эпитет становится более понятным, если вспомнить, что Порфирий называет νους (умом) ту ένέργεια (энергию), которая эманирует от ὕπαρξις (существования) и которая отождествляется со вторым членом триады («Комментарий к “Пармениду”», XIV18—21). Приложение к Святому Духу таких именований, как «мать», «сестра», «дочь» (II 101–103), имеет параллель в концепции верховной силы, принадлежащей Симону Волхву, как её передает Ипполит («Против ересей», VI 173). Связующая роль между первым и третьим членами триады, которую Синезий закрепляет за промежуточным членом Троицы (V 31), является, однако, согласно Ямвлиху и Проклу, свойством, характеризующим центральные члены целой чреды компонентов: средоточие объединяет вместе высший и низший члены некой чреды, поскольку оно заставляет нисходить силу первого на силу последнего и позволяет последнему обращаться в сторону первого (Ямвлих, «О египетских мистериях», I 5; Прокл, «Первоосновы теологии», 148).

Плодом родовых мук Матери – Духа Святого является Сын, или Логос (I 217—18; 226; 236—242; II 135, «Ты есть Логос родителя»). Как и Святой Дух, Сын также есть «корень» (II 115–116; III 10; 54). И как Отец и Святой Дух, Сын есть Ум (I 167; VIII 53; IX 76), поскольку Он соответствует «отчему уму» «Халдейских оракулов» (22, 1–2; 37, 1; 39, I; 49, 2; 108, 1; 109, 1; см. Порфирий «Комментарий к “Пармениду”», IX 3) и третьему члену верховной триады

Порфирия, будучи всецело развитым умом, первичная функция которого заключается в ноэтической активности («Комментарий к “Пармениду”», XIV 16 и сл.); он же соответствует отчему или «чистому уму» Ямвлиха — первому и высшему результату соединения между пределом и бесконечностью, будучи отождествляем с абсолютным бытием (или единым–бытием), а также с умом Отца и «объединенным бытием» Дамаския. Если Отец есть «идея идей», Сын есть «первая посеянная форма» (V 42; IX 64). Этот эпитет заимствован из учения Плотина об Уме в качестве «рода форм» и «формы форм» («Эннеады», V9,6; VI7,17). Кроме того, этот эпитет имеет две параллели: в учении Ямвлиха о «чистом уме», который есть причина «формальной сущности», и в учении Дамаския о «совершенной форме», содержащейся в отчем уме (Ямвлих, «Комментарий к “Филебу”», фрагмент 4 Dillon; Дамаский, «Первоначала», 121 [III 153, 19, 21–22J). Подобно Уму Плотина и Логосу Оригена и Каппадокийцев, Сын есть Премудрость и демиург (I 205—206; IV И; 14—15; V 30, «творец мира»; VI 13—5). Наряду с Логосом Стой, Филона, Климента, Оригена, Григория Нисского и Григория Богослова, а также подобно мировой душе Плотина, он царствует над чувственным миром (II 145–212; IV 16–17; 20–21; IX 87). Как мировая душа Плотина, Он повсюду присутствует в Своей целостности (IX 85—86).

Две фундаментальных концепции неоплатонизма, а именно концепция «единства в различии» (или «различия в единстве») и концепция «пребывания — исхождения — возвращения» оставили глубокие следы в тринитарном учении Синезия. «Неделимые деления», характеризующие отношения между тремя Лицами Троицы, отражают либо теорию Порфирия о смешении, имеющем место между умопостигаемыми реальностями, либо теорию Плотина, исключающую какой–либо промежуток между тремя ипостасями. Аналогично «существованию» Порфирия или «Единому» Плотина, монада Отца есть выражение «неподвижной устойчивости» (II 118: «монада, которая пребывает неподвижно–устойчивой»), И несмотря на свое излияние в рамках «исхождения», благо, призванное образовать другие два Лица Троицы, не покидает своего источника. Второе и третье Лица, после того как Они «изошли» из Отца, не покидают Его, но продолжают циркулировать вокруг Него (IX 69–70, «“отскакивая” от центра и вновь устремляясь к центру»); этот факт может быть обусловлен только Их обращенностью в сторону своего начала. Таким же образом у Плотина тот факт, что сила/ потенция, отличная от Единого, задерживается окрест него, даруя происхождение абсолютному бытию и Уму, есть прямое следствие её обращенности к своему истоку («Эннеады», V 2, 1).

2. Космология

Синезий помещает волю в сам контекст тринитарных отношений, исключая, таким образом, из них любой случайный или временной момент. В одном месте из Плотина утверждается, что производство Ума не произошло через посредничество, если можно так выразиться, желания к порождению:

«И действительно (Единое) не возжелало, так сказать, порождения Ума, а затем был рожден Ум, как если бы желание оказалось посредником между ним и рожденным Умом; (Единое) в целом ничего не возжелало, ибо в этом случае оно, несомненно, было бы несовершенным и желание не имело бы ничего, что можно было бы пожелать; и, в свою очередь, оно [т. е. Единое) не обладает одной частью вещи, а другой — нет; и не существует в действительности ничего, к чему оно могло бы тяготеть» (V 3, 12).

Однако, что касается божественной воли, позиция Синезия не всегда последовательна: и

действительно, в области отношения Бога с миром Синезий воспроизводит почти дословно концепции, уже выраженные Климентом Александрийским, которые им повторно используются вместе с недвусмысленными цитатами из Плотина:

«С другой стороны, задачей божественной премудрости, и силы, и мощи является не только производство блага (ибо это, так сказать, основное свойство Бога, как свойство огня — феть, а свойство света — освещать), но также, и прежде всего, их задача состоит в том, чтобы обратить ко благу и на пользу само зло, измысленное кем–то иным, и заставить служить благим целям то, что представляется дурным. Следовательно, коль скоро зло обнаружено, мудрости следует употребить находчивость, чтобы “использовать во благо” сообразно с обстоятельствами “даже зло”» (Синезий, Письмо 41, 23–30 Garzya; ср. Плотин, III 23, 5 23).

Образ огня и света апеллирует к идее энергии, основывающейся на самой природе, а не на некоем волеизъявлении, но это не влечет за собой необходимости предположить в Боге отсутствие осмысленной активности и воли, на базе простого утверждения, содержащегося в его сочинении «О Дионе», причем в контексте этического, а не онтологического порядка: «Бесстрастие присуще Богу по природе; люди, напротив, могут проявлять умеренность в своих страстях, если они умеют заместить порок добродетелью». Кстати, и Климент Александрийский говорил о божественном бесстрастии, но оно не препятствовало благости, состраданию, провидению и воле.

Космология Синезия более традиииионна, но неизменно находится под влиянием платонизма, о чем свидетельствуют его указания на интенсивность присутствия демонов в мире. Так или иначе, интересно отметить, что Синезий, пусть и в поэтической форме, помешает превыше материального мира и светил безмерную бездну, в которой царят покой и безмолвие и которая есть седалище Бога («Гимны», V 9 и сл.). Традиционным является различие, проводимое между материальной — подверженной изменению — частью мира и его умопостигаемой частью, пребывающей неизменной и прочной. Из этого следует также, что Синезий придерживается чисто греческого убеждения о вечности мира. Кроме того, мир, согласно Синезию, есть живой организм, управляемый промыслом Божиим, никогда не могущим умаляться, из чего писатель делает вывод, что, следовательно, не может умаляться и объект промышления — мир.

Демоны, согласно платонической концепции, составляют промежуточную область между богами и людьми. Как и для неоплатоников, на более высокой ступени находятся демоны «сверхмировые» и «умные», в то время как на низших ступенях находятся демоны «внутренние по отношению к миру», те, которые именуются Ямвлихом «материальными богами» («О египетских мистериях», V 14): они, с одной стороны, услаждаются созерцанием Бога, а с другой — воздействуют на жизнь мира. В свою очередь, они подразделяются на небесных, или астральных, и на земных и подземных. Как учила платоническая традиция имперской эпохи, существуют благие и злые демоны. Сама человеческая душа не отличается по сути своей от демона, будучи способна, подобно ему, восходить к Богу или ниспадать в материю и во зло.

БИБЛИОГРАФИЯ. S. Lilia. Dionigi I'Areopagita e il platonismo cristiano. Brescia, 2004. P. 41–91; C. Micaelli. La cristianizzazione dell’ellenismo. Brescia, 2005.

Глава восьмая. Философская культура греческого христианства IV и V веков

Столь обобщенное название данной главы следует понимать в тесной связи с той проблематикой, которой мы занимаемся. По сравнению с Каппадокийаами, с Синезием и, в конце концов, с Арием и с некоторыми из его последователей, о ком мы говорили ранее, писатели, к которым мы перейдем сейчас, выглядят лишенными философской глубины, к чему они, тем не менее, быть может, всё–таки стремились.

Такая личность, как Афанасий, несомненно, не является «фигурой второго плана» в истории христианской Церкви; однако именно «фигурой второго плана» он выступает в сфере своей философской подготовки и своих интересов к языческой культуре. У него проявляется стремление сохранять по отношению к этой культуре некоторую дистанцию, а может быть, даже стремление к полному отторжению от этой культуры, контрастирующее в этом отношении с позицией Каппадокийцев.

Другие заметные личности этой эпохи интересовались самыми разными проблемами, которые не влекли за собой первоочередную необходимость в философской рефлексии; таков случай Иоанна Златоуста. Этот великий писатель и тонкий знаток словесности был, однако, почти исключительно обращен к разрешению практических вопросов управления своей Церкви, сначала в Антиохии, а затем в Константинополе. Его излюбленной литературной формой была гомилия — проповедь перед лицом народа, не предполагавшая никакого техницизма и никакой углубленности в доктринальную тематику (только некоторые речи Августина являются исключением в рамках этого литературного жанра). Итак, Златоуст не только не проявляет интереса к философии, но даже когда он затрагивает философские темы, он избирает среди них самые распространенные, излагает их самым поверхностным образом и, сверх того, постоянно полемизирует с философией. В силу этого мы не отводим ему места в настоящем труде. Для Златоуста единственной формой философии, которая была бы способна его заинтересовать исключительно как моралиста, мог быть кинизм — но этот круг исследований, то есть вопрос о некоем христианском кинизме в IV—V вв., остается в настоящее время научно не разработанным.

Кроме того, в этот период получает все большее и большее распространение жанр гомилии, которая, будучи речью, обращенной к христианскому народу, сознательно избегает сложностей и тонкостей логического рассуждения. Однако в силу входит так называемая «антиохийская» экзегеза, которая, в отличие от экзегезы «александрийской», благоволит к интерпретации буквальной, «исторической» и конкретной, основанной на фактах, что определенно сужает пространство, отведенное для углубленных рассуждений.

I. Афанасий

Интересы Афанасия были направлены, как известно, в первую очередь на управление Церковью Египта, на монашескую духовность и на защиту «единосущия» Никейского Символа веры; для этих целей, можно сказать, он никогда не обращался к философским учениям. В его философском образовании улавливаются, в первую очередь отзвуки культуры Евсевия Кесарийского, хотя он и был его недругом на поприще богословия.

Будучи автором апологетического сочинения «Против язычников», Афанасий воспроизводит в нем многочисленные аргументы против идолопоклонства, хотя, в случае надобности, он и адаптирует их к сложившейся новой ситуации ученого язычества IV в., которое, оправдывая политеизм, прибегало к его более глубокому изъяснению. Так, Афанасий отмечает:

«Так называемые у эллинов философы и ученые, когда обличают их в этом, не отрицают, что видимые их боги суть изображения и подобия людей и бессловесных, но в оправдание свое говорят: для того у нас все сие, чтобы чрез это являлось нам Божество и давало ответы; потому что невидимого Бога невозможно иначе и познать, как при помощи подобных изваяний и обрядов. А другие, сих превосходя любомудрием и думая сказать нечто еще более глубокомысленное, говорят: учреждения и изображения эти введены для призывания и явления божественных Ангелов и Сил, чтобы, являясь в этих изображениях, сообщали людям ведение о Боге; это как бы письмена для людей; читая их, по бывающему в них явлению божественных Ангелов, могут они познать, какое иметь понятие о Боге» («Против язычников», 19).

Эта языческая концепция, опровергаемая также в последующих 21 и 22 главах, засвидетельствована и Евсевием («Евангельское приуготовление», III 7,1), который приписывает её Порфирию. Однако немного ниже (гл. 27) Афанасий начинает полемизировать с теми формами языческого культа, которые обращены не столько к идолам, сделанным из дерева и из камня, и к изображениям животных и людей, сколько к поклонению светилам, так как солнце, луна и небесные сферы не могут не расцениваться как божественные сущности: ибо они не являются ни неодушевленными, ни неразумными. Чтобы опровергнуть эти формы языческого культа, Афанасий прибегает к древнему аргументу, согласно которому весь мир, во всем своем совершенстве, открыто являет существование Бога Творца и Управителя (главы 27 и 34—35). Этот Бог христиан описан в традиционном духе: Он трансцендентен, самодостаточен (гл. 39), обладает духовной природой, благ (главы 28–29; 35; 41), несложен, поддерживает все вещи в их существовании (гл. 41). Впрочем, этот труд Афанасия направлен против язычников, и в нем он и не хочет, и не может строго углубляться в тематику христианского богословия. Так, Сын представлен только как Логос Отца, но не как логос, сотворенный и соприродный каждому из нас. Он есть «Логос в Самом Себе», Логос специфически присущий благому Отцу (гл. 40). Премудрость в Самой Себе, сила в Самой Себе, свойственная Отцу, свет в Самом Себе, мощь в Самой Себе — так выражается Афанасий, прибегая к этим сложным [греческим) образованиям с первым компонентом αὐτο — [само-] давнего платонического происхождения, но уже проникших в христианскую философию через Александрийскую школу (гл. 46). Логос есть образ Отца, от Которого Он ни в чем не отличается (гл. 41). Между Логосом и Отцом существует то же самое отношение, которое наличествует у людей между логосом (разумом) и умом, то есть между словом или мыслью, являющейся нематериальным произведением, и умом, являющимся её источником (учение, типичное для апологетики II в.) (гл. 45).

Распространенными и не новыми являются еще две концепции: учение о том, что человек создан по образу Божию, и учение о том, что он должен достичь подобия Богу. Они обнаруживаются, к примеру, уже у Евсевия Кесарийского («Евангельское приуготовление», VII 18,5 и XI27,4). Афанасий же обычно отождествляет эти понятия («Против язычников», 2 и 34; «О вочеловечении Слова», 11).

В «Против язычников» встречаются также выражения, присущие расхожей философии, например, о том, что Бог «превыше всякой сущности» (гл. 35 и 40): оно не должно пониматься согласно платоническому учению, что Бог пребывает за пределами бытия, но в более обыденном смысле трансцендентности Бога по отношению к любой сотворенной вещи. Как уже утверждал Евсевий в «Богословии Церкви» (I 20,6), так же и Афанасий утверждает, что все люди веруют в Бога благодаря «общим понятиям». Познание Бога стяжается в силу деятельности души («Против язычников», 2— 4), утверждает Афанасий, отдаленно воспроизведя платоническое утверждение, согласно которому душа, а не тело, способна достигнуть познания, свободного от заблуждений. Более конкретно, именно через ум (он прибегает к выражению «разумная душа и ум, свободный от страстей»), человек приходит к познанию Бога. Ум пребывает в своей чистоте, в то время как тление поражает душу, то есть, если выражаться в платонических терминах, её неразумную часть, аффективную и вожделеющую (к этому трехчастному делению присоединяется также платонический образ «возничего» двух других частей души: «Против язычников», 5). Если душа поражена страстями, она не способна видеть Бога («Против язычников», 7); если же она, напротив, чиста, она видит Бога через саму себя, как через некое зериало (конец 33 гл. — гл. 34). Она есть источник жизни («Против язычников», 4; 33; 44).

Благие вещи являются «реально существующими», поскольку они имеют свои образцы в Боге, в то время как злые вещи не существуют, будучи по сути своей неким изобретением, неким измышлением людей («Против язычников», 4). Некоторые эллины, напротив, не зная Христа, утверждали, что зло существует само по себе, допуская, таким образом, две ошибки: они либо отрицали то, что Творец есть создатель вещей (ведь если зло обладает собственным существованием в себе и через себя, то Он — не господин вещей), либо, признавая, что Бог есть истинный творец вещей, и в то же время, допуская, что зло обладает своей сущностью, они вынуждены были прийти к заключению, что и зло было сотворено Богом (там же, 6).

Также и в трактате «О вочеловечении Слова» мы обнаруживаем ряд утверждений, восходящих к «народной» философии, для которой характерны элементы платонизма. К Платону (а правильнее будет сказать — к платонизму имперской эпохи, а еще точнее — к среднему платонизму и к космологии, предваряющей Плотина) должен быть отнесен и пассаж из 2 главы, в котором Платон заявляет, что Бог сотворил мир «из некоей предсуществующей и не сотворенной материи», так как Бог не мог бы творить, если бы материя не предсуществовала, подобно тому как в распоряжении столяра должна находится древесина, над которой он будет работать.

Бог является благим; более того, Он есть «источник благости» (выражение, характерное для платонизма), а тот, кто благ, не может с завистью относиться ни к одной вещи (ср. Платон, «Федр», 247a; «Тимей», 29e) (гл. 3) . Зла не существует, но существует только благо (гл. 4). Бог есть «жизнь в самой себе», как говорит Афанасий, воспроизводя выражение в духе Оригена (гл. 21). Греческие философы утверждали, что мир есть большое тело — и в этом они правы (гл. 41).

БИБЛИОГРАФИЯ. K. Anatolios. Athanasius. The coherence of his Thought. London, 1998; G.J.M. Bartelink. Echos aus Platons Phaedon in der Vita Antonii?// «Mnemosyne» 37 (1984). P. 145–

147; Idem. Eine Reminiszenz aus Platons Timaeus in der Vita Antonii // «Mnemosyne» 40 (1987). P. 150 ss.; E.P. Meijering. Orthodoxy and Piatonism in Athanasius, Synthesis or Antithesis? Leiden, 1968; Idem. HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ HN Ο ΘΕΟΣ (Морескини, стр. 628: ΟΤΕ ΟΥΚ HN Ο ΥΙΟΣ) //VChr 28 (1974). P. 161–168; Idem. Athanasius, Diedritte Rede gegen die Arianer. 3 voll. Amsterdam, 1996–1998; A. Meredith. Emanation in Piotinus and Athanasius // Studia Patristica 16 (1985). P. 319—323; G.C. Stead. The Platonism of Arius // JThS 15(1964). P. 16—31.

II. Дидим Александрийский

Аналогично с тем, что было сказано относительно Афанасия, также и Дидим Александрийский, несомненно, является видной фигурой в христианской культуре IV в., но его значимость проявляется только в сфере экзегезы Священного Писания, благодаря которой он стяжал в свое время немалую славу. Что же касается истории философской мысли, то здесь он занимает, разумеется, второстепенное место.

Дидим пользовался большой известностью также благодаря защите никейского православия: его концепции отсылают нас, в основном, к Символу веры Константинопольского Собора, даже если они не пришли к нему тем же путем, по которому двигались Отцы–Каппадокийиы. В своих произведениях он прибегает к выражениям «единосущный», «ипостась» и «сущность» в соответствии с их употреблением, ставшим нормативным в конце IV в., и, при убежденности Дидима в православной вере, эти термины воспринимаются им без каких–либо дальнейших обсуждений.

Дидим является плодотворным и просвещенным писателем, несмотря на то, что его познания в области языческой культуры носят, по сути, поверхностный характер. Его экзегетические труды демонстрируют определенное знакомство с философией, но речь идет об элементах, которые, хотя и относительно многочисленны, изолированы от контекста общего изложения и не включены в органичное рассуждение со сколько–нибудь законченной полнотой, как это происходит у более великих мыслителей, начиная от Климента и Оригена и кончая Каппадокийцами. Он знает, к примеру, что язычники подвергают критике христианское повествование о сотворении мира, поскольку в нем выводится наличие дней еще до существования солнца («Толкование на Книгу Бытия», I / Commento allagenesi, I, p. 68 Nantin–Dontreleau): а потому Дидим разъясняет, что солнце и луна не «сотворяют» время, но указывают на него; он знает, что эпикурейцы считают удовольствие целью жизни (I, p. 194). Дидим также пользуется хорошо известными аргументами, имеющими отдаленное происхождение от Академии (они восходят к Корнеаду) и направленными против фатализма и против концепции «влияния звезд» (I, p. 184).

Кроме того, спорадически, как мы уже говорили, в результате своей образованности в целом, но не в результате специфической компетенции, он упоминает темы, присущие стоической и платонической философии: речь идет о темах широко распространенных в их упрощенном варианте и всем известных в эту эпоху.

Среди моментов, извлеченных из стоической философии, мы обнаруживаем учение об ἀντακολουθία добродетелей, сообразно с которым ни одна добродетель не может существовать без других и все они имеют своей целью счастье человека («Толкование на Книгу Бытия», I, p. 74 и 77; «Толкование на Пророка Захарию», II 30. 234; III 35; V17); добродетель есть нечто совершенное и лишенное любого недостатка, любой ущербности (I p. 180). Он также полагает, что сушествует «общее понятие» для всего человечества («Толкование на Книгу Бытия», 1, p. 198; «Толкование на Пророка Захарию», V130); что внутри души формируется определенная «расположенность» (διάθεσις) прежде, чем она воспримет импульс (ορμή) к действию («Толкование на Книгу Бытия», II, p. 56). Некоторые христианские писатели (упоминается Ориген) ошибочно понимали учение о воскресении и считали, что прежде нашего нынешнего мира существовали другие, разрушенные огнем, как полагали стоики («Толкование на Книгу Бытия», II, p. 100). В «Толковании на Пророка Захарию» аналогично можно обнаружить выражение стоического происхождения — такое, как πρώτον υποκείμενον («первый субстрат») (III 97), и такое, как λόγος προφορικός («слово

изреченное») (I 289; IV 167). Иногда встречается употребление мало уместных философских терминов, таких, как ιδίως ποιόν или το ατομον для обозначения индивидуума («Толкование на Пророка Захарию», 1 333).

Что касается платонизма, нельзя рассматривать в качестве четкого показателя углубленного знакомства с ним Дидима употребление метафоры колесницы, влекомой двумя конями и управляемой возничим, для обозначения души (I, p. 174); Дидим воспроизводит понятие «уподобления Богу в меру возможного» в духе платонической традиции имперской эпохи (I, p. 332).

Его «Толкование на Книгу Бытия» обильно использует темы, почерпнутые из «Толкования на Книгу Бытия» Оригена, которого он, однако, не называет по имени, так как в конце IV в. за великим Александрийцем закрепилась слава еретика; Дидим обращается с равной частотой к творениям Филона, из которых он извлекает мотивы морального характера и отдельные экзегетические ходы при истолковании Ветхого Завета наряду с многочисленными аритмологическими мотивами. Интерес к аритмологии и символическая интерпретация чисел еще в большей степени акцентируется в «Толковании на Пророка Захарию».

Характер случайности при использовании философского материала и присутствие инструментов, используемых для подтверждения православного учения, наблюдаются во всех его произведениях, даже в самых общирных. В своем общирном трактате «О Троице» Дидим прибегает иногда к языческой философии, хотя и не так часто, как это предполагали некоторые современные ученые, редуцировавшие к Платону такие расплывчатые выражения, которые на первый взгляд можно было принять за платонические, но которые на самом деле были общеупотребительными, подобно таким, как «приобщение к благу», «приобщение к святости», «благо в самом себе» и т. д.

Но нам не представляется необходимым продолжать настаивать на этом аспекте мысли Дидима; обратим внимание на другие места, которые являются лишь некоторыми очерками, а не концептуальными разработками в строгом смысле слова.

Разумеется, отдаленно могут напоминать платоническую философию такие выражения, как «умное солнце» («О Троице», I 28,1):

«Те, кто превозносит Сына и доказывает, что Он — Божество и что Он превосходит все Свои творения, учат тем самым тому, что Он дарует всё благо в его совокупности, что Он есть свет, что Он обладает формой блага и творит благо и является духовным солнцем, которое посредством непрерывно источаемого света просвещает очи тех, кто не пребывает в заблуждении, просвещает души, воспринимающие Его и пролагаюшие для Него путь внутрь своего умного зерцала; таким образом, этот свет позволяет нам видеть вещи, которые по причине нашего греха нам невозможно было видеть прежде в них самих и через них самих: Он соделывает светоносными людей всецело совершенных, как солнце делает светоносными тела, в которых ему доводится обретаться» (ср. Платон, «Государство», 508b–509a; Плотин, I 6,9).

Интересными являются некоторые цитации языческих оракулов, извлеченные из современной Дидиму культуры. К примеру, мы читаем («О Троице», II 6, 3, 1):

«Творение никогда не является нетленным, но претерпевает уничтожение, то есть изменение, как утверждает и пророчество: “Творяй вся и претворяли” (Амос. 5, 8). Языческие мудрецы, услышав об этом пророчестве, говорят: “Он распускает вещи на их собственные составные части и снова заставляет их возрастать из собственных составных частей’"».

Приведенный Дидимом стих темного происхождения, быть может — орфического. Так или иначе, некоторые исследователи полагали, что он представляет собой отголосок одного

стиха Эмпедокла (фрагмент 26).

Интересно также место, процитированное нашим писателем в том же самом произведении (II 5,9):

«Один только Бог, который есть Отеи Самого Себя, — и от Него произошли все вещи этого мира».

Дидим утверждает, что этот стих принадлежит тем, кто «чужд христианству», и до сих пор его не удалось убедительно идентифицировать. Однако он принадлежит, возможно, к некоей теософии орфического или халдейского типа или к одному из стихотворных теологических оракулов, имевших хождение в поздней античности. С ним, действительно, схож стихотворный оракул, который, согласно Иоанну Малале («Хронография», PG 97 144B), был дан фараону в древнейшую эпоху (но который на самом деле должен быть позднеантичным): «Это Бог, отец самого себя, лишенный отца, отец и сын самого себя».

Неоплатонизм (но не неоплатонизм Плотина) иногда прибегал к подобным теософиям. Порфирий («История философии», фрагмент 18 Segonds [= Porphyre, Vie de Pythagore. Lettre a Marcella. Texte Jtabli et traduit par E. Des Places, avec un appendice d'A. — Ph. Segonds. Les Belles Lettres, Paris 1982, pp. 193–194]) употребляет её иногда для своей интерпретации платонической триады «Благо — Ум — Мировая Душа»: «Ум произошел предвечно от Блага, придя в движение от своей причины, то есть от бога, поскольку тот есть сын и отец самого себя: и действительно, происхождение Ума совершилось не в силу того, что Благо пришло в движение для его порождения, но Ум произошел от бога, порождая самого себя» (ср. Кирилл Александрийский, «Ответ Юлиану императору», I PG 76, 552 BC). Немного времени спустя эта концепция фиксируется также у Ямвлиха («О египетских мистериях», VIII,2: «Прежде вещей, которые существуют поистине, и прежде универсальных начал существует один только бог, — первейший даже по сравнению с первым богом и царем — пребывающий неподвижным в своей единственности. И действительно, с ним не соединена никакая умопостигаемая или иная реальность, но он выступает как образец бога, являющегося собственным отцом и сыном и единственным отцом истинного блага. Ведь он есть реальность самая великая и первая, источник всех вещей и ипостась всех первых умопостигаемых идей. Исходя из этого единого, самовластный бог дает воссиять самому себе, так как он есть также отец и начало самого себя: он действительно есть начало и бог богов, монада, происходящая от единого, предсуществующая и являющаяся началом сущности».

Дидим процитировал также три места из одного герметического трактата (И 3,26–28). Среди этих мест наиболее ясной цитацией является последняя:

«Поскольку там, где тьма, нет света, "и там, где ночь, нет дня", — по этой причине, как утверждает также Гермес, прозванный Трисмегистом (см. «Герметический корпус», VI 2), невозможно, чтобы в творении наличествовало благо: благо находится только в реальности, не подверженной становлению. Но подобно тому, как всем была уделена приобщенность к материи, так всем была уделена также приобщенность к благу».

Ранее (части 26–27) Дилим прибег — не называя его, — к тому же самому герметическому трактату, утверждая, что «Даже если творение имеет нечто общее с Богом по имени или по слову, однако — не по сущности и не по энергии силы и святости. Ведь творения не являются благими и святыми по природе, но благо рождается при сопоставлении со злом, а святое — при сопоставлении с грехом (то есть со страстью); и действительно, здесь, на земле, именуется "благим" и ''святым'' то, что не слишком худо или греховно (то есть страстно). И подобно тому, как злоба, грех (то есть страсть) и немошь не имеют места в Святом Духе, Который нетварен, так и ни в одной из сотворенных вещей благо, святость и

сила не находятся в совершенном виде, но только по приобщению. А там, где все эти качества не пребывают в совершенном виде, там всё — тварно» [117] (ср. «Герметический корпус», VI 3).

Во второй книге «О Троице» (PG 39 760B) Дидим для своего православного учения о Троице, выраженного в формуле «одна сущность (или одно Божество), три ипостаси» (762A) (Морескини, стр. 632: 761 A), находит поддержку в отрывке «Истории философии» Порфирия (фрагменты Segonds), то есть в произведении, принадлежащем еще к плотиновской фазе его мысли. Как мы увидим, это же место будет принято в расчет также и Кириллом:

«Порфирий, который в целом не знает здравого учения о божественных реальностях и, если можно так выразиться, часто и охотно противоречит самому себе, тем не менее, стремясь изложить взгляды Платона, считает себя вправе высказываться в следующих терминах, как если бы его принуждала к этому искренность его благоговейного отношения к Платону: “Платон утверждает, что божественное существо развивается в своем исхождении — до трех Ипостасей. Наивысший Бог есть благо; за ним следуют Демиург в качестве второго бога и Душа Мира в качестве третьего. И действительно, божество доходит вплоть до души”».

Итак, Дидим отождествляет душу мира Порфирия с Духом Святым. Ему не удалось обойтись без утверждения, что «проклятый Порфирий», несмотря на свою темную манеру говорить, назвал «душой» единственный Святой Дух Божий, дарующий спасение («О Троице», 761 A) — и что даже языческие мудрецы были способны засвидетельствовать блистательное проявление трех индивидуальных реальностей, благословляемых в едином и единственном Божестве (там же).

Автором трактата «О природе человека», носящего характер учебного пособия, был Немесий, епископ Эмессы в Сирии. Дата написания его произведения относительно ясна благодаря внутренним свидетельствам. Наш писатель является современником Евномия и Аполлинария Лаодикийского, а также он знаком с трактатом «Об устроении человека» Григория Нисского.

Труд Немесия, однако, по своему типу отличен от соответствующего труда Григория Нисского, так как он является своего рода учебником по философии, в котором синтезированы и приведены в систему мнения различных философов. Этот учебник был подвергнут не совсем корректному анализу некоторых современных ученых, которые хотели обнаружить в кем подтверждение антропологии Порфирия, но имя этого философа ни разу не упомянуто Немесием. «О природе человека», так или иначе, содержит в себе изложение научных воззрений на человека, распространенных в ту эпоху, и не является, по существу своему, сочинением, посвященным христианскому богословию; источником, которым Немесий пользуется чаше всего, является Гален. Автор выступает как христианин, но обращается не только к христианской, но и к языческой аудитории (§ 42). Это произведение могло преследовать апологетические задачи; автор, разумеется, хочет показать, что христиане не были излишне легковерными, необразованными и непросвещенными, но были на уровне своих современников в том, что касалось познаний в антропологии.

Трактат делится на пять разделов, расположенных согласно схеме, рекомендованной школой риторики. Введение (§§ 1–10) является наиболее показательным с точки зрения выявления интересов автора; там мы обнаруживаем, что ссылки на Библию являются для автора самыми важными. Там же впервые и в качестве лидирующих появляются фигуры Аристотеля, Платона и Плотина, поскольку Немесий открывает свой труд дискуссией между дихотомическими и трихотомическими представлениями; единственный христианский писатель, принимаемый во внимание, а именно Аполлинарий, провозглашается

последователем трихотомии в духе самого Плотина. Дихотомическая концепция для него более предпочтительна: человек состоит из души и тела; он имеет много общего с животными, однако наделен разумом, находясь, таким образом, на границе между миром чувственным и миром умопостигаемым, доказывая тем самым единство творения и связь между всеми уровнями реальности. Немесий присовокупляет доказательства, извлеченные из круга наблюдений естественной истории, — и Аристотель является для него тем авторитетом, на который он опирается; действительно, согласно Аристотелю, не существует резкого различия между миром неодушевленным, миром растительным, миром животным и миром разумным, поскольку каждый из них отражается в прочих. Этот факт оправдывает порядок изложения истории, поведанной Моисеем, и писатель обращается к другим текстам Священного Писания, чтобы продемонстрировать нахождение человека на границе мира разумного и мира неразумного. Здесь разбираемая им тема и система доказательств напоминают тематику и совокупность доводов Григория Нисского. Затем Немесий переходит к истории сотворения человека и его падения, как о них учат иудеи. Полагали, что его источником было утраченное толкование на Книгу Бытия, составленное Оригеном; в любом случае Немесий примыкает к излагаемым идеям (§ 5).

Затем Немесий переходит к рассмотрению человеческого тела, состоящего из четырех элементов материи, и к рассмотрению человека с точки зрения общественных отношений; в одном любопытном разделе (§ 7) он стремится определить отличительные черты человека и, вслед за тем, развивает иудейское учение, согласно которому весь мир был создан ради пользы человека (§§ 8–9). Введение завершается панегириком (§ 10), в котором резюмируется центральное положение, занимаемое человеком в мире. Немесий предъявляет большое количество общих для риторики мест: человек не есть только связующее звено в иерархии порядка сотворенных сущностей, но он есть микрокосм, образ всего творения — согласно концепции, которая некоторое время приписывалась Посидонию. Он есть объект особого провиденциального попечения со стороны Бога, он есть творение, ради любви к которому Бог воплотился, дабы он мог достигнуть освобождения от тления.

В следующем разделе трактата Немесий посвящает себя более техническому обсуждению отношений между душой и телом (§ 11–12). Он прибегает к методу обзора широкой гаммы мнений философов, начиная с досократиков и кончая современными ему мыслителями, рассматривая различные предложенные решения интересующей проблемы и подводя нас к своей личной точке зрения, которая будет рассмотрена в дальнейшем.

Центральная часть трактата занимает треть всего произведения (§§ 23–45) и состоит в последующей чреде технических рассуждений, относящихся к телу и к элементам, из которых оно слагается, — там же обсуждаются чувственное восприятие, воображение, функции ума и многочисленные возможности души: страсти и душа неразумная; питание, дыхание, зарождение и т. д. И здесь Немесий приводит обзор различных мнений философов и по большей части следует Галену. Это подводит нас к заключительной части произведения, где автор занимается вопросами морали (§§ 46–70). Связанные с ней проблемы — а именно, проблемы свободы воли, судьбы и провидения — обильно трактуются Немесием, но затем текст внезапно обрывается, быть может, потому что мы имеем дело с незавершенным произведением.

Основной интерес Немесия обрашен к месту человека в мире и к тому, как ему удается приходить к решениям морального порядка. Немесий, однако, отдает себе отчет в том, что эти проблемы связаны с необходимостью уразуметь наше физическое устроение, которое является достаточно сложным. По этой причине наш писатель широко обсуждает различные способы анализа составных частей человека и их функций. Душа не есть простая сущность

(§34), но она обладает разумной и неразумной частями, а взаимодействие различных свойств души друг с другом и с телом носит иногда сознательный, а иногда — бессознательный характер. Неразумная часть может в какой–то мере подчиняться контролю со стороны разума. Элементы, составляющие тело, воздействуют на темперамент человека, а эмоциональность становится ведущей силой при совершении им того или иного поступка. Поскольку страсти необходимы для жизни, это представляет полезный корректив к аскетизму, широко распространенному во времена Немесия. Существуют благие и дурные страсти, а удовольствия необходимы для жизни, направленной на усвоение божественного и на добродетели (§§ 36—39). Только в свете подобного анализа нашего физического устроения могут быть сделаны выводы касательно ответственности человека: она зависит от уравновещенности его составных частей и от его привычек, но человек обладает и свободой воли, которой он призван пользоваться, и, во всяком случае, теоретически его разумность должна быть в силах контролировать его поведение.

Концепция Немесия, следовательно, не является просто дуалистической: и действительно, душа поставляет ένέργεια [энергию) для активности тела, в котором психическая и физическая реальности теснейшим образом связаны (§ 44). Знаменательным и представляющим интерес является следующее утверждение:

«Живое творение состоит из души и тела: тело не есть реальность, живущая сама по себе; такой реальностью не является и душа, но в качестве нее выступает душа и тело в их объединении» (§ 49).

Некоторые ученые полагают, что подобное наблюдение могло бы восходить к медицинским теориям данной эпохи, но нельзя исключать и того, что в рамках этой концепции, как и той, о которой мы уже упоминали, а именно в рамках концепции о провидении, Немесий находится под влиянием соответствующего учения Аристотеля (разумеется, переработанного комментаторами имперской эпохи).

Вследствие этого наш писатель задается вопросом, является ли душа материальной или нематериальной и находится ли она в гармонии и рациональном соединении с телом? Каково её происхождение? Существует ли много видов души — к примеру, души неразумные и души разумные? Все эти проблемы были далее взяты на вооружение средневековой мыслью. В любом случае, умозаключения, к которым приходит Немесий, вписываются в русло платонизма: душа нематериальна и бессмертна (§ 19). Это доказывается также Священным Писанием: более того, свидетельство Священного Писания достаточно для того, чтобы показать ложность учений Аристотеля, стоиков и Галена. Священное Писание, а не греческая наука служит подтверждением бессмертия души.

Конечно, соединение души с телом составляет трудноразрешимую проблему (§§ 20–22). Ведь действительно, в природе не существует других убедительных аналогий, которые свидетельствовали бы о подобного рода соединении. То, что входит в соединение ради образования некоей данности, становится единством, только если каждый из компонентов утрачивает что–то ему исходно принадлежащее. Как же это возможно в отношении души и тела? Немесий исключает различные типы соединения, такие, как соположение и смешение, которые теоретически разрабатывались Аристотелем и стоиками: по его мнению, душа облекается в тело и соединяется с ним через «симпатию», как это понимает Платон. Душа же, будучи нематериальной, может присутствовать во всех частях тела и даже может быть оторвана от него, поскольку она не способна быть ограниченной неким малым пространством. Это утверждение выявляет исключительное сходство с тем, что утверждает Григорий Нисский касательно бессмертия души: а значит, и у Немесия, как у Григория Нисского, эта ставшая его собственной концепция восходит к Порфирию.

Таким же образом, изложив концепцию Порфирия касательно соединения нематериальной души с земным телом, Немесий прибегает к тому же самому философскому учению для изъяснения соединения природы божественной и природы человеческой в личности Христа, усматривая в возможности использования тезиса одного из величайших противников христианства, а именно — Порфирия, наилучший способ защитить христианское учение и самый веский ответ на возражения со стороны язычников («О природе человека», p. 42, 10 и сл. Morani). Также и Августин (Письмо 137, 11) выступает с отповедью, обращенной к языческим противникам воплощения Сына, прибегая к рассуждению Порфирия относительно вопроса о соединении души и тела, намереваясь таким образом показать, что соединение двух природ во Христе не более неправдоподобно, чем вышеупомянутое. И быть может, общераспространенный платонизм, к которому иногда обращались христианские писатели, был более дуалистичен, чем мы это себе представляем. Некоторые исследователи говорили о влиянии со стороны стоицизма и аристотелизма — и возможно, что определенного рода эклектизм действительно царил в сфере антропологии в философии той эпохи.

Важный раздел «О природе человека» Немесия состоит из глав 42 и сл., посвященных обсуждению провидения, судьбы и свободы воли. Трактовка этой темы полна заимствований — вплоть до деталей — из среднего платонизма: и действительно, ученые заметили, что эта трактовка достаточно близка — до прямых совпадений — к тому, что мы читаем у Алкиноя, у Апулея, у псевдо–Плутарха, автора трактата «О судьбе», и у Халкидия. Наряду с писателями–среднеплатониками Немесий (или его источник) обращался также к аналогичным рассуждениям Александра Афродисийского и к его трактату «О судьбе». В целом, трактовка Немесием этой тематики опирается по соответствующие соображения философов II в. имперской эпохи. Он проявляет интерес, как и средние платоники, к существованию различных типов провидения и к тому, как далеко оно простирается; и он задается вопросом, относится ли провидение к вещам универсальным или также к вещам частным, и простирается ли оно на подлунный мир, и каково его воздействие на человека.

Итак, комплекс концепций Немесия восходит к современной ему философии. Библия служит ему гарантией истинности ряда учений, таких, как учение о бессмертии души, но он не прибегает к ней для подтверждения многих других, таких, как учение о провидении и о свободе воли. Прочие основные темы христианства, такие, как тема воплощения и воскресения, не трактуются Немесием, но лишь упоминаются им вскользь. Проблема греха трактуется в греческом духе, можно даже сказать в «пелагианском» духе. Человек, если ему удается контролировать страсти, еще способен достигнуть бессмертия, как был способен достигнуть его Адам. Однако грех соделывает его беззащитной добычей страстей; но свобода воли позволяет ему вступить в область вещей небесных. Только от случая к случаю утверждается, что человек не может подняться над грехом без благодати Божией (§ 7.10), но по большей части позиция, занимаемая Немесием, в основе своей оптимистична в том, что касается природы и возможностей человека. Христос почти вообще не упоминается, а крест есть только пример того, как Бог смог попустить злу, чтобы затем дать восторжествовать благу (§ 69).

БИБЛИОГРАФИЯ. W. J aeger. Nemesios von Emesa. Quellenforschungzum Neuplatonismus und seinen Anfangen bei Poseidonios. Berlin, 1914; R.W. Sharpies. Nemesius of Emesa and some theories of divine providence // VChr 37 (1983). P. 141–156; A. Siclari. Vantropologia di Nemesio di Emesa. Padova, 1974; F.M. Young. Adam and anthropos. A Study of the interaction of Science and the Bible in two anthropological Treatises of the fourth century // VChr 37 (1983). P. 110–140,

IV. Феодорит Кирский и его окружение

1. Мотивы тринитарного богословия

Как Евсевий и Кирилл, так и Феодорит отождествляет три Лица Троицы с тремя ипостасями Плотина; и, как Дидим и Кирилл, он ставит в прямую связь душу мира и Дух Святой. Одно место из его «Врачевания эллинских недугов» (II 85), где он цитирует Платона, Плотина и Нумения, подтверждает это наше наблюдение:

«Плотин или Нумений, когда они пытались изложить мысль Платона, утверждали, что он усматривал три начала, превосходящих время и вечных: и он назвал “благом” того, кого мы называем Отцом; [он назвал] умом то начало, которое мы называем Сыном и логосом; а душой — силу жизни, придающей движение всем вещам, которую Священное Писание именует Духом Святым».

Кроме регенерации этой концепции, восходящей к писателям предыдущего века (и, быть может, позаимствованной у Евсевия, с которым связано произведение, где они обнаруживаются), Феодорит не демонстрирует ничего нового, ибо его богословские концепции вновь и вновь повторяют с утомительным постоянством концепции Каппадокийцев либо вульгаризованное тринитарное учение, установившееся и получившее широкое распространение в веке, предварявшем его жизнь и творчество.

2. Другие философские мотивы

Для исследования философских интересов Феодорита обычно прибегают к тем его произведениям, которые уделяют большее внимание подобной тематике. На самом деле, как мы это увидим, его интересы как таковые это — одно, а степень их глубины — совсем другое дело.

Составленное между 419 и 426 гг. или, в любом случае, до Эфесского собора (431 г.) сочинение «Врачевание эллинских недугов» на первый взгляд отстает от времени своего написания, с учетом положения Церкви в V в. и её, уже верифицированного, торжества над язычеством. Но реально язычество еще цепко держалось в некоторых восточных областях в Vb., несмотря на меры, принятые против культа идолов, и принуждение, закрепленное законами, к исповеданию одного только христианства; в предыдущем веке усилия Юлиана Отступника достигли определенного успеха. В силу этого языческие церемонии, которые было запрещено совершать публично, продолжали практиковаться частным образом.

При написании своего труда Феодорит умалчивает о преследовании язычников и завязывает в некотором роде миролюбивое собеседование с язычеством. Это собеседование рассчитано на образованную аудиторию, которая — что странно в его глазах — все еще предается неразумной религиозной практике. Таким образом, этот апологетический трактат не представляет собой простой школьный повтор ставших уже неактуальными учений, но в большей мере указывает на стремление автора быть посредником в диалоге, чем вступать в прямолинейную полемику. Это доказывается обилием цитируемых языческих текстов, что напоминает метод Евсевия, у которого, вероятно, многие философские цитаты и были позаимствованы Феодоритом. Феодорит же хочет показать язычникам, что христианство превосходит их философию с точки зрения разумности и логичности: и эта позиция была, в

сущности, уже подготовлена Евсевием. Однако необходимо уточнить одно обстоятельство, имевшее место после Евсевия: ведь между ним и Феодоритом вписан историей эпизод, несомненно, немалой значимости — речь идет о проязыческой деятельности Юлиана Отступника и о его антихристианской полемике. Даже если не преувеличивать масштабы воздвигнутого Юлианом гонения, несомненно то, что его отношение к христианству было враждебным: император, основываясь на усвоенных им неоплатонических учениях, расценивал христианство в качестве грубой модели богословия, не приспособленной к разрешению запросов мысли. Феодорит стремится убедить в совершенно противоположном, полагая, что «учение рыбарей» способно назидать в истине философов («Врачевание эллинских недугов», I 9).

В его апологетическом трактате также заметен дуализм между богом и материей, между вечностью и бренностью мира, между природой несотворенной и не могушей погибнуть и природой сотворенной и обреченной на гибель (в рамки которой включена также и материя, согласно с уже укоренившейся идеей creatio ex nihilo). В этом трактате часто упоминаются греческие философы, и в первую очередь — Платон (Феодорит особенно часто апеллирует к «Тимею», 27d–28a), которые, разумеется, были известны ему через флорилегии, доксографические сочинения и, конечно, через труды Евсевия.

В том же смысле обманчивы и его «Гомилии о Промысле», в которых повторяются и излагаются с бесконечным красноречием вполне традиционные мотивы: промысел Божий постигается при созерцании красоты сотворенного мира, причем достойны в той же мере изумления совершенство человеческого тела и функция, закрепленная за каждым его членом. Наряду с этими избитыми утверждениями, разумеется, не отличаются новизной высказывания в защиту свободы воли человека, а также высказывания, призванные доказать тот факт, что зло, наличествующее в мире, не есть истинное зло, если только речь идет не о грехе; космология решается в закреплении сотворения из ничего как дела Божия; ничто как таковое не отождествляется с материей. И так далее.

3. «Вопрошания христиан к язычникам»

Существует совокупность произведений, приписываемых Иустину, аутентичность которых, однако, обоснованно отвергается: в отношении их представляется вполне приемлемой гипотеза, согласно каковой их автором является Феодорит Кирский. Одно из этих произведений состоит из чреды «Вопрошаний христиан к язычникам» (Quaestiones christianae ad gentiles): речь идет, как на то указывает само название, о ряде проблем — всего их пять, — которые ставятся христианами перед язычниками и которые сопровождаются ответом со стороны язычников и репликой христиан касательно самого ответа. Таким образом, это произведение углубляет то, что, как мы видели, трактовалось почти разочаровывающим образом в «Гомилии о Промысле». На этом произведении остановился Микаэли, чьи наблюдения мы кратко воспроизводим.

Второй «вопрос», заданный христианином, сводится к следующему: если невозможно, чтобы Бог был тем, кто не произвел ничего, как может существовать Бог, коль скоро мир, как считают некоторые (надо понимать, языческие философы) не имеет начала (p. 264 Otto)? Разумеется, не является новой и необычной идея, что Бог не может быть бездеятельным и «праздным»: среди христианских писателей она была в обращении со времен Тертуллиана, прибегавшего к ней для доказательства несуществования бога Маркиона — и её использовал сам Ориген в трактате «О началах». А потому, вопрос заданный христианином имеет своей

целью принудить язычника к допущению, что мир не вечен, поскольку, будь он таковым, Бог не произвел бы ничего, в явном противоречии с самой природой Божества, которая призвана действовать. Язычник, однако, возражает, утверждая, что о Боге нельзя говорить в собственном смысле слова ни то, что «Он [что–то] сделал», ни то, что «Он [что–то] сделает»: его действия помещены в вечном настоящем вне времени, а потому Бог непрестанно творит мир, поддерживая его в постоянном движении и распоряжаясь его упорядоченностью. Через это вечное повторение одного и того же неизменного божественного действия пребывает в целостности, согласно язычнику, неизменность Бога, которою он членит, сообразно с тем, что было предложено Ямвлихом, на триаду сущности (ούσία) — силы (δύναμις) — и акта (ένέργεια) (данная триада, как мы увидим это в свое время, будет непосредственно воспринята Максимом Исповедником).

В ответ на это объяснение христианин возражает следующее: иллюзорной является мысль, исключающая временность из деятельности Бога, ибо когда ограничиваются тем, чтобы избегать употребления понятий времени будущего и времени прошедшего, забывают о том, что и время настоящее неизбежно обладает временной коннотацией. Неадекватность человеческого языка, с точки зрения выражения реальности Бога, не допускает исключений: вечность — неизреченна, какие бы попытки ни прилагать к передаче этого понятия. Эта позиция, выраженная автором «Вопрошаний», пребывает в согласии с тем, что писал в свое время Ориген, комментируя Евангелие от Иоанна (IV, фрагмент 4):

«Касательно вещей вечных слова не должны восприниматься в их прямом значении. Ибо вещи, ими обозначаемые, обладают сущностью, измеряемой временем: так, глагол ‘‘был'' обозначает то, чего более нет, но что существовало когда–то: равным образом, глагол “есть” обозначает то, что существует сейчас, а глагол “будет” обозначает то, чему предстоит существовать в будущем. Но. поскольку Слово Бога является вечным по отношению к Нему, мы не должны воспринимать глаголы совокупно с их временным значением».

После приведения этой аргументации, ответная реплика христианина концентрируется на понятиях энергии и силы с целью доказать, в первую очередь, то, что, если действия Бога состоят в придании миру беспрерывного движения, именно из–за этого Его деятельность окажется незавершенной, незаконченной. А точнее, необходимо будет проводить различия между силой и энергией Бога: первая бесконечна и неизменна, в то время как энергии очерчены границами. Иными словами, нет соответствия между силой и энергией и не от них зависит нетленность Бога, поскольку Он действует в рамках меры, детерминированной не Его силой, но Его волей. Таким образом, писатель энергично подчеркивает свободу божественной деятельности, освобождая последнюю от любых признаков необходимости, даже от необходимости, внутренне присущей Его благодетельной природе:

«Богу присуща свобода, а не необходимость»: в этих словах Тертуллиан («Против Гермогена», 10,9) выразил, в свое время, то, что составляло исключительную характеристику христианского Бога, а в «Против Праксея» (гл. 10,9) он подчеркнул, что Бог совершает не все то, что Он мог бы, но только то, на что есть Его воля. Согласно Армстронгу, напротив, именно у Ипполита («Против Ноэта», 8 и 10) можно обнаружить энергичное подчеркивание божественной свободы, в том смысле, что Бог, когда Он творит, делает то, что соответствует требованиям Его воли.

Между энергией и бытием Бога не существует, кроме того, совершенного соответствия, в силу чего, действуя в меньшей мере, Он в меньшей мере стал бы существовать:

«Ведь Бог не действует подобно вещам, обладающим своим бытием актуально и с пресечением действия прекращающим существование, как огонь или снег. Если бы Бог действительно поступал бы подобным образом, Он делал бы это не столько по причине

того, что пришло к бытию, сколько ради собственного сушествования, ведь получалось бы так, что. если бы Он прекратил действовать, Он перестал бы таким образом существовать» (117 p. 278 Otto).

Такое отношение между бытием и энергией Бога, подвергнутое критике в «Вопрошаниях», было установлено — с употреблением весьма схожих выражений — Климентом Александрийским в двух местах «Стромат» (И 6, 30; VI 16. 141), где, по всей видимости, улавливается влияние со стороны Филона: еврейский писатель («Аллегории законов», I 5—6), рассматриваемый как вероятный источник Климента, прибегает именно к примеру огня и снега, чтобы продемонстрировать сушествование вещей, заключающих в энергии свое собственное бытие. Пример огня, кроме того, повторяется в формулировке третьего вопроса, обращенного христианином к язычнику:

«Если Бог действует только в силу того, что Он существует, а не потому, что Он этого хочет, подобно тому как огонь согревает своим бытием, то каким образом Он есть сущность внутренне объединенная, и простая, и единообразная, но при этом Творец различных сущностей?» (p. 282 Otto).

Ответная реплика язычника настаивает, в основном, на понятии простоты Бога, благодаря которой в Нем наличествует тождество между бытием и волением (III, p. 282 Otto) — и Армстронг отмечает, что подобная позиция язычника совпадает, в сущности, с позицией, выраженной Плотином. Язычник также озабочен тем, чтобы дифференцировать в определенном смысле пример огня и природу Бога, но он избегает рассмотрения подлинного затруднения, содержащегося в этом вопросе, а именно, большую или меньшую меру волевого момента в божественном действии. Отношение между простотой Бога и многообразной пестротой вещей объясняется, в конце концов, посредством понятия бесконечности силы Бога, так что вещи оказываются, фактически, Ему совечными:

«Бог, поскольку Он не имеет начала, творит без начала все вещи, которые лишены начала, но существуют совокупно с Ним — и по причине неограниченного характера Его силы Он творит их различными […] Итак, с тем большим основанием следует считать, что Бог создает все вещи вместе и вне времени, коль скоро Он есть Единое, но благодаря Своей бесконечной силе Он делает их различными, и они всецело произведены от самих себя (III, p. 284 Otto).

То, что сила Бога бесконечна, допускалось также тем писателем, который, впрочем, противополагал подобную бесконечность ограниченности сотворенных вещей. Таким образом автор примыкает к соображениям, развернутым в «Врачевании эллинских недугов» Феодоритом Кирским, что подтверждается следующим местом: «Напротив, Творец мира не нуждается ни в орудиях, ни в материале; но что для других мастеров является орудием и материалом, что требует от них, кроме затрать: времени, утомительных усилий, умения и большого внимания, то для Бога есть воля: “Всё, что захотел, Господь сотворил на небесах и на земле, в морях и во всех безднах ” — гласят Священные слова (Пс. 134, 6). Он возжелал не сообразно со Своей силой, но сообразно с тем, что представлялось Ему достаточным. Для Него, разумеется, не было бы затруднительным создать десять раз по десять и двадцать раз по двадцать тысяч миров, поскольку пожелать есть наилегчайшая из вещей. И для нас, безусловно, нет ничего более легкого, однако наша сила не пребывает в гармонии с волей; а для Бога, напротив, возможны все вещи, являющиеся результатом Его волеизъявления, притом что для Него не существует различия между силой и волей. Во всяком случае Он не соизмерял творения со Своими возможностями, но […] сотворил все, что пожелал» (IV 52–54).

Однако фундаментальный пункт рефлексии автора «Вопрошаний к язычникам» состоит

в желании доказать, что в Боге воля и сущность суть различные вещи, в то время как язычник рассматривает их как взаимообратимые предикаты: «Он обратит Свою волю в сущность, а сущность — в Свою волю» (III, 1, p. 286 Otto). В связи с этим опровержение мнения противника открывается замечанием, что не может иметь место обращение одного предиката в другой, если мы не имеем дело с реальной взаимозаменяемостью двух терминов, будь то в порядке нумерическом или чисто логическом:

«Обращение никоим образом не может произойти, если обращаемые термины не суть одно и другое или в рамках определения, или в рамках числа. И действительно, то, что является единичным с точки зрения числа, может оказаться двумя раздельными вещами с точки зрения логики, подобно тому, как прямая линия нумерически единственна в том, что касается сущности, но есть две различных вещи согласно понятию “прямое” и согласно понятию “линия”» (III 1, p. 288 Otto).

Пример прямой линии не был чужд логическим писаниям Аристотеля, ибо на эту мысль нас наводит одно место из «Второй Аналитики» (17, 73b27–30), быть может, ставшее известным через комментаторов Аристотеля той эпохи.

Отличительной чертой автора «Вопрошаний» является, судя по всему, напротив, проведение различия между «существованием» и «существованием в какой–либо вещи»: второй из двух терминов принимает значение, близкое идее акцидентальности:

«Если одна вещь есть существование, а другая — сушествование в чем–то и если сущность Бога существует, в то время как Его воля существует в сущности, значит сущность Бога — это одно, а Его воля — это другое» (111, 1 p. 286 Otto).

Но наиболее важным пунктом аргументации выступает тот, в котором автор «Вопрошаний» стремится показать, что в тот самый момент, когда язычник утверждает, что бытие и воление в Боге суть одна и та же вещь, он, тем самым, утверждает двойственность самого Бога, как бы парадоксально это ни выглядело на первый взгляд:

«И действительно, как одно “отличное” является таковым по отношению к другому термину, так и другое “идентичное” идентично, в свою очередь, некоему другому термину» (HI 1, p. 288 Otto).

Аргументация, кажущаяся софистической, напротив, оказывается логичной и может быть понята в свете одного места из «Метафизики» Аристотеля, где Стагирит, изучая вещи относительные и их свойства, принимает во внимание также и тождество, классифицируя его как относительное. Вместе с «равным» и с «подобным» и тождество детерминировано связью в качестве отношения чисел:

«Так вот, все эти отношения касаются чисел, и они суть свойства чисел, а также — только по–другому — выражают равное, сходное и тождественное, ведь все они подразумевают отношение к одному; в самом деле, тождественно то, сушность чего одна, сходно то, качество чего одно, а равно то, количество чего одно» [118] (Аристотель «Метафизика», V 15, 1021a, 8–14). Понятием тождества как числового отношения воспользуется Боэций, чтобы проиллюстрировать связь между божественными Лицами в трактате о «Святой Троице», 6 (p. 180, 348 и сл. Moreschini): «Действительно, любое равное равно некоему равному и любое подобное подобно некоему подобному и тождественное тождественно некоему тождественному. Аналогично отношение, имеющее место в Святой Троице между Отцом и Сыном и между тем и другим с Духом Святым, в смысле отношения тождественного с тождественным».

После этого автор продолжает ход своих рассуждений, вводя различие между силой и энергией (потенцией и актом) с целью проиллюстрировать различие между волей и волением: между этой парой терминов, как он утверждает, существует аналогичное отношение (III 1, p.

288 Otto). При таком подходе допустимо утверждать, что между Богом и актом его воли существует то же самое различие, которое проводит межу между «существующим в какой–то вещи» и «несуществующим» (там же): речь идет об утверждениях на редкость смелых, оправданных намерением достигнуть то, что является принципиальным для автора дискуссии, то есть сохранить в целостности свободу божественной деятельности, которая была бы необратимо нарушена отождествлением сущности Бога с его волей. Озабоченность автора этим вопросом особенно очевидна в следующем затем отрывке: «Если Бог действует в силу того факта, что Он существует, Он производит по принуждению то, что производит: если, напротив, Он действует в силу воления, Он действует свободно; а действуя свободно, Он действует настолько, и так, и когда Он того хочет. Если, напротив, Бог действует по причине Своего бытия, Ему ни для чего не послужит воление, которым Он никаким образом не сможет воспользоваться» (III 2, p. 292 Otto).

Тема божественной свободы всплывает также в четвертом «вопрошании», по–скольку оно посвящено проблеме вечности мира:

«Если то, чего сначала не было, а затем начало существовать, не может быть совечным тому, что есть всегда, как возможно, чтобы мир, если он имеет начало, был совечен Богу?» (IV, 2 p. 306 Otto).

Образец, на основе которого Бог сотворил мир, показывает, что Бог творил добровольно: и действительно, если бы Он творил только в силу собственного бытия, Он не имел бы никакой нужды в образце (IV 2, p. 312 Otto). И напротив, в другом произведении псевдо–Иустина, а именно в «Вопрошаниях язычников к христианам» утверждается, что сам факт, что Бог сотворил мир вследствие Своей воли, делает излишним употребление какого–либо вспомогательного инструмента:

«Если Бог действует посредством Своей воли, делает ли Он это, пользуясь каким–либо инструментом или же без такового? Бог свободен от потребности в том, что чуждо Его природе, и подобно тому, как Он вынашивает замысел без инструмента, так Он и действует без инструмента» (VII pp. 342–343 Otto).

Эти моменты неопределенности свидетельствуют о сложности тематики, заключающей в себе два полюса природы и воли Бога: ведь действительно, при утверждении свободы божественного действия существует опасность ввести в саму природу Бога что–то временное и акцидентальное; а с другой стороны, напротив, в отождествлении божественной воли и божественной природы таится опасность сделать Бога рабом необходимости, даже если это необходимость, внутренне присущая Его верховной благой природе. Анонимный автор «Вопрошаний» стремится упростить позицию язычника, но если мы рассмотрим других современных ему писателей, таких, как Гиерокл и Прокл, отмечает Микаэли, мы без труда сумеем отдать себе отчет в том, что поздний неоплатонизм прекрасно осознавал сложность названной проблемы.

БИБЛИОГРАФИЯ. L Abramowski. Peripatetische bei spaten Antiochenem // ZKG 79 (1969). P. 358–362; P. Allen. Some aspects of Hellenism in the early Greek Church historians //«Traditio» 43 (1987). P. 368–381; G.W. Ashby. The hermeneutical approach of Theodoret of Cynhus to the Old Testament // Studia Patristica 15 (1984). P. 131–135; G. Bardy. Theodoret 11 DThC 15/1 (1946). P. 299–325; G.J.M. Bartelink. Homere dans les oeuvres de Theodoret de Cyr // «Orpheus» 2 (1981). P. 6–28; J.P. Bergjan. Theodoret von Cyrus undderNeunizanismus:Aspektederaltkirchlichen Trinitatslehre. Berlin — New York, 1994; P. Canivet. Histoire d'une entreprise apologetique au Ve siecle. Paris, 1958; E. Des Places. Le Platon de Theodoret 11 REG 63 (1955). P. 171–184; Idem. Le Platon de Theodoret // Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni. Milano, 1956. P. 325–366; J.N. Guinot. Lexegese de Theodoret de Cyr. Paris, 1995; I. Hadot. Les introductions aux commentaires

exegetiques chez les auteurs neoplatoniciens et les auteurs chretiens // M. Tardieu (изд.). Les regies de I Interpretation. Paris, 1987. P. 13—34; C. Micaelli. La cristianizzazione delVellenismo. Brescia, 2005; M. Ninci. Aporia ed entusiasmo. II mondo materiale e ifilosofi secondo Teodoreto e la tradizione patristica. Roma, 1977; M. Richard. Notes sur revolution doctrinale de Theodoret // RSPh 20 (1936). P. 459–481; N. Wilson. Tradizione classica eautori cristiani nel IV–Vsecolo // CCC 6 (1985). P. 137–153; S. Zincone. Studi sulla visione delTuomo in ambito antiocheno (Diodoro, Crisostomo, Teodoro e Teodoreto). L’ Aquila–Roma, 1988.

V. Кирилл Александрийский

Совершенно на другом уровне — по сравнению с общим характером современной ему «философской» литературы — находится мысль Кирилла. Он был прежде всего знаменит благодаря своему активному — и ожесточенному — участию в христологических спорах V в., в рамках которых проявил свои философские познания, свою эрудицию и свой интерес (пусть и полемического порядка) к языческому миру — и в первую очередь в произведении, обращенном к миру светских интеллектуалов, а именно в «Против Юлиана»: это был его ответ на «Против галилеян», написанное императором–отступником.

Само введение снабжает нас некоторыми интересными сведениями — и прежде всего суждением об императоре Юлиане. До своего восхождения на престол он числился среди верующих, был сочтен достойным восприятия святого крещения и упражнялся в чтении священных книг (Юлиан, действительно, был их «читателем» еще до того, как был крещен; эти сведения можно почерпнуть из соответствующих сообщений Григория Богослова, Слово 4,23,3). Однако и люди, заслуживающие презрения и преданные суеверию идолопоклонства, но стяжавшие известность (продолжает ход своих рассуждений Кирилл, подразумевая под ними философов–неоплатоников, которых посещал Юлиан), внушили ему якобы обоснованную мысль об отступничестве и с помошью сатаны привели его к образу жизни эллинов и к культу нечистых демонов, хотя он получил образование в святых церквах и монастырях. Свое великолепное красноречие, которым он обладал, он направил на уязвление Спасителя нашего Иисуса: он написал три книги против святых Евангелий и против благочестивой религии христиан, смутив ими души многих веруюших. Лица, поверхностно исповедующие свою веру, которых нетрудно было сбить с истинного пути, с легкостью примкнули к его учениям и сделались добычей демонов; но иногда смущались даже те, кто был продвинут в вере, так как они полагали, что Юлиан явился знатоком Священного Писания, притом что он нагромождал в своих рассуждениях многочисленные свидетельства, почерпнутые именно из него. А потому огромное число последователей суеверного культа идолов, встречая христиан, всячески их оскорбляли, выдвигая против них произведения Юлиана и утверждая, что они обладают несравненной действенностью и что ни один из христианских учителей не посмел возразить на них и опровергнуть заключенные в них идеи — и вот тогда Кирилл, уступив настоятельным просьбам, обращенным к нему со стороны многих и многих, и взялся за бичевание греческой гордыни, дерзко поднявшей голову против славы Христа.

Произведение Кирилла монументально и общирно, но оно не отмечено особой остротой мысли и проявлениями незаурядного ума: по глубине мысли оно, разумеется, несопоставимо с аналогичными апологетическими произведениями, такими, как, к примеру, «Против Цельса» Оригена. Прежде всего оно перегружено повторами, а ответ Юлиану развертывается в сущности только по двум уже привычным для нас направлениям: это критика со стороны отступника (уже сформулированная Цельсом и Порфирием), сводящаяся к тому, что христиане покинули не только греческие традиции, но также и иудейские, на что Кирилл возражает, указывая на безнравственность греческой традиции и их идолопоклоннической религии и разъясняя, что проповедь Христа и Новый Завет превзошли Ветхий Завет, но что в любом случае речь идет не о мятеже или отступничестве от иудаизма, но скорее о его углублении и выявлении содержащейся в нем истины: и то, и другое было предвидено Законом Моисея, понимать который следует в первую очередь аллегорически и прообразовательно. Действительно, сам Закон предвозвестил новый порядок вещей, который

осуществится с пришествием Христа.

И сам метод ведения дискуссии вполне традиционен. Если греки надмеваются своими учителями и думают внушить робость христианам, требуя от них предъявления прославленных имен в рамках их собственной культуры, Кирилл возражает на это, утверждая, что учения язычников постоянно противоречат друг другу, так что они смешались в истории и для этого нет нужды во вмешательстве христианской мысли. Кирилл полагает также («Против Юлиана», I 50), что греки провозглашали абсурдные вещи, предлагая на рассмотрение свои собственные учения, в то время как они хоть немного, но уже приблизились к истинному солнцу, ища его там, где они могли его обрести — пусть даже не в Законе Моисея, но хотя бы в Египте, где остались следы учения Моисея, ставшего знаменитым, благодаря своей мудрости, среди всех египтян: это наблюдение, которое приходится по душе всем ценителям герметических учений, первоначально зародившихся как раз в Египте. А если быть более точным, два философа, основополагающих для греческой культуры, то есть Пифагор и Платон, узнали именно в Египте, куда они отправились, учения, оставшиеся там после Моисея (I 5—18; II 16). Кроме того, Закон Моисея более древний, чем любая греческая философия и, даже, чем любая форма литературной деятельности греков. И греческие мудрецы, если уж на то пошло, припадали к этому источнику: об этом свидетельствует древняя убежденность, общая и для иудеев, и для христиан, относительно так называемого «плагиата, осуществленного греками», — убежденность, восходящая ко временам апологетики и Климента. Эти утверждения находят себе поддержку (особенно в первых двух книгах) в соображениях хронологического порядка касательно большей древности Моисея по сравнению с древностью греческих писателей.

И другие доктринальные элементы полемики Кирилла являются в значительной степени усеченными: учение о Боге, противопоставляемое им учению Юлиана, сводится к провозглашению строгого монотеизма в соединении с полнейшим осуждением политеизма отступника, согласно которому боги различных народов подчинены верховному богу; Кирилл доказывает, что эти боги суть не что иное, как демоны. Богословие, изложенное в «Против Юлиана», есть тип богословия, ставшего традиционным после победы учения Каппадокийцев (одна божественная сущность в трех ипостасях). Ниже мы снова поговорим об этом.

Если мысль Кирилла в этом произведении является слабой, его эрудиция, напротив, оказывается огромной, и, по нашему мнению, она заслуживает большого внимания, особенно в том, что касается философского греческого материала, используемого почти исключительно ради того, чтобы подчеркнуть, как — в противовес Юлиану — самые мудрые среди греков по существу, хотя и несовершенно, наставляли в учениях, аналогичных учению христиан. И именно в этой области могут быть сделаны примечательные наблюдения.

1. Аревние языческие поэты

Учение о Боге, которое Кирилл намеревается поддержать на основе самих свидетельств греков, базируется также на исследовании их богословских учений. Следуя хронологической очередности, первыми он демонстрирует соответствующие учения об Орфее, p. 254 Кеш («Против Юлиана», I, 35). Орфей рассматривается как самый набожный персонаж, который когда–либо существовал на земле; он предварил гомеровскую поэзию и написал песни и гимны, посвященные ложным богам, стяжав за это немалую славу. Однако впоследствии он осудил свои собственные учения и осознал, что, сойдя, если можно так выразиться, с

«магистрального» пути, он тем самым отклонился от пути праведного, — итак, он принял предпочтительное решение, избрав вместо обмана истину и воспевая такую песнь о Боге:

«Иди должным образом по своей главной дороге и взирай только на единого господина мира; он есть нечто единственное, рожденное от самого себя, и все вещи порождены этим единственным, а он превосходит их всех; никто из смертных его [то есть бога] не видит, но сам он видит всех. (…) И он неподвижно пребывает на бронзовом небе, восседая на золотом престоле, а ногами ступая по земле; свою десницу он простер повсюду вплоть до пределов Океана, и все вокруг нее сотрясается — и высокие горы, и реки, и глубины пепельно–серого моря, убеленного сединами (пенистых волн]».

То же самое объяснение, что и у Кирилла, относительно того, что Орфей был сначала последователем теологии идолов, а затем воспел палинодию, прославляя истину, уже присутствовало у Климента Александрийского («Протрептик», 7, 74,3) и было вновь воспринято с большим интересом итальянским Возрождением. Приведя эту цитату, Кирилл разъясняет кратко и просто названное место из орфических писаний, понимая его как подтверждение всемогущества и вездеприсутствия Бога в соответствии с тем, что сказано в «Первой книге Ездры» (14, 36).

Это орфическое место приведено Кириллом уже после того, как другие христианские писатели аналогично воспользовались им в тех же целях: кроме уже упомянутого места из «Протрептика», смотри также: Климент Александрийский, «Строматы», V 12, 78 и 14, 124 и сл.; псевдо–Иустин, «Увещание к эллинам», гл. 15.

Далее (I 36) следует цитата из Гомера, а конкретно — описание битвы богов, «Илиада», XX 67—73. Эта битва, отмечает Кирилл, прибегая к аллегорической экзегезе стоического типа, знаменует собой столкновение между добродетелями и пороками; так, Арес обозначает глупость и помраченность ума, Афина умна и находчива, Латону должно понимать как забвение, а Гермеса — как память и рассудительность. И, следовательно, в этом месте Посейдон обозначает жидкую субстанцию, Аполлон — солнце, Гера — воздух, богиню с золотым веретеном, покровительницу охоты, луну, в то время как Гефест — огонь, а река указывает на холод.

Но главное (I 37), продолжает Кирилл, состоит в том, что даже если у Гомера мифологическая стихия является преизбыточной, он всё же не был полностью чужд познания истины. Об этом свидетельствует другое место («Илиада», IX 445—446), где говорится: «Нет, если только сам бог не позволит мне освободиться от старости, вновь преобразовав меня в цветущего юношу…». Этой фразой Гомер закрепляет прерогативу всемогущества за богом единым, который превыше всех, который способен исправлять все вещи без всякого усилия, даже если речь идет о том, что пребывает за пределами нашего упования и разума. Слова «сам бог» неприложимы к какому–то одному из вымышленных мифологических богов, но суть индикации именно того, кто есть воистину Бог. В «Увещании к эллинам» (гл. 17) псевдо–Иустина обнаруживается совершенно такая же экзегеза.

Но языческие свидетельства можно найти не только в связи с единственностью Бога, но также в связи с рождением Сына (I 45). Вот одно из таких свидетельств, почерпнутых (I 46), в который уже раз, из Орфея (стр. 413 Кеш):

«Я заклинаю тебя именем неба, этим премудрым творением бога; я заклинаю тебя звуками голоса отца, которые тот впервые издал, когда утвердил весь мир своей волей».

Голос Отца, о котором говорит Орфей, это не кто иной, как Логос, всегда существующий вместе с Отцом.

Еще ниже (II 18 и сл.) Кирилл полемизирует с Юлианом, который противопоставлял научное изъяснение Платона касательно происхождения мира, соответствующему изъяснению

Моисея, изложенному в Книге Бытия. В заключительной части (II 24) своего ответа Юлиану, Кирилл показывает, что если Моисей и выражался просто, то это потому, что он был движим учительными и этическими, а не чисто научными намерениями: но как разнятся между собой простая, но ясная космология Моисея и сумбурная космология Гесиода! В этом утверждении заключено неодобрение «Теогонии» языческого поэта, которая цитировалась с целью осмеяния (стихи 108—137) в II 25.

2. Сборники мнений философов

После свидетельств поэтовтеологов Греции в поддержку христианской истины рассмотрению подвергаются свидетельства философов. В этой области наш писатель проявляет общирную осведомленность, даже если эти знания получены им из вторых рук, к примеру, из доксографий. В I 38—39 Кирилл приводит извлеченные из какого–то учебного пособия различные учения о боге, сформулированные Фалесом, Демокритом, Анаксимандром, Аристотелем и стоиками. Для ознакомления с этими философами (прямой доступ к которым, к сожалению, стал невозможен) Кирилл, судя по всему, базировался на сборнике «Учения философов», ошибочно приписывавшемся Плутарху.

Что касается Пифагора (142), Кирилл прибегает к тексту, нам неизвестному, но восходящему к ранним временам апологетики: действительно, содержащиеся в нем сведения пребывают в согласии с теми, которые поставляет нам анонимный автор «Увещания к эллинам» (гл. 11). А значит, даже Пифагор является авторитетным языческим свидетелем существования единого бога:

«Бог един; он не пребывает, как полагают некоторые, вне мира, но есть всё во всём, круг мира, надзиратель за всем творением, соединение всех веков, свет своих собственных сил и своих собственных дел, начало всех вещей, светоч неба и отец всего, ум и одушевитель мира и движение всех [его] сфер».

В тексте Кирилла можно также обнаружить (I 43) знаменитую фразу Платона («Тимей», 28c), к которой обычно прибегали как платоники, так и христиане начиная со II в.:

«Конечно, творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» [119].

Это утверждение могло бы уходить своими корнями в христианское учение, утверждает Кирилл. «Слава Божия крыет слово» [120], действительно заявляет Священное Писание (Притч. 25, 2), а также в 1 Кор. 13, 12 говорится, что Бога можно видеть только в зерцале и гадательно.

Не исключено происхождение из доксографического источника также и другого знаменитого места Платона, часто встречающегося в сочинении Кирилла для опровержения того, что боги, традиции которых Юлиан намеревался защитить, суть не боги, но могли бы быть «произведением» верховного бога, а потому не являлись бы истинными богами (см. II 31–33). Речь идет о «Тимее», 41ab: «Боги богов! Я — ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля, […] А потому, хотя вы, однажды возникнув, уже не будете совершенно бессмертны и неразрушимы…» (курсив принадлежит нам и служит для выявления того доктринального аспекта, который вызывал у Кирилла наибольший интерес). Таким богам, или демонам, Бог не мог доверить свои собственные прерогативы — такие, как прерогатива стать творцом мира: см. II 40–41; 45; 48–49).

Далее, начиная с И 13, обсуждается сотворение мира, исходя из повествования Книги Бытия. Также и в этом случае Кирилл прибегает к «Учениям философов», чтобы перечислить

различные точки зрения, выдвинутые на этот счет (Пифагор, Демокрит, Эпикур и другие). Еще ниже (II 22, см. также II 52) он неизменно обращается опять–таки к творчеству псевдо–Плутарха, ради доказательства того, что идея Бога проистекает от восхищения, испытываемого перед красотой мира.

Позиция Кирилла выражена в главе 16. Как он обошелся с учением о существовании единственного Бога, то же самое он теперь повторно делает в связи с учением о сотворении мира, то есть он утверждает, что Платон и Пифагор являлись теми языческими философами, которые придерживались самых правильных представлений, поскольку они долго проживали в Египте: итак, наш писатель воспроизводит вульгаризированные сведения, относящиеся к их биографии. Проживая в Египте, они имели возможность осуществить свой «плагиат», так как примкнули к учению Моисея, не заявляя об этом открыто.

В заключительной части одной доксографии, отражающей различные мнения греков о боге, наряду с некоторыми цитатами, почерпнутыми из «Герметического корпуса» (I 43—44 и другие места, которые мы рассмотрим позже, стр. 782), встречается место из Софокла (TGF 10 25):

«Только один, воистину только один есть Бог, сотворивший небо и пространную землю, зеленовато–синее бурление моря и мощные порывы ветра; мы же, многочисленные смертные, блуждая в нашем сердце, воздвигли статуи богов, сделанные из камня и дерева, ради утешения в наших горестях».

Этот текст, несомненно, извлечен из какого–то апокрифического фрагмента; он обнаруживается также в «Увещаниях к эллинам», гл. 18; у Климента Александрийского «Протрептик», 7, 74,2 и «Строматы», V 14, 113; у Евсевия, «Евангельское приуготовление», XIII 13, 40; у Феодорита, «Врачевание эллинских недугов», VII 46.

В равной мере в 144 цитируется Ксенофонт (ср. «Воспоминания о Сократе», IV 3, 14):

«Итак, тот, кто сотрясает всякую вещь, оставаясь, однако, прочным в качестве великой и могущественной сущности — выявлен; но темным остается то, каким образом он пребывает в своей форме. Но несомненно даже солнце, которое, как представляется, освещает всякую вещь, несмотря на это не позволяет судя по всему видеть себя, но если кто–то дерзновенно вперит в него свой взор, он теряет зрение».

Речь идет о месте, деформированном из ясных апологетических соображений: оно встречается также у Климента Александрийского («Протрептик», 7, 71, 3 и «Строматы», V 108,5).

Ведь, как известно, в те времена циркулировали цитаты из классических авторов, приспособленные к целям апологетики, либо откровенные фальсификации.

3. Платон

Помимо контекстов доксографического типа, Кирилл задерживается на платонических концепциях, два места из которых мы считаем интересными. В III649 AC два раза цитируется Платон. Первая цитата приводится после изложения знаменитого места из Рим. 1, 2, в котором говорится, что невидимые реальности Бога, сушествующие с начала сотворения мира, могут созерцаться совокупно с Его вечной силой и божественностью благодаря чувственным вещам: это хорошо известный мотив познания Бога через красоту сотворенного. Ради подтверждения этого места из апостола Павла Кирилл цитирует место из Платона, которое, однако, не принадлежит ему; более того, исследование на материале Thesaurus Linguae Graecae в Высшем Педагогическом Училище Пизы, проведенное нами с целью уточнения

автора этой цитаты, оказалось бесплодным. Но в любом случае место это гласит следующее:

«Двигаясь от красоты вещей чувственных, будет необходимо взойти к умопостигаемой красоте Бога, и, если отталкиваться от красоты, обретающейся в законах и в добрых нравах, должна открыться для созерцания его добродетель».

Судя по всему, это концепция некоего среднего платоника: в ней улавливаются отголоски Алкиноя, «Дидаскалия», главы 5 и 10, который, в свою очередь, парафразирует знаменитое место из Платона, «Пир», 210 bc.

Непосредственно после приведения этого места, Кирилл продолжает ход своих рассуждений, отмечая, что дорога, ведущая к созерцанию Бога, исходя из чувственных реальностей, приводит нас к познанию не только Отца, но также и Сына. Причем и Платон, «несмотря на то, что он поместил первого бога, как он выражается, в одном месте, в область покоя и неподвижности, осознавал, что в другом смысле, то есть через второго бога, первый пребывает в движении демиургической активности». И Кирилл еще раз цитирует Платона, где тот еще отличает первого бога от второго бога, утверждая, что первый неподвижен, а второй пребывает в движении и оба суть разные роды жизни, которые с ними соединены. Итак, это место, хотя и не принадлежит Платону, принадлежит, однако, среднему платонику, а точнее — Нумению: и действительно, речь идет о фрагменте 15 des Places, который, следовательно, цитировался не только Евсевием, «Евангельское приуготовление», XI 18, 20—21, как полагали до сих пор, но также и Кириллом. Можно было бы предположить, что Кирилл извлек этот фрагмент из Евсевия; но затруднительно так считать в силу того факта, что Евсевий открыто приписывает его Нумению (см. XI 18, 13), в отличие от Кирилла.

На втором месте стоит свидетельство Платона. В «Тимее» (31a) Платон утверждает, что мир единичен и что не существует множества миров:

«Оно [небо] одно, коль скоро оно создано в соответствии с первообразом. Ведь то, что объемлет все умопостигаемые живые существа, не допускает рядом с собою иного; в противном случае потребовалось бы еще одно существо, которое охватывало бы эти два и частями которого бы они оказались, и уже не их, но его, их вместившего, вернее было бы считать образцом для космоса. Итак, дабы произведение было подобно всесовершенному живому существу в его единственности, творяший не сотворил ни двух, ни бесчисленного множества космосов, лишь одно это единородное небо, возникши, пребывает и будет пребывать» [121].

Существование Сына как Бога (это отрицается Юлианом, который считает, что и Моисей учил о существовании только одного Бога) подтверждается традиционными свидетельствами христианской экзегезы: Кирилл цитирует слова Книги Бытия («сотворим человека по образу нашему и по подобию»), которые, по его мнению, не обращены Богом к ангелам, но к полноте Троицы (910 CD); в эпизоде с жителями Содома Бог обращается к Самому Себе, или, если быть более точным, Отец разговаривает с Лицами, находящимися при Нем, или же изливает дождем огонь на развращенный город благодаря второму Лицу, бывшему рядом с Ним (912 A). Следовательно, и Сын включен в определение «Бог». Это подтверждается и Платоном, который утверждает («Тимей», 40de, место, процитированное еще несколько дальше, 936C):

«Повествовать о прочих божествах и выяснять их рождение — дело для нас непосильное. Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом прежде нас; раз говорившие сами были, по их словам, потомками богов, они должны были отлично знать своих прародителей. Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств, ибо, если они выдают свой рассказ за семейное предание, приходится им верить, чтобы не ослушаться закона» [122].

Кирилл одобряет эти последние слова, повторяя, что надлежит оказывать доверие тем, кто вдохновлялся Богом, а не тем, кто вводит множество богов и говорит, прислушиваясь только к голосу собственного сердца (91 ЗАВ).

Вывод, который можно сделать из этих утверждений, сводится к тому, что некоторые языческие учения предвещали полноту истины: «Итак, Богом был Логос и существовал рядом с Богом, живой и действенный и не отличающийся от Отца. Но мы знаем, что те, кто более прочих превозносится своей внешней мудростью, в тонкостях исследовали эти проблемы, но не всецело безупречно, поскольку для них не воссиял свет истины. Ведь Христос не дал им её в откровении» (913 С).

4. Александр Афродисийский

Присутствие в «Против Юлиана» главного комментатора Аристотеля немало удивляет, хотя слава, которую Александр стяжал в древнем мире и в Средние века, делает его по праву заслуживающим тех исследований широкого спектра, проведенных Кириллом в связи со своим ответом Юлиану. Из произведений Александра цитируются «О судьбе» (который уже был известен благодаря своей автономной традиции) и «О провидении». Последнее сочинение дошло до нас во фрагментах, и эти греческие фрагменты оказались сохраненными только нашим христианским писателем.

Изучая трактат «О провидении», следует, однако, проявлять определенную осторожность: и действительно, как это явствует из II 21 «Апорий и решений» самого же Александра, которые заключают в себе фрагменты трактата «О провидении», это произведение было написано в диалогической форме. А это означает то, что цитаиии Кирилла не обязательно воспроизводят мысль Александра, но могут отражать учение одного из двух его собеседников. И действительно, Кирилл обретает в Александре лицо, решительно поддерживающее идею божественного Промысла, что больше подходит стоику (которым мог быть собеседник, выведенный в «О провидении»), а также христианину, чем самому Александру.

Уже во II книге «Против Юлиана», в контексте дискуссии о сотворении мира, епископ Александрийский задается вопросом, как Бог мог ожидать от людей святости, если Он их оставил, отдав во власть другим творениям, а именно низшим богам, как на том настаивает Юлиан — ведь тогда Бог лишает людей привилегии быть созданными Им Самим. На самом деле Бог осуществляет по отношению к нам Свое провидение, причем вплоть до самых малых вещей. Император, напротив, утверждал, как мы это уже говорили и как мы это увидим еще позже — когда Кирилл прибегает и к герметическим учениям, чтобы его опровергнуть, — что сотворение человека не являлось делом бога, но делом низших богов, сообразно с учением Платона (см. «Тимей», 41а).

Итак, универсальность божественного провидения подтверждается также и Александром, учеником Аристотеля: «Утверждение, что бог не хочет осуществлять свое провидение по отношению к вещам, пребывающим здесь, на земле, абсолютно не сообразуется с ним, ибо не делать что–то, будучи способным это делать, свойственно определенной форме зависти и природе совершенно нелепой. Но поскольку обе эти позиции чужды богу, касательно него не может быть истинным ни первое, ни второе. Итак, остается только признать, что божественное существо и может, и хочет осуществлять свое провидение по отношению к земным вещам; но если он это и хочет, и может, ясно, что он это и делает. Следовательно, логично, что ни одна из якобы случайных вещей не возникает без

божественной мысли и без божественной воли».

То же рассуждение встречается у Лактанция, в «О гневе Божием» (13, 19–21). Также в III 621C, в контексте, относящемся к свободе воли, которую Кирилл защищает, прибегая к письму Порфирия, адресованному Немерцию, он, как мы это увидим, цитирует Александра, человека, как никто другой среди язычников, самого тонкого и точно выражающего свои мысли. И вот так он высказался в своем трактате «О провидении»:

«Именно на основании этих вещей можно усмотреть благоволение божественной природы к нам. Ибо, действительно, поскольку было невозможным, чтобы добродетели существовали в нас по природе, сама божественная природа благоволила стать нашей госпожой и сделала, таким образом, обладание добродетелями зависящим не от других, но от нас самих, чтобы то, что нам было невозможно иметь от неё, мы имели бы от нас самих, как если бы мы имели это от неё. Итак, если бы мы были способны иметь добродетели вследствие нашей природы, не оставалось бы никакого свободного пространства для проявления зла. Но коль скоро это невозможно, поскольку наша природа достигает только того, чтобы мы были способны обладать добродетелями, с неизбежностью все, что способно обладать какой–либо вещью, имеющей свою противоположность, способно также обладать и этой её противоположностью».

Немного далее, в контексте изложения универсальной упорядоченности вещей, которую можно усмотреть в регулярности движений небесных тел (III 625B), сказано следующее:

«Итак, Александр, муж знаменитый, в своем трактате “О провидении” выразился так: “Ведь действительно, ни одна из вещей мира не происходит без провидения. Потому все вещи преисполнены божественным существом, и оно проницает все существующее. А значит, все, что происходит, происходит сообразно с волей бога, и это засвидетельствовано тем, что мы видим. И действительно, упорядоченная последовательность происходяших вещей, которая по природе всегда равна, является великим доказательством того, что эти вещи не происходят случайно"’. И в другом месте: “Как утверждает Аристотель, сохранение и рождение вещей, находящихся здесь, на земле, а также постоянное сохранение своего вида происходят не без божественного провидения. И действительно, δύναμις (сила], проистекающая от солнца и от других светил, которые следуют закону солнца в соответствии с ним, [приводит к тому, что и они] сами являются причинами рождения вещей, существующих по природе, и их сохранности"».

В связи с другим вопросом сказано: внимательное созерцание Бога доставляет нам величайшую радость, как было сказано даже теми, кто мыслит отлично от нас, христиан (111 62 7D). Это подтверждается Александром Афродисийским (111 629A):

«Также не следует пренебрегать и другим фактом, о котором мы кратко упомянули, а именно тем, что человеку даровано также и провидение со стороны бога. Мы имеем в виду, что величайшее счастье заключено для нас в благоговейном поклонении, обращенном к божественному существу, так что в силу этого мы не должны ожидать для себя вознаграждений, приходящих к нам извне, но ожидать стяжания величайшего из благ при верном следовании этому благу. Итак, всеобще признанным является то, что счастье людей заключено — в качестве своего главного момента — в созерцании. И действительно, эта форма активности принадлежит к наиболее важным среди δυνάμεις [сил] души, сообразующейся с умом. Созерцание есть истинное познание наилучших из существующих вещей. Но вещами, наилучшими среди всех, являются те, которые относятся к богу. Следовательно, счастье состоит для нас в познании божественных вещей».

Юлиан утверждал (фрагмент 22 Masaracchia), что различные народы устанавливают законы, соответствующие их нраву: народы дикие и бесчеловечные издают жестокие законы,

а народы просвещенные и человечные издают человечные законы. Кирилл признает это различие в природе народов, но считает, что за это не несет ответственности Бог, но свобода воли отдельных людей. Это утверждает также аристотелик Александр в «О провидении», который пишет следующее относительно Бога (IV 704B):

«Логика требует, чтобы бог постоянно и непрерывно осуществлял наилучшие и блаженные действия, поскольку и его существо сообразно с ними; и провиденциальное попечение о вещах, пребывающих на земле, осуществляется им, так как бог благ и есть совершитель благих вещей. Ведь отличительный признак всякого благого существа заключается в том, чтобы приносить пользу другим. Следовательно мы обвиним в меньшей степени, чем всех прочих, Творца мира в том, что он внедрил в некоторых людей злонравие» (705A).

В V 741A Кирилл исходит из утверждения Христа (Ин. 17, 3), что «сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного

Тобою Иисуса Христа». Истинность этого допускается также главными представителями греков. И действительно, даже Александр, ученик Аристотеля, в «О провидении», относящемся к отдельным вещам, говорит следующее:

«Но, быть может, следует высказать как истину и то, что через благоговейное поклонение богу обретается величайшее и совершеннейшее изо всех благо, то есть возможность жить счастливо. Однако доказано, что оно заключено в созерцании; а созерцание состоит в познании лучших реальностей; всеми же признано, что наилучшие реальности это божественные реальности».

С проблемой провидения сопряжена проблема судьбы. А потому Кирилл снова прибегает к «О судьбе» Александра. Продолжая ранее начатое в III 621C рассуждение о том, что придерживаться добродетели зависит от нас самих, а не от нашей природы, он добавляет (там же):

«Действительно, мы наблюдаем, что не все и даже не большинство обладают добродетелью (что должно было бы происходить, если бы обладание ею имело место по природе), но мы радуемся, если случается встретить хотя бы одного, который являет, благодаря упражнению и полученному воспитанию, природное превосходство человека над другими живыми существами, ибо он присовокупил, прилагая к тому собственные усилия, то, что с неизбежностью недостает нашей природе. В силу этого от нас зависит обращение к добродетелям, так что не лишенными пользы и не пустыми являются восхваления добродетельных и порицание недобродетельных, и призывы к более совершенному, и нравы, сообразные с законами, ведущие нас путем, пролегающим через лучшие обычаи» (см. «О судьбе», 27 p. 53, 17 и сл. Thillet).

5. Порфирий

Несмотря на свою славу врага христиан, Порфирий предоставил различные положения Кириллу как в тринитарном плане (что мы рассмотрим позже), так и в сфере морали:

«Несмотря на то что еще раньше Юлиана Порфирий ратоборствовал против славы Бога, что видно из его многочисленных рассуждений, однако то, что он мыслил и писал, как я полагаю, может способствовать стяжанию веры» (V 756B).

5.1. Этика

Различные произведения Порфирия высоко ценимы епископом Александрийским. Одно из них, а именно «К Немерцию», известно — и это можно утверждать с определенностью — только на основании цитат, приводимых из него Кириллом. Наш писатель прибегает к нему, чтобы защитить учение о свободе воли посредством двух мест, идуших одно вослед другому (111 621 AB = фрагменты 276 и 277 Smith), которые, вместе с тем, не представляются особенно значимыми.

Немного далее рассуждение становится более серьезным. Невозможно познать мысли Бога, отмечает Кирилл (III 629D), как это утверждал еще один из учителей Юлиана, а именно Порфирий, с которым Юлиан, следовательно, должен был быть хорошо знаком:

«Поскольку Ум Бога бдит нал миром и с державным величием премудрости и с несравненной силой упорядочивает все и правит всем, многоразличные причины вещей остаются сокрытыми для человеческого — в его малости — ума, даже если представляется, что он мудр и исследует истину. Но это дело благочестивое, — даже если он (то есть человеческий ум) и не озабочен тем, насколько трудно исследовать вещи неопределенные — а именно, не дерзать порицать их, но считать и, напротив, утверждать, что вещи хороши, как они есть, и что они были созданы, какими были созданы, поскольку таким образом они оказываются благими. И действительно, какую вещь мог бы создать вопреки законам таковой столь великий Ум? И недопустимо делать из нашего познания критерий того, что является благим, а из нашей неспособности к пониманию — критерий того, что не является благим».

И еще (V 756B):

«Хризипп, следуя Сократу, придерживался той точки зрения, что недопустимо говорить даже относительно происходяшего в жизни: “Кто знает, каково это?’’, но: “Несомненно, это наилучшая вещь”».

Речь идет, таким образом, о двух местах, подчеркивающих религиозную позицию Порфирия в отношении бога и его провидения. Бесцельно говорить, что ни Порфирий, ни стоики, строго говоря, не могут интерпретироваться именно так, как их интерпретирует Кирилл, но этот конкордизм является главной характеристикой произведения епископа Александрийского.

Среди других обвинений, выдвинутых Юлианом против христиан, фигурирует и обвинение в том, что Бог желал, чтобы человек пребывал лишенным познания добра и зла и что Он изгнал его из рая после того, как тот добыл себя это знание, вкусив от плода запрещенного древа: давнее неодобрение, под которое подпадал со стороны язычников Бог Ветхого Завета, состояло в том, что Он питал чувство ревнивой зависти по отношению к человеку. На самом деле, возражает Кирилл, это решение было принято Богом на основе собственного непостижимого промысла, как и решение подвергнуть человека смерти, притом, что теперь он был связан с грехом (III 645A). Аналогичной, впрочем, является и мысль Порфирия, фиксируемая в «К Немерцию» (280F Smith):

«Но бог, которому ведомо будущее, часто изымает довременно из жизни некоторых еще молодых людей, по причине их религиозного чувства, а других — по причине оскорблений, нанесенных ими своим ближним, а еще других — по свойственному ему милосердию, забирая их из жизни для того, чтобы спасти от ужасных невзгод, которые обрушились бы на них».

И ниже повторяется, что неправедно судить о праведных судах Бога (V 753B), как отмечал это также Порфирий (278F):

«Следовательно, то рассуждение, которое учитель дерзает формулировать о боге, пытаясь объяснить, что такое справедливость, оказывается верхом несправедливости. Ведь суд Бога о всякой вещи — свят и неподсуден. А думать, что это должно быть иначе, есть

слабость, изобличающая извращенный ум…» (V 753B–756B).

«Итак, не только ради пользы мира и ради того, чтобы длилась гармония, ему твердо присущая, бог уделяет то одно время, то другое его отдельным частям, но также в силу того, что он есть попечитель всех вещей, блюститель спасительной для них целостности и их исцелитель. Разве он не научил врачевателей, сообразно с их искусством, предусматривать то, что будет с целым, и, следовательно, отсекать одни члены тела, прижигать другие, другим позволить гноиться, а другие вскрывать, для спасения всего тела? И если матери и кормилицы, даже не отдавая себе в этом до конца отчет, — хотя и зная, что врач делает все ради спасения всего тела, — часто стремятся удержать его от его действий и безутешно проливают слезы, то отец, однако, присутствуя [и следя] за манипуляциями врача и проявляя благоразумие, ободряет его и более того, отнимает, ради его блага, у больного пищу, хотя это и приводит последнего в отчаяние. Так разве бог не должен был бы позволить, ради блага мира, чтобы то, что необходимо было удалено и отсечено от одних вещей, подобно тому как отсекают палец на ноге ради пользы всего тела? Если, действительно, мы были бы способны следовать за рассуждением бога, мы, разумеется, знали бы, что ради блага бог препятствует произойти определенной вещи и что касательно других он заранее показывает, что они будут пагубны; а еще другим людям он причиняет смерть в качестве вознаграждения за их благочестие» (279F Smith).

5.2. «О воздержании от животной пищи»

Кирилл прибегает к этому сочинению Порфирия, начиная с изложения первых аргументов своей полемики против Юлиана. В контексте, относящемся к проблеме сотворения мира, Юлиан воспроизвел платоническое учение о демиурге, который возлагает на низших богов обязанность сотворить материальную реальность (см. «Тимей», 41a). Кирилл приводит утверждение Юлиана в II 36 (фрагмент 9 Masaracchia) и продолжает ход своих собственных рассуждений (II 37), отстаивая мысль, что мир был непосредственно сотворен Богом: если Творец благ (а это допускается самим Платоном относительно демиурга в «Тимее», 29e), то почему Ему нужно было отказаться от того, чтобы самому создать мир, но Он доверил его сотворение низшим богам, являвшимся не чем иным, как Его созданиями? Как Он мог бы царствовать над сущностями, которые Он сам отказался сотворить?

«Бог хочет быть почитаем нами и требует нашего послушания и желает, чтобы человеческая природа уподобилась Ему во всякой добродетели».

Это засвидетельствовано Порфирием также во II книге данного трактата, в месте, где разъясняется, какой способ подходит для принесения жертвы Богу:

«Мы также совершаем жертвоприношения [Богу], но мы делаем это, как подобает, принося ему разные жертвы сообразно с различными возможностями. Богу, превосходящему мир, как сказал один мудрей, мы не предлагаем никакой чувственной вещи, ни жертвоприношения, ни слова, так как не существует материальной вещи, которая не была бы нечистой по определению, только потому что она материальна…».

Порфирий апеллирует к Аполлонию Тианскому, но эти слова не фиксируются в его биографии, написанной Филостратом, хотя они и содержатся в «Трактате о жертвоприношениях», который является произведением, составленным самим Аполлонием; из него Евсевий цитирует место, теснейшим образом приближающееся к месту, приведенному Порфирием (см. «Евангельское приуготовление», IV 10,7).

Цитата идет начиная с II 34 вплоть до 34, 3 и отражает непосредственно то, что должно быть по сердцу христианину: это требование приносить Богу подобающие жертвы, не прибегая к материальным подношениям. В этом заключается основной мотив, почерпнутый Кириллом из «О воздержании от животной пиши» Порфирия, причем он проходит мимо других мотивов, хотя те и связаны с первым. И опять Кирилл возвращается к своему полемическому методу: а именно, он опровергает утверждения, апеллируя не только к христианским auctoritates [авторитетам], но и к самим духовным (и тем самым — языческим) наставникам императора–отступника.

В рамках протяженной дискуссии касательно судьбы Юлиан уверяет нас в том, что отдельные народы были отданы демиургом на попечение младших богов (фрагмент 21 Masaracchia); Кирилл же возражает, что эти младшие богу замутили истинный культ Бога и препятствовали людям в том, чтобы познать верховного Бога, поскольку они желали сами быть единственным объектом религиозного почитания со стороны людей (IV 692A). Таковые младшие боги, следовательно, не могут быть ничем иным, как демонами, которые, напротив, характеризуются своим злонравием. Чтобы подтвердить свое суждение, Кирилл цитирует различные места из Порфирия. Одно (IV 692B) извлечено из «О воздержании от животной пиши» (II 41, 5—43,1), и в нем говорится, что демоны почитаются прежде всего теми, кто настроен на совершение бесчестных поступков, к которым принадлежат преднамеренное отравление, волхвование, изготовление приворотных любовных напитков и тому подобное: ведь ложь и обман есть нечто соприродное демонам, притом что они хотят восприниматься как боги. А потому умудренный человек должен следить за собой, как бы ненароком им не поклониться. Это утверждение подкреплено в данном контексте также двумя местами из «Письма к Анебу». В одном (692 C = 2, 4 Sodano) Порфирий предлагает представить себе, как один из ложных прорицателей Египта задается вопросом, как могут лица, сведущие в божественных вещах, утверждать, что демоны подвержены страстям и радуются злу; Порфирий отвечает на это, разъясняя, что демоны, по существу своему, являются злонравными творениями, которые не могут приобщить никого к истинным благам, а именно к благам души; более того, они мешают стяжать их тем, которые их жаждут (7 Sodano). Несомненно, демоны, которые всегда отождествляются с языческими богами, требуют человеческих жертв, как об этом многократно свидетельствует Порфирий в «О воздержании от животной пиши» (II 53,3—54; 55,3—56,1; 56,2 и сл.) (IV 697 BD). А следовательно, человек, наделенный умом и благоразумием, поостережется от совершения подобных жертвоприношений, которые служат только к тому, чтобы привлечь к себе демонов, являющихся столь зловещими существами; напротив, мудрый будет стремиться к полнейшему очищению собственной души. Ибо эти существа не осаждают чистую душу, поскольку они отличны от нее, продолжает Порфирий в том же самом своем сочинении (II 43, I), и эта сентенция подтверждается также Гермесом Трисмегистом, отмечает Кирилл (IV 701 A), как мы это увидим далее (стр. 787).

Еще раз к этому трактату Порфирия Кирилл прибегает ради того, чтобы засвидетельствовать, что Бог не нуждается в кровавых жертвах (IX 972B), как, впрочем, тот же языческий философ утверждал это в отношении богов (II 58,1). Кирилл присоединяет затем несколько стихов, извлеченных из неизвестного поэта, которые фиксировались в том же месте из Порфирия (II 58,4) и обнаруживались также у Климента Александрийского, «Строматы», VII 6,34,3 (=TGF adespota 118); и, наконец, Кирилл продолжает ход своих рассуждений (972 CD), цитируя место из «О воздержании от животной пищи», II 27,6–28,1, содержащее фрагмент 128 Diels «Очищений» Эмпедокла.

Требование воздавать поклонение Богу умом и чистыми деяниями является постоянной

мыслью Кирилла, поскольку оно влечет за собой, в сфере религиозного культа, отказ от всякого идолопоклонства. Епископ Александрийский еще раз подтверждает это требование в IX 977BC, прибегая к чреде цитаций из «О воздержании от животной пиши», сопряженных друг с другом. Первая цитата извлечена из II 19, 4—5: речь идет о необходимости очистить самого себя, прежде чем приносить жертву Богу; скудное приношение, исходящее, однако, от чистого человека, драгоценнее роскошной жертвы из рук человека порочного. С этим утверждением сочетается утверждение II 46, где Порфирий более пространно передает свою точку зрения:

«В храме отца, то есть в этом мире, разве не следует сохранять в чистоте наше последнее одеяние, то есть наши кожаные ризы?»

Сразу же бросается в глаза христианская окрашенность этого утверждения и той терминологии, которую Порфирий почерпнул в языческо–христианских «Сентенциях» неопифагорейца Секста (п. 449): а значит, Кирилл считает себя вправе видеть в писаниях Порфирия подтверждение своей полемики против поклонения демонам, которое, напротив, вытекало из той значимости, каковую Юлиан придавал младшим богам. И вот христианский писатель продолжает цитировать «О воздержании от животной пиши» — место II 36,6—37,1, в котором звучат отголоски мнения некоторых платоников, которые отстаивают абсолютную трансцендентность бога, в силу этого не нуждающегося ни в каком жертвоприношении. Кирилл цитирует и 37,3 где Порфирий добавляет к сказанному, что другим богам, то есть младшим богам необходимо, напротив, оказывать знаки внимания, — говорящие о благорасположенности к ним, — посредством принесения им в жертву неодушевленных предметов. А потому Кирилл без каких–либо затруднений приходит к умозаключению (980A), что у Юлиана нет никаких оснований к тому, чтобы порицать христиан за их форму богопочитания. В этом совершенном духовном образе жизни, в этой форме богопэчитания образцовыми являются древние иудейские общины ессеев, как полагает Порфирий («О воздержании от животной пиши», IV 13,19); и об этом упоминает Кирилл в V 776B.

5.3. «История философии»

Написанное в четырех книгах после встречи с Плотином, а именно после 264 г., это сочинение Порфирия послужило Кириллу для отстаивания тезиса, согласно которому учения Платона пребывают в гармонии с христианскими учениями, а потому антихристианская полемика императора–отступника лишена какого–либо основания. Кирилл отмечает — со своей точки зрения, — что то, что было сказано Порфирием, согласуется с христианским учением касательно Отца (I 43), касательно Сына (145) и касательно Духа Святого (I 47). Эту проблематику, характеризуемую мощным духом конкордизма, мы еще рассмотрим в другом месте.

«История философии» служит также собранием воедино анекдотов, дающих негативную оценку языческим философам: так, у Сократа, когда он был во власти гнева, совершенно менялось выражение лица, и он не удерживался от того, чтобы говорить или даже делать вещи, достойные порицания (211 F Smith, фрагмент 10 Segonds=VI 781D–784A: сведения почерпнуты у Аристоксена); так, приводится информация и о внебрачных связях Сократа, и о его жёнах (215F, фрагмент 12a Segonds =IV 784D, повторно отраженный в VII 845B). Быть может, и цитации из Платона («Филеб», 65c [«удовольствие есть изо всех вещей наиболее спесивая»]; «Пир», 183b, касательно того факта, что клятвы в любви не обладают истинной законной силой) (845C), восходят к Порфирию, с учетом того, что «Пир» и

особенно «Филеб» не являлись диалогами, известными христианским писателям; то же самое можно сказать о сведениях, связанных с ремеслом, которым занимался Сократ, бывший якобы скульптором: VI 817C (= 212F и 213F, 1 la Segonds).

Из IV книги того же сочинения черпаются сведения о Платоне (VI 820A = 219F Smith, фрагмент 14 Segonds): «Платон учился грамоте у Дионисия, а у борца Аристона Аргосского — гимнастическим упражнениям. Некоторые утверждают, что он участвовал в Истмийских и в Пифийских состязаниях»: наличествуют также сведения, поставляемые нам платоником Апулеем (см. «Платон и его учение», I 184), входящие в совокупный состав деталей биографического типа, распространенных в античности и нередко в полемических целях направленных против Афинского философа. Их собирал также ритор, которого нельзя отнести к разряду второстепенных, но который так или иначе воодушевлялся давними нападками на философию, а именно — Элий Аристид (см. наши соответствующие соображения в «EHo Aristide tra Retorica e Filosofia», ANRW II 34, 2, 1234—1247)» Юлиан действительно говорил, что Христос и Павел придерживались низменного и убогого учения и что их можно было бы счесть удачливыми, если бы им удалось убедить в нем рабынь и рабов (фрагмент 48 Masaracchia), на что Кирилл возражает, напоминая о незамысловатых ремеслах, которыми занимались языческие философы.

Другие подробности, так сказать, исторического порядка содержатся в I книге «Истории философии». Согласно тому, что сообщает нам Кирилл (I 38 = фрагмент 4 Segonds, отсутствующий в собрании Смита), Порфирий утверждает, что было исходно не семь мудрецов, а девять, но что только семеро были провозглашены подлинно мудрыми, на основании необычного происшествия, которое стоит того, чтобы о нем рассказали. Некий рыбак продал юношам весь свой улов рыбы, но случилось, что между рыбами находился золотой треножник. Рыбак настаивал на том, что он продал только рыбу, а не что–то иное, что находилось среди её массы, в то время как юноши считали, что названный предмет входил в совокупную массу приобретенной ими рыбы. По этой причине треножник был дан сначала Фалесу, который затем передал его Бианту, а тот, в свою очередь — другому мудрецу, а этот мудрец — еще одному из них, так что, после того, как к треножнику прикоснулись все семеро, он вернулся к первому, который решил принести его в дар богу, ибо он был наимудрейшим по сравнению с прочими.

Также у Порфирия могло быть позаимствовано сведение (II 16—17) касательно сущности неба:

«Порфирий сообщает нам, как Платон выразил свои мнения о небе, считая, что его телесный облик был сформирован из четырех элементов, введенных во взаимное согласие друг с другом под воздействием души — и он говорит следующее: “По этой причине небо и сейчас пребывает в состоянии смешения и получает свое имя по главному из элементов. Он, как я полагаю, этимологизирует это имя [неба] говоря, что оно называется ουρανός как нечто видимое, так что 'небо’ мыслится на основании того, что оно доступно видению”» (Порфирий намекает на хорошо известную и распространенную этимологию Платона; ср. «Кратил», 396bc: ουρανός [небо] от όράω [видеть]).

В том что касается учения о том, каким образом можно познать Бога, Кирилл (I 24–25) снова прибегает к философии Порфирия. Начиная издалека, христианский писатель отмечает, что еще Авраам, хотя он уже признавал существование Бога, имел лишь смутное представление о Боге как Троице. Он усваивал Её «через образы и как бы чувственно». И это неизбежно, поскольку те, кто призван к познанию истины, не способны вынести сияние видения Бога. Те, кто стремится к познанию Бога на основе различных понятий, нуждаются в научении посредством намеков.

Это говорит также «Порфирий, который стяжал у греков немалую славу благодаря своей внешней образованности» (обратите внимание на хвалебный тон этих слов), в I книге своей «Истории философии» (тестимония 207 Smith, фрагмент 7b Segonds), и вот как он высказывается насчет тех, кого прозвали «мудрецами»:

«Не имея возможности ясным образом доверить речи первые формы и первоначала, настолько их трудно осознать и изложить, они прибегли к числам, чтобы добиться обладания учением, переданным в ясных знаках, подражая учителям геометрии и грамматики. Ведь, действительно, последние, желая описать особенности букв и сами буквы, обратились к письменным начертаниям, именуя эти начертания буквами, чтобы преподать начальное научение — и только затем они объясняют, что эти начертания не являются буквами, но служат к тому, чтобы создать первое примитивное впечатление о подлинных буквах. Так и учителя геометрии, не имея возможности передать на словах бестелесные формы, обращаются к изображению геометрических фигур. Они не имеют в виду, что треугольник, предстающий нашему взору, есть “некий конкретный треугольник, но через его изображение они хотят задать идею треугольника. Так же поступали пифагорейцы в отношение первых рациональных данностей и первых форм: не имея возможности явить через речь бестелесные формы и первоначала, они обратились к доказательству, основанному на числах, и таким образом общуюсуть единства, тождества и равенства, равно как и причину взаимной поддержки и симпатических отношений, присущих миру, они назвали “Единым”»»

Стоит сказать, что, согласно Порфирию, единое как число не есть реальность, но только символ Первоначала»

5.4. «Жизнь Пифагора»

К I книге «Истории философии» принадлежал раздел, обычно рассматриваемый как самостоятельное произведение: это «Жизнь Пифагора»» И из него Кирилл извлекает различные сведения:

Лицом низкого происхождения среди тех, кто поддерживал дружбу с Пифагором, был Замолксис, фракиец, раб самосского философа, который воспитал его в созерцании возвышенных вещей: эта информация извлечена из одного места «Жизни Пифагора» (гл. 14), которое процитировано прямым текстом (PG 76, VI 820B). Сам Порфирий, кстати, сообщает, что супруга фракийца Марцелла с особым восхищением предавалась изучению философии (там же), и Порфирий все в том же произведении (гл. 18) (820C) рассказывает, что Пифагор, обучив жителей Кротона, считавшихся непригодными к труду по причине преклонного возраста, в течение долгого времени внушая им благородные учения, получил наконец от первых по положению граждан распоряжение обучать девушек, которые во множестве чинно посещали грамматическую школу, а затем — и взрослых женщин. Благодаря этим занятиям он стяжал громкую славу, и в этом городе его учениками были не только мужчины, но и женщины.

Наряду с этими данными биографического характера Кирилл черпает из «Истории философии» языческие учения, которые служат ему для полемики. Она развертывается путем обращения довода противника против него же самого: если Юлиан приводит определенные критические соображения касательно повествования Книги Бытия, то то же самое и даже в большей мере может быть высказано относительно повествований язычников. Так, если Юлиан (фрагмент 15 Masaracchia) подверг критике змея, говорившего с Евой, Кирилл в ответ напоминает о рассказе Гомера («Илиада», XIX 420: «Ксанф, почему ты предвещаешь мне

смерть?»: так говорил конь, поскольку Гера на это краткое время одарила его звуками членораздельной речи [там же, 407]). А это значит, что и у Гомера мы обнаруживаем говорящее животное, подобное змею Библии.

Кирилл также приводит некоторые цитаты из «Жизни Пифагора» (III 633AC), из которых извлекается еще ряд примеров, отображающих неодушевленных существ, говорящих на человеческом языке: так, в главе 27 повествуется о том, как река Кавказ приветствовала Пифагора. Некоторые могут возразить на это, продолжает епископ Ааександрийский. что Порфирий, утверждая, что говорила вода, не добавил (и это он должен был подразумевать), что на самом деле это делал некий демон, показывая Пифагору одну из своих проделок (633B). Но так или иначе тот факт, что создавалась видимость реки, обращавшейся к нему со словом приветствия, доказывает искусность Пифагора в области магии. И действительно, все в той же «Жизни Пифагора» (гл. 32) говорится, что Пифагор исцелял недужных телом и душою — первых посредством заклинаний и других магических приемов, а вторых — посредством приобщения их к культуре.

В IX 960CD Кирилл приводит объяснение древнего закона двух козлов и козла отпущения, о которых говорится вЛев. 16, 5–10 и 15, 16: они имели символическое значение. Впрочем, продолжает христианский писатель, аналогичную функцию выполняли древние египетские иероглифы и их сокровенный смысл. Быть может, интереснее всего было бы узнать, откуда Кирилл почерпнул эту информацию: неужели епископ Александрийский получил её через расспросы прямо на месте своего служения? Однако он ничего нам об этом не сообщает, но утверждает, что даже Пифагор не отрицал искусство интерпретации, естественно, не самих иероглифов, но других символов и символических выражений: об этом свидетельствует Порфирий в I книге своей «Истории философии», то есть в «Жизни Пифагора». Следует обширная цитата, простирающаяся с 39,6 вплоть до 40,6.

В X 1024B Кирилл сообщает нам, что Юлиан предполагал (фрагмент 82), что «спать при гробницах» (что являлось знаком религиозного почитания со стороны христиан гробниц мучеников) было орудием колдовства, вероятно, практиковавшегося апостолами после смерти их учителя. Кирилл отрицает подобную интерпретацию и обрашает сказание против Юлиана, утверждая, что такая практика, если уже на то пошло, дорога тем, кто поклоняется демонам. Для придания весомости своему возражению он цитирует Порфирия, начиная с 7 главы «Жизни Пифагора», где Порфирий основывается на авторитете Антифонта, излагающего свои представления в трактате «О жизни тех, кто отличился в добродетели», и кончая главой 11: «Пифагор проживал также рядом с египтянами, арабами, халдеями и евреями, от которых он исчерпывающим образом усвоил науку о сновидениях и первым стал практиковать предсказание будущего через воскурение благовоний».

Прибегание к колдовству подтверждается также другим знаменитым среди язычников персонажем, а именно Аполлонием Тианским: Филострат уведомляет нас касательно того, что «он стремится изукрасить жизнеописание Аполлония изысканным языком» (так и у Кирилла: 111 633D). Аполлоний якобы отправился в самые отдаленные пределы египетских Фив, и гимнософисты, с которыми он завязал в этой области дружеские отношения, были изощреннейшими знатоками магии; они умели исторгнуть человеческие слова даже из деревьев (III 636A).

Затем (X 1027A) Кирилл сообщает нам, что в «Жизни Пифагора» (главы 16–17) Порфирий утверждает, что Пифагор оставил одно свое надписание на могиле Аполлона в Дельфах, напоминая, что Аполлон был убит змеем Пифоном «и был погребен в том, что именуется “треножником”; это наименование проистекает от того факта, что три девственницы — дочери Триопа воспели погребальную песнь (θρήνος) в честь Аполлона >. Аналогичное и,

несомненно, стихотворное надписание Пифагор оставил на горе Ида на Крите, где он видел могилу Зевса.

Наконец (а вернее, прежде всего), «История философии» Порфирия используется для доказательства апологетического порядка, связанного с вероятной близостью, наличествующей между Платоном и христианским учением: но этот столь общирный вопрос мы должны рассмотреть позже.

5.5. «Против христиан»

Одно положение Порфирия, вероятно ведущее свое происхождение от «Против христиан», фиксируется в VIII 9 36D:

«Но, быть может, скажут те, кто занимает противоположную позицию: по какой причине Логос соделался человеком и снес восприятие плоти и скверны, которая в нас, несмотря на то что Ему было возможно и даже намного легче, если, как вы утверждаете, истинно то, что Он был Богом, простым мановением головы и Своей невыразимой силой преобразовать сердца тех, кто на земле, так чтобы они предпочли делать и мыслить Ему угодное и проводить жизнь любезным Богу образом?».

Это было типичное возражение язычников, направленное против домостроительства Божия: почему Бог отказался от непосредственного вмешательства, когда наши прародители подвергались опасности впасть в грех, будучи обмануты змием? Кирилл отвечает на это (937CD), что следовало сохранить свободу воли человека, как и всех разумных творений, включая и тех, которые на небе (то есть ангелов). Можно было бы упрекнуть Творца, если бы с самого начала Он позволил нам вести себя согласно свободе воли, а затем вмешался бы, чтобы принудить нас к послушанию Его закону.

5.6. Учение о Троице

Епископ Александрийский полагает, что можно обнаружить у наиболее авторитетных языческих мыслителей и особенно у троицы Платон — Плотин — Порфирий важное предвозвещение христианского учения.

«Итак, Плотин говорит относительно него (то есть относительно Ума), что он благ и что он происходит от Блага, и говорит он это, интерпретируя не столько свою собственную мысль, сколько мысль Платона: причина есть Ум. а отец Ума есть Благо, которое пребывает за пределами Ума и за пределами бытия; во многих местах, в свою очередь, Плотин говорит о том, что подлежащее относится и к Уму, и к идее, поскольку Платон знает, что от Блага происходит Ум, а от Ума — Дуща. Но эти рассуждения не новы и не порождены современным моментом: они были сформулированы много времени тому назад, однако не были прояснены, тогда как настоящие рассуждения суть истолкование давних рассуждений, поясняет Плотин».

5.6. 1. Божественная триада у Порфирия

В этом вопросе имеет особое значение использование метафизической концепции Порфирия. Несмотря на свою славу врага христиан, на деле Порфирий предоставил Кириллу различные концепции в области тринитарного богословия:

«Вопреки тому, что еще раньше Юлиана Порфирий ополчался против славы Божией, как это видно на примере его многочисленных рассуждений, я полагаю, что то, что он думал и писал, может способствовать обретению веры» (V 756B).

Это, несомненно, довольно интересное принципиальное утверждение. В первом из мест, которые мы рассмотрим (143 = фрагмент 15 Segonds; см. также I 47), мы читаем следующее:

«Платон выразил учение о Едином Боге. Ему не подходит никакое имя, Его неспособно уловить человеческое знание, а наименования, относимые к Нему, основаны на низших сущностях и обозначают Его не в собственном смысле слова. Но если, так или иначе, нужно дерзнуть сказать что–то о Нем, отталкиваясь от имен, которые у нас входу, надлежит соединить с Ним прежде всего наименование “Единое” и “Благо”. Ведь действительно, понятие “Единое” выявляет присущую Ему простоту природы — и, в силу этого, Его самодостаточность. Бог не нуждается ни в чем — ни в очертаниях, ни в сущности, ни в силе, ни в энергиях, но Он есть причина всего этого; а понятие “Благо” показывает нам, что от Него происходит все то, что является благим, в то время как другие посильно подражают Его свойствам, если можно так сказать, и благодаря этому обретают спасение».

На основе платонического учения Ум, в определенном смысле, не может быть помыслен людьми, и он существует во всей своей полноте сам по себе, а в нем пребывают истинно существующие вещи и все субстанции сущностей. Это подтверждается Порфирием (I 45 = фрагмент 18 Segonds) в IV книге его «Истории философии»: «Итак, то, что является прекрасным в первичном смысле и прекрасным в самом себе, то, что обладает от себя самого формой красоты, начало свое исхождение прежде веков, получая движение от бога, который есть причина [Ум], будучи наделен самопорождением и выступая отцом самого себя. Его [то есть Ума] «исхождение», действительно, состояло не в том, что нечто иное пришло в движение для осуществления его существования, но он изошел от бога через свое собственное рождение и совершат исхождение не с начала времени, которого еще не было, и даже когда создано время, оно связано с ним, ибо Ум пребывает вне времени всегда и вечно. Но подобно тому, как первый бог единственен и является первым всегда, даже если от него ведут происхождение все вещи, ибо он не сопричислен им и их достоинство не может располагаться вместе с его сущностью, таким же образом и вечный Ум, существуя единично и вне времени, есть сам время вещей, оставаясь в рамках тождества своей вечной сущности».

И действительно, согласно Кириллу, Порфирий, изложив учение Платона, утверждает, что субстанция божественного существа дошла до трех ипостасей и что верховным богом является Благо; за ним в качестве второго бога следует демиург, а на третьем месте — Душа мира. И божественная природа изошла вплоть до Души. Следовательно, Кирилл усматривает в этой триаде Порфирия соответствие с христианской Троицей: Дух Святой есть Душа мира, согласно Платону, поскольку Дух дарует жизнь и исходит от Отца через Сына, и мы в Нем живем, и движемся, и существуем (ср. Деян. 17, 28); то же говорит и Христос: «Дух животворит» (Ин. 6, 63). Затем следует другая важная цитата из Порфирия (147):

«По этой причине Платон, намекая по этому поводу на вещи потаенные, говорит: “Вокруг царя расположены все вещи и через него суть все вещи, а он есть причина всех благих вещей, и вторая причина относится к вещам второго порядка, а третья причина — к вещам третьего порядка” (Письмо 2, 312e). В самом деле, все вещи находятся вокруг трех богов, но в первую очередь они находятся вокруг царя всех вещей, во вторую очередь они находятся вокруг бога, который происходит от него, и в третью очередь они находятся вокруг последней из них».

Как известно, второе Письмо Платона, в настоящее время рассматриваемое как подложное, во времена античности единодушно считалась аутентичным; см. H. Dorrie,

Platonica minora, Miinchen 1976, 390–405. Но его тематика была широко изучена (хотя лишь в нехристианском контексте) H. D. SafFrey в: Proclus, Theologie platonicienne, livre 11 Texte é \ζά>\ï et traduit par H. D. SafFrey et L. G. Westerink, CUF, Paris 1974, XX–LXIX.

Комментируя эту цитату из Порфирия, Кирилл отмечает (148), что Платон с очевидностью подчеркнул единую для трех Лиц сущность. Разумеется, соображения Платона не вполне здравы, ибо он, как и ариане, вводит ипостаси отдельные и соподчиненные, полагая, что речь идет о трех богах, внося, таким образом, разделение в святую и единосущную Троицу. Но, так или иначе, Платон не проявил совершенного незнания истины и высказался бы правильно, если бы его не ввергли в состояние робости обвинители Сократа. Это единственная в своем роде интерпретация истории с Сократом, вытекающая из совершенно определенных конкордистских намерений.

5.6.2. Божественная триада у Платона

Итак, эта неоплатоническая триада, с такой смелостью прилагаемая к христианской Троице, будет постоянно выдвигаться на рассмотрение Кириллом. Так, в II 48 автор утверждает, что Платон поставил выше демиурга

«само Благо, неподвижное, прочное, устойчивое, отделенное от необходимости и от воления совершить что–то из того, что было приведено к существованию, и [Платон] сказал, что демиург есть второй бог, если вести отсчет от Блага, и следует за ним».

Это то же самое учение, которое обнаруживается далее (III 649AC), где оно подтверждается цитатами из произведений Платона.

Это положение платонической традиции может быть прекрасно адаптировано к христианскому учению, а потому Кирилл заключает:

«Итак, мы, приемля путь богопознания через указанный способ, не только почитаем Отца, но еще более благоговеем перед Сыном, Который есть точный Образ Отца. Ибо Он предоставляет нам описание в Своей собственной природе Своего собственного Родителя» (III 649A).

А то, что это говорит и Платон, несмотря на то что он помешает первого бога — как он его именует — в область покоя и недвижности (и, однако, этот бог в некоем другом смысле пребывает в движении, проявляя творческую активность через второго бога, сообразно с тем, что ему представляется благим), можно узнать из его следующих слов (III 649 BC):

«Следовательно, такова жизнь первого бога и такова жизнь второго бога; и ясно, что первый бог будет неподвижен, в то время как второй бог, напротив, пребывает в движении. Итак, первый бог занимается умопостигаемыми реальностями, в то время как второй — реальностями умопостигаемыми и реальностями чувственными. И не дивись сказанному, поскольку ты услышишь о вещах еще более дивных. И действительно, я говорю, что, вопреки движению, которое присуще второму богу, покой, присущий первому, устанавливает движение, соприродное ему, от которого происходит упорядоченность мира, и что это спасение, одно являющееся вечным, растворено в мире».

Это учение Платона (на самом деле, его интерпретация со стороны Порфирия) будет затем подхвачено Юлианом, как отмечает это Кирилл:

«Юлиан низводит на уровень второго порядка и второй, так сказать, природы, после первого бога, бога, за ним следующего, который есть творец мира и сопряжен с миром. Таким образом, Порфирий и Юлиан противополагают ему Благо и утверждают, что Благо неподвижно, всецело отъединяя его от Ума, который в нас, и направляя свою мысль на

второго бога, определяемого ими также как "сопряженного с творениями”» (IV 720A).

Этот второй бог, очевидно, не есть Благо, но Ум, поскольку Ум осуществляет сотворение мира, так же, как христианская традиция закрепляет за Логосом Отца мирозиждительную функцию; Бог христиан, напротив, назван также в V 745B просто «Благом». То же самое понятие и те же самые выражения фиксируются и ниже:

«…[это] тот бог, которого он и прародители его нечестия (речь идет, естественно, о Юлиане и Порфирии) выдвинули в своих рассуждениях и соображениях на первый план как первопричину и Благо, говоря и о некоем боге, помещенном ниже него и втором по отношению к нему, которого они называют демиургом, сопряженным с миром» (V 770C).

Итак, знаменательно то, что сами учителя Юлиана простирают до трех ипостасей божественную и непорочную природу:

«Итак, Платон утверждает, что верховным богом является Благо, и что от него воссиял Ум, и что он есть демиург, обращенный к миру, в то время как первый [бог] пребывает в неподвижности. А в качестве третьей [божественной] данности он вводит душу, которой, по его словам, приведены в движение и одушевленные все вещи. Таковы его положения. Мы же, напротив, выстроив совокупное здравое и тщательно продуманное рассуждение об истине, утверждаем, что от Бога и Отца был рожден Сын, равный Ему по природе и во всем и ничем не разнящийся от Него, и что от Него изошел Дух Святой, в котором все вещи получают жизнь. Животворящий Дух Святой, разумеется, исходит невыразимым образом, как я сказал, от Отца и даруется творению через Сына» (IV 725B–C).

5.6.3. Плутарх, Нумений и Плотин

Другие подтверждения черпаются у наиболее значимых платоников. На первом месте стоит Плутарх: Кирилл прибегает (VIII 908BC) к трактату «О “E” в Дельфах» (17, 391F–392A и 20, 393AB), в котором представлено учение о боге, отождествляемом самим Плутархом с полнотой бытия. Быть может, эта цитата была извлечена из той, к которой прибегает Евсевий в «Евангельском приуготовлении» (XI 11): Кирилл, так или иначе, подверг её ощутимому сокращению, выделяя то, что служило в пользу его доказательства согласия между тремя главными языческими философами и христианским учением.

Затем (917C) добавляется свидетельство Нумения, содержащее в себе учение о трех богах (фрагменты 11–12 des Places): первый фрагмент существенно сокращен, а из второго приводятся только начальные строки; быть может, Кирилл почерпнул его у Евсевия, «Евангельское приуготовление», XI 17, 11–18,5. Нумений, отмечает Кирилл, говорит о Боге, который един, прост и неделим, но затем он утверждает, что единое является также вторым и третьим: возможно, это обозначает то, что Нумений, как это делают христиане, редуцирует к единственной природе три божественные реальности, даже если он не прав, рассуждая о некоем втором и о некоем третьем боге. Ведь он противоречит самому себе, поскольку, заявив, что бог един, он в дальнейшем утверждает, что их трое. Но так или иначе, Нумений говорит, что Бог есть Отец Творца. Вот его собственные слова:

«Тот, кто хочет уразуметь истину относительно первого бога и относительно второго бога, должен прежде всего различать все вещи с точки зрения их порядка и правильного расположения; затем, если ему представится, что вещи заняли каждая свое место, он должен приступить к соответствующему рассуждению; иначе быть не может. Но после того, как он призовет бога, поскольку он есть первый принцип, который явит ему по ходу рассуждения сокровищницу мыслей, он должен начать со следующего: первый бог существует в самом

себе и он прост, ибо, будучи всегда самим собой, он совершенно неделим — и второй бог, и третий бог суть единый бог. […] И следует считать, что первый бог есть отец бога творца».

Также и Плотин, «исключительно любящий изыскания, побуждается, так сказать, к тому, чтобы пробежаться по всем путям, поддающимся словесному выражению» (917D), и так высказывается относительно Блага. Речь идет о знаменитом месте из трактата V 1:

«Что мы должны сказать о совершеннейшей реальности? Ничто не происходит от нее, если только не учитывать, что величайшие вещи идут вслед за ней. Но вещь наивеличайшая после нее есть то второе, которое является Умом; и действительно, Ум её видит и нуждается только в ней, в то время как [Единое] не нуждается в Уме. Затем то, что порождено тем, что превосходит Ум, есть сам Ум, который в свою очередь превосходит все вещи; другие вещи идут вослед ему, а Душа, в определенном смысле, также является мыслью Ума и его энергией, как Ум — в отношении к Единому. Но мысль Души темна, поскольку она есть как бы некий образ Ума и ей необходимо взирать на Ум. Ум видит эту реальность, не будучи отделен от нее, но, поскольку после нее и между ними нет ничего, также нет ничего посредствующего и между Душой и Умом» (V 1, 6, 39 Henry–Schwyzer).

И вот вывод, к которому приходит Кирилл (920A). Ум, о котором говорит Плотин, это Тот, Кого христиане называют Логосом, а также они называют Его и премудростью, за тем исключением, что они не отводят Ему второстепенное или низшее место по отношению к какой–либо вещи и Он не второй по сравнению с превосходством и славой Отца. Они также не говорят, что Он стал совершенным благодаря тому, что Он созерцает Отца, как если бы Он не обладал совершенством в Самом Себе, как это представляется платоникам, утверждающим, что «ум нуждается в первопричине» и созерцает её, чтобы во всей полноте обогатить собственное совершенство. Так и Душа, которая названа третьей, если вести отсчет от первого, должна была бы нуждаться в созерцании и в приобщенности к Уму, которого они именуют также «второй причиной», так чтобы и она извлекла из этого пользу. Это неприемлемые концепции, так как они вводят некое различие в природу, в то время как христиане утверждают, что Отец есть абсолютное совершенство и что Сын совершенен от совершенного и в равной мере Святой Дух. И действительно, божественная природа абсолютно не испытывает нужды в вещах, которые привносились бы в нее извне, но Троица богата совершенством и, причем, по Своей собственной природе.

5.6.4. Языческие подтверждения: Плотин

Рассмотрев божественные лица по отдельности, Кирилл обнаруживает согласие с языческой философией также и в самом понятии божественной Троицы (920C):

«Не только божественные Лица как таковые, но также и Святая Троица была познана мулрыми среди греков. Ведь они говорят, что эти реальности пребывают между собой в теснейшем единстве [это тот же термин, который иногда употребляется Порфирием касательно отношения Ума с Отцом: ср. 745C], и что между одной и другой нет ничего посредствующего, и что очередность, занимаемая Умом в соотношении с Единым, та же, которую занимает Душа, которая является третьей. если вести отсчет от первого, будучи второй по отношению к Уму. Платоники имеют также представление о рождении и о родителе, в чем можно убедиться на примере того, что пишет Плотин: «Всякая вещь стремится к тому, кто её породил и любит его, особенно тогда, когда порождающий и порожденный единственны; но когда порождающий есть также “Благо”, порожденный неизбежно соединен с ним, будучи отделен от него только своей инаковостью» («Эннеады»,

V 1, 6, 50 Henry–Schwyzer).

Комментарий Кирилла на это утверждение Плотина сообразен с его собственным тринитарным учением (920D): рожденный должен пребывать во всем и через все в родителе, по причине своей реальности, которая неотделима или сопряжена по природе с реальностью родителя — и в силу того, что между ними нет ничего посредствующего, различие, существующее между родителем и порожденным состоит только в том, что Один порождает, а другой — порожден.

Слова Плотина прокомментированы Кириллом (921 A) следующим образом: этот Логос является носителем творческой природы, ибо он плодовит и есть податель жизни. Ведь во всем, что пребывает в движении, присутствует Логос Божий как податель жизни: это утверждаем и мы, и это говорит апостол Павел (Еф. 4, 6). И действительно, то, что было приведено к рождению и вызвано из небытия к бытию, не могло бы содержать в себе сушность бытия в пригодном состоянии, если бы оно не приобщалось к Богу нетленному и истинно существующему. Но Логос дарует жизнь в Духе Святом всему, что до того лишено жизни, как это явствует из Ин. 6, 64 и Пс. 32, 6. И в том, что касается Святого Духа, основные греческие философы были созвучны христианам и ввели — в качестве его эквивалента — ипостась Души, которой всякое живое существо одушевляется, ибо Душа влагает в такое существо жизнь; греческие философы, следовательно, приписали Душе силы и энергии Святого Духа (921B).

Учение Плотина приводится еще раз в качестве наиболее убедительного примера языческой «троицы»: в этом случае Плотин указывает на существование и на функцию Духа:

«Потому всякая душа размышляет, прежде всего, над следующим, а именно над тем, что Душа породила все живое, вливая в него жизнь; это и те, кого питает земля, и те, кого питает море, и божественные звезды, которые на небе. Душа породила солнце, и она породила это необъятное небо, украсив его; Душа заставляет его вращаться, соблюдая в этом вращении устойчивый порядок, ибо она — природа, отличная от вещей, которые она упорядочивает, приводит в движение и животворит. И в силу этого Душа с необходимостью драгоценнее этих вещей, поскольку они рождаются и умирают, когда Душа их покидает или дарует им жизнь, в то время как Душа существует вечно, ибо она никогда не расстается с самой собой» (V 1, 2, 1 H. — S.).

Ведь действительно, отмечает Кирилл (921C), Бог Отец осуществляет творение через Сына в Духе и приводит к рождению то, что когда–то не сушествовало; но, будучи единожды рождены, сотворенные вещи сохраняются Им себе во благо — и Он уделяет им некий прекраснейший чин и сообщает им гармонию и задаёт им законы. Итак, существует несотворенный Дух Бога, и Он исходит от Него и пребывает в Нем и живет и всегда существует, ибо Он — это Дух «Того, Кто есть» (Исх. 3, 14); Он наполняет собою все вещи (Прем. 1, 7), и все вещи содержат Его в себе, поскольку Он единосущен и неразделен по отношению к тому, Кто наполняет собой все вещи (то есть Сыну), будучи повсюду нераздельным образом.

Итак, таковы слова опять–таки Плотина касательно Души мира, которая, согласно Кириллу, равнозначна Святому Духу:

«Но сила Души и её природа могли бы стать еще в большей степени выявлены и очевидны, если бы, в этих целях, подвергался рассмотрению тот способ, которым она объемлет — посредством своих волений — небо и управляет им. И действительно, Душа даровала себя во всей полноте ему во всей его полноте — и любая часть его пространства, как великая, так и малая, ею одушевлена. Тело принимает то одно, то другое положение, и одно сделано так, а другое — иначе, а некоторые тела занимают свое место сообразно своей

противоположности, в то время как другие — сообразно взаимным отношениям. Душа, напротив, не такова, ибо она не редуцируется к частям, чтобы быть способной даровать жизнь посредством каждой отдельной своей части, но все вещи живут благодаря Душе в её целостности, и она присутствует во всех местах, будучи подобной отцу, породившему её, либо согласно единству, либо согласно универсальности» (V 1, 2, 28).

Интерпретация Кирилла подтверждает то, что было им уже заявлено ранее (924A): очевидно то, что Плотин выявляет в этих словах творческую и животворную деятельность Духа. Ведь действительно Плотин говорит, что Душа приводит в движение вещи и содержит всё в целости, одушевляет и животворит мир и что она не является природой, отличной от природы Отца или Сына, но равна Им и единосущна с Ними, если угодно так выразиться. Плотин, действительно, высказывается следующим образом (924B):

«Рассмотри же эту область на высотах, примыкающую к Душе, — область еще более божественную, чем она, хотя и она сама божественна, область, после которой и от которой существует Душа. И действительно, будучи такой реальностью, каковой её показало наше рассуждение, Душа, однако, есть неизменный образ Ума. Как Логос произнесенный есть логос того, что внутри, так и она есть логос Ума, и во всей своей полноте является энергией, или [что то же самое] исходит в качестве жизни, чтобы произвести сущность некоей другой реальности подобно огню, который, с одной стороны, есть жар, присущий ему самому, а с другой стороны — тот жар, который он распространяет вокруг себя» (V 1, 3,4).

А вот интерпретация Кирилла. Даже здесь Плотин говорит, что Душа есть образ Ума и что она подобна слову (логосу), исходящему из мысли путем изнесения этого слова (логоса) вовне, так чтобы жизнь изошла вплоть до обеспечения существования также и других вещей, подобно теплу, источником которого является огонь. Однако даже платоники, хотя они и пользовались авторитетом среди греков, прибегали к неудовлетворительному примеру, поскольку только до этого предела возможно говорить о божественных реальностях: ведь они пребывают по ту сторону слова и превосходят ум любого человека.

Другая цитата из Плотина встречается ниже, в совсем ином контексте. Кирилл излагает, снабжая пространной трактовкой (VIII 925A–929B). вопрос о домостроительстве воплощения Сына и в заключение говорит следующее:

«Итак, Сын, восприняв от Девы Свое святейшее тело, явил Себя человеком, не утратив Свое бытие в качестве Бога и не удалив от Себя достоинство Своего величия: и, как было сказано. Он не претерпевает никакого изменения» [123].

Это говорит также Плотин (929C):

«И действительно, почему Ум должен был бы стремиться к изменению, коль скоро он имеет все в самом себе: и он даже не стремился бы к возрастанию, коль скоро он является совершеннейшим. И все, что в нем совершенно — совершенно для того, чтобы Ум был всеиело совершенен и не обладал ничем, что не таково — и в нем самом нет ничего, что он не охватил бы своей мыслью. Но Ум мыслит не потому, что он пребывает в поисках [чего–то], но потому что (всем] обладает — и его блаженство не есть нечто приобретенное, но есть нечто незыблемо вечное» (V I, 4, 12).

6. Гермес Трисмегист

«Против Юлиана» является также одним из самых значительных христианских произведений в том, что касается возможности согласования с герметическими учениями: в этом позиция, занимаемая Кириллом, не отлична от соответствующей позиции Лактанция,

которую мы разобрали ранее. Цитаты из герметических трактатов, по большей части, не совпадающие с теми, которые составляют «Герметический корпус», до нас дошедший, достаточно многочисленны и интересны.

Ощутимо важным и как свидетельство отношения Кирилла к учениям Трисмегиста, и как свидетельство существования некоего сборника герметических текстов, является то, что мы читаем в 141: «Но я полагаю, что нужно считать достойным рассмотрения и упоминания египтянина Гермеса, о котором говорят, что он носил также наименование “Трисмегист”, поскольку люди тех времен воздавали ему великие почести и, как это представляется некоторым, отождествляли его с тем, кто, согласно мифу, был рожден от Зевса и Майи. Итак, этот Гермес Египетский, хотя он и был учредителем определенных обрядов и всегда проживал рядом с храмами идолов, придерживался, как это явствует, тех же самых учений, что и Моисей, пусть и не в абсолютно правильном и безупречном виде, однако, во всяком случае, частично; но даже из этого он извлекал пользу».

Что значит это утверждение? Это прояснится для нас, если мы будем иметь в виду один из лидирующих мотивов апологетики Кирилла, проницающий все его произведения и особенно первые две книги. Мы говорили ранее, что в заключительной части I книги (гл. 50) Кирилл считает, что греки формулировали абсурдные гипотезы, когда они выдвигали собственные учения, но что они хоть и немного, но приближались к истине, когда они пытались искать её там, где они могли её найти, то есть если и не в Законе Моисеевом, то по меньшей мере в Египте, где оставались следы учения Моисея, ставшего знаменитым благодаря своей мудрости среди всех египтян. А если говорить более конкретно, два философа, основополагающих для греческой культуры, а именно Пифагор и Платон, усвоили непосредственно в Египте, где они побывали, те учения, которые оставил там после себя Моисей.

В цитируемом месте Кирилл продолжает ход своих рассуждений следующим образом:

«Итак, упоминает также о Гермесе тот, кто в Афинах собрал [его высказывания] вместе в одно произведение, состоящее из пятнадцати книг, озаглавленных “Трактаты Гермеса”; в первой из них он выводит одного из жрецов, который выражается так…».

Учения, содержащиеся в этих трактатах, отражают многосторонние познания Гермеса в области астрономии, землеустройства, гидравлики, астрологии, искусств и грамматики.

Немного ниже (I 42–43) Кирилл на основе вышеупомянутых принципов вступает в оживленную дискуссию о мнениях языческих мудрецов, которые в какой–то мере обладали правильными представлениями о Боге, и эти представления затем были включены — с приданием им окончательной ясности — в полноту истины христианами. И в рамках контекста, базирующегося на «Истории философии» Порфирия, о которой мы говорили выше, Кириллом присовокупляется также знаменитое герметическое свидетельство о непознаваемости и неизреченности бога, восходящее к сентенциям Платона («Тимей», 28c).

Если рассматривать свидетельство Кирилла в 1,43 (это фрагмент 25IVтома издания Нока и Фестюжьера в серии Les Belles Lettres, Paris 1954), можно констатировать, что его первая часть («итак, насколько то, что является более слабым, отличается от того, что является более сильным, и то, что хуже — оттого, что лучше, настолько же смертное отличается от божественного и бессмертного») совпадает со свидетельством, сохраненным Стобеем (фрагмент 1 Nock–Festire); но прочая часть цитаты, которая достаточно пространна и простирается до главы 44 (фрагмент 44), абсолютно отличается от текста, процитированного Стобеем. Логическая «неупорядоченность» герметических текстов с легкостью объясняет это несоответствие, в том смысле, что Кирилл и Стобей, должно быть, располагали трактатами, имевшими некий общий определенный раздел.

Продолжая ход своих рассуждений, Кирилл цитирует ряд герметических мест, которые могут интерпретироваться как свидетельство Гермеса относительно существования Сына (именуемого естественно, не «Сыном», но «Логосом») и Его рождения от Отца (фрагменты 27–30 Nock— Festugiere). Эти места значимы не в меньшей мере, чем те, которые приводятся Лактанцием, ибо они располагаются в определенном смысле на «рубеже» между христианской религией и языческой мистикой, содержа богословские положения, которые могут быть адаптированы как к первой, так и ко второй. Первый из этих фрагментов подтверждает в глазах Кирилла происхождение Логоса от первого Бога, Его совершенство и Его способность к порождению; второе место, более темное с точки зрения своего смыслового содержания, указывает на Логоса–Творца, первую силу после Бога, не рожденную и бесконечную, которая проявляется вовне по отношению к Нему Самому и господствует над тем, что было создано: «Он есть первенец всесовершенного и сам сын совершенный и плодовитый». Так же как и предыдущие, третий фрагмент настаивает на совершенстве Логоса, рожденного совершенным и животворцем, а последний фрагмент извлечен из I книги «Подробных бесед (Гермеса) с Тотом» и представляет собой две чреды определений, первая из которых выстроена в форме отрицательного богословия — но и та, и другая призваны подчеркнуть высшее величие Логоса: весь же текст сконструирован сообразно схемам, частым в герметической литературе.

И подобно тому, как ради демонстрации согласия между христианством и языческой философией касательно учения о Сыне, Кирилл обратился к Порфирию, так непосредственно вслед за этим (I 47—49) Кирилл опирается на герметизм, чтобы продемонстрировать, что он имел — пусть и нечеткое — представление о существовании Духа. Итак, согласно свидетельству Гермеса, почерпнутому из третьей «Беседы с Асклепием», написанной в форме откровения божественного учения, слушать которое могут только посвященные (1 48 = фрагмент 23): «Существовал один–единственный умный свет, и он существовал всегда как светоносный Ум Ума, и не существовало ничего иного, кроме единства этого Ума; он существует всегда в самом себе, и он всегда содержит все вещи в своем Уме и в своем свете и в своем духе |…]; кроме этого Ума, нет ни ангела, ни демона, ни какой–либо иной сущности, поскольку он есть господствующий над всеми вещами, он есть отец, и бог, и источник, и жизнь, и свет, и ум, и дух — и все вещи в нем и ему подчинены».

Интерпретация Кирилла (I 49) сводится к тому, что Ум, происходящий от Ума, есть Сын в качестве «света от света» (очевидно, что Кирилл принимает во внимание фразу из Никейского Символа веры), в то время как дух, содержащий в себе все вещи, есть Дух Святой. Если герметический текст утверждает, что не существует ангелов или демонов или другой сущности, предполагается, что этим сказано, что нет иного бога за пределами Бога.

И в той же самой 49 главе цитируется другое место из третьей «Беседы с Асклепием», где будет задан вопрос именно относительно Святого Духа (фрагмент 24). Более интересным, чем приведение цитат из герметического трактата, в данном случае оказывается рассмотрение той интерпретации, которую придает им Кирилл:

«Итак, Гермес знает, что Дух сушествует в качестве личной сущности, что Он оживотворяет все вещи и зависит от Бога Отца как от некоего святого источника. Ведь действительно, он исходит от последнего согласно своей природе и через Сына он дарован творению».

Менее значимым, в доктринальном плане, хотя и показательным для менталитета, с которым мы столкнулись, является краткая отсылка к «Герметическому корпусу», находящаяся в II 22 — в ней подчеркивается, что Бог, даже будучи невидимым, всегда видим в Своих творениях, и прежде всего в прекрасных творениях этого мира. Напротив, намного

выразительнее представляется то согласие, опять–таки касательно красоты мира, которое наблюдается между II30—31 и рядом герметических мест (фрагменты 31, 32а, 32в, 33), свидетельствующих о том, что Бог есть творец мира. Три места почерпнуты из книги «К Асклепию», а последнее — из «Подробной беседы с Тотом». Изложенная там космология подобна в целом ряде аспектов соответствующему повествованию Книги Бытия в том смысле, что даже в герметических текстах бог–творец говорит (акт творения осуществляется то через открытое изречение тех или иных слов творцом, то через обращение к Логосу — святому, умному и творящему) и возглашает: «Да будет земля и да явится твердь» или: «Да будет солнце». И опять–таки в контекст сотворения мира, осуществленного Богом согласно собственному волению, Кирилл помешает последующую цитату (II 31 = фрагмент 34): Трисмегист объясняет нам, что Бог говорит с творениями и повелевает им рассматривать как Свой собственный закон распоряжение, отданное им Его Логосом. Это герметическое утверждение обозначает, что Творец установил естественный закон для каждой сотворенной вещи — и они обладают либо не обладают определенным типом существования, который был бы угоден самому Творцу.

Как уже было сказано (стр. 755), Кирилл полемизирует против Юлиана, поскольку император–отступник, опираясь на одно знаменитое место из Платона («Тимей», 41ad), считал, что верховный бог не создал людей непосредственно сам, но поручил эту задачу низшим богам, которые в культуре имперской эпохи с легкостью отождествлялись как язычниками, так и христианами с демонами. Кирилл долго (главы 33 и сл.) полемизирует с этой интерпретацией Юлиана и обнаруживает подтверждение своей правоты также у Трисмегиста, из которого цитируется (II 42) речь, обращенная к Асклепию, являющаяся четырнадцатым трактатом «Герметического корпуса» (II 224,9–225,1 и 225,5—226,8).

В этом месте Гермес закрепляет мысль, согласно которой существуют только бог и творение, сущность бессмертная и сущность смертная. Все творение, в своем разнообразии и многогранности, могло быть произведением бога верховного, а не низших богов. Бог — это тот, кто сотворил — без исключения — всякую вещь.

Последняя цитата из некоего герметического сочинения содержится в VIII 920D (фрагмент 35), где Кирилл разворачивает пространную дискуссию с целью показать, что учение о христианской Троице, с определенных точек зрения и нечетким образом, было известно также и греческим философам. Процитировав место из Плотина («Эннеады», V1, 6, 50 Непгу–Schwyzer), иллюстрирующее внутреннюю связь между порождающим и порожденным (см. выше, стр. 778). Кирилл приводит герметическое место, говоряшее о боге как о совершенном Творце:

«И действительно, поскольку бог совершенен и мудр, он сам наложил упорядоченность на беспорядок, чтобы умные реальности в качестве более древних и более могущественных, председательствовали и занимали первое место, в то время как чувственные реальности, в качестве низших по отношению к последним, размешались бы ниже. Итак, то, что в большей степени, чем умопостигаемая реальность, влечется вниз и является тяжелым, обладает в самом себе неким премудрым логосом и мастерством, и этот его логос объединяется с творческой природой, поскольку она плодовита и животворна».

Данные слова комментируются епископом Александрийским следующим образом на основе Ин. 6, 64 и Пс. 32, 6 (921 А): «Этот Логос является носителем творческой природы, ибо он плодовит и есть податель жизни, Ведь во всем, что пребывает в движении, присутствует Логос Божий как податель жизни: это утверждаем и мы, и это говорит апостол Павел (Еф. 4, 6), Это так, поскольку то, что было приведено к рождению и вызвано из небытия к бытию, но могло бы содержать в себе подобающим образом сущность бытия, если

бы не приобщалось к Богу нетленному и воистину существующему. Но Логос дает жизнь в Духе Святом всему, что лишено жизни».

Мы наблюдали (стр. 765), как долгая полемика Кирилла, направленная им против нечистых жертвоприношений язычников, привела его к многократным заимствованиям из трактата «О воздержании от животной пиши» Порфирия. В II 43,1 Порфирий сказал, что мудрый и благоразумный человек воздержится от подобных жертвоприношений, чего не сделает другой, так как они якобы защищают его от нападок демонов; Кирилл же (IV 701B) добавляет к утверждению Порфирия утверждение Гермеса, согласно которому против нападения со стороны демонов существует единственная зашита, состоящая в «благочестии», «в благоговении». Это учение принадлежало, вероятно, «Слову совершенному», то есть одному из самых значимых герметических трактатов: оно встречается, действительно, в латинской версии («Асклепий», гл. 29) и у Лактанция («Божественные установления», II 15,6).

7. Выводы, к которым пришел Кирилл

Изо всех этих соображений епископ Александрийский черпает уверенность в том, что тайна христианства была предметом восхищения также и со стороны некоторых греческих философов, и притом не малоизвестных, но стяжавших великую славу:

«Среди них платоник Амелий, живший в Риме вместе с Плотином и с Гентилианом; итак, вот что написал Амелий: им, следовательно, был Логос, сообразно с каковым всегда рождены те вещи, которые есть, — что предполагал еще Гераклит и на чем, клянусь Зевсом, настаивал тот самый варвар: а настаивал он на том, что в чин и достоинство начала был возведен Логос, чтобы пребывать у Бога, через Которого все вещи без различия были созданы и от Которого берет начало бытие живое, которое рождено, бытие–жизнь и бытие рожденное и существующее» Это бытие живое, затем, ниспало в тела и облеклось в плоть и явилось как человек, одновременно показывая здесь на земле чудеса своей природы; и, несомненно, однажды исчезнув с земли, оно вернулось к божественному бытию и стало богом, каковым оно было прежде, до того как облеклось в тело и в плоть и в человека''. Как я полагаю, Амелий называет здесь “варваром” боговдохновенного Иоанна, так как иначе звучал его язык, ибо он был евреем, от евреев происходящим, а не выходцем из земли и из страны греков. В любом случае он знает, что Логос соделался плотью и признает его и не опровергает своими словами то, что было изречено божественным откровением. Таинство Христа было предсказано заранее и провозвещено сонмом святых, живших в разное время. И поскольку события согласуются со словами всех этих святых мужей, и сами факты вопиют об этом, мне представляется невероятным, чтобы некоторые предпочли решительно не доверять этому и, восставая против истины, мало чем отличаться от умалишенных, даже если главным представителям греков все это и кажется в определенном смысле невероятным. Также и Платон сказал о греческих богах: “Повествовать о прочих божествах и выяснять их рождение — дело для нас непосильное. Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом прежде нас; раз говорившие сами были, по их словам, потомками богов, они должны были отлично знать своих прародителей. Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств, ибо, если они выдают свой рассказ за семейное предание, приходится им верить, чтобы не ослушаться закона («Тимей», 40de)» (Морескини, стр. 676: «Тимей», 40e) (936AB).

Ясно, что Кирилл искажает исторические данные, превращая в двух различных

персонажей одного ученика Плотина по имени Амелий Гентилиан, притом что издание Ауберта (а значит и Миня) точно следует рукописной традиции. Амелий, действительно, несколько раз упоминается Порфирием в «Жизни Плотина». Интерпретация Амелием пролога Евангелия от Иоанна была извлечена Кириллом из Евсевия, «Евангельское приуготовление», XI 18, 26–19,4. Об этом см.: H. Dorrie, Une exegese neoplatonicienne du prologue de VEvangile selon saint Jean, в: Epektasis. M61anges J. Danielou, Paris 1972, 75–84, повторено в: Platonica Minora, Munchen 1976, 491–507. На самом деле Кирилл судит с позиций своего конкордизма, Амелий называет варваром апостола Иоанна в том же смысле, в каком Прокл определяет христианство как варварскую теософию.

Абсурдно в этом вопросе принимать утверждение Платона, но отрицать прорицания пророков, вещавших то же самое.

Новейшие исследования стремились выявить возможность использования Кириллом логики Аристотеля и её переработки Порфирием в трактатах, посвященных христологическим спорам. Проблема стимулирует соответствующие научные изыскания, но она требует дальнейшего углубления.

8. Пример христианского конкордизма

Итак, с какой целью Кирилл так обильно пользовался учением Порфирия в большей степени, чем учениями других ученых язычников? Делал он это, чтобы показать, что полемика Юлиана против христианского богословия совершенно абсурдна; что сами мудрены, которым, как утверждает Юлиан, он следовал, предвозвестили на самом деле христианское учение. Кирилл, следовательно, выбирает некую языческую философию, некое философское течение, которое он считает более авторитетным, чтобы противопоставить его Юлиану; так он полемизирует с язычниками, превращая в орудие своей полемики самих язычников. Так им осуществляется повторное использование Порфирия и всей платонической традиции имперской эпохи, включая Плотина, Амелия и Нумения.

Но уместно также и другое соображение. Кирилл не был единственным писателем, установившим параллелизм между неоплатонизмом и христианством в вопросе божественной сущности. Следует сделать несколько шагов назад и рассмотреть ряд моментов христианской мысли, которые характеризуются своей широкой открытостью — культурного и ученого порядка — в сторону неоплатонической философии. Начинать надлежит с Евсевия Кесарийского, который ради полемических и апологетических целей, подверг интерпретации языческую культуру с точки зрения её функциональных связей с христианским учением. Мы видели выше (стр. 738), что Евсевий («Евангельское приуготовление», XI 21, 20,1–3) подчеркивает некоторые моменты христианского богословия, которые были «подготовлены» именно язычниками. Среди них выделяется то обстоятельство, что, по мнению епископа Кесарийского, может быть установлен параллелизм между христианской Троицей и тремя царями «Второго письма», приписываемого Платону; писатель, кроме того, ссылается в рамках контекста предыдущих глав на философию Плотина и на его учение о трех ипостасях. Аналогичной была соответствующая интерпретация Дидима Александрийца, как мы это видели выше, стр 737.

Подобный конкордизм может быть предметом критики, поскольку он нацелен на устранение различий; но, так или иначе, это не единственный и не последний случай его проявлений: достаточно вспомнить о платонической мысли эпохи итальянского Возрождения. В те времена конкордизм, о котором мы говорим, положил начало подлинным

и неподдельным ересям, которые сопоставимы с арианством, так что сам Марсилио Фичино предупреждал об опасности проводимого наспех отождествления между Логосом платоников, для которых он был «вторым богом», и Логосом — Сыном Божиим.

Если конкордизм и представляет собой интерес с точки зрения истории христианской мысли и того пути, по которому он продвигался в последующие века, в целом он не стяжал сколько–нибудь открытого успеха: редуцировать тринитарное богословие к триаде Порфирия было слишком легковесным и дерзким начинанием, к которому относились с терпимостью только в определенных кругах ученых христиан–греков и только в течение определенного периода. И хотя эта попытка не завершилась в лице Кирилла, она возобновлялась только представителями аналогичных культурных ситуаций — примером чему может послужить эпоха Возрождения — а затем от нее снова отказывались.

Дополнительным подтверждением этого тезиса может быть признана позиция, занятая Августином Стевком. Место из Амелия, которым мы занимались, служит для Стевка, как для многих других, в целях обоснования его учения о philosophia perennis [вечной философии] (см. Augustini Steuchi Eugubini episcopi […] Deperenniphilosophia libri decem. De mundi exitio. De Euguii, urbis suae nomine, Tractatus, Parisiis, apud Michaelem Sonnium 1578, Lib. I, cap. XXXI, cc. 32v–33r). Интерпретация Стевка еще более благожелательна, чем соответствующая интерпретация Кирилла: Амелий, несмотря на то что он был язычником, ссылался на Логос Гераклита и на начальную часть Евангелия от Иоанна, но — более того — он знал и одобрял также и христианское учение. Поступая таким образом, Амелий следует не только древним философам Греции, но также и Иоанну, которого он называл «варваром» в силу того, что тот был евреем: такова же и интерпретация самого Кирилла. Стевк предается восторгу, что он часто делает перед кажущимися ему убедительными свидетельствами согласия между христианством и античной мудростью, ссылаясь именно на это место из Кирилла.

Вывод, к которому приходит Стевк, состоит в том, что существуют древнее богословие и новое богословие, однако они совпадают друг с другом — и христиане не поклоняются Богу, отличному от Бога язычников (Eadem igitur est vetus, ac nova Theologia, nec alium adoramus Deum auctorem principemque generis humani, atque illi). Такое согласие между христианами и язычниками оставляет, в качестве своего следствия, в изоляции иудейское богословие, которое пребывало всегда непреклонным к тому, чтобы признать сушествование некоего Бога–Слова: а, между тем, оно уже было предвозвещено языческими пророками из глубочайших недр античности.

В любом случае, если вернуться к Кириллу, этот конкордизм, быть может, имел успех — и, притом, немалый — там, где мы этого не ожидали. Согласно некоторым ученым (к примеру, Симонетти), триада Порфирия действительно могла послужить эффективной моделью для мысли Каппадокийцев и для выработки ими формулы: «единая божественная сущность, проявляющаяся в трех ипостасях». Подобно тому как Порфирий заявил, что божественная сущность проявляет себя в Благе, в Уме и в Душе, нисходя только до этой последней, так и Каппадокийцы восприняли учение, согласно которому Бог именно таков в силу его трехипостасного устроения, но, однако, они отвергли (и это была существенная модификация триады Порфирия) градацию в сущности. Если мысленно двигаться от Отца к Сыну, а затем к Духу, то в их чреде нет различия по сущности, ни, тем более, последовательного убывания божественности,

в то время как, согласно Порфирию, Отец, Ум и Душа образуют некую реальную иерархию сил.

БИБЛИОГРАФИЯ. P. Aubin. Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinite chretienne. Paris, 1992; M.O. Boulnois. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille dAlexandrie. Hermeneutique, analyses

philosophiques et argumentation theologique. Paris, 1994; N. Charlier. Le «Thesaurus de Trinitate» de saint Cyrille d'Alexanarie. Questions de critique litteraire // RHE 45 (1950). P. 25–81; R.M. Grant. Greek Literature in the Treatise De Trinitate and Cyril's Contra Julianum // JThS 15 (1964). P. 265–279; J.M. Labelle. Saint Cyrille d'Alexandrie temoin de la langue et de la pensee philosophiques au Ve siecle // RSR 52 (1978). P. 135–158 и 53 (1979). P. 23–42; J. Liebaert. Saint Cyrille dAlexandrie et la culture antique 11 MSR 12 (1955). P. 5–26; W.J. Malley. Hellenism and Christianity. The Conflict between hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria. Roma, 1978; E.P. Meijering. Cyril of Alexandria on the Neoplatonists and the Trinity // «Nederlands Theologisch Tijdschrift» 25 (1974). P. 16–29; C. Moreschini, Una deflnizione della Trinita nel Contra lulianum di Cirillo di Alessandria // C, Moreschini — G. Menestrina (изд.). Lingua e teologia nel cristianesimogreco. Brescia, 1999. P. 251–270; Idem. Isapientipagani nel Contra lulianum di Cirillo di Alessandria // «Cassiodorus» 5 (1999). P. 11–33; P. Rosa. Gli occhi del corpo egli occhi della mente: Cirillo Alessandrino: testi ermeneutici. Bologna, 1995; R.M, Siddals. Logic and christology in Cyril of Alexandria // JThS 38 (1987). P. 341–367.

Глава девятая. Христианская греческая философия в VI и VII веках

I. Псевдо–Дионисий Ареопагит

1. Проблема Дионисия Ареопагита

До сих пор таинственной является личность того, кто под именем Дионисия Ареопагита, упоминаемого в *Деян.* 17, 34, сочинил совокупность произведений, известных как «Ареопагитский корпус» *(Corpus Areopagificum,* или *Dionysiacum*). Дионисий Ареопагит впервые официально упоминается монофизитами–северианами и епископом Ипатием Эфесским во время встречи православных–халкидонитов с северианами, проходившей в Константинополе в 532 г.; северианe апеллировали в том числе к Ареопагиту ради подтверждения своего православия, однако Ипатий поставил под сомнение аутентичность его писаний.

И хотя в течение всего средневековья автор названного *Корпуса* действительно почитался как ученик святого апостола Павла, мнение Ипатия не представляло собой единичный казус: современные ученые собрати свидетельства различных ученых Средних веков, которые сомневались в том, что *Корпус* принадлежит апостольскому времени.

Но особенно это проявилось в эпоху Возрождения, когда легенда о Дионисии Ареопагите подверглась решительному развенчанию: имена Лоренцо Валлы и Эразма известны также и за заслуги в этой области. Впоследствии их тезис был воспринят и углублен эрудитами XVII в., такими, как Ле Квэн, и теперь он уже не является предметом опровержения, хотя находилось немало тех, кто, начиная с эпохи Возрождения и почти вплоть до наших дней, выступали в качестве апологетов аутентичности *Корпуса,* особенно среди французов, движимых настоятельным желанием идентифицировать данного автора не только с Дионисием Ареопагитом «Деяний», 17, 34, но и с первым епископом Парижа.

Два параллельных исследования Х. Коха и И. Штигльмайра были направлены на то, чтобы уточнить хотя бы приблизительно хронологию *Корпуса.* Оба ученых продемонстрировали тесную зависимость части четвертой главы «О Божественных именах» от произведения Прокла «Об ипостасях зла ». А значит, автор *Корпуса* должен был быть либо современником Прокла (умершего в 485 г.), либо человеком, жившим немного позже него.

Затем Штигльмайр уточнил эти хронологию, придя к выводу, что период написания *Корпуса* должен быть заключен в рамки между 482 г. (дата *Энотикона)* и началом VI в. Наряду с этими умозаключениями было также сделано множество попыток идентификации автора с тем или иным историческим персонажем.

И даже если при нынешнем состоянии наших знаний не оказывается возможным прийти к неоспоримому выводу касательно точной идентичности автора, следующие соображения способны, однако, пролить некоторый свет на его личность.

1. Возможно, он являлся уроженцем Сирии. Штигльмайр отметил, что параграф, относящийся к поставлению во епископа, во пресвитера и в диакона в «О церковной иерархии», V 7 (110, 10–19) построен по образцу параграфа «О поставлениях», обнародованного патриархом Антиохийским Игнатием Ефремом Рахмани. В любом случае, неопровержимым фактом является то, что *Корпус,* немного спустя после своего появления, стяжал значительный успех именно в сирийской среде.

2. Зависимость Псевдо–Дионисия от Прокла не ограничивается воспроизведением со стороны последнего различных доктрин и выражений, характерных для Прокла, но, как показал Саффре, проявляется также в употреблении и точных технических терминов

(*θεανδρικός* [богомужний], *θεονυμικαάγάλματα* [богоименные изваяния], *θεονργικά φώτα* [богозданные светы], *ύπερούσια φώτα* [сверхсущностные светы], *ένάς* [генада] и т. д.), что доказывает объективную связь между этими двумя авторами. Эти тесные и личные отношения между Псевдо–Дионисием и Проклом находят себе, судя по всему, подтверждение с учетом двух обстоятельств:

а) в трактате «О божественных именах», II 9 (134, 6) Псевдо–Дионисий приписывает своему учителю Иерофею «Первоосновы теологии», соответствующие заглавию важного произведения Прокла «Первоосновы теологии»; б) Образ Иерофея, обрисованный Псевдо–Дионисием в «О божественных именах», 111 2 (141, 8—14), а именно, то, что, когда Иерофей воспевает гимны, создается впечатление, что он отделяется от тела, сопоставим с аналогичным описанием Прокла Марином в его «Жизни Прокла». Существует почти полная уверенность в том, что «Иерофей» есть не что иное, как псевдоним Прокла.

3. Проблема аналогий между Псевдо–Дионисием и Дамаскием, поднятая среди прочих Роком, была недавно подвергнута более углубленному рассмотрению, и при этом были выявлены разнообразные доктринальные и терминологические соответствия между автором *Корпуса* и последним преемником неоплатонической школы в Афинах [124].

Если принять во внимание совокупность этих трех пунктов, представляется дозволенным прийти к следующему заключению: Псевдо–Дионисий был христианином сирийского происхождения, который в последние десятилетия V в. и в начале VI в. прослушал в Афинах курс лекций Прокла и Дамаския. Как отмечалось, в конце V в. неоплатоническую школу в Афинах посещали многочисленные сирийцы.

2. Дошедшие произведения

«О небесной иерархии», в пятнадцати главах, организует в стройную иерархическую систему, регулируемую четкими законами, различные чины ангелов, упоминаемые в *Ветхом Завете* и у святого апостола Павла. Обсуждаются следующие моменты: а) изображения ангелов, присутствующие в *Священном Писании*, суть всего лишь символы–покровы, которыми Бог воспользовался либо ради того, чтобы приспособиться к ограниченным возможностям людей, либо ради того, чтобы удерживать вдали от Своей тайны непосвященных; эти символы должны быть преодолены человеческим умом, который, отталкиваясь от них, обязан подниматься к нематериальной и умопостигаемой реальности (главы 1—II); б) иерархия небесных сущностей ставит своей целью реализовать в своих членах уподобление Богу: высшие члены названной иерархии воспринимают озарение непосредственно от Бога и передают его низшим членам, производя в них тройное действие очищения, просвещения и приобщения или совершенства (главы III—IV); в) термин «ангел», хотя он и употребляется в отношении всех небесных сущностей, обозначает собственно низший чин иерархии (глава V); г) небесная иерархия, наделенная строго тройственной структурой, состоит из трех иерархических степеней, каждая из которых, в свою очередь, подразделяется на три чина: первая степень состоит из Престолов, Херувимов и Серафимов, вторая — из Властей, Сил и Господств, а третья — из Ангелов, Архангелов и Начальств (три чина каждой степени упоминаются по восходящей от низших к высшим, глава VI); д) каждый из этих чинов одарен особыми свойствами и функциями и слагается из бесчисленного числа высших, промежуточных и низших сил (главы VII—X, XIV, XV); е) все небесные сущности могут также именоваться «силами» (глава XI); ж) первосвященники, обученные и приобщенные к божественной тайне ангелами, могут приобретать наименование «ангелов»;

з) очищение, предметом которого был Исайя, и видение, которого он сподобился, восходят, помимо Бога, также и к чину Серафимов (глава XIII).

«О церковной иерархии», всеми главах, устанавливает прежде всего параллель между земной иерархией и иерархией ангельской, каковой первая является образом (глава I), затем автор переходит к описанию и аллегорическому истолкованию богослужебных функций вступления нового обращенного в лоно христианской религии (глава II), литургии и таинства евхаристии (глава III), елеосвящения (глава IV), поставления во епископов, во пресвитеров и во диаконов (глава V), пострижения в монахи, то есть в наивысший чин «посвященных» (глава VI), и различных погребальных обрядов (глава VII). Видимой главой церковной иерархии является епископ, сообщающий посвящение членам низшего чина; последний, в свою очередь, передает его еше более низшему чину, который может затем обратиться к высшему, как это происходит в небесной иерархии. Истинным главой любой иерархии, как небесной, так и человеческой, является, однако, Иисус Христос, символом которого выступает епископ. Церковная иерархия занимает промежуточное положение между небесной иерархией и «законнической» иерархией *Ветхого Завета* и состоит из трех чинов «посвящающих» (епископы, пресвитеры, диаконы) и из трех чинов «посвященных» (которые, если вести отсчет от низшего чина в сторону высшего, суть очищенные, просвещенные и совершенные). Епископы выполняют тройную функцию приобщения, просвещения и очищения, пресвитеры — просвещения и очищения, а диаконы — только функцию очищения, так что, как и в небесной иерархии, высшие чины обладают всеми полномочиями низших чинов, в то время как за низшими чинами закреплены только некоторые функции и полномочия высших чинов. В рамках категории «посвященных» очищенные (представленные оглашенными или крещеными, вновь впавшими в грех) препоручены попечению диаконов, просвещенные (или святой народ) — попечению пресвитеров, а совершенные (то есть монашествующие) — попечению епископов.

«О божественных именах», в тридцати главах, является наиболее пространным из трактатов *Корпуса* и рассматривает наиболее значимые наименования, прилагаемые к Божеству *Священным Писанием.* В главе 1 настойчиво проводится идея об абсолютной трансцендентности Бога по отношению ко всем сущностям, а значит — идея о Его непознаваемости и неизреченности; наиболее удобным путем для приближения к Богу является путь отрицательный, состоящий в лишении Бога всех атрибутов и, тем самым, всех наименований. Рассматриваемый в своем трансцендентном бытии *(μονή)* Бог лишен имен, но, поскольку в Своем исхождении *(πρόοδος)* Он есть производительная причина всех сущностей. Он может быть прославляем посредством всех их имен, и так, Он одновременно и лишен имен, и наделен множеством имен. Во II главе автор стремится уточнить, что различные божественные наименования в равной мере относятся ко всем трем Лицам Троицы (при том жестком условии, что они относятся только к зиждительным силам, присутствующим в её *πρόοδος*); затем автор наглядно демонстрирует тринитарное богословие на основе двух неоплатонических концептов «единения» и «различия». В главе III он подчеркивает важность молитвы (подобной цепи, приковывающей человека к Богу) и затем обрисовывает личность Иерофея — этого досточтимого учителя Псевдо–Дионисия. Глава IVтрактует Первоначало как благо, свет, красоту и любовь, переходя после этого, в подражание трактату «Об ипостасях зла» Прокла к рассмотрению проблемы зла, которое в абсолютном смысле вообще не существует, а в относительном смысле есть лишь частичное отсутствие блага. Последующие главы посвящены разбору прочих наименований божественного *πρόοδος:* это «сущий» (глава V). «жизнь» (глава VI), «премудрость», «ум», «слово», «истина», «вера» (глава VII), «сила», «справедливость», «спасение», «избавление» (глава VIII), «великий», «малый»,

«тождественный», «иной», «подобный», «неподобный», «покой», «движение», «равенство» (глава IX), «вседержитель», «ветхий деньми» (глава X), «мир», а также такие термины, как *αὐτοζωή* [саможизнь], *αὐτοεἶναι* [самобытие] и *αυτοδύναμις* [самосила], которые, строго говоря, относятся к первым реальностям, эманирующим от Бога, но могут также обозначать Бога в качестве их причины (глава XI) — Бога как «святого святых», «царя царей», «господа господствующих», «бога богов» (глава XII) и, наконец, «совершенство» и «единое», относительно которого проводится различие между единым, пребывающим по ту сторону бытия и идентичным *μονή* Первоначала, и между единым–бытием, сопоставимым с наивысшей фазой его *πρόοδος* (глава XIII). Все эти наименования, присутствующие в *Священном Писании* и частично также в «Парменида» Платона и в неоплатонизме (имена «бытие», «жизнь» и «ум», трактуемые в главах V, VI и VII, точно соответствуют триаде Прокла), обсуждаются и интерпретируются согласно канонам наиболее поздней стадии неоплатонизма, представленной Проклом.

«О мистическом богословии», самый краткий из трактатов *Корпуса*, посвящен преимущественно, как об этом говорит само его заглавие, изложению мистического учения. В главе I автор напоминает о том, что соединение с Богом, будучи опытом, исключающим любую чувственную и умственную активность, служит к утверждению действенности положительного и отрицательного богословия, помещая верховное Божество превыше какого–либо утверждения и отрицания слова и мысли, причем автор убеждает нас в том, что Бог являет Себя тем, кто вступает во мрак Его непознаваемости, как это сделал Моисей на Синае, отождествляя познание, которое можно иметь о Боге, с незнанием Бога. Глава 11 расценивает мистический мрак как выражение незнания о Боге, совпадающее во всем со знанием о Нем, и описывает специфику той роли, которую играют положительное богословие и богословие отрицательное. Глава III интерпретирует вхождение во мрак как абсолютное отсутствие слова и мысли, характеризующее соединение с Богом. В главах IV и V подчеркивается трансцендентность Бога по отношению к любому чувственному объекту и по отношению к любому умственному представлению.

Из десяти «Писем» в первом утверждается совпадение знания о Боге с незнанием о Нем; второе *Письмо* помещает Первоначало превыше божественности и блага; третье уточняет то, что божественная природа Иисуса остается сокрытой даже после Его воплощения; в четвертом отстаивается положение, что Иисус воплощенный есть истинный человек, но что в то же самое время Он пребывает сверхсущностным, что доказывает и его деятельность: Иисус — это Бог, соделавшийся человеком; в пятом *Письме* вновь поднимается вопрос о божественном мраке, в который должен вступить тот, кто хочет достигнуть познания Бога; шестое *Письмо* побуждает к тому, чтобы пребывать незыблемыми в истине, не расточая свои духовные силы на опровержение чужих заблуждений; в седьмом *Письме* автор твердо заявляет, что демонстрация истины сама по себе достаточна для опровержения противоположных ей тезисов и предлагает истолкование солнечного затмения, происшедшего именно во время смерти Христа, что призвано подтвердить древность писаний Дионисия; в восьмом *Письме* автор восхваляет кротость и порицает монаха Демофила, который, критикуя некоего священника, нарушил, тем самым, иерархическую упорядоченность Церкви, в лоне каковой критические замечания могут формулироваться только высшими её членами, а отнюдь не низшими; девятое *Письмо* толкует о символизме *Священного Писания* и о Божестве, которое остается трансцендентным, хотя и являет себя сущностям; десятое *Письмо* предсказывает святому Евангелисту Иоанну окончание его тюремного заключения на Патмосе и его возвращение в Азию. Аутентичность VI–X «Писем» отрицается Бронсом.

3. Богословская мысль

У Псевдо–Дионисия присутствие неоплатонизма более заметно, чем у предшествующих ему греческих Отцов. Не исключая из числа авторов самого Плотина, можно утверждать, что в первую очередь постплотиновский неоплатонизм — тот, который, начиная с Порфирия, доходит до Прокла, — наложил неизгладимую печать на богословскую мысль Дионисия, зависящую, однако, и от мысли Отцов–Каппадокийцев, Климента, Оригена, Феодорита и от христологии Халкидонского собора. А потому даже суммарное изложение мысли Псевдо–Дионисия не может не принимать во внимание эти комплексные факторы и сопряженные с ними проблемы.

Вопросы, являющиеся определяющими для богословия Псевдо–Дионисия, следующие: I) три фазы — пребывания, исхождения и возвращения;

2) «апофатический» и «катафатический» метод; 3) усвоение экзегезы «Парменида», характерной для Сириана и для Прокла, а также экзегезы, содержащейся в анонимном фрагменте «Комментария к “Пармениду”», приписываемого Пьером Адо Порфирию; 4) отрицательные свойства, которые определяют фазу божественного пребывания; 5) учение о едином—всём; 6) зависимость истинного значения отрицаний от закона «превосходства», разработанного Проклом; 7) некоторые особо важные аспекты «исхождения»; 8) тринитарная доктрина; 9) христология.

1. Пребывание *(μονή)* есть состояние абсолютной трансцендентности Первоначала, Которое никогда не утрачивает Своего единства и пребывает *(μένει)* постоянно в Самом Себе, будучи всецелым, неизменным и неисчерпаемым, несмотря на эманацию Его силы. Исхождение, в свою очередь, есть эманация бесконечной силы от Первоначала вследствие излияния через край, обусловленного Его безмерной полнотой, а не Его расчетом или свободно принятым решением. Если пребывание соотносится с абсолютным единством Первоначала *(ἵνωσις)*, то исхождение, напротив, связано с подразделениями или с множественностью Его бесконечной силы. Эта сила, подразделяясь и преумножаясь всё более и более по мере отдаления от своего источника, дает начало всем сущностям, проницает мир, достигает любой в нем точки, одушевляет его, объединяет его, удерживает его в состоянии целостности; в качестве мира *(ειρήνη)* эта сила есть причина гармонии космоса. В исхождении *(πρόοδος)* участвуют все проявления божественности, как то: благо, красота, свет, промысел, любовь, бытие, жизнь, премудрость, ум, логос, истина, сила, справедливость и мир. И, наконец, возвращение *(επιστροφή)* выражает собой тенденцию сущностей к обращению к Источнику, от Которого они происходят, и к возвращению в Него. Причиной возвращения является само Первоначало: проявляя Себя в исхождении как любовь, абсолютная красота и предмет желания, Оно призывает к Себе все сущности и стремится их объединить. Все три фазы вместе — пребывание, исхождение и возвращение — суть выражения истинного и подлинного циклического ритма божественной силы, которая, единожды высвободившись из исходного источника, в него же и возвращается. Все эти мотивы встречаются в неоплатонизме и засвидетельствованы прежде всего у Прокла.

2. Богословское исследование допускает применение как отрицательного (или апофатического) метола, состоящего в постепенном лишении божества всех атрибутов, в том числе и самых возвышенных, посредством процесса логического абстрагирования, так и положительного (или катафатического) метода, который, напротив, приписывает Богу любое возможное свойство и практически отождествляет Его со всеми сущностями. Эти два метода не противоречат друг другу: в то время как отрицательный метод, благодаря

абстрагированию, рассматривает Первоначало в абсолютной трансцендентности *μονή* и подчеркивает Его всецелое отличие от сущностей, положительный метод рассматривает Его как универсальную причину, в лоне которой исходно содержатся все сущности и из которой они истекают вовне в силу промыслительного *πρόοδος*. И если второй метод прослеживает нисходящий процесс *πρόοδος* от Бога и от возвышеннейших реальностей вплоть до самых ничтожных и отдаленных сущностей, первый метод, получая импульс от *επιστροφή*, движется в противоположном направлении, восходя от самых ничтожных сущностей к возвышеннейшим реальностям и к Богу. Оба метода, будучи вполне законны, не обладают, однако, одной и той же значимостью: когда человеческий ум пытается приблизиться к истинной природе Первоначала, к верховному *μονή*, наиболее подходящим в этих целях, несомненно, оказывается отрицательный метод, которому отдают предпочтение и богословы–учителя Псевдо–Дионисия. Его неизбежными плодами является полнейшее неведение в качестве единственной формы рационального познания *μονή*, доступной человеческому уму (это неведение имеет своим символом в *Священном Писании* мрак: ср. *Исх.* 20, 21 и *Прем.* 18 [17], 12), а также безмолвие как единственный способ почтить неизреченное Божество, что уже утверждали Климент, Отцы–Каппадокийцы и представители неоплатонизма. Для Псевдо–Дионисия, так же, как и для Климента, Григория Нисского, Григория Богослова, Плотина, Порфирия и Прокла, отрицания предоставляют возможность человеческому уму познать не то, чем является Бог, но только то, чем Он не является.

3. С различием между пребыванием и исхождением, между отрицательным методом и методом положительным тесно связано обращение к двум первым гипотезам «Парменида» Платона, неоднократно цитируемого в трактате «О божественных именах», ради выявления абсолютной «отрицательности» Бога и, напротив, его близкой связи со всеми положительными концептами и со всеми сущностями. Как показал Е. Корзини в своем важном исследовании, Псевдо–Дионисий усваивает себе экзегезу «Парменида», разработанную Сирианом и Проклом, которые прилагали к трансцендентному пребыванию первую гипотезу диалога Платона, относящуюся к Единому, обозначаемому посредством отрицаний, а к исхождению, заключающему в себе все сущности, прилагали вторую гипотезу, относящуюся к Единому—бытию, обозначаемому посредством утверждений, параллельных отрицаниям первой гипотезы. Этим объясняются два противоположных аспекта богословия Псевдо–Дионисия, которые лишь кажутся противоречивыми: согласно интерпретации первой и второй гипотез «Парменида», предложенной Сирианом и Проклом, с одной стороны, Бог, рассматриваемый в своем пребывании, превыше любого понятия, любого отношения, любого состояния (как, например, состояния покоя и состояния движения), любого принципа (подобно пределу и бесконечности), любой сколь угодно возвышенной реальности (подобно благу, красоте, свету, бытию, жизни, премудрости, уму и силе), и Он не является ни одной из сущностей, но является небытием в силу превосхождения над всем сущим, является неединым в силу превосхождения над Единым, не имея в Себе ни начала, ни центра, ни конца, не являясь предметом познания и рассуждений, возвышающийся над именами и потому не наделенный именами; с другой же стороны, Бог, рассматриваемый в Своем исхождении (или же в Своем пребывании, но в соотношении с исхождением) обладает определенными связями с другими сущностями, обретается в определенных состояниях (таких, как состояние покоя и состояние движения), тождествен возвышеннейшим реальностям и всем сущностям, есть абсолютное бытие и абсолютный ум, и в качестве такового выступает вместилищем сущностей–архетипов и идей–мыслей, познаваем, наделен множеством имен или, говоря точнее, всеми именами (в случае Оригена и Григория Нисского «божественные имёна» могут прилагаться в строгом смысле только к исхождению, только к реальности или к силам,

эманирующим от Бога, а не к Его пребыванию, чуждому любому имени и свойству).

Однако в отличие от Сириана и Прокла, четко разделяющих объект первой гипотезы «Парменида» и объект второй его гипотезы, Псевдо–Дионисий относит одновременно к тому же Самому Богу антитетические выводы двух первых гипотез: Бог в одно и то же время и непознаваем, и познаваем, Он и неизречен, и является предметом рассуждений, Он и лишен имен, и наделен именами, не является ничем из сущего и является всем сущим. Он лишен формы и наделен всеми формами. Он превосходит состояние покоя и состояние движения и пребывает в состоянии покоя и в состоянии движения. Это одновременное восприятие противоположных выводов двух гипотез и их одновременное приложение к одному и тому же Богу восходит, повидимому, к экзегезе Порфирия, которая сохранилась в виде фрагмента в «Комментарии к “Пармениду”», изданном П. Адо. В рамках этого комментария к Единому прилагаются одновременно понятия обеих гипотез: это одно и то же Единое, рассматриваемое под двойным углом зрения трансцендентного *μονή* [пребывания] и *πρόοδος* [исхождения] — иными словами, рассматриваемое как отчужденное [от всего] начало и как эманировавшая сила. И это Единое одновременно превыше покоя и движения, но и находится в состоянии покоя или движения, будучи лишено связей и частей, и одновременно наделено связями и частями.

4. Отрицательные свойства *μονή,* рассмотренные выше, оказываются теми же самыми, которые характеризуют отрицательное богословие всего неоплатонизма; многие из них встречаются в богословии Филона и у более ранних греческих Отцов. Здесь уместно привлечь внимание к двум важным моментам: а) отождествление божественного пребывания с бесконечностью Бога восходит к Григорию Нисскому и к Григорию Богослову в большей степени, чем к неоплатонизму (для Плотина бесконечность есть бесконечная энергия, эманирующая от Единого и предназначенная для формирования второй ипостаси, будучи, тем самым, низшей по сравнению с самим Единым; для Прокла эта энергия есть бесконечная порождающая сила, характеризуемая пределом и подчиненная ему более, чем Единому; само Единое бесконечно, как учит о том первая гипотеза «Парменида», но оно не отождествляется с бесконечностью; см. «Платоновская теология», III 8; «О первоначалах теологии», 92); б) Псевдо–Дионисий акцентирует идею непознаваемости *μονή* — в большей мере, чем непознаваемым. Бог является сверх–непознаваемым. По всей вероятности, эта идея происходит отДамаския, который говорил о «сверхневедении» в связи с неизреченным («О первоначалах», 291, 84, 18).

5. Псевдо–Дионисий энергично настаивает на этом пункте: божественное μονή в качестве универсальной причины уже содержит в себе, в своей абсолютной простоте, всецелую совокупность сущностей, которые затем в процессе поступательного приумножения подразделений πρόοδος начинают все больше отличаться друг от друга вплоть до приобретения собственных особых коннотаций. Эта идея, уже присутствующая у Плотина («Эннеады», III 3, 7) и у Прокла («Комментарий к “Пармениду”», VI 73, 11–12), отмечена у Дамаския характеристикой, сопоставимой с той, которую можно наблюдать у Псевдо–Дионисия (Единое реально есть Единое–всё). Как у Дамаския, так и у Псевдо–Дионисия в связи с Единым проявляется комбинация: единство — всецелость — простота (см. Дамаский, «О первоначалах», 5, p. 11, 3–5). И в этом состоит еще одна важная точка соприкосновения между автором *Корпуса* и последним учителем школы в Афинах.

6. Отрицания, прилагаемые к трансцендентному *μονή* не суть простые «элиминации» или «лишения» свойств и реальности: как уже учил об этом Прокл, эти свойства и эти реальности, напротив, присутствуют в *μονή* Первоначала в той мере и с той интенсивностью, которые несопоставимо превосходят наблюдаемые в реальностях, участвующих в *πρόοδος*.

Апофатический метод или метод элиминации переходит, следовательно, в принцип превосходства. Этим объясняется, каким образом Первоначало, трансцендентное по отношению ко всем сущностям и ко всем умам, есть «сверхсущностная Сущность и недоступный мысли Ум», и этим же объясняется, каким образом Оно, с одной стороны, в качестве трансцендентного *μονή* четко отличается от самых возвышенных реальностей (таких, как абсолютная сила и абсолютная жизнь), а с другой стороны, отождествляется с этими реальностями на высочайшем уровне.

7. Всецелая совокупность сущностей содержится не только в совершенно простом Едином *μονή*, но также в абсолютном бытии и в божественном уме — этих двух возвышеннейших фазах *πρόοδος:* и если разнообразные сущности пребывают в недрах абсолютного бытия в состоянии образцов, рациональных принципов *(λόγοι)* и производительных волеизъявлений, то в недрах божественного ума они представляют мысли Бога и являются интегральной частью Его сущности, не имея своего происхождения извне. В первом случае можно распознать мотивы и термины, уже наличествующие у Платона, у Сириана, у стоиков, у Оригена и у Климента, во втором же случае проступает доктрина Плотина об Уме.

Особого внимания заслуживает другой важный аспект исхождения, представленный абсолютной красотой. В одном месте четвертой главы трактата «О божественных именах» Псевдо–Дионисий воспроизводит почти дословно знаменитое место из «Пира» Платона. Григорий Нисский повел себя аналогичным образом («О девстве», 11).

8. Чтобы разъяснить, как отрицательное и абсолютное Единое первой гипотезы «Парменида» и неоплатонизма в действительности представлено тремя ипостасями, Псевдо–Дионисий прибегает к двум понятиям: *έ'νωσις* [единение] и *διάκρισις* [различение]. В абсолютном *ενωσις,* отождествляемом с трансцендентным пребыванием, можно наблюдать некое *διάκρισις,* причем не то, которое характерно для *πρόοδος,* а то, которое проявляется в существовании трех раздельных Ипостасей — Отца, Сына и Святого Духа. В то время как Отец представляет собой единственный источник сверхсущностной божественности. Сын и Дух Святой суть «побеги, насажденные Отцом», суть «цветы» и «светы сверхсущностные». Божество, таким образом, является и тройственной Единицей и единой Троицей; эта Троица выступает как Бог единообразно, то есть в равной мере как Бог в каждой из Ипостасей, к Которым в равной мере относятся также все другие относимые к Богу имена. Каждая из трех Ипостасей сохраняет собственную идентичность и свои особенности, не смешиваясь друг с другом. Однако, несмотря на эти отличия, три Ипостаси находятся во взаимном проникновении, образуя высшее единство, наподобие того, как пучки света, исходящие от различных светильников, образуют единый свет, который, между тем, не упраздняет отдельные светильники; итак, они «объединены в различении и различаются в единении».

Все эти мотивы уже присутствуют в позднем неоплатонизме и у Отцов–Каппадокийцев. Два понятия «единения» и «различения» характерны особенно для Ямвлиха и для Прокла (см. Ямвлих, «Комментарий к “Тимею''», фрагмент 3 Dillon; Прокл, «Первоосновы теологии», 61) и относятся Григорием Нисским соответственно к единству сущности Бога и к различию между тремя Лицами Троицы («Большое огласительное слово», глава 3). Первоначало именуется «источником» не только Плотином, но также Проклом и Отцами–Каппадокийцами; термины «цветы» и «светы сверхсущественные» обозначают у Прокла генады («Об ипостасях зла», II 11); и у Прокла в равной мере присутствует идея божественного «побега» («Первоосновы теологии», 36). Два определения Бога и как «тройственной Единицы», и как «единой Троицы» находят себе точные параллели в «Халдейских оракулах», у Порфирия, у Дамаския и у Отцов–Каппадокийцев. То, что каждому

из трех Лиц подобает в равной мере наименование «Бог» и все прочие божественные имена, является фундаментальным аспектом тринитарного богословия Григория Нисского и Григория Богослова (см. Григорий Нисский, «О святой Троице», 8, 8—14; Григорий Богослов, *Слово* 23, 11; 31, 8). Идея четкого различия между Ипостасями и Их тесного единения и взаимопроникновения, свободного от какого–либо смешения, выраженная формулой «объединенные в различении и различаемые в единении» является также характерной для Отцов–Каппадокийцев и может редуцироваться к неоплатонической доктрине о единении между умопостигаемыми реальностями (Доддс). И, наконец, образ раздельных пучков света, образующих единый свет, обнаруживается уже у Григория Богослова *(Слово* 31, 3).

9. В христологии Псевдо–Дионисия можно усмотреть мотивы, присутствующие у Климента, в официальном определении Халкидонского Собора, у Немесия Эмесского, у Порфирия, у Феодорита и у Григория Богослова. Как для Климента, так и для Псевдо–Дионисия Иисус есть некий «ум», есть «свет Отца» («О небесной иерархии», I 2; Климент Александрийский, «Строматы», VII5,5), есть Глава как ангельской, так и церковной иерархии («Строматы», VII 9, 2). Объединение в Его Лице природы божественной и природы человеческой не привело ни к какому смешению между природами и не нанесло никоим образом ущерба чистоте первой, не претерпевшей никакого изменения (речь идет о доктрине, официально санкционированной Халкидонским Собором и уже сформулированной Немесием Эмесским). Иисус «воистину воспринял человеческую сущность» и обладал человеческими качествами в совершенном виде.

Источник двух концепций единения без смешения двух природ в Иисусе и совершенства Его человеческих качеств следует искать в *Σύμμεικτα ζητήματα* («Смешанных разысканиях»] Порфирия, к которым открыто обращается Немесий Эмесский; эти два мотива — не что иное, как приложение к христологии теории Порфирия, согласно которой божественная природа души в тот момент, когда она соединяется с телесной природой, не только не смешивается с ней и сохраняет в целостности свою собственную чистоту, но и передает телесной природе свои собственные высшие свойства (см. Немесий, «О природе человека», 3, 139—140).

В воплощении Логоса, в человеческой жизни и в крестных страданиях Иисуса Отец и Дух Святой не принимали непосредственного участия, если только не учитывать Их любовь к человечеству; совершённое Иисусом на земле и Его крестные страдания представляют собой, в сущности, последнее подразделение в области того, что продемонстрировано промыслительным актом исхождения.

4. Законы, регулирующие иерархию ангельскую и иерархию церковную

Псевдо–Дионисий унаследовал от Климента общую концепцию ангельского мира, устроенного сообразно трем иерархическим чинам и зависящего от Иисуса. Законы, регулирующие отношения внутри ангельской иерархии и её отношения с людьми, суть следующие:

1. Церковная иерархия есть подражание небесной иерархии, как это утверждали Климент и Прокл.

2. Высшие члены иерархии воспринимают озарение непосредственно от Бога в меру своих возможностей и затем отражают его, направляя на низшие сущности. В этом состоит также мысль Прокла («Первоосновы теологии», 70) и Григория Богослова (Слово 28, 31).

3. Существует тесная связь между иерархической ступенью, занимаемой любой

сущностью, и способностью этой сущности к восприятию божественного света (см. Прокл, «Герметический корпус», Филон, Климент, Григорий Нисский и Григорий Богослов).

4. Высшие чины иерархии очищают, просвещают и соделывают совершенными низшие чины, подражая таким образом Богу, началу всякого очищения, просвещения и совершенства. Те же функции разворачиваются в рамках церковной иерархии — со стороны её высших чинов по отношению к низшим. Три идеи: очищения, просвещения и достижения совершенства (идентичного инициации или эзотерическому созерцанию) являются общим достоянием платонической и патристической традиций, подражание верховному божеству со стороны членов некоей определенной категории сущностей всплывает у Прокла («Первоосновы теологии», 141).

5. Как в сфере ангельской иерархии, так и в сфере церковной иерархии их высшие чины сообщают низшим истинное и подлинное эзотерическое учение. Это утверждалось уже Климентом, Григорием Нисскими Проклом.

6. Ангелы являют в откровении и передают тайну Божества (см. Климент и Прокл).

7. Ангельские сущности иерархически упорядочены, как полагал также Прокл («Первоосновы теологии», 141).

8. В то время, как высшие чины обладают всеми свойствами низших чинов, последние лишь частично обладают свойствами высших чинов, как учит Прокл («Первоосновы теологии», 18).

9. Отношения между высшими чинами и низшими чинами иерархии находят свое выражение в моментах причастности и передачи: низшие чины являются общниками свойств высших чинов, а высшие передают низшим свои блага. Два понятия причастности и передачи особенно характерны для философии Прокла («Первоосновы теологии», 1).

10. Причастность, осуществляемая ближе к источнику, постепенно становится более тусклой по мере нисхождения к низшим членам, как об этом учил и Прокл, и, значит, познание Божества, свойственное наивысшему чину, более ясное, чем степень причастности, достигаемой промежуточными чинами.

11. Процесс приобщения становится все менее сокровенным по мере его нисхождения по иерархической лестнице; функция дарования откровения, присущая второму иерархическому чину, более выявлена по сравнению с соответствующей функцией первого чина и облечена в большую тайну по сравнению с соответствующей функцией третьего чина, который открывает то, что ближе к миру. Аналогично, для Прокла, Зевс, который есть демиургический ум, делает более выявленными и отчетливыми в своем различии те силы, каковые в Кроносе образуют единство более потаенное и недифференцированное («Комментарий к “Кратилу”», 104).

12. Самый низший чин ангелов назидает и оберегает человеческую иерархию. Идея назидания, сообщаемого ангелами людям, восходит к Клименту и к Проклу.

13. Большая или меньшая степень приобщенности к божественному свету зависит не от природы света, которая неизменно остается одной и той же, но только от большей или меньшей расположенности сущностей к его восприятию, как учит также и Прокл («Первоосновы теологии», 142).

14. Единый божественный промысел вверил различные народы земли попечению соответствующих ангелов; эта доктрина была достоянием также и Климента («Строматы», VI 157, 5).

15. Божественная сила соединяет между собой крайние точки иерархии и объединяет высшие её члены с членами низшими, а члены низшие — с высшими членами посредством передачи силы и её возвращения, как об этом учит также и Прокл («Первоосновы теологии»,

148).

5. Учение о зле

Во второй части четвертой главы трактата «О божественных именах» Псевдо–Дионисий рассматривает проблематику происхождения и природы зла. Поскольку все сущности происходят от Единого–блага и являются его причастниками, зло в абсолютном смысле (то есть понимаемое как всецелое отсутствие блага) не может расцениваться в качестве сущности и, значит, не может существовать и не может производить другие сущности; и, следовательно, зло не является метафизическим началом, противоположным благу и наделенным собственным существованием. Тогда зло, в относительном смысле, должно мыслиться как частичное, а не всецелое лишение блага, коль скоро любая сущность, чтобы иметь возможность существовать, должна быть причастной благу, пусть даже и в минимальной мере.

Зло в абсолютном смысле не обретается в сущностях, которые все происходят от блага; оно не обретается и в материи. Эта трактовка зла восходит к трактату «Об ипостасях зла» Прокла. Её можно также обнаружить у Оригена, Василия, Григория Нисского и Августина.

6. Символизм в богослужении, таинствах и Священном Писании

Богослужебные обряды и таинства суть символы, набрасывающие покров на наивысшую философскую истину, доступную только немногим; и само *Священное Писание* полностью пребывает в пеленах символов, требующих особой интерпретации. Эти идеи проявляются в первую очередь в «Церковной иерархии», в первых двух главах «Небесной иерархии», в разделе первой главы «О божественных именах» и в девятом *Письме*. В каждой главе «Церковной иерархии» детализированное описание того или иного богослужебного обряда, того или иного таинства снабжено в дальнейшем их интерпретацией. Первые две главы «Небесной иерархии» наглядно вскрывают три причины, по которым *Священное Писание* отображает в чувственных обликах чистые ангельские умы, лишенные формы: божественное Начало, осуществляющее посвящение, движимое любовью к людям, воспользовалось символическими изображениями либо для того, чтобы приспособиться к ограниченным возможностям человеческого ума, либо для того, чтобы привести его в такое состояние, которое позволило бы ему восходить к умопостигаемому через предоставление ему — в качестве исходной точки этого продвижения — чувственных образов, либо для того, чтобы удерживать непосвященных вдали от возвышеннейшего и истиннейшего познания. И, наконец, один раздел первой главы «О божественных именах» и девятое *Письмо* проставляют акценты на символической природе образов, апеллируя к «Символическому богословию», то есть к утраченному сочинению, где, судя по всему, пространно, хотя и несколько размыто, трактовалась эта тема.

Уже у Филона, у Климента, у Оригена и у Григория Нисского присутствует идея символизма *Священного Писания,* который необходимо преодолеть путем его аллегорической, или «философской», интерпретации. И если эти авторы прибегали в своей экзегезе к синкретическому платонизму, бывшему подосновой их богословской системы, то Псевдо–Дионисий, применяя аналогичный метод, обращается к концепциям более позднего этапа неоплатонизма: они раскрывают для него более живой и сокровенный смысл таинств,

богослужебных обрядов и *Священного Писания* — смысл, достигнуть который человеческий ум может только после того, как он совлечет с предмета своего рассмотрения его чувственный символ. Так, в «Небесной иерархии», III 3 движение епископа из алтаря к самым отдаленным местам храмового пространства, его приближение к священникам и его возвращение в алтарь есть символ либо метафизического закона *μονή — πρόοδος — ἐπιστροφή*, либо неизменности *μονή*, либо приумножения единого и сверхсущностного знания, присущего Божеству, во множестве символов, либо их конечное растворение в единстве Первоисточника. В *Письме* IX 3 чаша и премудрость из *Притч.* 9, 1–3 символизируют превосходство божественного *μονή* над любым состоянием покоя и движения и постоянное равенство этого пребывания самому себе, несмотря на распространение промыслительного *πρόοδος*. Можно установить тесный параллелизм между Псевдо–Дионисием и Проклом: символы богослужения, таинств и *Священного Писания*, на которых настаивает первый из них, точно соответствуют символам, которыми, по словам второго, последователи Орфея и Пифагора пользовались, чтобы набросить покровы на свои самые возвышенные богословские учения: как одни, так и другие суть «завесы» (ср. «Платоновская теология», 1 4).

7. Мистериальная терминология и тайное предание

С целью выявить эзотерический характер возвышеннейших богословских доктрин и тот способ, посредством которого интерпретируются «символы» *Священного Писания*, таинств и богослужения, Псевдо–Дионисий, в совершенном согласии с платонической и с патристической традициями, постоянно прибегает к терминам, свойственным мистериальному языку, таким, как *μυστήριον* [тайна/таинство], *μυστικός* [тайный/таинственный], *μυεῖσθαι* [быть посвященным в таинство], *μύησις* [посвящение в таинство], *τελείωσις* [завершенность посвящения], *τελετή* [обряд посвящения в таинство], *τελεταρχία* [тайноначалие], *τελειοῦν* [усовершающее в таинствах], *ἐποπτεύειν* [быть допущенным к созерцанию высших таинств], *ἱεροτελεστής* [посвящающий в таинства], *μυσταγωγία* [тайноводство].

Тесно связанный с эзотерическим характером наивысшего богословского познания является идея предания *(παράδοσις)*, к которой Псевдо–Дионисий любит обращаться. В связи с этим Кох, специалист по неоплатонизму, усматривает проявление только неопифагорейского и неоплатонического влияния, в то время как богослов Фёлькер принимает во внимание лишь таких авторов, как Климент и Григорий Нисский. Но и в этом случае невозможно учитывать исключительно одно из культурных течений в ущерб другому: идея «тайного предания» тесно соединяет Псевдо–Дионисия как с Проклом, так и с Климентом.

Выражение Прокла «тайные предания теологов» («Платоновская теология», I 6), среди которых выделяются, помимо Платона, также Орфей и Пифагор, имеет свое соответствие в аналогичных выражениях Псевдо–Дионисия («О небесной иерархии», И 3; *Письмо* IX, 1); и место из *Письма* IX: «Двойным является предание богословов: одно — неизреченно и таинственно, другое, напротив, доступно видению и в большей степени познаваемо; первое — символично и приобщает к сокровенному, а второе — философично и опирается на доказательства», — демонстрирует убедительную аналогию с местом из «Платоновской теологии» Прокла, где «символические предания» отличаются от более самоочевидных, достигаемых с помощью рассуждений и от тех, которых основываются на доказательствах

(«Платоновская теология», I 2).

В гнозисе Климента мотив «сокровенного предания», сообщенного Иисусом в Его тайных беседах с некоторыми из апостолов, а ими, в свою очередь, сообщенного пресвитерам, играет определенную роль («Строматы, VI, 124, 6). Как Псевдо–Дионисий, так и Климент обращают внимание на обычай Иисуса «прятать» в притчах самые высокие богословские истины.

8. Мистическое учение

Уже отмечалось, как последовательное использование апофатического метода, посредством которого познается не что есть Бог, но только то, чем Он не является, с неизбежностью разрешается в неведение и в безмолвие и как, следовательно, знание о Боге совпадает с незнанием о Нем. Сообразно с принципом, сформулированным Аристотелем и усвоенным неоплатонизмом, познание может иметь место только между подобными реальностями, поэтому тот, кто хочет соединиться с Богом, Который в Своем трансцендентном пребывании есть абсолютное единство, превосходящее Единое и ум, должен стать Ему подобным, превзойдя собственный ум, и свести себя ко всецелому единству. Мистическое единение, которое ради достижения неведения предполагает успокоение или прекращение любой мысленной активности и любой формы рационального познания («О божественных именах», I 1; IV 11; VII 3, «О мистическом богословии», 1 1,3), есть состояние, высшее по отношению к мысли и к уму («О божественных именах», 1 4), и характеризуется сведением к единству всех способностей души. Во время мистического единения человеческий ум утрачивает собственную самотождественность и более не принадлежит самому себе, но только предмету желания, его к себе привлекшего в качестве абсолютной красоты и причины возвращения («О божественных именах»; III 2, IV 13).

Последовательное восхождение человеческого ума к Богу символизируется в *Священном Писании* восхождением Моисея на гору Синай, описанным в I главе «Мистического богословия» (этот мотив присутствует уже у Филона и имеет долгую историю в патристической мысли): очищение, которому Моисей подвергается предварительно, есть символ очищения, необходимого для достижения высшего знания; звуки, которые он слышит, и сияние, которое он видит при начале восхождения, суть символы различных знаний, основывающихся либо на чувствах, либо на разуме; мрак, в который он вступает и который окутывает его, есть символ всецелого неведения (человеческий ум погружается в него в конце исследования, состоящего в «абстрагировании», или «отрицании»), а ослепительный свет, проступающий во мраке, есть, наконец, символ сверхсущественного знания, присущего мистическому единению, которое оставляет позади себя всякую чувственную и мысленную активность, не смешиваясь с сиянием, которое было видно до того.

Как это происходит и в неоплатонизме, это мистическое единение происходит без посредника. Даже если в некоторых местах Псевдо–Дионисий и признает роль Иисуса в рамках процесса приближения к Первоначалу, объективно следует признать, что эта роль выглядит у него довольно незначительной по сравнению с той, которая отмечается у Климента, у Оригена и у Григория Нисского. Не только идея прямого — без посредников — соединения человеческого ума с Богом, но также и идея перехода рационального познания в неведение, идея превосходства мистического единения над мыслью и над познанием, сведения себя к единству и полному отождествлению человеческого ума с предметом его желания образуют мистическое учение Псевдо–Дионисия, которое несет на себе

неизгладимую печать неоплатонизма.

БИБЛИОГРАФИЯ. Y. de Andia. Beaute, Lumiere et Amour chez le Pseudo–Denys VAreopagite I I «Carme» 46 (1987). P. 112–123; Eadem. Philosophie et union mystique chez le Pseudo–Denys VAreopagite // M. — O. Gaulet–Caze — G. Madec — D. O'Brien (изд.). ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. «Chercheurs de saggesse». Hommage a Jean Pepin. Paris, 1992. P. 511–531; Eadem. Pathon ίά theia I I St. Gersh — Ch. Kannengiesser (изд.). Platonism in late Antiquity. Notre Dame, Indiana, 1992. P. 239—258; I.E.M. Andreggen. Lasuniones y las discreciones divinas. Sobre un texto del «De divinis nominibus» de Dionisio Areopagita 11 «Sagientia» 42 (1987). P. 309–326; H.U. von Balthasar. Herrlichkeit. Eine Theologische Asthetiky IL Einsiedeln, 1962; H. Beck. Triadische Engel–Ordnungen: friihchristlicher und mittelalterlicher Ansatz // Th&Ph 57 (1992). P. 321–355; E. Bellini. Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita //VetChr 17 (1980). P. 199—216; Ch.A. Bernard. La doctrine mystique de Denys VAreopagite I I «Gregorianum» 68 (1987). P. 523–566; B. Brons. Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhaltnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita. Gottingen, 1976; M. Corbin. Negation et trascendance dans Vceuvre de Denys // RSPh 69 (1985). P. 41—76; L. Couloubaritis. Le statut de la critique dans les Lettres du Pseudo–Denys I I «Byzantion» 51 (1981). P. 112— 121; Idem. Le sens de la notion "demonstration "chez le Pseudo–Denys I I ByzZ 75 (1982). P. 317–335; E. des Places. Le pseudo–Denys VAreopagite, ses precurseurs et sa posterite // DHA 7 (1981). P. 323–332; Idem. Les oracles chaldaiques et Denys VAreopagite // Neoplatonisme. Melanges offerts a Jean Trouillard. Fontenayaux Roses, 1981. P. 291—295; Idem. La theologie negative du Pseudo–Denys, ses antecedents platoniciens et son influence a и seuil du Moyen Age // Studia Patristica 17/1 (1982). P. 81—92; E.R. Dodds. Proclus. The Elements of Theology. Oxford, 1933; St. Gersh. ideas and Energies in Pseudo–Dionysius the Areopagite // Studio Patristica 15 (1984). P. 297—300: A. Ghisalberti. Conoseere negando. Immobilita di Dio efondamento in Dionigi Areopagita // La differenza e I'origine., Milano, 1987. P. 20–40: C. Hallet. El modo filosofico de conoscera Dios segun el Pseudo Dionysio Areopagita, su valor y sus limites // «Teologia y Vida» 27 (1986). P. 277–290; A.I. Hauken. Incarnation and Hierarchy. The Christ according to Ps. — Dionysius // Siudia Patristica 15 (1984). P. 317–320; N. Janowitz. Theories of divine Names in Origen and Pseudo–Dionysius // H R 30 (1990–1991). P. 359— 372; U. Koch. Proclus als Quelle des Pseudo–Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bosen // «Philologus» 54 (1895). P. 438—454; M. Lequien. Dissertatio damascenica II. PG 94. Col. 274—303; S. Lilia. Osservazionisul testo del De divinis nominibus dello Ps. Dionigi VAreopagita // ASNP, serie III, 10 (1980). P. 125–202; Idem. Dionigi l[f]Areopagita e il platonismo cristiano. Brescia, 2004; A. Louth. Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite //JThS 37 (1986). P. 432–438; Idem. Denys the Areopagite. London, 1989; A. G. Manno. IIproblema di Dio neigrandipensatori. I. Plotino Proclo Ps Dionigi Areopagita. Cassino, 1986; M. Nasta — P. Tombeur. Thesaurus Pseudo DionysiiAreopagitae. Tumhout, 1993; M. Ninci. Luniverso e il non essere. I. Trascendenza di Dio e molteplicitd del reale nel monismo dionisiano. Roma, 1980; G.O' Daly, s.v. Dionysius Areopagita // Theologische Realenzyklopadie VIII (Berlin — New York, 1981). P. 772—780; S.C. Parsons. The "Hierarch " in the Pseudo–Dionysius and its Place in the History of Christian Priesthood // Studia Patristica 18/1 (1989). P. 187–190; J. Rist. Pseudo Dionysius Neoplatonism and the Weakness of the Soul// From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought: Studies in Honour ofE.Jeauneau. Leiden, 1982.P. 135—161; A.M. Ritter. Stemmatisierungsversuche zum Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Lichte des EDWerfahrens // «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gottingen», phil. — hist. Kl. 1980. 6; Idem. Dionysius Areopagites // Nimm und lies: christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam. Stuttgart, 1991. P. 111–126; R. Roques. L'univers dionysien. Paris, 1954. P. 7–28 (пере–изд. Paris, 1983; ит. пер. Milano, 1996); P. Rorem. The Place of the Mystical Theology in the Pseudo–Dionysian Corpus // «Dionysius» 4 (1980).

P. 87—97; Idem. Biblical and liturgical Symbols within the Pseudo–Dionysian Synthesis. Toronto–Leiden, 1984; Idem. The uplifting Spirituality of Pseudo–Dionysius // Christian Spirituality from Origins to the twelfth Century. New York, 1985. P. 132–151; Idem. The Biblical Allusions and overlooked Quotations in the Pseudo–Dionysian Corpus // Studia patristica 23 (1989). P. 61–65; Idem. Pseudo–Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence. New York — Oxford, 1993; K. Ruh. Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita // Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil. — hist. Kl. Sitzungsb. 1987. 2; J. Stiglmayr. Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom (Jbel // HJ 16 (1895). P. 253–273; Idem. DasAufkommen derpseudo–dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christiliche Literatur bis zum Laterankonzil 649 // IV Jahresbericht des offentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutinazur Feldkirch. Feldkirch, 1895; A. R. Suchla. Die sogenannten Maximos–Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum. NGG, phil. — hist. Kl. 1980. 3; Idem. Die Oberlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Uberlieferungsgeschichte des CD. NGG, phil. — hist. Kl. 1984. 4; Idem. Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein drifter Beitrag zur Uberlieferungsgeschichte des CD. NGG, phil. — hist. KJ. 1985. 4; Idem. Textprobleme der Schrift Περί θείων όνομάτων des Ps. Dionysius Areopagita 11 Aug 32 (1992). P. 387–422: W. Volker. Kontemplation und Ekstase bei pseudo–Dionyisius Areopagita. Wiesbaden, 1958.

II. Иоанн Филопон

Иоанн Филопон является главным представителем того способа философствования, который установился в греческом мире в VI в. и который обращал особое внимание не только на платоновскую традицию, как это происходило до сих пор, но и на различные аспекты аристотелевской мысли. И действительно, начиная по меньшей мере с IV в., экзегеза сочинений Аристотеля (имевшая, естественно, уже многовековую традицию) становилась всё более интенсивной, получая всё большее распространение и известность. А потому неудивительно, что для такого христианина, как Иоанн Филопон (то же, по всей видимости, произойдет в следующем веке с Максимом Исповедником), аристотелизм стал мотивом, ярко представленным в его философской мысли.

Этому писателю присуща эволюция, связанная не в последнюю очередь и с внешними причинами. Дело в том, что Филопон начал свою карьеру в неоплатонической школе Аммония Александрийского (в промежутке между 510 и 520 гг., притом что Аммоний умер в 520 г.), однако позже обратился в христианство. Первому периоду его творчества присущи, таким образом, традиционные мотивы аристотелевской философии и, конкретно, интерес, проявляемый к логике и к естественным наукам, который он отразил в своих комментариях на различные произведения Стагирита («Аналитики», «О возникновении и уничтожении», «О душе»).

Однако в 529 г. Юстиниан закрыл платоническую Академию в Афинах, поскольку она всегда была центром непреклонного язычества, выражавшегося в учениях Платона и Аристотеля, которые были языческими по своей внутренней сути. Вследствие прекращения преподавания Платона и Аристотеля Филопон радикально сменил свои философские ориентиры, хотя и продолжал учительствовать в Александрии, где он оставался вплоть до 530 г. Затем он переработал в христианском духе свои предыдущие комментарии на Аристотеля (в которых — и это надо иметь в виду — обнаруживались многочисленные платонические элементы, что было характерно не только для Филопона, но и для всех других комментаторов Аристотеля той эпохи), т. е. он внес в те или иные места некоторые уточнения, которые, несомненно, противоречили строго–языческим позициям. Иоанн не отказался от своей деятельности в качестве комментатора Аристотеля; тем не менее как символ нового поворота, который приняла его мысль, он написал трактат «О вечности мира, против Прокла», бывшего тогда основным представителем неоплатонической философии и языческой мысли в целом.

1. До своего обращения

Некоторые элементы критики, направленной против вечности мира, можно, однако, проследить и в более раннем произведении Филопона, а именно в его комментарии на «Категории» Аристотеля. Фундаментальные принципы этого спора заключались в следующем: поборники вечности мира — в первую очередь платоники — основывали свой тезис на аргументе, согласно которому Демиург, если он таков постоянно, а не акцидентально, всегда должен действовать или, говоря иными словами, не может не действовать; христианские же писатели возражали на это, что Творец обладает творческой силой еще до самого акта творения, осуществленного Им во времени, сочтенным Им наиболее для этого уместным, поэтому Творец может творить или не творить сообразно со

свободным решением Своей воли.

Философским подтекстом эти дебатов является, судя по всему, аристотелевское размышление над понятием *δύναμις* [силы / потенции / возможности], на что Филопон обращает особое внимание («Комментарии к “Категориям”», стр. 145, 2 и сл.). Действие Бога наблюдается в Его силе, в самом образе «действия» таких природных элементов, как огонь и снег: этот тип приведения примеров был обычен для изъяснения того, как действует Бог в силу Своего собственного бытия, а не в силу Своей воли. Сопоставление же Бога с врачом или с архитектором было излюбленным примером, приводимым теми, кто намеревался доказать, что Бог не всегда с необходимостью должен совершать Свое действие: это утверждалось еще Захарией Схоластиком. Филопон объясняет значение своей двойственной позиции по этому вопросу, твердо заявляя, что в Боге, в отличие от того, что случается в разумных творениях, наличествует полная и всецелая уравновещенность между волей и силой, а потому было бы абсурдно, чтобы Бог имел произволение на то, что Он не способен сделать, или чтобы Он был неспособен сделать то, на что Он имеет произволение. Таким образом, на повестку дня снова становится то тесное отношение между волей и совершительной силой, которое автор «Вопросов христиан к язычникам» приписываемых Феодориту, стремился отрицать (см. выше, стр. 745—746). Аргументация Филопона прибегает к детализированному анализу касательно различных терминов, обозначающих волю и, следовательно, обслуживающих понятие «свободного выбора»; в этом он подхватывает проблематику, с которой уже имел дело его учитель Аммоний. Последний, действительно, комментируя трактат Аристотеля «Об истолковании», углубил тему божественной деятельности в рамках уточнения понятия «возможного»:

«Как было ранее установлено с привлечением многочисленных аргументов, мы действительно хозяева нашего свободного выбора и нам дано делать или не делать всё, что происходит в результате свободного выбора. Но касательно богов что нам сказать? И Александр [надо понимать — Афродисийский] испытывает аналогичные затруднения: или же мы возьмемся утверждать, что их силы не сопровождаются размышлением, если они ограничены и всегда тождественны самим себе, или же, если они сопровождаются рассуждением, мы признаем, что и они допускают в себе противоположности» (стр. 242, 24 и сл. Busse).

1. После обращения 1.1. Опровержение вечности мира

Чтобы продемонстрировать смысл своего собственного обращения в христианство, Иоанн Филопон пишет сочинение именно против Прокла, то есть против одного из признанных учителей языческого неоплатонизма той эпохи. В нем («О вечности мира, против Прокла») он возвращается к проблеме, бывшей предметом частых дебатов начиная со времен Аристотеля, а именно — к проблеме того, как следует интерпретировать так называемое «сотворение мира», о котором говорится в «Тимее»; следует ли (чтобы упростить проблему) понимать деятельность демиурга как истинный и подлинный акт творения или же творение должно пониматься как некий способ выявления онтологической зависимости мира от своей причины? Большинство экзегетов–платоников склонялись ко второму пути: для Аммония Александрийского и для раннего Филопона то, что содержалось в «Тимее», было лишь «мифом». И напротив, в период, последовавший за 529 г., наш писатель решительно отдалился от платоновской космологии. Вместо этого он примыкает к аристотелизму, притом что Стагирит первым отверг любую «аллегорическую» интерпретацию «Тимея», но

понимал «буквально» сотворение мира именно ради того, чтобы его опровергнуть. Следовательно, Филопон, став христианином, отметает идею совечности демиурга и мира.

Тем не менее, твердо отстаивая христианскую доктрину о сотворении мира *ex nihilo*, Филопон обретает именно в лице Платона естественного союзника, поскольку, по его мнению, этот философ не только отрицает вечность сотворенного *a parte ante* [в направлении прошлого], но и полагает, что Бог все же сотворил материю. Кроме того, идеи обладают, согласно Филопону, реальным существованием — и в этом он четко отмежевывается от Аммония, для которого они суть логосы, имманентные демиургу [125]. Таким образом, становится невозможным какое–либо согласие между Платоном и Аристотелем. Стагирит, согласно Филопону, отрицает доктрину об идеях, а это влечет за собой тот факт, что бог Аристотеля не рассматривается более в качестве Ума, мыслящего идеи, а значит, Он не есть более и совершительная причина мира. В трактате против Прокла платоническая космология оставляет возможность перехода к богословию христианского типа, ядро которого состоит в отождествлении демиургического Ума с первоначалом. Но подобное начало не имеет, в сущности, ничего общего с тринитарной доктриной в полном смысле этого слова: в целом, Логос не есть Сын Божий.

Особо важной является проблема свободной божественной воли, расцениваемая как условие бытия творений. С одной стороны, Филопон не считает возможным приписать Богу свободу выбора, ибо это означало бы, что Бог тем же образом, что и человек, мог бы совершить также и нечто злое. С другой стороны, наш писатель энергично отрицает то, чтобы вечная творческая воля Бога включала в себя необходимость акта творения. Однако ему не удается провести внятное различие между вечностью мира и между вечностью и необходимостью воли Бога. Противоречит ли тот факт, что творение произошло единожды, основному положению о неизменности Бога?

Филопон стремится разрешить эту дилемму, рассматривая творческий акт как актуализацию вечного творческого состояния — как актуализацию, которая не есть изменение, происшедшее в Боге и обязанное собою Его решению творить, но которая есть движение, наблюдаемое со стороны творения. Неизменность Бога проистекает от того обстоятельства, что Его воля является вечной, однако в трактате «О вечности мира» Филопон уже не признает эту необходимую сущностную корреляцию между волением и энергией, которую он, напротив, отстаивал в комментариях к «Категориям» Аристотеля. Изменение принятой им теперь позиции с очевидностью обращает на себя внимание в следующем отрывке:

«Итак, если допустить, что любое воление, проявляющееся ввиду пользы вещей, которые оказываются облагодетельствованы, не производит изменения в божественной природе и если Бог обладает всегда одинаковой творческой способностью и только посредством Своего воления приводит все вещи к бытию, то не будет помыслено и никакое изменение в Боге, творит ли Он нечто или не творит в определенные моменты: ведь Бог всегда имеет произволение на то, чтобы вещи были благими. Следовательно, творит ли Он нечто или не творит, — это всегда есть абсолютное благо: и действительно, Он благодетельствует всякую вещь, претерпевающую становление, настолько, насколько она способна воспринять это благо. А потому воля Бога единственна и проста и всегда устойчива в одном и том же намерении: ведь Он всегда имеет произволение ко благу» (IV 10, стр. 81, 3–14).

Но критика Филопона, направленная на позиции, занимаемые Проклом, еще более углубляется, обнаруживая то, что расценивается им как наиболее слабый аспект философского построения Прокла: если совершенство Бога предполагает, согласно

философу–неоплатонику, вечность мира, из этого следует, что сама сущность Бога основывается на отношении. Таким образом, вновь возрождается, согласно Филопону, доктрина Анаксагора, для которого не существует никакой определенной природы, но все заключает смысл своего существования в некоем отношении.

«Силы, конституирующие сущности, не имеют своего бытия во внешнем отношении: иначе мы введем, сами того не замечая, рассуждение Анаксагора, который утверждал, что ни у одной вещи не существует определенной природы, но что все они существуют в силу взаимоотношения. Но это мнение было опровергнуто Платоном и Аристотелем. Итак, если любая сущность обладает бытием не в силу отношения с чем–то иным, но обладает в самой себе своими собственными конститутивными силами — и притом абсолютным образом, — из этого следует, что само солнце было бы совершенно по своей сущности, даже если бы не существовало ничего, что приобщалось бы к его озаряющей силе» (IV 11, стр. 83, 9–20).

Все это, согласно нашему христианскому писателю, следует отвергнуть, чтобы не прийти к противоречивому выводу, будто Бог нуждается ради Своего собственного существования в тех вещах, которым Он даровал бытие:

«Если способность творить определяет божественную сущность и если способность творить обладает собственным бытием в отношении с творениями (ведь тот, кто творит, творит в качестве творца творений), то божественная сущность будет иметь свою завершенность и обладать совершенством только в отношении с сотворенными вещами. Но тогда она будет нуждаться для своего существования в тех вещах, которым она сама даровала бытие. А что может быть еще более нечестивым, нежели так думать о Боге?» (IV 12, стр. 87, 24–88, 6).

Итак, мир действительно вечен *a parte ante*, как сказал Платон, но в уме Творца идеи сотворенных вещей присутствуют извечно как логосы в мысли Бога; по своему существу, однако, они уже не суть образцы; Филопон, воспроизводя концепцию, уже бывшую в употреблении у Захария Схоластика, утверждает, что Бог — неизменно совершенный Творец в силу того, что Он неизменно содержит в себе *λόγοι* творений, и потому в Нем отсутствует движение, направленное от недействия к действию:

«Но если Бог есть постоянно совершенный Творец всех вещей, поскольку Он постоянно содержит без изменений *λόγοι* творений и поскольку Он единой Своей волей творит все вещи, не испытывая нужды в каком–либо орудии, чтобы даровать сущность вещам, Он никоим образом не станет отличным от Самого Себя, творит ли Он или же не творит» (IV 9, стр. 76, 21–26).

Эта идея вечного присутствия в Боге *λόγοι* всех вещей, которые в свою очередь, присутствуют в преходящем мире, выявляет интересную близость с концепцией, которой в дальнейшем будет придерживаться Максим Исповедник. Будучи свободен от любой необходимости, Бог действует так, как Он считает нужным, и тогда, когда Он считает нужным:

«Ведь действительно, Бог не приводит к бытию творения независимо от Своей воли и по необходимости природы, как солнце, в силу природной необходимости, лишенной воли, своим присутствием озаряет, а огонь раскаляет и воспламеняет; ибо Причина всего выше любой необходимости. […] Итак, Бог производит каждую вещь и приводит её к бытию тогда, когда Он имеет на то произволение, приводя к бытию все вещи одной только Своей волей, и Он имеет на то произволение тогда, когда бытие есть благо для вещей, претерпевающих становление» (IV9, стр. 78,11–16; 79,6–9).

Вследствие этого, Бог сотворил не только творения, но также и материю, которая не может быть вечной, но должна была получить свое сушествование *ex nihilo*. Основой для

этой мысли является концепция, отстаиваемая неоплатониками–язычниками и сводящаяся к тому, что демиург, чтобы быть совершенным, с необходимостью должен действовать постоянно. Чтобы опровергнуть эту концепцию, Филопон прибегает к отрывку из III книги «Физики» Аристотеля, считая, что действие заключает в себе достижение совершенства не для деятеля, но для результата действия («О вечности мира», IV 6, стр. 67, 7—19; 68, 11—14). Значит, движение относится к тому, что произведено действием, а не к деятелю. Вот соответствующее место из Аристотеля («Физика», HI 1, 201b7 и сл.):

«Ведь каждая (вещь] иногда может проявить деятельность, а иногда нет. Например, то, что может строиться, и деятельность того, что может строиться, поскольку оно может строиться, есть строительство. В самом деле, деятельность того, что может строиться, есть либо строительство, либо [само) строение. Но когда есть строение, уже нет того, что может строиться: то, что может строиться, построено. Следовательно, необходимо, чтобы деятельностью [того, что может строиться) было строительство. Строительство же есть некоторое движение. Конечно, то же рассуждение подойдет и к другим движениям» [126].

Итак, следуя Аристотелю, Филопон предъявляет свои возражения Проклу, обвиняя его в том, что его рассуждения идут вразрез с самоочевидностью фактов, и в том, что он основывает свои ошибочные аргументы на двусмысленности терминов «сила/потенция» и «энергия/акт» (IV 8, стр. 74, 24–75, 25).

Еше одно из главных положений Прокла подвергается критике со стороны Филопона: Прокл настаивает на предполагаемой трансцендентности первого бога по отношению к демиургу. Эта онтологическая иерархия была совершенно традиционной для платонизма, начиная со II в., но, согласно христианскому философу, она не упраздняет каузальную связь, которая в любом случае существует между Первым Богом и творением, поскольку причиной, в первую очередь, является то, что сообщило самим причинам причинную потенцию (IV 13, стр. 88, 12–89, 4). Следовательно, Первый Бог и должен был бы сообщить демиургу подобную творческую способность. Аргументация Филопона опирается на восьмую книгу «Физики» Аристотеля, и он приходит к следующему выводу:

«И хотя он [то есть Прокл) не желает, чтобы первопричиной бытия был демиург, однако, поскольку тот, кто, по их суждению, есть Первый Бог, является причиной бытия демиурга, он [то есть Первый Бог) окажется главной причиной существования всех вещей. Доказав это, необходимо сказать, что Первый Бог есть также и причина становления отдельных реальностей, даже если бы я предположил существование тысячи тысяч промежуточных причин» (IV 13, стр. 90, 24–91,5).

Другие аргументы Прокла используются против самого же Прокла, и Филопон стремится изыскать дальнейшие пункты в трактате неоплатоника «О десяти сомнениях касательно промысла» в подтверждение своей собственной правоты. В полемике с Проклом Филопон также привлекает и авторитет Плотина: он дважды цитирует место из «Эннеад» (VI 7,1; см. II 5 стр. 39 и XVI 3, стр. 571—572), отстаивая положение, что Бог всегда есть Творец, поскольку будущее для Него — это вечно настоящее; однако это не предполагает вечности мира:

«Согласно мудрому Плотину, будущее всегда является настоящим для Бога и для Бога нет ничего последующего, но то, что в случае других реальностей есть последующее, для Бога есть уже настоящее, и притом, вечное настоящее. И если мы докажем, что и Прокл утверждает нечто подобное, тогда мы сможем доказать, что неверно его утверждение, будто воля Бога касательно существования мира то появляется, то исчезает, поскольку получится, что созданный космос в одно время будет существовать, а в другое время существовать не будет» (XVI 3, стр. 572,8—21).

«Однако даже если Бог всегда желал, чтобы существовал космический порядок, то есть

чтобы существовал мир, то нет никакой нужды в том, чтобы и мир существовал без начала, коль скоро природа телесная и сотворенная не допускает существования без своего начала» (XVI 3, стр. 573, 27—574, 12).

Другим важным аспектом этой дискуссии является проблема времени, обязанного собою «моменту» перехода Бога от «покоя» к «сотворению»: когда же получило начало время? В действительности, согласно Филопону, речь идет об одном софизме Прокла. Ведь он утверждает, что не всегда выражения, обычно понимаемые нами во временном значении, обладают на самом деле подобным значением. Чтобы проиллюстрировать это, наш автор прибегает, в первую очередь, к примеру из области физики. Конец движения и начало покоя не пребывают во времени, а значит, такие выражения, как «когда» и «тогда» в приложении к Богу не указывают на время, но на предел времени. Следовательно, в Боге нет движения от несотворения к сотворению в том смысле, что этот переход осуществляется без времени: ведь предел несотворения есть также и начало сотворения. В той же мере истинно и то, что если слова «он был благим», относящиеся к демиургу «Тимея» (29 e), должны были бы восприниматься во временном значении, то и Бог оказался бы погруженным во время, а значит, и в изменение (V 3, стр. 109, 1—8. 24—28). А поскольку время есть не что иное, как измерение движения тел, согласно с определением Аристотеля, из этого следует, что

Бог и умные природы не могут состоять в связи с телами и потому не пребывают во времени (V 3, стр. 110, 6—28).

Вследствие этого отрицание вечности чувственного мира заключает в себе определенное число аргументов, которые относятся к миру в его целостности; кроме того, в этих аргументах содержится критика учения Аристотеля об эфире, на котором тот основывал свое представление о том, что небесные тела должны быть вечны с точки зрения их числа. В свой христианский период Филопон заместил неоплатоническую иерархическую систему дуализмом между божественным бытием и небожественным бытием, между Творцом и творением. Решающий смысл этой проблеме был сообщен новой интерпретацией Бога как производящей причины, — ведь причина должна всегда производить результат: таким образом, вечное творение становится невозможным. Это же имеет силу и для Души Мира и для души ангельских творений.

Что касается отрицания вечности мира *a parte post*, Иоанн оправдывает его не столько в космологическом плане, сколько в плане богословском: Творец располагает способностью уничтожить мир, — и это означает то, что Он, в определенный момент, мог также и создать его, ведь Он не может иметь неосуществимую способность, иначе Он не был бы совершенен. Затем настоящий мир должен будет уступить место некоему новому миру, некоей более «божественной» организации материи.

И, наконец, интересный аргумент состоит в констатации со стороны Филопона неадекватности человеческого языка и человеческой мысли для передачи вечных и вневременных реальностей. Люди говорят о божественных и вечных вещах, прекрасно осознавая, что они в действительности отличны от того, какими мы их себе представляем и вербально, и концептуально: ведь, действительно, человеческая мысль не может воспринять ничего за пределами временных параметров и без помощи образов. «А потому критика, направленная на Прокла, разрешается в имплицитную переоценку метафизического знания, главная функция которого, судя по всему, является апоретической, тяготея к поддержанию в человеке живого осознания божественной трансцендентности и божественной инаковости по отношению к феноменальному миру» (Микаэли). В тексте Филопона часто встречается слово «немошь», которое понимается как неадекватность языка и неадекватность интуитивной способности.

2.2. Сотворение мира

Примерно через пятнадцать лет после своей полемики с Проклом и с Аристотелем о вечности мира Филопон написал толкование на *Книгу Бытия,* озаглавленное как «О сотворении мира»: и заглавие, и тема этого произведения вполне традиционны. Но в любом случае, речь идет о его единственном богословском труде, существующем на греческом языке. В своей экзегезе библейского текста Филопон часто прибегает как к греческой философии (Платон и Аристотель вновь снабжают его материалом для соответствующих рассуждений), так и к Василию, чьи «Беседы на *Шестоднев»* были эталоном жанра. Трактат «О сотворении мира» обращается также к «научным» проблемам, так как Филопон с настойчивостью высказывает предположение, что движение небес могло бы быть объяснено с учетом некоей «движущей силы», запечатленной Богом на небесных телах с момента их сотворения. Он сопоставляет круговое движение небес с линейным движением, которое также обязано импульсу, который Бог сообщил творениям [127]. Эти проблемы будут затем вновь поставлены на повестку дня в XVI в. и станут предметом обсуждения среди философов этой эпохи в контексте проблемы движения, его происхождения и условий, в которых оно проявляется [128].

В своих более поздних произведениях Иоанн Филопон примыкает к современному ему монофизитству, которое было особенно широко распространено и мощно проявляло себя в восточных провинциях империи. Таким образом, он вступает в полемику с учением Халкидонского Собора, утвердившего соединение в одной ипостаси Христа двух природ, и доходит даже до некоей формы тритеизма. Но эти теории, как бы интересны они ни были, не имеют прямого отношения к разбираемой нами тематике.

БИБЛИОГРАФИЯ. H.J. Blumenthal. *John Philoponus, Alexandrian Platonist?* // «Hermes» 114(1986). P. 314–335; E.G.T. Booth. *John Philoponos Christian and Aristotelian* Conversion // Studia Patristica 17/1 (1982). P. 407–411; A. Gudeman — W. Kroll. art. Ioannes, n. 21 (loannes Philoponos) // PWIX/2 (1916). P. 1764–1795; G.A. Lucchetta. Aristotelismo e cristianesimo in Giovanni Filopono // «Studia Patavina» 25 (1978). P. 573— 593; H.D. Saffrey. Le chretien Jean Philopon et la survivance de I'e'cole d'Alexandrie au 6e siecle // REG 67 (1954). P. 396—410; S. Sambursky. The physical World of Late Antiquity. London, 1962; C. Scholten. Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De opiflcio mundi» des Johannes Philoponos. Berlin — New York, 1996; Idem. Verandert sich Gott, wennerdie Welt erschajft? Die Auseinandersetzung der Kirchenvater mit einem philosophischen Dogma // JbAC 43 (2000). P. 25–43; R. Sorabji (изд.). Philoponus and the rejection of Aristotelian science. London, 1987; Idem. Aristotle transformed. The ancient Commentators and their influence. London, 1990; K. Verrycken. The development of Philoponus' thought and its chronology 11 R. Sorabji (изд.), Aristotle transformed. **LLht.** изд. P. 233—274; Idem. La psychogonie platonicieme dans I'oeuvre de Philopon // RSPh 75 (1991). P. 211–234; Idem. Johannes Philoponos // RAC. P. 534–553; W. Wieland. Die Ewigkeit der Welt (Der Streit zwischen Joannes und Simplicius) // Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift H.G. Gadamer. Tiibingen, 1960. P. 291—316.

III. Максим Исповедник

Максим Исповедник жил в конце эпохи, которая в восточном греко–язычном мире явила глубокие системы мысли Александрийской школы, Каппадокийцев и Дионисия Ареопагита наряду со сложными (и часто запутанными) христологическими спорами. Он обладал исключительной способностью к синтезу метафизических концепций и внес свой вклад в определение вероучительной догмы относительно природ во Христе; он стяжал богатый монашеский опыт, который углубил и прояснил в своих теоретических рассуждениях; он обильно пользовался достижениями своих предшественников, проявляя почти безграничную эрудицию в этой области, и, в конец концов, он выдвинул собственную новую концепцию, в которой, как утверждает фон Бальтазар, который одним из первых в результате «органичного» и последовательного анализа по заслугам оценил творчество Максима, сливаются воедино все культурные и религиозные «миры» ему предшествовавших времен. Максим по праву был некоторыми учеными оценен как «человек философского духа и наиболее значимая фигура после Оригена на христианском Востоке».

1. Бог

Учение о Боге не представлено у Максима особенно оригинально. В целом он следует учениям Александрийских богословов и Отцов–Каппадокийцев, которые основывали свое богословие на типично платонических философских положениях. Исповедник часто обращается к перечислению различных божественных свойств, которые, однако, не оказываются чем–то новым после многовековой платонической традиции, возрожденной христианской мыслью Александрийцев и Каппадокийцев. Свойства Бога мыслятся как нечто противоположное свойствам сотворенной сущности, по отношению к которой подчеркивается трансцендентность Творца. Этот момент объясняется также сильным и неопровержимым влиянием, оказанным на Максима Ареопагитом, причем это влияние можно проследить вплоть до стиля, а также вплоть до терминов и до синтагматических конструкций, используемых Исповедником.

Бог превыше того, что наиболее возвышенно и абстрактно. Он также превыше и чистого бытия. Эта концепция представлена при помоши частого употребления стилистических приемов в духе Дионисия. Бог не может быть адаптирован к схеме аристотелевских или стоических категорий («Амбигвы к Иоанну», 7, 1081 B), в которых заключена любая сотворенная сущность, но Он характеризуется «отсутствием всякой связи с какой бы то ни было вещью» и только к Нему приложим предикат быть «тем, кто действует сам по себе», в то время как человек не способен действовать абсолютным образом, поскольку он находится в детерминированных условиях.

Также следуя платонизму, который был характерен для его предшественников, Максим подчеркивает тот факт, что только с Богом сочетается предикат истинного бытия. Один только Бог есть «Тот, Кто есть», вто время как быть «тем, что есть», то есть быть в видовом отношении и по существу своему определенной вещью, относительно всех творений может быть сказано только в производном смысле и только в силу причастности. Таким образом, бытие Бога радикально отличается от бытия творения, поскольку Он есть сущность абсолютная и чистая, сущность сама по себе, не связанная с категориями земного существования, с «когда» или с «как», но сущность «в простом смысле», лишенная

ограничений и трансцендентная. Она заключает в себе любое возможное бытие: «Она всецело обладает в самой себе возможностью бытия» — и это концепция, точно совпадающая с соответствующей концепцией Григория Богослова, хотя она имеет параллели и с концепцией Григория Нисского. Но о Боге прямо говорится, что Он, Который есть чистое бытие, тем не менее превосходит также и бытие: «Бог пребывает, собственно, и превыше бытия» («Амбигвы», 10, 38, 1180BD).

Главный критерий суждения, которое мы можем вынести относительно Бога, сводится к тому, что божественная сущность не допускает приложения к себе никаких категорий. Она трансцендентна по отношению ко всему, что удерживает земную жизнь как бы внутри непреодолимой ограды. Прежде всего в ней отсутствуют все ограничения пространственного порядка, так как к Богу неприложима категория «где», а значит, никакая протяженность. Эта объективная данность выражается термином «неподвижный» *(ακίνητος)*, известным и Дионисию. Также и термин «не переходящий с места на место» *(αμετακίνητος)* в равной мере обнаруживается у Ареопагита («Амбигвы», 32,1284A; «О божественных именах», 4, 7, 704B). Этим объясняется, насколько Бог трансцендентен по отношению к любому движению, ибо Он наполняет всякую вещь и содержит её в Себе, и при этом Он бесконечен и свободен от всякой связи. Как Дионисий, так и Максим утверждают в совершенном согласии друг с другом, что даже понятие неподвижности не может быть в прямом смысле усвоено Богу. Скорее надо было бы говорить, что Бог превыше любого движения и любого покоя: это сообразно тому, что говорит и Дионисий. Неподвижность Бога противопоставляется движению земных сущностей, поскольку Бог есть причина движения, поскольку Он есть «сущность, приводящая в движение». Можно было бы в связи с этим вспомнить также и об аристотелевском мотиве неподвижного перводвигателя; однако, согласно Фёлькеру, здесь вряд ли есть прямая связь, так как и Ареопагит выражается аналогичным образом. Но сочетание платонических и аристотелевских мотивов характерно для Максима, и мы столкнемся с этим сочетанием и в дальнейшем, а потому не следует исключать, по нашему мнению, что в данном случае мы наблюдаем первый признак внимания, оказанного Максимом учению Аристотеля.

Подобно Дионисию, Максим также мыслит Бога как «неподвижного» *(άκίνητος)* и «устойчивого» *(σταθερός):* этим утверждением он продолжает традицию, которая восходит к Филону; но одновременно он, снова в согласии с Дионисием, полагает, что Бог трансцендентен и по отношению к покою. В предисловии к «Вопросоответам к Фалассию» Максим к двум характеристикам Бога присовокупляет в качестве третьей то, что он «всегда в одном и том же состоянии» *(άει ώσαντως ίχων)* — выражение, достаточно частое во всей платонической традиции. Знаменательным для этой концепции является место из Дионисия «О божественных именах», 9, 4, 912B: «[Божественное бытие] всегда… устойчиво и непорочно само по себе в высочайших пределах сверхсущностного тождества утвержденное». Когда Исповедник говорит о «тождестве» *(ταυτότης)* или об «устойчивости» *(σταθερότης)* Бога, у него иногда всплывает слово «неподвижность» *(ακινησία)*, и, кстати, было бы полезно сопоставить это слово с одной фразой Ареопагита: «Быть устойчивым в неподвижной тождественности» [129].

К неподвижности Максим присоединяет беспредельность *(απειρία)*. Это одно из представлений, которое человек может сформулировать касательно Бога на основе врожденных «общих понятий» («Амбигвы», 17, 1229 DE; 1232 A). Максим, разумеется, подчеркивает «глубину беспредельности Бога», но добавляет также, что Бог сущностно трансцендентен по отношению к любой беспредельности. Он стремится доказать это, пользуясь одним стоическим различием, а именно, он приписывает любое наше знание о Боге

только «тому, что относится к Богу», но не тождественно Ему. Таким образом, и в данном случае следует отметить еще одну параллель с Ареопагитом, который в некоторых случаях говорит о Боге: «Беспредельность всякой беспредельности» («О божественных именах», 5, 10, 825B), а иногда: «Бог… превосходящий всякую беспредельность» (О божественных именах», 9, 2,909C; ср. 13, 3,980 C: «Божество… сущее прежде всякого предела и беспредельности»).

Бог, коль скоро Он превыше категории места, естественно превыше и категории времени. Как для Бога не существует никакого «где», для него также не существует и никакого «когда»» (ср. «Амбигвы», 10, 38, 1180B: «“Где”, сообразно с которым всегда и во всех случаях неизбежно мыслится “когда”»). Однако все это абсолютно традиционно: у Максима нельзя обнаружить изысканий, к примеру, Григория Нисского в связи с проблемой вечности и неограниченности Бога, которые мы встречаем в «Против Евномия». Максим удовлетворяется подтверждением этого факта, но то, что Бог превосходит время и место, уже было сказано Климентом Александрийским («Строматы», II 6, 1; V 71, 5), и многие затем повторяли эту идею.

В равной мере Максим мало оригинален и тогда, когда он объясняет, что в Боге «как» не имеет никакой силы, поскольку Он трансцендентен всякому отношению («Амбигвы», 10, 38, 1180D; 17, I232D). Для Бога не существует бытия «в связи с какой–либо вещью», для Него не существует взаимоотношения любого рода; Он абсолютно лишен отношения, как говорит Максим, прибегая к излюбленному выражению Дионисия. Со всем этим сочетается подчеркивание Его «простоты». И в этом также обнаруживается связь Максима с Ареопагитом и с Григорием Нисским. Дионисий подчеркивает простоту Бога («О божественных именах», 1, 3, 589CD; 1, 4, 592B) и помешает Бога даже превыше нее: в одном из догматических трактатов Максима мы читаем, что «божественное существо бесстрастно по природе, лишено отношений и просто, или, точнее, оно упрощено до состояния выше любой простоты». Если Дионисий ставит простоту в тесную связь с божественной монадой («Он воспевается как монада и генада по причине Своей простоты»: «О божественных именах», 1,4,589D), то так же поступает и Максим, поскольку во многих местах он употребляет вместе оба термина. Термин «монада» встречался все чаше и чаще в христианской литературе, начиная с Климента Александрийского и с Оригена. Таким образом, в Боге не может быть частей, и в отношении Его недопустимо понятие «сложности», которая является характеристикой тварного бытия. Божественная сущность «проста и единообразна», как об этом уже говорилось в рамках платонической и Александрийской традиций. Фолькер отмечает, что Евагрий открывает свое пространное сочинение «Главы гностические» фразой, в которой утверждается, что сущность Бога «не содержит в себе противоположного», поскольку «противопоставление имеет место в творениях». По всей видимости, здесь мы встречаемся с влиянием Евагрия на терминологию, характерную для учений богословов–Каппадокийиев и Ареопагита.

Интересно отметить, каким образом Бог обладает знанием. Он имеет от Самого Себя некое специфическое знание: обладая знанием о творениях, Он знает все вещи прежде их зарождения, и притом особым способом. Ибо Бог знает их «по Своей премудрости», содержа все вещи в Логосе, Который есть Начало творения мира. Уже Ареопагит пытался превзойти аналогичным способом затруднение, состоящее в том, как Бог может знать что–либо чувственное или что–либо духовное, если Он превыше этих обоих модусов знания: «Он объял заранее в Самом Себе знания всего на основе причины всех вещей». Потому Максим напоминает о том, что знание Бога «вытекает как следствие из Его сущности», не будучи обязано собой причастности к некоей вещи.

И если Бог есть «монада неделимая и простая». Он должен быть всем — и всем целокупно и одновременно. Итак, Он есть «мысль, сообразная с сущностью», или «сущность, сообразная с мыслью», Он есть и «полнота мысли», и «полнота сущности». Это один из моментов, когда мы наблюдаем исключительное родство между Максимом и рассуждениями Григория Нисского в «Против Евномия». Согласно Григорию, божественные свойства составляют некое единство; и даже если из них упоминается только одно, следовало бы совокупно с каждым из них помыслить и все другие, так же как, напротив, любое отдельное свойство объемлет собою всё.

Ряд других выражений также свидетельствует о влиянии, оказанном на Максима со стороны Ареопагита. Прежде всего, в Боге покоятся, как бы водворяясь в Нем, логосы всех вещей, причем не один обособленный *λόγος*, а затем другой, но все в совокупности, — что и подобает божественной простоте — «согласно единому, простому и объединенному соединению всех вещей» («Амбигвы», 7, 1077 и сл.). Бог есть причина мироздания, и в качестве таковой Он проницает собою все творение, что выражено Максимом посредством знаменательного термина «всё содержащий [в себе]»: это выражение не встречается у Дионисия, но фиксируется у Григория Нисского, восходя к Стоикам и к их доктрине о все проницающем собою Логосе. Причиной акта творения явилась благость Бога: в таком обобщенном виде это положение соответствует как христианским, так и платоническим концепциям. Но в связи с этим обнаруживаются и утверждения, напоминающие Дионисия, когда, например, говорится, что мироздание было сотворено Богом «в силу того, что Он является причиной бесконечно осмысленной и бесконечно могущественной» или же говорится, что Богом «вещи приведены из небытия к бытию в связи с бесконечным излиянием Его благости».

Промысел Бога, как это формулируется с помощью стоического выражения, «удерживает мир в состоянии целостности», — и это также соответствует словоупотреблению Дионисия. Промысел также заботится о сохранности вещей. Он премудро управляет миром, и его попечение простирается повсюду, доходя до самых малых и незаметных вещей. Он назначает каждой вещи подобающее ей место и блюдет благой порядок и гармонию в мироздании. В основе этих представлений лежит Ареопагитское видение мира, на что уже указывает хотя бы такой термин, как «благочиние» *(ευταξία)* («Вопросоответы к Фалассию», 29, 368A); согласно фон Бальтазару, в этой концепции Максима следует усматривать влияние Аристотеля, «стремление сохранить мир в его дифференцированности и в его конечности», — что ограничивает высокие полеты мысли платонизма.

Промысел служит также к тому, чтобы обеспечить нас знанием о Боге, насколько это возможно для людей. Мы знаем Бога как бы через зерцало, «исходя из промысла, который Он проявляет ко всем вещам». Так Максим вновь отражает понятия, имеющие долгую историю и встречающиеся еще у Филона: следует мыслить об искусном мастере на основании его произведений.

Максим часто обращается к следующей дилемме: по какой причине Бог, Который неизменно благ, сотворил тем не менее мир в некий определенный момент? Ответ сформулирован Максимом всецело в духе Оригена: творение вечно, поскольку идеи всего пребывают вечно в Боге, но оно при этом подчинено времени, так как было реализовано во времени.

В заключение отметим, что на основе этих концепций Максима можно выявить удивительное сходство, существующее между ним, Григорием Нисским и Дионисием Ареопагитом в их представлениях о Боге. Влияние со стороны Григория Нисского, являвшегося продолжателем Александрийской традиции, могло быть оказано на Максима

непосредственно или же при посредничестве Ареопагита. Максим — это звено, завершающее великую цепь, начало которой представлено личностью Филона и которая простерлась вплоть до Максима через Александрийцев, Отцов–Каппадокийцев и Дионисия.

2. Космология

Космология Максима также, как это уже наблюдалось в случае Отцов–Каппадокийцев, несет на себе печать платонизма, хотя и переработана на базе библейских представлений.

Всякая вещь характеризуется тем, что она «существует в некий определенный момент и в неком определенном месте», а потому мир во всей его полноте не может существовать без начала и быть вечным, но должен был иметь некое происхождение. Но тогда он способен обладать своим бытием и той или иной особой формой своего существования только от Бога. А потому Максим полемизирует с учением Аристотеля о вечности мира и материи, выступая против тезиса, согласно которому материя не имеет начала и является несотворенной («Амбигвы», 10, 1176D и сл.). Максим оспаривает концепцию Аристотеля (которого он, однако, не называет по имени), исходя из целого ряда положений. Прежде всего, он объясняет, следуя в этом самому Стагириту, чем является движение. Бог, в качестве «перводвигателя», Сам неподвижен, поскольку Ему подобает бытие, не имеющее начала; но коль скоро все существующее подвижно, оно тем самым имеет начало, задавшее импульс этому движению, а значит, оно не может быть ни вечным, ни лишенным причины. Максим подчеркивает также, к какому абсурду привела бы концепция о вечности материи: будь это так, тогда существовали бы «в абсолютном понимании термина “существовать” две бесконечные и лишенные начала реальности — Бог и материя», а это невозможно.

Существование любой вещи, принадлежащей этому миру, возможно только вследствие её приобщенности к благодатным дарам Бога и, тем самым, обязано промыслу, делающему возможным существование и упорядоченность мироздания и гарантирующему прочную связь между собой его отдельных частей. Всякая вещь обретается в Боге «как во вседержительном основании» — и это утверждение Максима находит себе дословное соответствие у Ареопагита [130]. Максим далее снова сходится с ним во мнениях, утверждая следующее: «И к Нему обращены все вещи». Итак, эти слова устанавливают ритм внутреннего процесса, совершающегося в мире и проявляющегося в колебаниях между двумя полюсами: «исхождения», «выступления» к бытию, то есть ко множественности, от «простоты» Бога, и «обращения», то есть возврата вещей от множественности к единству, а значит, их возврата к Богу («Амбигвы», 7, 1081 C).

Влияние Ареопагита на Максима проявится еще более четко, если мы окинем мысленным взором общую картину космоса, начертанную Максимом. В ней доминирует концепция единства, «устремление всего творения к Единому». Все противоположности заключены в недрах некоей гармонии, и при этом происходит ступенчатое восхождение низших реальностей к высшим, для которых характерно следовать друг за другом и простираться вперед вплоть до достижения своего предела в Боге. Это видение мира с особой заостренностью разработано в первой главе «Мистагогии» (PG 91). Промысел Божий соединил друг с другом то, что при сотворении существовало раздельно: Бог «притягивает друг к другу реальности умопостигаемые и реальности чувственные». Все вещи пребывают вместе, но не входят в смешение. Творения не должны враждебно противополагать себя друг другу, поскольку иначе они подверглись бы опасности «превращения в небытие», но на всё сотворённое должен распространяться мир. Смешение недопустимо: отдельные роды вещей

должны сохраняться в рамках своей реальности, а потому имеет место различие и «неслитное единство», коль скоро весь космос представляет собой прекрасно упорядоченный комплекс, гармоничное целое. Самоочевидным является то, что эти места из Максима характерны и для Ареопагита и имеют на себе печать его духа: достаточно вспомнить, как Ареопагит описывает мир, царящий во вселенной: Бог есть «природа, которая сохраняет мир в свободной от смешения связи всех вещей друг с другом» («О божественных именах», 11, 2, 949C), препятствуя его погружению в ничто («О божественных именах», 8, 9, 897B).

Вместе с тем доктрина Максима заключает в себе инновационные моменты в том, что касается взаимоотношений между умопостигаемым миром и миром чувственным. В «Вопросоответах кФалассию», 63,685D он разъясняет, что первый проявляет себя во втором посредством «отпечатков» *(τύποι)*, в то время как второй проявляет себя в первом посредством «логосов» *(λόγοι)* (и вскоре мы увидим, каково значение логосов). В «Мистагогии», 2, 669C мы встречаемся с той же самой мыслью, за тем лишь исключением, что там, в качестве выражения, параллельного по отношению к «отпечаткам», выступает выражение «в символических формах» *(τοΤς συμβολικοΐς εΐδεσι)*, при утверждении, что чувственный мир содержится «познаваемым образом» *(γνωστικώς)* в мире умопостигаемом, «упрощенном сообразно с умом посредством логосов *(κατά νοΰν τοΐςλόγοις άπλούμενος)*». Это обстоятельство побуждает нас серьезно считаться с учением о логосе и наблюдать функции *λόγοι*, проявляющиеся в чувственном мире.

Так, в «Амбигве» 7,1077C Максим подчеркивает, что единый *Λόγος* разделяется на многоразличные *λόγοι* в рамках неделимой дифференциации творения и как, напротив, все *λόγοι* восходят к единому *Λόγος*. Это так, поскольку творение едино, но разделено в своих различных частях (см. «Мистагогия», 2, 668C). А значит, согласно Максиму, в творении различие обуславливает единство, а единство — различие, именно так, как это происходит во Христе («Амбигвы», 10, 32, 1169C и 10,41, 1188C–1189A).

Дионисий подчеркивал волеизъявительный характер логосов творения. В «О божественных именах», 5,8 он отождествляет «образцы» *(παραδείγματα)* с предсушествующими логосами и определяет их как «божественные и благие воления». Максим утверждает, что в обычай «божественных мужей» входит наименование логосов «благими волениями Бога» («Вопросоответы к Фалассию», 13, 296A) и прибавляет также, что логосы суть проявления некоего универсального закона. Логосы, познаваемые через творение, открывают, таким образом, цель замысла Бога, которая относится в первую очередь к человеческим существам («Вопросоответы к Фалассию», 13, 296A); показателен тот факт, что в третьем прошении молитвы «Отче наш» мы испрашиваем правильное употребление разумной силы, которая служит к тому, чтобы приводить разумные существа к их логосу («Изъяснение молитвы Господней», PG, 90, 836 AB). Таким образом, мы видим, что доктрина о логосах творения, понимаемых в качестве божественных волений, влечет за собой в виде следствия положительную оценку различных сотворенных сущностей, выступает как объединяющий фактор и выражает единую общую божественную цель.

3. «Λόγος»

В общих очертаниях своего учения о Логосе Максим следует традиции Александрийцев, согласно которой Логос есть Творец всех вещей и содержит в Себе их первообразы *(άρχέτυπα)*.

В утверждении, что творение основывается на существовании логосов, мы обнаруживаем главные характерные черты богословия Максима; это принципы дифференциации и унификации, а также принцип связи между космологией и домостроительством спасения. Доктрина о Логосе, в любом случае, развивалась Максимом на базе тех положений, которые были выдвинуты его предшественниками. У Филона и у Оригена фиксируются примеры понимания логосов как «идей» («Толкование на *Евангелие от Иоанна*», I 34; «О началах», 12,2); все они в своей совокупности образуют умопостигаемый мир («Толкование на *Евангелие от Иоанна*», I 38), являются образцом мира чувственного (119) и представляют собой исходную «благость» сотворенных вещей (XIII 42). Влияние на Максима мог оказать также и Евагрий («Главы гностические», I 20): ведь Евагрий действительно подчеркивает существование логосов промысла и суда Божия, утверждая, что при конце времен будет иметь место «духовное созерцание», в рамках которого логосы будут пребывать в мистическом общении с Богом. От Псевдо–Дионисия и от его комментатора Иоанна Скифопольского Максим воспринял динамический аспект логосов, рассматриваемых как божественные воления.

Подчеркивая аспект дифференциации, Максим говорит о «логосах вещей» или (и это его излюбленное выражение) о «логосе природы» («Амбигвы», 31, 1280A; 42, 1341CD). Характерным для логосов является то, что они определяют не только сущность, но также и рождение вещей, подтверждая, таким образом, положительную оценку чувственного мира, присущую Максиму.

Логосы вещей предсуществуют в Боге, но это не значит, будто вещи (или человеческие существа) не свободны. Сущности могут пребывать в согласии или в несогласии со своим логосом, но если они пребывают с ним в гармонии, то они движутся сообразно замыслу, установленному для них Богом («Амбигвы», 42, 1329A). Это предсуществование логосов Бога сохраняет в целостности их единство, в то время как дифференциация и подвижность сотворенных вещей, на которые также есть произволение Божие, сохраняет в целостности их независимость и их индивидуальное существование.

Учение об отношении между логосами вещей и божественным Логосом широко разработано в весьма важной «Амбигве» 7. Всякая вещь обладает своим логосом, благодаря которому она получает свое частное существование, а особенности многочисленных вещей детерминированы особой формой каждого логоса. Таким образом, каждая вещь детерминирована от века на совете Божием («согласно с предведением Бога») и уже обладает в собственном логосе совершенством, которое может быть реализовано в течение жизни; благодаря логосам всякая вещь получила свою форму и свою конфигурацию. Если Дионисий говорит о логосах, производящих различные сущности, Максим в том же духе говорит о логосах, придающих форму. Но поскольку они суть лишь частные формы проявления единого Логоса, из этого следует, что они содержатся в Логосе Бога, который проникает в частное, сохраняя, однако, свою трансцендентность. А значит, весь мир истолковывается как великое и глубинное единство, где всё приобщается к Богу по нисходящей, сообразно с понятием аналогии, поскольку логос мира покоится в Боге. Этой картине космоса, начертанной под влиянием Дионисия, которая базируется на полярной противоположности единого и многого, соответствует тот факт, что множественные логосы вновь возвращаются к единому Логосу. Таким образом, и в этом случае имеет силу закон «исхождения» и «обращения», поскольку отношение Логоса и логосов прекрасно вписывается в ритм всего космического становления.

Как уже было сказано, логосы были заложены с самого начала в сущность каждой вещи. Творения были созданы на их основе, а потому еще Дионисий Ареопагит говорил о логосах

как об «образцах». Но при детализированном описании этого процесса Максим отходит от платонизма и следует Аристотелю. Природы или, если выражаться более точно, телесные природы состоят из материи и формы, поскольку форма сообщает некую конфигурацию материи и делает из неё определенную природу: «Действительно, форма, присоединенная к материи, творит природу» («Амбигвы», 7, 1101A). Умопостигаемые сущности образованы из сущности и привходящих свойств (акциденций); акциденции обладают способностью придавать форму.

Следовательно, всякое творение является двойственным образованием, диадой. Двойственность делает из творения именно это частное творение (т. е. дает ему быть этой частной вещью) и наделяет его характерными чертами, отличающими одно творение от другого. Творение не просто существует само по себе, но, ради того, чтобы обозначить свое существование, оно нуждается в другой вещи, состоит из частей и потому может снова распасться на части, которыми оно отделено от других вещей. Оно всегда существует в отношении с какой–то другой вещью и, будучи двойственностью, зависит от единства. «Монада действительно есть начало любой диады».

Логос в мире, Логос промыслительный и тот исторический Логос, который воплотился, не суть раздельные субъекты, но представляют собой единый и один и тот же субъект: Христа, Сына Божия, Отца и Господина Церкви. Он находится в центре мироздания так же, как Он находится в центре домостроительства спасения. Это выражено с абсолютной ясностью в «Амбигве» 33, 1285C — 1288A, где Максим указывает на тройственное воплощение Логоса, не только в смысле восприятия Им человеческой природы, но и в смысле Его воплощения в логосах сотворенных вещей и в письменах и звуках *Священного Писания.*

В творении логос принадлежит к природе вещи, а значит, он является незыблемым и неизменным как закон; но в вещи существует «модус» бытия, тот *τρόπος,* который содержит возможность различных уровней реализации природной потенции самой вещи. Выражение «модус существования» употреблялось еще Каппадокийцами, хотя — прежде всего — в тринитарном контексте. А потому всякая инновация (а парадигма всякойинноваиии, естественно, представлена воплощением Христа) затрагивает «модус», а не логос. И действительно, если бы нечто новое произошло внутри логоса, оно повлекло бы за собой разложение и изменение природы, тогда как инновация модуса обозначает развитие потенциальных возможностей, присущих самой природе (см. «Амбигвы», 42,1341D).

«Амбигва» 5 есть приложение этого принципа к личности Христа, в которой не изменяется логос бытия, образованный природой человеческой и природой божественной, но, напротив, изменяется «способ» действия *(ένέργαα)* самой природы.

4. Человек и мир

Сообразуясь с Аристотелем, Максим различает три формы жизни: жизнь растительную, жизнь чувственную и жизнь разумную. Однако, следуя всё тому же Аристотелю, он упоминает о трех модусах, определяющих всякое существование: это сущность, качество и количество, которые, по его мнению, могут быть приравнены к десяти категориям Аристотеля; весь мир содержится ими и заключен в них. Эти характеристики относятся к привходящим признакам, а не к сущности. Таким образом они должны составлять природные или врожденные особенности вещи; Максим относит к их числу также волеизъявления и акты, или «энергии», и отмечает то, что реальности детерминированы логосами сущности,

силы/потенции и акта, что представляет собой учение Аристотеля. Среди них акт, или «энергия» *(ένέργεια)*, является наиболее важным свойством вещи, поскольку это скрытая сила, которая задает импульс движению и направляет к цели. Полемика приводит Максима к углублению своей собственной позиции. И действительно, в продолжение христологических споров Исповедник утверждает со все возрастающей решительностью, что *ένέργεια* относится к природе человека и что природа не может существовать без деятельности.

Место из «Амбигв», 10, 38, 1180BC учит нас тому, что «где» и «когда» неприложимы к вещи абсолютным образом, но пребывают всегда в тесной связи с «как». Это есть общее свойство земной сущности, которая детерминирована категорией отношения, а говоря точнее — тем, что она «существует в отношении какой–либо вещи». Кроме того, отдельной вещи присуще и то, что она характеризуется своими особенностями, которые выявляют её частное существование и её отличие от других вещей. По этой причине, как мы уже видели выше, всякая вещь обладает своим частным *λόγος* [логосом], и следует проводить различие между *λόγος τής φύσεως* [логосом природы] и *τρόπος ύπάρξεως* [способом существования]. Первая данность из этой пары находит свое выражение в преизобильном множестве индивидуальных вариаций, оставаясь, однако, в рамках своего качества.

Творение заключает в себе становление и в силу становления пребывает в теснейшей связи с преобразованием и изменением. Этот факт подводит нас к понятию, которое занимает в системе Максима абсолютно доминирующее положение и характеризует её совершенно особым образом: это — понятие движения. Движение властвует над всей реальностью: сущность начинается с наиболее универсального рода, затем через более общие роды она нисходит к родам более обособленным (это называется *διαστολή* [расширение]), а затем, отхлынув, течет в обратном направлении, то есть объединяется, начиная с самых обособленных видов, и снова достигает общего рода (и это называется *συστολή* [стяжение]). Мы имеем здесь дело с ритмом приливов и отливов, который сообщает совокупности космоса его характерный признак, осмысленный Ареопагитом и воспринятый от последнего Максимом.

Движение числится среди последних пяти причин, позволяющих нам заглянуть в сокровенную область творения. Необходимость существования движения выводится, в соответствии с типичным для Аристотеля приемом, из различия, наличествующего между Богом и творением. Поскольку Бог есть единственный недвижимый (самодвижный) перводвигатель, из этого проистекает для творения движение, устремленное к своей Причине.

Вместе с любой вещью существует её *πάθος* [претерпевание] и всякая вещь обладает своей целью, своим пределом, своей природной потенциальностью либо своей природной энергией, то есть тем врожденным движением, без которого была бы невозможна любая форма жизни. Итак, движение встроено в вещь и принадлежит её природе. Максим в связи с этим апеллирует к Ареопагиту («О божественных именах», 8, 5, 893A): «В мире совершенно отсутствует какая–либо вещь, которая не была бы объята божественной силой» (то есть ничто не может существовать без божественной силы); в любом случае, Максим интерпретирует движение в аристотелевском духе, коль скоро «движение» замещается им «природным движением» как решающим фактором для существования любой сущности. Однако очевидно, что Максим вносит некую коррекцию в учение Аристотеля, поскольку он считает, что Бог есть породитель всякого движения: действительно, он говорит о причине как о некоей «действующей силе», чья промыслительность приводит всякую вещь к её цели. А значит, аристотелевская доктрина о движении, рассматриваемая именно так с христианских предпосылок, оказывается вновь обращена к Богу и расценивается как результат Его

промысла — и эти аристотелевские и христианские концепции комбинируются с соответствующими концепциями Ареопагита.

Движение осуществляется посредством акта: во вступительных параграфах к «Главам гностическим» Максим уточняет это положение с помошью двух аристотелевских понятий. Движение существует, в первую очередь, всегда сообразно силе/потенции, и в качестве такового оно занимает второе место по отношению к сущности, но предваряет акт. Если же затем задаться вопросом, чем является то, что приводится в движение, то ради объяснения этого Максим вводит понятие «неподвижного движения» в том смысле, что термин «неподвижное» соотносится с тем обстоятельством, что природная особенность сохраняется, в то время как движение вовлекает все существующее в отношения с самими же вещами и, следовательно, производит качественность, которая изменяется по мере её возрастания или убывания. Любое движение, как было сказано, берет свое начало от Бога, и Бог, коль скоро Он есть источник движения, является в той же мере и его концом, в то время как отличительный признак творения сводится к тому, чтобы «быть движимым к концу, лишенному начала». В результате этого с необходимостью происходит прекращение движения, то есть наступает покой как производная бесконечности Бога.

Поскольку движение начинается для человека с момента его рождения, Максим формулирует триаду: рождение — движение — покой, которая характеризует всякую реальность, как земную, так и ангельскую. Отталкиваясь от этой триады, он полемизирует с концепцией Оригена о генадах разумных творений, об их падении, предшествующем рождению в этом мире, и о земле как месте очищения — а эти доктрины, помимо Евагрия, разделяли современные Максиму оригенисты. В противовес обесцениванию Оригеном земной реальности, понимаемой как следствие грехов, Максим энергично подчеркивает её положительное значение и необходимость её существования в качестве звена в божественном порядке творения, а потому он прибегает к аристотелевским концепциям, которые, однако, незамедлительно уравновещиваются христианскими и платоническими учениями.

Вслед за триадой, о которой было сказано, Максим различает три модуса бытия: бытие, благобытие и приснoблагобытие. Человеку придается первое из этих состояний по сущности, второе же есть следствие его свободного выбора, в то время как третье даруется ему по благодати. С этой триадой комбинируются такие аристотелевские термины, как «согласно потенции» и «согласно акту», поскольку бытие содержит в себе только возможность акта, в то время как благобытие его реализует, что было бы невозможно без природы, а приснoблагобытие сообщает устойчивость любой вещи и укрепляет природу согласно потенции, а выбор — согласно акту. Таким образом, три формы человеческого существования пребывают в тесной связи друг с другом. Максим вводит их в глубочайшую сопряженность со своим учением о движении. Бытие есть не что иное, как пребывание в состоянии движения: оно относится к вещам на уровне того, что сообразно природе, в то время как благобытие прилагается к движению, осуществляемому определенным образом и согласно собственной воле; первое бытие есть природное движение, а два других суть нравственное движение, но они оба возвращают к Богу, Который есть их породитель. Итак, цель любого движения состоит в приснoблагобытии, то есть в Боге.

Это очень важно для понимания концепции Максима: чтобы преодолеть космологические концепции Оригена, он возвращается к Аристотелю и с полной точностью воспроизводит его учение о движении. Всякое движение связано с Богом, Который является его началом и концом, а его конечная цель отождествляется с вечным блаженством; кроме того, все относится к Христу, Который есть центр мира, и во Христе мир обретает свой

глубинный смысл. Решающим моментом мысли Максима должно быть, несомненно, признано открытие им положительной роли отдельно взятой вещи, что обозначает также внесение им коррективов в идеализм Платона.

Этот факт имеет важные последствия и для осознания того отношения, которое существует между общим и частным. Максим мыслит это отношение в духе Аристотеля, что доказывает одно место из его многочисленных писем: «Частное и особенное целиком содержит в себе всеобщее, то есть общее и родовое» [131]. С этим согласуется место из «Амбигв», 41,1312CD: все, что является общим, присутствует в частном. Это взаимоотношение между частным и общим побуждает фон Бальтазара утверждать, что «концепция равнозначности и взаимной противоположности универсального и частного есть, быть может, наиболее значимая концепция, выработанная мыслью Максима», и она служит доказательством тому, что Максим «не преувеличивал значение универсального». В силу этого место из «Амбигв», 10, 42 1189BC играет значительную роль в рассуждениях фон Бальтазара, поскольку здесь данное отношение объясняется иначе, с новаторским подходом к этой проблеме: коль скоро все частные вещи истлевают, вместе с ними истлеют также и вещи универсальные, притом, что универсальные вещи образуются неизбежно из вещей частных. Именно обособленная единичная вещь, вне всякого сомнения, позволяет существовать общему, так что общее исчезает вместе с частным. Чуть дальше («Амбигвы», 10, 42 1189D—1192A) Максим ставит своей задачей опровержение мнений некоторых философов, согласно которым божественный промысел простирается только на общее и тем самым имеет ограниченное поле для своих действенных проявлений. В опровержение этого он решительно подчеркивает, что общее не может существовать, если оно окажется утраченным, погибнув вместе с частным, до которого, по мнению его противников, не доходит промысел: в рамках этой концепции полемика обращена против перипатетиков на основе — случай необычный! — аристотелевских положений.

В «Амбигве» 41 Максим окидывает широчайшим взглядом и со всё новых точек зрения единство всего творения, которое то ставится в связь со Христом и в Нем находит — в теоретическом плане — свое оправдание, то выступает как результат божественного решения о его сотворении, причем, конечно, решения, единственного в своем роде, то проистекает из диалектического противопоставления общего и частного (Фёлькер). Все вещи, обособленные друг от друга, объединяются согласно их роду посредством общих и родовых тождеств (1312 C), а роды, с другой стороны, соединяются друг с другом и входят тем самым в обладание единого и неделимого бытия. В этих частях «Амбигв» доминирует ритм неоплатонического восхождения, как это видно на примере места из «Амбигв», 1313B, который кладет начало соответствующим рассуждениям Максима. Ради доказательства такого видения мира Максим цитирует Ареопагита («О божественных именах», 13, 2), несмотря на то, что последний оспаривает отношение между общим и многим в обособленных вещах, в видах и родах.

Однако, согласно Фёлькеру, этого недостаточно для того, чтобы исключить влияние платонизма на Максима: по мнению этого ученого, не следует забывать о том, что божественные логосы суть образцы для всего сущего и что они, в сущности, занимают платоническую шкалу ценностей, для которой только идеи обладают истинным бытием. Тем самым, Максим оказался под влиянием как аристотелизма, так и платонизма, включив в свою систему элементы обоих философских течений.

5. Учение о бытии

Рассуждения Максима по этому вопросу являются следствием христологических споров предыдущих веков, направленных на то, чтобы более ясно определить, какое значение в реальности воплощенного Христа имеет понятие сущности *(ουσία)*, — как божественной, так и человеческой. О значении «сущности» у Максима пространно высказывался Тунберг. Он исходит из наблюдения фон Бальтазара, согласно которому Максим употребляет термин «сущность» в двух значениях, совершенно так же, как это делает Леонтий Византийский. Эти два значения, возможно, восходят к двум значениям, придаваемым Аристотелем «первой сущности» и «второй сущности» [132]. Для Леонтия, хотя он и дистанцируется от исходного аристотелевского смысла этого понятия, обнаруживается некое первое значение «сущности», в силу которого она рассматривается как самостоятельное существование, к которому приобщены все остальные существа, включая Бога; а второе значение «сущности» делает её чем–то подобным «форме» *(είδος)* или природе *(φύσις)*. Тем же самым образом и Максим проводит различие между сущностью как высшей онтологической категорией, которая включает в себя все единицы сущего, за исключением Бога, и между другой сущностью — «частной сущностью» [133], которая почти идентична «природе» [134]. Однако как для Леонтия, так и для Максима первая сущность Аристотеля оказывается в большей или в меньшей степени несуществующей, поскольку сущность в первом значении становится достаточно близкой к общему понятию «бытия» или к идее бытия — а при этом элемент индивидуальности уже не может быть сохранен. В то же время Максим, возносящий Бога над сущностью, или над бытием, как это уже делали Дионисий и неоплатоники, считает, что определенные элементы творения, хотя они не эквивалентны сущности, не являются, однако, и чистыми акциденциями. По этой причине он выдвинул гипотезу, согласно которой существует тварное бытие, которое не есть чистая и простая причастность к общему бытию. Этот второй аспект, а именно аспект свободы, движения и индивидуальности, хотя он и внушен Максиму традицией Аристотеля, является настолько лидирующим во всей мысли Максима, что он не получил бы подобного развития, не будь он интегрирован в неохалкидонитскую христологию под влиянием понятия «ипостаси» *(ύπόστασις)*. Этот динамический элемент можно отметить в ряде пунктов его учения.

Сущность *(ούσία)* есть категория творения. Бог, хотя Он и существует, пребывает превыше сущности (или «бытия»), а сотворенная сущность не является вечной, как это предполагают греки («Главы о любви», III 28). А потому сущность есть — в своем первом значении — общая категория сотворенных вещей, для которых унифицирующей нормой выступает «логос бытия»: следовательно, «сущность» заключает в себе все роды творения («Вопросоответы к Фалассию», 48, 440D: фон Бальтазар справедливо подчеркивает, что как таковой логос бытия следовало бы отличать от второй сущности Аристотеля). Будучи сотворенным элементом, бытие *(ούσία)*, хотя оно и является целостностью, содержащей в себе также и универсалии, в то же время характеризуется ограничениями, относящимися ко всему творению. Так, оно обладает своей противоположностью в виде небытия; только сущность Бога не имеет себе противоположного («Главы о любви», III, 28). Сотворенная сущность не является простой, но в неё встроен определенный дуализм, поскольку она связана с акциденцией и поскольку она присутствует в вещах, характеризуемых отличием («Амбигвы», 67, 1400C). Сущность и бытие, в свою очередь, не идентичны, хотя они более или менее подобны друг другу. Фон Бальтазар показал, что «бытие» заключает в себе и выражает аспект бытия, проявляющегося как экзистенция. Это видно с особой ясностью в *Письме* 12 (PG, 91,488BC), где Максим противопоставляет логос сущности (который подобен логосу природы) более широкому понятию «логоса бытия». Другое указание на эту тенденцию обнаруживается в том, что сущность в этом втором значении в большей или в

меньшей степени идентична «природе», в то время как «бытие» вводится в триадическую формулу: «бытие — благобытие — присноблагобытие» (см. об этом стр. 842–843).

Кроме того, сущность должна быть реализована в акте самовосполнения, характеризуемого движением («Амбигвы», 10, 36, 1177B). В случае разумных творений это движение приводит к благобытию и от потенции — к акту. Это явствует, прежде всего, из «Амбигвы» 65, 1392AB, где мы узнаём, что бытие как таковое не обладает ничем иным, кроме потенциальности для своей реализации, которая осуществляется посредством целенаправленной деятельности сотворенных сущностей и которая заключается в естественном переходе от простого бытия к благобытию. Мы узнаём также, что первый этап этого процесса сводится к природной потенциальности, а второй — к сознательному акту, или действию. И наконец, для человеческих существ наличествует третий этап, а именно конечный этап вечного бытия, достигаемый только благодаря действию благодати Божией. Логосы этих трех способов бытия предсуществуют в Боге («Главы о любви», III 27). Бытие сотворённой жизни есть — на каждом этапе — приобщение к тому, что Бог дарует творению от Своего бытия, благости, премудрости и жизни.

Поскольку первая сущность Аристотеля тяготеет к исчезновению у Максима, элемент индивидуальности и особенности должен соответствовать *ούσία* во втором значении, даже если это значение не способно правильно позиционировать элемент индивидуальности. А потому сущность, соотносясь с универсалиями, с родами или видами и будучи почти идентична «природе», не может отождествляться с «ипостасью», которая указывает на реализацию элемента свободы, движения и воли. В этом втором значении сущность может заключать в себе нисхождение (10, 1181 C) от универсального к родам и к видам (10, 32, 1169C; 17, 1228D; 41, 1312BD), но фактом остается то, что всякая природа является общей, а всякая сущность в своем втором значении содержит в себе некий целостный вид.

6. Душа

Что касается прочих моментов антропологии Максима, то он не развивал в этой области оригинального учения: скорее, он следует (снова в духе Григория Нисского) концепциям наиболее распространенных философских систем, которые он комбинирует с библейскими учениями. Он исповедует то дихотомию, то трихотомию души; он говорит также о взаимном проникновении души и тела, особенно в седьмой главе «Мистагогии»: «Душа есть умопостигаемая реальность чувственных вещей, а тело — чувственная реальность умопостигаемых вещей». Это проявляется с еще большей очевидностью в христианской аскезе, «когда тело движется внутри души, а чувственные реальности движутся внутри реальностей умопостигаемых», что указывает на их устремленность к единству («Вопросоответы к Фалассию», 58, 596D; 54, 513A). Следствием подобного взаимного проникновения является то, что человек в своем сложном единстве образует определенную форму («Амбигвы», 42, 1324A): а это соответствует учению Аристотеля. А потому тело и душа должны возникать одновременно, так как невозможно, чтобы одно или другое существовало независимо. Максим детально развил эту мысль и, отталкиваясь от этой позиции, вел полемику против учения Оригена о предсуществовании души («Амбигвы», 42, 1321D— 1328A): в этом он примыкает к позиции Григория Нисского.

Если в платонической и в александрийской традициях чувственное восприятие рассматривается достаточно негативно, то Максим, напротив, часто доходит до положительной оценки тела и чувственного восприятия. В более поздние годы своей жизни

он изъясняет тесную взаимосвязь души и тела при помощи аристотелевской философии, в том смысле, что душа сообщает телу жизненную или природную активность и действует посредством него как посредством некоего орудия. Отталкиваясь от этого убеждения, Максим изменяет также свое суждение касательно чувственного восприятия, которое получает иногда открыто положительное (хотя и ограниченное) значение. И действительно, чувственное восприятие совершенно необходимо, чтобы стяжать те или иные знания. Максим также внимательно исследует чувственные ощущения и их возникновение и отмечает, что они составляют некую параллель по отношению к мыслительному акту («Амбигвы», 17,1229A), — это выявляет несомненное влияние со стороны Аристотеля. Максим идет еше дальше, утверждая, что «душа обладает природными возможностями тела, соответствующими её собственным энергиям» *(Письмо* 13, 532B), иными словами — силы души и силы тела соответствуют друг другу и пребывают в такой взаимной связанности, которая исключает отделение души от тела в духе Платона.

Со всем этим тесно связана положительная оценка, которую Максим дает природным силам, когда они направлены на стяжание добродетели. Страстная часть души считается полезной для осуществления морального усилия. Гнев и вожделение способствуют благу, когда они подпадают под влияние ума: гнев подчиняется крепости духа, а вожделение — воздержанию, и благодаря их синергии легче достигнуть цели (<Вопросоответы кФалассию», 55, 548C). Эта концепция, соответствующая перипатетической доктрине «умерения аффектов», обнаруживается уже у Григория Нисского. Так, даже плоть заслуживает у Максима определенного уважения. Он оправдывает благосклонное отношение к плоти также тем фактом, что добродетельная жизнь проявляется через неё и через неё же может стать образцовой («Вопросоответы к Фалассию», введение 224–245A). В другом месте тело уподобляется вьючному животному, привычному носить на себе тяжести, — и человек побуждает его, посредством здравого суждения, «делать то, что должно». И здесь также наблюдается положительная оценка плоти.

Итак, в своих концепциях о человеческой душе Максим следует различным философским учениям, даже если они и не вписываются в целиком логичную картину. Стоической является доктрина, согласно которой душа во всей своей полноте проницает все тело в каждом из его членов, чтобы обеспечить последнее жизнью и движением и чтобы связать его с собой в некое единство. В согласии с Платоном, Максим разделяет душу на вожделеющую, аффективную и разумную части, следуя тем самым схеме, которая была широко распространена и обнаруживается как у Григория Нисского, так и у Евагрия. Первые два члена составляют страстную часть души, которая для христианина, в зависимости от обстоятельств, может приобретать то положительное, то отрицательное значение («Амбигвы», 10, 43, 1196A; 10, 22a, 1148C и сл.). Наиболее важным так или иначе является для Максима последний, то есть разумный член, в котором состоит сущность души. Следовательно, душа сама по себе является рациональной и умной; она «проста по природе и бестелесна», и, коль скоро она не является сложной, она свободна от любого распада. Эта «умная сила» подразделяется в свою очередь на теоретическую (созерцательную) часть (ум) и на практическую часть (рассудок); обе принадлежат по своей сущности душе и потому не могут быть от неё отделены.

Источник трихотомического деления души у Максима достаточно ясен. Там, где преобладает стоическая традиция, две низшие силы души рассматриваются как ответственные за возникновение иррациональных страстей, которые должны быть полностью преодолены посредством бесстрастия *(ώτάθαα)*. А там, где доминирует платоническая традиция, наблюдается, напротив, определенная двойственность души,

характеризующая её страстные свойства, хотя они принадлежат области телесного и иррационального в рамках фундаментальной дихотомии между умопостигаемым и чувственным, между рациональным и иррациональным. Но у большинства христианских писателей стоическая отрицательная оценка вожделения и гнева находятся под влиянием библейской традиции, с одной стороны, и перипатетической традиции — с другой, которое позволяет им давать положительную оценку низшим частям души. И действительно, обнаруживается больший упор на фундаментальную дихотомию души и на положительную оценку её страстных свойств как таковых (см. стр. 741–742). И наоборот, их отрицательная оценка фиксируется у многих писателей — Александрийцев.

Максим энергично подчеркивает благое использование вожделевательной способности души. Допуская существование истинного наслаждения, связанного с божественными реальностями, он, на основании этого, оправдывает истинное желание, от которого проистекает благое использование стихии вожделения. Эта возможность включена как нечто основополагающее в замысел Бога о человеке. А потому Максим подчеркивает тот факт, что все свойства души могут быть «рационализированы», и, когда это происходит, желание, за которым стоит вожделение, преобразуется в радость, то есть в законное использование способности человека испытывать наслаждение в согласии с волей Божией («Амбигвы», 6, 1068A).

А коренное различие между радостью и наслаждением состоит в объекте, вызывающем это чувство, и в том, что он оказывается сообразным воле Божией, а не эгоистической воле человека. В другом месте Максим показывает, что, будучи употреблена должным образом, способность к вожделению становится «проводником» для божественной любви, с помощью которого человек, испытывающий пламенное желание, направленное на Бога, оказывается в нерасторжимой связи с Тем, Кого он желает («Вопросоответы к Фалассию», 49, 449B; *Письмо* 2, 397B). Итак, гнев и вожделение должны быть каким–то образом, как уже говорилось, «рационализованы» и, в конце концов, должны быть превзойдены, а значит, в определенном смысле, «обобщены» в недрах верховной простоты Логоса (см. «О молитве Господней», PG90, 896 AB).

7. Ум

Ум является наиболее возвышенной частью души, которую Максим часто обозначает, прибегая к стоическому термину «владычествующей части» *(το ήγεμονικόν)* (см., к примеру, «Амбигвы», 10,2,1112B; 10,12,1124B). Максим испытывает также мощное воздействие со стороны концепций и терминологии Дионисия Ареопагита в своем стремлении дать нам понять, каким способом совершается восхождение к познанию Бога. В результате духовного опыта ум достигает покоя и единения с Богом: «превыше ума, более без мысли и какого–либо знания путем простого устремления». Наряду со всем этим оказывается также, что ум не воспринимается только как мыслительная способность, но выступает также как трансрациональное и интуитивное орудие, которое одно только способно стяжать «гностические» знания и созерцания и может вступить в единение с Богом.

Уму Максим приписывает статус образа Божия в человеке. Это утверждалось постоянно, со времен Филона, а Отцы–Каппадокийцы также вновь и вновь подчеркивали этот момент. И Евагрий пребывает в русле этой традиции, поскольку и для него образ Божий, а именно ум, есть то, что позволяет достигнуть познания Троицы. И поскольку ум является носителем образа Божия, Григорий Нисский учит, что одним из величайших даров Божиих является

свободная воля, которая соделывает нас непосредственно равными Богу вследствие того факта, что она превыше любого принуждения, — и того же самого мнения придерживается его брат Василий.

Как для Григория Нисского, так и для Максима духовная жизнь человека совершается в соответствии с богословием образа Божия. Человек, сообразно со своим сотворением, вступает в обладание этого образа, и перед ним стоит великая задача сохранить его чистым и свободным от греха. Этот образ обезображивается страстью, оказывается обесчещенным и подменяется уже не божественным образом. Цель, к которой верующий должен неустанно стремиться здесь, на земле, состоит в воссоздании исходного образа и в уподоблении Первообразу. Выдвигая эту концепцию, Максим следует Григорию Нисскому: «Образ через подражание обладает видом Первообраза» («Вопросоответы к Фалассию», 55, 548D; 10, 288D). Наряду с этим местом, существуют, конечно, места, в которых в духе Александрийцев мыслится раздельно образ и подобие. Человек создан по образу Божию, а значит, его обязанность состоит в том, чтобы приобрести также и бытие по подобию Божию: оно осуществляется посредством соблюдения заповедей («Амбигвы», 7,1084A; 42,13 45D). Евагрий также согласен с этой концепцией, поскольку в конце «Глав гностических» он пишет следующее: «Поспеши преобразовать твой образ по подобию первообраза» (151, 553). Потому, если Максим и воспринимает отдельно образ и подобие, он, однако, подразделяет их в усилии, прилагаемом к стяжанию совершенства, коль скоро за первым он закрепляет созерцание, а за вторым — действие («Вопросоответы к Фалассию», 53, 505A).

8. Страсть и её результаты

Чувственное восприятие, вожделение и наслаждение порождают прежде всего рассуждение, зараженное страстью, или воображение, подчиненное страсти. Максим по–разному описывает этот процесс. Посредством наслаждения душа ослабляет свое «напряжение», как он выражается, прибегая к стоической терминологии, так что все три её силы оказываются ответственны за этот порок. Таким образом, внутрь ума, ослабленного страстью, проникают чувственные помыслы, а воображение, зараженное страстью, пробуждает в ней идею зла. А потому ум должен всегда оставаться возничим души, как говорит Максим, прибегая к образу Платона, и не должен допустить, чтобы поводья выпали из его рук. Следовательно, совершенно необходимо различать посредством рассуждения различные прилоги воображения, однако ум подвержен заблуждению и вбирает в себя страстные помыслы, соглашаясь с прилогами воображения и реагируя на импульсы, исходящие от тела. Речь идет, в сущности, об античном стоическом тройственном делении ума на воображение, импульс (или страсть) и согласие — то есть о том, что мы встречаем и у предшественников Максима. Уже Филон настаивает на том, что разум должен тщательно исследовать образы воображения, и Климент указывает на способность распознавать образы воображения как на первоочередной долг ума: пренебрежение этим приводит к греху, и так же считает и Григорий Нисский. И Евагрий требует от разума, чтобы тот не давал своего согласия на грех, так как любое подобное согласие станет первым шагом на пути к греху. Таким образом, по этому вопросу Максим пребывает в русле традиции.

Он следует традиционному учению и при описании результатов подобного согласия. Под воздействием согласия на грех в уме развивается, прежде всего, некая иррациональная позиция, которую он отныне занимает, некий «режим поведения», зараженный страстью. Под этим понятием Максим разумеет ниспадение ума с высоты его истинной природы, — которая

должна была бы характеризоваться как «единообразная тождественность», — и его обращение ко множественности внешних феноменов. Эта интерпретация базируется на платоническом учении о бытии, в котором противопоставляются единство истинного бытия и множественность мнимого бытия, а также на употреблении термина «мнение» *(γνώμη)*, обозначающего то, что противоположно истине. Таким образом, ум вступает в связь с вещами и влечется вниз, оказываясь среди материальных реальностей. Если бы ум правильно использовал материальные реальности, он не совершал бы ничего дурного, но, если он ослеплен страстью, для него возможно лишь их неправильное употребление.

В этом вопросе Максим исходит из постулата: «Зло по своей природе является тем, что подвержено разложению, что неустойчиво, многообразно и разделяет», в то время как «благо по своей природе соединяет разделенное» («Вопросоответы к Фалассию», 16, 301A; 10, 288B). Итак, нам ясно, какова природа страсти. Определения, используемые Максимом, имеют, несомненно, стоическое происхождение. Страсть — это иррациональное движение, возникающее сообразно ложному суждению или иррациональному импульсу, как это утверждал уже Филон, который, в свою очередь, был тесно связан со стоицизмом: «Всякий импульс, выступающий за границы меры, и всякое иррациональное движение противны природе души». Климент шел во след Филону и воспроизводил в равной степени стоические определения. В связи с вопросом о зле во введении к «Вопросам к Фалассию» Максим уточняет, что «зло не имело и не будет иметь ипостаси в собственной природе», что значит, что оно не обладает собственной природой или ипостасью и, следовательно, страсти лишены самостоятельного существования. Вдобавок к этому мы сталкиваемся со вполне употребительным термином, к которому прибегал еще Григорий Нисский и который был хорошо известен позднему платонизму (он также встречается у Ареопагита), а именно с термином «вторичная ипостась» [135]. Мы часто встречаемся с утверждением, что характеристика страстей — это то, что они существуют против природы, будучи тем самым противоестественными: это было общим местом начиная со времен стоиков и Филона.

9. Эсхатология

Эсхатология Оригена, как и многие другие аспекты его мысли, привлекала к себе как благосклонное, так и неблагосклонное внимание со стороны многих христианских писателей второй половины IV в. Евагрий Понтийский в силу характерной для него тенденции к систематизации и обострению мысли Оригена, вновь подтвердил циклическую концепцию человеческой истории великого Александрийца, разделив с ним убежденность в том, что в конце концов все духовные сущности будут очищены от материи и соединятся с Богом такими, какими они были до порождения мироздания. Григорий Нисский открыто опровергает теорию предсуществования душ и настаивает на полном и единовременном сотворении человеческого рода *ex nihilo.* Он твердо верует в конечное восстановление всех духовных сущностей — и даже дьявола, основывая свою уверенность на аргументе, который находится в очевидной связи с полемикой против манихейства, а именно, что зло, получив свое начало от свободной воли человека, не есть сущность, а значит не может длиться вечно. Однако восстановление, даруемое таким спасением, не является возвращением к некоему бестелесному состоянию, но это восстановление того ангельского состояния целостности, которое Адам и который ввел решительное различение между двумя этапами философского становления Иоанна Филопона, назвав их условно Филопон I и Филопон II. По мнению К. Веррикена, если для Филопона I характерно представление об идеях как прообразах в уме

Творца (и здесь якобы прослеживается следование Аристотелю и Аммонию), то Филопон II рассматривает идеи как сущности (и здесь он якобы переходит на позиции Платона и расходится с Аммонием). Однако эта интерпретация представляется неверной ввиду того, что в школе Аммония, как это показал Л. Бенакис в своей статье, посвященной учению об универсалиях в Византии (L.G. Benakis, “Τό πρόβλημα των γενικών έννοιών και ό έννοιολογικός ρεαλισμός των Βυζαντινών”, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy,* Athens: «Παρουσία», 2002, 107–137), постулировалось онтологическое превосходство умопостигаемого над чувственным: общие сущности, понимаемые платониками как идеи Бога, считались творческими причинами конкретных вещей, а значит, в иерархии бытия имели преимущество, т. е. обладали большим существованием, нежели частные сущности. Более того, идеи рассматривались не просто в качестве мыслей Бога (демиурга), но всегда в качестве умных сущностей, обращаясь к которым как к архетипическим образцам, Бог творит здешний мир. К этой же традиции принадлежал и Филопон, хотя его представление об идеях не могло не испытать христианского влияния, в рамках которого был отвергнут самостоятельный и парадигматический характер идей. Тем не менее две части, которые противопоставляются в интерпретации Веррикена (и Морескини), следует считать взаимодополняющими (в том, что Филопон разделял вышеописанную точку зрения Александрийской школы, и в ранний, и в поздний период своего творчества, даже если учитывать хронологию Веррикена, можно убедиться из следующих текстов: In Cat. 50, 1 — 14; 58, 13—23; ap. Simpl. In De Caelo 135, 21–136, l;InAn. Post. 242,26–243, 25; In DeAnima 37, 18–31; 56, 19–34; 63, 4—14; 74, 13—16 etc.). Ева познали в Раю. Наказание за грех, согласно Григорию Нисскому, имеет педагогическое значение и может быть «вечным» только в относительном смысле, то есть до тех пор, пока Бог не очистит душу от грязи страстей и не даст вновь проявиться её исходной невинности и её исходной красоте. В Византийскую эпоху эти концепции подверглись мощной критике, что видно из великого множества схолий, сохранившихся в рукописях, содержащих «О душе и воскресении», — то есть то произведение, в котором Григорий Нисский излагает свои концепции касательно апокатастасиса.

В 543 г. император Юстиниан издал эдикт против Оригена и его доктрин, в котором, среди прочего, был предан анафеме тот тезис, согласно которому «наказание демонов и осужденных ограничено во времени и будет иметь предел в будущем, или будет иметь место восстановление демонов и осужденных». Данная анафема входит в число 15 анафематизмов против учений Оригена, провозглашенных на соборе 553 г., хотя на этом соборе осуждалось, прежде всего, учение о предсуществовании душ.

10. Апокатастасис

В 1902 г. Мишо придерживался того мнения, что Максим безоговорочно исповедовал учение о конечном и всеобщем спасении. Он отметил, что места, в которых, судя по всему, Максим ограничивает надежду на всеобщее спасение, носят в большей степени увещательный, чем богословский характер; в любом случае, «Максим никогда не утверждал, что следует понимать ад как “вечный” в собственном смысле». Грюмель, напротив, считает, что Максим отстаивал своего рода смягченный апокатастасис, но что он, в сущности, пребывал в согласии с Григорием Нисским, хотя и стремился присоединить к позиции последнего ряд оговорок с целью избежать подозрения в ереси Оригена.

Позже фон Бальтазар, который придал новый импульс исследованиям, посвященным Максиму Исповеднику, заявил, что Максим предоставлял возможность как для одной, так и

для другой интерпретации. В двух местах из «Вопросоответов к Фалассию» (введение и 43) Максим истолковывает библейское повествование о двух деревьях Эдема, прибегая к соображениям морального и антропологического порядка; при этом он допускает, что им можно придать духовное и лучшее истолкование: но такого истолкования он не приводит, поскольку хочет «почтить это учение молчанием». Итак, согласно фон Бальтазару, Максим действительно тяготел к оригенистской теории апокатастасиса, но пользовался ей с большой осторожностью из соображений пастырских, а также строго богословских. Максим не хочет, чтобы эта теория была провозглашена открыто: история оригенизма показала, к каким последствиям она могла привести, а именно — к осуждению. Эзотеризм, практиковавшийся Оригеном, был половинчатым, в то время как истинный эзотеризм означает «почитать посредством молчания». Фон Бальтазар полагает, что Максим сообразовывался с двумя истинами веры: с одной стороны, это была свобода Бога спасать, как Ему будет угодно в соединении с самодержавной силой благодати, а с другой стороны, это была абсолютная бренность человеческого состояния и полное отсутствие у человека права на то, чтобы претендовать на проявление по отношению к нему благодати.

И наконец, в недавние времена Дэйли и Ларше предложили более мягкую интерпретацию, отдающую должное оригенизму Максима. Ларше особенно настаивает на понятии «обожения» *(θέωσις)* человека и мира. Обожение всех людей входило в замысел Бога еще до сотворения мира. После падения Адама Бог не отказывается от этого замысла, но находит новый способ его реализации. Таким образом, обожение соответствует неизменному предначертанию и замыслу Бога. В конце веков Бог соединится со всеми людьми; после воскресения человек совоскреснет с миром, «благодаря ясному и деятельному присутствию во всем божественной силы, проявляющейся сообразно каждому» («Мистагогия», 7, 685C). Значит ли это, что обоживающая благодать Бога будет деятельно присутствовать во всем?

Согласно Ларше, это не так. Максим отвергает апокатастасис и в интерпретации Оригена, и в интерпретации Григория Нисского. Соответствующая концепция Оригена подвергается критике в «Амбигвах», 42, 1329AB, вместе с другими оригенистскими заблуждениями: свободные сущности свободно выбирают свой духовный удел: согласно с характером их движения и их добровольной ориентации относительно логоса их бытия, их достоянием станет или благобытие, по причине их добродетельной жизни, и радость приобщенности к Богу, проистекающая от благобытия во веки веков, или злобытие, по причине их порочной жизни, и наказание, состоящее в невозможности участвовать в божественных благах (и эта позиция вновь подтверждается в одном из мест «Амбигв», 65,1392CD). Глава 19 «Вопросов и затруднений» демонстрирует, в свою очередь, что Максим дистанцируется и от более умеренной по сравнению с Оригеном позиции Григория Нисского. Вводная формула, открывающая это место, дает понять, что Максим намерен строго следовать православному учению Церкви. После утверждения, что ожидается «восстановление сил души, павших под ударами греха, в том состоянии, в котором они были созданы изначально», он добавляет, что это восстановление означает то, что, коль скоро души отринули от себя воспоминание о зле, они смогут убедиться, что, с одной стороны, Бог не был причиной их заблуждений, когда они согрешали, и тем самым осознать меру собственной ответственности, а с другой стороны, они смогут стяжать *познание* божественных благ, но не непосредственную *причастность* к ним («Вопросы и затруднения», 99).

Значит, только те, кто этого достоин, станет причастником божественных благ: грешники же, которые этого недостойны, будут страдать от лицезрения Бога, оставаясь, однако, вдали от Него по причине своего греха (в этом и будет состоять ад). Эта концепция

соответствует концепции «Амбигв» 42, где говорится следующее: «Причастность или непричастность к Истинно Сушему, Благосущему и Присносущему составляет возрастание и умножение кары для тех, кто не способен быть Его причастником, и возрастание и умножение радости для тех, кто к этому способен» (42, 1329B; ср. также 65, 1392B).

Также в одном месте из «Вопросоответов к Фалассию», 59 говорится, что при конце времен Бог соединится со всеми людьми, но не все будут испытывать это соединение одинаковым образом: те, которые будут его достойны, стяжают блаженство, а те, которые не будут его достойны, испытают муку. Конечно, на это можно возразить, что подобная непричастность и подобное страдание недостойных не будет вечным и что, тем самым, слова Максима не исключают апокатастасис в смысле вечного конечного спасения. Однако определенное количество текстов указывает на то, что Максим верует в божественный приговор, результаты которого должны длиться вечно и не иметь конца, что подразумевает вечное осуждение людей порочных *(Письмо* 4, 416D—417A; «Слово подвижническое», 27, PG 90, 932 C—933 C; «Главы о любви», I 55, где говорится о вечном осуждении; 56—57; II 34, где говорится о вечном наказании; «Вопросы и затруднения»). Кроме того, Максим отмечает, что Бог станет всем во всех для тех, кто будет спасен («Мистагогия», 24, PG 91, 709C), или для тех, кто путем свободного выбора воспользовались логосом своего бытия согласно природе («Амбигвы», 65, 1392D). Наконец, обожение подразумевает синергию верующего с Божьей благодатью и предполагает от начала до конца участие свободного выбора человеческой личности. Бог, проявляя уважение к свободе людей, не мог бы навязать им ни обожения, ни спасения, которые они способны даже отвергнуть: «Спасение предлагается Богом всем, но оно есть выбор только святых» («Богословско–полемические сочинения», 1, PG 91, 25D); «Дух никогда не порождает волю, отказывающуюся от спасения, но преображает ту волю, которая желает спасения» («Вопросоответы к Фалассию», 6, 280D) «Бог одинаково любит всякого человека, но прославляет только добродетельного, поскольку последний внутренне соединен с Ним посредством воли» («Главы о любви», I 71). В целом же почти всегда, когда Максим говорит об обожении, он относит его только к тем, которые его достойны, исключая из этого числа всех недостойных.

Хотя Христос обожил в Самом Себе *человеческую природу,* однако в силу этого все люди не становятся обоженными лично; поскольку обожение требует того, чтобы после принятия крещения каждый свободно соединился со Христом посредством веры, поскольку оно требует, чтобы каждый верующий исполнял Его заповеди, вел добродетельный образ жизни и стяжал духовное познание, постольку и Бог, соединившись с людьми при конце времен, обожит их природу присутствием в них Своих обоживаюших энергий, но в силу этого не все окажутся лично обожены, так как обожение требует от каждого, чтобы он был достоин этой благодати, которая будет ему дарована и которую он воспримет и добровольно соединится с Богом.

В заключение скажем, что хотя у Бога есть постоянное произволение на обожение всех людей, начиная с сотворения и кончая концом времен, оно не осуществится во всех, если не станет предметом желания со стороны всех, поскольку некоторые люди противятся Богу и своему обожению вплоть до готовности попасть в ад, куда их приведет собственный свободный выбор. Бог проявляет абсолютное уважение к свободной воле человека. Та забота, с которой во всех своих произведениях Максим отстаивает на любых возможных уровнях сохранение свободы воли и личного выбора человека, убеждает нас в том, что он исключает из сферы апокатастасиса такое спасение и такое обожение, которые, в конечном счете, были бы навязаны человеку со стороны некоей Высшей силы.

БИБЛИОГРАФИЯ. Настоящая библиография носит общий характер, за критическим

обзором и более полной информацией до 1987 г. мы отсылаем к изданию: M.L. Gatti. *Massimo И Confessore. Saggio di bibliografia generate ragionata e contributi per una ricostruzione scientiflca delsuo pensiero metaflsico e religioso.* Milano, 1987. Честь «открытия» Максима принадлежит исследованию Х. У. фон Бальтазара, глубокомысленное название которого мы упоминали: Kosmische Liturgie. Einsiedeln, 1961 (недавний перевод на итальянский со вступительной статьей G. Fedalto. Milano, 2001). Другие фундаментальные исследования мысли Максима см.: P. Sherwood. *The earlier Ambigua of saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism.* Roma, 1955; L. Thunberg. *Microcosm and Mediator.* Lund, 1965; W. Volker. *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens.* Wiesbaden, 1965 (ит. пер. готовится под редакцией C. Moreschini); V. Croce. *Tradizione e ricerca. 11 metodo teologico di san Massimo il*

Confessore. Milano, 1974; J. — C. Larchet. *La divinisation de Vhomme selon saint Maxime le Confesseur* Paris, 1996. Дополнительные, также весьма ценные исследования см. в кн.: F. Heinzer — Ch. Schonborn (изд.). *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur.* Fribourg, 2–5 septembre 1980. Fribourg, 1982. См. также: G. Sfameni Gasparro. *Aspetti di doppia creazione nelVantropologia di Massimo il Confessore 11* Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storicoreligiose. Roma, 1999. P. 297–323; P.M. Blowers. The anagogical imagination: Maximus the Confessor and the legacy of origen ian Hermeneutics 11G. Dorival — A. Le Boulluec (изд.). Origeniana Sexta. Leuven, 1995. P. 639–654.

---

notes

Примечания

1

Michel, s.v. Philosophia, in: G. Kittel — G. Friedrich (a cura di], Grande Lessico del Nuovo TestamentO, vol. XV, Brescia 1988, coll. 39—40.

2

См.: Cristianesimoprimitivoefilosoflagreca, in: llcristianesimoelefilosofie, acuradi R. Cantalamessa, Milano 1971, pp. 26–57, особенно pp. 51–52.

3

Следует иметь в виду, однако, тот факт, что, как говорит Р. Канталамесса, позиция, выбранная этими двумя писателями, сознательно противопоставившими себя греческой культуре (причем названный ученый в качестве чуждого греческой культуре рассматривает Тертуллиана, а не Коммодиана — и мне кажется, напрасно), хотя и не сможет положить конец диалогу, начатому Иустином, станет тем не менее «полезным противовесом слишком поверхностному энтузиазму, с которым некоторые авторы подходили к проблеме сосуществования философии и христианства» (op. cit., p. 36).

O. Michel, op. cit., coll. 40–41.

5

См. библиографию работ К. Морескини на сайте Пизанского университета: http://aarp.unipi.it/listedoc.php?lista=ALL&ide=2030 — Прим. Д. Л.

Т. е. попыток примирения данных Библии и данных античной культуры. — Прим. пер.

7

Пер. Н. Щеглова с изм. (Д. Л.).

8

Пер. Д. Л.

9

Пер. С. С. Аверинцева.

10

Приведено в славянском переводе как более соответствующем тексту Септуагинты, который использовался греческими авторами. Тот же принцип выполняется и дальше в случаях расхождения между греческим текстом и русским переводом (в остальных случаях дается по синодальному переводу). — Прим. Д. Л.

11

Вряд ли можно с такой категоричностью утверждать о наличии у Иустина «учения о предсуществовании материи». В «Разговоре» нигде прямо об этом не говорится, а сближение фрагмента из «Тимея» с началом Книги Бытия имеет равные, если не преимущественные, права на приоритет библейского подхода. Не совсем корректным представляется в данном контексте ссылка на «Разговор», 5.4: речь идет об автобиографическом разделе «Разговора», повествующем об обращении будущего апологета в христианство. О христианских положениях, которые Иустин безоговорочно принимает, можно судить только на основании ответов старца, перед которым Иустин преклоняется как перед своим первым учителем в вере, смогшим переубедить убежденного платоника Иустина. Нечувствие этого момента, а также того литературного приема, в который облечен рассказ Иустина о нем (в лучших традициях платоновского диалога), приводит к подобным преувеличениям (см. напр.: Киприан Керн, архим. Патрология I, раздел: «Антропология». Москва, 1999, стр. 116). — Прим. М. А.

12

Интерпретация автором τάξις Афинагора и gradus Тертуллиана (в аспекте различия Ипостасей) как «первенства по природе» представляется неудачной. В принятой богословской терминологии это отнюдь не равнозначно первенству причины по отношению к следствию. — Прим. М. А.

13

У Климента προβολή встречается только в контексте критики соответствующих учений гностиков (ср. «Строматы», III 1, 1; V 14, 126). — Прим. Д. Л.

14

В контексте Апологии I, 6 παρ'αντον [τον Πατρός] έλθόντα следует, скорее, понимать, в соответствии со следующими словами και διδάξαντα ήμάς, как указание не на предвечное происхождение Сына от Отца, а как нисхождение Сына от Отиа к нам, т. е. Его воплощение. — Прим. Д. Л.

15

Мнение автора об исключительно «нехристианском» происхождении термина δύναμις представляется неоправданно односторонним. Понятие δύναμις множество раз употребляется в Священном Писании Ветхого и, особенно, Нового Завета для обозначения энергии Божией (как синоним для χάρις «благодать», κράτος «держава», ισχύς «крепость»), общей для всех Трех Лиц, а также в небогословском контексте в значении «реальность, сущность» (как антоним для μόρφωσις «внешний вид», λόγος «слово»). Следовательно, здесь необходимо говорить. по крайней мере, об общем для обеих традиций термине, наполненном благодаря общему для них языку в значительной степени общим содержанием. — Прим. М. А.

16

Пер. Д. Л.

17

Пер. Е. В. Афонасина с изм. (Д. Л.).

18

Пер. А. Ю. Братухина с изм. (Д. Л.).

19

Пер. Е. В. Афонасина.

20

Пер. Д. Л.

21

Пер. Д. Л.

Пер. прот. П. Преображенского.

23

Пер. Н. Щеглова с изм. (Д. Л.).

24

Пер. Д. Л. Выделение курсивом — К. Морескини.

25

Пер. Д. Л.

Пер. прот. П. Преображенского.

27

Пер. Д. Л.

28

Автор несправедливо полагает, что Тертуллиан допускает произвольное истолкование текста 1 Кор. 13, 4–7, переставив якобы причину со следствием. В действительности, апостол Павел, говоря «любовь всё терпит», не устанавливает причинной зависимости терпения от любви. Он показывает, из каких добродетелей состоит и в чем проявляется совокупность всех добродетелей — любовь, достичь которой невозможно без достижения всех других добродетелей, включая терпение. — Прим. М. А.

29

«Игра слов» заключается в том, что старца, указавшего на то, что якобы он видел Сусанну под мастиковым деревом (υπό σχῖνον), ангел рассечет мечом (σχιθήναι), а старца, указавшего на то, что он якобы видел Сусанну под каменным дубом (Οπό πρίνον), ангел мечом «распилит» (πρίσαν). — Прим. переводчика.

Цит. по пер. МДА с изм. (Д. Л.).

31

Сервий (поздний IV в. до Р. Х.) — римский грамматик и ученый. Один из наиболее значимых комментариев на Вергилия (от которого сохранилась только часть) приписывается ему. В наше время «Сервий» сушествует в двух формах — а) в более краткой версии и б) как так называемый Servius Auctus («Сервий расширенный»), текст которого включает в себя намного более ранний по времени материал. — Прим. пер.

32

Цитата дана по пер. МДА с изм. с учетом контекста интерпретации автора; фраза, выделенная курсивом, переводится К. Морескини по–другому — на наш взгляд, неверно, однако мы считаем необходимым дать здесь и его перевод–интерпретацию этого отрывка: «Млеко же это есть узаконения и обычаи Церкви, благодаря которым вскармливается и зреет душа, целая из светской мудрости отправную точку для последующего возрастания». — Прим. Д. Л.

33

В переводе К. Морескини второй ряд понятий передается абстрактно. Вот более точные соответствия: «есть ли [вещи], откуда они, где они, чем они обязаны и кому» «(utrum sint, unde sinl, ubi sint, quid etiam mereantur, et a quo)». — Прим. Д. Л.

34

Речь идет об «авторских» редких, если не уникальных морфологических образованиях, так и не ставших устойчивыми философскими терминами. Они, естественно, трудно переводимы на русский язык, а некоторые из них достаточно темны и на языке латинского оригинала, а точнее — на экспериментальном языке перевода тех или иных терминов с греческого языка. — Прим. пер.

35

Более буквальный пер.: «…Бог будет всесуществующим, всеживым, всевидящим и всепонимающим». — Прим. пер.

36

У западных ученых (и, в частности, у Морескини) чаше всего передается так: «Я есмь Тот, Кто есмь». — Прим. Д. Л.

37

Пер. С. В. Месяц.

38

По мнению Ильзетраут Адо, цикл семи свободных искусств впервые сложился как целостная система обучения в именно у Августина и до него не существовал в определенной и последовательной форме. В греческой среде ко времени Августина вполне сложился иикл математических наук (квадривиум), но цикл вспомогательных дисциплин, которые бы вводили в изучение философии (тривиум) не был четко представлен до Августина. Хотя, как отмечает французская исследовательница, честь связывания тривиума и квадривиума принадлежит все–таки не самому Августину (который только впервые воспроизвел в своем трактате «О порядке» эту концепцию образования), а его неоплатоническому источнику, и этим источником Августина, по мнению Адо, был Порфирий. Подробнее см.: И. Адо, Свободные искусства и философия в античной мысли, Москва: ГЛ К, 2002, passim. В целом, единая система семи свободных искусств утвердилась на Западе благодаря Августину, а на Востоке (в Византии) она существовала в более разнообразных и дифференцированных формах, которые воспроизводились в общей схеме трехуровневого образования: начальное, среднее и высшее (отдельным было образование врачей, юристов, богословов: были отдельные школы с углубленным изучением географии, астрономии, физики и т. д.). См. об этом: Г. — Ξ. Τσάμης, Ἡ παιδεία ατό χριστιανικό Βυζάντιο, Αθήνα 1999. — Прим. Д. Л.

39

Пер. Д. Л.

Пер. А. В. Кубиикого под ред. М. И. Иткина.

Нумерация указана по итальянскому изданию «Арифметики». — Прим. пер.

42

См. рус. пер.: «Могут ли “Отец”, “Сын” и “Святой Дух” сказываться о Божестве субстанциально» // Боэций, «Утешение философией» и другие трактаты. М.: «Наука», 1996, стр. 128. — Прим. Д. Л.

43

Пер. С. В. Месяц.

Пер. В. И. Уколовой и М. Н. Цейтлина.

45

В данном случае автор неверно передает мысль Оригена. Согласно Оригену, Бог знает то, что произойдет, не потому, что это обязательно произойдет, а потому, что Бог это просто знает (см. «Филокалия», 23 (О предопределении): Origfene, Phitocalie 21–27 (Sur le libre arbitre). Itroduction, texte, traduction et notes par Ёпс Junod. Paris, 1976 (SC 226), стр. 130 и сл.). — Прим. М. А.

46

Речь идет о гробнице Боэция, находящейся в церкви святого Петра в Чель д’Оро (del d’Oro) в Павии. — Прим. пер.

47

Некоторые дополнительные сведения о лингвистической концепции Евномия см. в разделе, посвященном учению о языке Григория Нисского. — Прим. Д. Л.

48

Реконструкция источников лингвистической концепции Евномия, предложенная Ж. Даниэлу, является не единственной. Гораздо большей популярностью пользуется реконструкция, рассматривающая в качестве фундамента концепции Евномия стоическое учение о языке. По замечанию М.Р. Барнса, ученые в целом нашли много прямых соответствий между учением Евномия и учением стоиков и некоторых христианских писателей (в основном, это Климент и Ориген). Сам Барнс указывает еше на одну параллель в сочинениях Евсевия Кесарийского: по мнению последнего, концепция языка, изложенная Кратилом в одноименном диалоге Платона (о том, что имена даны согласно природе, а не по соглашению), перекликается с библейским учением, изложенным в Пятикнижии («Евангельское приуготовление», 11:6,9). Барнс в целом определяет точку зрения Евномия так: имена даны Богом, а не определены просто по соглашению (M.R. Bames, The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology, Washington 2001, стр. 202), хотя следует иметь в виду, что некоторые имена для Евномия, как и для античных сторонников натурализма (здесь скорее следует говорить об Эпикуре, а не о стоиках), были придуманы людьми в соответствии с мнением (ἐπίνοια) и не соответствуют природе (отсюда — концепция «установителя имен», определяющего, какие имена соответствуют природе, а какие нет). Следует признать, что такой дифференцированный натурализм вполне укладывается в тот же самый неоплатонизм. Некоторые ученые противопоставляли «стоическую» реконструкцию системы Евномия «неоплатонической» реконструкции, предложенной Даниэлу. Однако, на наш взгляд, это противопоставление выглядит искусственным, не только потому, что в эпоху эллинизма трудно провести четкую грань между стоицизмом и платонизмом (по мнению А. Берлинского, стоическая теория языка довольно плохо изучена в силу отсутствия прямых свидетельств: см. Античные теории о возникновении языка, Санкт–Петербург, 2006, стр. 87, прим. 59), но, в первую очередь, потому, что древние натуралистические концепции языка (в том числе и стоические) во многом были интегрированы в неоплатонизм (как и многие другие эллинистические учения), что мы видим на примере Прокла. Не кто иной, как Прокл, сформулировал и всесторонне обосновал синтетическую концепцию языкового натурализма, интегрировав в неё определенные элементы «конвенциональной теории» (ср.: «Комментарий к “Кратилу”», 51, а также passim). Во всяком случае, вне зависимости от того, к какому из античных учений редуцировать философские основы лингвистической теории Евномия, представляется вполне очевидной общая философская интуиция Евномия, исходящая из вполне определенного натурализма в понимании как происхождения языка, так и его связи с вещами (и в этом сближающая его с «натуралистическими» концепциями средних платоников, стоиков и школой Афинского неоплатонизма). Ввиду этого, «лингвистическая» сторона спора Евномия с Каппадокийцами в своей философской части вполне соотносится с древним греческим спором о природе языка (начало которого, согласно исследованию Берлинского, восходит к V в. до Р. Х.): в то время как Евномий настаивал на естественной и природной связи определенных имен (имени «нерожденный» и т. п.) с Богом, указывая на их «божественное» происхождение, Каппадокийцы говорили об условном и вторичном значении всех именований, указывая на их «человеческое» происхождение. — Прим. Д. Л.

49

Пер. МДА.

50

Пер. МДА с изм. (Д. Л.).

51

Пер. МДА с изм. (Д. Л.).

52

Пер. МДА.

53

Пер. МДА.

54

Фаларид, тиран Акраганта (приблизительно 570–554 гг. до Р. Х.), отличавшийся такой изощренной жестокостью, что даже возникло понятие «фаларизм», т. е. достойная Фаларида жестокость. — Прим. пер.

55

Пер. МДА.

56

Пер. МДА.

57

Пер. МДА.

Пер. С. П. Маркиша.

59

Пер. МДА.

60

Пер. МДА.

61

Пер. С. П. Маркиша.

62

Данная часть перевода дана согласно интерпретации К. Морескини; далее — пер. МДА. — Прим. Д.Л.

Пер. С. П. Маркиша.

Пер. С. П. Маркиша.

Пер. С. П. Маркиша.

Пер. С. П. Маркиша.

67

Пер. МДА с изм. (Д. Л.).

68

Пер. МДА.

69

Пер. МДА.

70

Пер. МДА.

71

Пер. МДА.

72

Пер. МДА.

73

Пер. МДА.

74

Пер. МДА.

75

Пер. МДА.

76

Пер. МДА.

77

Пер. МДА.

78

Пер. МДА с изм. (Д. Л.).

79

Ср. Василий Великий: «Энкратиты, саккофоры и апотактиты подлежат тому же суду, что и новациане» (Правило 47, Письмо 199, Courtonne, II, 163). — Прим. Д. Л.

Пер. С. С. Аверинцева.

81

Пер. МДА.

82

Пер. МДА.

83

Пер. МДА с изм. (Д. Л.).

84

«Вторая навигация» (la seconda navigazione) — метафора, заимствованная из языка моряков, означающая плавание собственными силами (на веслах), когда упущены все попутные ветры и на море установился штиль (см. подробнее: LSJ. P. 1422). — Прим. Д. Л.

85

Пер. МДА.

86

Оба места — пер. МДА.

87

Пер. МДА.

88

Пер. МДА.

89

Пер. МДА.

90

Абстрактно–числовое описание «монада движется в диаду и доходит до триады», вполне ясного философского происхождения, совсем не обязательно расценивать как «новую» тринитарную терминологию Григория, поскольку если движение от монады к диаде приравнивать к рождению Сына от Отца (а именно на этом настаивает Морескини), то исхождению Святого Духа от Отца должна соответствовать по этой «новой» терминологии остановка движения монады в триаде, что совершенно абсурдно в богословском отношении. Ясно, что абстрактно–числовое описание Троицы у Григория призвано оправдать саму троичность, а не сказать что–либо новое о рождении Сына и исхождении Духа. В конце концов,, под монадой здесь надо разуметь не Отца, а Бога как Такового, а под триадой — Лица Святой Троицы. Диаде не соответствует ничего, поскольку «монада не остановилась на диаде, но проследовала до триады». — Прим. М. А.

91

Пер. МДА.

Пер. Г. А. Иванова и В. В. Петрова.

Пер. А. С. Десниикого.

Пер. А. С. Десниикого с изм. (Д. Л.).

95

Пер. Д. Л.

Пер. А. С. Десниикого с изм. (Д. Л.).

97

Пер. МДА.

98

Пер. МДА.

Пер. А. С. Десницкого.

100

Пер. Д. Л.

101

Пер. Д. Л.

102

Пер. МДА.

103

Пер. МДА.

Пер. А. С. Десниикого.

105

Пер. С. К. Апта.

106

Пер. МДА с изм. (Д. Л.).

107

Письмо 38, опубликованное Минем в собрании Писем Василия Великого, было атрибутировано Р. Хюбнером Григорию Нисскому (см. Hubner R. “Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verstandnis der ousia bei den kappadozischen Bmdern”, Epekiasis: Melanges ά J. Danielou, Paris, 1972, p. 463–490). Вслед за Хюбнером этого мнения придерживаются большинство современных исследователей (в том числе и К. Морескини). Однако справедливости ради следует отметить, что атрибуция Р. Хюбнера недавно была поставлена под сомнение Ф. Х. Дреколом, который склоняется к тому, что Письмо 38 все же принадлежит самому Василию Великому, см.: V. H. Drecoll, Die Enrwicklung der Trinitatslehre des Basilius von Casarea: Sein Weg vom Homousianer zum Neonizaner (Forschungen zur Kirchen–und Dogmengeschichte, Bd. 66), Gottingen 1996, p. 297—332. — Прим. Д. Л.

Пер. А. С. Десницкого.

109

Пер. МДА с изм. (Д. Л).

110

Пер. МДА с изм. (Д. Л)

111

Пер. МДА с изм. (Д. Л).

112

Пер. МДА.

113

Пер. МДА с изм. (Д. Л.).

114

Пер. МДА с изм. (Д. Л.).

115

Пер. МДА с изм. (Д. Л.).

116

Пер. Д. Л.

117

Пер. Д. Л.

Пер. А. В. Кубиикого под ред. М. И. Иткина.

119

Пер. С. С. Аверинцева.

120

Перевод дан по славянскому тексту, более соответствующему контексту, нежели синодальный перевод. — Прим. Д. Л.

121

Пер. С. С. Аверинцева.

Пер. С. С. Аверинцева.

123

Это одно из слабых место христологии Кирилла, поскольку речь может идти лишь о неизменяемости божественной природы Сына, в то время как по ипостаси Сын становится тем, чем Он прежде не был (IV Вселенский собор). — Прим. М. А.

124

Речь идет об исследованиях итальянского ученого С. Лиллы, см. особенно: S. Lilia, “Pseudo–Denys I’Areopagite, Porphyre et Damascius”, Ysabel de Andia (ed.), *Denys I’Areopagite et sa posterite en Orient et en Occident. Actes du Coiioque International, Paris, 21–24 septembre 1994.* Paris, 1997. стр. 117–152. — *Прим. Д. Jl.*

125

Данная точка зрения принадлежит К. Веррикену (см. K. Verrycken, “The Development of Philoponus’ Thought and its Chronology”, R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their influence*, New York, 1990, 233—274), который ввел решительное различение между двумя этапами философского становления Иоанна Филопона, назвав их условно Филопон I и Филопон II. По мнению К. Веррикена, если для Филопона I характерно представление об идеях как прообразах в уме Творца (и здесь якобы прослеживается следование Аристотелю и Аммонию), то Филопон II рассматривает идеи как сущности (и здесь он якобы переходит на позиции Платона и расходится с Аммонием). Однако эта интерпретация представляется неверной ввиду того, что в школе Аммония, как это показал Л. Бенакис в своей статье, посвященной учению об универсалиях в Византии (L.G. Benakis, “Τό πρόβλημα των γενικών έννοιών καί ό έννοιολογικός ρεαλισμός των Βυζαντινών”, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens: «Παρουσία», 2002, 107–137), постулировалось онтологическое превосходство умопостигаемого над чувственным: общие сущности, понимаемые платониками как идеи Бога, считались творческими причинами конкретных вещей, а значит, в иерархии бытия имели преимущество, т. е. обладали большим существованием, нежели частные сушности. Более того, идеи рассматривались не просто в качестве мыслей Бога (демиурга), но всегда в качестве умных сущностей, обращаясь к которым как к архетипическим образцам. Бог творит здешний мир. К этой же традиции принадлежал и Филопон, хотя его представление об идеях не могло не испытать христианского влияния, в рамках которого был отвергнут самостоятельный и парадигматический характер идей. Тем не менее две части, которые противопоставляются в интерпретации Веррикена (и Морескини), следует считать взаимодополняющими (в том, что Филопон разделял вышеописанную точку зрения Ааександрийской школы, и в ранний, и в поздний период своего творчества, даже если учитывать хронологию Веррикена, можно убедиться из следующих текстов: *In Cat*. 50, 1–14; 58, 13–23; *ap. Simpi*. *In De Caelo* 135, 21–136, 1; *In An. Post*. 242, 26–243, 25; *In DeAnima* 37, 18–31; 56, 19–34; 63, 4–14; 74, 13–16 etc.). Данное учение Ааександрийского неоплатонизма было названо Л. Бенакисом «концептуальным реализмом ». — *Прим. Д. Л.*

Пер. В. П. Карпова.

127

Иоанн Филопон впервые ввел в науку понятие «импульса» *(impetus)*, которое Томас Кун назвал «научной революцией». Через сирийских монофизитов сочинения Филопона попали в арабский мир, а оттуда — в Западную Европу. В XIV в. его использовал как основу динамики Буридан (который и ввел в научный оборот термин *impetus*, позже названный *momentum)*. — *Прим. Д. Л.*

Теория движения, разработанная Филопоном, повлияла на такие базовые понятия механики, как инерция и ускорение (по словам Р. Сорабжи, третий закон Ньютона, рассматривающий инерцию как тип внутренней силы, vis insita, в точности воспроизводит аналогичную концепцию Филопона). Другим важным вкладом Филопона является теория скорости в вакууме: уже Галилей в своем трактате «О движении» оценил заслугу Филопона в этой области, назвав его сторонником конечной скорости в вакууме (в противоположность Аристотелю, считавшему скорость в вакууме бесконечной). Филопону принадлежит целый ряд научных теорий и гипотез, повлиявших на становление физики, в частности: допущение возможности вакуумной среды, теория «падающих тел» (где рассматривается роль сопротивления среды), теория протяженности пространства и протяженности материи, отказ от аристотелевского «пятого элемента» (в связи с концепцией импульса), теория направленности света и др. В целом, по мнению Р. Сорабжи, значение открытий Филопона в области теоретической физики гораздо значительнее, чем это предполагалось ранее, до систематического исследования его сочинений. Таким образом, Филопона вполне можно считать родоначальником целого круга проблем европейской науки. Для первого знакомства с темой см. сборник исследований: Sorabji R (ed.). *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, New York. 1987. — *Прим. Л. Л.*

129

Поскольку автор не дает для этого места точной ссылки на греческий текст, можно предположить, что речь идет об отрывке из «О божественных именах», 9, 8 (PG 3, 916B): «Бог пребывает в Самом Себе и утвержден в неподвижной тождественности» *(το μίναν αντόν ίν έαυτφ τον Θεό* г *καί* ή· *όχινήτφ ταυτότητι πεπηγέναι). — Прим. Л. Л.*

Ὡςέν,παντοχαρατορικψ πυθμένι (см. «О божественных именах», 4,4, PG 3, 700B; «Амбигвы», 59. PG 91,1188C). — *Прим. Д. Л.*

131

Автор не приводит ссылки. Ср. *Письмо* 12 (PG 91,489D). — *Прим. Д. Л.*

Автор, следуя краткому пересказу Л. Тунбергом анализа Г. — У. фон Бальтазара, не совсем верно передает наблюдения последнего. Согласно Бальтазару, два смысла понятия «сущности» у Леонтия и Максима не соответствуют полностью значению первой и второй сущности Аристотеля (ср. замечание Бальтазара: «Первый смысл не должен смешиваться с аристотелевской “второй сущностью", т. е. общей сущностью, для обозначения которой позже вошел в употребление термин “природа”», см. H. — U. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Hohe und Krise desgriechischen Weltbilds,* Freiburg im Breisgau, 1941, стр. 205). Немного ниже это признает и сам автор, замечая (вслед за Л. Тунбергом), что «как для Леонтия, так и для Максима первая сущность Аристотеля оказывается в большей или в меньшей степени несуществующей». — *Прим. Д. Л.*

133

Согласно Бальтазару, речь идет о понятии *οὐσία καθ’ ἕκαστον*. См.: «Амбигвы», PG 91, 1228D; «О божественных именах», 5, PG 4, 321D.

134

Как показывает Л. Тунберг (L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Copenhagen 1958, стр. 87), сущность во втором смысле идентична понятию «природа», обозначая нечто общее для всех индивидуальных существ и принадлежа им всем (см. «Богословско–полемическое сочинение», 23, PG 91, 264AB–265C; *Письмо* 15, PG 91, 545A); термин «природа» строго сведен к понятию «вида» и выражает, согласно Максиму, «определенное существование целого» *(ή ποια τφ παντι ϋπαρξις:* PG 91, 265C). В то время как природа выражает принцип общего бытия, наблюдаемый в ипостаси, ипостась соотносится также с принципом индивидуального бытия (PG 91, 264AB–265C). — *Прим. Д.* Л.

135

Речь идет о термине ‚παρυπόστασις, который означает зависимое, обусловленное существование. Например, у Порфирия используется для обозначения обусловленности движения временем, у Григория Нисского для указания на зависимое бытие акциденций. Относительно зла употребляется Ареопагитом и Проклом. причем у последнего иногда имеет значение искаженного бытия, бытия против природы (.παρα φύσιν). У Максима Исповедника употребляется в контексте, предполагаюшем смысл «искаженного бытия» («поскольку они (т. е. страсти] не сотворены Богом»: «Вопросоответы к Фалассию», 51, PG 90,481C). — Прим. Д. Л.