

ПОРФИРИЙ, ХАЛДЕИ, ИУДЕИ

Р. В. СВЕТЛОВ

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград)
spatha@mail.ru

Д. В. ШМОНИН

Санкт-Петербургский государственный университет
dmitry.shmonin@gmail.com

ROMAN SVETLOV, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia)

DMITRY SHMONIN, St Petersburg University (Russia)

PORPHYRY, CHALDAISM, JUDAISM

ABSTRACT. The article seeks to explain the issue of why Porphyry of Tyre, the first thinker introducing the discourses of the «Chaldean oracles» into Platonism, did not integrate Chaldaism and Judaism in his ideas on the nature of barbarian "theologies". For example, Julian the Apostate had accomplished such integration in his "political theology". In the authors' opinion the reason for Porphyry's caution was his assessment of theurgy and its role in the genuine piety. The well-known discussion on the efficacy of theurgy in Porphyry's «Letter to Anebon» and «On the Egyptian Mysteries» of Iamblichus shows us two different modes of understanding of the Chaldean wisdom. Meantime, focusing on Iamblichus' approaches, Julian achieved this integration.

KEYWORDS: Porphyry of Tyre, Chaldean oracles, Judaism, theurgy, neoplatonism.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-41005.

Порфирий Тирский был одним из мыслителей, которые пытались сформулировать такую форму древнего благочестия, которая могла быть конкурентом «благочестию новому», развивавшемуся в рамках христианской традиции. Надо учитывать, что это стремление было вызвано не «кабинетным» желанием ученого найти общий знаменатель многочисленным языческим традициям, и не только чувством угрозы, нависшей над теми ценностями, которые Порфирий считал для себя безусловными – ценностями, основанными на древних основаниях. Задача была более комплексной, мы можем небезосновательно предполагать, что Порфирий искал основания для такой

универсальной религиозной конструкции, которая поддерживала бы локальные религиозные нормы и, вместе с тем, не противоречила бы универсальности империи. Не последнюю роль в этой стратегии имело выстраивание отношения с иудаизмом – как культурной и социальной реальностью.

В первые два столетия своей истории римская империя в собственном самопонимании ориентировалась скорее на стоическую модель универсума. Хотя при римском дворе (в те периоды, когда там не доминировало подозрительное отношение к философии) побывали академики, перипатетики, даже ритор, исповедовавший скептические взгляды (Фаворин), повестка дня чаще всего задавалась стоиками. Достаточно вспомнить *De Clementia* Сенеки, чтобы увидеть вполне стоический образец политической стратегии, на который ориентировались «гуманные» правители Рима, особенно из династии Антонинов. В модели государственности, которая доминировала в сознании образованных кругов Рима, роль «одушевленного закона» исполнял принцепс, «первый среди равных», как отражение божественного Логоса, этой души мира и мирового законодателя, а империя олицетворяла собой совершенный космополис. Но в III столетии интерпретация Платона как метафизика-идеалиста, поворот к которой совершил еще Антиох из Аскалона, оказалась не просто конкурентоспособной, но даже предпочтительной. «Случай» Плотина и Галиена, императора, правившего в период, когда принципат сменяется доминатом, показателен: универсум рождающегося неоплатонизма устроен более сложно и иерархически подробно, чем универсум стоиков. Полностью соглашаясь с тем, что философское описание мира невозможно вывести из совокупности политических реалий (как и наоборот, политические структуры не обязательно дублируют дискурсивные паттерны), все же следует признать, что в случае домината близость между неоплатонической моделью мироздания и новыми реальностями государственного строя выглядит вполне возможной. «Политическая теология», Юлиана Отступника, выразившаяся в его политической прагматике, была возможна только в таком контексте.

Творчество Порфирия падает как раз на годы превращения домината в политическую и идеологическую реальность. С этой точки зрения его произведения – философские, теологические, полемические – можно рассматривать также сквозь призму политических обстоятельств. Одним из важнейших пунктов политической повестки дня становится христианство. Хотя масштабных гонений против него мы не видим ни при «восстановителе мира» Аврелиане, ни во время большей части правления Диоклетиана, тем не менее рост могущества христианской общины был настолько заметен, что он ста-

вил перед империей насущную проблему «встраивания» ее в государственную структуру. Изгнание Павла Самосатского из Антиохии, которое совершил император Аврелиан по просьбе христианского клира, показывает, что функционирование Церкви становится одной из забот внутривладеиственной политики.

Христианская община к тому времени действительно стала наиболее многочисленной в сравнении с другими, преимущественно «этническими», группами, из которых, собственно, и состояла религиозная экумена империи (даже митраизм мог претендовать на «этничность»). Она продолжала активный рост, проникая и в систему государственного управления, и в армию. В христианстве формируются образовательные учреждения, которые конкурируют с государственными «атенеями». Хотя уже давно в Церковь приходили не по выбору, но по рождению, и она стала одной из римских традиционных общин, очень многое в ее деятельности противоречило традиционному взгляду на функционирование религии. Однозначная борьба с политеизмом и с теми сторонами античной культурной пайдеи, которые были связаны с политеизмом, казалось, разрушали ценностный и культурный фундамент, лежавший в основании империя. С точки зрения традиционалистов они вызывали недовольство богов-покровителей Рима: завет «общины» и «Олимпа» не соблюдался значительной частью общины.

Правление Диоклетиана, провинциала по происхождению и принципиального традиционалиста (каковыми были многие представители провинциальной знати), связано с попыткой решения этого вопроса. Да, Диоклетиановы гонения, начатые в конце двадцатилетнего правления первой «тетрархии», оказались, естественно, не лучшей стратегией. Но они подготавливались, в том числе и реакцией интеллектуалов на распространение христианства. К проявлениям этой реакции относится, например, труд Сосиана Гиерокла «*Φιλολήθης λόγος*», где Христос сравнивался с Аполлоном Тианским (с чем полемизировал Евсевий Кесарийский). Спор с христианской доктриной был посвящен и ряд произведений Порфирия.

Одной из тем, которая обсуждалась Порфирием в этом контексте, было место иудеев в религиозно-политической картине Римской империи и возможность их противопоставления христианам. Известно, что античные авторы I-III вв. занимали здесь разные, зачастую противоречивые, позиции (Столяров 2018). Об общем однозначно негативном отношении к иудеям конечно же говорить нельзя (что правда не отражалось на их социальном статусе), а отдельные его примеры могли быть вызваны конкретными историческими обстоятельствами и полемическими нуждами. Так, антииудаизм

Арриана можно объяснить двумя «иудейскими войнами», свидетелем которых он был, а антииудаизм Кельса – попыткой опровергнуть «респектабельность» Ветхого Завета, на который опираются христиане.

Вместе с тем, во времена Диоклетиана мы видим, как минимум, нейтральность отношения римских властей к иудейской общине и иудаизму в целом (срв. Rabello 1984). В частности, гонения, начатые Диоклетианом против христиан, не коснулись иудеев: их не принуждали совершать публичные жертвоприношения для подтверждения своей гражданской лояльности (Smallwood 1981, 537–538). К этому моменту большие иудейские войны были в далеком прошлом, а с точки зрения длительности своей истории иудаизм вполне вписывался в требование древности как признака респектабельности религиозной традиции.

В отличие от Юлиана Отступника Диоклетиан не попытался включить иудеев в антихристианскую религиозную коалицию. Открытые репрессии против христиан, пожалуй, были с его точки зрения более действенным средством. Но мы видим тенденцию к включению иудаизма в общий легальный горизонт «древних религий» среди интеллектуалов II–III вв., в том числе и у Порфирия. «Первой ласточкой» был Нумений (конец II в.), назвавший Платона Моиссем, говорящем на аттическом (Clem. Al. Strom. I 22, 150,4; Euseb. Praer. Ev. XI 10, 12–14). Элиан в «Пестрых рассказах» упоминает, что «некоторые» включают «еврейскую сивиллу» в число 10 сивилл, признаваемых во всем мире (Aelian. Var. Hist. XII.35). Порфирий не высказывал столь резких суждений, которые приравнивали бы Платона к древнееврейскому законодателю. Однако отметим, что он – один из самых богатых источников из числа позднеантичных языческих авторов, писавших об иудаизме. Его свидетельства касаются разных аспектов – от истории иудаизма, особенно эллинистически-римского времени, до иудейского богословия. Это означает, что для него иудаизм обладал вполне законным местом в культурной истории мироздания, а богословские воззрения последователей Закона Моисеева могли быть вписаны в общий теологический универсум.

Во многом дискурсивная стратегия Порфирия стала предшественницей «политической теологии» Юлиана Отступника, которую нам уже приходилось обсуждать (Светлов 2019; Светлов 2022). Но имелись и существенные различия, Юлиану пришлось сделать несколько концептуальных шагов, отсутствующих у Порфирия. В чем же основные параметры сходства и различия и их причины?

Начнем с общности. К таковой относится двойственность в оценке культурного места иудеев, перенятая Юлианом Отступником: Их набожность и упорное стремление сохранять ее, похвальны и прекрасны. Так, Порфирий

подробно описывает их пищевые запреты в *De Abstinentia* (IV. 11–14), и они в целом вызывают позитивное его отношение. В его трактате «О философии из оракулов» евреи упоминаются как те, кто получил божественное откровение – наряду с лидийцами, финикийцами, ассирийцами (халдеями), египтянами (Euseb. Praer. Ev. 9.10.1–5). Столь позитивное отношение к иудаизму пытались объяснить браком уже пожилого философа с Маркеллой, которая якобы была иудейкой – впрочем, это объяснение, вероятно, является апокрифом (Van der Horst 2010, 72).

С другой стороны, Порфирий утверждает, что иудейский Закон не был предназначен для всей человеческой ойкумены. Августин в одном из писем цитирует Порфирия, говорящего, что законодательство Моисея предназначалось лишь «для небольшой части Сирии» и только при первых римских императорах проникло (видимо, вместе с евреями) в Италию (August. Epist. II, 8). Да и сам Закон был записан, по мнению Порфирия, лишь во времена Ездры «через тысячу сто лет после кончины Моисея» (Macar. Magn. Aprocriticus. III. 3). К тому же иудеи с его точки зрения также крайне поверхностно относились к религиозным откровениям в других традициях, положения же, высказанные Моисеем, толковали как загадки, очаровывая тем слушателей (Euseb. Hist. Eccl. VI.19.4). Наконец, во фрагментах «Против христиан» мы видим критику историчности «Книги Даниила», как и удивление запрету для прародителей отвесть от древа познания добра и зла (Euseb. Praer. Ev. 1.2.3). Впрочем, все это написано Тирским философом в контексте критики христианства и, видимо, относится к христианскому прочтению Ветхого Завета (Van der Horst 2010, 73).

В области теологии и теософии Порфирия для иудейской «философии» было выделено вполне определенное место, достаточно уважаемое. К этому моменту природа иудейского бога уже довольно долго обсуждалась эллинистически-римскими интеллектуалами и теологами. Еще Варрон обнаруживал общие черты у римлян с иудаизмом, в частности, утверждая, что Юпитер и верховный бог иудеев – одна и та же божественная фигура (August. Cons. 1.22.30). Под именем ИАО, видимо, греческой транскрипции Тетраграмматона, появившейся в Александрии во времена перевода Семидесяти толковников, Создатель Ветхого Завета часто встречается в теософской литературе первых веков н.э. (и определенное время в гетеродоксальной литературе Раннего христианства, см. Nylton 2013). Порфирий размышляет о нем в том же ключе – как об одном из высочайших божеств (см. Macrobi. Sat. 1.18.19–20). В «О философии из оракулов» он противопоставляет почитание иудеями небесного бога-создателя тем, кто общается с низшими демонами, поклоняясь небесным истокам всего лишь формально (имеются в виду, видимо, адепты «низовой теургии»),

August. Civ. Dei XIX 23, 4). Из целого ряда фрагментов видно, что Порфирий отождествлял Яхве – Иао с создателем мира, то есть с одним из высших чинов неоплатонической теологии. Мы знаем, что Порфирий также приравнивал Иао «дважды запредельному» богу «Халдейских оракулов», демиургу мироздания, который, с его точки зрения, является вторым после Блага (или «просто запредельного»), и который тождественен иудейскому Создателю (Johan. Lydus, De Mens. 10.18–22).

Оставляем в стороне свидетельства из других источников, в частности т.н. «Тюбингенской теософии», о теологических представлениях Порфирия (Majersik 2001). Уже сказанного достаточно, чтобы увидеть, каким образом в творчестве Порфирия происходила контаминация апофатики, разрабатываемой Плотинном, с теософией «Халдейских» оракулов и с греческими представлениями об иудейском богословии. Несомненно, что последнее – богословие Авраама и Моисея – было для него вполне вполне законным и содержательным элементом теологического «паззла», который складывался благодаря подключению к платонизму и разнообразным формам «этнических теологий» концептов из «Халдейских оракулов».

Порой мы видим во фрагментах Порфирия особенное выделение еврейской теологии и прямое ее сравнение с халдаизмом с точки зрения «качества» выраженной в ней истины. В «Философии из оракулов» он ссылается на божественные слова о том, что «только халдеи и евреи обрели мудрость для чистого служения самородному богу» (Eusebius, Prep. Evang. IX.10.1–2).

Однако Порфирий не делает последнего шага по сближению иудаизма и халдаизма. Он, в отличие от Юлиана, не обнаруживает их единого корня в «Уре Халдейском», из которого, как известно, вышел Авраам. А ведь кажется, что к этому уже имелись основания. Еще Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» утверждал, что Авраам обладал знаниями астрономии, которые приобрел в Халдее и которые же перенес в Египет (Josephus, Ant. I.7–8). Иосиф, правда, полагает, что именно наблюдения за небесными явлениями привели Авраама к мысли о единобожии: он был уверен в невозможности того, что планеты и звезды самостоятельно определяют или меняют свое местоположение. Однако памятуя о том, насколько тонка была в те времена грань между собственно астрономией и астрологией, можно предположить, что Иосиф фиксирует тот момент, когда с именем Авраама начинают связывать некоторые совершенные и экстраординарные знания о небесной сфере. Это вполне вписывается в эллинистическое понимание астральной мудрости как достояния древних «варварских» народов (Reed 2004). В следующем, втором столетии по Р.Хр. Веттий Валент, автор «Антологии», трактата по астрологи-

ческому знанию, приписывает Аврааму сочинение, где, в частности, описываются знаки, предвещающие странствие – а Авраам и олицетворял в позднеантичном сознании образ мудреца, странствующего в поисках новой родины (Vettius Valens. Antol. II 28–29).

В традиции толкования судьбы Авраама имелись, правда, иные толкования, которые понимали его исход из Халдеи в Харран, а затем в будущую Палестину, как выход из чувственного мира в мир умопостигаемый. Филон Александрийский в трактате «О переселении Авраама» утверждает, что начало странствия прародителя еврейского народа – это аллегория обращения к наукам, а все странствие представляет собой иносказательную модель перехода от жизни чувственной к жизни интеллектуальной. Халдейские знания астрономии и астрологии Филон расценивает как «внешние», направленные на чувственный универсум и не дающие знание о Творце. Миграция Авраама – это выход из внешнего во внутреннее, из телесного универсума к бестелесному началу (Phil. De migr. Abrah. XXXII и далее). Халдейская мудрость оценивается Филоном иначе, чем Порфирием и, тем более, Ямвлихом и Юлианом, а потому Авраам после своего переселения в Харран – не халдей.

И Порфирий также не произвел отождествления истоков халдейской мудрости и законодательства Моисея. Нам представляется, что причина этому лежит в его более сдержанной оценке и теургии, и «Халдейских оракулов», чем у более поздних неоплатоников (Shaw 1985, 2; Simmons 2015, 138). Достаточно вспомнить его «Письмо к Анебону», этот сборник проблем, проистекающих из принятия структуры божественного универсума, связанной с «Оракулами», а также из принятия стоящего за обрядовой практикой халдаизма представления о том, что боги воздействуемы со стороны людей, что высшее может подчиняться высшему. Напомним также, что в «О воздержании» Порфирий также поддерживает сформулированную еще Аполлоном Тианским позицию, согласно которой высшее божество ожидает от нас не жертвоприношений животных, ни даже слов, произнесенных вслух, но лишь внутреннего сосредоточение, безмолвной, «умной» молитвы (Eusebius Praep. Ev. IV. 10–12. Срв. Петров 2021). А поэтому халдаизм видимо рассматривался им как одна из этнических, пусть и древних традиций.

Тот ход, который совершил Ямвлих в «О египетских мистериях», а именно утверждение, что обряд не воздействует на богов, но меняет нас самих, позволяя приобщиться к вездеприсутствующим божественным энергиям, к нескончаемой демиургии Начала, резко поменял философское отношение к «Халдейским оракулам». Теургия в сущности стала обозначением всех традиционных практик, а их сохранение – условием истинного благочестия. С его точки зрения божественные сущности разных уровней требуют разных

жертв, какие-то умного безмолвия, какие-то – жертвоприношений животных (Iamb. Myst. 5.20, 227.13–228.2.). Попытка восстановления Иерусалимского храма, предпринятая Юлианом Отступником, была, в том числе, связана с необходимостью возобновления в нем жертвоприношений – с целью возрождения полноты «праведных» коммуникаций с божественной сферой на территории империи.

Исход Авраама из Халдеи трактовался Юлианом не сквозь призму аллегории отказа от «чувственного» познания и объяснения мира, или от вавилонского многобожия. Напротив, Юлиан понимает его, как указание на подлинные истоки иудейской традиции. Порфирий по причине, указанной выше, этого не сделал. Халдаизм не был для него праформой истинной теологии, а лишь одним из ее проявлений. Интерес к иудаизму в итоге имел у него иной характер, чем в случае Юлиана. А иудеи рассматривались, скорее, как культурно-религиозные, чем религиозно-политические союзники в полемике против христианства.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Hylton, A. (2013) "Reflections on the Use of the Name Yahuwah (Yahweh) or IAO in the Early Church Communities," *International Journal of Humanities and Social Science* 3.4, 91–97.
- Majercik, R. (2001) "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations," *The Classical Quarterly, New Series* 51, 265–296.
- Rabello, A. M. (1984) "On the Relations between Diocletian and the Jews," *Journal of Jewish Studies* 35, 147–167.
- Reed, A. Y. (2004) "Abraham as Chaldean scientist and father of the Jews: Josephus, Ant. 1.154-168, and the Greco-Roman discourse about astronomy/astrology," *Journal for the Study of Judaism* 35, 119–158.
- Shaw, G. (1985) "Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus," *Traditio* 41, 1–28.
- Simmons, M.B. (2015) *Universal Salvation in Late Antiquity. Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*. Oxford.
- Smallwood, E. M. (1981) *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill.
- Van der Horst, P. (2010) "Porphyry on Judaism: Some Observations," in *Follow the Wise. Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*. Winona Lake, Indiana, 71–84.
- Петров, В.В. (2021) «Проповедь безмолвия и возобновления из "Мученичества апостола Петра": ее источники и контексты», *Платоновские исследования* 14, 54–77.
- Светлов, Р.В. (2019) «Кинизм и иудаизм в оценке Юлиана Отступника», *Платоновские исследования* 11, 175–186.

- Светлов, Р.В. (2022) «Религиозная экумена империи в воззрениях Юлиана Отступника в контексте проекта восстановления иерусалимского храма», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16, 231–239.
- Столяров А.А. (2018) «Еврейский вопрос» в зеркале античной философии», *Историко-философский ежегодник* 33, 52–88.

References in Russian:

- Petroff Valery (2021) Propoved bezmolviya i vozobnovleniya iz "Muchenichestva apostola Petra": eye istochniki i konteksty. *Platonovskiye issledovaniya*. [transl.: Sermon on silence and regeneration from the martyrdom of the apostle Peter: its sources and background. *Platonic Investigations*] Vol. 14. № 1. P. 54-77.
- Svetlov Roman (2019) Kinizm i iudaizm v otsenke Yuliana Otstupnika. *Platonovskiye issledovaniya*. [transl.: Cynicism and judaism in the estimation of Julian the Apostate. *Platonic Investigations*] Vol. 11. № 2. P. 175-186.
- Svetlov Roman (2022) Religioznaya ekumena imperii v vozzreniyakh Yuliana Otstupnika v kontekste proyekta vosstanovleniya iyerusalimskogo khrama. *Schola. Filosofskoye antikovedeniye i klassicheskaya traditsiya*. [Transl.: Julian the Apostate's interpretation of the religious ecumene of the empire in the context of the project for the restoration of the Jerusalem temple]. *ΣΧΟΛΗ (Schole)* Vol. 16. № 1. С. 231-239.
- Stolyarov Alexander (2018) «Evreyskiy vopros» v zerkale antichnoy filosofii. *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* [Transl.: The "Jewish question" in the mirror of ancient philosophy. *History of Philosophy Yearbook*] Vol. 33. P. 52–88.