

Выдержки из книги

Эрик Робертсон Доддс

Язычник и христианин

в смутное время

Некоторые аспекты религиозных представлений
в период от Марка Аврелия до Константина

Кембридж 1965

Перевод на русский язык А.Д. Пантелеева и А.В. Петрова

Санкт-Петербург 2003

С о д е р ж а н и е

Предисловие

Список сокращений

I. Человек и материальный мир

II. Человек и демонический мир

III. Человек и божественный мир

IV. Диалог язычества с христианством

Указатель

Список сокращений

Заглавия работ часто цитируются в примечаниях в сокращенном виде.

Cohn, Pursuit of the Millenium: N. Cohn, The Pursuit of the Millenium, 1957.

Daniélou, Origen: J. Daniélou, Origen, англ. перевод, 1955.

Dodds, Greeks: E. R. Dodds, Greeks and the Irrational, 1951.

Festugière, Personal Religion: A. - J. Festugière, Personal Religion among the Greeks (Sather Classical Lectures, 1954).

Festugière, Révélation: A. - J. Festugière, La Révélation d'Hermes Trismegiste, 1944–54.

Grant, Gnosticism: R. M. Grant, Gnosticism and Early Christianity, 1959.

Harnack, Mission: A. Harnack, Mission and Expansion of Christianity, англ. перевод, 1908.

Jonas, Gnosis: H. Jonas, Gnosis und spdtaniker Geist, 1934.

Kirk, Vision: K. E. Kirk, The Vision of God, 1931.

Labriolle, Crise: P. de Labriolle, La Crise Montaniste, 1913.

Labriolle, Réaction: P. de Labriolle, La Réaction païenne, 1934.

Les Sources de Plotin: Entretiens Hardt, V, 1960.

Miura-Strange, Celsus u. Origenes: A. Miura-Strange, Celsus und Origenes, das Gemeinsame ihrer Weltanschauung, 1926.

Momigliano, Conflict: A. Momigliano (ed.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, 1963.

Nilsson, Gesch.: M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 1941–50.

Nock, Conversion: A.D. Nock, Conversion, 1933.

Reitzenstein, Hell.Wund.: R.Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1906..

Stace, Mysticism and Philosophy: W.T. Stace, Mysticism and Philosophy, 1960.

Voelker, Quellen: W.Voelker, Quellen zur Geschichte der Christlichen Gnosis, 1932.

Walzer, Galen: R. Walzer, Galen on Jews and Christians, 1949.

Zaehner, Mysticism: R.C. Zaehner, Mysticism Sacred and Profane, 1961.

Ссылки на Плотина:

В ссылках, дающихся в форме I, 2, 3, 45 последняя группа цифр указывает строки издания Анри и Швицера, за исключением VI Эннеады, где указываются строки издания Брейе, поскольку издание Анри и Швицера не было еще доступно.

Из первой главы

Человек и материальный мир

(...) История, начинающаяся от Филона и апостола Павла и заканчивающаяся на Августине и Боэции, слишком длинна, чтобы изложить ее в 4-х лекциях, даже если бы я был в состоянии это сделать. Поэтому, я считаю, будет лучше сконцентрировать свое внимание на переломном периоде от начала правления Марка Аврелия до обращения Константина, периоде, когда материальный упадок был наиболее острым, а брожение новых религиозных чувств - наиболее интенсивным. Называя его «смутным временем», я имел в виду как материальную, так и моральную неустойчивость этого периода; сам этот термин принадлежит моему другу В. Г. Одну, применившему его к современности, с подобным же, как мне кажется, двойным смыслом. Практика дробления истории на периоды подходящей величины и названия их «периодами» или «эпохами» имеет, конечно, свои недостатки. Собственно говоря, никаких периодов в истории нет, они появляются только у историков; реальная же история – это плавно текущий непрерывный поток, где день следует за днем. И даже когда чутье позволяет нам отделить такой период по некой критической точке, за границами выделенного периода остаются его предпосылки и пережитки. Когда Марк Аврелий взошел на престол, колокола не начали бить тревогу, предупреждая мир, что рах Romana близок к концу, и что за ней последует эпоха варварских вторжений, кровавых гражданских войн, постоянных эпидемий, галопирующей (с. 4) инфляции и полной беззащитности личности. В течение долгого времени большинство людей продолжали думать и чувствовать так, как они всегда думали и чувствовали; приспособление к новой

ситуации могло происходить лишь постепенно. Удивительно, что бывают также хронологические сбои и другого рода: нравственная и интеллектуальная незащитность может предшествовать незащитности материальной. К. Г. Юнг замечает в каком-то месте, что «задолго до 1933 г. уже ощущался легкий запах гари в воздухе»⁴⁻¹. Таким же образом мы можем признать предчувствие грядущих событий в последней главе трактата "О возвышенном", в некоторых пассажах Эпиктета и Плутарха, и яснее всего в гностицизме, наиболее известные представители которого - Сатурнин, Василид, Валентин и (если мы сочтем его гностиком) Маркион - создавали свои системы в годы расцвета Антонинового мира⁴⁻². По этим причинам я буду считать мои хронологические границы достаточно подвижными, когда предмет того требует (...)

Давайте начнем с того, что вспомним физическую картину (с. 6) космоса, которую поздняя античность унаследовала от Аристотеля и эллинистических астрономов⁶⁻¹. Земля была шаром, висящим в пространстве в центре системы концентрических движущихся сфер. Первая из них представляла собой густую и сумрачную земную атмосферу, простиравшуюся до Луны; за Луной находились последовательно сферы Солнца и пяти планет; за ними - восьмая сфера, состоящая из огненного эфира - чистейшего из материальных элементов, - которая в своем ежедневном обращении вокруг Земли увлекала за собой неподвижные звезды. Эта структура в целом рассматривалась как выражение божественного порядка и - в качестве таковой - считалась прекрасной и достойной почитания; вследствие этого же она мыслилась самодвижущейся, живой или пронизанной живым духом. Это было общим основанием для всех философских школ, кроме эпикурейцев, и для всех людей, образованных в рамках греческой традиции. Это оставалось общим основанием на протяжении рассматриваемого нами периода и далее. Но хотя считалось, что части этого космоса связаны *συντάθεια*, некоей бессознательной общностью жизни, статус и ценность его частей никоим образом не были одинаковы. Через космическую карту Аристотель, следуя платоновым намекам, провел линию, которая стала общепризнанной: над этой линией, за Луной, лежат неизменные небеса, где вращаются неподвижные звезды, "ряд за рядом, армия неизменного закона"; ниже нее лежит подлунный мир, владения случая, изменчивости и смерти. И в

⁴⁻¹ C. G. Jung. *Essays on Contemporary Events*. Англ. пер., 1947, р. 51. Ср.: там же, р. 69: «...задолго до гитлеровской эры, фактически до Первой мировой войны, в Европе уже наблюдались симптомы изменений в массовом сознании. Средневековая картина мира разрушалась, и метафизический авторитет, господствовавший над этим миром, быстро исчезал».

⁴⁻² *Ps.-Longin. De hyps.*, 44, 6 *sqq.*: мир рабствует страстям; *Epict.*, III, 13, 9 *sqq.*: контраст между внешней защищенностью рах Romana и небезопасностью человеческой жизни; *Plut. De sup.*, 7, 168 *cd*: о новом смысле греха (см. мою статью в «Greece and Rome», 1933, р. 101 ff.), ср. также радикальный дуализм трактата «Об Исиде и Осирисе» (45-46, 369 *b sqq.*). О хронологической несогласованности взгляда, что гностицизм был просто реакцией на материальные трудности см.: Н. Jonas. *Gnosis*. Bd I, S. 64 ff. Точно так же рассуждения Эриха Фромма в *The dogma of Christ*, 1930 (англ. перевод 1963) основаны на сбое в хронологии; реалии III века он делает ответственными за изменения в догматах, которые на самом деле произошли много ранее.

⁶⁻¹ Об общем религиозном влиянии этой картины мира см.: М. Nilsson. *The New Conception of the Univers in Late Greek Paganism* // *Eranos*, № 44, 1946, р. 20 ff.

этом сверкающем доме, состоящем из многих покоев, земля оказывается худшим покоем из всех: она стала (с. 7) вместилищем всяческих подонков и отбросов мироздания, холодного, тяжелого, нечистого вещества, чей вес стал причиной того, что земля осела в центре.

С течением времени традиционная антитеза между небесным и земным мирами подчеркивалась все более и более ярко⁷⁻¹, широко используя в морализаторстве. В обычном топосе - восхождении души через мироздание (которое, как считали, происходит во сне, или после смерти, или иногда даже наяву в состоянии созерцания) - мы можем проследить рост пренебрежения всем, что можно сделать или претерпеть под луной. То, что земля с физической точки зрения ничтожна в сравнении с обширностью космоса, было отмечено уже астрономами: она не более, чем булавочный след (στίγμα ή или punctum) на космической карте⁷⁻². И моралисты рано использовали это наблюдение в качестве темы для проповеди о тщете человеческих желаний: эта тема появляется у Цицерона, Сенеки, Цельса, в псевдо-аристотелевском трактате "О мире" и в лукиановской пародии на небесное путешествие "Икароменипп"⁷⁻³. Возможно, это не более, чем литературный штамп; весьма вероятно, что все эти авторы копируют греческий оригинал, ныне утраченный. Однако есть писатель, который вкладывает свое содержание в эту мысль, (с. 8) отделяя ее от искусственного контекста небесного путешествия, используя ее во многих вариантах с совершенно новой выразительностью. Это Марк Аврелий. Как земля - лишь точка в бесконечном пространстве, так и человеческая жизнь - лишь точка в бесконечном времени, острое ножа между двумя вечностями, στίγμα τοῦ αἰῶνος⁸⁻¹. Деятельность человека - "дым и ничтожество"; его награда - "пролетающая мимо птичка, исчезающая раньше, чем мы можем

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

⁷⁻² *Hem.*, 16, 29; p. 176, 7 sqq. *Ed. Manit.* (ок. 70 г. до н.э.); *Cleomed*, I, II, 56, p. 102, 21 sqq. *Ed. Ziegler.* Ср.: Festugiere. *La Revelation*. T. II, p. 449 ff.

⁷⁻³ *Cic. Somn. Scip.*, 3, 16; *Sen. Quest. nat.*, I, proem., 8; *Cels. in Orig. C. Celsum*, IV, 85; *Ps.-Arist. De mundo*, I, 391 a 18 sqq.; *Lucian. Icar.*, 18, где богатый землевладелец представлен обрабатывающим «лишь один эпикуровский атом». Большинство этих пассажей цитируются полностью Фестюжьером (*La Revelation*. T. II, p. 449 ss.). См. также: *Plot.*, III, II, 8, 6 с примечаниями Тайлера. О небесных путешествиях вообще см. недавнюю работу Болтона (J.D.P. Bolton. *Aristeas of Proconnesus*, 1962, ch. VII).

⁸⁻¹ *M. Aur.*, VI, 36. Ср.: IV, 3, 3: τὸ χάος τοῦ ἐφ' ἑκάτερα ἀπείρου αἰῶνος («зияет вечность бесконечная в обе стороны»); IX, 32; X, 17; XII, 32. Перенос этой идеи с пространства на время опять же не нов (ср.: *Sen. Epist.*, XLIX, 3; *Plut. De lib. educ.*, 17, 13 и *Plut. Cons. ad Apoll.*, 17, 111 c). Но эта мысль выражается Марком с новой страстной убежденностью; и личный характер его заметок делает их лучшим свидетельством для «чувств отдельного человека, находящегося наедине с собой», чем письма Сенеки, эссе Плутарха или проповеди Эпиктета, которые предназначены для широкой публики.

поймать ее", битва армий - "свара щенков из-за кости"; помпезный Сарматский триумф самого Марка - самодовольство паука, поймавшего муху⁸⁻². Для Марка это не пустая риторика, это взгляд на человечество, и он высказывается с убийственной серьезностью.

Наряду с этим взглядом, у Марка присутствует чувство, что человеческая деятельность не только не важна, но в некотором смысле даже не вполне реальна. Это чувство выражено другим древним топосом - сравнением (утратившим для нас за множеством повторений свежесть) мира со сценой, а людей - с актерами или марионетками. Оно имеет долгую историю, начинающуюся с двух пассажей в платоновских "Законах", где нам сообщается, что "мужчины и женщины - просто куклы, лишь чуть-чуть обладающие реальным существованием"; и для нас остается неясным, создал ли их Бог только в качестве игрушек или же с более серьезными целями⁹⁻¹. (с. 9) После Платона этот образ использовался ранними киниками и скептиками: для Биона Борисфенского Случай (τύχη) - автор этой драмы; для Анаксарха и Монима то, что мы называем реальностью, - театральная постановка, наше восприятие ее - не более чем сон или заблуждение⁹⁻². Стоики, начиная с Хрисиппа, использовали сравнение с театром более традиционно, для того, чтобы поучать, что все средства хороши для благой цели, или подчеркнуть, как Сенека и Эпиктет, что нужно стремиться к лучшему даже в самом малом⁹⁻³. Только у Марка Аврелия вновь появляется оттенок нереальности, например, когда он набрасывает серию образов человеческой жизни, начинающуюся со "сценических игр и пустой помпезности шествий" и заканчивающуюся куклами, которых дергают за веревочки; между ними следуют потасовки, кидание костей щенкам или корма рыбам, бесцельное трудолюбие муравьев и бесцельная беготня мечущихся мышей. В другом месте он говорит о нашей воспринимаемой чувствами жизни в целом как о "сне и бреде"⁹⁻⁴. Практически такое же чувство лежит в основании пространного и (с. 10) роскошного

⁸⁻² *M. Aur.*, X, 31; VI, 15; V, 33; X, 10: сардоническая усмешка по поводу триумфа, отпразднованного в 176 г.

⁹⁻¹ *Plato. Leg.*, 804 b; 644 de. Cp.: E.R.Dodds. *The Greeks and the Irrational*, p. 214 ff.; 229 и H.D.Rankin в *Eranos*, № 60, 1962, pp. 127-131.

⁹⁻² *Telet.*, 5, 1 Ed. Hense; *Sext. Emp., Adv. Math.*, VII, 88.

⁹⁻³ *Хрисипп: SVF*, II, 1181; *Sen. Epist.*, LXXVII, 20; *Epist.*, I, 29, 39-43; IV, 1, 165; IV, 7, 13. То же у *Clem. Alex. Stromata*, VII, 11, 65. О различных применениях этого сравнения см. R.Helm. *Lucian und Menipp*, 1906, S. 45 ff.

⁹⁻⁴ τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τύφος, где в ψυχή не следует включать νοῦς (см. трехчастное деление личности в XII, 3). О мирском существовании как сне см. также VI, 31. Сравнение человеческой жизни со сном было обычным для греческой классической поэзии (*Pind. Pyth.*, VIII, 95 sqq.; *Aisch. Prom.* 547 sqq.; *Arist. Aves*, 687), но в данный период оно снова повторяется философами всерьез, отчасти на основании Платона (*Resp.*, 476 c). Оно появляется у современников Марка - Альбина (*Epitiome*, 14, 3) и Максима Тирского (X, 6), но наиболее полно развито Плотинем (III, VI, 6, 65 sqq.) и Порфирием (*De abst.*, I, 27 sq.): для них эта мысль становится чем-то большим, нежели просто метафора. Другие примеры цитируются Меркельбахом (*Roman and Mysterium*. 1962, S. 315, Anm. 2). Особенно ярка острота этого сравнения в недавно опубликованном «Евангелии Истины», валентинианском документе, где человеческая жизнь связывается не просто со сном, но с кошмаром (28,26 - 30,14 ed. *Malinine-Puech-Quispel*)

пассажа, в котором стареющий Плотин, соединяя Платона и стоиков, описывает все успехи и беды человеческой жизни как театральную постановку. Для него, как и для позднего Платона, все, что человек воспринимает всерьез - игра Бога, сценическая постановка в мире-театре, разыгрываемая «красивыми, очаровательными куклами» - куклами, которые по ошибке принимают себя за людей и поэтому страдают, хотя на самом деле они лишь внешние тени внутреннего человека, единственной истинно сущей, истинно субстанциальной личности¹⁰⁻¹. Этот пассаж связан с общим платиновским учением, согласно которому действие всегда является «тенью созерцания и его низшей заменой»¹⁰⁻². Разрушение городов, истребление мужчин и насилие над женщинами - лишь промежуточный момент в бесконечной драме: некогда возникнут другие - и лучшие - города, и дети, зачатые в грехе, смогут родить людей лучших, чем их отцы¹⁰⁻³. Видимо, это итог его размышлений о трагической истории своего времени.

От Плотина такого рода пренебрежительное отношение к миру переходит в позднейшую неоплатоническую школу, как языческую, так и христианскую. Для Григория Нисского, например (с. 11), человеческие усилия - лишь детская игра, строительство замков из песка, тут же смываемых волнами; весь человеческий труд, как говорит отец Даниелу, проникнут у него глубоким ощущением нереальности чувственного мира, который он называет, намекая на слова Порфирия, магической иллюзией, *γοητεία*¹¹⁻¹. А Августин, в свою очередь, заявляет, что «эта жизнь есть ни что иное, как комедия рода человеческого»¹¹⁻². От Августина и Бозция данный образ переходит в репертуар позднейших моралистов и поэтов (его долгая история в этой среде изучена Эрнстом Курциусом¹¹⁻³). Но было бы ошибкой полагать, что в античности такое отношение к миру было присуще только философам и богословам. Лишенное всех метафизических обертонов, оно волнующе выражено в хорошо известной эпиграмме языческого поэта Паллада:

¹⁰⁻¹ *Plot., III, II, 15*. Эта тема далее разработана в 16-18 главах со ссылкой на проблему свободной воли (кукольную теорию не следует использовать, чтобы уклоняться от ответственности). Примечательно, как указал мне профессор Армстронг, что у Плотина только «внешний человек» является куклой, тогда как в «Законах» наиболее серьезная человеческая деятельность трактуется как род игры (803 с; ср.: *Epinot., 980 a*). О статусе платиновского «внутреннего человека» см. ниже, глава III, с. 83 сл.

¹⁰⁻² *Plot., III, VIII, 4*.

¹⁰⁻³ *Plot., III, II, 18, 15 sqq.* В 269 г. н. э., около того времени, когда Плотин написал эти слова, Византий был разграблен своим собственным гарнизоном; несколькими годами ранее Отён был разорен толпой солдат и крестьян. См. также *I, IV, 7, 18 sqq.* - выразительный пассаж, фразы из которого Августин цитирует во время осады Гиппона (*Posid. Vit. Aug., 28*).

¹¹⁻¹ *Greg. Nyss., P.G., 44, 628c*. Ср.: *Plot., IV, III, 17, 27* *πεδηθείσαι γοητείας δεσμοῖς*; *Porph. De abst., I, 28* *τὸ γοητεῖα τῆς ἐνταῦθ' ἡμῶν διατριβῆς*; и *J.Danielou. Platonisme et theologie mystique, 1944, p. 182.*

¹¹⁻² *Aug. In Psalm., 127*. Порфирий называет это трагикомедией (*Ad Marc., 2*).

¹¹⁻³ *E.R.Curtius. European Literature and the Latin Middle Ages. Англ. пер., 1953, pp. 138-144.*

σκητῆ πᾶς ὁ βίος καὶ παίγιον· ἢ μάθε παίζειν
τὴν σπουδὴν μεταθείς, ἢ φέρε τὰς ὀδύνας¹¹⁻⁴.

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

(пер. Л. Блуменау)

Паллад жил в четвертом веке; но уже в третьем, очевидно, многие разделяли его чувства. (с. 12) Рассмотрим слова Киприана, плотинова современника. «Нынешний мир, - пишет он, - говорит сам за себя: очевидностью своего упадка он заявляет о своем разложении. Крестьяне уходят из деревень, торговля - с моря, солдаты - из лагерей; всякий почет в делах, всякая справедливость в судах, всякая преданность в дружбе, всякое мастерство в искусствах, всякие принципы в нравственности - все исчезло»¹²⁻¹. Мы должны принять во внимание некоторое риторическое преувеличение, но, я думаю, историки согласятся, что киприаново описание в целом верно. Отождествлять себя с таким миром, относиться к нему серьезно, как к месту, в котором нужно жить и работать, - это требует большей решимости, чем доступно среднему человеку; лучше смотреть на мир, как на иллюзию или дурную шутку, и избегать тревожений.

Марк Аврелий, Плотин и Паллад были людьми воспитанными греческой традицией, мыслившими и чувствовавшими в рамках, заданных этой традицией. Они могли признать вместе с Платоном, что этот подлунный мир «по необходимости одержим злом»¹²⁻², могли чувствовать, что человеческая деятельность в нем представляет собой явление второго порядка, не вполне серьезна, (с. 13) не вполне реальна - что она есть, фактически, нечто «абсурдное» в том смысле, который придавал этому слову Камю. Но ни стоик, ни перипатетик, ни ортодоксальный платоник не могли осуждать космос как целое. Там, где мы встречаем такое осуждение, мы должны предполагать, что оно происходит, в конечном счете, из восточного источника, из дуализма более радикального, чем платоновский. Видимый космос как целое может быть назван злым только в противоположность некоему невидимому Благому Месту или Благой Личности, находящейся вне, за пределами этого космоса: радикальный

¹¹⁻⁴ *Ant. Pal., X, 72.*

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

¹²⁻² *Plato. Theaet., 176 a.*

дуализм предполагает трансцендентность¹³⁻¹. Стоицизм не признает такого места или личности: он является одноэтажной системой. Платонизм, конечно, признает, но для ортодоксального платонизма отношение между видимым космосом и миром Форм было отношением зависимости, а не оппозиции: говоря словами «Тимея», видимый космос был «образом умопостигаемого, чувственно воспринимаемого богом, наибольшим по величине и наилучшим по красоте и совершенству, единственным в своем роде и единым»¹²⁻². Там, где видимый космос оказывается противопоставлен Богу, принцип противопоставления может описываться одним из следующих трех способов (или всеми ими вместе):

- (1) Материя или «Тьма», рассматриваемая как субстанция, не созданная Богом и сопротивляющаяся его воле;
- (2) Судьба, чьи орудия - планетарные демоны, Хранители Семи Ворот, отделяющих этот мир от Бога; и, наконец,
- (3) личное злое начало, князь мира сего и - в некоторых вариантах - его творец.

Все эти понятия обнаруживаются в различных сочетаниях в христианском гностицизме, некоторые из них сохранились также в ортодоксальном христианстве. Однако данные представления были широко популярны и среди язычников. Все они относятся ко времени задолго до нашего периода, так что (с. 14) их нельзя просто отбросить как побочный продукт Смутного времени.

Понимание Материи как независимого принципа и источника зла имеет как греческие, так и восточные корни. Доксографы приписывают его Пифагору¹⁴⁻¹, его обоснование можно обнаружить в некоторых пассажах Платона¹⁴⁻², приверженцем такой трактовки материи был неопифагорец Нумений¹⁴⁻³. С другой стороны, ранний гностик Василид считает, что данное представление есть мудрость варваров, т. е. персов¹⁴⁻⁴. В отличие от предыдущих взглядов, последний не подразумевает полного обесценивания космоса, который содержит, по крайней мере, некоторую, хотя и небольшую, долю Формы, наряду с Материей, света, наряду с тьмой. Неразрешимый же дуализм противоречит основной греческой традиции: Плотин может принять приравнивание Материи злу, только низводя их до низшего уровня реальности, понимая их как конечные точки ухода от Абсолюта.

Остальные понятия, несомненно, восточные по своему происхождению. Хранители Ворот, вероятно, происходят в конечном итоге из вавилонского культа планетарных богов, хотя в какой-то момент своей долгой истории они и

¹³⁻¹ Ср.: С. Petrement. *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, 1946, p. 105.

¹²⁻² *Plato. Tim.*, 92 с.

¹⁴⁻¹ Н. Diels. *Doxographi Graeci*, p. 302

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

¹⁴⁻³ *Numenius, test. 30 Ed. Leemans = Chalcid. Comm. in Tim.*, 295-299. Предполагается, что мандейский демон Ур, Сила Тьмы, который пожирает души, просто греческая ἕλη [материя] (F. C. Burkitt. *Church and Gnosis*, 1939, S. 116).

¹⁴⁻⁴ *Basilid., fr. 1* (Ed. Voelker. *Quellen*, S. 38) = *Hegem. Acta Arch.*, 67, 4 - 12, p. 96, 10 sqq. Ed. Beeson.

претерпели трансформацию из высших богов в злокозненных демонов¹⁴⁻⁵. С I века и (с. 15) далее множество людей - иудеи и христиане, гностики и язычники - признавали их злую силу. Они - архонты гностиков, космократоры «Послания к ефесянам», Семь Управителей герметиков, «чье управление называется Судьбой»; что христиане верили в них также, как и язычники, засвидетельствовано Оригеном и Августином¹⁵⁻¹. Однако даже в наш период лучшие умы отвергали эту тиранию звезд. Плотин написал специальный очерк, чтобы доказать, что хотя, благодаря вселенской Симпатии, звезды могут предсказывать судьбу, они не могут определять ее. Но когда он вскоре после этого умер от мучительной болезни, астрологи увидели в этом событии месть обиженных звезд-демонов. Подобным образом Ориген отрицал власть звезд как причины событий, хотя допускал, что они могут рассматриваться в качестве знаков (не сказал ли Бог, «да будут светила на тверди небесной ... для знамений» [Быт., I, 14]). На долю Августина выпало, опираясь на ситуацию с близнецами, отрицать истинность астрологии вообще¹⁵⁻².

(с. 16) В третьей точке зрения, которая считала чувственный мир царством или даже порождением злой личной силы, Плутарх признавал - без сомнения, справедливо - отголосок персидского дуализма с его конфликтом Ормазда и Аримана¹⁶⁻¹. Но если в персидской (и манихейской) вере мир был театром этого конфликта, то христианская, гностическая и герметическая формы этого учения стремились представить мир отданным исключительно во власть Врагу. «Весь мир лежит во Зле», - говорит автор Первого послания Иоанна; он, согласно одному псалму из Кумрана, есть «царство слез и ужаса, место горя с унынием»; он - «полнота зла», согласно одному языческому герметик; для гностика Гераклеона он - пустыня, населенная лишь дикими зверями; в валентинианском Евангелии Истины он - царство ужаса, в котором «одни бегут, не зная куда, другие преследуют неизвестно кого»¹⁶⁻². Для

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

¹⁵⁻¹ Еф 4:12; Corp. Herm., I, 9 (ср.: XVI, 16); Euseb. Praep. Ev., VI, 2, 1; Aug. De civ. dei, V, 1. См. также множество пассажей, собранных Мейором (Mayor) в его примечаниях к Juv., XIV, 248.

¹⁵⁻² Plot., II, 3; Firm. Mat., I, 7, 18; Ориген у Euseb. Praep. Ev., VI, 2, 1; Aug. De civ. dei., V и De Gen. ad litt., II, 17. Ориген и Плотин, видимо, черпают из общего языческого источника: см.: R. Cadiou. La Jeunesse d'Origene, 1935, pp. 206-212. Аргумент близнецов традиционен (Cic. De div., II, 90; Orig. Philocalia, 23, 18), но Августин развил его наиболее полно.

¹⁶⁻¹ Plut. De Is. et Os., 46-47, 369 d sqq.

¹⁶⁻² I Ин 5:19. M. Burrows. Dead Sea Scrolls, 1956, p. 386; Corp. Herm., VI, 4; Heracleon, fr. 20 ed. Voelker; Ev. Veritat., p. 29, 1 ed. Malinine-Puech-Quispel. Но такие взгляды не были всеобщими. Первому посланию Иоанна (5, 19) противоречит Первое послание к

большинства гностиков было немислимо, чтобы такой мир был создан Высшим Богом. Он должен быть изделием какого-то низшего демиурга или, как думал Валентин, некоего невежественного демона, не догадывающегося о какой-либо лучшей возможности, или, как полагал Маркион, грубого и неразумного Бога Ветхого завета, или, наконец, как в других системах, некоего ангела или ангелов, восставших против Бога¹⁶⁻³. Ортодоксальное христианство (с. 17) не заходило так далеко: было нежелательно выкидывать «Книгу Бытия» за борт. Ориген, однако, поддерживает основу гностического взгляда; он относит творение на счет определенного «бестелесного ума», который, когда ему наскучило созерцание Бога, «обратился к худшему»¹⁷⁻¹. Греческой традиции актуально ипостазированный Дьявол совершенно чужд: человек вроде Цельса использует понятие «богохульник»; когда же Порфирий и Ямвлих говорят о «предводителе демонов», они черпают непосредственно из иранского источника¹⁷⁻². Дьявол приходит на Запад через поздний иудаизм, который переделывает Сатану из помощника Бога в его Врага. Из иудаизма его заимствует Св. Павел, делая его «богом этого мира», «князем сил воздуха». Для некоторых гностиков Сатана - «проклятый бог»; для других он - «ангел, но по образу бога»; Халдейские оракулы отождествляют его с Аидом¹⁷⁻³. (с. 18)

Так как стали доступны гностические тексты из Наг-Хаммади, мы можем надеяться узнать больше о происхождении и истории той волны пессимизма,

Тимофею (4:4 *πάν κτίσμα θεοῦ καλόν* [всякое божье творение прекрасно]); указанному свидетельству "Герметического корпуса" (VI, 4), где космос назван *πλήρομα τῆς κακίας* [полнота зла], противоречит XII, 4, где космос обозначается как *πλήρομα τῆς ζωῆς* [полнота жизни] и как "великий бог, образ высочайшего". Ср. также возражение Плутарха против взгляда, что космос является "местом зла" (*Plut. De tranq. anim.*, 19, 477 c).

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

¹⁷⁻¹ *Orig. De orig.*, II, 8, 3; ср.: *Epiphan. Panarion*, LXIV, 4. Для Оригена "все материальное творение является, таким образом, результатом греха, его назначение - служить неким чистилищем, и было бы намного лучше, если в нем никогда не было никакой нужды" (А. Н. Armstrong. *An Introduction to the Ancient Philosophy*, 1947, p. 173).

¹⁷⁻² Цельс у *Orig. C. Celsum*, VI, 62; *Porph. De abst.*, II, 42, *ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις* [«стоящая во главе их сила»]; *Iambli. De myst.* III, 30, *τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων* [«великий вождь демонов»]. Ср.: Bidez-Cumont. *Les Mages hellénisés*, 1938, T. II, pp. 275-282.

¹⁷⁻³ *II Кор* 4:4; *Еф* 2:2; *Orig. C. Celsum*, VI, 27; *Ireneus. Adv. haer.*, I, 5, 2 = *Voelker. Quellen*, S. 108, 3 (Валентинианская школа); *H. Lewy. Chaldaean Oracles and Theurgy*, 1956, p. 282 ff. Осознание истинной природы Дьявола как проекции запретных человеческих желаний, кажется, имплицитно содержится в валентинианском мифе, который учит, что злые духи были созданы из раскаянья Ахамот, используемой в качестве замены человеческой души (*Clem. Alex. Excerpt. ex Theod.*, 48, 2; *Ireneus. Adv. haer.*, I, 5, 4).

которая пронеслась над Западом, «этого ужасающего разрыва между двумя сферами, к которым принадлежит человек, сферой Реальности и сферой Ценности»¹⁸⁻¹. Но я сомневаюсь, можно ли этот разрыв объяснить только в исторических терминах. Чем постулировать вместе с Буссе некую первоначальную гностическую систему, из которой происходят все остальные, я предпочел бы говорить, как Де Файе, о гностической тенденции, которая проявляет себя уже в первый христианский век, заметна в сочинениях св. Павла, а во II веке находит свое полное выражение в целой серии образных мифологических структур¹⁸⁻². Эти структуры заимствуют свою образность из многих источников, (с. 19) христианских и языческих, восточных и греческих, и, как заметил Буркитт, в весьма большой степени являются ипостазированием, фантастической проекцией внутреннего опыта авторов этих источников¹⁹⁻¹. Так, валентинианская Βυθός, таинственная первоначальная Глубина, где все вещи изначально пребывали неизвестными, соответствует тому, что Августин

¹⁸⁻¹ S.Petrement. Le Dualisme chez Platon..., p. 157.

¹⁸⁻² E. de Faye. Gnostiques et Gnosticisme, 1925, p. 469 ss. Значительные недоразумения возникают из различного смысла, который вкладывают в термины "гностицизм" и "гнозис" разные авторы. Те системы, которые церковные Отцы называют "гностическими", кажутся различными формами христианства - изначально, возможно, местными вариантами, которые развивались в центрах, подобных Антиохии и Александрии, и позднее были «перемешаны» миссионерами. В любом случае, как полагает Лицманн в своем "Основании Вселенской Церкви" (Founding of Church Universal, англ. пер., 1950, p. 87), "невозможно провести четкую границу между церковью и гнозисом". С другой стороны, некоторые ученые применяют этот термин к любой системе, которая проповедует путь бегства от мира посредством особого просвещения, недоступного всем и не зависящего от рассудка. В этом смысле Герметические трактаты, так называемая "литургия Митры", "Халдейские оракулы" и даже фрагменты Нумения должны быть определены как языческий гнозис. В этом смысле и св. Павел оказывается гностиком: см., в частности, *Первое послание к Коринфянам*, 2, 14 sq., где просто "психический" человек называется неспособным к гнозису, тогда как "духовный" человек судит все вещи, а о нем не судит ни одна вещь. Некоторые особенности рукописей Мертвого моря, взятые в сочетании с гностическими текстами, такими, как "Апокриф Иоанна", наводят на мысль, что христианские гностики заимствовали значительную часть своих идей из еретических иудейских сект. См.: E.Peterson в Encicl. Catt., s.v. Gnosis; Quispel в The Jung Codex / Ed. Cross, 1955, p. 62-78; A.D. Nock в JTS, N.S., № 9, p. 319 ff.; и M.Grant. Gnosticism. Но ничто из до сих пор опубликованного из текстов Кумрана или Наг-Хаммади не поддерживает гипотезу о дохристианской гностической системе. Полезную сводку нынешних взглядов см. в кн.: R.M. Wilson. The Gnostic Problem, 1958, ch. 3.

¹⁹⁻¹ См.: F.C.Burkitt. Church and Gnosis, 1932, p. 41 ff., из которого заимствованы некоторые из моих примеров; также A.D.Nock в Gnomon, № 12, 1936, p. 611. Я кое в чем модифицировал буркиттовскую терминологию, так как я склонен рассматривать гностических учителей не столько как "философов" в любом современном значении этого слова, сколько как естественных мифотворцев и визионеров, людей типа Сведенборга и Уильяма Блейка. Некоторые из них имели опыт личных видений: Валентин видел Логос в виде новорожденного младенца, Марк видел Тетраду в виде женщины (Hurr. Adv. haer., VI, 42, 2). Другие, подобно Василиду, Исидору и Апеллесу, основывались на медиумических изречениях вдохновенных *проφήται*; см. также список гностических "апокалипсисов" у Порфирия (Vita Plot., 16), некоторые из которых были найдены в Наг-Хаммади.

называл *abyssus humanae conscientinae** и тому, что теперь мы называем Бессознательным; а «предел» (*φραγμός*), который в системе Василида и Валентина отделяет мир человеческого восприятия от мира света, соответствует границе, которая исключает воздействие Бессознательного из нормального сознания¹⁹⁻². Затем, как указывает Тертуллиан¹⁹⁻³, Валентин рассматривал сам материальный мир как проекцию страданий Ахамот, мифологического двойника человеческого Я, мучимой стремлением к конечной истине, но способной производить только незаконнорожденный рационализм, который должен быть «окончательно распят», прежде чем Я сможет спастись. (с. 20) И наконец, расщепление Бога на две личности - с одной стороны, далекого, но благого Отца, с другой стороны, глупого и жестокого Творца, - видимо, отражает расщепление индивидуального образа Отца на соответствующие эмоциональные компоненты: конфликт любви и ненависти в бессознательном, таким образом, символически разрешается, и гложащее чувство вины успокаивается²⁰⁻¹.

Если таковы три пути, идя которыми, люди стремились понять мир в рассматриваемый период, то каков был их взгляд на человеческое состояние? Очевидно, что в таком мире тот, кого Плотин называл «внутренним человеком», кого св. Павел и гностики называли «пневматиком» или духовным человеком, должен был чувствовать себя чужаком или изгнанником; и существуют многочисленные свидетельства, что так оно и было. Христиане, ожидавшие Второго Пришествия, естественно, с самого раннего времени мыслили себя «странниками и пилигримами»; их предписанием было: «не любить ни мира, ни вещей этого мира». Говоря емкой фразой из Послания к Диогнету, «они живут в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужестранцы; для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество - чужая страна»²⁰⁻². Это ощущение чужеродности даже сильнее у христианского гностика, который утверждает некое «чужое избрание», мыслит

* [бездна человеческого сознания]

¹⁹⁻² См. любопытную молитву, произнесенную после прохождения «фрагмос», цитирующуюся у *Orig. С. Celsum, VI, 31: βασιλέα μονότροπον, δεσμὸν ἀβλεψίας, λήθην ἀπερίσκεπτον ἀσπάζομαι* [«приветствую тебя, царство единовидное, связь невидимого, забвение необозримое»]; и *Eriph. Panarion, XXXI, 5: ἐπ' ἀρχῆς ὁ Αὐτοπάτορ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιείχε τὰ πάντα, ὅντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ* [«изначально Автопатор сам в себе охватывал все, сущее в нем в неведении»].

¹⁹⁻³ Tertull. Adv. Val., 15-20; Ireneus. Adv. haeres., I, 4, 5 (*Voelker. Quellen, S. 104, 25 ff.*). В симонианском мифе бордель в Тире, в котором божественная Елена, забывшая свое имя и свой род, была обнаружена Симоном Магом (Ireneus. Adv. haeres., I, 23, 2), заменяет, очевидно, этот падший мир, где душа ожидает своего освобождения.

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

²⁰⁻² Ep. ad Diognet., 5, 5.

«чужое знание», и надеется некогда жить в «новой» или «чужой» земле²⁰⁻³. (с. 21) Но это чувство ни коим образом не ограничивается христианскими кругами, став полностью «своим», например, для платонической школы²¹⁻¹. Даже Марк Аврелий, чьи дни проходили в управлении империей, выражает иногда унылое чувство отчужденности: «река - все телесное, слепота и сон - все душевное, жизнь - война и пребывание на чужбине, а последующая память - забвение». Он борется с особым влиянием таких мыслей всей силой своей стоической религии, напоминая себе, что его существование – часть и удел великого Единства. Но это были мысли его времени и император-философ не мог избежать их, он мог лишь спросить себя: «Как долго?»²¹⁻²

Такого рода размышления неизбежно наводили на вопрос: «Для чего мы здесь?» (ἐπὶ τί γε γόναμεν;). Ответ на него пытался дать еще Эмпедокл; Платон в «Теэтете» утверждал, что это подходящая тема для философского исследования²¹⁻³. Но это не тот вопрос, который с готовностью задают себе счастливые люди; счастливая жизнь кажется оправдывающей саму себя. Только во времена Империи (с. 22) и философы, и остальные люди стали обсуждать данный вопрос как значительную проблему²²⁻¹. Ими предлагался весьма широкий спектр ответов, которые классифицировал Фестюжьер²²⁻², начиная с доксографии, которую дает Ямвлих в своем эссе «О душе». Эти ответы делятся на две основные группы - оптимистическую и пессимистическую. Для тех, кто строго придерживался древней веры в божественность космоса, «Тимей» давал

²⁰⁻³ Clem. Alex. Stromata, IV, 165, 3, ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἶληφὴ λέγειν [«говорят, что Василид называл космос чужим избранием»]; III, 2, 12 τὴν ξένην, ὡς φασι, γινώσκιν εὐαγγελίζονται [«как говорят, они благовествовали чужое знание»] (о Маркионитах); Plot., II, IX, 11, 11, ἢ γῆ αὐτοῖς ἢ ξένη λεγομένη [«землю они называют чужой для себя»]; II, X, 5, 24 καινήν ... γῆν [«новая ... земля»] (см.: С. А. Baynes. Coptic Gnostic Treatise, 1933, p. 136). Цельс приписывает подобную веру христианам (Orig. С. Celsum, VII, 28); ср.: Откр 21:1. Сифианская секта действительно называла себя странниками (ἀλλογενεῖς) и давала то же имя Сифу, центральной фигуре в их мифологии; одна неопубликованная работа, обнаруженная в Наг-Хаммади озаглавлена *Allogenes Hypsistos*. Ср. замечание Толстого: "из-за чувства страха мне казалось, что я сирота и брошен в одиночестве посреди всех этих вещей, которые столь чужды мне" (Исповедь).

²¹⁻¹ Ps.-Plato. Axiochos, 365 b τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἀπάντων θρυλούμενον, παρεπίδημία τις ἐστὶν ὁ βίος [«избитая мысль, которую твердят всем: жизнь - это лишь краткое паломничество»].

²¹⁻² M. Aur., II, 17 (см. также XII, 1, 2, ξένος ὢν τῆς πατρίδος [«будучи чужестранцем в своем отечестве»]); VII, 9; VI, 46, μέχρι τίνος οὖν; [«так до каких пор?»]; Эволюция близкого этому понятия ἀναχώρησις [уединение] исследована Фестюжьером (Personal Religion, ch. IV).

²¹⁻³ Plato. Theaet., 174b. О более ранней истории этого вопроса см.: E.R.Dodds. Greeks and Irrational, ch. V.

²²⁻¹ Примеры были собраны Норденом (Agnostos Theos, 1913, S. 101-109). Должны ли мы следовать Нордену в возведении всех этих размышлений к "модели", созданной Посидонием, весьма сомнительно: для большинства авторов рассматриваемый вопрос нечто большее, чем риторический τόπος. Недавнее дополнение к этой коллекции - Ev. Veritat., 22, 4 ed. Malinine-Puech-Quispel.

²²⁻² A.-J.Festugiere. Revelation. T. III, гл. 2, из которого заимствована большая часть материала этого и следующего абзацев.

простой ответ: без человечества совершенство мира будет неполным.²²⁻³ Другими словами, мы находимся здесь, как полагали платоники II века, «для раскрытия божественной жизни»²²⁻⁴ - человеческое существование является частью самореализации Бога. Другие, отталкиваясь от платоновского высказывания: «жизнь всегда и везде заботится о неживом», видели в человеке божьего управителя, а в земном существовании некую форму службы (*leitourgia*). Это можно понять как в оптимистическом, так и в пессимистическом смысле. «Служением жизни» называл это Цельс; Марк Аврелий, с большей горечью, «служением плоти»; индийские мудрецы Вардесана понимали его как «принудительное служение природе», которое они неохотно сносили²²⁻⁵. Такое служение могло быть опасно для души: Плотин трогательно сравнивал его с риском рулевого, который неразумно (с. 23) подвергает опасности свою жизнь, стремясь спасти корабль²³⁻¹. Он, впрочем, утверждает, что из знакомства души со злом можно извлечь пользу для ее равновесия. Для Прокла это знакомство является необходимой частью нашего воспитания; а у некоторых христианских платоников мы находим связанное с ним представление о мире как о «школе для душ»²³⁻².

Однако для более радикального дуалистического взгляда объяснение такого рода оказывается недостаточным. Если человек является чужестранцем, путешествующим по земле, то его присутствие здесь может быть лишь результатом Падения, утраты крыльев, как в платоновском «Федоне». То есть, по словам Ямвлиха, «неестественным»²³⁻³. С этой точки зрения, рождение является, прямо говоря, несчастьем: мудрые люди не празднуют свои дни рождения²³⁻⁴. Падшее состояние человека может быть объяснено одним из двух способов: либо как наказание за предшествующий грех, совершенный на небесах, либо как результат неверного выбора самой души. Понятие о

²²⁻³ Plato. *Tim.*, 41 bc.

²²⁻⁴ «*eis theias zōēs epideixin*» [«указание на божественную жизнь»] приписано Ямвлихом (apud Stob., I, 379, 1) школе Тавра. Ср.: Plot., IV, VIII, 5, 29-37.

²²⁻⁵ Plato. *Phaedr.*, 246 b; Цельс у Orig. *C. Celsum*, VIII, 53; M. Aur., VI, 28; Вардесан у Porph. *De abstin.*, IV, 18, p. 258, 14 ed. Nauck. Для Синезия это служение космосу (*De prov. PG, LXVI, 1229 A*) или Природе (*De insomn. PG, LXVI, 1296 B*). Оптимистическая версия может происходить от Посидония (apud Clem. Alex., *Stromata*, II, 129; ср.: A. D. Nock в JRS, № 49, 1959, p. 12).

²³⁻¹ Plot., IV, III, 17, 21. Ср.: Numenius, fr. 20 ed. Leemans (у Euseb. Praep. Ev., XI, 17), где Демиург или мировая душа "через заботу о Материи исполняется пренебрежением собой; стремясь достигнуть Материи, он входит в контакт с чувственным, заботится о нем и возвышает его до своего собственного характера"; и Procl. Comm. in Alcib. I, p. 32, 11 sqq. ed. Creuzer.

²³⁻² Plot., IV, III, 7, 11-17; Procl. *De decem dub.*, 38, 7 Voese; Basil. In Hept., I, 5, мир - *didaskaleion kai paideutērion tōn anthrōpōn psychōn* [«училище и школа для человеческих душ»].

²³⁻³ Iambl. *Protrep.*, 60, 10 sqq. (определенно, не из Аристотеля: см. I. Duering. *Aristotle's Protrepticus*, 1961, p. 257).

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

воплощении, как наказания, происходит, видимо, от пифагорейцев и орфиков: оно обнаруживается в древнем пифагорейском катехизисе; Аристотель приписывает его «истолкователям мистерий», Крантор, более туманно, «многим мудрецам»²³⁻⁵. Заимствованное из этого источника, оно, (с. 24) соединившись с иудейской верой в падших ангелов, перенимается христианами и полухристианскими гностиками (Валентином, Маркионом, Вардесаном, Мани), а также, видимо, Оригеном и, равным образом, языческим герметиком, написавшим трактат "Κόρη Κόσμου". Согласно последнему, преступление душ состояло в неповиновении, вызванном дерзким самоутверждением (τόλμα)²⁴⁻¹. Чуть менее мифологична другая форма этого учения, в которой нисхождение свободно выбрано душой, в чем и состоит ее преступление. Она обнаруживается у Нумения, в герметическом «Поймандре» и иногда у Плотина. О мотивации души говорится как о любви к Природе или Материи, либо, более изящно, как о нарциссизме – душа влюбляется в собственный образ-отражение в материальном мире, - либо, опять-таки, как о дерзости (τόλμα)²⁴⁻². Термин «τόλμα» указывает на пифагорейский источник, поскольку мы знаем, что «τόλμα» было пифагорейским именем Диады, принципа вражды, противоположного Единому²⁴⁻³. Когда Августин говорит нам, что «дерзость (audacia) отделяет души от Бога»²⁴⁻⁴, его «audacia» является переводом греческого «τόλμα».

Стоит обратиться к платиновской трактовке этого вопроса, так как она до сих пор, как мне кажется, не понята полностью. Плотин (с. 25) обвинялся в непоследовательности и сбивчивости мысли касательно данного предмета; обвинялся не вполне справедливо, поскольку, как он указывал, непоследовательность в этом плане присутствовала уже в сочинениях Платона²⁵⁻¹. С исторической точки зрения, эта проблема была и остается

²³⁻⁵ Iamb. Vit. Pyth., 85 (= DK 58 C 4); Aristot. Protrept., фр. 106 Ed. Duering (= fr. 60 ed. Rose³); Крантор у Плутарха (?), Const. ad Apoll., 27, 115 b. За то, что маркиониты учили этой "нечестивой" доктрине, были, согласно Клименту (Stromata, III, 3), ответственны философы.

²⁴⁻¹ Kore Kosmou, 24 (Corp. Herm., T. IV, 8, ed. Nock-Festugiere). Что касается Оригена, см. выше, с. 17, прим. 1.

²⁴⁻² Любовь к ἕλη [материи] или к φύσις [природе] – Numenius, fr. 20 Ed. Leemans, Poim. (Corp. Herm., I), 14; нарциссизм – Plot., IV, III, 12, 1, Poim., там же; притязания творить или править – Dio Chryss., Borysth., 55, Plot., V, I, 1, 3 (τόλμα), Poim., 13. Τόλμα – также в позднем неоплатонизме, в частности Hierocles, 148, 19 sqq., Procl., Mal.subst., 12, 13 Ed. Boese.

²⁴⁻³ Plut., Is. et Os., 381 f; Анатолий у [Iamb.], Theol. Arithm., p. 7, 19 Ed. de Falco; Olymp. In Alc., I, 48, 17 Ed. Croizer. Ср.: Procl., In Alc. I, 132, 13 ed. Croizer τὴν πρόοδον ταύτην «τόλμαν» ἀποκαλεῖ τὸν Πυθαγόρειον τρόπον [«такую эманацию он называет на пифагорейский манер "толма"»]. Лид (Lydus, De mens., 2, 7) относит это использование τόλμα к "школе Ферекида": возможно, он обнаружил этот термин в пифагорейской подделке, подписанной именем Ферекида.

²⁴⁻⁴ Aug. De moribus, I, 20; ср.: De mus., VI, 40; Civ. Dei, XXII, 24 об audacia Адама; и W.Theiler. Porphyrios und Augustin, 1933, SS. 27-30.

²⁵⁻¹ Plot., IV, VIII, 1. О непоследовательности Плотина см., в частности, Inge. Philosophy of Plotinus³, 1929, Vol. I, p. 259; Brehier. La Philosophie de Plotin, 1928, pp. 64-68; Festugiere. Revelation. T. III, p. 95 ss.; и новейшее исследование С.Тresmontant. Metaphysique du Christianism, 1962, pp. 319-344. Ни один из этих

проблемой совмещения космологии «Тимея» с психологией «Федона» и «Федра». В одной ранней работе Плотин делает первую - не слишком удачную - попытку согласовать их²⁵⁻². Но в своем раннем творчестве он вообще стремится принять пессимистическое допущение, заимствованное от Нумения, что индивидуальная душа пала благодаря свободному акту выбора, упрямо желая, чтобы «какая-то часть мира управлялась ею», или - «быть своей собственной госпожой»²⁵⁻³. В трех последовательных эссе он использует в данной связи пифагорейскую формулировку «τόλμα»²⁵⁻⁴. Изменение происходит, когда Плотин окончательно порывает с гностицизмом. В работе «Против гностиков» уже его оппоненты полагают, что душа творит мир «из высокомерия и дерзости»²⁵⁻⁵. С этого времени "τόλμα" (с. 26) покидает его собственное учение, и даже падение индивидуальной души не рассматривается больше как грех. В IV, III, 13 мы встречаем зрелый взгляд Плотина на этот вопрос: здесь души нисходят «ни свободно, ни по приказу Бога», но инстинктивно, повинаясь внутреннему «указанию» (προεσμία), как корова отращивает рога; это своего рода биологическая необходимость²⁶⁻¹. Здесь Плотин, наконец, освобождается от влияния Нумения. Окончательное подтверждение мы обнаруживаем в одном из его позднейших сочинений – «О личности и организме», где говорится, что освещение тела душой - не больший грех, чем отбрасывание тени²⁶⁻². Каковы бы ни были его ранние взгляды, в конце концов Плотин предстает как приверженец греческого рационализма.

исследователей не рассматривает возможности развития мысли Плотина о данном предмете. Такое развитие, однако, признается и связывается с полемикой с гностиками в работе J.Gutton. *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*³, 1959, pp. 71-86

²⁵⁻² Plot., IV, VIII, 5. Плотин, видимо, нащупывает здесь что-то подобное своему позднему взгляду, но его слова темны (и еще более затемнены порчей текста в важнейшем месте - строки 16 и слл.). Это эссе - "хронол. 6", то есть шестое из 54 эссе в хронологическом порядке Порфирия.

²⁵⁻³ Plot., IV, IX (хронол., 2), 13, 11; V, I (хронол. 10), 1, 5. См. также IV, VIII (хронол. 6), 4, 10-28.

²⁵⁻⁴ Plot., VI, IX (хронол., 9), 5, 29 Ed. Brehier, отделение Ума от Единого есть акт τόλμα; V, I (хронол. 10), 1, 4 τόλμα - начало зла для души; V, II (хронол. 11), 2, 5, растительная часть души - τὸ τολμηρότατον καὶ ἀφρονέστατον [«самая дерзкая и самая неразумная»].

²⁵⁻⁵ Plot., II, IX (хронол., 23), 11, 21. О других содержащихся в этом эссе примерах отвержения взглядов Нумения и гностиков, которые сам Плотин в порядке рабочей гипотезы принимал ранее, см. *Les Sources de Plotin*, p. 19 ss. Важность разрыва с гностицизмом, как критической точки в развитии мысли Плотина, подчеркивается в дискуссии, помещенной далее в том же томе, p. 182-190. Признание этого, кажется, открывает путь "генетическому" исследованию его философии на более здравых основаниях, чем предложены в неудачной книге Ф. Г. Хайнеманна.

²⁶⁻¹ Plot., IV, III (хронол. 27), 13. Эта мысль развивается в более широком контексте в продолжении этого эссе в IV, IV (хронол., 28), 11.

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

Я описал, насколько это возможно в коротком очерке, характерное для того времени отношение человека к миру и понимание своего места в нем. Остается спросить, каким мы обладаем доказательством воздействия этого отношения к миру на человеческое поведение. Ясно, что подобное отношение не побуждало человека «использовать или улучшать внешний мир», и фактически в III веке никто не пытается действовать в этом направлении, пока мы не доходим до реформ Диоклетиана, основанных на новом теократическом представлении об императоре (с. 27) как представителе Бога на земле. Но мы не должны просто приравнивать отсутствие заботы о мире к безразличию по отношению к нему. Мы можем сознавать, что Марк Аврелий или Плотин больше заботятся о самосовершенствовании, чем о жизни, но мы должны помнить, что Марк Аврелий трудился на благо человечества более усердно, чем большинство людей, и что Плотин, отрываясь от созерцания Единого, расходовал свое время на то, чтобы сделать из своего дома сиротский приют, где выступал в качестве попечителя, «слушая декламации сочинений» приютских обитателей, а также «принимая отчеты от управителей детским имуществом и следя за их аккуратностью»²⁷⁻¹. С другой стороны, существуют многочисленные свидетельства о филантропической деятельности христианских церквей. Приведу один пример. В середине III века община в Риме содержала свыше 1500 «вдов и сирот»²⁷⁻². Причем церкви не ограничивали свою помощь кругом братьев-христиан. «Эти безбожные галилеяне, - говорит раздраженный Юлиан, - кормят не только своих бедняков, но и чужих, тогда как мы отвергаем наших собственных»²⁷⁻³. Я вернусь к этому в главе IV.

Более четкое следствие неприязни к миру, которое мы можем найти и действительно находим, - это *интроекция* враждебности: (с. 28) ненависть к миру становится или сопровождается ненавистью к эго, тем, что Сенека называл «*displacentia sui*»²⁸⁻¹. Она развивается в двух главных направлениях: в сторону чисто духовных мук, причиняемых слишком ранимым сознанием, требовательным супер-эго, говоря языком Фрейда, или в сторону физических актов самоистязания, доходящих в крайних случаях даже до нанесения себе

²⁷⁻¹ *Porph., Vit. Plot., 9*. Тем не менее ясно, что для Плотина практическая жизнь ничтожна и второстепенна и в принципе не сопоставима с жизнью созерцательной (*I, IX, 7, 26*): истинный философ отвергнет все общественные обязанности (*I, IV, 14, 20*), как сделал плотиновский ученик Рогациан (*Vit. Plot., 7, 35*). Если бы неудавшийся проект "Платонополиса" (*ibid., 12*) принес свои плоды, он был бы скорее похож на христианский монастырь, нежели на платоновское Идеальное Государство. Марк Аврелий был более реалистичен: "Не надейся на платоновскую Утопию; будь доволен, если ты сможешь сделать самый малый шаг вперед, и пойми, что даже такой результат не пустяк" (*IX, 29*).

²⁷⁻² *Euseb., Hist. Eccl., VI, 43, 11*. Участь вдов была более суровой, поскольку повторный брак категорически не одобрялся. Другие свидетельства можно найти у А. Гарнака (*Mission. Vol. II, ch. IV*).

²⁷⁻³ *Julian. Ep., 84 a Ed. Bidez-Cumont, 430 d*. Ср. J. Kabiersch. *Untersuchungen zum Begriff der Philantropie bei dem Kaiser Julian* и обзоры Дж. Бойд (J. Boyd в *CR, № 76, 1962, p. 167 ff.*) и Р. Браунинг (R. Browning в *JHS, № 82, 1962, p. 192*). Более раннее (и равно неохотное) языческое свидетельство о христианской помощи своим и чужим: *Lucian. Peregr., 13*. См. также ниже, с. 136-138.

* [недовольство самим собой]

²⁸⁻¹ *Sen. De tranq., II, 20*. Его анализ самонеудовлетворенности имеет весьма современное звучание и заслуживает более тщательного изучения, чем я могу здесь провести.

увечий или до самоубийства. Самоосуждение часто встречается у христианских писателей всех периодов: это естественно, поскольку их вера выдвигала моральные требования, которые невозможно было осуществить в полной мере. У язычников такое, по сравнению с христианами, обнаруживается реже. Самоанализ рекомендуется в пифагорейских "Золотых стихах": не отходить ко сну, пока ты не рассмотрел все, что ты сделал или не смог сделать в ходе дня; осуждать себя за дурные поступки и радоваться добрым. Этот совет с одобрением цитируется Эпиктетом и применяется на практике Сенекой²⁸⁻². Но в рассматриваемый нами период самые яркие примеры морального самоосуждения неожиданно обнаруживаются там, где они наименее необходимы - у Марка Аврелия. Ненависть к миру оказывается для него худшим неблагочестием и он обращает ее внутрь самого себя. Уже в письме к Фронтону, написанном в возрасте двадцати пяти лет, он злится на неспособность достичь философской жизни: «Я мучаюсь, - говорит он, - я в разладе с самим собой, я мрачен и недоволен, я истощен»²⁸⁻³. Те же самые чувства (с. 29) преследуют его как императора: он потерял свои идеалы и не достиг хорошей жизни, собственное существование пугает и отвращает его, он стремится быть другим, нежели он есть, «стать, наконец, человеком», прежде чем умрет. «Трудно человеку, - говорит он, - выносить самого себя»²⁹⁻¹.

Другие люди его времени (да и сам Марк Аврелий в иных случаях) были способны выносить себя, проводя четкую дихотомию между Я и телом и обращая свою ненависть на последнее. Эта дихотомия происходит, конечно, из классической Греции²⁹⁻² - наиболее богатый последствиями и, возможно, наиболее сомнительный из всех ее даров человеческой культуре. Но в наш период этот «дар» использовался весьма странно. Язычники и христиане (хотя не все язычники и не все христиане) соревновались друг с другом, изощряясь в оскорблениях телу: оно - «прах и кровь», «зловонноеместилище нечистот»; человек погружен в него, как в ванну с грязной водой. Плотин, кажется, вообще стеснялся, что имеет тело; Св. Антоний краснел каждый раз, когда ел или удовлетворял другие потребности тела²⁹⁻³. Поскольку жизнь тела была смертью

²⁸⁻² *Carm. aur.*, 40-44, цитирующиеся Эпиктетом, *III*, 10, 3 sqq. Исповедание греха, с глазу на глаз или публичное, чуждо греческой традиции, но не специфично для христианства: см.: R. Pettazzoni. *La confessione dei peccati*, 1929-1936 и *Confessions of Sins and Classics* в *NTR*, № 30, 1937, p. 1 ff.

²⁸⁻³ *Fronto. Ep.*, vol. I, p. 216 Loeb. Ср. познавательную главу у Георга Миша о Марке Аврелии в *History of Autobiography in Antiquity* (Англ. перевод, 1950, том II).

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

²⁹⁻² Я обсудил возникновение этой идеи в работе "Греки и иррациональное", гл. V.

²⁹⁻³ *M. Aur.*, *III*, 3; *Arnob. Adv. nat.*, *II*, 37; *M. Aur.*, *VIII*, 24; *Porph.*, *Vita Plot.*, 1; *Athanasius, Vit. Ant.*, 45, 909 a. Ср. *Regula Pachomii*, 30, которые запрещают монахам смотреть друг на друга во время еды; *Hier.*, *Ep.*, 107, 11: девочки не должны ходить в баню,

души, спасение лежало в убиении его; как (с. 30) выразил это один отец-пустынный, «я убиваю его, потому что оно убивает меня»³⁰⁻¹. Психософическое единство раскололось надвое не только в теории, но и на практике: одна половина находила удовлетворение в издевательствах над другой.

Этот вид аскетизма уводит нас далеко от древней греческой ἀσκησις* означавшей у Платона и Аристотеля просто «упражнение». В раннегреческих учениях можно обнаружить примеры такой аскетической практики³⁰⁻², но происхождение движения в целом остается неясным. Мы обладаем описаниями некоторого количества аскетических сообществ, которые, видимо, независимо друг от друга выросли в различных частях восточного Средиземноморья (с. 31) незадолго до времени Христа: ессены в Палестине, терапевты вокруг Мареотидского озера, египетские созерцатели, описанные Херемоном, неопифагорейцы в Риме. К сожалению, кроме кумранских общинников, никто из них не говорит с нами своим собственным голосом; мы обладаем лишь описаниями из вторых рук, в которых трудно отличить исторический факт от литературной идеализации. В какой мере какое-либо из этих сообществ повлияло на христианский аскетизм? Я не знаю точного ответа. Холль и Райценштайн показали³¹⁻¹, что афанасиева «Жизнь св. Антония» кое-чем

так как они тогда увидят свое обнаженное тело. О другом отношении к телу см.: *Plut., Sto. Rep., 21, 1044 b sqq.*; *Clem. Alex., Stromata, IV, 4, 17 sq.*; *Orig. C. Celsum, III, 42*: "Сама по себе телесная природа не внедрена во зло".

³⁰⁻¹ *Heraclidis Paradeisos, 1*. Мысль о том, что жизнь – это смерть души, – очень древняя, восходящая к Гераклиту и Эмпедоклу, но в наш период она связана с новой остротой чувства. Тело – "мрачная тюрьма, живая смерть, эксгумированный труп, могила, которую мы носим с собой" (*Corp. Herm., VII, 2*). Недавно опубликованное Евангелие Фомы подчеркивает необходимость полного отчуждения от тела: "Увы плоти, которая держится за душу, увя души, которая держится за плоть!" (110). Учение о воскресении тела не могло не возмездно возмездно действия и не дать христианству дойти до окончательного опорочивания тела (см.: *Tert. De res. carn., 4 sq.*), но действие это не пошло дальше. В трактате *De anima*, процитировав описание тела св. Павлом как "храма божьего", Тертуллиан тотчас переходит к утверждению, что оно увечит, затемняет, пачкает душу. Заявление Даниелю, что христианский аскетизм в III и IV веках "не основывался на презрении к телу, как языческий аскетизм" (*Origenes. Англ. пер., 1955, p. 12*), кажется мне слишком безапелляционным. Не все языческие аскеты поносили тело: Порфирий говорит нам, что грешник должен упрекнуть не тело свое, а душу (*Ad Marc., 29*). Об отношении отцов-пустынников, с другой стороны, см.: *Athanasius, Vita Ant., 22 sq.*; *Apophth. Patrum, X, 17* и свидетельства, собранные О. Zoekler'ом в его *Askese und Moenchtum. Bd. I, SS. 236-268*. Это телоненавистничество нужно отличать от мировой практики ἀσκησις – (а) как средства для достижения ритуальной чистоты (обычно временной); (б) как средства усиления чьей-нибудь маны (см.: *H. J. Rose. Cl. Phil., № 20, 1925, p. 238 ff.*); (с) как средства укрепления воли. (Последнее – типично пифагорейское. См.: *Diod., X, 5, 2*; *Diog. Laert., VIII, 13*; *Iambl. Vit. Pyth., 187*; *Epict., III, 12, 17*).

* [аскеза]

³⁰⁻² См.: J. Leipoldt. *Griechische Philosophie und fruhchristliche Askese // Verh. Saechs. Akad. Philologische-historische Klasse, 106, IV, 1961*. Много материала об ἀσκησις собрано также у L. Bieler. *Θείος Ἀνήρ, 1935-1936, T. I, pp. 60-73*.

³¹⁻¹ K. Holl. *Gesammelte Aufsätze, Bd. II, SS. 249 ff.*; R. Reitzenstein. *Sitzb. Heid., 1914, Abt., VIII*. (Райценштайн, как

обязана языческой «Жизни Пифагора». В этом нет ничего удивительного, потому что агиография была литературным жанром, общим для христиан и язычников; языческие образцы мы обнаруживаем в «Жизни Аполлония» Филострата и «Жизнеописаниях неоплатонических философов» Евнапия. Но, как указал Фестюжьер³¹⁻², из этого вовсе не следует, что христианская аскетическая практика черпала из языческих образцов. Имеется не слишком надежное свидетельство в пользу существования «языческого еремитства» до христианского еремитского движения, но было бы поспешно заключать, что их пример оказал влияние на Отцов-пустынников; мы можем лишь сказать, что в обоих случаях могли действовать одни и те же психологические импульсы. Если здесь и был образец, то скорее еврейский, чем языческий³¹⁻³.

(с. 32) Главное различие между языческим и христианским аскетизмом можно лучше постичь, обратившись к «Изречениям Секста», собранию религиозных и моральных афоризмов, дошедших как в форме, приданной им христианским редактором конца II в., так и в нескольких более древних языческих версиях³²⁻¹. Аскетизм языческих афоризмов умеренен, если не сказать банален. Самоконтроль - основа благочестия: мы должны есть только когда голодны, спать, только когда это необходимо, избегать пьянства, вступать в половые отношения только для деторождения³²⁻². В отношении последнего христианский редактор занимает более жесткую позицию: брак, если вообще на него решиться, должен быть «соревнованием в воздержании» и самооскопление предпочтительнее, нежели нечистота³²⁻³. Такие мнения были широко распространены и иногда претворялись в жизнь христианами и гностическими ригористами. Гален и Ориген свидетельствуют, что многие современные христиане воздерживались от половых отношений в течение всей жизни; девственность была «высшим и царским достижением»; популярные «Деяния Павла и Феклы» учат, что только девственники воскреснут; о маркионитах говорили, что они отказывали в (с. 33) таинствах состоящим в

обычно, идет в своих выводах значительно дальше, чем позволяют источники; см.: H. Doerries. Nachr. Goett., 1949, S. 401).

³¹⁻² Revue des Etudes Gregues, № 50, 1937, p. 478.

³¹⁻³ Единственным "языческим еремитом", известным нам, был, видимо, человек по имени Сострат, живший под открытым небом на горе Парнас и поддерживавший, как сообщается, свою жизнь исключительно молоком (*Lucian. Demonax, 1; Plut. Q. Symp., IV. 1, 1*). Но нет никаких свидетельств, что его мотивы были религиозными (он подвизался лишь в истреблении бандитов и прокладывании дорог). Святой человек Плутарха, который жил в Аравийской пустыне и питался лишь раз в месяц (*Def. or., 421 a*) - выдумка. Иероним, однако, знает о пифагорейцах, которые *in solitudine et desertis locis habitare consueverunt* [«имеют обыкновение жить в одиночестве и в пустынных местах»] (*Adv. Jovinian, II, 9*), Порфирий подтверждает это сообщение (*De abst., I, 36*). Иудейская традиция еремитства намного старше и прочнее (Илия, Иоанн Креститель, терапевты). Иосиф провел три года в пустыне с неким Банном, который "носил только такую одежду, которую доставляли деревья, питался только такой пищей, которая произрастала сама, и прибегал к частым омовениям холодной водой ради чистоты" (*Vita, 2*).

³²⁻¹ Приоритет языческой версии (*Χρειῶν συναγωγή* [Собрание полезных мыслей] Клитарха, "Пифагорейские сентенции" и максимумы, использованные Порфирием в его Письме к Марцелле) был четко установлен Г. Чедвиком в его замечательном издании Секста (1959).

³²⁻² *Clit., 13 (= Sext., 86 a); 97; 87; 116; 70 (ср.: Sext., 232 и Clem. Alex. Stromata, III, 24).*

³²⁻³ *Sext., 239, ср.: 230 ab; 13, ср.: 273.*

браке³³⁻¹, как повинным в прелюбодеянии, классифицировавшимся обычно в ранней Церкви, наравне с убийством и отступничеством, как неискупимый грех³³⁻². Юстин Мученик с одобрением рассказывает о попытке самооскопления, а Ориген (если верить Евсевию) оскотил себя, будучи еще почти что мальчиком. В более позднее время такие действия были нередки среди Отцов-пустынников; в IV веке оказалось необходимым наложить на них канонический запрет³³⁻³. Многочисленные и яркие примеры продолжительного физического самоистязания дают жития отцов-пустынников: одни жили по нескольку лет на вершине колонны, другие замуровывали себя в помещения, где не могли стоять в полный рост, третьи постоянно оставались в стоячем положении, четвертые обременяли себя тяжелыми цепями (скелет одного из них, закованный в цепи с головы до ног, был обнаружен в Египте); пятые гордились таким подвигом выносливости, как полное воздержание от пищи в течение Великого Поста - нет нужды продолжать этот список³³⁻⁴.

³³⁻¹ Гален - фрагмент из арабского текста в издании Галена, осуществленного Вальцером (Walzer), p. 15; Orig. C. Celsum, VII, 48; Methodius, Symp., I, 2; Acta Pauli et Theclae, 12; Tert. Adv. Marc., I, 29. "Евангелие Египтян" учит, что Христос пришел "разрушить деяния жены", то есть положить конец половому размножению (Clem. Alex. Stromata, III, 9, 63). И тот же самый взгляд встречается в предположительно «апостольском» сочинении "Второе послание Климента", 12.

³³⁻² Свидетельства см. у Kirk. Vision, S. 222-229. Степень озлобления целомудренных по отношению к нецеломудренным можно видеть в сочинении II века "Апокалипсис Петра", где мучения, обрушивающиеся на изменников, прелюбодеев и гомосексуалистов описаны детально и со вкусом.

³³⁻³ Justin, Apol. I, 29; Euseb. Hist. Eccl., VI, 8; Epiphanius, De fide, 13; Apost. Can., 23. Ср.: Н. Chadwick. The Sentences of Sextus, pp. 110-112. Мнение, что кастрация предпочтительнее нечистоты, не является, однако, исключительно христианским: как указал мне профессор Чедвик, оно появляется уже у Филона (*Quod det. rot.*, 176). В своем обсуждении Евангелия от Матфея, 19, 12 Ориген цитирует взгляды Филона и Секста, но только для того, чтобы осудить их (*Comm. in Matt.*, XV, 3). Кажется вероятным, что этот импульс самоагрессии был определяющим фактором в некоторых случаях добровольного мученичества: см. ниже, с. 135, прим. 4.

³³⁻⁴ См.: А.-Ж. Festugiere. Antioche païenne et chrétienne, 1959, гл. 9 и 12; Les Moines d'Orient, T. I, Culture ou Sainteté, 1961, гл. 3. О прикованном скелете см.: С. Butler. Lausias History of Palladius, 1898, Vol. II, p. 215. Стремясь объяснить такое поведение, мы можем, конечно, допустить влияние иных мотивов, нежели потребность в самонаказании. Во многих случаях значим был и состязательный элемент (см.: А.-Ж. Festugiere. Hermes, № 73, 1955, pp. 272-277): Макарий превзошел всех монахов в посте и тем возжег в них ревность (*Hist. Laus.*, 18, p. 52, 1 sqq. Ed Butler); Сарапион хвастался: "я мертвее, чем ты" (*ἐγὼ σοῦ νεκρότερός εἰμι*, *ibid.*, 37, p. 115, 17). Показательно иеронимовское едкое описание "беспредельного тщеславия" его друзей-еремитов, *Ep.*, 17. Среди мотивов ухода в пустыню чувство вины - наиболее часто упоминаемое, но не единственное: Нарцисс, самый ранний упоминающийся христианский ерemit (II век), был побужден к этому отращиванием к злословию на его счет (*Euseb. Hist. Eccl.*, VI, 9, 4-6); о других сообщается, что на них подействовали семейные ссоры (*Hist. Mon.*, 24, 1; *Callinicus, Vita Hypatii*, 1) или просто отвращение к человеческому роду (*Apophth. Patrum*, VII, 33; XI, 5).

(с. 34) Откуда взялось все это безумие? Я вновь не знаю. Вопреки Райценштайну и Ляйпольдту³⁴⁻¹ я не верю, что оно коренится в эллинистической традиции. Известные мне греческие параллели для тех идей и той практики, которые были описаны в предыдущем абзаце, и неадекватны и недостаточно аутентичны³⁴⁻²; эти идеи и поступки (с. 35) осуждались языческими моралистами вроде Плутарха и Эпиктета, а христиане, обладавшие, как Климент Александрийский, эллинистической культурой, упорно им сопротивлялись³⁵⁻¹. Они не имеют корней в Новом Завете, а также, я думаю, и в учениях, приписанных Основателю христианства (за исключением одного пассажа с неоднозначным смыслом³⁵⁻²). За ту фантастическую ценность, которой наделялась девственность, ответственен, видимо, главным образом, св. Павел, хотя *Первое послание к коринфянам*, 7 предполагает, что его мнение было не столь категоричным, как мнение тех членов общины, к которым он обращался. В любом случае, именно из его сочинений ригористы брали тексты для обоснования своей одержимости. Более здравомыслящий человек разделял взгляд, что «в Церкви, как в Ноевом ковчеге, должно найтись место как для чистых, так и для нечистых животных»³⁵⁻³, однако сильная инъекция

³⁴⁻¹ R. Reitzenstein. *Hell. Wund.*, S. 142 ff.; J. Leipoldt. Ук. соч. (см. S. 30, Anm. 2) и рецензия Дилля в *Gnomon*, № 34, 1962, S. 453 ff. Подробный анализ и критику теории Райценштайна см.: Kirk. *Vision*, SS. 491-503.

³⁴⁻² Главным источником является филостратова литературная биография Аполлония Тианского. Совершенно очевидно, что она, будучи идеализированным портретом совершенного *θεῖος ἀνὴρ* [божественного мужа], не является описанием реального жизненного пути. Но аскетизм, приписываемый Филостратом своему герою, по современным ему христианским меркам – весьма умеренный. Аполлоний практикует половое воздержание (I, 13) и, конечно, вегетарианство; он принимает пифагорейский обет молчания (I, 14; этим восхищается *Евсевий* (*Adv. Hieroclem*, p. 381 Ed. Kayser) и сообщает, что ему подражал гностик Василид, *Hist. Eccl.*, IV, 7, 11); он не одобрял горячие бани (I, 16), как многие христиане, даже умеренный Климент (*Paid.*, III, 46-8). Но нет ни намека на самоуничтожение или систематические "военные действия" против тела. Климент, говоря с уважением о пифагорейской воздержанности, указывает, что она не стимулировалась никакой ненавистью к жизни, так как предписывала сексуальные отношения в целях деторождения (*Stromata*, III, 24). Даже фанатичный неоплатоник Теосебий, *ὁ πάντων σωφρονέστατος* [самый добродетельный из всех], подаривший жене пояс девственности и предложивший либо носить его, либо уйти, сделал это не раньше, чем исчезла всякая надежда на рождение детей (*Damascius. Vita Isidori*, 59), хотя прославление "чистого брака" – постоянно встречающаяся тема и в популярных христианских апокрифах. Когда Тертуллиан (*Praescr. Haer.*, 40) говорит, что Дьявол также имеет своих девственниц и continentes [аскетов], он, вероятно, имеет в виду ритуальные предписания некоторых языческих культов, скорее, табу, нежели аскетизм.

³⁵⁻¹ *Plut. Sto. Rep.*, 21, 1044 b sqq.; *Q. Conv.*, VII, 7, 710 b sqq.; *Tuend. san.*, 17, 131 b; *Epict.*, III, 12 1, *τὰς ἀσκήσεις οὐ δεῖ διὰ τῶν παρὰ φύσιν καὶ παραδόξων ποιέσθαι* [«не следует предаваться аскетизму, противоречащему природе и здравому смыслу»]. Ср. защиту Климента брака (*Stromata*, III, 86), употребления мясной пищи (*Paid.*, II, 9, 2) и вина (*Paid.*, II, 32); обладания богатством (*Paid.*, III, 34 - 36).

³⁵⁻² *Мф* 19:12. Ср.: Н. von Campenhausen. *Die Askese im Urchristentum* в его *Tradition und Leben*, 1960, SS. 114-156.

³⁵⁻³ *Anon. Ad Novatianum*, 2 (Киприан в *CSEL*, III, 3, 55)

фанатичного ригоризма проникла в церковную систему. Она действовала там подобно медленному яду и (если можно судить со стороны) не была из нее изгнана.

Это, впрочем, другая история. В данной же главе я пытался показать, что презрение к человеческому состоянию и ненависть к телу были болезнью, укорененной в существе культуры этого периода; что хотя ее наиболее крайние выражения являются христианскими или гностическими, ее симптомы проявляются в более умеренной форме у язычников с чисто эллинистическим образованием; что эта болезнь выражается в широком разнообразии мифов и фантазий, часть из которых заимствована из греческих, часть - из восточных источников (часто с измененным смыслом или акцентом), тогда как другие, напротив, совершенно новые. Я склонен видеть в этом развитии в целом не занесенную извне инфекцию, но эндогенный невроз, показатель интенсивного и широко распространенного чувства вины. Материальные беды III века определенно способствовали его прогрессированию, но они не были его причиной, так как его начала, как мы видели, лежат намного дальше.

Из третьей главы *Человек и божественный мир*

(стр. 69) Те виды опыта, которые я рассмотрел во второй главе, являются пограничными: их религиозное положение двусмысленно – именно поэтому я назвал их «демоническими». В нашем мире к видениям и голосам обычно относятся, как к признакам болезни, а сны рассматриваются, как способ связи не между человеком и Богом, а между сознательной и бессознательной частями человеческой души. Явления этого рода все еще играют большую роль в религиозной жизни некоторых людей и сект, но большинство из нас склонно считать их, в лучшем случае, религиозной патологией. Сейчас я собираюсь показать и обсудить переживания, природа которых, безусловно, смутна и трудноопределима, но которые, как признается всеми, имеют все же религиозный характер и религиозное значение.

Все верования и переживания, рассматриваемые ниже, относятся к классу, расплывчато определяемому как «мистический». Но «мистицизм» – термин, опасный своей неопределенностью. Для достижения целей этой главы я заимствую четкое определение, которое дал Леленд (стр. 70) в своем «Словаре философии»⁷⁰⁻¹: мистицизм есть «вера в возможность личного и непосредственного слияния человеческого духа с основополагающим принципом бытия, слияния, которое определяет одновременно и способ существования, и способ знания, отличные и превосходящие обычное существование и знание». Тех, кто придерживается мнения, что такое слияние возможно, я буду называть «теоретиками мистицизма»; тех же, кто считает, что они сами испытали это слияние, я буду называть «практикующими мистиками»: первый вид, безусловно, включает второй, но не vice versa*. Коль скоро мы так определили термины, первой нашей задачей станет отделить, насколько это возможно, собственно мистические теории и опыт от тех, что могут быть названы

⁷⁰⁻¹ 5th ed., 1947, p. 644, цитируется у Festugiere. Révélation. T. IV, p. 265. Это определение имеет следующие достоинства: (a) оно не вводит понятие «бог» (от которого отказались бы некоторые восточные мистики) и (b) оно одинаково подчеркивает экзистенциальный и когнитивный аспекты этого опыта.

* [наоборот]

«мистическими» не в точном, а только в широком смысле. В работах, имеющих дело с подобными явлениями рассматриваемого времени, содержится немало путаницы⁷⁰⁻².

Первым частым источником путаницы является греческое слово *ἔκστασις*. Поскольку в литературе средневекового мистицизма слово «экстаз» стало общепринятым описанием состояния мистического слияния, хочется придать это значение исходному греческому термину. Но «экстаз» и слова, однокоренные с ним, фактически (стр. 71) имеют весьма обширную область применения⁷¹⁻¹. В классическом греческом языке они использовались для описания любого отклонения от нормального состояния - любого внезапного помрачения рассудка или изменения настроения; а уже отсюда происходит ряд более узких значений данной группы слов. «Экстаз» и его производные могут означать состояние страха или оцепенения, как в случае, когда Иисус беседовал с учителями и зрители «были изумлены» (*ἐξίσταυτο*)⁷¹⁻². Они могут использоваться для обозначения истерии или безумия, как это регулярно делает Аристотель и авторы медицинских трудов⁷¹⁻³. Они также могут обозначать одержимость, либо божественную (как в случае с ветхозаветными пророками), либо дьявольскую (как *ἔκστασις*, который Ориген приписывает пифии)⁷¹⁻⁴; это словоупотребление было широко распространено после Филона. Ни в одном из этих значений «ἔκστασις» не имеет ничего общего с мистическим слиянием. «Ἐκστασις, который Филон приписывает иудейским пророкам, иногда путали с таким слиянием, что совершенно неверно, как это явствует из слов самого Филона. «Разум в нас, – говорит Филон, – изгоняется из своего жилища с приходом божественного духа, и с его удалением он снова возвращается, поскольку смертное и бессмертное не могут разделять одно жилище»⁷¹⁻⁵. Это не описание мистического (стр. 72) слияния; описываемое – состояние временной «одержимости», то что в наше время называется «транс медиума». При этом именно сверхъестественный дух нисходит в тело человека, а не человек поднимается над телом. Насколько мне известно, самое раннее применение этого слова для обозначения мистического опыта в узком смысле содержится в знаменитом изречении Плотина⁷²⁻¹, в котором мистический союз

⁷⁰⁻² В частности, такой известный ученый, как Г. - К. Пюэш, после верного замечания, что христианский мистицизм в обычном его понимании появился поздно, добавляет, что «...он получил начало от "мистицизма", в котором экстаз, по существу, связан с пророчеством и подчинен ему» (Rev. d'Hist. et Phil. Rel., 1933, p. 513). Эти положения верны в плане исторической последовательности, но они неспособны показать, что «экстаз» пророка является совершенно иным психологическим состоянием, чем «экстаз» мистического единства. И даже Нильссон может объединить «*stille Ekstase*» [спокойный экстаз] Плотина с левитацией, приписываемой Ямвлиху, как если бы они были явлениями одного порядка (Gesch. Bd. II, S. 415).

⁷¹⁻¹ Ср. Пфистер в *Pisciculi* Ф.Дж. Долгера (1939), p. 178 ff., и в RAC, ст. «ἔκστασις»; см. также Pat. Lex., ст. «ἔκστασις». Разные смыслы этого слова были различаемы уже Филоном (*Quis rer.*, 249).

⁷¹⁻² Лк 2:47. Ср. *Plato. Menex.*, 235 a 7; *Menander, fr.136 Ed. Koerte*: τὰ μηδὲ προσδοκώμεν' ἔκστασιν φέρει [то, чего мы не ожидаем вызывает удивление (экстаз)] и т.д.

⁷¹⁻³ *Arist. Eth. Nic.*, 1149b35 ἐξέσθηκε τῆς φύσεως ὥσπερ οἱ μαινόμενοι [(это явление) выходит (ἐξέσθηκε) за пределы природы, так же как безумные (выходят за ее пределы)], *Hipp. Prorrh.*, 2, 9 αἱ ... μελαγχολικαὶ αὐταὶ ἐκστάσεις οὐ λυσitelées [сами меланхолические отклонения (ἐκστάσεις) не полезны] и т.д.

⁷¹⁻⁴ *Orig. C. Celsum*, VII, 3. Это уничижительное значение характерно только для Оригена (W. Voelker. *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 1931, S. 137 ff.). Единственный пример «мистического» значения *ἔκστασις* у Оригена, который, как заявил Фолькер, он обнаружил в «Гомилии на книгу Чисел», 27, 12, мне кажется крайне сомнительным.

⁷¹⁻⁵ *Philo. Quis rer.*, 264 sq. В его языке много «мистического» в широком смысле слова, но единственный квази-мистический опыт, который, как говорит Филон, он лично испытал, оказывается «вдохновением» писателя, когда мысли непроизвольно льются через его перо (*Migr. Abr.*, 7).

⁷²⁻¹ *Plot.*, VI, 9, 11, 2. В V, 3, 7, 14 и VI, 7, 17, 40 слово имеет обычное широкое значение отклонения от начальных условий.

описывается как «ἔκστασις, упрощение и отказ от себя⁷²⁻², стремление к контакту, который одновременно и спокойствие, и сознательная попытка преобразования»⁷²⁻³. По-видимому, от Плотина, через Григория Нисского, такое значение слова ἔκστασις перешло в христианский мистицизм.

Позвольте мне привести еще один пример обманчивости слов. Формула «я есть ты и ты есть я» часто используется христианами, индийскими и мусульманскими мистиками для выражения тождественности души и ее божественного источника: например, Анжела из Фолиньо в XIII веке считала, что она слышала, как Христос сказал ей «я есть ты и ты есть я»⁷²⁻⁴. Сейчас имеется полдюжины примеров использования этой формулы взаимного тождества в наш период или приблизительно в то время, но будет поспешно полагать, что она использовалась в том же смысле, какой имела в виду Анжела. Так, мы читаем в магических папирусах призыв к высшему богу космоса войти в мага «на все время его жизни» и исполнять (стр.73) «все желания его души», после которого маг заявляет: «...ибо я есть ты и ты есть я: все, что я скажу, должно произойти»⁷³⁻¹. Прямо здесь не стоит вопрос о мистическом слиянии: взаимное отождествление вызывалось магически предшествующими заклинаниями, оно должно было быть пожизненным, и стимулом мага для этого отождествления было приобретение личной силы. Вполне вероятно, что автор мог заимствовать формулу религиозного происхождения, приписать ей магическую силу и использовать ее для собственных нужд: магические папирусы постоянно имеют дело с осколками религий других народов⁷³⁻². Гораздо ближе к утверждению Анжелы, как кажется, находится отрывок из гностического сочинения «Пистис София», где Иисус говорит о настоящем гностике: «Этот человек – Я и Я – этот человек»⁷³⁻³. Но самый интересный пример использования нашей формулы встречается в офитском «Евангелии Евы», где «голос грома» говорит: «Я есть ты и ты есть я: где ты, там же и я. Я рассеян во всех вещах: где бы ты ни был, ты собираешь меня, и, собирая меня, ты собираешь себя»⁷³⁻⁴. Это (стр.74) – язык не свойственный ни Анжеле, ни Плотину, но, скорее, язык экстровертного или пантеистического мистицизма. Я еще вернусь к этому предмету, но сначала я должен обсудить другой вид опыта, который легко путается с мистическим союзом.

Это опыт, который описывается как «становиться богом» (θεὸς γινέσθαι, θεοποιεῖσθαι, (ἀπο)θεωθῆναι). Представление о том, что человек может после смерти стать богом или демоном, существовало, конечно, уже давно: эта

⁷²⁻² Так обычно понимается здесь ἐπίδοσις; о мысли см.: V, 5, 8, 11. Другое возможное чтение – «расширение»: ср.: Aristot. De anima, 417 b 7.

⁷²⁻³ Я понимаю ἐφαρμογή как «подгонку» центра души к основному Центру (VI, 9, 8, 19): ср.: VI, 2, 8, 30.

⁷²⁻⁴ Я взял этот и большинство последующих примеров из доклада О. Вайнрайха в Arch.f.Rel., № 19, 1918, S. 165 sgg.

⁷³⁻¹ PGM, XIII, 795. Похожая формула используется в PGM, VIII, 36 и 50, после призыва к Гермесу войти в мага, «...как дети входят в утробу» (VIII, 1). Два других пассажа, в которых встречается эта формула, не имеют отношения к рассматриваемой теме. В «Alchimistes grecs» (Ed. M.Berthelot, 1887-1888, T. I, p. 28 ss.), декларируется такое же отождествление с богом Гором и ангелом Амнаэлем; у Иринея (Adv. haer., I, 13, 3) именно поэтому гностик Марк со своими ученицами достигал совершенства с помощью сексуального единства.

⁷³⁻² Ср. M.P. Nilsson. Die Religion in den griech. Zauberpapyri // Bull. Soc. des Lettres (Lund), 1948, S. 59 sgg.; и A.D. Nock. J. Egypt. Arch. № 15, 1929, p. 219 ff.

⁷³⁻³ Pistis Sophia, 96, p. 168 ed. Schmidt. Тем не менее, кажется, что это – ссылка на окончательное поглощение гностика Божеством (ср. Burkitt. Church and Gnosis, p. 77).

⁷³⁻⁴ Epiphan. Panarion, 26, 3, 1 (= Henneke, NT Apokryphen³, S. 166). О пантеистическом языке см. «Евангелие Фомы», речение 77: «Я есть все, от меня все взяло начало и ко мне вернется. Разруби это дерево: я там. Подними этот камень, и ты найдешь меня».

мысль часто встречается на языческих могилах эллинистического и римского периода⁷⁴⁻¹. Но то, что человеку следовало бы стать богом *при жизни*, «богом, прогуливающимся во плоти», как выразился Климент⁷⁴⁻², должно казаться нам чем-то странным, если мы оставим в стороне обычаи эллинистического и римского культа правителей. Кроме того, эта формулировка неоднократно используется не только язычниками, такими, как Плотин, Порфирий и герметики, но и христианами - Иринеем и Климентом, Оригеном и Григорием Нисским. Для того, чтобы правильно понять этот факт, мы должны, в первую очередь, помнить что в политеистическом обществе слово *θεός* не несет такого количества подтекстов благоговения и удаленности, сколько имеет для нас слово «Бог». В греческой народной традиции бог отличается от человека главным образом бессмертием и сверхъестественной силой, которая даровала ему это свойство. Отсюда любимым изречением было: «Человек – смертный бог, а бог – бессмертный человек»; отсюда и возможность перепутать человека с богом, если первый демонстрирует проявление сверхъестественной силы, как (стр.75) это случалось с Павлом и Варнавой в Листре или - в нескольких случаях - с Аполлоном Тианским⁷⁵⁻¹.

Однако философы прибавили другое определение для бытия Бога – совершенную божественность⁷⁵⁻². И человек, говорили они, должен подражать этой совершенной божественности в такой степени, в какой она есть в нем. Это – доктрина *ὁμοίωσις*, «уподобления богу», впервые сформулированная Платоном в знаменитом пассаже из «Теэтета» и постоянно обсуждавшаяся платониками того времени, как языческими, так и христианскими⁷⁵⁻³. Это – моральная, а не мистическая доктрина: уподобление не есть отождествление. Тем не менее, она указывает на отождествление, как на идеальную цель, так что Плотин мог сказать, что окончательная цель добродетельного человека определяется не негативно – уклониться от греха, но позитивно – стать Богом, а Климент – что такой человек «достиг того, что стал богом»⁷⁵⁻⁴. В пассажах данного рода «становиться богом», по всей видимости, не более чем теоретическое ограничение случая уподобления: как таковое, оно служит для характеристики идеального мудреца, который будет, как полагает Порфирий, «...сам становиться

⁷⁴⁻¹ Ср.: R.Lattimore. Illinois Studies, № 28, 1942 и A.-J.Festugiere. L'ideal rel. des grecs, 1932, ptie II, гл. 5.

⁷⁴⁻² *Clem. Alex. Stromata, VII, 101, 4.* Ср. Эпикур, fr. 141 *ἄφθαρτός μοι περιπάτει καὶ ἡμᾶς ἀφθάρτους διανοοῦ* [«нетленное живет во мне, и ты пойми, что мы – божественны»].

⁷⁵⁻¹ Деян 14:8 sqq.; Philostr. Vit. Apoll., IV, 31; V, 24; VII, 11. Об ограниченном применении слова *θεός* см. A.D.Nock. Deification and Julian // JRS, № 41, 1951, pp. 115-123.

⁷⁵⁻² Ср. Plut. Aristides, 6: «Божество, как полагают, отличается тремя характеристиками – вечностью, могуществом и нравственным совершенством».

⁷⁵⁻³ Plato. *Theaet.*, 176 b
φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι
[«бегство - это посильное уподобление богу, а уподобиться богу - значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым»] (пер. Т.В.Васильевой)]. Существенно то, что когда в дальнейшем цитируют эту платоновскую фразу, - например, Плотин - определение *κατὰ τὸ δυνατόν* [посильное] часто пропускается. История этой идеи тщательно прослежена Г.Мерки (H.Merki) в книге «*Ὁμοίωσις Θεῷ*» (1952).

⁷⁵⁻⁴ Plot., I, 2, 6, 2 (где мы должны перевести «стать неким богом», а не как МакКенна «стать Богом»: ср. строку 6); *Clem. Alex. Stromata, VI, 113, 3.* О «становиться богом» у Климента см.: G.W.Butterworth в JTS, № 17, 1916, pp. 157-69; у греческих Отцов вообще – J.Kross. La Divinisation des chretiens d'apres les peres grecs, 1938. Баттерворт говорит о Кlemente, что «...его гиперболический язык подразумевает лишь то, что божественный элемент в человеке постепенно достигает близкого и более сознательного единства с Богом, от которого он произошел в начале» (op. cit., p. 160). Это, возможно, слишком узкое понимание; оно не позволяет предполагать гностического влияния на Климента.

Богом благодаря (стр.76) своему сходству с Богом»⁷⁶⁻¹. Возможно, именно в этом смысле говорили о «становлении богом» христианские теологи. Они могли попытаться воспользоваться для поддержания этой идеи и авторитетом Библии (*Книга Бытия, 6* и *Псалмы, 82,6*).

Но есть и другие фрагменты, и языческие, и христианские, где данные выражения, кажется, обозначают реальное изменение самосознания, замещение человеческой личности божеством, вызываемое либо магическим ритуалом, либо божественной благодатью, либо их комбинацией. Как показал Фестюжьер⁷⁶⁻², очевидно в этом состоит смысл тринадцатого герметического трактата: он описывает опыт возрождения, посредством которого живой человек становится «богом и сыном Бога и, в итоге, соединением всех божественных сил», которые вошли в него⁷⁶⁻³. Это не что иное, как сошествие Бога на человека: как таковое, оно сопоставимо с *ἔκστασις* Филона и со случаями божественной одержимости, которые мы рассматривали во второй главе; но оно отличается от них тем, что его конечный результат был постоянен. То, что возрожденный человек был непорочен, следует и из учения герметиков, и из текстов Климента⁷⁶⁻⁴. Для герметиков «возрождение», вероятно, частью зависело от ритуального акта⁷⁶⁻⁵, сопровождаемого передачей (стр.77) тайного знания, и частью – от божественной благодати; для Климента – от крещения, воспитания и благодати; одни христианские гностики полагали, что оно требует специального ритуала, второго крещения, другие – что приобретения гнозиса достаточно самого по себе⁷⁷⁻¹. За всеми этими случаями стоит феномен обращения, который влечет за собой убеждение, что груз старых ошибок сброшен, и магическое исчезновение (по крайней мере, на момент обращения) тяги к греху⁷⁷⁻². Там, где обращение было стремительным и полным, субъект ощущал себя поднявшимся на новый уровень бытия: как выразился Лифтон, чем значительнее изменения в идеологии, тем большее требуется изменение самосознания⁷⁷⁻³. В предыдущей главе

⁷⁶⁻¹ *Porph. Ad Marc., 285, 20 Ed. Nauck.* Ср.: Порфирий у Августина (*De civ. Dei., XIX, 23*): «Подражание обожествляет нас, делая ближе к Богу».

⁷⁶⁻² *Révélation. T. IV, pp. 200–267.*

⁷⁶⁻³ *Corp. Herm., XIII, 2.*

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

⁷⁶⁻⁵ Кандидат в «боги» должен был «вдохнуть» (*ἐπιπλάσσειν*) божественное дыхание (*Corp. Herm., XIII, 7*), так же, как претендент на бессмертие был должен сделать это в *PGM, IV, 537*: в обоих случаях *πνεῦμα* описывается в материальных терминах. Ср.: Festugiere. *Révélation. T. III, p. 171* и *T. IV, p. 249*; ср. также свидетельство об «обращении» начала XIX века, цитируемое Вильямом Джеймсом в его «Разнообразии религиозного опыта», лекция 9: «Появилось струя (по ощущению, похожая на воздушную), которая вошла в мои уста и сердце более осязаемым образом, чем жидкость, которую мы пьем, что продолжалось, насколько я могу судить, минут пять или больше».

⁷⁷⁻¹ *Iren. Adv. Haer., I, 21, 1* (маркосиане). О магических эффектах крещения см. *Cypr. Ad Donatum, 3-4*; в момент крещения «...чудесным образом сомнительное неожиданно стало ясным, запертое - открытым, тьма - светом, а то, что мыслилось невозможным, стало возможным».

⁷⁷⁻² Ср. Kirk. *Vision, SS. 229–234*. Из слов Игнатия: «Духовный человек не делает ничего плотского», некоторые сделали вывод, что даже кажущиеся явно «плотскими» поступки на самом деле «духовный» человек не совершает. Некоторые гностики обвинялись правоверными Отцами в том, что на этом основании они отрицают все моральные правила. В подобных вещах Отцы – не самые надежные свидетели, но их обвинения получают поддержку независимого свидетеля Плотина (*II, 9, 15*), а также подкрепляются тем, что подобное случалось и в других культурах (ср. Zaehner. *Mysticism, p. 187 f., p. 206*).

⁷⁷⁻³ R.J.Lifton. *Thought Reform and Psychology of Totalism, 1961, p. 54 ff.* Проблема личного самоощущения поднята и обсуждена в двух фрагментах у Плотина: *VI, 4, 14, 16* и *I, 1, 10 sq.*: является ли эго (*ἡμεῖς*) эквивалентным вневременному Я, которое является частью структуры Реальности, или тому, «...другому человеку, который желает существовать и найти свое Я и присоединиться к нему?»

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

Должно быть ясно, что феномен, который я обсуждал, полностью отличен от мистического слияния - переживания краткой продолжительности, которое, как правило, повторяется только через большой промежуток времени, если повторяется вообще. В самом деле, Плотин мог сказать, что при мистическом слиянии душа «стала Богом или, скорее, является Богом»⁷⁸⁻²; но это сказано не в том смысле, в котором Климент или герметики говорят о «становлении Богом». Различие между ними хорошо определено Норманом Кёном на примере позднесредневекового мистицизма. Прочитав утверждение, сделанное в памфлете XIV в. "*Schwester Katrei*" («Христос сделал меня равным ему, и я никогда не утрачу это положение»), Кён продолжает: «Пропать, которая разделяет подобный опыт от опыта великих католических мистиков, конечно, огромна. *Unio mystica*, признанное Церковью, было моментальным озарением, которое даровалось только изредка, возможно, лишь раз в жизни. И какие бы силы оно ни освобождало, и какие бы обещания оно ни даровало, человек, который испытал его, ни при каких обстоятельствах не терял своего человеческого положения - оно было таким же, как у обычного смертного: «озаренный» должен был прожить (стр.79) свою земную жизнь. С другой стороны, еретический мистик чувствовал себя преображенным; он достиг не просто единства с Богом, он был подобен Богу и оставался таким навсегда»⁷⁹⁻¹. Вместо «великих католических мистиков» читаем «Плотин», вместо «еретического мистика» – «некоторые герметики и христианские гностики», - и данные слова оказываются полностью применимы и к нашему периоду. Плотин также отвергает мегаломаническое притязание гностиков на монопольное обладание божественным присутствием. Для него Бог присутствует во всех существах, и осознание этой близости – способность, «...которой владеют все люди, но лишь некоторые ею пользуются» (I,6,8,24). «Если Бога нет в мире, – говорит он гностикам, – тогда также его нет и в вас, и вы ничего не можете сказать о нем» (II,9,16,25).

Далее я обращаюсь к рассмотрению сложного предмета мистического слияния в узком смысле слова. Здесь тоже надо провести несколько различий. В двух недавно вышедших важных книгах - «Мистицизм сакральный и мирской» профессора Цэнера и «Мистицизм и философия» профессора Стэйса - сделана попытка установить морфологию мистицизма. Эти два автора используют разные термины и приходят к разным выводам, но они согласны в выделении двух основных типов опыта -

Ответ Плотина состоит в том, что идентичность эго неустойчива - его границы колеблются вместе с колебаниями самосознания. Значение этого открытия выявлено в недавней работе П. Адо «Плотин или простота взгляда», (Р., 1963; русск. пер. – М., 1991- *отв. ред.*), гл.2.

⁷⁸⁻¹ Cohn. Pursuit of Millenium, p. 233. В огромном тигле поздней Империи, в который были брошены вместе люди самого различного национального, религиозного и социального происхождения, мы должны ожидать вопроса «Что такое Я?», который приобретает необычайную важность по тем же причинам, что делают его важным для современной Америки: ср. Erik H. Erikson. Identity and the Life Circle, 1956.

⁷⁸⁻² Plot., VI, 9, 9, 59.

⁷⁹⁻¹ Cohn. Pursuit of Millenium, p. 174.

экстрове́ртного (названного Цехнером «природным мистицизмом») и интрово́ртного. Я процитирую определение Стэйса:

«Экстрове́ртный опыт устремлен вовне, через ощущения, в то время как интрово́ртный устремлен внутрь, в сознание. Они оба достигают высшей точки в осуществлении полного слияния, посредством которого воспринимающий реализует собственное единство или даже самоосознание. Но экстрове́ртный мистик, пользуясь своими чувствами, воспринимает множественность *внешних* материальных предметов мистически преобразенных таким образом, что через них сияет Единое или Единство. Интрово́ртный же мистик, напротив (стр.80), стремится с помощью сознательного отключения чувств... погрузиться в глубины *собственного* эго»⁸⁰⁻¹.

Таково мнение Стэйса. В каком из этих двух типов человек может обрести искомое единство, я полагаю, частью зависит от особенностей его темперамента, а частью культурно детерминировано. И из того, что я сказал в первой главе, становится ясно, что основные тенденции рассматриваемого нами периода способствовали более интрово́ртному, чем экстрове́ртному подходу. «Космический оптимизм», чувство благоговения перед видимым космосом, которое имело своим началом «Тимея» и проникло - глубоко или поверхностно - в учение стоиков, стало понемногу угасать, хотя так никогда полностью и не исчезло, в то время как «космический пессимизм» укреплялся. Старое ощущение божественно установленного порядка вещей все еще живо и мощно у Марка Аврелия, например, там, где он говорит: «Все содержится в одном мире, одним Богом проникнуто все, одной сущностью и одним законом». Далее он напоминает себе о своем собственном единстве с миром: «Разум каждого человека – Бог и эманация божества»; человек, который отделяет себя от Града Божьего подобен раковой каверне на лице Природы⁸⁰⁻². Но это – лишь (стр.81) традиционные мысли; здесь нет ничего, указывающего на личный мистический опыт. Более характерно для того времени неоднократное подчеркивание Марком Аврелием необходимости ухода во внутреннюю жизнь, в «...маленькое имение, которое – ты сам». «Раскопай, – говорит философ, – источник блага, который всегда будет бить ключом, пока ты продолжаешь копать». И однажды он с гордостью заявляет: «Сегодня я ускользнул от всех обстоятельств, или, скорее, я изгнал все обстоятельства; потому что вне меня нет ничего, но все во мне, в моих мыслях»⁸¹⁻¹.

⁸⁰⁻¹ Stace. *Mysticism and Philosophy*, pp. 61–62 (с незначительными сокращениями). Цэнер (Zaehner. *Mysticism Sacred and Profane*, p. 50) определяет «природный мистический опыт» как «...переживание Природы во всех вещах или - всех вещей как единого». Он верно возражает против термина «пантеистический мистицизм», так как некоторые мистики (особенно Ричард Джефферс) ничего не подчеркнули из того опыта, который они были готовы назвать «Богом». Другие могут возразить против термина «экстрове́ртный» на основании того, что этот опыт на самом деле является проекцией внутреннего опыта вовне, а не прямым восприятием чувственного ощущения. Но, по крайней мере, он включает в себя использование чувств, что «интрово́ртный» мистицизм исключает. Похожее различие «*Einheitsschau*» (экстрове́ртного) и «*Selbstversenkung*» (интрово́ртного) мистицизма было дано Рудольфом Отто в «*Mysticism East and West*» (англ. пер., 1932, ch.4).

⁸⁰⁻² *M. Aur.*, VII, 9; XII, 26; IV, 29. Эти и другие пассажи, хотя в основе своей и традиционные, мне кажется, надо глубоко прочувствовать (ср. стр.8, прим. 1). Вильям Джеймс едва ли справедлив, когда говорит о «ледяном холоде в его словах, который вы редко обнаружите в иудейских и никогда не найдете в христианских образцах религиозных писаний» («Разнообразие религиозного опыта», лекция 2). У Виламовиц-Меллендорф был ближе к истине, когда заметил, что у Марка Аврелия присутствуют и вера, и милосердие: все, что ему нужно – надежда («*Kaiser Marcus*», Vortag, 1931, S. 10).

⁸¹⁻¹ *M. Aur.*, IV, 3, 4; VII, 59; IX, 13; ср. также VI, 11, *ἐπάνωθι εἰς ἑαυτὸν* [уйди в себя]. Об общей теме ухода (*ἀναχώρησις*) в себя см.: Festugiere. *Personal Religion*, стр. 58 ff.; о специальном термине *ἐπιστρέφειν εἰς (πρὸς, ἐπὶ) ἑαυτόν* [вернуться к себе] - P.Aubin. *Le Problème de la «Conversion»*, 1963. Последняя фраза один раз используется Марком (IX, 42, 4: ср. VIII, 48 *εἰς ἑαυτὸ στροτραφέν*, о *ἠγεμονικόν* [возвращается к себе - о руководящем начале]), и несколько раз Эпиктетом, но без того метафизического контекста, который оно приобретает у Плотина: см. мою заметку в «Элементах

Высказывания, подобные этому, в какой-то степени предвосхищают Плотина: в то время, когда «внешний» человек императора ведет эффективную войну против сарматов, его «внутренний» человек занят погружением в свой внутренний мир. Однако, я бы не решился назвать Марка Аврелия даже «теоретиком мистицизма». Его забота – просто сбросить с себя эмоциональную зависимость от внешнего мира. Он мог сказать: «Источник блага в тебе», но еще не как Плотин: «Все вещи в тебе». Внешний отвратительный мир продолжал быть для него непроницаемым и темным.

В большей степени наводит на мысли о экстровертном мистическом опыте отрывок из гностического (стр. 82) «Евангелия Евы», который я приводил выше. Кроме него я укажу на еще один фрагмент – из одиннадцатого герметического трактата, где Нус говорит Гермесу:

«Если ты не станешь равным Богу, ты не сможешь постигнуть Бога, так как подобное постигается подобным⁸²⁻¹. Увеличь себя до неизмеримой величины, превзойди все тела, пересеки все времена и стань вечным⁸²⁻²: так ты постигнешь Бога... Собери в себе все ощущения от вещей сотворенных, огня и воды, сухого и влажного; представь себе, что ты одновременно везде - на земле, в море, в небе; что ты еще не родился и еще в утробе, молодой и старый, мертвый и вне смерти; и если ты сможешь удержать все эти мысли сразу в своем сознании - времена, и места, и сущности, и качества, и количества, - тогда ты сможешь постичь Бога. Но если ты заточишь свою душу в теле, если ты скажешь: "Я ничего не понимаю, я ничего не могу, я боюсь моря, я не могу вознестись в небо, я не знаю, ни кто я есть, ни кем я буду", – что в таком случае общего у тебя с Богом?»⁸²⁻³

Что это - риторическое хвастовство или серьезное упражнение в том, что немцы называют «Einfühlung» – т. е. упражнение в экстровертном мистицизме? Было ли у автора ощущение, подобное тому, что описано ольстерским романистом Форрестом Рейдом, когда «...как будто бы все (стр. 83), что, вроде бы, было вне и вокруг меня, внезапно оказалось во мне. Казалось, во мне был весь мир. Во мне деревья качали своими зелеными ветвями, во мне пел жаворонок, во мне светило жаркое солнце и была прохладная тень»⁸³⁻¹? Было ли в душе у герметика именно это? Я не могу дать твердого ответа. Я могу только сказать, подобно Фестюжьеру в конце его великолепной работы о «Герметическом корпусе»: «Историку известно только то, что ему сказали; историк не может проникнуть в тайны души»⁸³⁻².

теологии» Прокла, теоремы 15-17. Интересно, что Обен не нашел примеров использования *ἐπιτρέφεσθαι εἰς ἑαυτόν* у христианских писателей до времени Плотина (*Orig. Comm. in Gen., III, 9* – на самом деле, не исключение).

⁸²⁻¹ Плотин применяет тот же традиционный принцип к мистическому единению в *VI, 9, 11*. О его истории см.: Schneider. *Der gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleishes in ant. u patr. Zeit.*

⁸²⁻² *Αἰὼν γενεῶν*. Об интерпретации этого пассажа (допускающего два варианта пунктуации) см.: Festugiere. *Révélation*. Том IV, стр. 148 ss.; о различных значениях, придаваемых *αἰὼν* в поздней античности см.: A.D.Nock. *Harv. Theol. Rev.*, № 27, 1934, p. 78-99 и Festugiere. *Révélation*. Т. IV, гл. VIII и IX. Ср, также «ощущение вечности», описанное анонимным другом Фрейда (*Civilisation and its Discontents*, p. 2, англ. перев). Тем не менее, «восхождение к *αἰὼν*» не обязательно является чем-то большим, чем просто риторической метафорой философского понимания, как у эпикурейца Метродора, (*fr. 37* = *Clem. Alex. Stromata, V, 138*) *ἀναβάς τῇ ψυχῇ ἕως ἐπὶ τὸν αἰῶνα καὶ τὴν ἀπειρίαν τῶν πραγμάτων κατείδες καὶ τὰ τ' ἐσσομένα πρό τ' ἔόντα* [«взойдя душой к вечности и бесконечности вещей, ты узнаешь “как прошлое, так и грядущее”»].

⁸²⁻³ *Corp. Herm., XI, 20*. Ср. *XIII, 11*, где посвященный заявляет о том, что он достиг ощущения единства со всей Природой с помощью «интеллектуальной энергии, которую он получил от Сил».

⁸³⁻¹ Forrest Reid. *Following Darkness*, p.42, цитируется Ценером в *Mysticism*, ch.3.

⁸³⁻² *Révélation*. Т. IV, p. 267.

Но в любом случае поучительно сравнить этот герметический отрывок с упражнением, предписанным Плотинем. Плотин говорит:

«Пусть каждая душа размышляет об этом: что она является тем, кто сотворил все живое, вдохнул в него начало жизни; всё, что породили земля или море, всё, что обитает в воздухе, и божественные светила в небе – сотворила она; она сотворила солнце, и небесный свод был сделан ею; никто иной, как душа, упорядочила его, никто иной, как она, движет этот свод по установленному курсу; и все же душа отлична от всего, что она украшает, движет и оживляет»⁸³⁻³.

Оба отрывка вдохновлены схожим чувством единства всего живого; оба настаивают на парадоксальном бесконечном расширении себя. Но там, где герметик довольствуется тем, чтобы приравнять себя к Природе во всех ее проявлениях, Плотин приравнивает себя к сверхприродным причинным силам. Однако это не все: то, что для герметика – окончательное достижение, то для Плотина – только начало восхождения. От созерцания Природы мы должны перейти к созерцанию (стр. 84) «умопостигаемого космоса», сети чистых отношений, которые отражаются в Я каждого человека⁸⁴⁻¹. И в сердце этой сети мы должны обнаружить «неподвижную точку вращающегося мира», глубочайшее Я, которое потенциально идентично безымянному источнику силы, называемому Плотинем Единым, или Благом, или, иногда, Богом. Для Плотина путешествие души – это путь самоисследования: «...она придет, – говорит Плотин, – не к чему-то иному, но к себе». Πάντα εἶσω – его девиз: «В нас содержится сущность вещей»⁸⁴⁻²; если мы желаем познать действительность, нам необходимо только всмотреться в себя. Другими словами, Плотин – великолепный образец интровертного мистика.

Кроме того он, вместе со своим учеником Порфирием, пожалуй, единственные авторы, которые столь подробно рассказывают о том, что пережили мистическое слияние. По словам Порфирия, четыре раза за шесть лет, которые эти два человека работали вместе, «...Плотин поднимался к высшему трансцендентному Богу с помощью размышления и методов, указанных Платоном в "Пире"»; Порфирий сам достиг подобного, но лишь один раз, много лет спустя⁸⁴⁻³. И у нас есть свидетельство самого Плотина в его единственном автобиографическом пассаже, где он говорит об обстоятельствах, когда «...я пробудился от тела в себя и оказался за пределами всех вещей и они оказались во мне; когда я увидел изумительную красоту и был уверен, что я отношусь к высшему порядку; когда я активно наслаждался прекраснейшей формой жизни; когда я стал един с (стр. 85) Божеством и обрел устойчивость в Божестве»⁸⁵⁻¹. В другом месте Плотин прекрасной прозой описывает если не мистическое слияние, то, во всяком случае, ступени, которые ведут к нему. Он говорит нам, что когда мы с помощью интеллектуального и морального тренинга достигнем правильного состояния, мы должны заниматься дисциплиной отрицания: мы должны отстраниться мыслью от телесной затененности мира, отстраниться от пространственно-временных критериев и, наконец, даже многообразие внутренней

⁸³⁻³ *Plot., V, 1, 2, 1.*

⁸⁴⁻¹ *Plot., III, 4, 3, 22 ἐσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός* [«мы будем каждый умным космосом»]. Я думаю, будет верно сказать, что для Плотина мир платоновских форм уже является объектом некоего мистического восприятия.

⁸⁴⁻² *Plot., VI, 9, 11, 38; III, 8, 6, 40.*

⁸⁴⁻³ *Porph., Vita Plot., 23, 7 sqq.*

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

жизни. Что же остается? Кажется - ничего, однако на самом деле остается центр сознания, который потенциально, но еще не актуально, является Абсолютом⁸⁵⁻².

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

«Душа видит Бога, внезапно оказавшегося внутри ее, потому что между ними нет ничего: они более не сами по себе, но одно; пока его присутствие продолжается, ты не можешь разделить их. Это то единство (стр. 86), которому подражают любовники на земле, когда они становятся одной плотью. Душа более не осознает, что существует в теле, не обладает она и самосознанием – человек или живое существо, вещь или все вещи... Тому, кто это видел, больше не на что смотреть. Когда душа в этом состоянии станет ничем в этом мире, тогда ей будет явлено царство всех небес: для нее есть Благо, и нет ничего лучше этого»⁸⁶⁻¹.

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

Характерно платиновским – возможно, мы должны были бы даже сказать «характерно греческим» – в мистицизме Плотина является не сам опыт, а приближение Плотина к нему и интерпретация его. Подход Плотина - строго интеллектуальный, а не физиологический, как в некоторых восточных сектах, и не сакраментальный, как у некоторых христианских мистиков. Он не предписывает ни дыхательные упражнения, ни созерцания пупа, ни гипнотизирующего повторения священных слов; для достижения этого опыта не требуется никакого ритуала. В чисто ментальных упражнениях, которые Плотин (стр. 87) рекомендует время от времени проделывать⁸⁷⁻¹, он полагается на три традиционных подхода к постижению Бога, которые уже были перечислены Альбином веком раньше – путь отрицания (возможно, изначально пифагорейский), путь аналогии (основывающийся на платоновской аналогии солнца и Блага) и путь возвышения (основывающийся на восхождении к абсолютно Прекрасному в платоновском «Пире»)⁸⁷⁻². Если верить Порфирию, именно последним из перечисленных выше способов Плотин сам

⁸⁵⁻² Ср. *Plot., VI, 8, 21, 25 sqq.* и *VI, 9, 6 sq.* Фрагменты, которые касаются мистического единства, собраны и проанализированы в книге: Arnou. *Le Desir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921. Глубокое обсуждение этого см. у Н.-С. Puech. *Bull. Ass. Bude*, № 61, 1938, pp. 13–46. Книга Филиппа Мерлана «*Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic tradition*» стала доступна мне слишком поздно, чтобы я смог использовать ее в этой главе, так же как небольшая, но прекрасная работа Пьера Адо «Плотин, или Простота взгляда», Париж, 1963.

⁸⁵⁻³ *Plot., V, 5, 8, 3.*

⁸⁶⁻¹ *Plot., VI, 7, 34, 12 sqq.* Ср. также *VI, 9, 10-11.*

⁸⁷⁻¹ Например, *V, 1, 2-3*, фрагмент, начало которого процитировано выше, и *V, 8, 9.*

⁸⁷⁻² *Albinus. Epitome, 10, 165, 14 sqq.* Ed. Hermann. Ср. приложение I к моему изданию прокловских «Элементов теологии», pp. 312 ff. [**См. Приложение I к данному изданию**].

достигал мистического союза; но в своем учении он столь же свободно использует и два других пути⁸⁷⁻³. Как я уже где-то отметил, Плотин не согласился бы с Олдосом Хаксли в том, что «привычка к аналитическому мышлению губительна для интуиции мышления интегрального»⁸⁷⁻⁴. Наоборот, привычка аналитически мыслить для Плотина является необходимой и ценной, это – *κάθαρσις*, в котором разум должен упражняться до тех пор, пока он не станет тем, что Хаксли называет «интегральным мышлением», а Плотин – *νόησις*. Для последнего, как и для его учителя Платона, созерцательное обучение начиналось математикой и продолжалось диалектикой⁸⁷⁻⁵: мистическое слияние – не замена интеллектуальных усилий, но их цель и венец. Ничто не заменяет моральные усилия, как это могло быть в некоторых (стр. 88) гностических сектах: «Без истинной добродетели, – говорит Плотин, – все слова о Боге остаются только словами»⁸⁸⁻¹. Тот, кто хочет достигнуть слияния, должен быть искушен в морали: «...он никогда не должен прекращать лепить свою собственный образ, убирая все лишнее и выпрямляя все, что искривлено», до тех пор, пока не останется ничего лишнего, смешанного с тобой и мешающего единению⁸⁸⁻².

В своей интерпретации такого рода переживаний Плотин ближе к некоторым индийским мистикам, чем к ортодоксальному христианскому взгляду⁸⁸⁻³. На первом месте для него находится естественное событие, а не сверхъестественная благодать, как в христианском и мусульманском учениях. Естественные корни этого слияния – в потенциальном отождествлении души и ее божественного источника, и в общем законе, согласно которому все вещи имеют склонность возвращаться к своему истоку. Это актуализация чего-то, что только и ждет, чтобы быть реализованным, мгновенное откровение вечной данности⁸⁸⁻⁴. «Единое, – говорит Плотин, – присутствует всегда, так как оно вмещает в себя все (стр. 89) без различий; но мы присутствуем только тогда, когда мы освобождаем себя от различий». Далее он добавляет: «У Единого нет

⁸⁷⁻³ *Porphy., Vita Plot., 23, 9*. Три пути кратко упоминаются Плотинем в *VI, 7, 36, 6*. Его самое раннее «мистическое» эссе *I, 6* – большей частью есть размышление над фрагментом «Пира» (210 a - 212 a). Об аналогии с солнцем см., например, *I, 7, 1, 24 sqq.* и *IV, 3, 2*; о «пути отрицания» – *VI, 9, 3, 36 sqq.*; *6, 1 sqq.*

⁸⁷⁻⁴ Aldous Huxley. *The Perennial Philosophy*, 1964, p. 27. Ср. JRS № 50, 1960, p. 7.

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

⁸⁸⁻¹ *Plot., II, 9, 15, 39*. Ср. выше, стр. 77, прим. 2.

⁸⁸⁻² *Plot., I, 6, 9, 7 sqq.* Возможно, заимствовано из платоновского «Федра» (252 d), хотя они говорят о совершенно разных вещах: у Платона «образ» – это «образ» любимого, созданный влюбленным. К этому платоновскому фрагменту близко примыкает Григорий Нисский (*P.G. 44, 541 d* и *1069 b*): у него Логос лепит душу по образу Христа.

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

⁸⁸⁻⁴ Ср. работу Г.-К. Пюеша в *Bull. Ass. Bude*, № 61, 1938, p. 45. Плотин был первым автором, который осознал, что душа включает в себя ощущения, страсти и привычки, которые эго обычно не осознает (*V, 1, 12, 5*; *VIII, 8, 8, 9*; *IV, 4, 4, 7*); и он рассматривает мистический опыт как расширение сознательной части эго в область бессознательного (*V, 1, 12*). В поддержку этого могут быть процитированы современные аналитики. Сам Фрейд писал в «New Introductory Lectures» (англ. пер., 1933): «Некоторые виды практики мистиков могут преуспеть в нарушении нормальных связей между различными областями сознания, так что, например, система восприятия становится способна ухватить отношения в глубочайших уровнях Я и Оно, которые иначе ему недоступны». И, согласно Эриху Фромму (*Psychoanalysis and Religion*, 1951, p. 101 (Русск. перев. – Фромм Э. Психианализ и религия // Сумерки богов. М., 1989, сс.143-221)), «...процесс выхода за пределы организованного Я-эго - и соприкосновение с исключенными и диссоциированными частями личности, бессознательным, тесно связан с религиозным опытом разрушения индивидуальности и ощущения присутствия себя во Всем».

стремления сделать нас своим центром; но мы стремимся реализовать его как наш Центр. В самом деле, оно всегда является нашим Центром, но наш взгляд не всегда устремлен к этому Центру»⁸⁹⁻¹. Это вторая характерная черта в сообщении Плотина о мистическом слиянии: подобно всем связям между низшим и высшим в его системе, эта связь не взаимная, но односторонняя. Душа, испытывает стремление (ἔρος) к Единому - Единому, которое, можно сказать, подобно аристотелевскому Богу, движет миром как объект желания мира⁸⁹⁻². Но Единое не может испытывать желание, так как желание – свидетельство неполноты; творение, результат не может повлиять (стр. 90) на свою причину. Плотин весьма многословно уверяет нас, что Единое не нуждается в своих порождениях и не побеспокоилось бы, если бы их вообще не было⁹⁰⁻¹. В самом деле, он может назвать его Эросом, но только в смысле amor sui⁹⁰⁻². Если мы вообще можем говорить о чем-то, подобном «благодати» у Плотина, то только в смысле постоянного присутствия Божественного во всех людях - присутствия, которое в редких случаях бывает сознательно испытано некоторыми людьми благодаря их собственным, без посторонней помощи, усилиям. Данная идея, несомненно, полностью отличается от представления об индивидуальном акте благодати, которое мы встречаем не только в христианской теологии, но и у многих языческих авторов⁹⁰⁻³. Но это, я повторяю, разница в интерпретации. Я не вижу причин полагать, как делают некоторые католические писатели, что такое расхождение означает полное различие в психологическом опыте. Когда, например, профессор Ценер говорит мне, что если монистический мистик «достигает освобождения исключительно собственными усилиями, то в случае мистика теистического первый шаг всегда делает Бог», я не могу не предположить, что он

⁸⁹⁻¹ *Plot., VI, 9, 8, 33.*

⁸⁹⁻² Ср. *Plot., VI, 7, 31, 17.* Я не могу согласиться с утверждением Инге, что «эротический мистицизм не является частью платонизма». Плотин, как и многие христианские мистики, свободно использует эротические образы для описания мистического единства, напр. здесь и в *VI, 9, 9, 24 sqq.* Так как было сказано, что это единство – самое близкое и полное из всех, было естественно сравнивать его с единством полов. Но «эротическая» традиция в западном мистицизме также имела литературные истоки – «Пир» Платона и - для христиан - «Песнь Песней», как истолковал ее Ориген. И Плотин (*VI, 9, 9, 28*), и Ориген (*Comm. in Cant., G.C.S. VII, 66, 29 sqq.*) используют в связи с этим платоновское различие между Афродитой Земной и Афродитой Небесной (*Symp., 180 d*). Действительно, взаимоотношения между человеком и Богом, как их представлял Платон (и Плотин), весьма отличаются от того, что предполагает Новый Завет (ср. самую последнюю статью: W.J. Verdenius. *Plato and Christianity // Ratio*, № 5, 1963, pp. 15-32). Но тем не менее, сложно провести историческую границу между христианским агапе-мистицизмом и платоническим эрос-мистицизмом: ясно, что и у Оригена, и у Григория Нисского ἀγάπη и ἔρος достаточно часто заменяют друг друга (см. недавно изданную книгу: J. M. Rist. *Eros and Psyche*; и J. Danielou. *Platonisme et theologie mystique*, 1944, p. 218), и оба они зависят в своей концепции эроса от «Пира». (Ср.: John Burnaby. *Amor Dei*, 1938, p.15 ff., и ценный доклад А.Х. Армстронга «Platonic Eros and Christian Agape» в *Downside Review*, 1961, pp. 105 ff.)

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

⁹⁰⁻² [Любовь к самому себе]. *Plot., VI, 8, 15, 1.*

⁹⁰⁻³ Идея божественной милости к отдельному человеку выражена во всех языческих аретеалогиях; она постоянно присутствует у Элия Аристиды и в рассказе Апулея об обращении Луция; она встречается у многих герметиков (*Festugiere. Révélation, T. III, p. 106*) и может быть обнаружена даже у стоиков (ср. слова Марка Аврелия о молитве: *IX, 40*). Я не знаю, почему некоторые католические писатели говорят об этой идее так, будто она является чертой, свойственной исключительно христианству.

перетолковывает обратно в переживание то, что на самом деле является теологическим толкованием⁹⁰⁻⁴.

Здесь не место исследовать источники (стр.91) особенностей теологии Плотина или давать оценку ее религиозной ценности. Достаточно сказать, что, как он сам считал, авторитетом здесь для него был Платон, и в самом деле, большую часть ее составляющих можно найти рассеянными в сочинениях платоников II века, хотя они еще и не были выстроены в единую систему⁹¹⁻¹. Для решения стоящей сейчас передо мной задачи более уместно рассмотреть вопрос о том, был ли мистический опыт Плотина изолированным явлением, случайным результатом необычной структуры личности⁹¹⁻², или же проявлением тенденции к интровертному мистицизму, которую можно заметить и у других авторов нашего периода, никак не зависящих от Плотина. В поисках ответа мы должны помнить, что мистический опыт – не явление из серии «все или ничего»; он допускает разнообразные варианты глубины и полноты⁹¹⁻³. Так что кажется вполне оправданным обратить внимание в первую очередь на повышенное значение, которое стало придаваться индивидуальному поиску Бога в среднеплатонических рассуждениях. (стр.92)

Существует широко известный пассаж из «Диалога с Трифоном» Иустина, где автор описывает подобный поиск: после безуспешных попыток узнать о Боге у стоика, перипатетика и пифагорейца, он, в итоге, оказывается на лекции платоника, который и дает ему наконец надежду увидеть Бога лицом к лицу. «В этом, – пишет Иустин, – и есть цель платоновской философии»⁹²⁻¹. Кажется, и в самом деле, именно платоники времени Иустина были теми, кто разработал доктрину трех путей познания Бога, о которой я недавно упоминал, доктрину, которая перешла в философию средневекового христианского мира. Мы встречаем ее не только у систематизатора Альбина, но, иначе сформулированную, у Цельса⁹²⁻², в более популярной форме она

⁹⁰⁻⁴ Zaehner. *Mysticism*, стр. 192 (ср. р. 204). Стэйс (*Mysticism and Philosophy*, р. 36), придерживается того же взгляда, что и я. Ср.: Edwin Bevan. *Symbolism and Belief*, р. 353 f.: «В большинстве случаев там, где человек сообщает нам, что он воспринял что-то непосредственно, мы признаем, что он на самом деле нечто воспринял, но из этого не следует, что он воспринял именно то, что он думает. Человек интерпретирует свое познание с помощью массы идей, уже существующих в его сознании, и конечное убеждение может быть амальгамой, в которой реальное восприятие, безусловно, является одной из составляющих, но в которой может присутствовать и большая примесь ложного воображения».

⁹¹⁻¹ См. доклады и дискуссии в *Le Sources de Plotin*.

⁹¹⁻² Я полагаю, что Фрейд заинтересовался бы единственной биографической деталью из детства Плотина, которая дошла до нас, а именно - что он отказывался быть отнятым от груди до восьми лет (*Porphy., Vita Plot., 3, 1*). Время отнятия от груди широко варьируется в различных культурах (см. примечание Хардера к этому месту); но настолько длительный отказ от взросления кажется примечательным. Это соответствует предположению Фрейда, что мистический опыт, со своим чувством бесконечного расширения и единства с действительностью, может отражать инерцию детского восприятия, в котором еще нет различия между «Собой» и «Другим», восприятие, которое «могло сосуществовать в качестве дополняющего более узкое и тонко направленное самоощущение зрелости» (*Civilisation and its Discontents*. Англ. пер., р. 13 ff.).

⁹¹⁻³ См. примеры пограничного, «полумистического» опыта, приводимые Стэйсом (*Mysticism and Philosophy*, ch. 2).

⁹²⁻¹ *Iustin. Dial., 2, 3–6*. Языческие культы и мистерии в наш период похожим образом отражают стремление к индивидуальному просветлению: ср. Nock. *Conversion*, ch.7.

⁹²⁻² Цельс у Оригена (*C. Celsum, VII, 42*)
 ἢ τῆ συνθέσει ἐπὶ τὰ ἄλλα ἢ ἀναλύσει ἀπ’ αὐτῶν ἢ ἀναλογία [или соединением с другим, или отделением от другого или по аналогии], где σύνθεσις [соединение], кажется, соответствует via eminentiae [путь превознесения], а ἀνάλυσις [отделение] – via negationis [путь отрицания]: ср. комментарий Чадвика к этому месту и Festugiere. *Révélation*, T.IV, pp. 119-123. «Душа, – сказал Цельс в другом месте, – должна быть постоянно направлена к Богу» (*VIII, 49*).

изложена Максимом Тирским⁹²⁻³. Для человека с улицы слово «философия» все больше и больше начинает означать поиск Бога: как сказал автор герметического «Асклепия», «философия состоит в стремлении познать Божество путем созерцания и благочестивой набожности»⁹²⁻⁴. У Максима мы наблюдаем то, что выглядит уже как установившаяся традиция упражнений в интровертном созерцании. Мы должны «закрыть свои уши и обратить зрение и другие чувства внутрь, в себя»; это даст нам возможность подняться на крыльях подлинного (стр. 93) разума и пылкого желания (λόγος и ἔρως) к месту успокоения за небесами. «Сними другие одежды, – говорит Максим, – уничтожь в мыслях первенство глаз, и в том, что останется, ты увидишь истинную цель твоих стремлений»⁹³⁻¹.

Все это очень похоже на язык Плотина, но нам нет необходимости полагать, что Максим основывается здесь на личном мистическом опыте. Как верно утверждает Фестюжьер, корни этого учения лежат в мистическом истолковании некоторых платоновских пассажей – учения о бегстве в «Федоне», восхождения в «Пире», мифа в «Федре» и отрывка из седьмого письма – об искре, которая горит в душе. Как кажется, более личный тон можно обнаружить в одном фрагменте Нумения, пифагорейца II в., чьи работы читались в школе Плотина, и в плагиате у которого самого Плотина нередко обвиняли⁹³⁻². Нумений сравнивает созерцающего человека с наблюдателем на возвышенности, который осматривает пустое море и внезапно замечает одинокую крошечную лодку: «Подобным образом, – говорит он, – каждый должен удалиться от чувственных вещей и вступить в особую связь с Благом, в котором нет ни человека, ни любого другого существа, ни большого или малого тела, но только некое божественное одиночество, которое поистине невозможно (стр. 94) ни охарактеризовать, ни (корректору: так?) описать, в котором и убежище, и приют, и величие Блага, и само Благо неподвижно пребывает в мире и дружелюбии, Высшее Начало безмятежно парит над потоками Бытия»⁹⁴⁻¹. Как я пытался показать в другом месте⁹⁴⁻², у Плотина есть довольно много отголосков этого примечательного пассажа, и я полагаю, вполне разумно будет предположить, что он понял эти слова как описание мистического слияния. Нам известно, что Нумений отстаивал «неразличимую тождественность» души с ее божественными Основаниями (ἀρχαί); он недвусмысленно полагал, что каждая душа в каком-то смысле содержит в себе «умопостигаемый мир, богов и демонов, Благо и все предшествующие виды Бытия»⁹⁴⁻³. Это – теоретическое основание платиновского мистицизма; и если Плотин заимствовал эту теорию у Нумения, по крайней мере возможно, что он у него научился и практике.

⁹²⁻³ *Max. Tyr., II, 9–12*. Он не называет эти три пути, но он описывает их в платонических терминах: ср. Festugiere. *Révélation*, T. IV, pp. 111–115.

⁹²⁻⁴ *Асклепий, 12 (Corp. Herm., Том II, стр. 312 Nock-Fest.)*. Автор добавляет (14), что «философию» нужно охранять от «докучливого любопытства ума». Ср. Antonie Wlosok. *Laktanz und die philosophische Gnosis*, 1960, SS. 132–136.

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

⁹³⁻² *Porph., Vita Plot., 14, 10*. Кажется, сейчас все больше и больше признается важность влияния Нумения на неоплатонизм: ср.: *Le Sources de Plotin*, pp. 1–24 и 33–61; J.C.M. van Winden. *Calcidius on Matter*, 1959, pp. 103–128 и т.д.; Ph. Merlan. *Philol.*, № 106, 1962, pp. 137–145; J.M. Rist. *Medieval Studies*, № 24, 1962, pp. 173–177. Он также повлиял и на Оригена: ср. *Hier. Ep., 70, 3 sqq.*, где сказано, что Ориген выводил принципы христианства из Платона, Аристотеля, Нумения и Корнута.

⁹⁴⁻¹ *Numenius, fr. 11 ed. Leemans = Euseb. Praep. Evang., II, 21*.

⁹⁴⁻² *Le Sources de Plotin*, стр. 17 ss.

⁹⁴⁻³ *Numenius, test. 34 ed. Leemans = Stob. T. I, p. 458, 3 Wachsmuth; test. 33 = Stob. T. I, p. 365, 5*.

Мне хотелось бы по ходу дела обратить внимание на любопытную связь между Плотинем и иудейской мистической мыслью. В своем самом раннем сочинении «О Прекрасном», Плотин сравнивает «разоблачение» души при подготовке к мистическому союзу со «сбрасыванием верхней одежды», которое должно производиться теми, кто входит в «священные части храма»⁹⁴⁻⁴. Комментаторы не отмечают, что подобное сравнение встречается у Филона⁹⁴⁻⁵. (стр. 95) Упомянув об освобождении души от телесных страстей, Филон говорит: «Именно поэтому первосвященник не входит в Святая Святых в своем священном облачении, но, сняв душевную оболочку мнения и образов ... войдет, освободившись от всех цветов и звуков»⁹⁵⁻¹. Мысль та же самая, хотя Плотин и избегает специфически иудейских терминов. Однако нам нет необходимости полагать, что Плотин читал Филона⁹⁵⁻². Характер независимого источника Плотина указывается в отрывке из валентинианского автора, сохраненном Климентом. Там вход иудейского первосвященника в Святая Святых, как сказано, означает прохождение души в умопостигаемый мир: как священник снимает свои ритуальные одежды, так обнажается и душа; «Человек, – говорит автор, – становится носителем Бога; Господь делает его совершенным, и он становится как бы Его телом»⁹⁵⁻³. Этот текст идет дальше Филона: действия первосвященника здесь определенно интерпретируются как символ мистического опыта, так же как и у Плотина. И он вполне мог быть источником Плотина: платиновский трактат «Против гностиков», написанный после (стр.96) окончательного разрыва Плотина с гностицизмом, кажется, демонстрирует немалое знакомство с валентинианским учением⁹⁶⁻¹. Кроме того, здесь мы можем предполагать и возможное посредничество Нумения, так как хорошо засвидетельствован особый интерес последнего к иудейским предметам⁹⁶⁻².

Как обстояло дело с мистицизмом в христианской церкви? Как мы уже видели, уподобление Богу активно обсуждалось, особенно там, где было сильно влияние платонизма, а некоторые авторы говорили об «обожествлении» человека еще в земном теле. Климент любил применять традиционный язык греческих мистерий к

⁹⁴⁻⁴ *Plot., I, 4, 7, 4 sqq. Tà áγια τῶν ἱερῶν* – не «Святые торжества мистерий», как переводит МакКенна, но внутренние святилища храмов, как становится ясно из начальных слов следующей главы и из *IV, 9, 11, 17*: «Подобно тому, кто входит внутрь святилища, оставив за собой статуи во (внешнем) храме»; схожая мысль выражается и в собственно греческих образах.

⁹⁴⁻⁵ И Кюмон, который считает, что это ссылка на культ Исиды (*Mon. Piot, № 25, p.77 ff.*), и Генри, который предполагает (*Les Etats du texte de Plotin, pp. 211, n.*) связь с «Халдейскими Оракулами» на основании скудного свидетельства Прокла (*Comm. In Alcib. I, 138, 18*), оба делают вывод о том, что это сравнение изначально принадлежало Плотину.

⁹⁵⁻¹ *Philo. Leg. alleg., 2, 6. Cp. Levum 16:2-4.*

⁹⁵⁻² Неубедительные примеры сходства, приводимые Гюйе (*Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin, 1906*), большей частью объяснимы общими источниками – Платоном и Посидонием.

⁹⁵⁻³ *Clem. Alex. Excerpt. ex Theod., 27*. Не все извлечения Климента - валентинианские (некоторые из них выражают его собственные взгляды), но я думаю, что данное - как раз является валентинианским. Любопытная теория о том, что душа после отделения от земного тела становится «будто бы телом Силы» (27, 3) или «телом Господа» (27, 6), кажется, соответствует такому же странному описанию «материальной души» как «тела души божественной» в пассаже 51, 2, который, в общем, признается валентинианским. Если же это рассуждение является просто личной фантазией Климента, сложно понять, каким образом она стала известна Плотину; он едва ли принимал во внимание частные замечания христианских писателей.

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

⁹⁶⁻² *Le Sources de Plotin, pp.5 ss.*

христианскому религиозному опыту: так, он часто говорит о «видении» (ἐποπτεία) Бога, хотя, как правило, не поясняет, что под этим подразумевается⁹⁶⁻³. «Сентенции» Секста сообщают нам, что «...увидев Бога, ты увидишь себя», и наоборот, что «Душа мудрого человека – зеркало Бога»: у этих рассуждений есть два источника – «Алкивиад первый», приписываемый Платону, и «Второе послание к коринфянам» св. Павла⁹⁶⁻⁴. Но у Секста присутствует та же общая склонность к мистицизму в широком смысле, которую мы наблюдали у языческих авторов, (стр.97) я не нашел ни у одного христианского автора этого периода (насколько простиралось мое изучение источников) ни одного четкого указания на возможность мистического слияния в этой жизни. Иногда исключением в данном плане считают Оригена, но все аргументы Фолькера, главного сторонника этой точки зрения, сводятся к тому, что Ориген иногда использует термины, которые могли бы быть применимы к мистическому слиянию, и позже так и были использованы другими⁹⁷⁻¹. Единственный фрагмент у Оригена, о котором Фолькер заявил, что он является описанием мистического союза, на деле оказывается парафразой слов св.Павла, обсуждаемых Оригеном⁹⁷⁻².

Большее впечатление производит пассаж в трактате «О началах», где Ориген изображает ситуацию, когда «сознание больше не будет ощущать что-либо, кроме Бога, или что-то иное, нежели Бог, но будет мыслить Бога, и видеть Бога, и содержать в себе Бога, а Бог будет образом действий и мерой каждого его движения». Однако это - изображение окончательного совершенства; оно основано на одном стихе из «Евангелия от Иоанна», и оно сопровождается беспокойством, что такое блаженство не ожидает душу во плоти даже после смерти, а до смерти – еще меньше⁹⁷⁻³. Вероятно, это, как сказал отец Даниелу, «скорее спекулятивная теория... чем описание мистического опыта»⁹⁷⁻⁴. Тем не менее, недавно Г. Круазе⁹⁷⁻⁵ поставил вопрос о том, действительно ли автор, у которого появляется так много из языка позднего христианского мистицизма, хотя бы в какой-то степени не был практикующим мистиком. Он обратил внимание на несколько мест, где Ориген говорит о своих (стр.98) собственных переживаниях: в проповеди о «Песни Песней» он говорит: «Часто, Господь мне свидетель, я чувствовал, что Жених приближался ко мне, и что он был, насколько это могло быть, со мной; затем он внезапно исчезал и я не мог найти то, что искал»⁹⁸⁻¹. Он добавляет, что это ожидание и разочарование повторялось несколько раз. На этом основании Ориген, возможно, может быть отнесен к разряду мистиков-неудачников. Конечно, у него была концепция мистического слияния, и он придавал этому слиянию большое значение; Ориген подготовил путь для Григория Нисского, на которого очень сильно повлиял, и который обычно называется первым христианским мистиком.

⁹⁶⁻³ В «Строматах» VII, 11 Климент говорит о видении (ἐποπτεία) как о «венце развития, доступного гностической душе», но в I, 28 «венцом развития» становятся уже теология и метафизика. О других фрагментах см.: Pat.Lex. Статья «ἐποπτεία».

⁹⁶⁻⁴ Sext. Sent., 446 (ср.: 577), 450. Источники – Ps.-Plato. Alc. I, 133 с, где Бог – зеркало, в котором человек видит свое истинное Я, и II Кор 3:18, где обсуждается это явление (ср. Kirk. Vision, pp. 102–104).

⁹⁷⁻¹ W. Voelker. Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931, SS. 117-144. Против этого см.: H.-C.Puech. Rev. d'Hist. et Phil. Rel., 1933.

⁹⁷⁻² W.Voelker. Op. cit., p. 124.

⁹⁷⁻³ Orig., De princ., III, 61–63; ср.: Ин 17:21.

⁹⁷⁻⁴ Danielou. Origen, p. 297.

⁹⁷⁻⁵ H. Crouzel. Origene et la connaissance mystique, 1961, p.530.

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

Я не могу здесь много говорить о мистицизме Григория, который, в любом случае, выпадает за рамки нашего периода. Но мне хотелось бы поднять вопрос о его заимствованиях у Плотина. Этот вопрос еще не был полностью исследован, однако из сходства как терминологии, так и мыслей, мне кажется, становится ясно, что Григорий читал как минимум одно или два из наиболее популярных произведений Плотина. Например, он утверждает, как и Плотин, что душа *естественно* объединяется с Богом, и подобно Плотину, сравнивает ее падшее состояние с человеком, покрытым грязью, который должен сначала вымыться, прежде чем сможет вернуться к своему естественному состоянию. Но там, где Плотин говорит, что «его цель – стать тем, чем он однажды был», Григорий делает не высказанную вслух поправку: он утверждает, что возвращение – «не наша цель», но цель Бога⁹⁸⁻². Этот упор на вмешательство благодати, как кажется, (стр. 99) является основной чертой, которая отличает мистицизм Григория от мистицизма Плотина. В своем рассказе о мистическом слиянии эти два автора близки друг другу, и мне сложно принять утверждение Даниелу, что такое согласие в языке «скрывает полностью различные реальности»⁹⁹⁻¹. Подобно Плотину, Григорий описывает слияние как пробуждение от тела, или восхождение на место наблюдения; как и у Плотина – это не столько видение, сколько осознание божественного присутствия; как и у Плотина – душа становится простой и однородной и приобретает свойство света, становится подобной тому, что она постигла⁹⁹⁻². Я думаю, что Григорий испытал те же переживания, что и Плотин; но я считаю, что ему было известен опыт Плотина и он воспользовался при описании своего опыта терминологией последнего. В этом смысле и в этой степени христианский мистицизм берет свое начало из языческого источника⁹⁹⁻³. (стр. 100)

Подведем итог. На протяжении всего рассматриваемого нами периода только Плотин и Порфирий известны как те, кто практиковал мистицизм в строгом смысле. Но мистический опыт может варьироваться, и плотинский мистицизм не является изолированным феноменом. Тенденция к теории интровертного мистицизма четко заметна в философии II в. и, по крайней мере у Нумения, она выражена в форме предполагаемого или действительного опыта. Также мы увидели, что нечто похожее на экстремный мистицизм появляется в гностических и герметических текстах. И

⁹⁸⁻² Greg. Nyss., P.G. 46, 372 bc: ср. Plot., I, 6, 5, 43 sqq. Несомненные отклики этой известной работы (*Περὶ τοῦ καλοῦ* [«О прекрасном»]) особенно часты у Григория: например, P.G. 44,541 d sqq. очень близко по языку и мыслям к Плотину (I, 6, 9, 8 sqq.); ср. также 46, 364 c c I, 20; 44,428 c и 1145 ab c 8, 16 sqq.; 46, 173 d c 9, 29 sqq. Это же сочинение было использовано Василием Великим (Henry. Les Etats du texte de Plotin, 1938, p. 175), Амвросием (то ли из первых рук, то ли через какого-то греческого посредника: Courcelle. Rev. de Phil., № 76, 1950, pp. 29 ss.; Theiler. Gnomon, № 25, 1953, SS. 113 sgg.), а также Августином.

⁹⁹⁻¹ Danielou. Platonisme et le theologie mystique, p. 233. Его заявление, что мысль Григория, в отличие от его языка, «чисто христианская» (op. cit., p. 9), может быть противопоставлена мнению Чернисса, полагающего, что «за исключением некоторых ортодоксальных догм, которые он не мог обойти, Григорий просто прилагает христианскую лексику к учению Платона и называет это христианской теологией» (The Platonism of Gregory of Nyssa, 1930, p. 62). Конечно, оба заявления немного экстремистские.

⁹⁹⁻² Пробуждение от тела – Plot., IV, 8, 1, 1; Greg. Nyss., 44996 ad. *Σκοπία* [созерцание] – Plot., IV, 4, 5, 10; Greg. Nyss., 44,453 a (ср. также Нумений, fr. 11, цитировавшийся выше и Plato. Resp., 445 c). Божественное присутствие, Plot., VI, 9, 8, 33 и т.д.; Greg. Nyss., 44, 1001 bc. *Ἀπλοῖς* [простота] – Plot., VI, 9, 11, 23; Greg. Nyss., 46, 93 c. Душа становится *φῶς* [светом] – Plot., I, 6, 9, 18; Greg. Nyss., 44, 869 a. Ср. также Plot., III, 8, 10, 5 sqq. с Greg. Nyss., 44, 1000 ab (Бог сравнивается с неистощимым источником); Plot., VI, 9, 8, 38 с Greg. Nyss., 44,508 b (души взирают на Господа, как хор на своего корифея). Я полагаю, что более полное исследование, произведенное тем, кто основательно знает обоих авторов, обнаружит много дальнейших параллелей.

⁹⁹⁻³ О зависимом положении мистицизма в раннехристианской традиции и его производном характере см. A.-J.Festugiere. L'Enfant d'Agripente, 1950, pp. 127–148.

если мы признаем «мистической» в широком смысле *любую* попытку перебросить психологический мост между человеком и Божеством, тогда можно сказать, что мистицизм свойственен почти всей религиозной мысли того времени: он набирает силу от Марка Аврелия до Плотина и от Иустина до Оригена. Это не должно удивлять нас. Как верно заметил Фестюжьер, «страдание и мистицизм – связанные вещи»¹⁰⁰⁻¹. Из мира, столь обедневшего интеллектуально, столь ненадежного материально, до такой степени наполненного страхом и ненавистью, как мир III века, любой путь, который обещал уход от него, должен был привлекать серьезные умы. И многие, кроме Плотина, должны были ощутить новое значение слов Агамемнона у Гомера: «давайте убежим в нашу родную страну»¹⁰¹⁻¹. Этот совет может стать девизом всего рассматриваемого периода. Вся культура, как языческая, так и христианская, вошла в фазу, в которой религия равна жизни, а поиск Бога заслонял собою все остальные области человеческой деятельности.

¹⁰⁰⁻¹ А.-J.Festugiere. Cadre de la mystique hellenistique // Melanges Coguel, 1950, p. 84. Замечание Лукреция «multoque in rebus acerbis acrius advertunt animos ad religionem [при тягостных обстоятельствах люди намного активнее обращают свои души к религии]» (III, 53), кажется применимым к мистицизму в неменьшей степени, чем ко внешнему культу, который имел в виду Лукреций. В. Нестле (N.Jahrb., 1922, SS. 137–157), несмотря на признание того, что в истории классической Греции не было «мистических периодов», отмечает четыре периода политической и социальной нестабильности, которые способствовали росту тех движений, которые можно назвать «мистическими» в широком смысле, а именно, VI век до н.э. (Пифагор, орфизм); время после Пелопоннесской войны (Платон); I век до н.э. (Посидоний, неопифагореизм) и III век н.э. (Плотин). Я не считаю, что объяснения такого рода исчерпывающи (см. стр. 4, прим. 2), но они точно относятся к делу.

¹⁰¹⁻¹ Plot., I, 6, 8, 16. Заимствовано Григорием, (44, 1145 b) и Августином (De civ. Dei, IX, 17). Это фраза из «Илиады» (II, 140), но Плотин имеет в виду «Одиссею»: он говорит о бегстве Одиссея от Кирки и Калипсо, как об образе бегства души от чувственной красоты. К этому отрывку имеется важное дополнение на одной из христианско-гностицистских фресок, которые украшают гробницу III века недалеко от Виллы Манцони в Риме: она представляет возвращение Одиссея как образ возвращения души «на родину» (J.Carcopino. De Pythagore aux Apotres, pp. 175–211). И Плотин, и художник-гностик, возможно, основывались на пифагорейском источнике (J.Carcopino. Там же; F.Buffiere. Les Mythes d'Homere et la pensee grecque, pp. 413–418; M.Detienne. Homere, Hesiodes et Pythagore, стр. 52–60; Нумений похожим образом аллегорически толковал «Одиссею» (свид. 45 ed. Leemans, у Porph. Ant. nymph., 34).