

Глава II

МИР, ПОСТИГАЕМЫЙ ТОЛЬКО УМОМ

§ 1. Экзегетика

В том случае, когда речь идет об «истолковывающем» характере мышления первых веков по Р. Хр., нужно иметь в виду, что появление его обуславливали, по крайней мере, две главные причины. Внутренняя - гнозисное переживание своего предназначения, судьбы, места в мире, проявляющееся в форме экзегезы текстов и событий (в том числе и мира как события), почитавшихся за проявления высшей мудрости, за символическое откровение о предстоящем. Внешней причиной стал феномен учености, особого, рафинированного, «многообразованного» способа философствования, сформированного [199] в эпоху эллинизма и характерного даже для гностических учений¹. С этой, внешней, стороны, мы и начнем анализ экзегетики.

Деятельность Птолемея, создавших Мусейон и Библиотеку, показывала общее стремление к аккумуляции знания, к закреплению традиции учености, энциклопедического образования, идея которого сложилась в перипатетической школе. Данная идея не была внутренне чуждой «классическому» античному мировоззрению. Звание мудреца - высшая награда за философствование - предполагало если не всезнайство, то умение высказывать верные суждения по поводу частных вопросов или, по крайней мере, умение разбирать их. Даже Гераклитово: «Многоученость уму не научает» - не противоречит данному положению, ибо отрицает внешнюю форму учености, противопоставляя ее Логосу (своего рода «говорящей» Природе, этому досократическому Естеству-Абсолюту). Однако Аристотелева идея энциклопедизма, сформулированная в максиме: «Мудрый знает все, сколь это возможно вообще, хотя и не обладает знанием о всяком частном предмете»², - оказалась реализована именно во внешнем аспекте. Александрийцы шли, скорее, по пути, намеченному в первой главе первой книги «Метафизики»: «Признак знатока - способность научить», чем по пути мудреца. Философия отныне в [200] значительно большей степени дидактична, чем воспитательна (пайдонична). Учитель при сильных мира сего, их «духовник» и секретарь - вот частая судьба эллинистических мыслителей. А дидактика требует искусства разбираться в обилии преподаваемого материала. Именно дидактика разбивает преподаваемое (вполне в аристотелевском духе) на множество предметов. И здесь никуда уже не деться от многоучености. Теперь для убеждения нужен не только нравственный пример и сила умозрения (логос мудреца), но и умение демонстрировать выдвигаемые принципы на примерах многообразных сфер бытия (знания), в том числе - и самых отвлеченных, вроде бы к делу не относящихся.

Но «дидактичность» - только одна из причин появления традиции учености. Другая - идея раскрытости Универсума в Слове-Логосе. Особенно это касается стоиков, у которых Логос - максимальная напряженность бытия, максимальная бытийственность. Бытие там, где это Слово, а потому оно «прочитываемо» знающим умом, взрастившим в себе семя «предрасположенности к знанию». «Знающий муж» (муж добра) стоиков «апатичен», мудрость его носит совершенный, то есть теоретично-бесстрастный, характер, а ведь это - не что иное, как идеал «учености».[201]

Как ни удивительно, тому же учил Аристотель. Когда Стагирит говорит об исследующих истину: «Кто не попадет в ворота из лука?»³, он разъясняет: «Справедливо быть признательным не только тем, чьи мнения мы согласны принять, но и тем, кто говорил поверхностно: ведь и они в чем-то помогли истине, воспитывая нашу способность»⁴. А потому необходимо и полезно обращение к творчеству других мудрых мужей⁵, так как бытие уже выражено в ученом слове, степень случайности, неадекватности которого и должны стать предметом исследования. Уровень новаторства (с нашей точки зрения) в трудах Стагирита велик, однако ученики приняли его следующую мысль: «Мы ведь беремся утверждать, что не единожды, не дважды, но бесчисленное количество раз сходные мнения проявляются у людей и вновь возвращаются к ним»⁶.

Что представляет собой творчество философов Ликея, все эти гигантские компендиумы конституций греческих городов, метеорологических явлений, природных катаклизмов и видов животных, как не грандиозную попытку объять Универсум ученым Логосом, нащупать ту напряженность бытия, которая готова сказаться в слове теоретика-ученого? Уже в Ликее начинается исследование текстов мыслителей, предшествовавших Стагириту (о чем свидетельствуют так называемые «историко-философские [202] отступления» Аристотеля, а также историко-философский характер комментариев Теофраста). В Александрийском же Мусейоне и Библиотеке такое исследование становится едва ли не главной целью. В-третьих, античная мысль - по крайней мере внешне - теряет характер великой целостности, который она имела у досократиков, Сократа, Платона, Аристотеля. В эллинистической культуре ощущается партикуляризм сознания, а одно из первых средств избавиться от него - образованность, ученость. И если III век до н. э. - это эпоха, когда каждая из философских школ еще пыталась утвердить свою особость, выработать собственную систему аргументации, то со II века до н.э. начинается процесс «заимствования» фразеологии, терминов, примеров, изречений, а в конечном итоге - концепций⁷. Заимствование происходило вполне естественным образом - как стремление представить свою концепцию через новые образы и терминологию. Это стремление говорить об одном и том же разными языками будет нам непонятно, если мы не согласимся с тем, что сама эпоха требовала от «мудрствующих» всеобъемлющего понимания. После «великих синтезов» (если выражаться по-гегелевски) Платона и Аристотеля обилие философских направлений, очевидно, воспринималось как обилие частных точек зрения (что еще более подчеркивалось [203] критикой скептиков). Избавиться от этой «частности» культура пыталась при помощи многоучености, то есть «языка», который является ключом ко всем философским позициям. Отсюда и возникает

такое явление, как философский синкретизм первых веков нашей эры.

В-четвертых, эллинистические школы имели определенную тягу к «архаизации» собственных воззрений. Эпикур обратился к атомизму, киническая «естественность», «жизнь согласно природе», корнями уходит в досократическое «прислушивание» к «бытию-природе». Наконец, стоицизм осмысливал свое Первоначало через символические ряды, происходившие от Анаксимена и Диогена Аполлонийского, с одной стороны («воздух-пневма»), и Гераклита - с другой («Логос», «огонь-пневма»). Между тем архаизация философствования характерна как раз для эпох «рафинированных», «ученых». Вспомним возрожденческий интерес к античности, постмодернистские движения современности, а также немалый интерес к орфическим идеям, к древним культовым воззрениям в неоплатонизме (Плотин, Ямвлих, не говоря уже о Прокле). Точно такой же «ученый» характер имела тяга к досократической мудрости и в раннем эллинизме. Язык досократиков стал одним из языков, которыми пользовался философ, и одновременно он был объектом «научного» [204] интереса. Мы, конечно, не утверждаем, что стоики занимались анализом воззрений и терминологии Гераклита, а эпикурейцы - Демокрита, подобно александрийским «филологам», посвящавшим себя проблеме аутентичности гомеровских текстов. Однако древность в концепциях эллинистических философов представлена уже в весьма «ученом» виде⁸.

Указанные выше факторы и предопределяли появление феномена эллинистической учености и характеризовали ее. К учености средневековой или поствозрожденческой данный феномен приравнивать нельзя. Основание его было чисто античным. Он в равной степени отличался и от схоластических демонстраций знания священных текстов, а также многочисленных комментариев к ним, и от новоевропейской гуманистической идеи энциклопедической образованности. Античная ученость - это восприятие всекосмической гармонии через многообразие философских традиций. Можно сказать, что образованный человек эпохи эллинизма «вычитывает» «демиургический логос» в сочинениях «мудрых мужей». Для любой из исторических эпох характерно, что отношение к миру строится через уже имеющиеся в культуре формы, архетипы⁹. Но для веков «учености» эти «культурные очки» заключаются в широком и, что характерно, постоянно расширяющемся наборе текстов. Такое мировосприятие [205] можно назвать эклектикой, однако не стоит забывать, что если говорить об эллинизме, то именно ученость стала фундаментом для возникновения как языческой, так и христианской экзегетики.

* * *

Экзегетика (от глагола ἐξηγήομαι *exēgeomai* - «объяснять», «толковать», но и «идти впереди», «предводительствовать», «повелевать») - это не только учение о том, как

следует понимать священный текст (развивавшееся еще в раввинистических школах последних веков до нашей эры), учение, подлинное начало которого ассоциируется обычно с именем Филона Александрийского и его концепцией истолкования Ветхого Завета, усвоенной потом христианами богословами и распространенной ими на Новый Завет. Необходимо добавить, что экзегетика неразрывно связана с учением о Посреднике, о том, кто, собственно, и пишет для нас богодухновенный текст. Посредник выступает одновременно и создателем текста, и дарителем ключа к его пониманию. Речь идет об иудейском, гностическом и христианском Логосе, «единородном Сыне Божиим»¹⁰, исполнявшем посредническую функцию. Именно Он является тем абсолютным «педагогом» (Климент), что гарантирует способность человека понять богодухновенный [206] текст. Таким образом, экзегетика - не свободное истолкование, но следование за повелевающим, предводительствующим Логосом.

Экзегетами являются и платоники. Проблема посредника-учителя у них, правда, решается несколько иначе. Для Плутарха это - благие демоны (см. «О демоне Сократа»), а также душа мира («Об образовании души по "Тимею"»); для Альбина - «боги, мыслящие живые существа» и «демоны»¹¹. Посредник между человеком и истиной при этом состоит из нескольких звеньев. У Нумения это Второй и Третий Умы, у Плотина - Ум и Душа¹². Сомнения в нашем определении экзегетики может вызвать тот факт, что Плотин хотя и прибегает к исследованию текста Платона, к «свидетельствам древних» вообще, однако цитирование и непосредственное исследование их не занимает в его трактатах столь большого объема, какой оно имеет у Филона, Климента, Оригена (или спустя несколько веков - у Прокла). Действительно, текст Плотина менее зависит от заимствований из «священных писаний», чем тексты перечисленных выше мыслителей. Он метафизичен и доказателен; сведение рассуждений к изложению смысла какой-либо цитаты встречается у него куда реже, чем у «чистых» экзегетов. Однако это можно объяснить тем, что весь Универсум - предмет истолкования для основателя неоплатонизма. Универсум [207] уже не в той природно-«наивной» форме, каковым он выступал для досократиков, а опосредованный многовековой культурной традицией. Любой фрагмент Плотина содержит в себе неявные (и не обязательно осознаваемые самим автором) отсылки к философскому и религиозному опыту античной культуры. Потому Универсум, истолковываемый Плотинем, - это «Универсум через культуру», «культурный Космос». Мир основателя неоплатонизма - постигаемые мудрецом письмена, начертанные Демиургом-Душой (Зевсом), взиравшим на иероглифы-символы сферы Ума¹³.

Таким образом, принцип экзегетики сохраняется и здесь, с тем только дополнением, что помимо священного текста сам Космос осмысливается в качестве одной

из теофаний Посредника между человеком и Богом, в качестве силы, побуждающей человеческий разум обратиться к созерцанию «тамошних», первообразных зрелищ. Впрочем, это знакомо и экзегетике Филона Александрийского. Во втором трактате - «О жизни Моисея» - Филон называет Космос «совершеннейшим в добродетели Сыном Божиим». Космос - одновременно и «служка» при Первосвященнике, и его «соратник в молитвах» Богу о человеке ¹⁴.

Прежде чем приступить к более детальному анализу того, что представляла собой экзегетика [208] I-III веков н. э., зададимся вопросом о ее целях. Если понимать экзегетику в означенном нами широком смысле, то и цели ее кардинальны, она должна ответить на самый главный для той эпохи вопрос. Его можно сформулировать по-платоновски: «Отчего получается так, что души забывают Бога, своего Отца? Почему, имея божественную природу, являясь творением и достоянием Бога, они утрачивают знания и о Боге, и о себе?» ¹⁵ Можно сформулировать исходный вопрос в классическом «гностическом» виде: «Чем мы были и чем мы стали, где были и куда заброшены, куда идем и откуда явится искупление, что есть рождение и что - возрождение?» ¹⁶. Можно, наконец, взять вариации на эти темы александрийских богословов: «В чем причина уклонения и падения ума?» ¹⁷ или «Откуда творение мира и падение?» ¹⁸. Разница между этими вопросами носит внешний характер. Источник их - убеждение в том, что путь к теозису и обретению подлинного бытия строится на осознании космосозидающего разрыва, отпадения от Абсолютно Сущего. «Вброшенность» в плотский Космос оценивается в учениях первых веков нашей эры по-разному, но все они едины в убеждении, что судьба и природа ушедших из Отчего Бытия частиц-душ (пневматических искр) связана с судьбой Космоса. [209]

На этом нужно акцентировать внимание. Природа индивидуальных душ связана именно с *судьбой* Космоса, а не с его природой ¹⁹. Поэтому экзегетика (даже в случае Плотина) не является подменой традиционного античного космологизма. Здесь иное: экзегеза нащупывает код, ключ к зашифрованной в священных текстах, в пророчествах и природных символах истории космогенеза (то есть как бы судьбы Космоса), которая, в свою очередь, проливает свет на историю человеческой души.

Сущность последней заключается в том, что человек *выше* Космоса. Любое позднеантичное учение начинает с констатации данного факта. Однако этого мало. Вовлеченность души во временное существование не может быть удовлетворительно объяснена с точки зрения классического античного представления о космическом равновесии. Переживаемая болезненно-остро, она и собственную причину превращает в драму. Несомненно, такой ход мысли является общепринятым для исследователей

поздней античности последнего столетия. Но нужно вдуматься в него еще раз, чтобы понять: объяснение драмы невозможно без знания ее сюжета, сюжет также может стать Откровением; и, будучи облачено в одеяния слова (устного или письменного), такое Откровение вызывает к жизни учение об истолковании. [210]

Итак, экзегетика - это еще и переживание своей судьбы, раскрытой в совершенно неожиданном ракурсе, переживание, связанное и с тем, что оно обращает нас к целому ряду смысловых (бытийных) пластов. Хотя мы привыкли воспринимать истолкование Священного Писания сквозь призму многовековой средневековой традиции, то есть как вполне «ученое» занятие, в первые века по Р. Хр. оно претендовало на узрение некоей тайны, а потому апеллировало к переживанию, скорее, религиозно-эмоциональному, чем интеллектуальному. Вполне уместны здесь будут слова В. В. Бычкова, так характеризующие стиль комментариев Филона: «Интуитивно он уже нащупал путь, по которому через несколько столетий устремится греческая мысль, - путь эмоционально-эстетического гнозиса... Филон... показывает, что один из путей "непонятного" познания - сам процесс творчества»²⁰.

И еще один момент, который хотелось бы оговорить, прежде чем идти далее. Принципиальность проблематического подхода к экзегетике, то есть формулирование прежде всего тех ее задач, сложностей, которые вынуждают нас обратиться к аллегорическому анализу текста, была заложена в структуре античного философствования. Несмотря на новизну духа гнозисного мышления II-III столетий, Формальный мыслительный код был создан ранее. [211]

Греческий термин *απορία* *aporia* (от *πόρος* *poros*, что означает «путь», «переправа», «переход») в философских текстах приобретает особую значимость во времена Платона и Аристотеля. Особенно последний употреблял его как техническое слово, обозначающее некое затруднение, препятствие, невозможность перейти от именованного какого-то предмета к его непротиворечивому определению (например, от представления о причине или начале к его понятию). Это затруднение могло иметь плодотворный результат, становясь истоком философского дискурса, и тогда оно превращалось в форму божественного удивления (*θαύμα* *thauma*), о котором выразительно говорил еще учитель Стагирита («Теэтет», 155d; отметим также, что платоновская генеалогия удивления из «Теэтета» принималась поздними платониками). Аристотель, доказывая высшую практическую незаинтересованность знания, говорит, что «и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном.... поэтому и тот, кто любит мифы,

есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного» («Метафизика», 982b). Полный список такого (философского) рода апорий содержится у Аристотеля [212] в тексте третьей книги «Метафизики». Вот, например, одно из наиболее выразительных мест: «...сказываемое о единичном скорее представляется началами, нежели роды. Но, с другой стороны, в каком смысле считать это началами, сказать нелегко. Действительно, начала и причины должны быть вне тех вещей, начала которых они есть, то есть быть в состоянии существовать отдельно от них. А на каком же основании можно было бы признать для чего-то подобного существование вне единичной вещи, если не на том, что оно сказывается как общее и обо всем? Но если именно на этом основании, то скорее следует признавать началами более общее; так что началами были бы первые роды» («Метафизика», 999a). С другой стороны, наиболее известными в европейской культуре стали другие апории - парадоксы, сформулированные Зеноном Элейским, т. н. «аргументы против множества и движения». Подробно Аристотель рассуждает о них в «Физике» и считает результатом ошибки: очевидность (для аристотелевской онтологии) движения и существования многого принимается элеатами как неочевидное; в итоге апории Зенона уводят от предмета мысли, вместо того чтобы обращать к нему.

Что касается школы Платона, то здесь формулировка апорий была одним из моментов правильного способа рассуждения и высказывания о предмете, [213] то есть диалектики (хотя слово *απορία* *арогія* и не превратилось в технический термин). Это отражено в некоторых текстах самого Платона. Укажем хотя бы на первые фразы «Менона»: «Менон: Что ты скажешь мне, Сократ: можно ли научиться добродетели? Или ей нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения? А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение и достается она человеку от природы либо еще как-нибудь?» (70a). В более позднюю эпоху в виде подобных затруднений формулировались вопросы гнозисного, религиозно-метафизического плана. Отметим, что так называемое «Письмо к Анебону» Порфирия, вызвавшее появление знаменитого трактата Ямвлиха «О египетских мистериях», является не произведением «скептического» духа в новоевропейском смысле данного слова, а формулировкой затруднений.

Но, конечно, самыми показательными для нас являются затруднения, сформулированные Платоном в тексте первой части «Парменида». Выделим две их основные группы. К первой из них можно отнести ответ юного Сократа на речь Зенона, оставшуюся за рамками диалога. Зенон доказывает несуществование многого, исходя из невозможности для последнего быть одновременно и подобным и неподобным, то есть фактически из запрета противоречия в высказывании о чем-либо (противоречие [214] в

высказывании отражает противоречие во «внутренней речи», то есть в мышлении, что для элеатов является признаком не мысли, тождественной с единым бытием, но «пустословного» мнения, обращенного к кажущейся, но не сущей множественности). Сократ же гипостазирует подобное и неподобное, помещая их, таким образом, как бы вне вещи и лишая ее самопротиворечивости. Подобное и неподобное - идеи, и «если все вещи приобщаются к обоим противоположным [идеям] и через причастность обоим оказываются подобными и неподобными между собой, то что же в этом удивительного?» (129a). Поскольку названные идеи противоположны друг другу, они сохраняют свою особость; следовательно, и на «идеальном» уровне противоречия нет. Удивление, согласно Сократу, вызвало бы утверждение, что противоположащие идеи способны переходить друг в друга и, следовательно, их гипостазирование не спасает нас от противоречия. Вот как буквально выглядит данный текст: «Было бы странным, думается мне, если бы кто-нибудь показал, что подобное само по себе становится неподобным, а неподобное - подобным.... И по отношению ко всему другому дело обстоит так же: если было бы показано, что роды и виды испытывают сами в себе эти противоположные состояния, то это было бы достойно удивления.... Если же кто-то сделает то, [215] о чем я сейчас говорил: то есть сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе таких как подобие и неподобие, множественность и единичность, покой и движение и других в этом роде, а затем докажет, что они могут смешиваться между собой и разобщаться, вот тогда, Зенон, я буду приятно изумлен» (129b-e).

После того как Парменид показывает парадоксы, возникающие из предположения о возможности существования особого «мира идей», парадоксы, предвосхищающие пресловутую «критику Платона Аристотелем», элеаты формулируют учебный и одновременно диалектический метод, которому должен следовать любой обращающийся к изучению умопостигаемого. (Повторим, что мы не имеем права, исходя из нескольких мифологических, образных текстов основателя Академии (типа «Федра»), считать, что Платон признавал существование «идеального мира».) Это и есть вторая группа апорийных предположений, формулируемых как учебная задача. Обширная цитата, которую мы позволим себе привести, необходима для понимания не только структуры дальнейшей, фундаментальной для неоплатоников части «Парменида» (так называемые «гипотезы»), но и для уяснения истинного образа диалектического рассуждения вообще - как оно понималось в Академии. Итак, Парменид говорит: «Если [216] ты желаешь поупражняться, то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти, что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать как для многого самого по себе в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому

себе и ко многому. С другой стороны, если многого не существует, то опять надо смотреть, что последует отсюда для единого и для многого в отношении их к себе самим и друг к другу. И далее, если предположить, что подобие существует или что его не существует, то опять-таки какие будут выводы при каждом из этих двух предположений как для того, что было положено в основу, так и для другого в их отношении к себе самим и друг к другу. Тот же способ рассуждения следует применять к неподобному, к движению и покою, к возникновению и гибели и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим, или несуществующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия как по отношению к этому предположению, так и по отношению к прочим, взятым поодиночке, и точно так же, когда они в большом числе или в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует всегда рассматривать в отношении как к нему самому, так и к другому, на чем бы ты ни остановил свой [217] выбор и как бы ты ни предположил то, что ты предположил существующим, если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, основательно прозреть истину» (136а-с). Если дозволена графическая метафора этого метода, то он представляет собой окружность, при ближайшем рассмотрении (диалектическом «вглядывании») распадающуюся на две, каждая из которых также распадается на две; в свою очередь удваиваются и последние. (Рассматривается Многое. Рассматривается как существующее и несуществующее. Выводы из допущения Многого существующим рассматриваются в отношении его самого-по-себе и в отношении Единого самого-по-себе. Точно также рассматриваются выводы из предположения о несуществовании Многого. Причем во всех случаях выводы делаются как в отношении самих себя, так и в отношении противоположащего.) Основанием такого «циклического исчерпания» рассматриваемого предмета является симметричное деление на два, методика которого демонстрируется Платоном, например, в диалоге «Софист». Это и есть диалектика в академическом ее понимании, то есть уяснение эйдоса вещи через правильное высказывание о ней.

Плотин использует именно такую диалектику циклического, возвращающегося к началу деления. Она оказывается единственной логической [218] формой, в которой возможно обращение к неочевидному, и именно таким неочевидным является вопрос о природе Первоначала, о его соотношении с сущим и о судьбе души.

* * *

Впрочем, мы начнем рассмотрение древнейших форм экзегетики с Филона Александрийского. Хотя библейский текст и «служит для него поводом к раскрытию и обоснованию идей, заимствованных из греческой философии»²¹, подобные идеи

осмысливались им вовсе не равнодушно-теоретически. Так, восхваляемые Филоном в «De vita contemplativa» терапевты занимаются аллегорическим истолкованием священных текстов, законов, речений пророков, но эти занятия у них дополняются религиозной практикой и неразрывно с ней связаны²². Иначе и быть не могло, ибо в конечном итоге экзегетика постоянно направлена на откровение.

Откровение, по Филону, находится «в ведении» Логоса Божьего, который Сам и есть, собственно, откровение Божества в мир и к миру²³. «Бог Сам не соприкасается с чем-либо другим»²⁴. Обращение к Нему возможно благодаря тому, что Его мудрость (Логос)²⁵ раскрыла мир (демиургически преобразовав безвидный материал, материю) и раскрылась [219] в нем (данный ход мысли мы будем наблюдать у всех исследуемых авторов). Поскольку лишь познающий Бога приобщается к подлинному существованию, обращение к Откровению становится насущной целью человека. Богопознание - и цель истинной (а значит, добродетельной) жизни, и ее исходный пункт²⁶. Но путь, который проходит восходящий к Высшему Существо, с необходимостью повторяет - в обратном порядке - ступени самооткровения Логоса.

Самой непосредственной ступенью является познание мира (в которое обращалось, по большей части, всяческое философствование²⁷), однако эта ступень может привести лишь к *признанию* бытия Бога²⁸. Подлинная экзегеза начинается только после обращения к богодухновенным текстам. Здесь в черед сменяющихся священных историй, пророчеств, нравственных поучений содержится само Слово, создавшее и поддерживающее бытие Космоса. Понимать его, если вдуматься в учение Филона, можно трояко, подобно тому как трояко понимается им Логос. Оговоримся сразу, что четкого деления на эти моменты у Филона мы не обнаружим, - хотя он и ссылается на неких предшественников²⁹ и говорит о «правилах толкования»³⁰, последние не сформулированы достаточно отчетливо. Тем не менее нам представляется, что «триадическая гипотеза» верна. [220]

Действительно, буквальное прочтение Библии похоже на миропознание: оно может поразить, но одновременно скрывает за изображением внешних предметов и событий богодухновенные смыслы³¹. Для следующего шага необходим «аллегорический» метод, позволяющий увидеть за конкретным событием иносказательное нравоучение или сообщение метафизической истины. Здесь человек «общается» уже с Логосом как с поэтическим Космосом, где наш мир дан в полноте и истине. Примеров аллегорических толкований у Филона можно давать бесконечно много. Так, в истории исхода евреев из Египта одним из ключевых моментов являлся сюжет о манне небесной³². Трактует его Филон следующим образом: если низменным удовольствиям соответствует грубая, телесная пища, то «душевному» - духовная³³. Последняя есть Логос, являющийся только

после удаления от страстей (из Египта - общее место для всех экзегетов) и при этом наполняющий все («вкруг стана»), просвещая, проясняя собою окружающее (манна - белого цвета). Логос-бытие существенное, а потому и манну Филон производит от еврейского «что» - «тап», указывая, что она есть аллегория существенно сущего³⁴.

Впрочем, даже обращение к миру идей (*ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ek tōn ideōn kosmos*) не является окончательной ступенью богопознания. Итог, завершающий шаг в добродетельной [221] жизни - это подвиг веры, в ответ на который адепт удостоивается благодати, превращается в «совершенный и чистый ум», способный, как и Моисей, созерцать Бога³⁵. Само Божество помогает ему раскрыть тайны своей природы³⁶. Однако подвиг веры невозможен без истолкования Писаний; созерцание Бога есть в конечном итоге состояние абсолютной раскрытости священного текста, полное и безусловное приобщение Логосу.

Усмотрение трех аспектов, трех ступеней экзегезы и связь их с трехчастной иерархией Универсума - очень распространенный ход мысли после Филона. Причем трем формам понимания Писания в более поздних учениях будут соответствовать три рода людей. И не только у гностиков (вспомним Валентина), но и в концепциях александрийских богословов, и у Плотина³⁷. Но нужно сказать, что подобный триадизм характерен не только для традиции, в той или иной мере воспитанной на учении Филона.

Как сообщает Ориген, греческие философы почти не читали книг ученых александрийских иудеев: Аристобула Перипатетика и Филона³⁸. Для христианского богослова, нередко принимавшего участие в дискуссиях с раввинами (о чем Ориген заявляет в трактате «Против Цельса»), такое знание естественно. Но обвинение в пренебрежении к еврейской [222] литературе, написанной на эллинском языке, брошенное Оригеном Цельсу, вне всякого сомнения, можно отнести и к греческим авторам первой половины II века н.э. Тем не менее в трактате Плутарха «Об Исиде и Осирисе» можно обнаружить все три перечисленные выше ступени экзегетики. Сразу же отвергая возможность буквального толкования знаменитого египетского мифа, которое «открыло бы врата зверю безбожия и Евгемеру»³⁹, Плутарх согласен признать право на «демонологическое» понимание данного сюжета (то есть на отождествление его героев с демонами, жившими на земле, ныне же превратившимися в покровителей или, наоборот, в гонителей человечества). Любопытно, что само учение о добрых и злых демонах он возводит не только к Ксенократу (демонологический интерес которого общеизвестен), но и к Платону⁴⁰. Однако «более философски», согласно херонейскому мыслителю, говорят те, кто отождествляет героев мифа об Осирисе с природными явлениями. Причем здесь существует определенная градация. Элемент философии присутствует уже у тех, кто

отождествляет Осириса с Нилом, Исиду с землей, а Тифона с морем, в котором растворяется Нил⁴¹. Но «мудрейшие из жрецов... вообще дают имя Осирис всякому влажному началу и энергии... Тифоном же они именуют все, что сухо, огненно...»⁴² Вторая ступень экзегезы [223] есть не что иное, как идущее от стоицизма аллегорическое истолкование мистерий (или же развитие отождествления Осириса с влагой, а Тифона - с сухостью). Но и этого недостаточно! Плутарх перебирает множество «природных» толкований мифа, резюмируя их так: есть основания утверждать, что «сам по себе всякий говорит неправильно, вместе же - верно»⁴³. Общий вывод Плутарха, правда, скорее противоречит предшествующему аллегоризму, чем развивает его. Автор трактата «Об Исиде и Осирисе» считает, что толкуемый им миф символически указывает на метафизику добра и зла⁴⁴ или, точнее, на метафизику сверхчувственного и материального начал⁴⁵, единицы и двоицы⁴⁶, на тайну рождения Космоса (Гора) и на борьбу с акосмией (Тифоном). Плутарх добавляет, что это «убеждение большинства мудрейших»⁴⁷, и говорит, что понимание природы Осириса как бестелесной и ноэтической позволяет нам приблизиться к «мистической части любомудрия»⁴⁸. Таким образом, триадичность экзегезы в этом сочинении прослеживается достаточно четко. Если вспомнить сказанное нами о триадизме Нумения, то можно предположить, что и он придерживался в своих толкованиях идей, напоминающих изложенную выше концепцию. По крайней мере, именно ему принадлежит высказывание: «Философия научает обнаруживать бестелесное», именно [224] его хвалил Ориген за внимание к иудейской мудрости и христианским преданиям⁴⁹. Таким образом, языческая мысль в вопросе об экзегетике была концептуально близка Филону, гностикам и христианским богословам.

Что касается александрийских экзегетов, то они находятся под непосредственным влиянием Филона. О цитировании его, как прямом, так и скрытом, в «Строматах» или в «Против Цельса» говорилось уже не раз⁵⁰. Но следует отметить, что «александрийцы» вполне в духе эпохи добавляют к учению Филона гностический привкус. Такой привкус ощущается с первых страниц Климентовых «Стромат». Климент поучает: «Тайны, переданные апостолам, как и идея о Боге Самом, наследуются через устное слово, а не через письмо»⁵¹. «Нельзя записывать то, о чем и говорить остерегаешься»⁵². Сами «мудрые не разглашают того, о чем рассуждают в совете»⁵³. «Строматы», согласно их автору, не толкование тайн, а лишь «напоминание»⁵⁴. Означает ли это, что Климент переводит экзегезу исключительно в план эзотерики? Нет, высшую ступень богопознания и Филон толковал как «совершеннейшее из таинств»⁵⁵, восхождение к которому тем не менее требует аллегорических рассуждений и диалектики. Климент утверждает, что Законы Моисея содержат исторический, нравственно-законодательный, обрядовый и [225]

богословский смысл, для обретения же высшей мудрости и необходима диалектика, «ведущая нас к ней как бы за руку»⁵⁶, и все это не принадлежит к таинствам, закрытым от непосвященных⁵⁷. Однако даже с такими оговорками «духовный аристократизм» Климента, Оригена и Плотина на порядок выше Филонова и вполне соответствует гностическим настроениям II-III веков н. э. А потому «александрийцы» склонны указывать на некий остаток в священных текстах, не поддающийся письменной, «ученой» экзегезе, но требующий религиозного (мистического) опыта⁵⁸.

Подробнее о «гностическом остатке» мы рассуждаем в другом месте. Здесь же отметим, что на какие бы тайны ни намекал Климент, их раскрытие имеет у него трехступенчатый характер: «Трояким образом преподано нам веление законов: или через изображение в символе, или через заповедь ради добродетельного образа жизни, или через предрекание истины»⁵⁹. Трём этим ступеням соответствуют три познавательные силы в человеке: ощущение, рассуждение, ум⁶⁰, которые в общем можно воспитать, если человек откроется свету ведущего его к таинству Логоса (наметить этот путь воспитания - и есть главная цель Климента, реализуемая в «Протрептике» и «Строматах»). Более того, Климент утверждает, что символическое толкование Писания [226] необходимо, поскольку Сам Христос был Символом: «В плотском этом виде, на Себя принятом нашим Спасителем, во плоти пострадавшим, вы ясно увидите возвещаемую вам мудрость и силу Божию»⁶¹. Симптоматично, что экзегетическую силу Климент признает не только за христианством или ветхозаветным иудаизмом. Поскольку Логос пребывает «от века», подобной силой обладают и другие учения, причем критерием их истинности является древность, близость к первобытным (Адамовым) временам, когда Богом были сообщены истины. Климент говорит даже не о двух, а о трех Заветах, причем промежуточное состояние между Ветхим и Новым у него занимает философия⁶².

Ориген солидарен с Климентом. «Пророки различным образом изрекали пророчества о Христе, - говорит он. - Одни загадочно, другие аллегорически или подобно этому, а некоторые - и открытой речью (αὐτολέξει autolexei)»⁶³. Та же триада, только в обратном порядке, присутствует в его сочинении «О началах»⁶⁴. Здесь утверждается, что существует тройной способ насыщения адепта, читающего Писание: плотью, душой и духом. Ориген также отличает людей, способных к плотскому восприятию Писания, от тех, кто способен к душевному и духовному (хотя, в отличие от Валентина, утверждает, что различия между ними не статично-абсолютны⁶⁵). [227] Александрийский богослов находит и в Ветхом Завете, и в Евангелии «нарочитые сложности и камни преткновения, дабы не отдались мы буквальной легкости»⁶⁶. Для постижения их необходим особый свет, даруемый благодатью⁶⁷.

Древние авторы несколько не удивлялись изощренности Оригена в истолкованиях Писаний. Еще Порфирий (в изложении Евсевия Кесарийского) отмечал: «[Он] пользовался также сочинениями стоиков Херемона и Корнута и, изучив у них способ аллегорического объяснения греческих таинств, приложил его к сочинениям иудеев»⁶⁸. И нужно сказать, что именно аллегорическая ступень экзегезы Библии встречается у Оригена чаще всего⁶⁹. Пожалуй, он был первым из ортодоксально-христианских авторов, кто утверждал, что сюжет Ветхого Завета - аллегория судьбы человеческой души; ее грехопадения и попыток спасения. Моисей при этом становился у него ни много ни мало как прообразом Христа⁷⁰. Но аллегоризм его далек не только от нравоучительного аллегоризма Нового времени, но и от аллегоризма Филона. Хотя Ориген и утверждает, что «внимательный читатель, соблюдая веление Спасителя "Испытай Писаний" (Иоан. 5, 39), должен старательно исследовать то, что говорит буква и где нужно выследить рассеянный смысл»⁷¹, сама «буква» для него имеет кардинальное значение. Ради [228] выяснения адекватного варианта текста Библии Ориген, как известно, совершил маленький подвиг, делающий ему как последователю александрийских «филологов» честь: он опубликовал Ветхий Завет, где в виде шести столбцов демонстрировался еврейский подлинник Писания и различные его переводы. Для Оригена свидетельством могущества буквы является бытование иудейских священных имен в магической практике ближневосточных народов. «Саваоф, Адонаи и прочие имена, хранимые с превеликим почетом иудейским преданием, исходят не из преходящего и тварного, а от некоего сокровенного богословия, возвышающегося до Творца всяческих»⁷². Ориген связывает с этими именами власть над демонами и заблудшими душами. Поскольку же они рождены «в тайне», а значит, сверхразумны и неслучайны, к ним неприложима оговорка из четвертой книги «Против Цельса»: «Именами боимся осквернить то, что касается Божественного»⁷³.

Таким образом, экзегеза для александрийских богословов - это многосложный, но и целостный процесс, своего рода организм, где важна каждая часть и чьим сердцем является тайна теофании. Собственно, таков же предмет экзегезы - Логос Божий, о котором Ориген говорит: «Он есть какое-то сложное существо» (*σύνθετον τί χρήμα syntheton ti hrēma*)⁷⁴. Рассуждение [229] же, касающееся его сложности, добавляет тут же богослов, «дело домашнее», осуществляемое в тайне.

Обратившись к Плотину, мы обнаруживаем горизонт мысли, близкий «александрийцам». Экзегеза основателя неоплатонизма, в отличие от Плутарха, несет на себе более прямые следы влияния Филона, что неудивительно: учение Плотина формировалось под воздействием экс-христианина (?) Аммония Саккаса, а также в полемике с такими платонизирующими эклектиками, как Нумений и Кроний. А самое

главное, триадизм экзегезы стал в ту эпоху настолько распространенным ходом мысли, что скорее вызвало бы удивление его отсутствие в системе Плотина. И если основатель неоплатонизма не говорит прямо о том, согласно каким правилам следует понимать текст Платона⁷⁵, он все-таки утверждает, например, что путь восхождения души включает в себя три этапа: 1) служение музам; 2) почитание Эроса (философская влюбленность); 3) любомудрие. По той же схеме строится система добродетелей. Ниже всего добродетели гражданские, ибо они дают лишь знание меры по отношению к телесному. Далее идут «очистительные» добродетели, позволяющие увидеть за телом бестелесное. И разрешением всего являются «созерцательные» добродетели, дарующие гнозис и богоподобие. [230]

Соответственно учению о добродетелях Плотин разделяет на роды людей. Первый - это те, кто не может возвести свой взор к небу, ограничиваясь успехами в делах земных. Второй - те, кто взирает на небо, но не способен видеть высшие зрелища. Третий - «божественные люди», обладающие «самым острым» зрением. Едва завидя высший свет, они устремляются к нему «и остаются в нем, словно в отечестве»⁷⁶. Та же мысль, и еще резче, проводится в заключительном трактате второй «девятки»: «...тот дельный человек, кто познал, что здешнее двойственно; одна жизнь - для дельных, другая - для большинства людей. Дельных [ведет она] к вершине и вверх, простаков же [сама жизнь] двойственна, причем одни, помнящие добродетель, участвуют в каком-либо благе, ничтожная же толпа подобна ремесленнику, обслуживающему добрых людей»⁷⁷. Критерием для разделения людей по Плотину, очевидно, является умение распознавать «следы Блага»⁷⁸ и Ума⁷⁹ в нашем мире, а затем трактовать их и опираться на них таким образом, чтобы обрести созерцательные добродетели. За несколько десятилетий до него о подобном «следе» (*ἵχνος ἰηнос*) писал Ориген, понимая его, правда, в гностико-магическом духе⁸⁰. Излишне, наверное, будет говорить о том, что уровни такой, понимаемой в широком плане, экзегетики, у Плотина прямо связаны с этапами [231] эманации Единого⁸¹ и поэтому оказываются ступенями в восхождении к Абсолюту мудреца, от рождения обладающего философским эросом⁸².

* * *

Исследование нами экзегетических воззрений Климента, Оригена и Плотина будет неполным, если мы не обратим внимание на степень родственности познающего истолкователя божественной природе, теофании которой, собственно, и вызывают экзегезу. Как известно, античность была убеждена, что «обучение не осуществляется иначе чем через припоминание некогда известного»⁸³, а потому в качестве окончательного критерия адекватности своих рассуждений истолкователи должны были брать «нечто

божественное», присущее если не всем, то избранным людям. То, что это происходило, неудивительно хотя бы потому, что влияние собственно-античных концепций было еще очень велико. Но гораздо примечательнее форма, в которой проводилась идея тождества истолковывающего и истолковываемого. Ориген и Плотин оказываются здесь удивительно близки к гностической схеме «искры-жемчужины», то есть к схеме непосредственного тождества части (человека-пневматика) и целого (Божества). [232]

Сам образ искры, тлеющей в человеке, настолько распространен среди мыслителей и проповедников первых веков по Р. Хр., что обнаружить его у александрийских экзегетов труда не составляет. «Писание, воспламеняющее искру в душе нашей, обращает ее взор к собственному существу»⁸⁴. «Вложенные в нас огоньки добра раздуваются воспитанием»⁸⁵. «Душа от Бога становится искрометным факелом, питающимся собственным своим [светом]»⁸⁶. Климент настолько убежден в существовании «искры-жемчужины», имманентной человеческой душе, что говорит о ней так же часто, как и об идее Бога, заложенной в человека самим Творцом, фактически отождествляя их⁸⁷. Представления об искре, об Образе или идее Бога, взаимоперетекая у Климента друг в друга, вновь отсылают нас к вере как высочайшей способности, позволяющей взломать запоры на пути к богоуподоблению.

Вот на что обратим мы внимание в данном случае: вера- это чудо, поскольку (и здесь ее главное отличие от знания) она беспредпосылочна. «Вера есть особая милость Божия»⁸⁸, утверждает Климент, и это согласуется как с его учением о вере, так и с гностическим представлением о чуде прорастания «искры божественного» из небытия. Парадокс заключается в том, что вера «одаряет новым глазом, новым слухом и новым сердцем», «она возвращает [233] к началу простому, общему и универсальному»⁸⁹. Вера — прежде познания. Она предваряет гнозис, выраженный в речении, в суждении, являясь его фундаментом. Поэтому никакое приуготовление к мудрости, совершаемое без и вне веры, согласно Клименту, не приведет к знанию божественного. Нужно чудо, чтобы посреди темноты агнозии запылал «искрометный факел». Чудо, объяснение коему не даст ни один из «здешних мудрецов», поскольку источником его является всеобщий Промысел.

Пробуждение веры, согласно Клименту, означает действие в человеке божественного начала. Дабы оказалась преодолена бездна, разделяющая человека и Абсолют после грехопадения, Небесное Всемогущество наполнило историю деятельностью особых сил. Их свидетельства — события, изображенные в Ветхом Завете: общение праотцев с Богом и ангелами, пророчества, сам священный текст. Высшее проявление благодати, изливаемой на человечество, — жизнь Христа, прямое откровение Божества. Большого самораскрытия занебесной сферы и представить невозможно, поэтому Климент убеждает читателей: нужно всего лишь взглянуть на Священное Писание незаинтересованным, беспристрастным оком — и в человеке будет пробуждена вера,

«тут же сопровождаемая знанием»⁹⁰. Климент уверен, [234] что «верующий в Логос понимает сущее правильно: Логос есть истина»⁹¹. Вообще, «вера есть преодолевающая сила самой истины»⁹², уверовавшие изображаются «александрийцами» так, чтобы читателю стало ясно: с ними происходит коренная метаморфоза, они становятся «сынами света» (выражение Оригена и гностиков), погружаются в светоносную субстанцию, где нет никаких препятствий для всепронизывающего взора.

Преображенные живописуются Климентом в самых восторженных тонах. «Бесстрастный мудрец, обладающий царственным умом, являет Образ Божий»⁹³. «Совершенный мудрец лишь чем малым умален перед ангелами»⁹⁴. Учитель «созидает слушателей»⁹⁵, то есть обладает огнем такой интенсивности, что в состоянии преображать своих ближних. И как итог: «душа мудреца и гностика вовлечена в тело на краткий срок»⁹⁶. Тело, которое от земли, преодолевается у таких душой, что от неба⁹⁷. Несмотря на подчеркиваемый нами выше аристократизм «александрийцев», несомненно, что для Климента бытие мудреца-гностика — это если актуально не реализуемая, то все-таки реально возможная перспектива для всех людей. По крайней мере, любой человек от рождения обладает «семенем добра», высеянным Единым-Земледельцем⁹⁸. Вопрос только в том, как его прорастить. [235]

Вопрос этот, однако, решается по схеме, родственной той, что была выработана гностиками. Вполне справедливо подчеркиваемые «философичность» Климента, его доверие к интеллекту не превращают александрийского богослова в апологета пути восхождения из *ничто* человека ко *всему* Божества. Из ничего ничто не возникает (по крайней мере, в учении «александрийцев» об отношении человек — Бог), или, другими словами, *ничто* в человеке должно быть чревато Всем. Образ Божий, гнозисный разум⁹⁹, дан человеку как возможность и может быть назван «небытностью» лишь в качестве возможности, которая еще не обнаружена.

«Само собой» обнаружить данную способность, по Клименту, очевидно, невозможно¹⁰⁰ — отсюда и постоянная активность небес, имеющая целью путь искры от возможности к бытию. Данный путь может оказаться незавершенным — если нет чуда веры, прямого общения с Премудростью. Все «историко-философские» рассуждения Климента посвящены рассмотрению такого «неполного» пути. Историческую обусловленность его богослов видит в том, что совершался он до пришествия Христа и потому откровение перенималось философами «из вторых рук» (от иудеев¹⁰¹). В итоге возрастание внутреннего света остается непонятным язычникам, оно для них — как бы нерасшифрованная аллегория. Вообще [236] представления Климента об эллинской философии можно, наверное, суммировать следующим образом: вся она является подлежащим осмыслению иносказанием, так и не понятым самими его авторами. Здесь Святой Дух работал «за спиной» мудрецов.

Другое дело, когда человек «уверовал в Логос». Искра божественного здесь не затемнена ничем. Зато тем больше ответственность возделывателя собственной души. Еще слабый и нежный росток настоящей веры может быть искалечен гордыней — в результате этого и возникают ереси¹⁰². При всей снисходительности и даже тенденции к разоблачению, с которыми Климент

пишет об эллинской философии, он склонен простить ее неспособность адекватно истолковывать свои же слова, в то время как гностики (еретики) у него — объект полемики. Ориген развивает представления Климента об интимно-внутреннем, присущем человеку начале, которое психологически «нетствует» в язычнике и возрастает лишь вслед за плодотворным «золотым дождем» веры. «Хотя ум наш и преподносят как нечто, что больше телесного, однако, устремляясь к бестелесному и созерцая его, он едва равен искорке или огоньку свечи, до тех пор пока вовлечен в оковы тела, сухожилий, крови... и остается недвижимым»¹⁰³. Небытийственность «огонька свечи» только [237] подчеркивается его известными словами: «...так как разумные существа прежде не существовали, а потом начали существовать, то есть были сотворены из ничего, по необходимости им дано было неустойчивое и изменчивое бытие»¹⁰⁴. «[Точное разумение Библии] возможно только при благодати»¹⁰⁵. «Наш Ум не может молиться, если его молитве не предшествует молитва Духа, к молитве Которого мы со своей молитвой как бы присоединяемся»¹⁰⁶. Познание сути бытия ослепило бы тех, кто решился на это, а потому Бог — «невидим и незнаем»¹⁰⁷. Для Оригена, обратившего внимание на проблему свободы воли и выбора вообще, важно постоянное указание на бездну ничто, отделяющую человеческую природу от божественной, а потому совершенная «скрытость» небесного огня в падших душах у него не вызывает сомнения. Обнаружить в себе нездешние черты, по Оригену, позволяет выбор Блага, то есть обретение веры во Христа¹⁰⁸. Волевой акт выбора и есть чудодейственный способ «подключиться» к энергии откровения Божества и тем самым обрести возможность спасения; выбор у Оригена в этом плане фактически подменяет веру Климента.

Бездна, разделяющая небеса и землю — как в Космосе, так и в душе (разумном духе), — в конечном итоге не только препятствие, но и нечто провоцирующее человека на совершение выбора. В случае [238] же постоянно возобновляемого усилия, направленного на освобождение от плотской обусловленности, она превращается в «золотой мост». Познание и озарение в этом случае не только взаимодополняют друг друга, но и превращаются в одно и то же¹⁰⁹. «Мне думается, что слова: "Бог будет во всем" означают, что в каждом существе Он станет составлять все: что бы ни чувствовал, ни осознавал разумный дух, о чем бы ни помышлял он, очищенный от пороков и зла, — все это станет Богом, и, кроме Него, сей дух ничего не будет видеть, ничего не будет помнить. Бог станет пределом и мерою всякого его движения»¹¹⁰. Края пропасти оказываются парадоксально близки, когда совершен акт выбора. В этом случае Ориген готов согласиться с Платоном, что знание есть припоминание¹¹¹. Более того, он указывает на пример апостолов, происходивших из низов общества (рыбари, лодочники, мытари) и не обладавших даром слова, однако проповедью увлекших за своим Учителем весь мир. «Некая божественная сила», помогавшая им, — это Сам Христос, этот гарант спасения для утвердившихся в веро-выборе¹¹².

Весьма динамичная пульсация разумных духов между небытием и сверхсущим Божеством (еще более заметная, если говорить о ней в перспективе временной бесконечности, то есть смены созидания Космоса его разрушением, чему соответствуют новые [239] витки падения

— восхождения душ) удачно иллюстрируется Оригеном традиционной для эллинизма этимологии «псюхэ» (ψυχή *psychē*) от «псюхо» (ψύχω *psychō*) — «дуть [на что-то]», «охлаждать», «остывать» «Не оттого ли душа именуется так, что она охладела в ревности к праведному и к участию в божественном огне?»¹¹³. Переход в сокрытое материей и слепотой падшего существа состояние — это охлаждение, затухание высшего пламени. В космогоническом аспекте ему соответствует созидание Универсума (καταβολή *katabolē* — в Новом Завете «сотворение»). Ветхозаветные Откровения вызвали на поверхности остывающей «душевной» массы огненные всполохи, крестные же страдания Христа заставили возжечься ее глубинные пласты — именно таким, от неба и от земли идущим, станет огонь Страшного Суда.

Возжигание — затухание характерны не только для циклической Оригеновой модели Космоса, чем-то напоминающей гераклитовско-стоическую, но и для судьбы каждого разумного духа. Если же рассмотреть психологическую историю движения к «богоподобию» отдельного адепта христианства, то и здесь мы обнаружим пульсацию от охлаждения к возжиганию. «Мне кажется, что уклонение и падение ума не должно представляться одинаковым у всех существ: ум обращается в душу то в большей, [240] меньшей степени»¹¹⁴. Несомненно, что ощущение напряженного противостояния и взаимоперехода между полюсами мироустройства было существенно важно для Оригена. Не его ли разъясняет то Вечное Евангелие, превосходящее наше Евангелие, проповедуемое лишь в переходном эоне, идею коего Иероним приписывает Оригену в письме к Авиту.

Несмотря на заметную и особенно акцентируемую в трактате «Против гностиков» разницу между «пневматическим» аристократизмом гностиков и Плотининовым убеждением в необходимости постепенного приуготовления к созерцанию «тамошнего», у самого Плотина также можно обнаружить гностическую версию концепции о «небытийственной искре», дремлющей в человеке. На это указывает уже общеизвестное неоплатоническое убеждение, что Единое полностью присутствует в каждом сегменте бытия¹¹⁵, являясь принципом его единства. Единое, Ум и Душа «присущи и нашей человеческой природе» (Enn. V. 1. 10). Впрочем, это положение следует уточнить: «Тамошнее не отсутствует ни для чего, но отсутствует для всего»¹¹⁶. Пребывание этого (точнее, «того», «тамошнего») сугубо внутреннего для человека начала следует изобразить как силу-потенцию, а не как актуальное обладание¹¹⁷. Одна из целей «Эннеад» состоит в том, чтобы указать на ее [241] природу и на способ культивирования этой природы в себе.

Именно способ культивирования и интересует нас в настоящий момент. Вкратце идея Плотина такова: для превращения в «воссоединенное»¹¹⁸ необходимо последовательное развитие различного рода добродетелей, рассудочной способности, способности к созерцанию, итогом чего станет «единение», «превращение в простоту»¹¹⁹. Он самым решительным образом выступал против гностического максимализма, требующего «взирать на Бога» безо всякой предварительной

аскезы¹²⁰. Но это не означает, что Плотин говорил исключительно о воспитательном методе. Проблема у него глубже, ибо если божественный свет в нас — лишь потенция, то откуда берется эта возможность, стремление к ее реализации? Мало сказать, что Единое представлено в нас как иерархия умственного, душевного и телесного, нужно указать и на то, каким образом инициируется сверхсущий «остаток» этой иерархии, как обнаруживается ее огненная скрепа. Действительно, возможно ли постепенное поступательное движение вверх, подразумевающее *полное* овладение всеми уровнями иерархии, если сила, возможность для этого движения не реализована ни на одном из этапов? Цель восхождения должна быть и истоком его, иначе она потеряет характер Первого Начала¹²¹. Ведь и [242] «Эннеады» претендуют на то, чтобы стать таким истоком, толчком к теозису для душ, «заблудившихся» в материальном.

В результате Плотин не раз оговаривает, что «божественным видением» могут обладать даже те, кто не владеет способностью к самоуглублению¹²². Без подобных «микроозарений» невозможен был бы никакой путь вверх. Причем в качестве источника «микроозарений» для Плотина, очевидно, должны были выступать и учения, проповедуемые мудрецами. Для получения опыта необходимо некоторое предвосхищение его: «Если кто жаждет видеть благое и прекрасное, то он должен прежде всего быть во всем боговидным...»¹²³. Предвосхищение это не может выражаться в своего рода откровении: «Если бы мы, движимые Афиной, повернулись к себе, то увидели бы в себе и Бога, и все»¹²⁴. (Важен порядок: вначале Бог, потом — все.) Вообще, в учении Плотина о восхождении главной темой иногда становится не деятельное раскрытие в себе созидательных возможностей, а терпеливое ожидание, молчаливое смирение пред вратами Единого. Открыть эти врата не поможет ни поиск, ни ноэзис, ни энергетическая устремленность в занебесное. Необходимо встречное Движение от Единого, и движение это присутствует всегда, но осознанным, усвоенным оно становится, лишь когда поиск — на определенной своей ступени [243] — сменяется ожиданием и молчанием. Иными словами, необходима благодать (*χάρις* *haris*)¹²⁵, ответная улыбка сверхсущего лика Единого¹²⁶. Этой улыбки искать не нужно, «следует жить спокойно пока свет не появится»¹²⁷.

Итак, внутреннее начало небытно. Небытно оно для нас прежде всего в плане психологическом¹²⁸, однако многократно было уже замечено, что психологическое и космоонтологическое у Плотина бывают близки до совпадения¹²⁹. А потому психологической небытности соответствует сверхсущая небытность Единого. И как Единое, развиваясь, распространяясь и множась в Уме, а в конечном итоге ниспадая до вовлеченности души в тело, создает Универсум (при этом оставаясь самим собой, столь же плодоносным и переполненным), так и человек узревает в какой-то миг свое духовное начало («свой огонь») и, руководствуясь им, постигает природу Космоса, ее многообразие, рожденное падением-эманацией, но и ее единство. При этом нужно помнить, что лишь раскрытость Первоначала является условием такого гнозиса, а с другой стороны, лишь знание о многообразии иерархических планов бытия позволяет «удалить все»¹³⁰, не быть увлеченным какой-либо из низших ипостасей и «стать собой» в подлинном смысле этого слова. Небытность

психологическая в результате подобного процесса вырастает в [244] себя, в небытность сверхсущую, или показывает себя как небытность сверхсущую. Излишне говорить о том, что само выделение в данном процессе начальной и конечной точек является результатом вовлеченности душевной субстанции во время; на самом деле речь идет об одной и той же сверхсущей мощи Единого. «Видящее сродни видимому»¹³¹, — говорит об этом Плотин. Или: «Внешнее часто с самим внутренним схоже и общо»¹³². Наконец: «Не ищи Его вдали, немного тебя от Него отделяет»¹³³. Но гнозисному сознанию важно удержать дистанцию, а вместе с ней и смысловое напряжение между тождеством двух небытностей и столь важным для судьбы индивидуальной души их различием. В результате учение Плотина строится таким образом, чтобы показать, что восхождение есть момент, исчезающий в обладании, но и обладание инициируется восхождением. В итоге мы можем встретить в «Эннеадах» утверждения типа: «Дабы увидеть Царя Царя и Царей, нужно пройти мимо всех божественных сущностей, Им рожденных»¹³⁴. А с другой стороны, Уму, по Плотину, не присуща раздельность. Достигший Нуса видит в себе все и во всем себя¹³⁵. «Ум весь и всегда внутри себя»¹³⁶, следовательно, само слово «восхождение» в приложении к нему — не более чем аллегория. [245]

Примечания

¹ Маркион, Валентин, Бардесан были, вне всякого сомнения, образованнейшими людьми. Василид написал 24 книги толкований на Новый Завет. Но к числу опытных в интеллектуальной деятельности нужно причислить и основателей других сект. Так, А. И. Сидоров убежден, что учение наассенов было не «плодом экстатических видений, а результатом ученых медитаций» классически образованных вероучителей (см.: *Сидоров А. И. Проблема гностицизма и синкретизм античной культуры: Автореферат на соискание ученой степени канд. филос. наук. М., 1981 С. 9*).

² Метафизика, А, 2.10.

³ Метафизика, 993b, 5.

⁴ Метафизика, 993b, II — 14.

⁵ Метафизика, 983b и далее.

⁶ Метеорологика, 339b, 28 — 30 (в пер. Н. В. Брагинской).

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

⁸ Например, тот же гераклитовский Логос, в аутентичном своем варианте имевший и религиозно-мистический смысл и смысл натурфилософски понимаемого Разума, у

стойков «нагружен» идеей частных «семенных» Логосов и связан с логикой, с учением о видах причинности и т. д. [246]

⁹ См. смыслообразы досократиков, такие как «вода» Фалеса, «ничто беспредельное» Анаксимандра, «число» пифагорейцев, чьи корни лежат в мифорелигиозных, «дофилософских» представлениях.

¹⁰ Выражение, к слову, не только христиан-экзегетов, но и Филона и даже Цельса (см.: *Origenes. Contra Celsum. II. 31*).

¹¹ *Albinus. Didascalicos ton Platonos dogmaton, XIV, 7; XV, 1.*

¹² Душа — Логос и Энергия Ума, так же как Ум — Логос и Энергия Единого (Enn. V.1.6).

¹³ Представление о египетских иероглифах как о высочайшем виде символического письма, практически тождественном поэтическим сущностям и «тайнам божественного», было широко распространено в то время. См.: Enn. V.8.6; *Clemens. Stromata. V, 3.*

¹⁴ *De vita Mosis. II. § 134.*

¹⁵ Enn. V.I.I.

¹⁶ *Excerpta ex Theodoto. 78. 2.*

¹⁷ *Origenes. De principiis. 8. 4.*

¹⁸ *Ibid. 9.*

¹⁹ У гностиков высшее в природе человека чуждо Космосу, у Оригена Бог творит мир, чтобы поместить в него «отпавшие» умы, у Плотина функция души — в одухотворении, одушевлении безжизненного материала плоти. Любопытно, что, даже оговаривая вечность, несотворенность мира, Плотин рассуждает о роли в нем душевного начала, используя термины созидания, выражающие судьбу (души «ниспали», «вошли» в Универсум).

²⁰ *Бычков В. В. Эстетика Филона Александрийского // Вестник древней истории. 1975. № 3. С. 75. [247]*

²¹ *Иваницкий В.Ф. Филон Александрийский. Киев, 1911. С. 520. См. также: Wolfson H. Philo Foundation of Religious Philosophy... Cambridge. 1949. Vol. I.*

²² *De vita contemplativa, 24 — 30.*

²³ См.: *De plantatione, 8 — 9; Legum allegoriae. I, 19.* Логос — книга, где начертана сущность всех предметов. *De migratione Abrahami, § 6* и т. д. Особенно: *De herubim, § 27.*

²⁴ *Legum allegoriae. I, § 186.*

²⁵ *De fuga, § 97.*

²⁶ *Quod Deus sit immutabilis, § 143.*

²⁷ *De praemiis et poenis, § 41—46.*

²⁸ De ebrietate, § 186—187.

²⁹ De opificio mundi, § 77—78; Legum allegoriae. I, § 59; III § 78; См. об этом: Frankel H. Über die Palaestinische und Alexandrinische Schriftforschung. Breslau, 1854.

³⁰ De Abrahamo, § 68; Quaestiones in Genesin, § 178.

³¹ Legum allegoriae. I, § 85; ср.: ibid. I, § 2; De Somniis. I, § 39; ibid. II, § 255.

³² Исход, 16.

³³ См. здесь излюбленную идею Филона о парной взаимодополнительности идей в парадигматическом Космосе («сизигия»), где одна отнесена к высшему, другая — к низшему.

³⁴ Legum allegoriae. III, § 161 — 181.

³⁵ De vita Mosis. II; Legum allegoriae. III, § 100.

³⁶ De Abrahamo, § 69—87.

³⁷ А чуть ранее «александрийцев» — у апологетов церкви. «Только тем, которые укреплены Духом Божиим, можно видеть тела демонов; прочим — душевным — никак нельзя». Tatianus. Oratio adversus Graecos, 14.

³⁸ Origenes. Contra Celsum. IV. 41. [248]

³⁹ Plutarch. De Iside, § 23.

⁴⁰ Ibid. § 20. Неявная ссылка на Платона: «Законы», 717 b;

⁴¹ Ibid. § 32.

⁴² Ibid. g 33.

⁴³ Ibid. § 45.

⁴⁴ Ibid. § 45, 53.

⁴⁵ Ibid. § 56.

⁴⁶ Ibid. § 75.

⁴⁷ Ibid. § 46.

⁴⁸ Ibid. § 77.

⁴⁹ Origenes. Op. cit. IV. 41.

⁵⁰ См.: Treu U. Etymologie und Allegorie bei Klemens // Studia Patristica. 1961. IV.

⁵¹ Clemens. Stromata. I. I.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid. I. 12.

⁵⁴ ibid. I. I.

⁵⁵ Столь же «эзотеричен» тогда и Платон. См. знаменитое место из «Тимея»: «Создателя и Отца всего нелегко отыскать, а если удастся это, о Нем нельзя будет говорить» («Тимей», 28 с).

⁵⁶ *Clemens*. Op. cit. I. 28.

⁵⁷ Примером плодотворного «упражнения разума» в аллегориях может быть приводимое Климентом стоическое толкование 12 подвигов Геракла как страстотерпения души, после которого она удостоивается исхода на небеса (*Ibid.* V. 14).

⁵⁸ Среди не столь далеких от «александрийцев» христианских предшественников в экзегетике можно указать на Мелитона, епископа Сардского, занимавшегося подробным аллегорическим [249] и мистическим толкованием Ветхого Завета (см.: *Eusebii Historiae Ecclesiasticae*. IV, 21; VI, 13, 26 и др).

⁵⁹ *Clemens*. Op. cit. I. 28.

⁶⁰ *Ibid.* II. II. Ср.: *Philon*. De congressu eruditionis gratia.

⁶¹ *Clemens*. Op. cit. VI. 15.

⁶² *Ibid.* VI. 5.

⁶³ *Ongenes*. Op. cit. II. 40.

⁶⁴ *Ongenes*. De principiis. IV. 11.

⁶⁵ *Ibid.* 12—13. О внутреннем, внешнем человеках и о пневматиках-святых см.: *Ibid.* IV. 14, 20; III. I, 17; II. 3, 7.

⁶⁶ *Ibid.* IV. 15, 16.

⁶⁷ *Ongenes*. Contra Celsum. V. I — 2.

⁶⁸ *Eusebii Historiae Ecclesiasticae*. VI. 19.

⁶⁹ См. о его законности: *Origenes*. Op. cit. IV. 39.

⁷⁰ *Origenes*. De principiis. IV. 24.

⁷¹ *Ibid.* 19.

⁷² *Ongenes*. Contra Celsum. I. 24.

⁷³ *Ibid.* IV. 39.

⁷⁴ *Ibid.* I. 56.

⁷⁵ Впрочем, см. обвинение, брошенное им в *Enn.* II.9.6. гностикам: они «лгут на Платона», они «не знают древнего эллинского языка».

⁷⁶ *Enn.* V.9.1.

⁷⁷ *Enn.* II.9.9.

⁷⁸ *Enn.* III.8.11.

⁷⁹ *Enn.* V.3.6,

⁸⁰ «Среди христиан еще и доселе сохраняются следы Святого Духа, явившегося некогда в облике голубя. Они изгоняют демонов, совершают многие чудеса исцеления и даже, по хотению Логоса, предсказывают будущее» (*Ongenes*. Op. [250] cit. I. 55). Ср.: Тертуллиановы «следы божественного» из *Adversus Marcionem*. I, 1.

⁸¹ В образном плане их три. Единое, или Бог-Свет как таковой, Ум — свет, освещающий себя и все, Душа — свет отраженный: Епн. V.6.4. Однако не надо забывать, что это лишь образ, что само Единое — исток, а потому — выше эманации. Оно — свет невидимый (в отличие от «освещающего себя» Ума).

⁸² Примером неоплатонической экзегезы может быть Платиново толкование мифа о Кроносе, пожирающем своих детей. Основатель неоплатонизма отождествлял (в противовес многовековой «народной» традиции, делавшей акцент на созвучии Кронос — Хронос) Кроноса с Умом: «по значению имени своего Он есть Божий отрок и Ум сущий (Θεοῦ κόρου και νου οντος Theou korou kai nou ontos)». В результате Плотин утверждает, что Ум - Кронос «как бы поглощает идеи... чтобы они низвергались в сферу материального и чтобы кормилицей для них не стала Рея» (Епн. V.I .4 и 7) . Интересно, что, в отличие от Плотина, Прокл и Дамаский будут отождествлять с Ураном не Единое, но Первое Сущее (сущность, высший момент триады бытие — жизнь — ум) .

⁸³ *Albinus. Didaskalicos. XXV. 3.*

⁸⁴ *Clemens. Op. cit. I. 1.*

⁸⁵ *Ibid. I. 6.*

⁸⁶ *Ibid. V. II.*

⁸⁷ Ср.: *Clemens. Cohortatio ad gentis, 44.*

⁸⁸ *Clemens. Stromata. II. 4.*

⁸⁹ *Ibid*

⁹⁰ *Ibid. II. 2.*

⁹¹ *Ibid. II. 3.*

⁹² *Ibid. II. 11 [251]*

⁹³ *Clemens. Protrepticus, 9.*

⁹⁴ *Clemens. Stromata. IV. 3.*

⁹⁵ *Ibid. I. 1.*

⁹⁴ *Ibid. IV. 25.*

⁹⁵ *Clemens. Paedagogus. II.*

⁹⁸ *Clemens. Stromata. I, 7.*

⁹⁹ См.: *Voelker W. Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952. S. 365—369.*

¹⁰⁰ Что вполне соответствует античному мировосприятию: если речь не идет о сверхсущей мощи, динамическое начало выводится на свет уже актуальным деятелем (форма Аристотеля, эйдос Платона, Логос стоиков).

¹⁰¹ Не только эллинские философы — «подражатели». Даже Мильтиад, победитель

при Марафоне, подражал воинскому искусству Моисея (*Clemens*. Op. cit. I, 24).

¹⁰² См.: *Ibid.* II. 8, 20 и др.

¹⁰³ *Origenes*. De principiis. I. 1.2.

¹⁰⁴ *Ibid.* II. 9.2.

¹⁰⁵ *Ibid.* IV. 10.

¹⁰⁶ De oratio, 2.

¹⁰⁷ *Origenes*. Contra Celsum. IV. 88.

¹⁰⁸ Даже душа Иисуса удостоилась прямого обожествления в результате некоего предвременного выбора: «Душа, бывшая в Иисусе, избрала добро, прежде чем узнала зло» (De principiis. IV, 31). Благодаря этому выбору от Иисуса Христа и получило начало «сочетание божественной и человеческой природы» (Contra Celsum. III. 28).

¹⁰⁹ *Origenes*. Contra Celsum. VII. 15.

¹¹⁰ De principiis. III. 6.3.

¹¹¹ De oratio, I. [252]

¹¹² Contra Celsum. I. 52.

¹¹³ De principiis. II. 8.3.

¹¹⁴ *Ibid.* II. 8.4.

¹¹⁵ «Бог, присущий каждому из нас, один и тот же» (Enn. VI. 5.1).

¹¹⁶ Или: «Первоединый есть всякое сущее или никакое сущее одновременно» (Enn. V.2.1).

¹¹⁷ Enn. V.2.1; V.4.2.

¹¹⁸ Enn. VI.9.11.

¹¹⁹ Enn. VI.9.10. Один из известнейших образов, используемых Платином для изображения этого процесса,— скульптор, который при помощи различных приспособлений и средств обрабатывает материал, превращая его из безвидного нечто в статую (Enn. 1.6.9).

¹²⁰ Enn. II.9.15.

¹²¹ Это четко уловил Прокл, у которого соприсутствуют идеи иерархии и всеединства, фактически снимающего эту иерархию. Он прекрасно понимал, что в системе неоплатонической мысли, для того чтобы знать исчерпывающе какую-либо сферу бытия, следует прежде всего быть причастным ее истоку. Недаром он использует орфические образы, и прежде всего образ проглатывания Зевсом (душой) Фанеса (парадигматического начала): только охватив-проглотив высшее, низшее может упорядочиться к бытию. (Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria. III. 199).

¹²² Enn. V.3.14; V.8.11.

¹²³ Enn. I.6.9.

¹²⁴ Enn. VI.5.7.

¹²⁵ См.: *Лукомский Л. Ю.* Неоплатоническая мистическая традиция и ее взаимосвязь с византийским исихазмом. С. 18.

¹²⁶ Enn. VI.7.22. [253]

¹²⁷ Enn. V.5.8.

¹²⁸ Или, быть может, точнее, в плане; истории нашего восхождения, которая началась буквально «ни с чего». Впрочем, это «ни с чего» касается внешнего состояния, совершенно несущественного для произволения благодати.

¹²⁹ См.: *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 45—40; *Merlan P.* From Platonism to Neoplatonism. Hague, 1960. Preface; *Mortley R.* Negative Theology and Abstraction in Plotinos // *American Journal of Philology.* 1975. N 96.

¹³⁰ Enn. II. 9.7.

¹³¹ Enn. I.6.9,

¹³² Enn. I.I.9.

¹³³ Enn. V. 1.3, Можно найти параллели с этим местом у Климента: «Бог, пребывающий далеко от человека, движется, однако, вблизи него: Я — Бог приближающийся», — говорит Господь» (*Stromata.* II, 2).

¹³⁴ Enn. V.5.3.

¹³⁵ Enn. V.8.4.

¹³⁶ Enn. V.9.7.