

Введение

«Гнозис» и «экзегетика» — ключевые слова для понимания масштабности перемен, происходивших в духовной жизни народов Средиземноморья в I—III веках. В истории Европы есть несколько поворотных пунктов, предопределивших судьбу европейского человечества и оказавших воздействие на структуру его мирозерцания. Смена античной культуры христианским теоцентризмом принадлежит к самым кардинальным, ибо результаты данного «поворота» мы наблюдаем и сейчас. Речь идет не только о том, что христианство является одной из важнейших составляющих современной культуры, а еще и о том, что светский новоевропейский рационализм вырос из христианства, развивался в полемике с ним, но в то же время был от него [3] зависимым. Возрожденческий антропоцентризм первоначально являлся «всего лишь» реформой теоцентризма, хотя итогом возрожденческой реформы стал новоевропейский рационализм. Наконец, современная культура поразительно четко воспроизводит характеристики именно того, позднеантичного, перелома. Стоит только обратить внимание на увлечение знаковыми системами и философией текста (от философии языка до многочисленных разновидностей постструктурализма), с одной стороны, на полуэзотерическое философствование в стиле Хайдеггера — с другой, на многочисленные философские, политологические, социально-исторические обещания «конца истории», на новоархаические представления, подчас ищущие «золотой век бытия-гнозиса» в прошлом, — с третьей, чтобы увидеть немало существенных параллелей с тем периодом, который будет предметом изучения в этой книге.

По вполне понятным причинам официальная отечественная наука в период после 1917 года уделяла поздней античности весьма скудное и одностороннее внимание. Главным образом ее интересовало перерастание христианства из «низовой религии» в государственный культ, в то время как итоговое для античной философской культуры неоплатоническое учение, возникшее параллельно с первой (александрийской) христианской богословской школой, в [4] лучшем случае считалось компендиумом данных по истории античной культуры, «отягощенным» чрезмерным мистицизмом и религиозностью. Счастливым исключением явилось творчество А. Ф. Лосева и (в более близкое нам время) Д. В. Джохадзе, В. В. Бычкова, Г. Г. Майорова, М. А. Гарнцева, Ю. А. Шичалина и ряда других авторов. Но оно никак не преодолевало общей настороженности по отношению к истории мысли первых веков по Р. Хр., настороженности, оборачивающейся незнанием. Лишь в последнее десятилетие пробудился более широкий интерес к философскому антиковедению, но и при этом часто вместо серьезных историко-культурных, историко-философских, историко-духовных исследований мы имеем дело с

научным или дилетантским шарлатанством, основанным на компиляции нескольких свободно истолковываемых идей.

Дореволюционная наука уделяла поздней античности куда большее внимание. Философское наследие Плотина принадлежало к авторитетнейшим традициям для представителей не только популярного ныне течения «всеединцев», но и для таких, казалось бы откровенно ориентированных на современную им европейскую интеллектуальную культуру, мыслителей, как Н. О. Лосский или С. Л. Франк. Не один десяток исследований был посвящен истории [5] становления христианского богословия в его соотношении с языческой философской мудростью (назовем хотя бы таких авторов, как В. Болотов, П. Верещацкий, В. Дмитриевский, Ф. Елеонский, А. Кубицкий, Н. Лебедев, М. Муретов и многие другие; см. список исследовательской литературы), истолкованию творчества Плотина (от публикаций М. Владиславлева и Г. Малеванского до известной монографии П. Блонского). Однако большинство из них все-таки писалось с вполне определенной, церковной точки зрения и оценочный момент в них был настолько важен, что для перечисленных авторов культура II—III веков оказалась, на наш взгляд, чрезмерно резко разделена на «отмирающее язычество», реализующее последние и высшие свои возможности в школе Плотина, и целенаправленное христианство, хотя и не раз сбивающееся с пути, тем не менее осознающее свою принципиальную особость. Подобная идеологема приводила к утрате возможности увидеть реальную проблематику, которая вызвала к жизни два таких разных по историческим судьбам, но близких по ряду существенных характеристик явления, как александрийская христианская экзегетика и римский кружок Плотина.

Следует также добавить, что, несмотря на значимость неоплатонизма в его оригинальном «языческом» варианте и неоплатонизма, ассимилированного [6] и переработанного христианской патристикой, для формирования и судеб русской духовной культуры, до сих пор не закончена начавшаяся еще в 1868 г. (М. И. Владиславлев) работа по переводу и научному изданию текстов Плотина («Эннеад»), имеющих, к слову сказать, не только историческое, но и фундаментальное философское значение. Столь же важно для уяснения духовных корней византийской (и, опосредованно, российской) культуры и ее истории творчество Оригена — мыслителя, хотя и отвергнутого православной церковью, однако давшего ей начатки богословского языка, первичный опыт теоретического осмысления христианской Священной истории. Но до сих пор не существует перевода на русский язык самого значительного, содержательного и сложного из комментариев Оригена к Писанию — комментария к Евангелию от Иоанна. Между тем, только основательное знакомство с данными текстами может приблизить к ответу на

вопросы о том, что собой представляло «первоначальное христианство», а также какой философский и мировоззренческий заряд нес в себе неоплатонизм.

Что касается зарубежной литературы, посвященной ситуации в философской и религиозной культуре первых веков нашей эры, то она настолько обширна, что едва ли может быть охвачена и однозначно [7] охарактеризована в этом кратком обзоре. За исключением, пожалуй, единственного пункта: основной водораздел в оценке поздней античности проходит в вопросе о том, каково было влияние гностических учений на александрийских богословов и Плотина. Здесь выделяются две крайние позиции: с одной стороны, отрицание какой-либо существенной генетической связи между ними (А. Armstrong), с другой — утверждение, что гностики являются непосредственными предтечами Плотина и Оригена (М. Tardieu). У нас будет возможность выяснить, адекватна ли подобная оппозиция историческому материалу. Несмотря на разницу в оценках, и «Эннеады» Плотина, и обширный корпус сочинений Климента Александрийского и Оригена проанализированы с самых разных философских и научных позиций (чтобы не быть голословными, назовем только наиболее известных из современных исследователей, принадлежащих к различным научным школам, — А. Armstrong, U. Berner, P. Camelot, H. Chadwick, J. Deck, E. Dodds, W. Jaeger, M. Lettner, P. Merlan, J. Rist, H. Schlette и многие другие; их точку зрения и точку зрения иных авторов мы будем отмечать в соответствующих параграфах книги, при необходимости полемизируя с ними). Проведена обширнейшая текстологическая работа — от выявления наиболее точного прочтения [8] спорных мест до выяснения степени зависимости перечисленных источников от текстов Платона и Аристотеля. Однако нам представляется, что до сих пор не реализована исследовательская возможность, которая, быть может, является решающей для оценки интеллектуальной ситуации первых веков нашей эры.

Мы имеем в виду попытку вынести за скобки «переходность» II—III веков, рассмотреть эти столетия, забыв о смене «космоцентризма» «теоцентризмом», о принципиальном отличии постнической христианской догматики от установок позднейших неоплатоников и т. д. Иными словами, рассмотреть II и III века с точки зрения того, что говорили жившие тогда авторы, а не того, что их слова будут значить для последующих столетий.

В общем историко-философском (и даже философско-историческом) плане это ставит проблему переходности как границы «устойчивых» исторических периодов. Является ли она всего лишь своеобразным антрактом для смены исторических декораций или представляет собой действие с собственным сюжетом и содержанием? Вопрос этот не может быть разрешен при помощи абстрактных «да» или «нет». Лишь историческое

исследование, обращение к самой «плоти» «переходных» интеллектуальных исканий, поможет ответить на него. Выбранный нами [9] пример вообще архетипичен для истории европейской культуры — не только потому, что в это время происходила столь кардинальная смена установок сознания, но еще и потому, что философское и литературное наследие этих веков станет существенным именно для переходных периодов европейского самосознания (к которым мы, помимо Возрождения, относим XX столетие, — что требует, конечно, особой аргументации).

Конкретно вопрос о «переходности» мы станем решать на основе анализа важнейших для II и III веков философских и философско-религиозных текстов: «Эннеад» Плотина, учебно-дидактических сочинений Климента Александрийского («Строматы», «Педагог» и др.), догматически-апологетических работ Оригена («О началах», «Против Цельса»), а также его комментариев к Писанию (к Евангелиям от Иоанна и от Матфея и к Иеремии и др.). Выяснение исторического и идейного контекста, в котором создавались эти труды, вынуждает нас обратиться также к близким по времени текстам и учениям, а именно к трактатам Филона Александрийского, Плутарха Херонейского, фрагментам текстов Нумения из Апамеи, сочинениям ранних христианских апологетов, Тертуллиана и, конечно же, к феномену широкого религиозного и идейного течения, именуемого гностицизмом.[10]

В частности, нам предстоит выяснить, какова специфика философствования в века, когда на смену в целом рациональной античной философии приходит патристическое богословие с его истолковывающим мышлением. Характерная именно для первых веков по Р. Хр. трактовка отношения веры и знания должна стать предметом нашего особенного внимания. Другой целью является целостный анализ онтологических построений Климента, Оригена, Плотина — не в плане их зависимости от платонической традиции, но с точки зрения выявления того содержательного единства, которое существенно для экспликации бытийной тематики их учений. И здесь философия основателя неоплатонизма должна быть рассмотрена не в традиционном ее виде, predetermined при издании Порфирием «Эннеад» (от простого к сложному, от низшего к высшему), но через обращение к концепции Единого — стержню учения Плотина.

Перечисленные задачи, в свою очередь, разворачиваются в целый ряд более конкретных частных вопросов, таких как: выявление общности теоретических оснований взаимной критики апологетов христианства и язычества II—III веков, вопрос о формах «триадического» философствования в век, предшествующий созданию учения Плотина, вопрос об исторических истоках «экзегетического» стиля [11] мышления и о том, какая из античных философских школ (платонизм или стоицизм) в действительности оказала

наибольшее влияние на раннее христианское богословие, и т. п. Все эти темы будут предметом детального исследования.

* * *

Второй и третий века по Р. Хр. – это время, когда языческая античность оказалась на грани кризиса. Кризиса не только внутреннего (по крайней мере, сама античность не ощущала его как внутренний), но и внешнего. Из ничего возникшие ничем поначалу вроде бы не выделявшиеся среди многочисленных культов умерших, общины христиан вдруг распространились по всему Римскому государству, и христианство, выйдя из небытия безвестности, превратилось в религию мирового значения. Оно не только отвращало массы людей от древнего благочестия, но и оказалось в состоянии выстроить собственное концептуальное обоснование, превратившись во вполне дееспособную силу, конкурирующую с языческой античностью на всех уровнях - от массовых форм культа до интеллектуальных штудий. Перемены всегда происходят незаметно и одновременно очень быстро. Второй, да и третий века жили в уверенности, что «мода» на христианство [12] имеет временный характер, как множество мод, которые довелось испытать античному язычеству. Поэтому Диоклетиановы гонения, превзошедшие по размаху и жестокости все предшествовавшие им, были первым действительно серьезным ударом государства по христианству. Первым решительным шагом, целенаправленным, последовательным и, безусловно, мощным, что было вызвано просто необычайным распространением новой религии во всех областях и социальных слоях Империи. Первым, но одновременно последним, так как он был предпринят слишком поздно и вызвал реакцию, совершенно обратную ожидаемой. Иной реакции, наверное, и быть не могло: слишком многое было упущено, если рассуждать с внешнеисторической точки зрения, слишком многое поменялось, если рассматривать эту эпоху содержательно.

Итак, II—III века — это время, когда античность и культура неожиданно для себя оказались на грани кризиса, но такой констатации мало. Дело в том, что новое выросло прямо из тела античности, прерывая одни жизненно важные связи, но строя на их месте нечто иное, непривычное. И этот процесс, процесс утверждения нового, породил совершенно особую духовную атмосферу, что явилось предпосылкой для появления весьма неожиданных мыслителей. [13]

Три самых известных из них: Климент Александрийский (приблизительно 150-215), Ориген (185-254), Плотин (205-270) — в центре нашего внимания. Первые два принадлежат к начинающейся, делающей еще только робкие шаги традиции теоретического христианского богословия, третий находится на самом гребне языческой античной культуры, оказавшись родоначальником последней великой школы в древней

метафизике — неоплатонизма. Исторически судьбы христианского богословия и языческого неоплатонизма существенно различаются между собой: первое определяло собой духовную жизнь средневековья, да и ныне продолжает оставаться одним из центральных для современной культуры факторов. Второй же, с идеологической точки зрения, колебался между подчеркнутым равнодушием к христианам и жесткой полемикой с ними; конец ему был положен уже через три столетия известным эдиктом византийского императора Юстиниана (529 г.; тогда афинскую философскую кафедру занимал Дамаский), христианина и ревнителя своей веры. Однако это не помешало христианскому богословию широко использовать неоплатонические ходы мысли, терминологию и т. д. (что современными исследователями трактуется как «христианский платонизм»). [14]

Но различие в исторических судьбах вовсе не было очевидно во II—III веках, когда о далеких перспективах и не задумывались: христиане — по причине широко распространенной эсхатологичности мироощущения, язычники — из-за убеждения в незыблемости Римской империи и тех уложений, форм жизни, которые господствовали в Средиземноморье со времен Октавиана Августа.

Сама история побуждает нас говорить в первую очередь о сходстве, а не о различиях. Быть может, самое очевидное «имя» этому сходству — Александрия. Именно в Александрии сформировались воззрения Климента, Оригена, Плотина, здесь они приобрели известность: первые двое — всецерковную, третий же — достаточную для того, чтобы по прибытии в Рим быстро собрать вокруг себя учеников. В нашу задачу не входит составление подробных жизнеописаний изучаемых авторов¹. Однако даже беглый обзор известных фактов из их биографий выявляет несколько родственных моментов: путешествия, предшествовавшие зрелому, наиболее плодотворному периоду творчества, прижизненная слава, увлеченное и успешное преподавание, значительное литературное наследие, испытания в последние годы жизни. Несколько выделяется Ориген, уже в раннем возрасте почувствовавший в себе дар и стремление к учительству. Известно, что в александрийской [15] христианской школе он преподавал риторику и грамматику, еще будучи юношей, и, только став достаточно известным, предпринял путешествия в Рим и Аравию (10-е годы III века). Но превращение его в действительно зрелого вероучителя и писателя произошло после 216 г., когда, спасаясь от гонений, Ориген бежал в Палестину и скрывался там у епископов Александра и Феоктиста. Отныне слава его была настолько велика, что послужила истоком для убеждения в близости Оригена к императорскому двору, распространенного до нынешнего столетия, и это неудивительно, если вспомнить об уважении, которое Ориген испытывал к эллинской философской классике, что роднит его интересы с увлечениями ряда императоров из династии Северов (к тому же вспомним

о религиозных экспериментах последних). Наиболее же плодотворная деятельность (как и появление многих учеников в Афинах, Тире и т. д.) относится к последним двум с небольшим десятилетиям жизни Оригена, когда, отлученный египетскими соборами от церкви, он обосновался в Кесарии Палестинской².

Для Климента и Плотина характерен более долгий период ученичества. Родившись в семьях, очевидно достаточно богатых, чтобы дать детям серьезное образование³ (к сожалению, об их семьях сказать что-либо более определенное трудно), они [16] не ограничились доверием к текстам, сколь бы авторитетны в их время те ни были. Можно считать прямо связанным с духом эпохи стремление Климента и Плотина найти Учителя; они искали личностный авторитет, а не книжный. Необходимым живым примером, гарантировавшим правильность избранного пути, избранных книг, для Климента стал Пантен, для Плотина — Аммоний Саккас. В лице Пантена Климент нашел не только виднейшего из христианских проповедников Александрии 80-х годов II века, но и мыслителя, оставившего ему возможность для проявления интереса к языческой философии. Сам бывший стоик, Пантен возглавлял «огласительное» христианское училище, которое незадолго до этого вышло из непосредственного подчинения александрийского епископа⁴. Сочинения Пантена утрачены, но, по-видимому, в них присутствовало примирительное по отношению к «великим мужам Эллады» умонастроение, сказавшееся затем в творчестве Климента. После того как Пантен отправился проповедовать христианство на Восток, в частности в Индию, школу возглавил Климент⁵. Именно здесь в первое десятилетие III века происходило знакомство Оригена с идеями последнего. После гонений Септимия, когда Климент также был вынужден бежать (и умер в изгнании в середине 10-х годов), александрийскому клиру в лице Оригена [17] пришлось столкнуться с еще более радикальным вариантом исходящего уже от Пантена «духа примирения». Свобода его экзегетической мысли, вызвавшая лишение сана, отлучение от церкви, была, несомненно, инспирирована атмосферой, созданной в александрийском училище Климентом.

Не меньшее влияние оказал его учитель и на Плотина. Обучался у Аммония Саккаса он 11 лет (до 39-летнего возраста) и лишь в 243-244 гг., во время несчастливого похода императора Гордиана против Персии, покинул Александрию. После гибели Гордиана Плотин с остатками армии бежал в Антиохию, а оттуда отправился в Рим. Любопытно, что политическая конъюнктура играла в этот момент в жизни Плотина и Оригена противоположные роли. В 249 г. к власти в Империи приходит поклонник славной древности, суровый римлянин Деций, который ведет исключительно консервативную религиозную политику, в частности осуществляет преследование

христианства и вообще восточных культов. Ориген во время этих преследований оказывается в тюрьме, Плотин же преподает в Риме; круг его учеников невелик, но многие из них принадлежат к знатным римским родам, — все это создает для основателя неоплатонизма благоприятные условия и обеспечивает ему покровительство «сильных мира сего». Ориген умирает в тюрьме в 254 г., и в [18] том же году начинается правление императора Галлиена, почитателя, покровителя и друга Плотина. На время его царствования (до 268 г.) приходится расцвет деятельности плотиновского кружка⁶. Правда, следует оговориться, что, в противоположность Децию, Галлиен покровительствовал нетрадиционным культам, не «отличился» в деле преследования христиан и сам утверждал при дворе своего рода «солнцепоклонничество». В результате его имя в дальнейшем не почиталось в официальной римской историографии⁷. Смерть Галлиена стала одной из причин быстрого заката школы Плотина. Действительно, ученики последнего разъезжаются начиная с того же 268 г., и уже в 270 г. основатель неоплатонизма умирает в почти совершенном одиночестве⁸.

Смерть Климента в изгнании, Оригена в заточении, Плотина вдали от Рима, своих учеников и двора нового императора (Клавдия II) также свидетельствует о внутреннем родстве их судеб. Слава, признание — все было в жизни этих мыслителей, но на самом закате земного пути мир как бы выталкивал их, словно испытывая проповедуемые ими учения на прочность. Впрочем, учения выдержали эти испытания, что стало залогом их будущей популярности. [19]

* * *

Однако вернемся к теме Александрии. Обратим внимание на то, что Афины, Рим, Родос — обычные места деятельности знаменитых философов — оказались во II-III веках слишком консервативными для появления в них существенно новых учений. Зато Александрия, ставшая центром учености (именно учености, а не философски искусственной мудрости) уже через несколько десятилетий после своего основания, всегда сочетала одновременно как бы две крайности — придворную научную рафинированность (ученые Мусейона и Библиотеки) и самые противоречивые и неожиданные тенденции, свойственные низовой культуре. Показательна в этом плане история эллинизации александрийского иудаизма, наиболее интенсивно происходившая с середины II века до н.э. до правления Калигулы. Птолемеевский Египет был неприятелем Селевкидской Сирии, этого страшного врага Иудейского царства, и потому иудеи выбрали египетский, к слову сказать, наиболее синкретичный, вариант эллинизации. О том, что последняя не была поверхностной, говорит творчество Филона Александрийского, предпринявшего

попытку истолковать священные иудейские сказания на основе эллинского моралистического аллегоризма и эллинских же метафизических концепций. [20]

При всей неожиданности такого поворота в истории культуры, именно он указал путь, по которому будет развиваться средиземноморская культура в последующие века. Но без широкого распространения образованности и без убежденности в значимости эллинской теоретической мысли было бы невозможно объединение в рамках одной концепции монотеизма и языческого космоцентризма.

Такое смешение многих влияний, подкрепленное «чистой наукой», для которой не является существенным идеологическое наполнение концепций и которая, следовательно, «всеприемлюща», создает энергетический заряд для возникновения новых философских и религиозных течений, — что мы и видим в истории Александрии первых веков нашей эры. Еще большим катализатором для превращения города Александра в центр генерирования новых идей стала политическая жизнь II—III веков. В необычайно сложной ситуации оказалась многочисленная и достаточно могущественная иудейская община. Сохранявшая даже во время Иудейской войны относительную лояльность к римскому правлению, в начале II века она оказалась вовлечена в антиримское движение, инспирированное парфянами, терпевшими поражение во время войны с Траяном. Восстание 116-117 гг. охватило все городские центры на востоке Империи, где были сколько-нибудь значительные еврейские общины, причем первыми под удар эсхатологически настроенных масс попало эллинское население этих мест, до сих пор не просто мирно сосуществовавшее с иудейской общиной, но и создавшее своего рода культурный симбиоз с ней⁹. Римское правительство ответило на жестокость не меньшей жестокостью, и именно с этого момента, пожалуй, можно говорить об отторжении иудаизма от эллиноязычной культуры. Конечно, нельзя понимать возникшую дистанцию как абсолютную, — еще Ориген в своей апологии «Против Цельса» говорит о диспутах, которые устраивали христианские богословы с еврейскими мудрецами (хотя сообщение, видимо, указывает на Александрию, а не на Палестину и Сирию). Однако дистанция была, и в течение нескольких столетий она увеличивалась. Восстание Бар-Кохбы (131-134 гг.), завершившееся самыми масштабными в истории Римской державы репрессиями против евреев, еще более стимулировало этот процесс¹⁰. И даже отмена Антонином Пием исключительных мер против иудейского племени не преодолела отчуждения.

Освободившееся «культурное место» заполняют недавно появившиеся течения — христианство и гностицизм¹¹, граница между которыми в то время, как мы покажем ниже, была необычайно тонка. По-прежнему значительным остается влияние языческих [22] философских школ — стоицизма, пифагореизма, платонизма в их позднеэллинистическом

варианте. Причем последние воздействуют не только на языческое население города, но и на новые религиозные течения. Поскольку же эсхатологизм иудейской общины был полностью заимствован христианством и гностицизмом (так же как и внимание к Ветхому Завету — от почтения до полного неприятия), становится ясно, что произошла не просто замена одного течения другим, но и еще большее усложнение культурной ситуации.

Нельзя забывать и об особой роли восточных провинций в истории Империи конца II — первой половины III века. Здесь ярче всего проявилась тенденция к образованию так называемых «провинциальных империй». Восстание «буколов», этих беглецов, заселивших болота в опасной близости от Александрии, вероятно, происходило под сепаратистскими лозунгами — иначе чем объяснить сочувственное отношение к нему населения Нильской долины? Возглавлявший восстание египетский жрец и пророк Исидор вполне мог претендовать на роль Бар-Кохбы. Любопытно, что знаменитый полководец Авидий Кассий, подавивший в 175 г. это восстание (что удалось ему лишь путем внесения раскола в ряды руководителей восставших¹²), вскоре после этого воспользовался слухом о смерти Марка [23] Аврелия и сам стал претендовать на престол. Несомненно, Египту в новой державе отводилась бы особая роль. Однако уже вскоре выяснилось, что слух о смерти государя был ложен, и Авидий погиб¹³. Но то, чего не удалось добиться Египту, вскоре удалось добиться Сирии — и для себя, и для всего Востока. В 193 г., после смерти Пертинакса, началась трехлетняя междуусобная война, где в числе борющихся друг с другом претендентов на престол был Гай Песцений Нигер, принявший регалии принцепса именно в Сирии. Хотя его попытка узурпировать власть не удалась, победителем в междуусобице стал покровитель выходцев с Востока Септимий Север. Представители династии, родоначальником которой он оказался, следовали пристрастиям Септимия. Правда, для восточных провинций это еще не означало безоблачной жизни — например, в 215 г. солдаты Каракаллы разграбили Александрию в отместку за почитание ее жителями памяти убитого им брата-соправителя, Геты. Позже под Антиохией происходили перевороты, приведшие к власти Макрина, а затем Элагабала. Однако даже преследования христианства — религии, пришедшей именно с Востока, при Септимий Севере¹⁴ не были столь всеохватывающими, как при Деции или Диоклетиане. Принадлежал к числу покровителей восточных верований и Александр Север, чьи религиозные реформы [24] носили в общем-то синкретический характер. Наконец, с почтением относился к своей бывшей родине и Филипп Араб (244-249 гг.), уже не принадлежавший к династии Северов.

Таким образом, для рассматриваемой нами эпохи характерны «проориенталистские» настроения властей преобладающих. Нет сомнения, что почитали

также мыслителей и вероучителей, воспитывавшихся или живших на Востоке. Причем от таких центров эллинизированной восточной мудрости, как Антиохия или Эдесса, Александрия должна была отличаться хотя бы уже тем, что ее «освящала» древнейшая, весьма уважаемая в императорскую эпоху египетская культура. Александрия была не только вратами для египетской пшеницы, но и вратами египетской мудрости — и приоткрывая, и одновременно скрывая путь к ней. Здесь возникли и отсюда распространились популярнейшие эллинистические культы Сераписа и Исиды-Осириса-Гора, здесь сформировалась герметическая литература, сюда стекались знания, почерпнутые у жрецов из древних храмов Нильской долины. Само обучение в Александрии налагало на обучающегося определенный отпечаток оригинальности и наделяло «свежим» взглядом на волновавшие тогдашнее сознание проблемы. Конечно, слова «свежесть», «оригинальность» нельзя понимать буквально. Не на новизну, а на [25] подлинность претендовали все древние учителя мудрости, «новизна» и «оригинальность» характеризуют их воззрения лишь с нашей точки зрения. Однако иначе трудно определить отличие александрийских мыслителей (от Филона и Евдора до авторов «герметических» трактатов, Валентина-гностика и исследуемых нами персонажей) от мыслителей, творивших в те же века, но сформировавшихся в иных культурных центрах.

Вне всяких сомнений, Александрия, ее дух, ее традиции философской и религиозной мудрости оказали мощное воздействие на Климента, Оригена и Плотина. Знаменитый Аммоний Саккас — вне зависимости от того, учился ли у него помимо Плотина также и Ориген-христианин, был ли Аммоний язычником или, как утверждает Евсевий, христианином,— вполне может стать символом Александрии I—III веков, слишком многообразной, чтобы судить о ней однозначно. Даже «сократовский» образ жизни Аммония, ничего не писавшего, практически не оставившего положительной метафизики и обратившегося к «истинной софистике» в платоновском («очистительном») смысле этого слова, указывает на характер Александрии, вместившей в себя столь многое¹⁵. Даже если Аммоний действительно был родоначальником пранеоплатонического синтеза ряда учений античных философских школ¹⁶, его [26] философствование значимо для истории мысли прежде всего в «очистительном» аспекте, в аспекте скептицизма, ставшем истоком плодотворной деятельности учеников. И, с данной точки зрения, Аммоний является одним из тех «простецов» (пользуясь выражением Николая Кузанского), которые символизируют собой зарождение новой культурной эпохи. Годы жизни Аммония совпадают со временем начала взлета христианской экзегетики и неоплатонизма. Взлета, сопровождаемого, как мы уже говорили, кризисом язычества и утверждением христианства. И именно Александрия

была самым христианским, самым еретическим и самым языческим городом II—IV веков. Здесь переломные явления проявились в наибольшей степени, здесь же мы и должны искать их причину.

В качестве примера концептуальной целостности, прямо приводящего к тематике нашей работы, можно указать на особенно заметную среди александрийских мыслителей тенденцию к «этизации онтологии», то есть к пересмотру онтокосмологических построений и схем предшествующей античной традиции сквозь призму религиозно-этических оценок. Если средиземноморская мысль до Филона Александрийского говорит об иерархии смыслов, а не уровней бытия, то после Филона единый прекрасный Космос «расслаивается» и каждому из слоев становятся [27] присущи особые добродетели, особые этические характеристики. Говоря проще, некоторые из его уровней могут рассматриваться как чреватые злом или даже как носители зла. Проблема бегства от них ставит на первое место вопрос о спасении, а это значит, что любые метафизические концепции отныне имеют религиозный оттенок.

Чтобы еще более прояснить данное положение, можно вспомнить о досократическом использовании понятий Справедливости, Любви, Раздора в качестве всекосмических принципов. Досократики в этом плане кажутся схожими с поздними мыслителями. Однако нужно помнить, что заимствование подобных понятий-персон из языческого мифорелигиозного сознания как раз свидетельствует о начале выделения из него философии¹⁷, в века же после Филона философия, наоборот, перестает удерживать эту дистанцию; как ранее она уходила от непосредственного религиозного отношения, так теперь приходит к нему, в нем ищет разрешения своих проблем и парадоксов. Иными словами, в досократической философии онтологизировалась этика, нравственность поступка оценивалась с точки зрения соответствия его макрокосмическому Целому (вспомним пифагорейское понятие «дружба», носящее онтологический смысл), теперь же, повторим, онтология этизируется, критерием нравственности или безнравственности [28] поступка ныне является то, насколько побудительный мотив его «низок» или «высок» (в плане вертикальной онтологической иерархии).

Такой поворот — удивительный для религиозной мысли — становится свойственным и философствованию. Собственно, именно религиозно-этический характер философии первых веков нашей эры и стал причиной восприятия христиан неким богословием античного философского языка. И в этом плане духовная культура II—III веков, даже несмотря на различия в принципах вероисповедания, действительно обладает единством, только подчеркиваемым творчеством Климента, Оригена, Плотина.

Естественно, говоря о единстве или схожести воззрений этих богословов и одновременно философов, мы не станем превращать их в адептов одного и того же учения. Однако даже одна отмеченная нами склонность к переводу метафизического языка в религиозно-этические формы подсказывает нам, что мы имеем дело с действием одной и той же причины. Поэтому нашей первоочередной задачей станет выявление того понятия, которое будет общим и для зарождающегося богословия в лице александрийских экзегетов, и для Плотина, родоначальника языческого неоплатонизма. Только после того, как это понятие будет найдено и будут определены историко-культурные и историко-философские предпосылки [29] «экзегетического» и «неоплатонического» взрыва конца II — первой половины III века, мы с полным на то правом сможем перейти к детальному рассмотрению концептуальной близости Климента, Оригена и Плотина.

Примечания

¹ Подробнее см., например, о Клименте: *Tollington R. B. Clement of Alexandria*. London, 1914; об Оригене: *Cadou R. Origen, His Life in Alexandria*. London, 1934. Главным источником для изучения биографии Плотина остается его жизнеописание, созданное в самом начале IV века Порфирием.

² См. : *Eusebii Caesariensis Historiae Ecclesiasticae VI.1-VII.1*.

³ Плотин, возможно, был родом из Ликополя.

⁴ Что, без сомнения, стало одной из предпосылок возникновения александрийской экзегетики, относившейся к философствованию куда более мягкого, чем александрийские церковные главы.

⁵ *Eusebii Caesariensis Historiae Ecclesiasticae. VI. 9-13*.

⁶ История с депрессией и попыткой самоубийства Порфирия, одного из учеников Плотина, показывает, что расцвет и популярность первого неоплатонического кружка еще не означал оптимизма его участников по отношению к окружающему их миру. Впрочем, вопрос об акосмии неоплатонического мироощущения мы будем обсуждать позднее.

⁷ См., особенно, *Scriptores Historiae Augustae. [30]*

⁸ См.: *Porphyrii vita Plotini. 2*.

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

¹⁰ Никак нельзя считать обоснованным то мнение, что причина противостояния иудейской общины остальным александрийцам заключалась в ее лояльности к римскому правительству, которое александрийцы, наоборот, ненавидели (так у *Bell H. Anti-Semitism in Alexandria // Journ. Roman Studies. 1941. Vol. 31. P. 2-18*).

¹¹¹¹ Ср.: *Хосроев А. А. Александрийское христианство...* М., 1991. С. 67.

¹² Подробнее см.: *Дмитрев А. Д. Буколы // Вестник древней истории. 1946. № 4. Особенно с. 98—99.*

¹³ См.: *Scriptores Historiae Augustae. Avid. VII.4.*

¹⁴ Во время которых погиб отец Оригена — Леонид.

¹⁵ См.: *Платон. Софист, 231b.*

¹⁶ До сих пор идут споры о том, доверять ли Порфирию, сообщившему, что Ориген вместе с Плотиним учился у Аммония, или же Порфирий (вкуче с Евсевием Кесарийским) перепутал его с неким Оригеном-«язычником». См.: *Weber K. O. Origenes der Neuplatoniker. München, 1962.*

Ниже мы укажем, что и собственно-«классическая» античная философия не чужда проблематики богословской в современном смысле данного слова. Однако критицизм по отношению к религии «массовой», граничащей с суеверием, мы видим и у Ксенофана, и у Платона, и у стоиков, и у Цицерона. Наконец, доказательность философской мысли «классической» философией иллюстрируется ссылками на религиозный опыт, но не обосновывается ими. В отличие [31] от рассмотренной нами эпохи, когда методизм, доказательность и т. д. используются в экзегетических целях, философствование во времена Филона-Плотина направлено на расшифровку религиозного опыта.