

ББК 87.3(0)  
И54

**Император Юлиан.** Сочинения / Пер. с древнегр., коммент. Т. Г. Сидаша. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. — 428 с.  
ISBN 978-5-288-04156-3

Опубликованный впервые на русском языке корпус основных сочинений императора Юлиана составляют все платонические и кирические речи, а также наиболее интересные образцы риторики и эпистолярного жанра. В своих сочинениях автор предстает не только страстным последователем ямвлиховской философии, но и блестящим литератором, близким к кинизму.

Издание предназначено для всех интересующихся историей философии и религии.

**ББК 87.3(0)**

© Т. Г. Сидаш, пер. с древнегреч., коммент., 2007  
© Издательство  
С.-Петербургского  
университета, 2007

ISBN 978-5-288-04156-3

## Император Юлиан

### I. ЖИЗНЬ

Император Юлиан — неоплатоник, близкий к кинизму, язычник, выпавший из христианской семьи, племянник святого (Константина Великого) и муж святой (Елены)<sup>1</sup>, блистательный полководец, разумный законодатель, недурной литератор — несколько выделялся среди людей своего времени, а потому, прежде чем говорить о его философии, следует хотя бы в двух словах сказать о его жизни.

Рожденный в декабре (или ноябре) 331 г. в Константинополе, он не знал матери, умершей спустя краткое время после его рождения, а в 337 г. (22 мая) лишился и всей семьи, умерщвленной едва ли не на глазах ребенка по приказу его царственного кузена (Констанция). Последующие семь лет мальчик проводит в Никомедии под надзором старого внука Мардония, который обучал греческой словесности еще его мать; тогда же он слушает в Константинополе христианского софиста Гесиболия и навещает в Астакии вифинское поместье своей бабушки<sup>2</sup>. Достигнув к 345 г. четырнадцати лет, он переводится в Мацеллу — уединенное каппадокийское имение, ставшее местом ссылки как будущего императора, так и его сводного брата Галла, — под надзор арианского епископа Георгия, позднее рас-

<sup>1</sup> См.: Ж. Бенуа-Мешен. *Юлиан Отступник*. М., 2001. С. 135.

<sup>2</sup> Со стороны матери; см.: Юлиан. *Письмо Евагрию*.

терзанного александрийцами. Здесь Юлиан посвящается в чин чтеца, а также, благодаря знакомству с превосходной архиерейской библиотекой, становится язычником. В 347 г. император Констанций посещает Мацеллу, а спустя четыре года, в 351 г., провозглашает Галла цезарем, женит на своей сестре Констанции — мальчики уже подросли — и делает наместником Востока. Юлиан отправляется продолжать образование в Никомедию. Еще четыре года он обучается риторике и философии в городах малой Азии (сначала в Пергаме у учеников Ямвлиха — Эдесия и Хрисанфия, а затем в Эфесе у ученика Эдесия — Максима Эфесского, от которого и принимает митраистское посвящение); в этот же период он знакомится со знаменитым ересиархом Аэцием (последний был послан Галлом проинспектировать православие Юлиана), причем это знакомство едва не переросло в дружбу.

В 354 г. братьев вызывают в Милан — тогдашнюю ставку Констанция; попутно Юлиан посещает Илион, где знакомится с Пегасием<sup>3</sup>, а Галл оказывается во Фланоне, где и лишается, по приказу императора, сана и жизни (его жена, разделявшая с мужем все прелести этого путешествия, умерла несколько раньше от лихорадки в Вифинии). Прибыв в Милан и отсидев семь месяцев под домашним арестом, Юлиан стараниями императрицы Евсевии получает возможность уехать в Афины, где в течение двух месяцев (июль—сентябрь 355 г.) является соучеником двух небезызвестных святителей — свт. Григория и Василия — у крупнейших светил тогдашнего научного небосклона, философов — христианина Проэресия и язычника Гимерия (Василий и Юлиан явно испытывали взаимную симпатию, о

<sup>3</sup> Об этом он позднее напишет своему другу, жрецу Феодору; см.: <О Пегасии>.

чем свидетельствует, думаю, лучше всего тот пасквиль, который написал на Юлиана наиболее женственный из всей троицы и влюбленный в Василия Григорий); в этот же период Юлиан принимает элевсинское посвящение и становится другом элевсинского жреца, который позднее будет повсюду ему сопутствовать (должно быть, в качестве духовника). В октябре, однако, последовал второй арест, разрешившийся (хлопотами той же — связывавшей свою бездетность со зверствами мужа — Евсевии) провозглашением 6 ноября Юлиана цезарем и женитьбой его на сестре Констанция и, соответственно, дочери Константина великого — Елене; наконец, 1 декабря Юлиан отбывает в Галлию. Где-то в течение этого беспокойного года Юлианом был написан первый панегирик Констанцию.

Попав в Галлию в качестве свадебного генерала с правом командования лишь собственной охраной (360 человек), Юлиан с начала 356 г. посвящает себя изучению военного дела, начиная с солдатской премудрости, чем стяжает любовь армии. Взволнованный Констанций заставляет его поставить свою подпись на непопулярных эдиктах — о смерти для всех отправляющих языческий культ (!) и изгнании досточтимого Иллария епископа Пуатье, обличавшего Констанция в арианстве. Однако, когда в июне германцы, не ограничившись захватом нижней Галлии и взятием Кельна, осадили Отен, Юлиан де-факто берет в свои руки командование сначала над некоторыми частями, снимая осаду Отена, а затем, наращивая первый успех, отстраняет от командования ставленников Констанция и до окончания кампании этого года снимает осаду со Страсбурга, Брумата, Цаберна, Зальца, Шпейера, Вормса и Майнца, а в конце концов — отбивает и Кельн. Зимой этого же года появляются второй панегирик Констанцию и панегирик Евсевии. (Если оба панегирика императору были написаны в целях, мягко говоря, полити-

ческих, то похвальное слово императрице, очень вероятно, писалось искренне — в дальнейшем Юлиану придется убедиться, что и этой женщине не стоило верить).

Триста пятьдесят седьмой год начался для Юлиана с того, что он был с малым отрядом осажден в Сансе, и остальная армия не пришла ему на помощь. Гений будущего императора сохранил ему жизнь, а империи — город. Предательство было настолько очевидно, что сам Констанций сменил командующих: назначив Юлиана главнокомандующим, он отправил к нему в качестве командующего пехотой (а фактически, южной армией — 25 тысяч человек; северная, которой командовал Юлиан, состояла из 13 тысяч) палача его брата — Барбациона. Последний, действуя на свой страх и риск, погубил вверенный ему отряд, и Юлиан со своими тринадцатью тысячами оказался при Страсбурге против более чем шестидесятитысячного войска Хнодомара: потери римлян составили несколько сот человек, потери германцев, по разным источникам, — от шести до ста двадцати тысяч. Не останавливаясь, Юлиан с теми же войсками в октябре переходит Рейн, реставрируя старые укрепления и захватывая пленных. Зимует император в Лютеции. К этому времени относятся не дошедшие до нас трактаты о баллистике и формах силлогизмов; кое-что нам известно и об административной реформе, сделавшей спустя несколько лет разоренную Галлию цветущей провинцией: снижение налогов более чем в три с половиной раза в сочетании с антикоррупционными мерами привело к значительному увеличению бюджета, а также к смертельной ссоре с главой финансового ведомства Флоренцием.

Так начинался 358 г. Спустя несколько месяцев желя денег за продолжение навигации взбунтовались франки, жившие в низовьях Рейна. Несколько карательных походов заставили их умерить свои

притязания. К зиме Юлиан восстанавливает «британский флот» — двести кораблей, и строит еще четыреста: становится все более очевидным, кому принадлежит Рейн. Жена императора, стараниями вспыхнувшей женской завистью Евсевии, родила мертвого ребенка и тяжело занемогла. Друг и соратник Юлиана Саллпостий приказом императора был отозван из Галлии. В этом году было написано «Утешение».

В год 359-й военных действий не велось. За три года пребывания Юлиана в Галлии было возвращено двадцать тысяч пленных, отбито сорок крепостей, восстановлены границы империи и инфраструктура провинции.

В 360 г., готовясь к персидской войне, Констанций отзывает из Галлии лучшие легионы; вспыхивает мятеж, и солдаты против воли коронуют Юлиана августом. Умирает императрица Евсевия. После провала инициированных Юлианом мирных переговоров умирает жена Юлиана — Елена, а он сам начинает готовиться к войне. Первым законом Юлиана является эдикт о веротерпимости, изданный в ноябре 360 г.

Последний раз Юлиан присутствовал на христианском богослужении 6 января 361 г., на празднике Богоявления во Вьенском соборе. Спустя несколько месяцев он проходит несколько ступеней митраистских посвящений, заняв в результате вторую ступень в митраистской иерархии и став Гелиодромом — Посланцем Солнца. В начале августа двадцатипяти тысячная армия Юлиана выступает из Вьены. В результате молниеносных маршей к зиме этого года были захвачены Северная Италия, Паннония, Мезия, исключение составил лишь город Аквилея. В это время написано письмо *К сенату и народу афинскому и Сатурналии (Цезари)*. Осенью этого же года, продвигаясь с тринадцатью тысячами солдат навстречу шестидесятитысячной армии Кон-

станция, он получает известие о смерти императора 3 ноября в Мопсуекрене, что близ Тарса, и переходе противостоящих войск на его сторону. Одиннадцатого декабря Юлиан вступает в Константинополь и становится законным императором.

Похоронив с честью Констанция рядом с его отцом (Константином Великим), Юлиан приступил к административным реформам, общее настроение которых можно было бы охарактеризовать как борьбу с Азией:

1. Дворцовая реформа: был расформирован огромный (по образцу персидского) придворный штат обслуживающего персонала (просуществовавший потом весь византийский период); было запрещено величать Августа вечным, всемогущим и т. п. (что вошло уже в привычку у римских императоров со времен Диоклетиана, причем христианские императоры не являлись исключением в этом, как, впрочем, и в том, что они, словно бы в пику иконоборческой агиографии первых веков, не противились поклонению собственным изображениям); желая вернуть сенату его значение, Юлиан потребовал утвердить себя голосованием в качестве императора; он стал регулярно ходить на заседания сената и во время своих речей заставлял сидеть порывавшихся встать (хорошо — не пасть ниц) сенаторов. Не стоит и говорить о том, что все лучшие люди времени — ораторы, философы, священники и жрецы, — вне зависимости от конфессий, были приглашены Юлианом ко двору, а прибывшие заняли высокие должности.

2. Реформа армии носила более дисциплинарный характер: хоругви «Сим победиши» были заменены хоругвями «Непобедимому Солнцу»; каждое воскресенье (как мы это называем, а римлянин сказал бы: «в каждый день света и Солнца...») вменялась в обязанность «строевая» молитва этому богу; христиане в армию не допускались, дабы не сму-

щать их совесть (очевидно, Юлиан прочитал Евангелие в «непротивленческом» ключе), но впрочем, совесть христиан была настолько невозмутима, что едва ли можно всерьез говорить о сокращении римской армии вследствие этого эдикта; были реставрированы многие из старых суровых норм солдатского обихода и, как это часто случается в начале правления, наказаны многие нечистые на руку интенданты, уволены бездарные протеже высокопоставленных лиц прошлого царствования и т. д., и т. п. Солдаты Юлиана боготворили.

3. Восхваляемая всеми его современниками реформа почты в силу величины разделяющего нас времени кажется нам чем-то почти курьезным. Имперская почта была обязана бесплатно перевозить не только императора и придворных, но и огромное количество административных и полицейских чинов. Константин добавил к этому еще и епископов с их окружением — интенсивная религиозная жизнь четвертого века располагала к путешествиям — и почта не выдержала: к моменту воцарения Юлиана она была более воспоминанием, чем реальностью (это было одним из признаков-причин распада империи). Строго нормировав число бесплатных поездок для чиновников, запретив брать попутчиков и лишив почтовой привилегии епископов, Юлиан в течение года привел в образцовое состояние эту, казалось бы, агонизирующую структуру.

4. Финансовая реформа и восстановление городского самоуправления: если забота о дорогах и транспорте считается у нас до сих пор прерогативой государства (и это совершенно справедливо), то забота о благосостоянии городов традиционно является делом самих городов, а городам в четвертом веке все меньше и меньше было дела до себя самих. Дегradировал и умирал античный человек, и в зеркале повторялось это с полисом: разрушались храмы, базилики, стены, акведуки... Но зададимся во-

просом: почему это происходило с городами? Потому что не было денег, ибо высоки были налоги. Итак, первой уже опробованной в Галлии мерой реанимации общественной жизни стало снижение налогов. Но все уплачиваемые античным городом налоги шли в имперскую казну, а городские литургии оставались делом городской аристократии и только. Юлиан же дал право муниципалитетам собирать некоторые налоги в пользу городов. Церковь со времен Константина была в империи организацией, олицетворяющей государственную религию, т. е. собирающей налоги, но не платящей подати, например за арендуемые под храмы здания, земли и т.п., — с этим тоже было покончено. Оставался главный вопрос: раз литургии осуществляются на деньги местной аристократии, входящей в городские советы, то вполне понятно, что сама эта аристократия старается всеми правдами и неправдами этих литургий избежать, что собственно и значит — бежать в деревню, жить на своей земле, ни в какие муниципалитеты не входить, а довольствоваться неограниченным господством в отдельно взятом поместье. Преодолеть это государю не удалось: подобно тому, как Юлиан **приказал** сенату избрать себя императором, ибо сам сенат избирать уже не был способен, точно так же и аристократии он **приказывал** управлять, ибо сил на это у нее уже не было.

5. Поскольку император был главой не только военных и административных властей, но и верховным понтификом, то религиозная реформа в государстве осуществлялась им согласно римскому праву. Эдиктом 362 г. Юлиан распространяет на всю империю изданный в 360 г. в Галлии эдикт о веротерпимости: отменялись все формы государственного преследования за исповедание какой бы то ни было религии. (Ликование было настолько всеобщим, что похвальные надписи Юлиану по сей день встречаются от Альп до Аравии.) Все языческие

храмы и ценности возвращались язычникам; христианство лишалось государственных дотаций, превращаясь — во всех своих разветвлениях — во вполне легальную частную религию; иудеи, платившие при Констанции налог за исповедание иудейства, были полностью уравниены в правах с другими; более того, император разрешил им начать работы по восстановлению Храма, да и государство приняло в этом деятельное участие. (Не вполне ясно, что именно помешало этим работам; неясно даже, природная это была помеха или сверхъестественная.) Кроме того, Юлиану принадлежат беспрецедентные в языческой теологии, так сказать, окружные послания, касающиеся вопросов жреческой этики, обихода, богослужения. Это была положительная часть реформы, но император был также и деятельным полемистом: 17 июня 362 г. Юлиан издает эдикт, запрещающий христианам преподавание языческой словесности, — шаг, вызвавший, естественно, бурю негодования, но достойный величайшего восхищения в принципе. Живя в век шизофренического, расслаивающегося, фрагментарного сознания, император явил этим эдиктом истинное целомудрие: в основании закона лежит совершенно справедливое убеждение в том, что нет никакой культуры без культа, так что нельзя принимать культуру, не принимая инспирировавшее ее божественное. Человек должен быть целостен, культурное и религиозное в нем должны быть однородны — вот что говорит этот закон, достойный Платона.

Все описанные выше реформы были произведены в течение полугода, поскольку уже весной 362 г. Юлиан начал свой последний поход. Первым заметным событием его стало написание в Пессис-

нунте гимна *К Матери Богов*<sup>4</sup>, а 18 июля Юлиан был уже в Антиохии. Восьмимесячное «сиденье антиохийское» исчерпывающим образом описано императором в *Мисопогоне*, к которому мы можем добавить только то, что Юлиану пришлось за это время оплакивать не только предательство горожан, неудачу в реставрации Иерусалимского храма, гибель Дафны<sup>5</sup>, но и смерть любимого своего дяди Юлиана, случившуюся при весьма темных обстоятельствах; в это же время написан трактат *Против галилеян*. 5 марта 363 г. при неблагоприятных знамениях государь выступил в поход против персов.

Действие этой кампании разворачивалось в Верхней Месопотамии — месте, где локализуется библейский первобытный рай. Разделив армию на две части и послав одну из них (30 тысяч человек) под командованием Прокопия (который несколько лет спустя провозгласит себя императором и будет казнен) на воссоединение с армянским царем Аршаком, чтобы затем союзные силы спустились к Ктесифонту (тогдашней столице Персии) по Тигру, Юлиан во главе двадцати пяти тысяч человек при поддержке флота, экипажи которого составляли еще двадцать тысяч, начал спускаться к Ктесифонту вниз по Евфрату. Аршак, судя по всему, из религиозных соображений изменил Юлиану (позднее он будет казнен теми же персами), и Прокопий примкнул к нему. Шестидесятитысячное войско Шапура препятствовало императору под Ктесифонтом форсировать Тигр (Юлиан перевел сюда свой флот, расчистив канал между двумя реками); в первую же

<sup>4</sup> Гимн *К Матери Богов* император написал за одну ночь в порыве вдохновения в промежутке между 22 и 25 марта 362 г. А в декабре того же года, также по вдохновению, за три дня был написан гимн *К Царю Солнцу*.

<sup>5</sup> Имеется в виду знаменитый храм Аполлона близ Антиохии.

ночь Тигр был форсирован, а на следующий день персы потерпели сокрушительное поражение под стенами столицы, едва не лишившись и самого города. Не имея возможности без половины армии осаждать хорошо укрепленный Ктесифонт, Юлиан сжигает осадные орудия и корабли; стремясь к генеральному сражению с самим Шапуром, он углубляется дальше на восток. К пятнадцатому июня изможденная зноем и жаждой армия поворачивает на север к Тигру, двадцатого достигает оазиса Хукумбри, двадцать пятого июня Юлиан одерживает победу в сражении при Фригийских Полях, однако получает дротик в печень от одного из своих солдат. В полночь 26 июня 363 г. император Юлиан воссоединился с Солнцем; ему было 32 года; тело похоронено в Тарсе.

## II. ТРУДЫ

С литературоведческой точки зрения, сочинения Юлиана можно подразделить на панегирики (например, Констанцию или Евсевии), речи — в их число могут входить и послания, предназначенные для публичного чтения (например, *Утешение* или *К сенату и народу афинскому*), гимны (*К Царю Солнцу* и *К Матери Богов*), эдикты и письма; с хронологической — на сочинения, написанные до и после воцарения, а можно, также, разбить его творчество по годам. Мы же придерживаемся смыслового разделения — на религиозно-философские сочинения, собственно литературные и деловые. К последним относится большая часть писем и эдиктов (они не имеют ни литературной, ни философской ценности и значимы лишь в качестве документов эпохи), ко вторым — все панегирики, послания *К Фемистию* и *К народу афинскому*, *Утешение*, *Цезари*, шесть эпиграмм и некоторые из писем. Религиозно-философ-

ские сочинения императора, в свою очередь, должны подразделяться следующим образом:

1. Документы, относящиеся к жреческой форме. Основной текст здесь — это *Фрагмент письма к жрецу*, есть и несколько писем (напр.: *Арсакию, главному жрецу Галатии, Жрице Феодоре* и др.), повторяющих в общих чертах написанное во *Фрагменте*.

2. Свод антихристианских текстов: сохранившиеся фрагменты из сочинения *Против галилеян*, послания *К александрийцам* и некоторые письма.

3. Собственно неоплатонические сочинения: гимны *К Царю Солнцу* и *К Матери Богов*.

4. Кинические сочинения: *Против невежественных киников*, *Против киника Ираклия* — эти сочинения считаются обычно направленными против кинизма как такового, однако ниже мы покажем, что они направлены исключительно против персон; к киническим произведениям следует отнести также *Мисопогон* и *Против Нила*, поскольку оба сочинения представляют собой не более чем литературное обрамление кинических жестов. *Мисопогон*, например, совершенно непонятен, если не принимать во внимание, что он явился реакцией на действия, подпадающие, так сказать, под «пятьдесят восьмую статью» античного мира — об «оскорблении величества»; на то, за одно подозрение в чем в царствование того же Констанция подвергали пыткам, конфискации и смерти, Юлиан реагирует сатирой на самого себя — может быть, это даже более, чем кинический жест, но уж кинический жест как минимум. Нам неизвестен ни один монарх, поступавший когда-либо подобным образом. То же относится и к сочинению против Нила: нет никаких сомнений, что в любое другое царствование за публичные поношения императора этот Нил заплатил бы головой; но вместо милосердного, даже для ранней империи, приказа мирно расстаться с жизнью самому, а лишь

этого он мог бы ждать даже от самого просвещенного римского самодержца, он получает сатирическое обличение, над которым хохочет половина политической элиты страны — как тут не вспомнить Сократа и киников? То же относится и к эдикту против эдессян: наказание эдесских ариан за совершенные ими насилия есть вещь прозаическая и обычная, и из нее никоим образом не вытекает кривляющееся остроумие эдикта, имеющее явно кинический источник. Строго говоря, таким же образом можно взглянуть и на *Цезарей (Сатурналии)* — произведение, написанное накануне решающего сражения с Констанцием: уже вступив в гражданскую войну, которая, сложись обстоятельства по-другому, могла бы унести десятки тысяч жизней, Юлиан пишет так называемую сатиру, в которой беспощадно высмеиваются наиболее яркие из римских государей. Бороться за трон и смеяться над своими предшественниками, а может быть, и над самой борьбой, над собой, над троном — в этом жесте есть что-то настолько необычное, что мы не можем даже назвать этого точно.

Теперь скажем о том, что переведено нами, что не переведено, и что существует на русском языке в других переводах. Мы не стали переводить деловые бумаги Юлиана (они существуют в переводе Д. Е. Фурмана<sup>6</sup>); не стали трогать и корпуса антихристианских текстов — он весь существует на русском языке в переводах того же Д. Е. Фурмана<sup>7</sup>, а также А. Б. Рановича<sup>8</sup>. Также нами не были переведены два панегирика Констанцию, в силу заведомой их вынужденности и неискренности; насколько нам из-

<sup>6</sup> См.: *Вестник древней истории*. 1–3, 1970.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> См. фрагменты трактата *Против галилеян* в изд.: А. Ранович. *Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства*. М., 1990.

вестно, они не переводились на русский язык и никем другим. По техническим причинам в книгу не вошло столь же милое, сколь и формальное, произведение *Цезари* — оно переводилось в XIX в.<sup>9</sup>, причем сам перевод сейчас выглядит не менее забавным, чем источник. Издавался у нас также и *Мисопогон* — в Нежине в 1913 г. (я перевел его еще раз с тем, чтобы сохранить стилистическое единство книги). Таким образом, в этот том вошли все основные сочинения Юлиана в нашем переводе, за исключением эдикта к эдессянам<sup>10</sup>, а также письма к Констанцию, сохранившегося только на латыни у Аммиана Марцеллина<sup>11</sup>. Особняком стоит и данный в приложении перевод трактата Саллостия *О богах и мире*, выполненный мной вместе с Р. Б. Кочетковым. Следует отдельно сказать об участии в издании редактора Дмитрия Бирюкова, которому если не измученный автор, то взыскательная публика должна быть бесконечно благодарна за серьезнейшие изменения исходного текста к лучшему. Кроме того, за проявленные кротость и мужество хочу сердечно поблагодарить Виктора Селиверстова, без административных усилий которого было бы невозможно это издание.

### III. ФИЛОСОФИЯ ЮЛИАНА

<sup>9</sup> См.: *Кесари, или императоры на торжественном обеде у Ромула, где и все боги*. СПб., 1820.

<sup>10</sup> Этот эдикт не содержался в тексте издания, с которого осуществлялся перевод, и печатается в имеющемся переводе Д. Е. Фурмана.

<sup>11</sup> Здесь печатается в переводе Ю. А. Кулаковского, содержащемся в его издании *Римской истории* Аммиана Марцеллина, см.: Аммиан Марцеллин. *Римская история* / Пер. Ю. Кулаковского, А. Сонни. СПб., 1994.

К философии Юлиана, как и к любой философии, можно подходить с разных сторон, и то, что мы имеем сказать о ней, разумеется, не будет исчерпывающим; однако некоторые показавшиеся нам наиболее значимыми моменты следует затронуть. Поскольку Юлиан сам многократно позиционировал себя как последователя Ямвлиха, то для начала, думаю, будет не лишним сказать о том, чем философия Ямвлиха отличается от философии Плотина, и таким образом уяснить направление развития, имевшего место внутри неоплатонизма, если мы найдем существенное сходство между ними; если же выяснится, что между Ямвлихом и Плотиним не так уж много общего, то нам следует сказать о той новой философии, которой положил начало Ямвлих.

#### Философия Ямвлиха и трактат Плотина II. 9

Знаменитый трактат Плотина *Против гностиков* необходимо рассмотреть в этом контексте именно потому, что он представляет собой единственное полемическое сочинение Плотина — сочинение, направленное не против давным-давно сложившихся перипатетической, стоической или эпикурейской доктрин, но против чего-то ранее невиданного, пропитанного «духом времени», того, что собственно только и может развиваться, получать все новые редакции, варьироваться вновь и вновь. В качестве краткого конспекта этого сочинения вполне подойдет *Синописис* Армстронга<sup>12</sup>:

*Краткое изложение учения о трех ипостасях: Единое, Ум, Душа; их не может быть ни меньше, ни больше трех. Критика попыток увеличить их число, в частности, критика идеи двух Умов, один из кото-*

<sup>12</sup> Цит. по изд.: Плотин. *Эннеады*. Т. 2. СПб., 2004.



*рых мыслит, а другой мыслит, что он мыслит (гл. 1). Истинное учение о Душе (гл. 2). Необходимый порядок следования всех вещей и вечность космоса (гл. 3). Возражения против гностического положения о творении мира падшей душой и связанного с ним презрительного отношения к этому зримому космосу и небесным телам (гл. 4–5). Бесмысленность нововведений гностиков, их плагиат и искажение Платоновой мысли, а также их дерзкое высокомерие (гл. 6). Истинное учение о Душе мира и благообразии созданного и управляемого ею космоса (гл. 7–8). Опровержение возражений, исходящих из неравенства и несправедливости человеческой жизни (гл. 9). Смехотворная самонадеянность гностиков, которые отказываются признавать иерархию сотворенных богов и ангелов и только себе приписывают право быть сынами Божьими, ставя себя тем самым превыше небес (гл. 9). Абсурдность гностического учения о нисхождении Души (Софии), возникновении Демииурга и сотворении им видимого космоса (гл. 10–12). Обличение положения гностиков о космических сферах и их влиянии на нас (гл. 13). Богохульство гностиков при попытке добиться повиновения высших сил посредством магии и абсурдность их утверждения об исцелении как изгнании демонов (гл. 14). Ложное «бытие вне» гностиков приводит к безнравственности (гл. 15). Истинное, платоническое «бытие вне», которое любит и чтит этот космос во всем его благообразии и красоте как наиболее совершенный образ умопостигаемого, в отличие от ложной неотмирности гностиков, ненавидящей и презирающей этот космос и его красоту (гл. 16–18).*

Итак, вопрос первый — о количестве божественных ипостасей. Плотин утверждает, что их три, у Ямвлиха же одних водительных или небесных богов триста шестьдесят, а поскольку и умопостигаемое у него суть боги, то все они сочисляются как божест-

венные ипостаси — некоторая разница налицо. Мне могут возразить, что все эти боги Ямвлиха никоим образом не равночестны. Но дело обстоит так, что все они суть боги, а не демоны или, скажем, герои. И принадлежность их к одному и тому же роду для Ямвлиха гораздо более существенна, нежели их иерархическая подчиненность. В этой связи принципиально важным является различие в истолковании философами первой гипотезы платоновского *Парменида*: в *Энн. V. 1. 8* Плотин утверждает, что первая гипотеза говорит о Едином, а во втором из сохранившихся фрагментов *Толкования на Парменид* Ямвлиха сказано буквально следующее: «Первая гипотеза посвящена богу и богам; ведь речь там идет не только об Едином, но и обо всех божественных генадах»<sup>13</sup>. Но, с удивлением воскликнем мы, ведь этих генад, как их описывает Плотин в *Энн. VI. 6*, неисчислимо (человеком, во всяком случае) множество! Разве может все то, что сказывается о Едином Боге, сказываться и о каждой из них? С точки зрения Ямвлиха — да, потому и никакая субординированность всех этих богов позднего платонизма не делает их менее божественными в их существовании, и потому можно с уверенностью говорить о неисчислимо большом числе божественных ипостасей для Ямвлиха. Это только первый штрих. Чтобы дополнить расхождения этих мыслителей в вопросе о Едином, разберем еще один хорошо известный и находящийся в прямой связи со сказанным выше факт: если Плотин называет Единого<sup>14</sup> Ураном, то Ямвлих полностью исключает всякое имя для Единого — на том основании, что Оно не подлежит

<sup>13</sup> Цит. по изд.: Ямвлих. *Комментарии на диалоги Платона*. СПб., 2000. С. 283.

<sup>14</sup> Говоря о Первоначале языком Плотина, мы не должны уделять серьезного внимания разнице между средним и мужским родом.

никакому именованию. Казалось бы, это должно запретить Единого в безыменной трансцендентности; ничего похожего: отвергая имя, Ямвлих вводит в Единое **деление**, а именно — деление на полностью непознаваемое Единое и Единое познаваемое. Уже само такое деление в Едином было бы совершенно неприемлемо для Плотина. Но еще более неприемлемо следствие такого деления, согласно Ямвлиху: как познаваемое, Единое содержит в себе предел и беспредельное, а значит, число и числа<sup>15</sup>. Это уже совершенная революция: не просто ветхозаветная демифологизация Единого, но предельная рационализация Единого, легитимизация рациональных форм отношения к Единому. Действительно, несмотря на все имена (а как только Плотин Его не называл!), вся познаваемость Единого сводилась для него к констатации акта сверхбытия Единого, и сама эта констатация требовала не только полной остановки сознания, но и прекращения всякого умного видения; для сознания это познание было не более чем «ароматом» и воспоминанием, то есть тем, что меньше всего предполагает некое оперирование; Единое Ямвлиха, напротив, есть что-то уже в самом буквальном смысле познаваемое — то, познание чего происходит в результате определенных операций. Совершенно ясно, что такой теологический рационализм должен теснейшим образом быть связан с теургизмом, о чем мы еще скажем. Итак, мы фиксируем разницу не только в количестве божественных ипостасей, но и в учении о Едином.

Теперь перейдем к критике Плотиним учения о двух Умах: это критикуемое философом положение представляется просто безобидной шалостью сравни-

<sup>15</sup> См.: А. Ф. Лосев. *История античной эстетики. Последние века*. М., 1988. Кн. 1. С. 135.

тельно с учениями поздних платоников о множестве<sup>16</sup>, так сказать, Умов<sup>17</sup>. В самом деле, словом «ум» Плотин именуется, с одной стороны, некий аспект второй ипостаси — то, что отлично от умопостигаемого, а с другой стороны, Ум есть имя для самой божественной ипостаси в полноте всех ее аспектов, если так можно выразиться. Вторая гипотеза *Парменида*, соответственно, понимается Плотиним как говорящая собственно о второй ипостаси. Для Ямвлиха вторая гипотеза говорит об умопостигаемых богах<sup>18</sup>. Для Прокла, соответственно, — не только об умопостигаемых, но и об умопостигаемо-умных и умных (я думаю, так же и для Ямвлиха, хотя в указанном тексте прямо об этом не говорится); таким образом, место Плотинова Ума — Единого Сына Единого, занимает некая система богов. Скажут: но и Плотин различает ум в его отличие от умопостигаемого. И что из этого? На каждое Плотиново различение Ума, как умопостигаемого, жизни и т. д. приходится такое количество утверждений единства Ума, что становится понятным: каждое из этих различений, конечно, не случайный, но совершенно периферийный для Плотина способ описывать Умопостигаемую Вселенную. Тем

<sup>16</sup> «Мыслимый ум [у Ямвлиха. — Т. С.] содержит в себе: 1) «отца», или «бытие», 2) потенцию и 3) мышление потенции. Мыслящий же содержит в себе 1) ум (то есть мыслящий ум вообще), 2) «жизнь» и 3) «демиурга» (то есть мыслящий ум в специфическом смысле). Каждый момент этой мыслящей триады тоже триадичен, а демиург, кроме того, содержит в последних двух моментах своей триады тоже по триаде, так что, в общем, он есть седмерица» (Там же, с. 140).

<sup>17</sup> То, что такое выражение правомерно, можно понять хотя бы из сообщения Прокла об Амелии: «Амелий представляет Демиурга [здесь: Ум. — Т. С.] тройственным и три ума, трех царей» (Там же, с. 7) Я имею в виду, что сама эта тройственность, о которой собственно и говорил, должно быть, Амелий, с огромной легкостью гипостазировался Проклом, так что для него явно нет большой разницы — говорить о тройственном Уме или о трех Умах.

<sup>18</sup> См.: Ямвлих. *Комментарии на диалоги Платона*. С. 283.

не менее у поздних платоников о единстве Ума мы почти ничего не находим, зато с избытком — о различных богах, составляющих якобы Ум, или уж не знаю как и назвать.

Почему же описания Плотиним Ума и Его жизни составляют в собственном смысле Откровение, и если бы не он, тогда то, что мы сейчас называем Умом, возможно, было бы от нас вовсе сокрыто, в то время как неплохо сохранившиеся сочинения тех же Ямвлиха, Прокла и Дамаския интересны главным образом специалистам и ничего не прибавляют к сказанному Плотиним собственно об Уме? Не потому ли, что они не только ничего не открывают, но что-то важное даже скрывают? Что же? — Единство умопостигаемого космоса, опыт жизни всего во всем, который столь ясно показан Плотиним. Как же происходит это сокрытие? — Схоластический рационализм здесь лежит на поверхности и, как всякий школьный рационализм, он способен замутить, но не сокрыть. А мы в позднем платонизме имеем дело с полной элиминацией и Платонова опыта, и его богословия — благодаря тому, что совершенно новая философия, начавшаяся с Ямвлиха, продолжает называть себя платонизмом, и это никем не оспаривается; совершенно другой опыт выдается ею за опыт общения со Всеединим, и на это опять почему-то не обращают внимания. Но рациональное отношение к Единому требует теургического отношения к Уму. Посмотрим, как это происходит в мысли.

Центральным вопросом здесь является следующий: как сообщает себя Ум низшему? Согласно Плотину, не становясь страдательным, согласно Ямвлиху — становясь, как он выражается, участвуемым. (Ну, раз уж нечто божественное становится доступным воздействию, то не воздействует на него только ленивый.) Соответственно, Плотин утверждает, что в сфере божественного нет как симпатии, так и магии. Для Ямвлиха же в сфере божественного есть и

симпатия, и магия. Теперь, можно ли глазами видеть Ум? Согласно Плотину — нет. Согласно Ямвлиху — да, но отчасти. Собственно, видимы глазом умные боги, они суть то звездное множество, которое можно наблюдать выше Луны (под Луной уже сфера Души). Ну а поскольку некоторые из богов чувственно видимы, то вполне понятно, что остальные уже не только совершенно определенно умопостигаемы, но и вполне конкретно аффицируемы. Опыт жизни, обращенной в лучшем случае к звездам, и назывался — как Ямвлихом, так и позднейшими платониками — умной жизнью; чем они в этом отношении отличаются от гностиков, которых Плотин обвинял в применении магических приемов в отношении к божественному, — неясно. Скажу жестче: равным счетом ничем не отличаются. Ум, согласно Плотину, постигается в умном видении, необходимым условием которого является остановка потока представлений, обнаружение и осуществление в мыслящем недискурсивного мышления, что, собственно, и есть умная жизнь. Но, — сказали бы позднейшие теурги (неважно, языческие или христианские, от Ямвлиха до Аввакума), — когда воспевает мы, возжигаем, воскуряем... тут-то, благодаря богоданному и отцами нашими переданному служению и священным символам, дискурсивное мышление и останавливается, и нисходит и дается нам и неизреченное, и восхищение и проч., и проч. Приходится констатировать тот факт, что вся эта теургическая практика — неважно, языческая, христианская или какая-нибудь еще — с точки зрения философии Платина есть прелесть от начала и до конца.

Итак, думается, мы достаточно ясно показали, что и в отношении Ума Ямвлих делает именно то, что Плотин приписывает гностикам и с чем спорит. Это совсем очевидно, если понять, что в системе Платина боги, а соответственно, и теургия не имели никакого отношения не только к Уму, но и к ипо-

стаси Души: собственно боги, в том числе и Гелиос, были телесно-душевно-разумными существами, разумеется, более слабыми и частичными, чем сам космос. Все эти существа были божественны только в силу приобщения к божественному как таковому, но никоим образом не сами по себе, ибо это истинно и относительно космоса в целом. Потому и теургическое общение с ними Плотин считал попросту суегой, как и христиане до поры до времени относились к почитанию ангелов. О том же, что ни одну из божественных ипостасей Плотин не считал конгломератом богов, уже было сказано.

Вернемся чуть-чуть назад: созерцание Ума, по Плотину, возможно только в случае актуализации в душе высшей ее части, которая никогда и не прекращала созерцать Ум, хотя это созерцание и не всегда ею создается<sup>19</sup>. Но существование такой части души Ямвлих прямо отрицал, и это положение вводит нас в следующий круг проблем.

Прежде всего, за что, собственно, во многих местах порицал Плотин гностическое учение о Душе, или Софии? Во-первых, за то, что оно вводит каких-то посредников между Душой и Умом, то есть отрицает, что сама Душа есть Душа Ума, а Ум — Ум Души, но что Душа-Ипостась обладает каким-то особым мышлением. Во-вторых, за то, что таким образом Душа мыслится падшей, а мир, соответственно, оказывается результатом грехопадения божества. Спрашивается, можно ли обвинить в тех же вещах и Ямвлиха?

<sup>19</sup> Я думаю, можно увязать этот вопрос самосознания высшей души с вопросом о ее блаженстве: в фазе своего воплощения она обладает только сознанием, поэтому, хотя и не страдает, но и не блаженствует, а как бы забывается; в то же время ее отторжение от тела есть ее пробуждение, не только к самосознанию, но и к блаженству, ибо она существо божественное.

Сначала скажем о посредниках. Все, что мы находим у Ямвлиха между умопостигаемым, или истинно сущим, и Душой есть именно посредующее между ней и Умом. Строго говоря, даже такое выражение некорректно, т. к. сама форма непосредственного отношения между этими божественными ипостасями, на которой настаивает Плотин, просто невозможна, если нет собственно трех ипостасей, но — огромная иерархия богов. На ямвлиховском языке этот вопрос звучал бы так: соотносятся ли непосредственно высшие роды<sup>20</sup> (для Плотина они могли помещаться лишь в подлунной сфере, а Ямвлих их помещает уже в Душу) и боги умопостигаемые? Разумеется, нет, ибо есть посредующие чины. Но не так ли дело обстояло и у гностиков? Именно так, если считать классическим гностический текст, известный нам как *Апокриф Иоанна*<sup>21</sup>, то и там абсолютно все так называемые эоны — от Неизреченного и Барбелло до Софии — представляют собой посредующие звенья между ними. Совершенно очевидно и причина такого сходства: сам рационалистический подход Ямвлиха к проблеме Первоединства заставил его незаметно изменить предмет и превратить проблему развертывания всего из Единого — в проблему развертывания самосознания, которой инспирированы и построения гностиков, хотя последние понимают ее, так сказать, в более экзистенциалистском ключе.

Не иначе дело обстоит и со вторым вопросом. Не различая Душу-Ипостась и Душу мира, не полагая предела распространению божественной сущности, не говоря: «Это — сама Душа, а вот это уже все-

<sup>20</sup> Не следует забывать, что третья гипотеза *Парменида* понималась Ямвлихом как говорящая не только о Душе, но и о демонах, ангелах, героях, и вообще обо всех родах, высших человека. См.: Ямвлих. *Комментарии на диалоги Платона...* С. 284.

<sup>21</sup> См. в изд.: *Апокрифы древних христиан*. М., 1989.

го лишь ее энергия», никоим образом невозможно избежать учения о грехопадении Божества. Так вот, никакого внятного различия в этом вопросе ни у Ямвлиха, ни у Салпостия, ни у Юлиана мы не находим. У Плотина все было очевидно: космос, будучи отличным от Бога живым существом, обладает соответственно и единичной Душой — Душой всего космоса; умом же этой Души является Душа-Ипостась, для которой Душа мира есть лишь ее энергия. Поэтому Душа-Ипостась у Плотина не только не совершает никакого грехопадения, но и в собственном смысле этого слова не творит. Да и мир в собственном смысле не существует — в *Эни.* 3. 6 эта точка зрения излагается с предельной ясностью. Не иначе дело обстоит и с душой человека, для которого Душа мира есть, как говорит философ, сестра. Высшая ее часть, ее сущность, не только не перевоплощается, но даже и не воплощается никогда; будучи одной из энергий Души-Ипостаси, она вечно созерцает Ум, однако это созерцание не достигает сознания смешанного живого существа — человека, как он обычно сам себя сознает. Наличие такой высшей души Ямвлих в человеке отрицает. Соответственно, и Душа-Ипостась оказывается у него, говоря языком Плотина, Душой мира. В пользу этого суждения говорит в первую очередь тот факт, что время, которое для Плотина есть функция исключительно воплощенной души, Ямвлих помещает в Душу-Ипостась, как, впрочем, и пространство. Более того, он считает время структурой души, оформляющим Душу началом. Но из этого прямо вытекает, что к недискурсивным созерцаниям и нерассчитывающему творчеству неспособна никакая душа, в том числе и Душа мира, и Душа-Ипостась! (Вот сколь далеко простирается различие этих философий!) Но для Ямвлиха эта связь — созерцательная связь Души-Ипостаси с Умом — просто не нужна. Почему? Да потому, что они связаны магиче-

ски, как собственно и душа всякого человека с Умом, который, как мы помним, есть иерархия богов. Более того, Ямвлиху как раз и не нужно разрывать эманацию божественной сущности, не нужно разделять Душу-Ипостась и Душу мира, потому что это значило бы разорвать иерархию, а значит, создать все ту же невозможность теургической связи низшего с высшим. Есть у этого и еще один обертон: говоря о Ямвлихе, мы имеем дело с человеком восточным, так или иначе близким к сиромемитской культуре, в которой не было принято сомневаться в реальности существования мира чувственного. Потому и вся ямвлиховская система, подобно многим гностическим, есть система натуралистическая. Ямвлиху нужно было объяснить реально существующий, мясной, страждущий мир, а не то, что простирается между прекрасным призраком и непрерывным кошмаром, что собственно и объяснял Плотин; поэтому объяснения первого реалистичны и магичны, второго же — интеллектуалистичны и эстетичны. Вообще говоря, в вопросе творения и — шире — отношения мира к Творцу системы Плотина и Ямвлиха различаются примерно как адвайта и двайта Веданта. Можно заметить здесь также и некое подобие отношению герметической (в богословском смысле — по преимуществу троической) и собственно гностической, политеистической концепций<sup>22</sup>.

Далее, рассмотрим вечность мира. Казалось бы, оба мыслителя в этом вопросе единоклассны. Но для Плотина вечность мира значит только вечность мирозидущей энергии Души и тех первообразов, образами которых являются чувственные вещи. Нельзя сказать, чтобы у Плотина была однозначность в этом вопросе: в одном из своих сочинений он крас-

<sup>22</sup> Понятно, что дуалистические течения ни в той, ни в другой я не принимаю в расчет.

норечиво допускает гибель мира, ради того, чтобы показать независимость от него Души, в другом — прямо отрицает возможность гибели каких-либо смертных видов. Здесь можно говорить лишь об акценте и ударении, и это, так сказать, логическое ударение стоит у Плотина на вечности мира в его началах, всего мира, а не земной только сферы. Напротив, если у Ямвлиха время оформляет уже Душу, то ни о какой вечности не только мира, но и Души речи идти не может, а может — только о бесконечной длительности. Далее, если умные боги — это звезды, т. е. если небесные тела понимаются как тонкие или умные тела, другими словами, если тело духовное принимается за тело астральное, то вполне очевидно, что речь с необходимостью идет о всевременности (называемой по недоразумению — например, тем же Саллостием — вечностью) именно видимого космоса. Влияние концепции Аристотеля на Ямвлиха здесь совершенно очевидно.

Бессмертие частной души понималось Плотинем, несомненно, как полное бессмертие, то есть как бессмертие и разумной, и неразумной ее частей; при этом в штатном, так сказать, случае неразумная часть, отбыв причитающееся (или даже сразу) отправлялась в следующее рождение, часть же разумная, соответственно, только и актуализовывалась после разлуки со своим страстным чадом<sup>23</sup> и пребывала уже не просто в созерцании «полей истины», но и в блаженстве этого созерцания. В случаях же, так сказать, исключительных, когда низшая душа уже в земной жизни полностью растворяется или совпадает с высшей, имеет место полный исход из становления, вечное бытие с вечным Богом. Кроме того, нужно принять во внимание, что собственно

<sup>23</sup> Приблизительно таков же Ялдобаоф гностиков в отношении к Софии.

«собой» Плотин считал именно эту высшую душу, так что он не стремился к блаженству для этой низшей души и не страшился наказаний; оставив мертвому его мертвеца, он стремился пробудить в себе высшую душу — ту, которой и должно жить.

Ямвлих тоже принимал полное бессмертие души, но (начнем с конца) собственно «собой» считал то, что действует и претерпевает воздаяния. К этому «себе» предъявлялось требование достичь вечной жизни; вполне понятно, что тут-то и должен был разыгрываться целый сотериологический спектакль, не хуже мытарств преп. Феодоры<sup>24</sup>. Ибо какая может быть вечность для временной по сущности души, что за богов предлагается ей созерцать вместо Ума, какие посредники оказываются у души, которая неспособна к непосредственному, естественному для нее соединению с Первоначалом?! В этом есть что-то глубоко семитское — неизмеримая малость человека перед Всевышним, искательство у высших чинов в желании хотя бы не царствовать, но соцарствовать<sup>25</sup>. Как все это далеко от эллинского духа с его осторожно отстраненным отношением к богам, с его сознанием, что в каждом человеке есть капля дионисовой, или даже прометеевой крови, родящая его с чем-то даже более первоначальным, чем сами боги! Отсюда возникли те эллинские рационализм и свобода, которые инспирировали творчество как древних философов, так и Плотина.

<sup>24</sup> Плотин порицает подобную дешевую сотериологию в *Эни.* 2. 9. 13.

<sup>25</sup> С моей точки зрения, Ветхий Завет представляет собой учение о народе, который не чужд Всевышнему, что на фоне тогдашних семитических — вавилонской и финикийской — религий, пытавшихся снять эту чуждость человеческими жертвами и рабским послушанием ваалам, есть и в самом деле некое откровение. Такое откровение, разумеется, не могло быть откровением ни для индусов, ни для греков.

Здесь мы переходим к заключительному обобщению, а именно, к вопросу о том, каким образом платонизм Ямвлиха и позднейших платоников относится к учению самого Платона. Содержательно дело обстоит здесь так же, как с гностиками, а формально — наоборот, ибо мудрость тех и других, безусловно, от Платона, а новации — «от лукавого»; с другой стороны, сами эти новации были даны у гностиков в форме явного творческого акта и откровенного пренебрежения всякой традицией, а у поздних платоников — в форме скрупулезнейшего толкования текстов Платона; но и та и другая форма отнюдь не свойственны ни Платону, ни Плотину, чье творчество собственно и составляет так называемый платонизм. Собственно, еще неизвестно, что хуже: модернизировать Платона с нескрываемым к нему презрением, как делали это гностики, или комментируя его как священный текст, вчитывать в него свои мысли. Форма систематического комментария настолько чужда самому Платону, что даже элементарный вкус должен бы подсказать, что всякий делающий Платона своим священным писанием по одному наличию такого писания не может быть платоником. Плотин ведь нередко обращался к Платону, но почти всегда по памяти, почти всегда открыто модифицируя учение человека, которого считал существом божественным. Все это, впрочем, достойно отдельного исследования.

#### Ямвлих и Юлиан

Совершенно ясно, что именно учение о чувственной очевидности Истины, учение о видимых умных богах, обернутое в блестящую диалектику и поданное как комментарий адепта к священному тексту своей религии, привлекло Юлиана к Ямвлиху и заставило считать его философом не меньшим, чем

Платон<sup>26</sup>. (Масштаб произведенной Ямвлихом реформы Юлиан уловил совершенно правильно.) Более того, он придает ямвлиховской концепции смысл, еще более отдаляющий его от Плотина. Чтобы понять этот собственно юлиановский оттенок «пергамского платонизма» нужно, прежде всего, со всей ясностью понимать, что такое «умное» как член триады Ума. Само русское слово «умное» не дает почувствовать насыщенности термина. Мы сказали бы, что это умное есть «кто» Ума, поэтому оно есть сам Ум как субъект, или, если хотите, как личность; умное есть Умопостигающий, противопоставленный умопостигаемому как своей природе; умное аналогично ипостаси в троическом богословии христианства (которое есть, с моей точки зрения, античное, по существу — ноологическое построение)<sup>27</sup>. Поэтому если мы говорим о чувственной видимости умных богов, говорим о том, что Царь Солнце есть глава умного царства, то мы говорим в подлинном смысле о самом главном для человека, а равно и для всего мира, с чего как раз и начинается *Гимн к Царю Солнцу*.

Собственно умопостигаемое, парадигматическое я бы сравнил с доолимпийскими богами: они — боги, они чтятся, но они не имеют культа; государства не строят им храмов; представления о них носят характер отвлеченный, в лучшем случае — исторический<sup>28</sup>; они не суть боги власть держащие. Олимпийцы же, напротив, хотя и моложе, но деятельнее, властнее и, следовательно, действительнее, рельефнее; им положен культ, с ними приходится считаться в любом деле. Или, например:

<sup>26</sup> См., напр.: *К Царю Солнцу*, 146а.

<sup>27</sup> См. мою статью *Неоплатонизм и христианство* в изд.: Плотин. *Эннеады*. Т. 6. СПб., 2004.

<sup>28</sup> Там, где эти боги все-таки чтятся, их культ имеет явно инфернальный оттенок.

«В начале было Слово» — какое слово? Когда было? Но: «Слово плоть бысть и обитало с нами» — это-то Слово собственно и имеет культ, оно есть Ишвара, молитвенный образ, сакральное Имя<sup>29</sup>. Такой персональный момент — момент умности, дан у Юлиана с огромной напряженностью, и мы остановимся на нем отдельно. Пока же скажем о состоянии ноологии на момент творчества Юлиана.

Мы уже говорили, что Плотин неохотно занимался конструированием Ума, скорее — описанием, ибо не считал, что конструирование, как интеллектуальная процедура, может дальше определенного предела приблизить человека к Уму. Плотин и учил, и стремился к слиянию с Умом, а не к созданию учения об Уме, и поэтому у Плотина можно найти все составляющие будущего Ямвлихо-Прокловского учения об Уме, но не само это учение. Во всех отношениях ясный прообраз позднейших доктрин мы встречаем только у Амелия. Прочитаем уже цитировавшийся выше фрагмент из Прокла полностью: «Амелий представляет демиурга тройственным и три ума, трех царей — сущего, обладающего и видящего. При этом они разделяются так, что первый ум сущностно есть то, что он есть; второй есть то, что в нем мыслимо, поскольку он всецело причастен тому, что до него, потому-то он и второй; что же касается третьего ума, то он есть то, что находится в нем [первом] и [в то же время] является этим последним [вторым]. Потому чем больше удаление, тем слабей обладание. Амелий подразумевает под этими тремя умами трех демиургов, являющихся тремя царями у Платона (*Письмо II*, 312 e) и тремя у Орфея, т. е. Фанета, Урана и Кроноса, и в его глазах самым значительным демиургом является Фанет»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Разумеется, я утрирую, чтобы выделить смысловые акценты.

<sup>30</sup> А. Ф. Лосев. *История античной эстетики...* Кн. 1. С. 7.

Схолия Прокла, начинающаяся со слов «Амелий подразумевает...», дает яснейшее представление о векторе дальнейшего развития ноологии. Прочитаем место из Платона: «Все тяготеет к царю всего, ко второму тяготеет второе, к третьему — третье». Плотин трактовал этот характернейший пассаж из Платона как учение о трех ипостасях; для него мир был в полном смысле этого слова разнороден. Прокл трактует это как некие формообразы Ума; божество для него, так сказать, однородно, и затем в этом однородном божестве различаются три движения, три формы существования. В целом можно сказать, что платонизм двигался от Платонова учения о трех ипостасях к учению о трех формах божества или бытия — не знаю, как правильней здесь сказать. Можно с уверенностью утверждать, что уже Ямвлих не учил о трех ипостасях. Почитаем еще Прокла: «Один [демиург], — говорит он [Амелий. — Т. С.], — создает действием рук, другой — только приказом, третий — только волей. Один рассматривается как мастер, довольствующийся трудом собственных рук, другой — как предваряющий его строитель, третий утверждает себя прежде их обоих как царь. Отсюда, поскольку демиург есть ум [т. е. мыслящий. — Т. С.], он производит все своими помышлениями: поскольку он мыслимый, он действует самим своим бытием; поскольку он бог — только своей волей». Трудно не усмотреть сходство этих «умов» с божественными ипостасями, как их понимал Плотин, хотя образность здесь, конечно, безвкусная, и, однако, это уже не ипостаси, но моменты Ума.

И даже в самом этом новом учении «о трех умах» можно поставить некие вехи: у Юлиана, скажем, на месте прокловского Урана находится Гелиос, что нагляднейшим образом демонстрирует суть происходивших изменений — движение от ясного, доступного взгляду Гелиоса к древнему, полузабытому Урану, и это нельзя воспринять иначе, как



движение от Ума. Плотин видел Ум ясно как Солнце, без всякого образа; Юлиану уже требовался образ, и он отождествил Ум с любимой иконой; для Прокла Ум — это уже нечто всецело сокрытое (Уран у Плотина — Единое). Таковы результаты интеллектуальной аскетики платонизма, если рассматривать их, так сказать, в исторической перспективе.

Однако и здесь есть неясности. Во-первых, непонятно, считать ли умное вторым или третьим членом триады; во-вторых — считать ли третье синтетическим. Ответ на первый вопрос прямо зависит от того, считает ли тот или иной мыслитель жизнь синтезом бытия и мышления, либо мышление — синтезом бытия и жизни. А это, в свою очередь, зависит от того, считается ли мышление возвращением, а жизнь выходом вовне. И здесь тоже водораздел: для Плотина жизнь — третье, и, следовательно, выходом вовне оказывается именно мышление. О самом Ямвлихе в этом смысле можно только догадываться, но его единственный прямой ученик — Феодор Асинский — придерживался прямо противоположной точки зрения. Если рассуждения Амелия говорят о третьем как о единстве бытия и мысли, то последовательность ноуменальных формообразов у Прокла: «умопостигаемое — умопостигаемо-умное — умное» — заставляет думать, что выходом вовне он считает именно жизнь, мышление же возвращением, при том что производным и синтетичным полагает все-таки жизнь (это одно только и может объяснить, почему синтез у него оказывается раньше одного из начал). Однако Ямвлих все еще располагает вслед за умопостигаемым умное. Интересно, что немецкая диалектика, происшедшая из шеллинговской натурфилософии, окончательно забросив учение об ипостасях, полностью воспринимает именно прокловскую схему на языке Гегеля: бытие-в-себе, или бытие, бытие-для-другого, или существование, бытие-для-себя, или дух (читай:

мышление); тогда первому разделу будет соответствовать сфера логики или априорных построений — ноуменов, второму разделу — натурфилософия, т. е. наука о природе, или жизни, третьему — все от антропологии до философии, т. е. науке о мышлении, или духе в его чистом виде. Несмотря на очевидные различия принципиально важно, что сущее понимается и Проклом, и Гегелем под знаком одних и тех же трех состояний, движений, форм одного и того же — сущего, бытия, божества.

Нас, однако, интересует именно Юлиан. Мы помним, что у Ямвлиха не было даже устойчивого термина для обозначения этого третьего демиурга, выше встречавшегося нам у Амелия; вероятно, это свидетельствует о том, что данный вопрос его просто не занимал. Нет третьего термина для соответствующего аспекта Ума и у Юлиана. Мы уже разбирали учение Ямвлиха о Душе; у Юлиана упоминаний о Душе почти вовсе не встречается. Из этого следует немаловажный для нас вывод: умное, в интерпретации Юлиана, однозначно вмещает в себя функции также и этого неназванного третьего, и Души. И действительно, зачем нужна Душа в системе, где мир творят боги?

Здесь есть и подлинная трудность. В самом деле, неизвестно: считать первичной жизнь или душу. Сложность здесь в том, что отдать приоритет душе склоняло непреложное верование в бессмертие души, а приоритет жизни — не только педагогический опыт, но и платоновская формула: бытие, мышление, жизнь. Даже у Плотина этот вопрос скорее обходится, чем ставится и решается: Душа-Ипостась у него то неотделима от Ума, и есть собственно сама умная жизнь, то вполне существует для себя, а Ум, что называется, живет своей жизнью.

Итак, этими вопросами Юлиан не занимался, наделяя своих умных богов и умной жизнью, и жи-

вотворящими функциями. Рассмотрим подробнее, что говорит Юлиан о Царе Солнце и Матери Богов.

### Солнце и Мать

Тейя — великого Гелия с яркой Селеной и с Эос,  
Льющею сладостный свет равно для людей земнородных  
И для бессмертных богов, обитающих в небе широком,  
С Гиперионом в любви сочетавшись, на свет породила<sup>31</sup>.

Мы думаем, что именно отсутствие четкого разграничения третьего момента Ума и Души-Ипостаси, с одной стороны, Души-Ипостаси и природы — с другой, инспирировало творчество Юлиана и в положительном, и в отрицательном смысле, т. е. это и побудило его к творчеству (ибо, что для одаренного человека может быть лучшим стимулом, нежели «незаконченность творения») и вызвало всю ту путаницу, которую мы в этом [Б1]самом творчестве находим.

В первую очередь, хотя мы имеем два отдельных гимна, предмет их один и тот же — космогоническая деятельность божества. Поскольку эта деятельность как-то Юлианом мыслится, то мыслится она им, как и всеми платониками, в категории природного процесса, а этот последний, раз уж мы мыслим диалектически, необходимо должен быть поляризован в себе<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Гесиод. *Теогония*, 371–374 (пер. В. В. Вересаева).

<sup>32</sup> Нужно ясно отдавать себе отчет в том, что можно сколько угодно провозглашать персональное творчество Бога, но о таком творчестве не может быть ни науки, ни какого-либо знания вообще, так что, например, современный Юлиану христианский креационизм, если выкинуть из него всю полемику, ничего собой не представляет кроме этой декларации и отдельных заимствований из эллинской философии, вроде единоразовости творенья у Василия Великого, которые, в силу того, что о них не говорили как о заимствованиях, но пытались вычитать их из Библии, приписать Моисею, Св. Духу и т. п., весьма напоминают воровство. Чувства истории не было тогда и у язычников, но они никогда не были столь амбициозны. Итак, там, где о творении высказывается хоть что-то помимо того, что «Он захотел и сделал», там где творение предполагается хоть как-то познаваемым, пусть даже в психологических или персоналистических терми-

Собственно, Царь Солнце и Мать Богов — суть имена этих, так сказать, полюсов; в этой связи Юлиан говорит<sup>33</sup>, что Гелиос царствует вместе с Матерью Богов, что он творит все вместе с ней и вместе с ней обо всем промышляет, а без нее не делает ничего.

Теперь, мир относительно Бога есть инаковость, достигшая — неважно, действительного или иллюзорного — бытия для себя, а потому первая инаковость будет и первой потенцией имеющего быть мира. Понятно, что такая инаковость не может быть в Едином<sup>34</sup>, но уже в сфере умопостигаемого она фиксируется со всей определенностью, а именно: само умопостигаемое есть тождественное и иное, оно поляризовано на собственно умопостигаемое и умопостигаемую материю, которая есть в этой сфере причина умопостигаемого же различия. Собственно, в сфере умопостигаемого же мы впервые и сталкиваемся с Солнцем и Матерью. О трех Гелиосах Юлиан говорит много раз, но специально о месте Гелиоса в умопостигаемом не говорит нигде. Не иначе дело обстоит и с Матерью Богов: когда Юлиан называет ее, например, «источником умных и демиургических богов»<sup>35</sup> или «матерью Зевса»<sup>36</sup>, притом что «един алтарь Гелиоса и Зевса»<sup>37</sup>, то вполне понятно, что источником наилучшего в умном, а именно таков Гелиос, может быть только нечто умопостигаемое. В этом смысле о Матери Юлиан говорит, что она «сотрудни-

нах — ведь и персона, когда познается, познается только как природа, — оно мыслится и природно, и процессуально.

<sup>33</sup> См.: *К Матери Богов*, 167b.

<sup>34</sup> Хотя у Ямвлиха получалось именно так, однако Юлиан, судя из нижеследующего, не разделял этого заблуждения; но опять же, можно взять его суждение из *К Царю Солнцу*, 138a о том, что **в богах** тождественны сущность и энергия, и мы вынуждены будем думать противоположное.

<sup>35</sup> См.: *К Матери Богов*, 166a.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> См.: *К Царю Солнцу*, 135d.

ца незапятнанной сущности умопостигаемых богов, принимающая от всех них общую причину [имеющих быть] вещей и наделяющая ею умных богов»<sup>38</sup>. Ничего более определенного мы здесь не имеем, а потому пусть они именуется на этом уровне, как и предлагал Юлиан, Гиперионом и Теей.

Переходя в сферу умного (а в силу неразличности, также и в сферу третьего момента Ума, и в сферу Души-Ипостаси), мы должны помнить, что Гелиос здесь становится многоименным; так, например, о Гелиосе как третьем моменте Ума говорится<sup>39</sup>, что единством и простотой мышления, а равно — вечностью и тождественным бытием он обладает вместе с Аполлоном, а о Гелиосе как Душе, что «то, что отделимо и существует прежде тел в сфере причин, отделенных от видимой демиургии и существующих прежде нее, — есть в равной мере владение Гелиоса и Зевса»<sup>40</sup>. Мать Богов здесь — супруга Зевса<sup>41</sup>. И опять ничего более конкретного об этом «браке» не сообщается. Говорится лишь, что Гелиос — податель благ умным богам, что он их царь; можно предположить, что в этой сфере он властвует и над своей «супругой».

Наиболее интересным для нас, и должно быть, наиболее интересовавшим самого Юлиана моментом является, видимо, не само умное, но умное в его отношении к чувственному. Здесь можно выделить два аспекта: творение и промысл. Для Юлиана совершенно очевидно, что Гелиос как Душа-Ипостась, или Зевс, — полновесный Творец мира чувственного, творец в иудейском или персидском смысле слова, т. е. творящий по своей воле<sup>42</sup>; учения Плотина о

<sup>38</sup> См.: *К Матери Богов*, 179d.

<sup>39</sup> См.: *К Царю Солнцу*, 144 b.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> См.: *К Матери Богов*, 166a.

<sup>42</sup> См.: *К Царю Солнцу*, 146b.

безыскусном<sup>43</sup> и непреднамеренном творении Юлиан либо не знает, либо не признает. Сама логика мифологических имен подсказывает, что тот же Гелиос-Зевс есть отец Афины Пронойи, т. е. Провидицы, и, следовательно, есть бог промышленности, и жестче — бог промысла. Одним из значимых результатов этого промысла является то, что тленное и становящееся космическое бытие пребывает вечно<sup>44</sup>. Но сама эта Афина Пронойя и есть Мать Богов, как пишет об этом Юлиан<sup>45</sup>, таким образом, она не только мать и супруга Зевсу, но пожалуй, и дочь.

Вслед за Душой-Ипостасью следует Душа всего, или природа; это и есть Аттис. Третий демиург нематериален, — говорит Юлиан<sup>46</sup>, — от него отличен Аттис, который нисходит вплоть до материи, он — бог рождающей силы, бог-породитель. Юлиан делает также попытку различить природу и душу: природа, — утверждает он<sup>47</sup>, — создает, не имея воображаемого образа имеющих быть вещей, а душа создает — имея, причем чем более отстранена душа от тела, тем в большей степени актуальны в ней эти образы. Кто же такой Аттис относительно Гелиоса? Это, опять же, сам Гелиос. Юлиан говорит об этом довольно однозначно: мир сохраняется благодаря пятому телу, сущностью же пятого тела является солнечный луч<sup>48</sup>. В описании Галла как умного бога<sup>49</sup> опять же просматривается

<sup>43</sup> Имеется в виду творение, не сопряженное ни с предварительным замыслом, ни с предшествующим действию волеием, ни с какими-либо средствами, благодаря которым осуществляется творение.

<sup>44</sup> Там же, 137d.

<sup>45</sup> См.: *К Матери Богов*, 166b.

<sup>46</sup> Там же, 165a–b.

<sup>47</sup> Там же, 163a–c.

<sup>48</sup> См.: *К Царю Солнцу*, 132c; в *Матери Богов* (172a) утверждается, что Аттис есть солнечный луч; о подобии Аттиса Гелиосу говорится также в *Матери Богов*, 165c.

<sup>49</sup> «Этот Галл, умный бог, связует материальные эйдосы, которые суть под Луной, с той причиной, что сверх и прежде мате-

Гелиос как посредник. Вполне понятно, что здесь мифологически расцвечивается вполне определенный натурфилософский концепт. Юлиан говорит<sup>50</sup>, что солнечный луч есть сущий в действительности бестелесный эйдос прозрачности, прозрачность же — соподлежащее стихий. Что это за соподлежащее, далее не объясняется, но я бы сказал, что свет явно занимает в натурфилософии Юлиана то же место, что у Канта пространство. Между прозрачностью и пространством разница не так уж и велика, если вдуматься. И прозрачность, и пространство есть сущее ничто, и это ничто неизменно примышляется, когда мыслится хоть что-то чувственное, и неизменно есть, когда есть что-то иное. Другой вопрос, что Юлиан не останавливается на анализе, подобно Канту, но сразу же мыслит и возникновение всего из этой самой прозрачности; и здесь выясняется, что быть собою, быть ничем — для нее есть бытие в возможности, переходя же в действительность, она становится светом; можно сказать, что свет есть пространство, сущее в действительности. Источником же действительности никоим образом не может выступать никакое тело, но действие чистого Ума. Здесь здравый смысл обычно оставлял древних, и из этого глубоко истинного, с нашей точки зрения, учения нередко делались нелепые выводы о том, что и Солнце, и другие звезды суть собственно видимые глазом умы.

На основании наличных текстов трудно сказать, что Юлиан думал об этом, но надо полагать, он разделял заблуждения эпохи, ибо он пишет, что на момент знакомства с Матерью Аттис обитал на берегах реки Галлы, Млечного Пути, а это — место, где «претерпевающее тело смешивается с бесстра-

рии, не как иное с иным, но как нечто, относящееся к себе.» *К Матери Богов*, 165d.

<sup>50</sup> См.: *К Царю Солнцу*, 133d.

ствием круговращения пятого тела»<sup>51</sup>; пятое тело — эфир, подлежащее света, т. е. место, где всякое тело претворяется в световое. (Неясно опять же, тождественно умное тело световому или нет). Итак, изначальный свет сиял среди неподвижных звезд и был любим Матерью Богов, т. е. эта его жизнь была согласна промыслу о нем. Но вот он выступает из своей области и соединяется с нимфой, которая есть «последняя и низшая бестелесная причина, существующая прежде материи»<sup>52</sup>. Это значит, что свет излился из свойственной ему сферы в беспредельное, порождая все и во всем. Мать в гневе — случилось нечто противное промыслу; тогда Гелиос (!) посылает своего слугу — льва, существо огненной природы — обличить нимфу, или, как говорит Юлиан, «обнаружить материю»<sup>53</sup>. Но кто этот лев? Опять же сам Гелиос!<sup>54</sup> Поистине, спасение утопающих — дело рук самих утопающих! Если действия льва направлены на материю, то Гермес Эпафродит посылается просветить ум Аттиса, судя по дальнейшим действиям впавшего в преступную слабость бога; и тот и другой справились со своей задачей успешно. Итак, оскпившийся Аттис возвращается на родную Галлу, очевидно, застрахованным от дальнейших падений.

Вполне понятно, что Аттис олицетворяет собой всякую душу; но, пожалуй, сферой сотериологии

<sup>51</sup> См.: *К Матери Богов*, 165с.

<sup>52</sup> Там же, 165d. Откуда взялась эта нимфа — совершенно неясно. Кроме того, если нимфа — это не материя, то как бы нам не пришлось придумывать еще какой-нибудь миф о нисхождении брошенной нимфы к дракону или кому-нибудь в таком роде.

<sup>53</sup> См.: *К Матери Богов*, 167b.

<sup>54</sup> Помимо огненности природы Льва, на это указывает также и то, что Лев, очевидно, есть то орудие, благодаря которому прекращается нисхождение Аттиса; но в *К Матери Богов*, 175а мы читаем, что Аттис «останавливается благодаря демиургическому движению Солнца, в то время, когда этот бог достигает крайних пределов круга Вселенной...», и значит, Лев — это все то же Солнце.

значимость этого мифа и ограничивается, ибо ни космологическим, ни теогоническим он быть не может, даже если на это и претендует. Весьма чувствуется гностический дух этих построений: в первую очередь потому, что нисхождение Аттиса представляется чем-то недолжным, идущим вразрез с промыслом; если же принять во внимание, что Кибела необходимо есть мать также и Аттиса, раз уж он какой-никакой, но все-таки бог, то ее сходство с гностической Софией становится еще яснее. Однако момент страдательности и «заблудности» здесь не абсолютен, и потому миф насыщен настроением культа Непобедимого Солнца: **самооскопление** есть **самопреодоление**; у Аттиса есть помощники, но нет посредников, ибо он сам — Солнце, побеждающее в том числе и себя. Несмотря на волевое и даже героическое настроение мифа, обращение Аттиса — это не штурм неба, но именно возвращение домой, не к невесте и тем более не к жениху, но, скорее, к матери или жене. Потому рассудительной ласковостью и покоем проникнуты молитвы Юлиана богам — так мог бы молиться Одиссей.

### Гелиос-Аполлон

В *Гимне к Царю Солнцу* мы уже встречались с Гелиосом-Аполлоном как неизменным и тождественным бытием, т. е. третьим моментом Ума. Тот же гимн дает нам и иной образ Гелиоса-Аполлона: он «учредил по всей земле оракулы, чтобы дать людям боговдохновенную истину, и космизировал города силой религиозных и политических установлений, облагородил большую часть ойкумены греческими колониями и тем самым подготовил легкое послушание ее римлянам»<sup>55</sup>. Более того, Гелиос-

<sup>55</sup> См.: *К Царю Солнцу*, 152d.

Аполлон есть специально прародитель римлян, отец Ромула, а римляне, соответственно, избранный богом народ<sup>56</sup>. У этой избранности есть два аспекта: внешний — политический и культурный, и внутренний — интеллектуальный и мистический.

Момент внешний исчерпывающим образом освещен в дошедших до нас фрагментах сочинения *Против галилеян*. Собственно, сохранилась критика веры в богоизбранность иудеев и убеждения в том, что богословие ветхозаветных книг превосходит эллинское, и потому они суть книги Откровения; очевидно, это наименее оскорбительные для христианских апологетов моменты в его полемике. Вполне понятно, что для такого строгого последователя Ямвлиха, каковым был Юлиан, и иудеи, и все остальные народы были народами богоизбранными, причем каждый своим богом. Например, иудеи — Яхве, а римляне — Аполлоном; кто из них более значим, можно понять из результатов их деятельности. Нет смысла цитировать отдельные фрагменты из этого произведения, ибо можно цитировать фактически все, ибо это наиболее страстный во всей античности антииудейский текст. Юлиан нагляднейшим образом показывает, что нет ни одной области, в которой иудеи превзошли бы эллинов и римлян, так что они попусту кичатся своей избранностью. Но если иудеи были для Юлиана просто убогими наглецами, типа Терсита, то христиане — почти что преступниками, ибо не соблюдали закона даже варварского Яхве; чаще всего он называл их атеистами. Почему? Потому что Юлиан не верил в воплощение Логоса, не считал, что этот Иисус есть Христос, но считал, что христиане обожествили труп, такой же, как трупы мучеников. Однако мы не публикуем в этой книге полемических работ Юлиана,

<sup>56</sup> Там же, 154а.

на, а соответственно, и в статье заниматься этим не будем. Нам важно здесь то, что все внешние успехи римского мира Юлиан считает следствием водительства Аполлона-Солнца, и превосходство над иудеями — лишь следствием большего, так сказать, масштаба водительствующего бога, его большей приближенностью к собственно Единому.

Момент внутренней избранности эллинского мира выражен, прежде всего, в эллинской философии, мудрость которой превосходит и мудрость Моисея, и мудрость пророков. Но что же делать с множеством философских школ, противоречащих друг другу? Такого противоречия нет: вся эллинская философия преследует одну и ту же цель, но идет к ней разными путями. «Пусть никто не разделяет философию на множество, не рассекает ее на многие части, не делает из единой философии некие многие философии... Как едина истина, так едина и философия»<sup>57</sup>. Основные мысли этого круга высказаны Юлианом в трактате *Против невежественных киников*, и там Юлиан особо обсуждает единство стоицизма и кинизма<sup>58</sup>, единство кинизма и платонизма<sup>59</sup>. У всех течений эллинской философии не только общая цель, состоящая в достижении бесстрастия, которое и есть счастье и жизнь, согласная природе, но и общий источник. Аполлон — вот истинный вдохновитель и родоначальник эллинской философии; и Сократ, и Диоген понимали свое философствование как послушание дельфийскому богу. Диоген не приносил жертв только потому, что принес в дар богу саму свою душу<sup>60</sup>. Можно сказать, что древние философы и поэты занимают у Юлиана место учителей и пророков в иудео-христианском

<sup>57</sup> См.: *Против невежественных киников*, 184с.

<sup>58</sup> Там же, 185с–186а.

<sup>59</sup> Там же, 189а.

<sup>60</sup> Там же, 199b–с.

Предании; все они суть пророки и толкователи Аполлона, бога Откровения, изъясняющего смертным вечный о них промысл.

То, что сказано мной здесь в кратких словах, дано у Юлиана несколько более пространно, но все равно недостаточно развернуто (вообще говоря, удивительно, как много он сделал всего за два года, когда имел возможность творить открыто), однако все сказанное представляет собой грандиозный проект небиблейской философии истории, на который я не стал бы смотреть с пренебрежением.

В качестве одного из основных следствий сказанного остается заметить, что после появления сочинений Юлиана на русском языке мы можем спокойно похоронить мнение о том, что Юлиан был враждебен кинизму как таковому. Даже из уже сказанного ясен весь абсурд такого предположения (а оно разделялось многими маститыми учеными в двадцатом веке). Более того, Юлиан прямо говорит, что «кинизм есть вид философии, не ничтожнейший и не бесчестный, но соревнующий и не уступающий наилучшему»<sup>61</sup>. Его обличения направлены против отдельных персон, а не против школы как таковой, да и сам он порой выступает как кинический учитель, например, учит о ступенях кинического восхождения<sup>62</sup>. Более того, им принимаются все радикальные практики кинизма, чрезвычайно сближающие его с юродством<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Там же, 182с.

<sup>62</sup> Там же, 200b–201a.

<sup>63</sup> Там же, 202b–с.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Россию связывает с Юлианом значительно больше, чем это может на первый взгляд показаться. «Соберите всех ваших детей и заставьте их изучать писание, — пищег император в трактате *Против галилея*<sup>64</sup>, — и если выросши и став мужчинами, они окажутся чем-нибудь более достойным, чем рабы, то скажите, что я был болтун и безумец». То, что Юлиану представлялось умозрительным экспериментом, вполне осуществилось в истории России, ибо до XIX в. русские — народ, читающий по преимуществу именно Писание; это касается, разумеется, не народных масс, которые были вовсе безграмотны, но речь именно о подавляющем большинстве образованного общества. Так что когда Григорий Сковорода в XVIII столетии назвал Библию Душой мира, то он предельно точно выразил существовавшее у нас к ней отношение. Можно по-разному оценивать политическую историю России и порожденный русской государственностью тип человека, я не хочу участвовать в бесплодных спорах. Однако при взгляде на интеллектуальную нашу историю правота Юлиановых слов очевидна — вечное интеллектуальное рабствование сначала Византии, затем Западу. Даже марксизм превратился у нас в разновидность догматики, даже статейки Ленина еще на нашей памяти зубрились, как писание. Единственным выпавшим моментом свободы — временем между падением Византии и петровским царствованием — мы распорядились столь неразумно, что второго

<sup>64</sup> Цит. по изд.: А. Ранович. *Первоисточники по истории раннего христианства...* С. 419.

такого момента нам более не предоставлялось. Не назвать нам, увы, Юлиана ни глупцом, ни безумцем.

Несчастье наше состояло не в том, что у нас не было ничего «своего» (пустейшее словечко из девятнадцатого столетия), но в том, что не было порыва к сметающему мнения и рождающему «свое» как побочный продукт, как что-то само собой разумевшееся, как мир, порожденный Душой. Нет, у нас всегда стремились чему-то соответствовать, свв. отцам или Марксу, или неважно кому, но соответствовать; это, увы, приложимо в том числе и ко многим русским философам. В. Соловьев где-то рассказывает сказочку о том, как добрый молодец перенес на закорках старуху через ручей, а она обернулась красной девицей — так, говорит он, и с традицией: нужно принять ее, несмотря на все уродство, и тогда она преобразится, раскрыв потаенную красоту. На мой взгляд, дело обстоит с точностью до наоборот: берешь красную девицу, а перейдя поток становления, обнаруживаешь живой труп, гоголевскую панночку у себя на шее.

Чуть ли не с момента своего возникновения новая русская философия проявляла интерес к платонизму: наряду с шеллингианством, это «первая любовь» наших университетов. Классическими представителями этого первого наивного периода обращения к эллинской философии являются Д. Юрkevич и И. Киреевский. Начиная с В. Соловьева отношение к платонизму становится более зрелым и критичным (платонизм критикуется с позиций немецкого идеализма), однако интерес самого Соловьева и его последователей, а равно и занимавшихся древней философией профессоров духовных академий конца XIX — начала XX в. был главным образом исторический, иногда апологетический, но всегда только в связи с христианством. Подлинный перелом в отношении к платонизму произошел после А. Лосева — этот ученый впервые со всей ясно-

стью осознал, во-первых, непреходящую современность, и так сказать, конкурентоспособность платонизма, а во-вторых, совершенную независимость платонизма от христианства. Осознал и, как водится, испугался. Именно страхом пронизаны все *Очерки*<sup>65</sup> — книги равно значительной и постыдной. Итак, Лосев нашел убежище в православном консерватизме, ему в главном последовали и его ученики, и вся нынешняя «московская школа». Юношеское, как правило, увлечение платонизмом гармонично разрешается у таких людей в клерикальную идеологию и узаконенную теургию. Наш же богочраcнимый град породил в последние годы мыслителей, которых «единая соборная» от платонизма не защитила, не стала им прибежищем среди бурных его волн, а потому они двинулись совсем в ином направлении, и мне пока еще трудно понять, кто в каком. Налицо значительный корпус впервые переведенных у нас неоплатонических текстов и несколько историко-философских книг.

Вернемся, однако, к вопросам, связанным с философией IV в. В свое время, разбирая триадологию кашадокийцев<sup>66</sup>, я нагляднейшим образом показал, что это, выросшее из Оригена, троическое богословие есть инвариант перипатетической ноологии. Но при взгляде на теологию Ямвлиха трудно сказать что-нибудь другое, ибо и внесение деления в Единое, и понимание Ума с акцентом на его звездной умности, и фактическая элиминация платонова учения о Душе — все это трудно объяснить иначе, чем следствие увлечения аристотелизмом. Получается, что если мы можем сказать, что характернейшей чертой богословствования III в. является субординацио-

<sup>65</sup> Имеются в виду *Очерки античного символизма и мифологии*. — Ред.

<sup>66</sup> См. мою статью *Неоплатонизм и христианство* в изд.: Плотин. *Эннеады*. СПб., 2004. Т. 6.



низм (безразлично, идет ли речь о языческих, православных, гностических или герметических авторах), то характернейшей чертой IV в. можно назвать богословский ноологизм. Нужно сказать, что каппадокийцы, с их интеллектуализмом и морализмом, а порой и эстетством, с их прохладным отношением к народной религиозности и теургии оказываются порой даже ближе к Плотину, нежели Ямвлих и, соответственно, Юлиан. Но об этом следует писать отдельно.

Наконец, мне хотелось бы обратить ваше внимание на еще одну характерную для четвертого века черту: именно в это время вместе с теургизмом на исторической сцене появляется также и историзм. Это нужно рассмотреть пристальней. Составлением разного рода генеалогий люди занимались, по всей видимости, всегда: называли, например, Пифагора популяризатором халдейской мудрости, платоновские сочинения считали неудачными копиями моисеевых и т. п. До четвертого века, однако, подобные построения не обладали объясняющим значением, и если кто-нибудь указывал на предполагаемое происхождение той или иной идеи, то само это указание никогда в качестве объяснения не рассматривалось, оставаясь более или менее правдоподобной гипотезой, в лучшем случае обрамляющей существо дела. Так обстояло дело у эллинов. На самой заре христианского богословствования уже в сочинениях Климента Александрийского генеалогия получает значение объяснения: первенство во времени обозначает уже для Климента и первенство смысловое. Так, например, доказывая, что Платон жил позже Моисея, он подразумевает, что философ не мог быть никем, кроме более или менее удачного экзегета иудейского законодателя и т. д. и т. п. Нет никакого сомнения в источнике подобных воззрений: это иудейство с его культом праотцев и пророков (замещающих иудеям, кажется, и по сию пору богов) и, во

вторую уже очередь, сам Ветхий Завет. Можно сказать, что мера историзма того или иного эллинского мыслителя в этот период является также и мерой его иудейства и библеизации. Мы знаем единственный собственно исторический ход мысли, принадлежащий эллинам: утверждение, что боги суть обожествленные люди, т. е. эвгемиризм; это объяснение принималось многими ранними христианскими авторами.

Теперь взглянем, как связаны историзм и теургизм. Конечно, если противопоставлять их как мифологическое и рациональное, образное и логическое, слитое с природой или производящими ее силами и обособившееся от нее или них, — то они будут противоположны. Но теургизм никоим образом не может быть редуцирован к мифологизму; это эпифеномен именно рационального, конструирующего, оперирующего сознания, равно как и историзм. Поэтому если между ними и есть некое напряжение, то, во всяком случае, они не в полном смысле противоположны. Более того, есть форма сознания, в которую такое напряжение гармонически разрешается: это идеология. И фрагментарно дошедшая до нас языческая идеология Юлиана, и сформировавшаяся несколько позднее византийская идеология предполагают одновременно и теургизм, и историзм. В этом нет ничего удивительного, ибо и теургизм, и историзм — суть символические практики, идеология же — форма их презентации для людей внешних. В самом деле, нет никакой теургии без символа, только посредством него осуществляется взаимосвязь с богами и даже собственно Богом. Нет никакой истории без символа, только символ есть в собственном смысле субъект истории.

Что же есть символ? Символ — это, так сказать, субъект-объект теологии: то, что и есть и не есть бог; это может быть икона или статуя, если речь идет о храмовой теургии, или народ богоизбранный,

если речь идет об истории. Быть богоизбранным значит изображать божество, быть его иконой и подобием: несмотря на кажущуюся разницу, эти феномены (т. е. теургизм и историзм) имеют одно определение. Соответственно, жить в истории — значит изображать и подражать: то самое, что и есть теургия. Верно это и в обратную сторону: всякий собственно теургический образ связан с тем или иным явлением божества, а каждая такая теофания есть та или иная история. Всякое священнодействие, соответственно, есть воспроизведение той или иной священной истории. Даже просто молящийся тому или иному образу всегда ставит себя в контекст той или иной истории, если, конечно, его молитва не случайна. Нет никакого сомнения, что и божество в обеих этих формах сознания имеет приблизительно одни и те же определения, а именно, оно — существенно реагирующее, так или иначе аффицирующееся божество. В историческом контексте это значит, что Бог долго терпит, наказывает, милует, гневается и т. п. — вне этого нет никакого историзма: «дух сокрушен» — в сознании историческом это буквально то же, что «жертва богу», например, какой-нибудь непорочный бык теургического сознания. Впрочем, это, опять же, тема для отдельной статьи.

И последнее замечание: применять термин «неоплатонизм» к философскому движению от Плотина до Дамаския, на мой взгляд, абсурдно, ибо единого движения не было. В строгом смысле слова, **неоплатониками** или, как говорили у нас в XIX столетии, **новоплатониками**, могут быть названы уже представители средней Академии. Т. е. если приставка «нео» обозначает модификацию платоновского учения вообще, то Плотин не был первым модификатором, и потому не мог быть создателем **неоплатонизма**; если же «нео» обозначает собственно «плотинизм» — вполне определенную модификацию платоновского учения, то уже у Ямвлиха мы

«плотинизма» не наблюдаем. Я думаю, термин «неоплатонизм» может обозначать лишь интеллектуальную интенцию, а именно — стремление постигнуть истину, возвратившись к Платону. Если это так, то вполне понятно, почему средняя скептическая Академия не является неоплатонизмом, а весьма отличные друг от друга системы Плотина и Прокла — являются. При этом сам термин «платонизм», на мой взгляд, полностью аналогичен термину «христианство», т. е. называет только общность происхождения. В самом деле, как жесткие монисты ариане, так и жесткие дуалисты манихеи были убеждены в своем христианстве и следовании Христу; так же и в платонизме: последователями Платона считали себя люди, державшиеся порой взаимоисключающих взглядов.

*Т. Сидаш*