

Заключение

Любой переходный этап в истории культуры обладает своей собственной спецификой. Однако есть некие моменты, которые сама ситуация «переходности» вынуждает повторять. Прежде всего мы имеем в виду «двуязычие» мыслителей, живущих в такие столетия. «Двуязычие» — самый простой способ объяснения их странностей: необходимое возвращение к языку уходящей традиции как к чему-то устойчивому, сформировавшемуся, привычному, которое совмещается с неборимым и объективным стремлением к новому языку, еще расплывчатому, не выкристаллизовавшемуся, но свежему, а потому манящему, достаточно легко прочитывается в их учениях. Однако мы подошли к самому, пожалуй, «типическому» из всех переходных периодов в истории [455] Европы с точки зрения иного взгляда на «двуязычие». Мы исходили из «презумпции доверия» мыслителям II—III веков, совсем не ощущавшим двойственности своих учений. И тогда выяснилось, что «переходность» не означает «незавершенности», «недодуманности» и пр. Исторический излом показывает многое из того, что для эпох устойчиво-традиционных неочевидно и даже неизвестно им. Когда в бытии-традиции образуется трещина, культура, прежде чем перепланировать, перестроить свои знаковые, ценностные системы, вынужденно сталкивается с забываемыми традиционными системами взглядов, сторонами человеческой природы. Именно о них свидетельствует язык мыслителей переходного периода, именно с данной точки зрения он не двойствен, вполне целостен и интересен для исследователя. Без особой натяжки можно сказать, что философствующий антрополог может обнаружить в нем куда больше «проговорок», чем в языке устойчивых, фундаментально-«классических» веков.

По этой причине мы и начали исследование с рассмотрения в первой главе основной схематики подобного языка — от монодуализма и парадоксального тождества части—целого до экзегетики. Обнаружить ее удалось не только в гностических течениях — исходном моменте нашего исследования, — но и в религиозных спорах II века, в триадическом [456] философствовании столетий, предшествовавших возникновению неоплатонизма. Сравнительный анализ учений александрийских богословов и Плотина (II глава, первый и второй параграфы III главы) доказал верность гипотез о единстве «переходного» языка и о стоящих за ним архетипических структурах. В этом единстве и следует искать фундаментальные истоки философии и богословия того времени.

Поскольку жанр заключения подразумевает подведение итогов, дабы излишне не утомлять читателей, сформулируем следующие общие выводы.

1. Александрийские экзегеты и Плотин действительно приходят к единой схематике онтологических построений и — в целом — характера мировосприятия.

2. Данная схематика впервые отчетливо формулируется в гностических учениях II века, что позволяет говорить об общей гнозисной установке сознания II—III веков.

3. Сам гностицизм, не будучи порождением исключительно эллинизированного христианства, эсхатологического иудаизма, а также греко-восточного синкретизма, возник и существовал как выражение той же установки сознания, что и учения Климента, Оригена, Плотина, только на уровне низовой культуры, религиозных движений (что вовсе [457] не отрицает полемики против крайностей гностицизма, в которой участвовали и александрийские богословы, и Плотин, и из чего еще не следует прямое тождество гностицизма и, например, неоплатонизма).

4. Взаимная критика христианских и языческих апологетов тех же веков базировалась на одной и той же совокупности представлений о возникновении религиозной веры, сформировавшихся в эллинистической мысли еще до Р. Хр. и помноженных на гнозисный схематизм.

5. Триадическая экспликация темы бытия была господствующей в философии II века. Основывалась она на этизации онтологии и космологизации платоновских бытийных триад.

6. Экзегетическое мышление в его первоначальном варианте имело корни в тех же гнозисных структурах сознания, а именно в представлении о фундаментальном тождестве искры абсолютного в человеке и Первобожества; убеждении, что священный текст есть максимальная выраженность всего сущего, что он — это мир и что судьба мира есть разгадка тайны человеческой судьбы.

7. Учение о Первом Божестве Климента, Оригена, Плотина не просто имеет ряд общих черт, но основано на родственных апофатических воззрениях. [458]

8. Учения перечисленных авторов о Втором начале (Логосе-Христе, Уме) столь же близки друг другу. Они вписываются в общую установку субординационизма и базируются на античной диалектике Абсолютного Ума, слитой с гнозисными интуициями созидания как отпадения.

9. Концепция «эманации» характеризует лишь образную сторону учения Плотина о созидании высшими началами низших. Основатель неоплатонизма столь же «креационист», сколь и «эманационист». Иными словами, представления о созидательной деятельности в исследуемую эпоху не сводимы к разделению на абстрактные полюса эманации и креации.

10. Учение о Третьем начале (Душе) в неоплатонизме имеет сущностное сходство с Оригеновой концепцией «Души Христа» как субстрата и основания для всеобщего спасения, в свою очередь генетически связанной с ранним платонизмом.

11. Философия и богословие в первые века нашей эры не выступают двумя осознанно различными феноменами, их близость позволяет говорить о так называемой «философской религии», наиболее полным выражением которой являлся неоплатонизм.

12. Подлинные, не внешние различия между александрийской экзегетикой и представлениями Плотина можно обнаружить лишь на самых «глубинных [459] этажах» учений — в трактовке вопроса о том, имеет ли творение исторический характер (то есть возможна ли историософия в принципе), и в вопросе о природе Абсолюта.

13. Полемика II—III веков о природе Абсолюта (имеет ли он интеллектуально-бытийный или сверхинтеллектуальный и сверхбытийный характер) приводит к четкому выявлению двух способов философствования, которые мы обозначили как интеллектуализм и платонизм. При этом первый, на наш взгляд, становится характерным для эпох теоцентризма и антропоцентризма в отличие от второго — выражения интеллектуальных интуиции космоцентрического сознания.

14. Платоническая апофатика имеет онтогносеологический характер в отличие от апофатики христианской, по преимуществу гносеологичной.

Что же осталось за рамками исследования? Наиболее важное — это то, что мы назвали «гнозисной установкой сознания», а именно вопрос о том, насколько правомерно говорить в данном случае об особом типе сознания и является ли оно всего лишь исторически прешедшей данностью или некоей постоянной «психологической возможностью», либо же оно — тип мировоззрения, характерный для любого кардинального исторического «перелома». В плане истории античной мысли интересно будет также рассмотреть, [460] каким образом гнозисное философствование Плотина приобретает «объективистские» формы уже в школах Порфирия и Ямвлиха, а затем превращается в классическую неоплатоническую схоластику Прокла и Дамаския. Столь же поучительно было бы исследование эволюции внутренних установок раннего христианского богословия: от гнозисных Климента и Оригена до фундаментального теоцентризма каппадокийского кружка.

Что касается человеческой природы, выражаясь образно, «проглядывающей» сквозь «трещины» в стенах культурной традиции и не сводимой к будущей системе ценностей (как гностицизм не сводим к христианству, воззрения Оригена несопоставимы с представлениями каппадокийцев, а учение Плотина — с Прокловым), то «культурологические» и «антропологические» спекуляции по ее поводу возможны лишь после подробного исторического и историко-философского исследования, которое мы, в меру наших сил, и попытались совершить. [461]