

### § 3. Между «интеллектуализмом» и «платонизмом» в понимании Первоначала

Все, что было написано нами выше, свидетельствует как будто в пользу положительного ответа на [418] последний вопрос. Действительно, обнаруженные примеры концептуального родства не случайны, не внешни, они сводимы к единству представлений о гнозисной «искре». Это концептуальный горизонт, образ мыслей, одинаковый и в христианстве, и в гностицизме, и в языческом неоплатонизме. Когда Армстронг утверждал, что «не может быть и речи о какой-либо генетической связи языческой философии и гностицизма»<sup>1</sup>, он имел в виду и неоплатонический космоцентризм (декларируемый, по крайней мере), и неприятие Платином «восточной» идеи греха. Тот же исследователь уверен, что влияние эллинской философии на гностицизм было чисто внешним<sup>2</sup>. Однако, как мы указывали выше, аргументы эти не столь неоспоримы. Сам космоцентризм подразумевает целый ряд вариаций, та же, которую избирает неоплатонизм, включает в себя серьезнейшие элементы гнозиса. Что касается отсутствия идеи греха, то и у гностиков она не имела той природы, что в развитом христианстве. «Отпадение», «дерзновение» — даже терминологически происхождение низших ипостасей от высших изображается в неоплатонизме схоже со «своеволием» пограничных эонов и архонтов в гностицизме. «Сизигионистские» мотивы (то есть спекуляции по поводу пола высших существ) также можно обнаружить в неоплатонизме, особенно у Прокла. Если пользоваться [419] термином «неверность» (конечно, не в иудео-гностическом смысле брачной измены и блуда), то он вполне употребим при характеристике воззрений Плотина: здесь души не верны своему Отцу Зевсу (Всемирной душе) и Праотцу Единому.

Когда же мы ведем речь о влиянии на гностицизм эллинской философии, то и здесь не обойтись словом «внешнее». Обилие параллелей не только с мифами, но и с метафизикой Платона, со стоической пневматологией не оставляют сомнения в том, что в рамках гнозисных течений античные философские концепции пользовались влиянием и были объектом внимания. Хотя идеи, выражаемые гностиками через эти концепции, весьма существенно отличались от тех, которые вкладывали в них сами авторы, отрицать значимость таких параллелей невозможно. Иначе мы будем вынуждены признать, что и на Плотина влияние философии Платона было чисто поверхностным: никто не сомневается в серьезных различиях между «платонизмом» и «плотинизмом». Как нам представляется, сомнения во влиянии античной теоретической мысли на гностицизм вызваны невозможностью обнаружить прямые указания на сознательное заимствование каких-либо идей, на то, что отдельные гностические школы «вписаны» в соответствующие эллинские философские традиции<sup>3</sup>. Но философское влияние необязательно должно осуществляться

[420] таким прямым образом. К тому же в интересующую нас эпоху монодуалистические теории распространяются по всему Средиземноморью, и речь идет не столько о влиянии, сколько об использовании выработанных прошлыми веками схем, превратившихся в нечто общепринятое. Пусть даже с их помощью выражаются совершенно новые идеи, генетически они восходят к Пармениду, Эмпедоклу и, конечно же, к Платону.

Тем более нельзя превратить в явление, лишь внешним образом связанное с гностицизмом или неоплатонизмом, христианство. Несмотря на веру в Христа Распятого, на догмат креации и т. д., христианские апологеты и богословы мыслили в тех же самых конструкциях, что и представители остальных религиозно-философских течений. Мы вновь встречаемся с «добытийственной искрой», отпадением «умов», вечным, за пределами истории ждущим нас Евангелием и пр. Существенны ли все эти «проговорки» для определения того, насколько «христианский» характер носили воззрения Климента и Оригена? Вне всяких сомнений, существенны, ибо речь идет не о внешней фразеологии, а о принципиальных моментах их христианства. Впрочем, что бы давать оценку адекватности воззрений Климента и Оригена догматике утверждаемой ими религии, нужно помнить: даже решения Никейского собора [421] не стали окончательными в плане принятия единого взгляда на догматику. Более чем тысячелетний спор западного и восточного христианства подтверждает это. В древности же не было не только догматической «подпорки», но и единого набора текстов Нового Завета. Вера, интуиция, образованность, смелость мысли — вот что становилось главными опорами богословствования. В такой ситуации варианты толкования Откровения Христа могли существенно отличаться друг от друга. О том, что в рамках христианства первых веков его существования имелась и другая возможность догматического развития кроме той, которая нам известна сейчас, говорит необычайная популярность оригенизма и на западе и на востоке Средиземноморья вплоть до начала VI века н. э.<sup>4</sup> (то есть много позже создания Никейского символа и споров вокруг переводов Руфина). Во всяком случае, концепция Оригена более адекватно показывает нам умонастроение древних христиан, чем воззрения Августина или каппадокийцев. Поскольку же гнозисные моменты играли в ней существенную роль, следует думать, что обращение к ним было не исключением, а правилом. Общезначимое, общепринятое, то, что в дальнейшем не будет подвергаться сомнению, еще только устанавливалось или, по крайней мере, еще только выявлялась адекватная, единственно верная форма его выражения. [422]

Если не знать перспективы, если не иметь в виду будущей истории христианства, то различия между александрийскими богословами, Плотиним и «чистыми» гностиками представляются частными, несущественными в рамках общего гнозисного целого.

Объединяет перечисленные выше традиции и тот факт, что лишь с изрядной натяжкой их можно распределить по сферам философии, религии, мифологии. Плотиново отношение к фундаментальным для него текстам имеет не только философско-исследовательский или экзегетический характер, но и привкус религиозного почитания — как к книгам богодухновенным. Отсылки к мифам, нередкие у основателя неоплатонизма, совершаются не только в экзегетических целях, но и ради придания своим словам убедительности<sup>5</sup>. Плотин не сращивает свою философию с мифологическим повествованием, но последнее иногда врывается в текст «Эннеад», пре вращая его из теоретико-спекулятивного или мистериально-религиозного в мифопоэтический<sup>6</sup>. Языческая мифология, конечно, всячески элиминируется из трактатов александрийских богословов. Но ее место занимают христианские священные предания, сюжеты из Ветхого Завета, хотя и «убеждающие», но не всем понятные, а потому требующие объяснения. Гностицизм, конечно, в значительно меньшей степени «философичен». Откровение и миф гораздо [423] ближе его природе и мироощущению. Одна ко уже один «Апофасис Мегале» показывает, что здесь не все так просто, что в данном случае мало говорить о «вторичной мифологизации», «мифологические» схемы, которыми пользовались гностики, с легкостью облачались в «философские» одежды у Модерата, Нумения и даже Плотина. «Смешение» философского, богословско-религиозного и мифологического выглядит в исследуемых в нашей работе текстах мыслителей настолько естественно, что можно не сомневаться: оно не было проведением какого-либо осознанного принципа, а вытекало из гнозисного духа самой эпохи. Поэтому распределение рассматриваемых нами учений по данным «рубрикам» было бы насильем над ними. Такая «рубрикация» будет характеризовать скорее привычное для нас положение дел, чем ситуацию поздней античности.

Обнаруженное нами единство мы обозначили и через понятия «гнозисный схематизм», «гнозисное мирозерцание» и т. д., прекрасно отдавая себе от чет в том, что по содержанию они далеко не тождественны друг другу. Однако извинением может служить то, что предмет, о котором идет речь, до статочно сложен. Мы имеем дело с такими концептами, которые прямо соотносимы с мироощущением и проявляются на базисных «этажах» учений [424] исторически различных и даже враждебных друг другу. Речь идет об «архетипическом», но не в Юнговом смысле этого слова, а об архетипичности взгляда на Универсум целой эпохи: базисом своих представлений она имела убеждение в парадоксальном, сверхбытийственном единстве человека и Божества, мир же понимала как отпадение от последнего - и необходимое, оборачивающееся полнотой (Плеромой) гнозиса<sup>7</sup>, и своевольное, а иногда и прямо обращающееся в

дерзость, блуд и грех. Вне этой монодуалистической схемы не мыслил ни один из рассмотренных нами персонажей, и столь существенное их единство невозможно оставить в стороне. Однако следует сделать и следующий шаг. На сформулированный нами несколькими страницами выше вопрос (фундаментально ли обнаруженное нами единство?) не может быть дан исключительно положительный ответ. Как не случайны были прослеженные в данной работе аналогии, так не случайно было и различие исторических судеб гностицизма, христианского богословия и неоплатонизма. Для поиска различий первым и ключевым понятием является «ведающая вера». Наделение в рамках **γνωστική πίστις gnōstikē pistis** философии достаточно широкими правами стало результатом поиска общезначимого для всех христианских общин богословского языка. Общезначимость последнего была решающим аргументом [425] в противовес гностическому «плюрализму откровений». Тот факт, что объектом благодатного откровения может стать любой, теоретизирующим богословом не отрицается. Но оно выступает в качестве критерия истинности получаемого ведения. В сущности, дедукция идеи «ведающей веры» есть проявление того же процесса, что и кодификация священных текстов и «омирщение» церкви (вхождение ее в мир — а следовательно, выявление единой, понятной миру организации). Последнее вообще шло «рука об руку» с нарастанием «теоретичности» богословия. Философское рассуждение не дробит мир, а приводит его к единству, к единой точке зрения, особенно же если философствование подкреплено верой, — убеждены александрийские экзегеты: в этом случае можно избавиться от разногласия «то чек зрения» эллинских философских школ. Философское объединение мира вызвано тем, что «логос мудреца» имеет функцию различения и собирания его (подобно Логосу Филона и Оригена), но такой логос уясняет, что мир существенно един, — иначе невозможен был бы никакой общезначимый язык. Следовательно, в «философском» монодуализме частица «моно» превалирует.

«Собирающее» мир философское рассуждение позволяет отнести и к истории не гностически, то есть не счесть ее за ужасный кошмар. Подобно тому [426] как критерий историзма позволяет отличить языческую древность (пусть даже в таких поздних формах, как неоплатонизм) от средневекового христианства, он же помогает провести границу между воззрениями Климента и гностиков. Для первого историческое бытие важно, он не только прекрасно ориентируется в нем, но и стремится найти в раскрывшемся пространстве истории место своей традиции и утвердить ее. Стремление доказать, что это место было центральным, не должно сбивать нас с толку, так как представление об иерархии исторических событий означает, что все они рассматриваются как в чем-то родственные друг другу (иначе иерархия просто невозможна!) и, следовательно, до

определенной степени «оправдываются». Для гностиков же, даже самых образованных, историческое бытие не столь важно. Откровения, имевшие место до Христа или до рождения основателя той или иной секты, внеисторичны: они пришли от Того, Кто находится абсолютно вне временной раздельности событий. Мир мыслится гностиками (по крайней мере, большинством из них) конечным во времени, этот временной промежуток структурирован определенными событиями, связанными со специальной деятельностью Плеромы, однако само историческое бытие представляется им неблагим. Оно — дело рук отпавших эонов; когда речь идет о Спасении, историческое [427] бытие обесмысливается, ибо «прыжок» пневматической «искры» к Божеству (то есть к себе) внеисторичен. Если формулировать выводы из применения «критерия истории» несколько иначе, то отношение к историческому бытию у христиан можно выразить словом «заинтересованность», у неоплатоников — «равнодушие», у гностиков — «осторожность», если не «отрицание».

К существенным различиям, вытекающим из концепции «ведающей веры», необходимо отнести и различия в характере «Плеромы» гностиков и александрийских богословов. Для первых полнота ведения слагается из эонов, которые рождаются как самооткровение, самосозерцание Абсолюта. Они «вы ходят» из него, и их число, а также порядок мы можем объяснить, но самими гностиками то и другое изображается через «генеалогический» код<sup>8</sup>, через понятие сверхнебесной сизигии. Внутренняя, логическая, смысловая связь предполагается, но она не явлена даже в симонианстве, где место эонов занимают «мысли» Божества. У вторых (александрийских богословов, к которым в данном вопросе мы имеем право добавить Плотина) Плерома действительно мыслящая. Филонова иерархия сил и идей, составляющих Логос, является предвосхищением рефлексивного единства (а не только внешне-генеалогического) Плеромы бытия и знания александрийских [428] богословов. Сведение Гнозиса к одному лицу (Христу александрийцев, Кроносу-Уму неоплатоников), в противовес многоликости Плеромы гностиков (составляющей как бы некую семью-общину), также подчеркивает интеллектуальную связь отдельных его сторон. Наиболее явную иллюстрацию тому, о чем мы говорим, дает, конечно же, Плотин. Интеллектуальная деятельность его Ума как бы дву-направлена: на Благо и на себя. В результате этого Ум умножает в себе Благо, созерцательно «выговаривая» его через эйдосы-предикаты, при этом образуя последние и утверждая их в бытии<sup>9</sup>. Таким образом, мысли-эоны-эйдосы оказываются синтезированы в единой сверхвременной мыслительной деятельности.

Признание властной силы интеллекта, к которой приобщается философ, александрийскими богословами и Плотинем становится одним из оснований для

опровержения пессимизма гностиков по отношению к чувственному Космосу, к наличному положению дел <sup>10</sup>. Философствование, даже в тех не со всем выраженных и чистых с современной точки зрения формах, ориентировано на Целое. Все, в том числе самые «маргинальные», темы оно стремится подвести под единый Логос<sup>11</sup>. Как мы видим, именно оно снимает противостояние частной точки зрения, Рождающей пессимизм, и абстрактно-общей, где все [429] частное исчезает. «Ведающая вера», включающая в себя философствование, является такой «транскрипцией» гнозисного схематизма «искры», дремлющей в человеке, которая не только старается совместить начальный и конечный пункты движения, Бога и человека, но оставляет место и для мира <sup>12</sup>.

Различия обнаружатся также, если мы взглянем на тексты, фундаментальные для наших учений. «Гностический» их набор достаточно субъективен, связан с симпатиями и антипатиями основателей общин. То, что именно Маркион предложил первый вариант кодификации новозаветных сочинений, в данный момент не имеет значения, так как за его идеей стояло решительное отрицание всего Ветхого Завета, означающее претензию «Маркионова» (или «паулистского») христианства на создание абсолютно новой традиции. Подобная претензия, еще необязательно обозначающая субъективизм в нашу эпоху, для тогдашнего уровня «традиционализма» сознания не могла оцениваться иначе как субъективизм. Весьма произвольный выбор текстов, среди которых значительную роль играли иудео-гностические апокрифы, означал отрицание всего того, что не входит в рамки откровения, конституировавшего данную общину. Конечно, образы и имена в гностических текстах встречаются самые разнообразные, но их заимствование не противоречит тому, [430] что, с точки зрения «священного слова», в гностических учениях присутствует элемент самозамкнутости <sup>13</sup>. При всем том, что и христианское богословие и неоплатонизм более «догматичны» в сравнении с гностицизмом, у них абсолютное отрицание вызывают лишь «вредные» писания, типа «безбожных» книг Евгемера и Эпикура или полемической литературы, появившейся в середине II века н. э. Вспомним, что Нумений истолковал не только книгу Бытия, но и жизнь Христа, Порфирий считал Христа «чистой душой». С другой стороны, александрийские авторы много рассуждали о Пифагоре, Плато не, египетской мудрости. С этой точки зрения они большие «объективисты», чем гностики. Конечно, подход язычников к Библии, христианских богословов к философским текстам избирателен, они ищут там лишь то, что подтверждает их позицию. Но эта избирательность не превращается в совершенное неприятие. Естественно, для христиан текстом «но мер один» была Библия, для неоплатоников — корпус сочинений Платона, сборники оракулов, поэмы Гомера, остальное использовалось ими лишь «постольку-поскольку». Однако сам факт данного

использования свидетельствует о том, что и те и другие были в состоянии увидеть «свет Единства» даже во внеположной им традиции. Образованность, философская изощренность только способствовали этому. [431]

Определенное влияние на последующую европейскую культуру оказали иудео-гностические спекуляции «сизигионистского» толка. Климент даже хвалит Валентина за отстаивание крепости уз земного брака<sup>14</sup>, об идеях Прокла относительно проявленности мужского—женского начала в умопостигаемом мы упоминали выше. Однако в рамках христианского богословия подобная проблематика не стала центральной. Имея привкус маргинальности, она оставалась на периферии, а если же и поднималась, то в мистических учениях (типа Я. Беме), либо когда к христианскому языку обращались гностически ориентированные философы (например, поздний Шеллинг и представители так называемого русского религиозно-философского ренессанса). У Прокла рассуждение о поле божеств имеет совершенно языческий характер, мотив отпадения-блуда женского от мужского как причины мироздания у него не проявлен. Идея «неверности» душ своему Отцу, присутствующая в воззрениях Плотина, имеет смысл духовный, но не «брачный». С Климентом сложнее, однако нам представляется, что и у него внимание к проблеме брака вызвано морализаторским, а не космогоническим интересом.

Выше мы коснулись реальных различий между я гностицизмом, с одной стороны, александрийским [432] богословием и Плотиним — с другой<sup>15</sup>. Если же говорить о разнице между последними двумя, то здесь концепция «ведающей веры» нам не слишком поможет. Можно увидеть, что в Платиновом методе богопознания место «веры» занимает убежденность в непрерывном мистическом присутствии Абсолюта повсюду, в каждой точке пространства-времени и, что самое главное, в душе познающего. Но, хотя основатель неоплатонизма не использует в качестве технического термина такое словосочетание, как «ведающая вера», его представления существенно близки к этой концепции. Разграничительная линия лежит в другом: нам кажется, что мы указали ее, когда говорили об античных воззрениях на природу Абсолютной Персоны. Для неоплатонизма Она внеисторична (но не «природна»), из чего следует не обходимо самостоятельный, хотя и опирающийся на традицию способ познания Ее. Для христианства Абсолютная Личность разворачивает историю и действует в ней, в этом смысле она «исторична». Про видение языческое поддерживает гармонию, космическое равновесие, Провидение христианское пре образует мир.

Нисколько не претендуя на открытие «критерия историзма», мы, как и в предыдущем параграфе, отметим следующий момент: ощущение исторической реальности не было бы возможно без самоопределения [433] александрийских богословов

среди античных философских школ. «Узаконивание» философии в рамках верующего сознания означает создание исторической иерархии среди ее традиций, что ставит на твердую «научную» почву и отношение к Ветхому Завету. Другими словами, «иерархизирующее» отношение к прошлому и создает историческую ретроспективу: иерархия означает порядок событий, причем порядок необратимый. Здесь, и имен но здесь, отличие Климентовой «ведающей веры» от соответствующих представлений Плотина: у александрийского богослова она обращена не только на богопознание, но и на конструирование исторического Универсума.

Далее, в III—IV веках н. э., языческая философия приходит к отстаиванию совершенной сверх-бытийности Абсолюта, христианская же теология говорит преимущественно о «сущем» Божестве, хотя и превышающем конечные определения, но являющемся разумным бытием и духом. Если и невозможно сомневаться во влиянии неоплатонизма на средневековое богословие, то в вопросе об онтологическом статусе Начала они, безусловно, отличаются друг от друга. Чтобы ответить на вопрос, представляли ли собой противостоящие концепции то, что действительно легло в основание различия античного и средневекового культурных горизонтов, [434] попытаемся осознать разницу между платонизмом и «интеллектуализмом».

Апофатика Плотина, как мы видели, имеет результатом представление об абсолютной трансцендентности Единого, творящего мир «не в соответствии с собой». Первоначало, согласно неоплатоникам, превосходит и наши познавательные способности, и само бытие. С целью типологического сопоставления сравним с подобными воззрениями наиболее «апофатическое» сочинение христианской культуры — «Ареопагитики».

Близость к учению Плотина «Ареопагитик» может навести на мысль о внутреннем единстве христианского и языческого богословия. Действительно, аналогий слишком много: Бог, согласно Псевдо-Дионисию, и не чувственно постигаем, и не умопостигаем (Ареопагитики. 1040 Д—1048 В). Он «в своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее, а существует сверхъестественно и сверхразумно познается». «Полное неведение и есть познание Того, Кто превосходит все познаваемое» (1065 А—В). По Псевдо-Дионисию, Первоначало не только не приемлет никаких предикатов: «Оно — ничто в силу своего пресущественного отстранения от всего сущего» (593 Д). Превосходство Божества над всем приводит к тому, [435] что «Ареопагитики» отклоняют возможность отождествить Его с Разумом: «Богоначалие является некой превышающей бытие Сверхблагостью, не

как Разум или Могущество, не как Мышление или Жизнь или Сущность, но как совершенно исключяющее... все, что присуще сущему» (593 Д).

С «Ареопагитиками» в средневековье действительно была связана устойчивая традиция. Иоанн Дамаскин утверждает: «Бог не есть нечто из числа существующих не потому, чтобы вовсе не существовал, но потому, что превыше всего существующего, превыше даже самого бытия»<sup>16</sup>. Еще более настойчиво «Ареопагитикам» в данном вопросе следовал Григорий Палама и вообще движение исихастов.

Однако уже в тех же «Ареопагитиках» апофатические суждения перемешаны с катафатическими, не отклоняющими, но приписывающими Абсолюту целый ряд атрибутов. Причем мы не имеем в виду имена типа «Жизнь», «Свет», «Истина», «Искупление», «Правосудие» и пр. — те, которые Псевдо-Дионисий называет «благодетельными находениями Богочаля в бытие» (589 Д), а именно атрибуты разумности и бытия, «духовного» светоподобного существования. То, что, казалось бы, должно отрицаться, приписывается Началу, только в ином, «сверх человеческого», смысле. [436]

И тогда оказывается, что «Ничто» и бытийно и разумно, «Оно по бытию своему (курсив мой.— Р. С.) является причиной существования всего сущего... и по бытию своему оно является причиной происхождения и основанием сущего» (595 Д). Оно есть «все во всем» как «Основание, Начало, Совершение и Содержание всего сущего...» (596 С). Ареопагит не отрицает такие предикаты Божества, как «Сущий», «Благой» и прочие, присутствующие в Библии. Точно так же Оно оказывается Умом, Истиной и Премудростью (865 В—869 С). Последняя, «неизреченная, непознаваемая и сверхумная», являющаяся тем не менее «причиной любого ума и разума, любого познания и понятия» (868 А), уже выводит Первоначало за грань абсолютной (онтологической) трансцендентности. «Софиологические» концепции, встречающиеся в восточном христианстве, а затем возрожденные русской религиозной философией, как нельзя лучше характеризуют представления о Божестве, свойственные «Ареопагитикам». Премудрость Творца, непостижимая для чело века, тем не менее характеризует Его и как реальность онтологического характера. Бытие Абсолюта «сверхбытийно» для человеческого знания, но от этого оно не перестает быть бытием.

Наконец, указывает на бытийный статус Абсолюта и принятая христианским вероисповеданием [437] формула «единосущия» и «триипостасности». Для классической античной философии «единосущность» означало родство не только субстанциальное, но и субстратное. В словоупотреблении христианских богословов оно теряет значение субстратности (то есть делимости), но субстанциальность означает сущностное, следовательно, нетрансцендентное в онтологическом плане. «Ипостась» также указывает

на сущностное бытие, бытие обоснованное и неслучайное, имеющее начало в себе, но и предполагающее иное себя. Как мы видели, у Плотина «ипостась» употреблялась по отношению к Единому, лишь когда последняя мыслилась как «Единое сущее».

Таким образом, христианский апофатизм, следуя логике языческой метафизики, исходит, однако, не из собственно-онтологической, а из гносеологической проблематики. Онтологическое выступает здесь лишь в той мере, в какой оно проявляется для человеческого познания. Напротив, у Плотина постепненное очищение от чувственных и рассудочных данностей, затем от ноуменов не только приводит к постижению Божества, но и устанавливает статус этих уровней бытия. Несмотря на то что в неоплатонизме человек не может быть назван единичным Абсолютом, он не отделен от Него пропастью грехопадения и тем фактом, что душа имеет бытие лишь по благодати. В результате неадекватность ее способностей [438] при познании Непознаваемого оказывается одновременно и неадекватностью уровней бытийной иерархии для оценки того, что ее превосходит.

Напротив, христианская апофатика гносеологична. Она замыкается внутри восходящего движения твари к Творцу — движения, которое в принципе не завершается отождествлением первого со вторым, а потому выражается через метод отрицательного богословия. Но это не означает, что Превосходящий бытие в человеческом смысле данного слова Сам не есть бытие.

Апофатическое богословие христианина говорит о непостижимости сущности Творца, а не о не возможности приписать Ему определение сущности. Следовательно, и трансцендентность Бога миру имеет иной, чем в неоплатонизме, смысл. В последнем она основывалась на различии сверхсущего и сущего, в христианстве же — на различии Творца и твари. Непостижимость оборачивается идеей бесконечности Божественного бытия. Атрибут бесконечности по отношению к бытию античному сознанию представлялся неприемлемым. Анаксимандров «апейрон» означал скорее неопределимость, чем беспредельность. Ксенофан, Парменид, Платон, Аристотель связывали бытие с идеальной или природной формой. Быть — значит быть определенным, оформленным, [439] быть способным к действию и претерпеванию («Софист»). Беспорядочность и беспредельность как простые отрицания неизменной формы относились к низшему, материально-становящемуся субстрату. Высшее начало, принцип бытия (например, Единое) понимался как простота, превосходящая определения конечного—бесконечного, и, следовательно, превышал форму, а не отрицал ее. Еще Ориген, находившийся под несомненным влиянием античной парадигмы, утверждал, что Божество не может быть безграничным, так как это означало бы невозможность объять

самого себя в усилении разума, а следовательно, неразумность Начала («О началах», I. 1. 1). Однако Климент, Григорий Нисский и Августин говорят о беспредельности Божества («Бес конечное море Божественной Сущности» — Григорий Нисский). И для них это уже не отрицательное определение, которое абстрагировало бы, то есть отвлекало, определяемое от реального бытия, а положительный предикат, указывающий на непознаваемость сущности Абсолюта.

Если вернуться к первым христианским богословам, то во второй главе мы привели более чем до статочно примеров «интеллектуализма» в понимании Начала. Это и «телесность» Бога у Тертуллиана, и определение Климентом его как «Чистый Дух» в «Педагоге», и Оригеновы суждения о Нем как об Уме, [440] Истинной Жизни, Бытии, дарующем бытие<sup>17</sup>. Мы видели, что предпосылки «интеллектуализма» присутствуют у Филона и Нумения. Если же обратиться к более поздним эпохам, то «интеллектуализм» мы обнаружим и там.

Новоевропейская тяга к метафизическому конструированию Абсолюта, к выведению всего сущего из единого разумного и обосновывающего разворачивание бытия принципа является вполне логичным продолжением средневекового «интеллектуализма». Так называемый «дух рационализма» новоевропейской философии (от Бэкона до Фейербаха и Маркса), убежденной, вне зависимости от того, «материалистической» или «идеалистической» она являлась, в конечной разумности всего сущего, опирается на представление о Начале как о чем-то интеллектуально охватываемом либо же прямо тождественном интеллекту. Иными словами, речь идет о субстанциализированном «разумном духе», утерявшем свою трансцендентность не только в онтологическом, но и в гносеологическом плане. В этом Начале присутствует активно-волевой момент, для «рационализма» совпадающий с мышлением (и лишь в философии жизни из него вычлененный). А потому мышление деятельно, продуктивно и «творит» свое собственное содержание<sup>18</sup>. Гегелевские суждения здесь, конечно, наиболее показательны, так как они [441] суммируют этот «дух рационализма». В «Лекциях по философии религии» Гегель утверждает: «Бог в своей вечной всеобщности различает Себя, определяет, полагает другое Самого Себя, а также снимает это различие, находится в нем у Самого Себя и только посредством этого порожденного бытия есть дух»<sup>19</sup>. И это указывает не только на внутреннюю структуру Троицы, но и на диалектическое движение мышления, отсылая нас к «Науке логики». Вечное бесконечное бытие есть одновременно абсолютная идея; но «есть» означает не абстрактное равенство, а взаимную опосредованность, то есть мышление, высшая форма которого — диалектическое движение. Гегель мыслит в рамках принципа тождества бытия и мышления, не

предполагающего ничего иного помимо себя. Единственное, что данное тождество учитывает обязательно, — это момент различия, превращающий его в процесс.

Уподобление средневекового и новоевропейского «интеллектуализмов» возможно, конечно, только до определенных пределов. Так, апофатика в XIV— XVII веках ограничивается догматическим утверждением о бесконечности и непознаваемости Абсолюта, никак не сказывающимся на философии. Последняя же выстраивает такой метод рассуждений, который обращен к познанию природного («протяженного», «материального») и к самопознанию, а не [442] к постижению сверхразумного. Однако общность в понимании Начала как чего-то разумно-бытийного остается.

Различие между «платонизмом» и «интеллектуализмом» в понимании Первоначала обращает нас к вопросу о том, не являлось ли философствование языческой Академии исключением по сравнению с таковым других философских школ? Можем ли мы говорить, что платонизм был суммированием, наиболее полным и четким выражением языческой метафизики, или же платоническая точка зрения не выделяется по значимости среди других?

Ответ на данный вопрос можно научать с рассуждений о разнице между античной натурфилософией и метафизикой, а внутри последней — между учениями Платона и Аристотеля. Действительно, становящееся природное бытие и абсолютно единый Перводвигатель Аристотеля отличаются не только друг от друга, но и от Единого Академии. Однако одна общая черта должна привлечь наше внимание. Сколь бы различно ни выстраивались концепции, служащие ответом на вопрос: «Что есть Все?», они стремились представить Все как «Нечто Одно». Од но, которое не совпадает с наличной (совокупностью вещей, но является их принципом, даже если выражается в таких чувственных образах, как «влага» Фалеса. [443]

Монистичность античной философской культуры не означает, что выбиралось что-либо из набора рядоположных элементов. Напомним термин «архе», которым Аристотель обозначал первоначала досократиков. Он означал не только исходное в сущностном смысле этого слова, но и властвующее, превосходящее по статусу все остальное. Каким бы именем ни нарекался данный принцип, он всегда сохранял свое превосходство<sup>20</sup>, а потому вставал вопрос о его выразимости через образно-понятийный ряд, идущий от природной явленности сущего или от религиозной традиции. Философский язык досократиков черпал термины либо из наблюдений над природой, либо из мифорелигиозного сознания. Но опыт при родного всегда «меньше» первичного, второе же сохраняет обязательный элемент тайны, религиозного почтения к высшим сферам. Отсюда — элементы апофатики, которые проникают в античную философию уже в VI

веке до н.э. Мы упомянем элеатов как родоначальников апофатической диалектики, разработанной потом Платоном. Но множественность имен, которые дает своему Началу Гераклит (Логос, Огонь, Одно, Зевс, Борьба и т. д.), также подсказывает, что конечная выразимость его последовательным и непротиворечивым образом невозможна, — следовательно, и здесь присутствует нечто от апофатического духа<sup>21</sup>. [444]

Несомненно, что лишь в учении Платона Абсолют получил то законченное апофатическое выражение, которое стало предметом нашего интереса. Но столь же несомненно, что история досократической философии была предпосылкой такого учения. У элеатов Единство — еще предикат бытия, превосходящего, правда, по всем характеристикам любую из частных форм, в которых оно дано нашему восприятию. Однако бытие, утвержденное Парменидом в качестве Первоначала, не соответствует своему определению Единства — и никогда не могло бы соответствовать ему. Это прекрасно продемонстрировал софист Горгий<sup>22</sup>, а затем сам Платон в диалоге «Софист»<sup>23</sup>. Все это вызвало окончательное выведение основателем Академии Единства за пределы бытия и превращение любого сущего в предикат такого Начала.

Однако соответствует ли движению античной философской мысли учение Аристотеля? Этого ученика Платона, как представляется, с полным правом можно зачислить в родоначальники «интеллектуализма»: кто как не Аристотель объявил Абсолютом Ум, мыслящий сам себя? Наглядность и очевидность Данного факта настолько впечатляет, что обычно оказываются невыясненными причины, по которым Аристотель отступает от сверхпоследовательной позиции своего учителя. А они заставляют внимательнее [445] присмотреться к аристотелевскому Уму-Перводвигателю.

Итак, автора «Метафизики» не устраивает понятие Единого. Не устраивает по той причине, что оно слишком близко по смыслу понятиям «элемент» и «монада». Вне всякого сомнения, во времена Древней Академии употребление термина «Единое» еще не устоялось. В памяти еще было сильно натурфилософское понимание «Начала» (Одно, выраженное через стихию-элемент) и пифагорейские представления, где Единое, по видимому, не противопоставлялось «монаде». Элемент, причем родственная чала числового ряда, — таков, по Аристотелю, на стоящий смысл термина, используемого Платоном для обозначения Абсолюта. «А существо Единого в том, что оно некоторым образом есть начало числа, ибо первая мера — это начало; ведь то, с помощью чего как первого понимаем, — это первая мера каждого рода; значит, единое — это начало того, что может быть познано относительно каждого рода». И тут же Аристотель поясняет, почему при таком понимании Единство теряет статус чего-то абсолютного. Единых

предметов оказывается много. «Но единое — не одно и то же для всех родов...» (Метафизика, 1016b, 18—21).

Что же может заменить концепцию Единства? Аристотель действительно говорит об Уме и мышлении [446] называет «самым божественным», то есть абсолютным, благом. Но его Ум-Перводвигатель — это не «разумный дух» христианских авторов, Филона и Нумения. Во-первых, он не распадается на мыслимое и мыслящее. Во-вторых, тождество первого и второго еще не означает диалектического развертывания внутреннего содержания Ума (что было бы само собой разумеющимся для новоевропейских воззрений). Аристотель не выводит из Абсолюта мир, а, скорее, говорит об Уме как о находящемся вне Космоса, как о предмете, являющемся совершенным смысловым завершением сущего. Не-процессуальность мышления Абсолюта подчеркивается его созерцательностью. В созерцании нет движения как такового; тем более его нет в самосозерцании. В конечном итоге Аристотель характеризует Ум как «простоту», что, по его мнению, является более адекватным термином, чем «единство» (Метафизика, 1072a, 32-34)<sup>25</sup>.

Абсолютное актуальное бытие Ума, конечно, нельзя приравнять к сверхбытийному Единству, но совершенно ясно, что Аристотель стремился выразить те определения Первоначала, которые свойственны всей античной философии: единственность, простота, неизменность, самодостаточность, превосходство над всем сущим. Платонизм формулировал их наиболее последовательно, потому-то на закате

[447]

эллинизма, «перепробовавшего» самые разные формы оказывания об Абсолюте<sup>26</sup>, античность возвращается к суждениям Платона из «Софиста», «Парменида», «Государства», окончательно выстраивая концепцию Божества, превосходящего все возможные предикаты. А потому платонизм и неоплатонизм, не совпадая с другими античными школами, тем не менее достаточно адекватно передают их внутреннюю интенцию и могут «представить» языческую философию в ее противостоянии христианскому «интеллектуализму».

\* \* \*

Итак, различия были, и различия серьезные. Но когда ведешь о них речь, не покидает ощущение, что эти различия становятся видны отчетливо, лишь когда смотришь на них с некоторого отдаления. Не имея такого «взгляда со стороны», очень легко запутаться в религиозной и философской атмосфере II—III веков н. э. Перспективы христианского богословия и неоплатонизма еще не угадывались в то время: их еще нужно было создать. Даже когда они появились на свет, какой-либо перелом вовсе не был

очевиден. Школа Плотина была лишь одной из школ, ориентированных на традицию Платона. Ее взгляды стали широко известны, но количество [448] учеников в ней оставалось невелико. Немногочисленность была характерна и для кружка преемника Плотина, Порфирия. Лишь во времена «поколения Ямвлиха» (рубеж III—IV веков) неоплатонизм при знается широко, среди самых разных слоев языческой интеллигенции. В свою очередь, Ориген, рассуждавший в духе Климента, но «чрезмерно» до пускавший в свое учение философию, подвергался преследованиям со стороны Александрийского епископата. Его сочинения достаточно быстро стали популярны, но вызвали осторожное к ним отношение и раздражение у многих иерархов церкви, на чью историческую перспективу, к слову сказать, объективно трудился Ориген. Различиям еще предстояло выявиться, утвердить себя — так бы мы сформулировали идею данных страниц. Эпоха же, в которой Климент, Ориген, Плотин родились, была склонна самые разные идеи, формирующие будущее миросозерцание, открытия и интуиции выражать в единообразной форме. Пример названных мыслителей подтверждает важность влияния гнозисных «клише», выработавшихся на протяжении столетий — от Посидония до Нумения, сочетавших в себе эллинский философский монодуализм, образные и концептуальные влияния пифагореизма, платонизма, стоицизма с иранским дуалистическим космогонизмом, иудейской идеей греха как нарушения [449] брачного обязательства и целым рядом иных восточных элементов. Синтезирующим началом для столь многих влияний стало интравертированное мироощущение, жажда спасительного откровения — все то, что выразилось в многократно упоминавшейся нами концепции «пневматической искры». Быть может, слово «влияния» здесь и не верно — мыслители тех веков остаются в рамках данных представлений, образующих естественный горизонт их мысли. Наличие «клише» не отрицает появления у Климента или Плотина чего-то актуально нового, отсутствовавшего в предшествующей культуре. Но новое проговаривалось через старую схематику. Отсюда и проистекает неповторимость, многозначительность, привлекательность для исследователя творчества мыслителей «переходного склада».

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Armstrong A. Gnosis and Greek Philosophy // Gnosis. Festschrift für Hans Jonas.* S. 120.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 88 и след.

<sup>3</sup> В этом смысле Плотин — образец сознательного включения своих воззрений в более древнюю традицию.

<sup>4</sup> См., например, что об этом писал Г. В. Флоренский: «Система Оригена в целом в то время ( IV в. н. э. ) еще не подвергалась обсуждению — только в самом конце века был поставлен общий вопрос о его правосмыслии» (*Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века.* М., 1992. С. 9). Любопытно, [450] что в рамках оригенизма находились и ариане, и их решительные противники (Там же).

<sup>5</sup> Вспомним определения, данные Эмпедоклом и Платоном, мифа как «слова убедительного».

<sup>6</sup> См., например: *Enn.* IV.3.12, III.5.2. и пр.

<sup>7</sup> Полнотой гнозиса, подлинно объединяющего человека и Бога.

<sup>8</sup> «Генеалогичность» в изображении порождения Абсолютом Плеромы может служить куда большим основанием для попыток обнаружить у гностиков языческий космогонизм (вспомним генеалогии богов у Гесиода, в индийских пуранах и т. д.), чем вид, который имело у них откровение (сводившееся к истории космосозидания ).

<sup>9</sup> См.: *Enn.* V.5.4, V.9.6, VI.9.2 и пр.

<sup>10</sup> См.: *Jaeger W. Early Christianity and Greek «paideia».* Cambridge, 1961. P. 54—55.

<sup>11</sup> Как здесь не вспомнить знаменитое место из «Парменида»: «А относительно таких вещей, Сократ... как, например, волос, грязь, сор и всякая другая, не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею?..

— Вовсе нет,— ответил Сократ.— ...Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно...

— Ты еще молод, Сократ,— сказал Парменид,— и философия еще не завладела тобой всецело...» (130с-е).

<sup>12</sup> Но только для мира, интегрированного в Целое. Идея чувственного мира самого по себе не вызывает никакого энтузиазма ни у христианских богословов, ни у неоплатоников.

<sup>13</sup> Даже если христианские ересиологи преувеличивают его, тексты-откровения библиотеки из Наг-Хаммади позволяют [451] нам сделать этот вывод. Сколь бы многое ни заимствовалось в них из Платона, герметизма, «официально признанных» Евангелий, все иные слова оказываются несущественными перед этим. Тексты подобных «Откровений», «Поучений» самозамкнуты по своему смыслу, сюжету, динамике. Текст же «философски» истолковывающий, типа экзегетических работ Оригена, в этом смысле; как раз открыт.

<sup>14</sup> *Stromata.* III 1. См. также *Irenaeus. Adversus haereses.* I. 12.

<sup>15</sup> Оговоримся, что за рамками нашего исследования практически полностью осталась такая «лакмусовая бумажка», позволяющая отличить гностицизм от

христианства, как вопрос о воплощении Христа. Хотя термин «докетизм», при помощи которого обычно характеризуют гностиков, не является исчерпывающим, хотя докетическое (Христос Земной — Христос Небесный) мы обнаруживаем у Оригена, а «монистическое» можно увидеть у гностиков (концепция Христа, являющегося — пусть в разных формах — на всех уровнях сущего), гностический Христос имеет более «отстраненный» облик хотя бы потому, что Он — не единственный Спаситель и носитель откровения. Между тем христианская вера » реально распятого и реально «смертию смерть поправшего» Бога является еще и психологическим критерием, но менее существенным, чем критерии «теоретические».

<sup>16</sup> *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. I. 4.*

<sup>17</sup> При всех чисто платоновских мотивах, содержащихся в комментарии Оригена к Евангелию от Иоанна. Предицирование Оригеном Божеству определений разумного бытия означает не «попытку проникновения эллинизма в церковь» [452] (*Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991*), а указание на онтологическое положение Начала, не отрицающее не постижимости Его при помощи лишь человеческих способностей познания. По крайней мере, такая «амальгама» эллинизма, как неоплатонизм, в течение трех столетий вел интеллектуальную полемику против отождествления Первоначала с чем-либо из бытийного.

<sup>18</sup>Многое проясняющей может быть трактовка диалогов Платона, (нормировавшаяся в школе Гегеля. Они понимались (и понимаются до сих пор) как логическое, продуктивно-творческое движение, созидющее понятия. Между тем в диалогах ничего не возникает, здесь происходит раскрытие уже имеющегося знания («анамнесис»), движение к эйдосу как истинному облику вещи согласно самому эйдосу. Нельзя отрицать диалектичности Платона, но это вовсе не означает его «диалогичности»: эйдос не возникает в точке взаимодействия двух философских позиций, он есть изначально. Рассуждения вызываются и направляются фактом его бытия. Как предпосылка движения мысли эйдос предшествует размышлениям героев платоновских диалогов. К слову сказать, в большинстве случаев произведения зрелого Платона «диалогами» можно назвать лишь условно. Они либо «монологичны» (типа «Тимея», «Федра»), либо же реп лики второго участника («Прекрасно сказал!.. Как это?») только оттеняют речь первого.

<sup>19</sup> *Гегель. Философия религии. М., 1976. Т. 2. С. 238.*

<sup>20</sup> А потому влага Фалеса — не физическая вода и не абстрактный принцип. Влага — символ той же изначальной субстанции, которая в космогонических представлениях

обозначалась как «первоводы», как Хаос, то есть начало, породившее мир. Недаром Фалеса упрекали за то, что он [453] «всего лишь» разгласил тайное знание, начертанное на стенах египетских храмов («вначале были воды...»).

<sup>21</sup> Сюда же можно добавить Эмпедокла, говорившего, что действительным знанием обладают лишь боги, или Анаксагора, настаивавшего на чистоте и несмешанности Начала (Ума).

<sup>22</sup> См.: *Секст Эмпирик*. Против ученых, 65—67.

<sup>23</sup> См.: *Платон*. Софист, 242a и далее.

<sup>24</sup> Отметим также и то, что Аристотель рассматривает Единое, скорее, как предикат, чем как субъект суждения. Единое, как и все остальные общие понятия, становится «высказывающимся» о сущности, а не самой сущностью «в первичном смысле».

<sup>25</sup> Хотя — как это ни парадоксально — Уму мы можем приписать и предикат единства, ибо «все, что не имеет материи, есть безусловно единое» (Метафизика, 1045b, 25), Ум материи (бытия-в-возможности) не имеет.

<sup>26</sup> Если кинизм и эпикуреизм, учения «догматические», концентрировавшиеся вокруг этических проблем, создавали такие концепции Абсолюта, где на первое место выходили идеи автаркии и автономии (то есть Первоначало выступало как идеал истинного «этоса»), то в скептических рассуждениях заметна апофатическая тема. Стоическая же картина мироздания, в котором правит единое и единственное начало (именуемое стойками и Пневмой, и Огнем, и Зевсом, и Умом), проявляющееся через деятельность многочисленных демонов-посредников, станет одной из предпосылок неоплатонизма, хотя именно у стойков, в их учении о телесной бытийности всего, можно увидеть предпосылки как учения Тертуллиана, так и интеллектуализма.

[454]