

Глава I «ВЕК ГНОЗИСА И ЭКЗЕГЕТИКИ»

В том случае, когда речь идет о специфике столетий, «переходных» от античности к средневековью (особенно I—IV века н. э.), определить ее пытаются при помощи следующих стереотипов.

Во-первых, это дуализм — усмотрение в мире двух самобытных, кардинально противоположных начал (благого и злого), сопровождаемый отрицанием внешнего бытия, когда главный интерес сосредотачивается на частных формах жизни. Дуализм переживался необычайно остро, так как он ставил человека лицом к лицу с проблемой выбора, причем выбор еще не гарантировал беззаботного существования: борьба с «темной силой» пронизывала всю жизнь адепта благих богов. Для подтверждения этой характеристики достаточно заглянуть в работы [33] христианских ересиологов Иринея и Ипполита, вспомнить о т.н. «кумранской общине», о дифирамбах Сенеки смерти, «Великой освободительнице».

Во-вторых, говорят о синкретизме, этой тяге к универсальному языку — философскому, литературному, религиозному, политическому¹. Синкретизм приводил к эклектике², то есть к произвольному выбору различных аспектов наиболее противоречащих друг другу учений и объединения их на основе идеологемы равноправия разных путей к Абсолюту.

В-третьих, отличительной чертой данной эпохи считают монотеистические тенденции³. Философия сводит мировое Целое к Единству, об Одном, о Высочайшем говорят и платоники, и стоики, и египетские герметики. С другой стороны, языческую религию пронизывает идея Бога-«Пантея» («всебожественного», «всебога»), являющегося подлинным владыкой Космоса; остальные боги становятся своего рода ипостасями («инаковениями») Его⁴. На единого безымянного Царя Сущего намекают мистерии Орфея, Исиды, Митры.

Однако столь ли специфичны перечисленные выше характеристики I—IV веков? Ведь дуалистическая картина мира начала формироваться еще в зороастризме, за много столетий до рассматриваемого нами периода. Внешний мир древними иранцами, [34] конечно, не изображался в мрачных тонах, однако они четко отличали чистые, «ахурийские», природные стихии (и животных) от нечистых, аримановских.⁵ Далее, космогоническое противостояние двух изначально безымянных духов-близнецов⁶, центральным пунктом которого стал выбор между Светом и Тьмой, переносится зороастризмом и в его «психологию»: частное человеческое существо не может оставаться

вне рамок одного и того же космосозидающего выбора⁷. И совершать его приходится постоянно, каждодневно воспроизводя в молитвах и определенных ритуальных действиях «клятву на верность» Мазде. Добавим, что в иудаизме последних веков до нашей эры не без влияния зороастризма появляются дуалистические мотивы⁸. С другой стороны, после знаменитого «Рождения трагедии из духа музыки» Ницше европейская культура была и, видимо, еще будет свидетелем неоднократных попыток найти дуализм в уже ставшем классическим эллинском мирозерцании.

Что касается синкретизма, то предпосылки его складываются не в конце II — начале I века до н. э., как это принято считать по отношению к философским школам (Панэций, Посидоний, Филон из Лариссы, Антиох Академик), а на полтора столетия раньше. Уже с самого основания стоической школы (несмотря на ее противостояние другим учениям) [35] здесь можно обнаружить влияние не только традиции Анаксимена-Гераклита-Диогена Аполлонийского, но и киников и аристотелизма. Религиозный же синкретизм эпохи, последовавшей за походами Александра Великого, уже не требует доказательств⁹. Однако и здесь можно совершить еще один шаг в глубь веков. Синкретические явления в ближневосточном регионе, интересующем нас по вполне понятным причинам, относятся к VII—VI векам до н. э., то есть ко временам ассирийского и, через столетие, персидского завоевания Египта. Многие из божеств (если не по имени, то по функциям и иконографически), усвоенных эллинистической религией, представляли собой синтез иранских, месопотамских, египетских и западносемитских образов¹⁰. Поэтому такой признак, как «религиозный синкретизм», также не может быть достоянием исключительно начала нашей эры¹¹.

В свою очередь, и идея единобожия связана с более ранними периодами античной истории. В рамках эллинской философии она была знакома еще Ксенофану, Анаксагору, Сократу. Конечно, метафизическое «единобожие» Платона и Аристотеля не следует приравнивать к ветхозаветному и христианскому монотеизму. Однако мотивы, близкие последнему, звучат в стоицизме (см. знаменитый гимн Клеанфа «К Зевсу»). С определенными оговорками можно [36] считать Абсолютной Персоной верховное божество герметиков. При этом на материале герметизма, сложившегося в Египте за два века до Р. Хр., видно, какой процесс привел к появлению в язычестве монотеистических тенденций. Речь идет о фигуре носителя откровения. Если раньше такие псевдоисторические или харизматические лица, как Орфей, Пифагор, Эмпедокл, обладали функцией адресата и хранителя откровения, то «Гермес Триждывеличайший», чьим именем подписаны герметические сочинения, — более сложная фигура. Он и получатель священного, сокровенного знания, и сам вестник, передающий откровение далее. Более

того, Гермесом может именоваться созидающий Ум (см. «Абрахазис»). Сочетание в одном персонаже открывающего Себя Бога с тем, кто является свидетелем этой теофании, становится (в историческом, по крайней мере, аспекте) одной из предпосылок монотеистического сознания в полном смысле этого слова.

Как мы видим, ни одна из трех перечисленных выше характеристик первых столетий нашей эры не является присущей исключительно им. Если мы ищем специфику, нам следует искать иной феномен — такой, присутствие которого даст знать о себе именно в интересующую нас эпоху.

Этот феномен — гнозис. О гностическом мирозерцании писалось неоднократно, нам лишь остается [37] добавить, что и дуализм, и синкретизм, и тенденции к идее единобожия оказались словно бы катализированы гнозисом, приобретя новые черты. Человек, осмысляемый ныне не как космичное по своей природе существо, а как центральная позиция в эсхатологической борьбе между добром и злом, имеет характер бытия исключительного. Он — важнейшая фигура, главный персонаж мировой драмы, его сердце вмещает и самые кардинальные вопросы Универсума, и столь же кардинальные ответы на них. Человек — это воплощенная драма, его двусоставность (плоть — от творения, дух — от Творца или от того, кто выше Творца) является той вселенской проблемой, разрешение которой может разрубить тугой узел противоречий, ошибок, греха, олицетворенных в тленном, плотском Космосе. Естественно, что люди, причастные такому мирозерцанию, видят в каждом слове, в каждом природном и культурном факте намеки, аллегории онтологической драмы¹², а потому синкретические учения близки им, так как они склонны соединять разнородные метафизические и религиозные идеи на том основании, что все они пытаются говорить о Благе-Истине. Вполне органично вписывается в такое умонастроение и дуализм (впрочем, как мы увидим, он всегда будет склонен разрастись до «триадизма»). И — как снятие драматического напряжения — гнозис [38] устремляет души своих адептов к Единственному и Сверхсущему Отцу, Виновнику и одновременно Разрешителю всего случившегося.

Отметим, что обычно Верховное Божество гностицизма (в узком смысле последнего термина — как одного из типов позднеантичных учений) трактуется, не без влияния христианской ересиологии II-V веков н. э., как метафизическая, абстрактная идея. Характерными могут быть слова М. Муратова об иудейских богословах последних веков до нашей эры (теологические спекуляции которых были благодатной почвой для возникновения гностицизма): «Вытравливая из представлений о Божестве все различимое, двойственное и вообще определенное — все, что могло хоть сколько-нибудь напоминать тривиальную конкретность языческого политеизма, палестинские богословы постепенно

лишали Божество всяких конкретных свойств и тем самым незаметно открывали себе широкую дорогу для погружения Божества в мертвенный деистический абстракт, в беспредикатную и самозаключенную абстрактно-философскую сущность»¹³. Сходные характеристики до сих пор встречаются у христиански ориентированных историков, причем они могут смешиваться с идеей «природности» гностического Абсолюта¹⁴. Однако «гностический дух» требовал как раз иного, не абстрактно-самодовольного и одновременно природно- [39] неустойчивого, а конкретно-драматического переживания ужасной раздвоенности между богородженностью и богооставленностью. Видимо, следует говорить не о «безличности» или «природном персонализме» гностического Абсолюта, а о разных пониманиях природы личности. София-Ахамот, страждущая мирозидательница в системе Валентина, несомненно персона (для гностика, по крайней мере). Но молчащая, ожидающая, влекущая бездна Отца (опять же в учении Валентина) также не может пониматься как абстракция, иначе мы обвиним в абстрактности всю западную христианскую мистику — и Экхарта, и Беме.

Конечно, утверждать, что позднеантичные религиозно-философские учения полностью вписываются в «гнозисную» схему, нельзя. И платонизм, и христианство стремятся утвердить другое ценностное отношение к миру — по крайней мере, провозглашают его. «Эпикурейские» надписи на могильных камнях типа: «Не было, жил, не стало» — также отсылают нас к иной жизненной позиции. Однако цель данного исследования — показать, для чего конкретно было характерно гнозисное сознание во II–III веках н. э. Мы увидим, что его логические (и идеологические) структуры пронизывают учения Климента, Оригена, Плотина, хотя вышеназванные мыслители и были принципиальными критиками [40] гностицизма. На наш взгляд, именно это сознание явилось универсальным посредником между языческой религиозной метафизикой и христианским богословием. Схожесть способов рассуждения, а иногда и наличие одинаковых мыслительных клише у александрийских экзегетов, с одной стороны, и Плотина — с другой, были не результатом заимствования идей основателем неоплатонизма, скажем, у Оригена, писавшего несколькими десятилетиями раньше его, а выражением общего духа эпохи, когда подобными идеями буквально «дышала» культура. Концепции Платона, Посидония, Филона Александрийского, переработанные сознанием того времени, стали общим достоянием, структурировавшим мышление всех ярких личностей данных эпох, — но оцениваться, трактоваться в конечном итоге эти структуры будут по-разному.

Миф об Аммонии Саккасе, универсальном александрийском учителе, важен поэтому не как указание на реальное историческое событие, а как символ единства

духовной атмосферы, выпестовавшей и неоплатонизм, и христианское богословие.

Примечания

¹ См., например: *Jaeger W.* Early Christianity and Greek «paideia». Cambridge (Mass.), 1961. [41]

² Эклектика философская — школа Потамона (см.: *Diogenus Laertius.* Vitae philosophorum, 21; *Witt R.* Albinus and History of Middle Platonism. Cambridge, 1937. P. 35-37), религиозная — религия Исиды и Осириса (Apyl. Met. XI).

³ См.: *Dodds E. R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965.

⁴ «Пантеем» могут именоваться и Осирис, и Сильван, и Юпитер, и Приап (*Штаерман Е. М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 236, 239).

⁵ См.: *Бойс М.* Зороастризм. М., 1988. С. 35.

⁶ Впрочем, имя Ахура-Мазда также не является именем Благого Царя. Оно обозначает «Господь Мудрости» и есть продукт табуирования тайного имени зороастрийского Владыки. Любопытно, что в «Авесте» присутствует апофатическое по своему характеру учение о 72 «именах» Мазды, каждое из которых неполно. См.: *Авеста.* Душанбе, 1990.

⁷ Древнеперсидская «историософия» знает, по крайней мере, два этноса, избравших Аримана, - это доисторические туранцы Афрасиаба и вполне исторические македоняне Александра, разрушившие немало зороастрийских храмов.

⁸ См. (с оговорками): *Grant R. M.* Gnosticism and Early Christianity. N.Y., 1966.

⁹ Из последних работ, касающихся этой темы, см.: *Martin L.* Hellenistic Religions. An Introduction. Oxford, 1987.

¹⁰ См.: *Смагина Е. Б.* Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // Вестник древней истории. 1993. № 1. С. 56. А также: *Ringgren L.* Religions of Ancient Near East, London, 1973.

¹¹ Г. Ионас еще в 1954 г. писал, что синкретизм является не истоком гнозиса, а, скорее, негативным фактором для [42] создания «новых» (гностиических) учений. См.: *Jonas H.* Gnosis und spanantike Geist. Göttingen, 1954. S. 76.

¹² Пожалуй, сама культура является для гностиков драмой. Что есть отдельные языческие формы богопочитания, согласно Валентину, Василиду, экс-ортодоксу Татиану, как не культы, установленные ложными богами для отвлечения людей от Подлинного? Культы, сквозь которые тем не менее пробивается идея о Подлинном.

¹³ *Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 32.

¹⁴ См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. М., 1992. С. 249.
Но на с. 263 мы встречаем уже «абстрактность» Первоначала секты гностиков-«офитов».