

§ 2. Историко-культурные реалии II-III веков

Исторический период, который интересует нас в первую очередь (II и III века н. э.), четко делится на два этапа: на время правления «избранной богами» династии Антонимов и на эпоху кризиса, начавшегося при последнем Антонине, отвратительной пародии [117] на «безумных принцев» I века н. э. - Коммод. Этим этапам соответствует и внутреннее содержание истории мысли: на смену «великому синкретизму» II века приходит эра системосозидающих мыслителей (Ориген, Плотин), сводивших к целостности многообразие высказанных в прошлом столетии идей. Впрочем, сама культура никакого «перелома» не ощущала. В государственной жизни императоры подражали традиции Антонинов, каждое более или менее удачное царствование (типа правления государей из династии Северов) казалось возвращением былого порядка и устойчивости. В философии же Плотин, например, и его ученики претендовали не на изобретение чего-то нового, а «всего лишь» на восстановление философской традиции Платона в ее исконном виде¹. Перелом, наступивший в конце II - начале III века, очевиден сейчас, когда мы знаем, что с Климента и Оригена началось христианское богословие как таковое, что Плотин был основателем последней философской школы античности, с другой же стороны, правление Коммода ознаменовало собой начало медленного, но неуклонного кризиса языческой государственности. Тогда же предчувствие неминуемых перемен отсутствовало, и даже такой тонко ощущавший это церковный историк, как Евсевий Кесарийский, писавший в 20-х годах IV века н. э., главной характерной [118] чертой событий конца II века считал усиление репрессий против христиан, но сам «перелом» оставался за гранью его понимания.

Явная линия исторического раздела проходила не во временном, а в культурно-религиозном плане: христианство из малозаметной общины, подобной многим другим общинам, выросшим вокруг культа скончавшейся харизматической личности, превратилось в широко распространенное явление. Ограничения, налагавшиеся государственной властью на деятельность христиан, стали одним из серьезнейших стимулов к началу процессов самоосознания внутри христианской культуры. Целый ряд «Апологий», представленных императорскому двору и отдельным наместникам самыми видными христианскими авторами II века², являют собой первую попытку самоосознания, попытку вписать себя в историческую среду (доселе совершенно отвергавшуюся), а значит, и понять язычество³. С другой стороны, известное нам в переложении Оригена «Правдивое Слово» Цельса, имевшее целью разоблачение христианства, неявно затрагивало проблему самоосознания языческой культуры. Античность оказалась перед

лицом совершенно чуждого (и подчас неприкрыто враждебного) ей феномена, а такая ситуация подталкивает к обращению к себе, выяснению в себе тех существенных черт, которые органически [119] несовместимы с новым⁴. В исторической перспективе их взаимоотношения будут выглядеть следующим образом: христианские богословы станут стремиться к тому, чтобы обосновать законность претензий на ключевое место своей религии в истории, они даже станут объяснять эту историю - конечно, уже с позиций христианства. Объяснения включают в себя и оправдание, пусть даже частичное. Традиционная же античность, наоборот, стремится трактовать христианство как маргинальное явление, как искажение мировой гармонии⁵. Параллельно язычество пытается сохранить, суммировать все свои древние воззрения; можно сказать, что в творчестве Плотина оно впервые осознанно обращается к себе как к единому целому.

Однако во II-III веках н. э. традиционный античный образ жизни еще оставался господствующим. Синкретизм предшествующих столетий был вполне плодотворен, и мы видим ряд явлений, служивших своего рода центрирующими моментами религиозной и культурной жизни. Прежде всего - это императорский культ. Едва ли прямо связанный генетически с почитанием эллинистических царей, он имел ряд специфических особенностей. Ситуация «обожествления» не означала, что государь прямо на земле именовался богом. Скорее, речь шла о том, что император олицетворял собой счастье, успех, [120] владычество над миром, иными словами - благодать, носителем которой являлось Римское государство. Он - живое воплощение удачи, одушевленный талисман, вот почему в свое время Овидий обращался к богам с мольбой о том, чтобы Август не скоро ушел на небо⁶. Богом в подлинном смысле этого слова император становился только после смерти, причем богом не малым: тот же Овидий приравнивал Августа к Фебу и Весте⁷. Властвующий над Космосом монарх⁸ является подлинным демиургом, преобразовавшим в упорядоченное, прекрасное целое раздираемый гражданскими войнами хаос поздней республики. Мир, спокойствие, добродетель, утверждавшиеся (по крайней мере, идеологически) правлением Октавиана Августа, делали принцепса в глазах его сограждан чуть ли не «добрым божеством»⁹ и, уж во всяком случае, «божественным мужем»¹⁰. Именно этот факт был зафиксирован культом императора. Здесь почитался не столько частный человек, сколько божественное начало, действующее в нем. Данное представление заставляет современных исследователей даже говорить о некой «политической концепции богочеловека»¹¹. Что не совсем точно, ибо богом, повторяем, император становился только после смерти¹². Скорее, нужно говорить о божественном посреднике-демиурге, через которого осуществляется общение между [121] горним и дольным. Будучи великим понтификом (старейшиной римских жреческих коллегий),

монарх держал в руках все нити, связывающие божественное и человеческое. Как великий понтифик император осуществлял контроль за религиозной жизнью государства. Соответственно признавались все культовые общины, лишь бы они совершали ритуалы поклонения принцепсу.

Присутствие во главе государства «богочеловека» придавало официальной повседневности религиозный оттенок. Значимое с точки зрения государственных интересов событие могло превращаться в почти религиозное празднество. Вспоминался апофеоз каждого «ушедшего к богам» монарха. Праздновался день рождения государя (вместе с днями рождения прошлых властителей), даты его возвращения из удачных походов, рождения детей, в провинциях - годовщины пребывания там монарха. Некоторые торжества сопровождалось священными играми. Культовый характер государственной жизни объяснялся еще и общераспространенной идеологемой «золотого века», полноты времен, наступающей в мире потому, что у кормила власти находится лучший из лучших, угодный небесам человек. Идея «золотого века» имеет определенный эсхатологический смысл. История Космоса (точнее - космогонические процессы вообще) достигает здесь высшей [122] точки, положения благоденствия и порядка. Поддержание «золотого века» зависит от добродетелей принцепса, но, с другой стороны, гарантом этих добродетелей является завоевание милости со стороны богов, без которых он не мог бы оказаться на престоле. Такой идеологический поворот создавал возможности для всяческих злоупотреблений, но, вне всяких сомнений, он опирался на определенные умонастроения, особенно среди жителей Империи в период правления первых монархов, а также при Антонинах. Эсхатологические чаяния, как мы видим, были присущи не только иудаизму или гнозису тех веков, но и язычеству, хотя в данном случае «исполнение времен» не носило характера всемирной катастрофы. А потому взаимное влияние язычества и нарождающегося христианства следует искать только в самых общих схемах, истолковывавшихся совершенно по-разному.

Демииургическая функция государей во II-III веках выразилась еще и в том, что их божественными покровителями стали Геркулес и Сол-Гелиос. Образ «добротого царя Геркулеса» народных верований оброс в римской культуре большим количеством мифологических сюжетов. Его путешествия отныне охватывали всю известную римлянам землю, причем в каждой из ее частей он наводил порядок, совершая подвиги и уничтожая разного рода хтонических чудовищ. [123] Особенно ценился этот персонаж Антонинами; мистериальное в их «политической демииургии» было скрыто, все внимание уделялось посястороннему труду по поддержанию государственного благоденствия. Однако данная «скромность» не должна вводить нас в заблуждение: «золотой век», наступающий при

восшествии благодетельного государя на престол, означал не только полноту времен дольного мира, но и восстановление целостности Универсума. Именно поэтому фигура императора на изображениях постоянно сопровождается чередой божественных спутников (comes), носителей символов его харизматического величия и демиургической непобедимой мощи. Одновременно данные «спутники» являлись небесными первообразами земного монарха. В их качестве выступали и Минерва, и Кибела, и Диоскуры, и Кронос, но на первом месте чаще всего стоял Сол-Гелиос, солнечное божество. Это вполне симптоматично: именно в Солнце язычество видит правящее средоточие Вселенной. Солнце - Мировой Разум, Зевс-Метис, Владыка мира, Верховный Бог («summus deus»), самый популярный среди всех богов-«пантеев». Присущая еще эллинизму тяга к синкретическому универсализму находила здесь почти идеальную реализацию: культы иных богов не «отменялись» почитанием Гелиоса, но их объекты превращались в «инаковения» верховного. **[124]** Таким образом, принцип языческого единобожия реализовывался на уровне государственной политики.

Между тем от объявления Солнца спутником императора оставался всего один шаг до отождествления монарха со светилом, выражающим единство Универсума. При следующих после Антонинов императорах Солнце все более начинает толковаться не на античный лад, а на «вааловский», восточный, как самовластный господин всего сущего. Окончательно же данный шаг совершил Варий Авит Бассиан, жрец эмесского бога Элагабала («Солнце гор» - так понимали это имя в III веке н.э.). Вступив на престол, он принял в качестве тронного имя своего кумира, ввел в Риме оргиастические обряды, построил на Палантине арамейское капище, которое собирался превратить в «новый Пантеон». Солнечная ипостась западносемитского Ваала, утвердившаяся на время в Риме, у себя на родине олицетворяла плодоносные силы природы, и потому кумиром ее был фаллический конусовидный камень черного цвета. «Календарный» («вегетативный», по терминологии Дж. Фрезера) характер этого культа объясняет тот чрезмерный экстазм, Ваалову необузданность, которая приводила в содрогание Рим. Четыре года правления Элагабала явились для римской идеологии самой настоящей «прививкой» от чрезмерного **[125]** вовлечения в ее орбиту восточных элементов. Однако даже этот император не подорвал авторитета Сола-Гелиоса. Напротив, история III века н. э. знает, по крайней мере, еще три «солнепоклоннические» реформы, связанные с именами императоров Александра Севера, Галиена и Аврелиана. Более или менее нам известна деятельность первого, усердно проявлявшего благочестие в рамках языческого монотеизма. Он почитал всевозможные божественные сущности (в том числе и Христа, очевидно как одну из «чистых душ»), но при господствовавшем тогда субординационизме они были

посредниками, представителями единого Владыки¹³. Что касается реформ Галиена и Аврелиана, то они, по-видимому, проводились не без влияния утверждавшегося в том же III веке н. э. митраизма. По крайней мере, Аврелиан даровал Солу-Гелиосу чисто митраистский титул «Непобедимого»¹⁴.

Императорская солнцепоклонническая религия имела значение не только как идеологическая форма, цементирующая на культовом уровне римскую государственность. Она выражала умонастроения практически всех слоев язычества интересующих нас эпох. Поэтому мы не встретим ни одного факта оппозиции этой религии внутри язычества. Более того, философы-платоники III-V веков косвенно подтверждают ее влияние обилием в их сочинениях **[126]** световой символики. Образ Солнца, выражающий космическое единство, был градационен для платонизма (и не только для него). Но подчеркнутое его использование неоплатониками (особенно мы имеем в виду «Эннеады» Плотина, друга и духовного наставника одного из «солнцепоклоннических реформаторов» Галиена¹⁵) указывает нам на полную их солидарность с идеологическими установками языческой монархии. Солнце как внутрикосмический образ сверхкосмического Бога наглядно иллюстрировало официальное приравнивание императора к Солу-Гелиосу¹⁶. Еще в V веке Макробий создает целую солнечную теологию («Сатурналии»), оказавшую определенное влияние на язык и стиль западного богословия¹⁷.

Рассмотренный нами официальный культ государства был, таким образом, не формальным делом, а феноменом, по существу связанным с языческим мироощущением того времени. Подтверждает это и присутствие в нем такого момента, как убеждение в теозисе, обожении человека, следующем за смертью. Убеждение, которое разделяли не только властители, но и подданные. Эта сторона духовной жизни также характерна именно для позднеантичной культуры, классическая античность знала культы умерших, но люди, в честь которых они создавались, далеко не всегда объявлялись при этом «богами». **[127]** Теперь же отдельные факты, например из биографии умершего императора, праздновались специально учрежденными для этого коллегиями, подобно тому как праздновались мифологические события из жизни эллинских богов. Подобные празднования мифологизировали реальные события, превращая их в предмет богословских спекуляций.

Если подданные и не могли соперничать с государями в организации своего посмертного культа, то все же их гробницы превращались в символические свидетельства победы над смертью, «палингенезии»¹⁸. Впрочем, и среди подданных имелись люди, чьи посмертные культы в отдельных местностях соперничали с почитанием олимпийских

божеств. Мы имеем в виду Аполлония Тианского, Перегрин-Протея, Александра из Абонотиха и других людей, выдававших себя за пророков или чудотворцев. Можно сказать, что Империя начала исповедовать египетский культ мертвых, согласно которому каждый исполнявший определенные ритуалы (то есть «чистый») человек после смерти становится Осирисом. Но эта концепция «обогадилась» новым элементом: теперь никакой Осирис не принимал «в свое имя» умерших, последние сохраняли и свой облик и свою индивидуальность, приумножая сонм богов¹⁹. Смерть стала условием теозиса - и в переносном смысле этого слова, и в буквальном. О философии [128] как приуготовлении к смерти говорил еще Сократ («Федон»), но теперь для многих вся жизнь стала таким приуготовлением.

Концептуальные предпосылки совмещения смерти и теозиса впервые можно обнаружить не у Платона, а у Евгемера Мессенского (IV-III века до н. э.). Последнего наша отечественная история философии привычно именовала атеистом, однако, в сущности, он, подобно Протагору, Диагору, Феодору-«философу», лишь «всячески отрицал ходячие суждения о богах»²⁰. Говоря, что Евгемер считал богов некогда жившими людьми, культ которых был установлен по той или иной причине²¹, мы не должны забывать, что «мессенский безбожник» вовсе не призывал отказаться от их почитания. Более того, в своем утопическом учении о Панхайе он превратил религиозные традиции в фундаментальные структуры, обуславливающие существование социума²². В этом смысле вполне «евгемеричен», например, Цицерон, связывающий природу богов с феноменом религиозной традиции²⁰. Вполне «евгермичны» и I-III века н. э., только вместо социальной значимости почитания умерших теперь подчеркивается его сакральный смысл. В результате просто непомерно возрастает население Олимпа. Весьма красноречиво свидетельствовал об этом злоязыкий Лукиан в «Собрании богов»: «Многие чужеземцы, не [129] только эллины, но и варвары, отнюдь не достойные делить с нами права гражданства, неизвестно каким образом попали в наши [олимпийские] списки, приняли вид богов и так заполнили небо, что пир наш стал теперь похож на собрание беспорядочной толпы, разноязыкой и сбродной...»²⁴ Лукиан предлагает создать «небесную комиссию», дабы отобрать действительно древних персонажей, достойных нектара и амброзии. «Пусть [вновь пришедшие] выходят поодиночке, а судьи, произведя расследование, либо объявят их богами, либо отошлют обратно в их могилу и семейные гробницы»²⁵. Заметим, что Лукиан, весьма вольнодумный, но и достаточно беспристрастный автор, опять же говорит о «могилах» и «семейных гробницах» как об источнике теозиса.

В принципе не противоречит общераспространенному в рассматриваемые нами века убеждению в связи смерти и теозиса достаточно часто встречающиеся тогда же надгробные надписи типа: «Я не был, я был, меня нет», «Не было, жил, не стало». Эпикурейские по умонастроению, эти надписи действительно не похожи на эпитафии типа: «Моей светлой богине Примилле». Но атеистическими называть их столь же ошибочно, как и учение Евгемера. Общеизвестно, что Эпикур признавал существование богов²⁶, его встречали в храме коленопреклоненным, поэма же знаменитого его последователя [130] Тита Лукреция Кара «О природе вещей» содержит чисто религиозные фрагменты. Вспомним известную максиму эпикурейцев: смерти для живущего нет, поэтому и не стоит ее бояться. К этому примыкает исповедуемый ими образ жизни, где главное, конечно, не только «элементарное удовольствие», но и принципы: «живи незаметно», «будь самодостаточен». Ведь данный этос и воспитывает абсолютную готовность к смерти, а точнее - к очередной метаморфозе жизни, ибо для живущего смерти нет. Умершего человека «не стало», но означает ли это, что он умер? Уход из здешней жизни при таком взгляде на мир является абсолютной реализацией принципов незаметности и самодостаточности.

Эпикуреизм, конечно, не являлся учением религиозным (по крайней мере, в привычном смысле этого слова). Но и религиозность Адриана, Александра Севера, Аврелиана, а также их подданных не совсем обычна, во всяком случае в вопросе о смерти. Вместо кардинальной границы, пропасти, они видят в ней широкие врата, ведущие к «Плероме», к покоям, где происходит вечное пиршество предков-героев²⁷. Конечно, никто не желает покидать мир ранее отведенного ему срока. Однако Серапис-Гадес, увенчанный корзиной с плодами и хлебными колосьями, выглядел совсем не так устрашающе, как Аид-Гадес для Эсхила или Еврипида. Язычество [131] II-III веков н. э. видит в нем продолжение недосказанного драматического сюжета жизни, а не ее итог, не обрыв на самом интересном месте.

Может показаться, что обилие претендентов на сан божества противоречит той тяге к единству, о которой свидетельствует культ императора. Однако, в сущности, это были две стороны одного и того же процесса. Как мы уже писали выше, синкретизм есть негласное признание многообразия опыта - и культурного, и индивидуального - в приобщении к миру горнему. А за этим стоит единство цели, объемлющей собой все многообразие устремлений к ней.

Сочетание синкретизма и монистических тенденций породило в эпоху эллинизма и поздней античности еще одно примечательное явление: стремясь обосновать единство Космоса и конечное тождество различных суждений о нем (в том числе и религиозного

плана), философия с увлечением принялась истолковывать мистериальные действия. Мистерии Загрея, Ликаона, Кабирос, самофракийские или элевсинские таинства, сложившиеся, очевидно, в VII-VI веках до н. э., пользовались в классическую эпоху и популярностью, и уважением. Отдельные образы (особенно элевсинских мистерий) встречались в философских текстах²⁸. Но использовались они здесь очень осторожно, будучи мифообразными иносказаниями понятного всем посвященным мистического [132] опыта, а не прямым объяснением того, о чем идет речь. Сами священнодействия никоим образом не были предметом толкования.

Для эллинизма же характерно то, что мистерии в эту эпоху начинают трактоваться как аллегории природных процессов²⁹. Естественно, что главным объектом истолкования становятся самые почитаемые, элевсинские, мистерии³⁰. Уже Клеанф утверждал, что Деметра и Персефона олицетворяют собой соответственно: первая - землю, вторая - жизнь, которая ежегодно умирает, уходит в землю, а потом, испытав метаморфозу, возвращается обратно³¹. Когда, один из героев сочинения Цицерона «О природе богов», сторонник Академии, пользующийся, впрочем, и стоическими аргументами, провозглашает, что при разумном исследовании мистерий в них видно больше природы вещей, чем божественного³². Традиционно эту интерпретацию связывают со стоическим учением. Однако распространена она была во всей философской среде. Татиан писал: «Метродор из Лампсака... говорил, что Гера, Афина, Зевс не то, чем представляют их люди, воздвигающие им храмы и жертвенники, но что они суть часть природы и сочетания их стихий»³³. Конечно, удивительного в таком толковании нет ничего: мистерии античного язычества чаще всего являются ритуальным фундаментом для календарной ипостаси космогонического [133] мифа. Календарный же миф-ритуал так или иначе связан с ежегодным природным циклом. Однако в устах стоически ориентированных авторов все это звучало как один из аргументов, разрушающих традиционное благочестие³⁴. Действительно, для эпохи эллинизма характерно определенное снижение, оплощение культовых действий. «Мода на архаику», «мода на Восток» приводят к тому, что оргиастические начала в мистериях принимают гипертрофированные формы. Все древние, хтонические страхи и страсти получают в них воплощение, а в «священных», «тайных» словесах - обоснование. Именно против такого рода экстатических культов, такого рода язычества направлены филиппики апологетов II-IV веков³⁵, именно с ними часто отождествляют античное язычество вообще. Но нужно заметить, что сам стоицизм под «природой» и «природой вещей» понимал нечто иное, чем внешнюю реальность, «плотскость» Космоса.

Стоицизм имел в виду, скорее, ту природу, которая упоминается в знаменитом высказывании Гераклита: «Природа любит скрываться»³⁶. Не чем иным, как парафразой на гераклитовское выражение, является утверждение Посидония о том, что «скрывания» в мистериях имитируют Природу, которая «избегает ясного понимания»³⁷. Таким образом, Естество (Природа) потому находит наилучшее [134] свое выражение в мистериях, что оно прикровенно - дано в иносказании, в ритуальном символизме. Годичный природный цикл - это тоже ритуал, и те же стихии, которые его совершают, выступают в таинствах как некие персоны, лик коих, впрочем, трудноуловим. Стоическое учение о мистериях, следовательно, возникло не в целях «снижения» культовых актов, и тем более не в целях атеистических. Здесь проявился так называемый стоический «пантеизм», стремление узреть «пневматическое» начало во всем, даже в, казалось бы, бездушных стихиях. Естество (Природа), предпочитающее скрываться от прямого взора, но заключающее в себе самом непосредственное объяснение всего сущего, и есть «теплый, согретый в себе дух», дыхание, созидающее, а затем соединяющее разнородную и инертную материальную множественность Космоса.

Можно сказать, что во взглядах на мистерии стоицизм, при всей его внешней «рациональности», демонстрирует, насколько ясно эллинистическая «ученость» ощущала грань между эзотерическим, сокровенным, и экзотерическим, публичным, между высшими метафизическими прозрениями и религиозной традицией, по-своему вещавшей о том же³⁸.

Несколько позже, чем стоицизм, к эллинистическому истолкованию мистерий присоединяется платонизм. Первым в этом смысле следует назвать Филона [135] Александрийского³⁹. Не чем иным, как истолкованием эллинистических тайнодействий Исиды-Осириса, является одноименное сочинение Плутарха. Про пифагорейца-платоника Нумения говорили, что он «выдал элевсинские секреты через свою философию»⁴⁰. Если же вспомнить, что Плотина часто (хотя и преувеличенно) обвиняли в использовании концепции Нумения, то учение основателя неоплатонизма можно назвать толкованием эллинских мистерий. О том, что истолкование тайнодействий является существенной составляющей неоплатонизма, свидетельствуют и трактат Порфирия «О пещере нимф», и сочинения Ямвлиха (или сторонников его школы) «О египетских мистериях», и творчество Прокла. Однако платонические интерпретации языческих таинств можно возвести в ранг экзегезы с гораздо большей определенностью, чем стоические. По своему духу платонизм ближе Клименту и Оригену, истолковывавшим христианские мистерии⁴¹, но не связывавшим их с каким-либо природным иносказанием.

Речь о принципе экзегетики у нас пойдет ниже, сейчас лишь отметим, что, в противоположность стоическому аллегоризму, она ищет проявление кругооборотов естества не в ритуалах, а, скорее, склонна видеть свидетельства о Всеобщем в природных процессах. Для «истолкователя» текстом становится [136] все - не только писания, но и священнодействие, и даже природный Космос. Но в любом случае принцип «знаковости», своего рода удвоения реальности, проводившийся стоиками и в логике, и в их аллегорических штудиях, создал питательную среду для экзегетики.

Определяясь по отношению к религиозной культуре, философия поздней античности все более приобретала облик философской религии. Первыми представителями ее, очевидно, можно назвать стоиков Панеция и Посидония, но сближение, вплоть до совпадения, философствования с религиозным опытом производится стоиком Бальбом, участником Цицеронова диалога «О природе богов». Здесь религия трактуется как благочестивое размышление, постоянное возвращение к вопросу о божественной природе в отличие от поверхностного и общераспространенного суеверия. В дальнейшем эта тема будет развиваться все более подробно. Ритор и философ II века Максим Тирский в речи «О том, следует ли молиться» сформулировал этот принцип наиболее четко: «Да ведь и Пифагор молился, и Платон, и любой философ, избранный богами. Но ты ведь полагаешь, что философ просит в молитве о недостающих благах, я же уверен, что он общается с богами об имеющемся у него, являя свою добродетель». Философствование на рубеже «века Плотина» начинает [137] пониматься как культ; оно угодно богам, поскольку природа первичного умопостигаема; здесь форма почитания соответствует объекту веры. Несмотря на то что некоторые из неоплатоников, например Ямвлих в трактате «О египетских мистериях», возражали против чрезмерных претензий разума на самостоятельное восхождение к Богу, против чрезмерной рационализации теургии и истолкований древних мифов, в целом неоплатонизм является именно «философской религией». И Плотин, и Прокл, и Дамаский будут уверять, что именно философствование показывает нам лик истинной религиозности.

Чтобы завершить обзор тех новых черт, которые появились в язычестве I-III веков н. э. (и не как результат внешнего влияния), перейдем к критике античными мыслителями христианства. Будучи своего рода концептуальной периферией античной философской культуры, эта критика тем не менее проясняет в последней многое⁴². В качестве основной фигуры мы изберем Цельса. Ограничимся им мы по той причине, что Порфирий, принадлежа к ученикам Плотина, уже выходит за хронологические рамки нашей темы, а его «Contra Christianes» сохраняет все основные позиции Цельсовой критики. Конечно, Порфирий исходит из неоплатонической иерархии божественных сущностей, однако даже

признание [138] им Христа «праведником», «чистой душой»⁴³ не выводит его за рамки полемики, которую вел Цельс. Что касается собственно-философской принадлежности последнего, то он был, по всей видимости, эклектическим платоником. Постоянно повторяющееся у Оригена (благодаря труду которого «Contra Celsum» сочинение апологета язычества дошло до нас в достаточно обширных извлечениях) обвинение Цельса в эпикуреизме вызвано, по-видимому, не только близостью того к эпикурейцу-вольнодумцу Лукиану⁴⁴, но и стремлением вписаться в общий антиэпикуровский настрой благочестивой публики того времени, и не только христианской, но и языческой. Подобное отождествление мог вызывать и тот факт, что эпикурейское вольнодумство являлось действенным оружием против разного рода суеверий. Однако для эклектического II века не было бы ничего удивительного в сочетании платонизма как базиса «положительной» стороны мирозерцания и эпикуреизма в случае необходимости привлечения некоего критического умонастроения⁴⁵.

Правильность такой трактовки Цельса подтверждается тем, что в его возражениях христианству встречается и идея верховного, абсолютно благого Божества, и представление об иерархии божественных существ, и интерес к восточным (египетским, иранским, фригийским) культам. Образованнейший [139], многоученный муж⁴⁶, Цельс был прекрасно знаком и с ветхозаветными текстами, и с кругом тех раннехристианских сочинений, из которых как раз в последние десятилетия II века складывался Новый Завет. Хотя он и не отождествляет, подобно своему современнику Нумению, мудрость Ветхого Завета и Платона, его отношение к иудейским текстам более уважительно, чем к собственно-христианским. Причина этого лежит на поверхности. Несмотря на постоянную оппозицию иудаизма римской идеологии и власти, тот мог претендовать на древность своей традиции. Древность же - свойство, «испытанное временем» и покровительствуемое богами. В отличие от иудеев христианская традиция началась с событий, происшедших «при отцах», а новизна является сомнительным достоинством.

Основной материал для критики - обнаруженные Цельсом в христианских текстах противоречия, к которым добавляются обвинения в присвоении и искажении более древних учений (и мистерий). Философско-теологический стержень критики, несомненно, связан с развиваемым Платоном в «Государстве» учением о богах⁴⁷. Бог абсолютно совершенен, благ, он движется-в-себе, не причастен страданию, не облачается в человеческое тело, дабы не «умалить» свой уровень в космической структуре. «Бог благ, прекрасен, блажен и пребывает в прекраснейшем [140] и наилучшем. Если он спускается к людям, ему приходится измениться, изменение же [это] из доброго в злого, из

прекрасного в *безобразного*, из блаженного в несчастного, из наилучшего в худшего»⁴⁸. Нельзя признавать богом «состоящего из смертного тела»⁴⁹. Такое нисхождение означало бы кардинальные перемены в Космосе, а ведь, «если изменить самое малое здесь, везде все опрокинется и пойдет прахом!»⁵⁰. Отсюда видно, что главный удар Цельс направляет против христологии⁵¹. Христос, считает он, никак не может быть богом⁵². В его истории слишком много «человеческого» - от рождения до крестной смерти. Более того, он не является даже мудрецом-чудотворцем; вместо демонстрации охваченности божественным духом и сверхчеловеческих способностей он во всем уступает своим противникам⁵³.

В критике Цельсом христианства, несомненно, прочитывается и иной платонический мотив, относящийся как раз к I-II векам н. э., - идея наличия в чувственном Космосе не только доброй, но и злой души. Особенно этот мотив проявился у Плутарха, вслед за Ксенократом говорившего о неких «огромных, злобных, своевольных и мрачных существах, злых демонах, соперничающих с благими демонами»⁵⁴. Их наличие «естественно», как «естественны» (то есть лежат вне системы субъективных человеческих [141] оценок) природные катаклизмы. Говорить же о злой душе мы имеем право, поскольку именно душа удерживает от распада и оживляет материальный мир. Сама по себе материя бескачественна, зло же есть качество, поэтому из наличия зла в мире следует вывод о наличии зла в душе или, точнее, о наличии злых душ. Плутарх прямо отождествляет антипода Осириса, Тифона, со «всем бурным и титаническим в пределах души», проявлением чего в материальной части является «смертное и неупорядоченное»⁵⁵. Цельс, продолжая традицию херонейского мыслителя, говорит: зло «не от бога, оно прилепляется к материи и внедряется в смертное»⁵⁶. Зло естественно: «ни раньше, ни теперь, ни в будущем не может стать [его] ни больше, ни меньше, ибо природа всего едина и одинакова... Цикл бывающего одинаков во всем, и в соответствии с ним одно и то же неизбежно рождалось, пребывает и будет пребывать»⁵⁷. Однако чувствуется, что Цельс, а в дальнейшем и Порфирий склонны отнести христианство именно к проявлению «злой души».

Данное обвинение не высказано прямо - Цельс апеллирует к заблудшим в достаточно мягкой форме. Однако целый ряд аргументов подтверждает такое предположение. Цельс считает христианство распространенным в первую очередь среди рабов и женщин⁵⁸, среди детей и низких людей. Христианский [142] проповедник овладевает душой необразованной, но отступает перед языческим учителем⁵⁹. Причем апелляция к «рабским натурам» заложена в родовых корнях христианства. Оно произошло от иудаизма, а иудеи - «беглые рабы из Египта»⁶⁰. Проповеди они согласны выслушивать даже от женщин. «Я знаю также симониан, которые являются еленианами - как

почитатели Елены или учителя Елена, марцеллиан - почитателей Марцеллины, карпократиан, последователей Саломеи, последователей Мариамны, Марты»⁶¹. Если вспомнить античные оппозиции господства-рабства, мужского-женского, то станет ясно, что Цельс отождествляет христианство с низшими моментами этих смысловых пар.

Далее, Цельс прекрасно знает о внутренних спорах, о наличии разных сект внутри «религии Распятого» и о большом количестве внецерковных общин. «Размножившись, они тотчас же распадаются и расходятся»⁶². Помимо перечисления многих из них в своем труде, автор «Правдивого слова» дает и общую характеристику «духа Финикии и Палестины», который породил христианство. «Многие безвестные личности в храмах и вне храмов... очень скоро, когда представляется случай, начинают держать себя как прорицатели. Каждому легко и привычно заявить: Я - Бог, или дух от Бога, или сын [143] Бога. Я явился. Мир погибает, и вы, люди, гибнете за грехи. Я хочу вас спасти... Блажен, кто теперь меня почитит, и вы, прочие, не почтившие, подвергнуты будете вечному огню...»⁶³ Своеволие, а следовательно множественность, присутствует уже в самом происхождении христианства. Породивший его иудаизм вечно стремился отпасть от целокупности прекрасного Космоса⁶⁴ и потому (ко времени Цельса) обращен почти в ничто. Христиане совершают еще одно отпадение от отца-иудаизма, ведя с ним «глупейшие споры»⁶⁵, но сохраняя родственный тому дух мятежа⁶⁶. Завершает все отказ христиан почитать императора, объединяющего все существующие в государстве культы, что в глазах Цельса делает христианскую религию принципиально множественной. «Если прикажут [тебе] хвалить Гелиоса или воспеть в высоком пеане Афродиту, то лишь больше благочестия будет проявлено Великому Богу, если воспоешь и этих. Ибо богопочитание, пронизывающее все, становится совершеннее»⁶⁷. Отрицающие эту прекрасную целостность Универсума, венчаемую культом императора, которому соответствует «Великий Бог, поступают нечестиво, так как разделяют владение Бога, создавая в нем раздор, как если бы существовали (разные) начала и имелся бы некто, противостоящий Богу»⁶⁸. Спор против остальных богов имел бы у христиан смысл, если [144] бы они не почитали еще и Христа, а также неких духов⁶⁹.

Вне всяких сомнений, христианство для Цельса неприемлемо по причине своей слепоты и стихийной темноты (с точки зрения язычника), отрицающей все иное. Труд Цельса позволяет считать, что образованным язычникам II-начала III века христианство представлялось своего рода бунтом «злых душ» против наглядно данного политического и культового (насколько это было возможно в языческой культуре) единства Римского государства. Именно поэтому оно относилось не просто к суевериям, но почиталось одним из самых грубых и опасных среди них. Поэтому-то языческая интеллигенция не

только приветствовала гонения на христиан (как это фактически делает Цельс), но, вполне вероятно, порой и инспирировала их.

* * *

Отсутствие единых догматических и четко выраженных организационных установок действительно было существенной чертой христианства II века н.э. О причинах этого явления в среде гностиков-христиан мы уже говорили. Отсутствие столь же разработанных, как в государственных культах, «издательских мощностей» приводило к тому, что в разных [145] частях Средиземноморья общины могли пользоваться совершенно различными списками Евангелий или даже создавать собственные варианты необходимой для этого богослужбной литературы. Огромный объем Ветхого Завета также препятствовал его быстрому распространению по Империи⁷⁰. Недаром апостол Павел в своем Послании к Колоссянам говорит следующее: «Вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями»⁷¹. Он не упоминает ни Завета, ни Евангелий. Внутри церкви находились общины, оказывавшие предпочтение тем или иным проповедникам «первого поколения» христиан. Например, т. н. «авиониты» отвергали Павла как отступника от еврейского Завета и пользовались лишь Евангелием от Матфея⁷². Многие общины, главным образом эллинизированные по языку, наоборот, признавали именно авторитет Павла (уже упоминавшееся нами паулистское течение внутри церкви на рубеже I и II веков). Благодаря им до нас дошло целое собрание посланий Павла, и авторитет этих общин оказался настолько высок, что, несмотря на использование этих посланий учениками Маркиона, собрание было включено в канон Нового Завета. Первоначально не служил единству церкви и сам процесс кодификации последнего. Обилие апокрифов позволяло гностическим и негностическим сектам внутри христианства создавать собственные [146] списки Нового Завета. К этому следует добавить сочинения их харизматических глав. Так что Маркионов канон вызвал подражания. Между тем о настоящем делении на ортодоксию и ересь можно будет говорить лишь после 175 г. н. э., когда Рим занял действительно первенствующее положение в христианской церкви и поэтому появились предпосылки действительно единой системы оценки. Но даже в то время говорить о том, что уже сложился общепринятый канон, нельзя. В те же 70-е годы II века Татиан, «уклонявшийся» в конце жизни в гностицизм, составляет в Малой Азии собственное «Евангелие по четырем» (*Δια τεσσάρων* *Dia tessarōn*), где известные нам новозаветные тексты оказались материалом для обобщения⁷³. Таким образом, отсутствие единого «богодухновенного» текста вызывало

стремление к его «собираению», что, в свою очередь, провоцировало отдельные общины и отдельных лиц на выбор собственного пути.

Помимо этого, следует помнить, что опыт вхождения христианства в устоявшиеся многовековые формы социума первоначально был негативным. Античное определение человека как существа политического, взгляд на него с особой, именно средиземноморской древности присущей точки зрения на полис как на саму «социальную» реальность, не устраивает христианство. Праисторическая драма грехопадения [147] ставит человека в совершенно исключительное положение среди иных реалий Космоса. Он лишь внешне включен в необходимую посюстороннюю организацию жизни в человеческом обществе. Стержневым моментом его бытия является факт внутренней свободы, возможности самостоятельного выбора, которая либо окончательно погрузит его «в плоть и тлен», либо сделает чужаком (безумцем, соблазнителем) для других людей, живущих под властью «бога века сего». Поэтому христианство исходило из отрицания привычных норм общественной жизни или из указания на временный, преходящий их характер (например, в отношении Завета Моисея)⁷⁴. Внутри религиозных общин происходило упрощение образа жизни; можно сказать, что в социальном плане это был регресс: от жизни гражданской и общественной христиане переходили к общинному существованию. Апологеты язычества небезосновательно могли упрекать христиан за разрушение государственного единства⁷⁵. Во всяком случае, суждения типа «отношения церкви и Империи не могут быть подведены под какую-нибудь формулу, выражающую непримиримую вражду римской власти к христианам»⁷⁶, недостаточно основательны.

Одной из причин асоциальности христианства первых веков по Р. Хр. явились и широко распространенные [148] эсхатологические чаяния. Ожидание близкого уже момента, когда «небеса и земля свернутся перед вами», делает несущественными формы общественной организации. Особенно эти чаяния оказались распространены во Фригии (центральная часть Малой Азии). Около 170 г. здесь распространилась хилиастическая вера в пророческую мощь некоего Монтана. Ожидание Страшного Суда и вера в новое откровение, так называемое «пришествие Параклета», дарующего теперь уже полный, окончательный гнозис, стала мощным фактором в истории христианства последних десятилетий II века н. э.⁷⁷. Собиравшие вокруг себя толпы адептов проповедники монтанизма достаточно быстро распространились по Средиземноморью и стали силой, в максимальной степени разъедавшей социальную структуру государства, боровшейся против первых попыток «омирщения» церкви, совпавших с деятельностью христианских апологетов середины века. Эсхатологический культ «решающего» откровения лишал всякой возможности взглянуть на человеческое сообщество как на нечто реальное. Все

сводилось к вертикальным оппозициям бессмертия-тлена, целомудрия-греха, «осиянности»-богооставленности⁷⁸. Борьба официальной церкви с монтанизмом и с его «историческими преемниками» в конечном итоге стала борьбой против тех крайностей асоциальности [149] в христианстве, которые критиковал язычник Цельс.

Деятельность христианских апологетов II века н. э., первых собственно-христианских авторов, ставивших теоретические вопросы, поэтому протекала в весьма специфических условиях. «Многообразие» христианства⁷⁹ делало невероятно сложной проблемой разъяснение собственной позиции. Кодификации новозаветных текстов для разрешения этой проблемы было недостаточно. Необходима была выработка единого теоретико-богословского языка - по крайней мере, некоторого набора интеллектуальных и идеологических ходов, которые стали бы критерием правильного образа мысли истинного христианина. Вместе с тем им приходилось решать еще и апологетическую задачу в буквальном смысле этого слова: то есть обосновывать перед «сильными мира сего» право на существование своей общины, защищаться от клеветы и сравнивать свое вероучение с иными (доказывая свое превосходство над ними). Делаться это должно было по-разному, ибо читателями «Апологий» являлись не только любители мудрости из «философской династии» Антонинов, но и достаточно широкие круги римского общества. А здесь помимо культурно-религиозного синкретизма присутствовали и классическая эллинская мудрость, и увлечение восточными мифологемами, и отголоски [150] влияния иудаизма. Каждый образ мысли требовал своего единственно правильного слова. Поэтому движение апологетов ищет то, что Климент Александрийский назовет *γνωστικὴ πίστις gnōstikē pistis*, «ведающая вера», - то состояние, когда адепт христианства не просто внутренне убежден, но и может убедить «внешних», язычников, сомневающихся в правдивости нового учения. А для этого мало пламенной веры, нужна еще и философская (даже ученая) изощренность. С другой же стороны, движение апологетов весьма неоднородно, в поисках правильного критерия «всяк философствовал на свой страх и риск»⁸⁰.

Нельзя забывать и того, что на два-три десятилетия ранее движения апологетов теологические спекуляции стали распространяться среди гностиков (этих «первых богословов», по Гарнаку). Хотя христианские писатели относятся к ним отрицательно, гностическое многообразие не могло не повлиять на определенное «разнословие» среди апологетов.

Если говорить о центральной установке последних, то она может быть выражена словами Иустина: «Наше учение - при здоровой оценке - не постыдно, но выше всякой философии»⁸¹. Отсюда вытекает наиболее распространенный ход их мысли: «Вы, эллины, на словах болтливы, а умом глупы: вы признали владычество многих, а не одного, и

решились [151] последовать демонам, как будто они могущественны»⁸². Татиан, автор этих слов, конечно, очень резок. Однако его суждение в целом разделяется и остальными апологетами. Языческая религия (а вместе с ней - и культура) является плодом увлеченности чем-то внешним, овнешненностью идеи Божества, заложенной в сердце, в природе каждого человека⁸³. Если использовать образный язык, то языческие культуры можно представить в виде множества искривленных в большей или меньшей степени зеркал, отражающих в неадекватном виде, раздробляющих праисторическое откровение, дарованное Богом первым людям. Наш термин «язычество» отсылает нас к библейской ситуации «смешения языков», наказания людям за гордыню («творение Вавилонского Столпа»). Язычники - утратившие язык богообщения люди, само разнообразие их культур - это своего рода проявление «дурной бесконечности», то есть попытки осознать через частные, особенные формы Всеобщность Абсолюта. Их попытки обречены на неудачу, их результат - чувство вечной неудовлетворенности, вечный бег в поисках чего-то нового, что неудивительно, так как язычество всегда остается в рамках частного взгляда на Средоточие Универсума, оно склонно разрывать Целое истины. «Подобно вакханкам, философские школы - эллинские и варварские - разорвали этого [152] Пенфея (истину) на части, - говорит Климент. - Полученной же частью каждый хвалится так, будто он владеет Всем»⁸⁴. Говоря другими словами, язычество - вечный Сизифов труд, с одной стороны, являющийся плодом недомыслия и гордыни, а с другой стороны, сам себя наказывающий за это недомыслие.

Мифологическая радужность, многоликость язычества, его склонность к странным, а порой и страшным проявлениям богопочитания, преувеличенность плотского в культе и в представлениях о богах, плотский, а не духовный экстазм - все это является предметом критики со стороны апологетов. Критика эта уже достаточно исследована и в отечественной, и в зарубежной литературе⁸⁵. Нас будет интересовать иное: что апологеты считали причиной появления конкретных форм языческого богопочитания? И здесь, при всем многообразии их отношения к язычеству (от совершенного его неприятия - Татиан, до уважения к древнему любомудрию - Климент), можно выделить три общих, так или иначе проявляющихся в «Апологиях», момента. Христианские авторы II века считают причиной конкретных «паганистских» культов поклонение: а) стихиям⁸⁶; б) умершим; в) демонам. Все эти моменты встречаются и в языческом осмыслении истоков религии: о поклонении стихиям, как мы видели, писали [153] стоики, об умерших, почитаемых за богов, - евгемеристски настроенные авторы, о демонах - «средние» платоники (Плутарх, Апулей, Альбин), считавшие их посредниками между Богом и миром. Таким образом, апологеты не оригинальны по форме, но содержание они в эти причины вкладывают

несколько иное. Согласно их точке зрения, стихии, умершие, демоны обманывают людей, и культы, вызванные ими, - не религия, а грубые суеверия, побуждающие относиться с недоверием к нравственным и интеллектуальным способностям людей, их исповедующих.

Вот что говорит Афинагор: «Вращаясь туда и сюда около видов вещества, они отступают от Бога, созерцаемого Разумом, но обоготворяют стихии и их части, давая им разные названия: посев хлеба они называют Осирисом и т. д. ...»⁸⁷ Чуть ранее он же утверждает: «Я не прошу у вещества того, чего оно само не имеет, и вместо Бога не служу стихиям, которые не могут ничего сверх дозволенного им»⁸⁸. У Афинагора же мы найдем утверждение, что греческих богов создали своими фантазиями Орфей, Гомер и Гесиод⁸⁹. Этот евгемерический ход мысли несколько не противоречил предшествующему учению о том, что язычество возникло на основе поклонения стихиям: согласно взглядам апологетов, язычество легко ассоциирует с природными началами [154] людей, впервые научившихся обращаться с ними. «Продик говорил, что были возводимы в богов люди, которые во время своих странствий принесли своими находками пользу людям. Мнение Продика разделяет и Персей, который называет одними и теми же именами и найденные продукты земли, и самих открывателей их, как это показывают слова комедиографа: Венера вянет без Вакха и Цереры»⁹⁰.

Апологетов не устраивает не только обожествление языческой религией некогда живших. У них вызывают отвращение судьбы и характеры этих «бывших людей». Феофил, обращаясь к Автолику, говорит: «Имена богов, которым, говоришь, поклоняешься, есть имена умерших людей. И кто же и каковы они были? Кронос не оказывается ли поедающим и истребляющим собственных детей?.. Нужно ли мне указывать... на Геракла, самого себя сжегшего, на пьяного и неистового Диониса, на Аполлона, в страхе бегавшего от Ахилла?..»⁹¹ Скрытая полемика с императорским культом, присутствующая в этих строках, не отрицается и самим Феофилом, однако она раскрывается в выгодном для христиан ракурсе: «Скорее буду почитать царя, нежели богов ваших, почитать, не поклоняясь ему, но молясь за него... Ибо ему некоторым образом вверено от Бога управление...»⁹² [155]

Однако, сколь бы «безбожно» и «грубо» ни было евгемерическое истолкование основания языческих культов, хуже всего, согласно авторам-христианам, то, что за ними стоят происки демонов и их вождя, главного «клеветника на Бога». У Афинагора эта, третья в нашем списке, причина вообще смешивается с первой: «[Часть ангелов] злоупотребили и своим естеством, и предоставленной им властью. Таковы: князь вещества и видов его и другие из тех, которые были около него как главного, помощниками»⁹³. Получается, что поклонение стихиям тождественно почитанию дьявола

и присных его ⁹⁴. Еще жестче выступает Иустин: «Баснословные сказания поэтов», служившие, согласно апологету, священными текстами для языческой религии, «говорены для обмана и развращения рода человеческого по действию злых демонов. Эти, услышав предсказания пророков о том, что придет Христос и будут огнем наказаны нечестивые люди, сделали то, что многие назвали сынами, происшедшими от Зевса, думая тем выдать сказания о Христе за чудесные сказки, подобные рассказываемым поэтами» ⁹⁵. Иустин, подыгрывая, сам не осознавая этого, будущей атеистической критике религии, находит целый ряд совпадений между древними верованиями и новозаветной историей: «Через него (Моисея) было получено такое пророчество: "Не оскудеет князь от Иуды и [156] вождь от чресел его, доколе не придет Тот, Которому отложено, и Он будет чаяние народов: Он привяжет к виноградной лозе своего осляти и омоет одежду свою в крови грозда". Демоны, услышавши эти пророческие слова, сказали, что Дионис родился от Зевса, и передали, что он был изобретателем винограда и вина (но, может быть, действительно, имеется в виду «осляти», *ὄνος onos?* - *Р. С.*). Они учили, что он был растерзан и взошел на небо... А когда услышали от другого пророка, Исаяи, что Христос родится от девы и само собою взойдет на небо, то же самое сказали о Персее»⁹⁶. Этот несколько наивный «заговор» демонов Татианом изображается в куда более мрачных тонах: «Им-то вы, эллины, и поклоняетесь: существам, вышедшим из материи и уклонившимся от надлежащего порядка» ⁹⁷. В безумии вы впали в гордыню и, восстав, покусились превзойти Божество... Но все люди, которые, несмотря на препятствия от демонов, стремились к познанию совершенного Бога, в день суда получают полнейшую похвалу»⁹⁸.

Это «демонологическое» объяснение происхождения язычества в будущем станет главным у христианских богословов. Однако лишь в III веке н. э. Ориген впервые «вынесет за скобки» евгемеризм ⁹⁹, утвердив то положение, что существа, чьи имена и судьбы стали источником нехристианских культов, были демонами ¹⁰⁰. Изначально в демоны были зачислены [157] апологетами и ересиологами создатели первых гностических ересей. «По вознесении Христа на небо демоны показали нескольких людей, которые назвали себя богами...»¹⁰¹ Иустин, автор этой цитаты, причисляет к ним Симона и Менандра, про Маркиона же говорит, что тот соблазнял христиан «при содействии демонов»¹⁰². Отвержение религиозной стороны языческой культуры означало, что такой важный для античности критерий, как древность традиции, оказался отодвинутым на второй план. Игнатий в «Послании к Филадельфийцам» убеждает: «Ничего не делайте по любопрению - но по учению Христову. Я слышал от некоторых слова: "Если не найду в древних (иудейских писаниях. - *Р. С.*), то не поверю Евангелию". А когда я говорил им,

что написано, отвечали: "Надо доказать". Но для меня древнее - Иисус Христос»¹⁰³. Вводимая апологетами система координат строилась на пророчествах и обетованиях Ветхого Завета, которые истолковывались как предсказания теофании Христа. Новозаветная история прочитывалась как бы в двух планах: в своем реальном протекании (жизнь Иисуса) и в предвосхищении ее в отдельных фрагментах Ветхого Завета. Благодаря включенным в текст последнего пророчествам «иудейские писания» и оказались-таки признаны христианской церковью - несмотря на упорную гностическую оппозицию. [158]

Вернемся, однако, к критике апологетами язычества. Созданное Климентом Александрийским учение о семи стадиях языческих культов (от обоготворения небесных тел до представления о богах как благодетелях людей¹⁰⁴) находится в русле писаний предшествующих ему авторов. По крайней мере, одно обвинение Климент, настроенный по отношению к оппонентам - в отличие от того же Татиана - весьма мягко, оставляет в неприкосновенности, а именно обвинение в множественности, в вакхическом разрывании Истины и праисторического Откровения. Мы сталкиваемся здесь со своеобразным культурным парадоксом: обвинения апологетов, направленные против язычества, сходны с аргументами Цельса, Порфирия, Гиерокла и прочих критиков христианства. Сходны в самом главном пункте: и те и другие считают, что их противники учат самовольству, подчинению темным демонам и раздробленности. Совпадение это настолько бросается в глаза, что вынуждает нас говорить об одном и том же концептуально-идеологическом клише, которое использовалось обеими сторонами. В общем виде оно напоминает гнозисное отвержение Космоса, - только место мертвящего, разорванного, злого по своему основанию плотского мира гностических учений занимают религиозные оппоненты. [159]

Аналогия с гностицизмом является одним из примеров тех концептуальных схем, которые были общераспространенными в I-III веках н. э. Однако это именно аналогия, поскольку содержание данного «концептуального клише» уже не свести к гнозису. По крайней мере, отвергая язычество, христианство все-таки не выплеснуло с водой ребенка. Еще Иустин утверждал: «Все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам»¹⁰⁵. Как ни искажали языческие зеркала Истину, свет ее все-таки в них отражался. «Все те [эллинические] писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, хоть темно»¹⁰⁶. Собственно, этот путь - путь не огульного отрицания, а переосмысления и адаптирования языческих, в первую очередь богословско-философских, концепций - и сделал христианство христианством, даровал ему блестящую историческую перспективу. Недаром самый яростный противник эллинизма, Татиан, «возгордился» и через некоторое время после смерти своего учителя Иустина основал

собственную церковь (т. н. «энкратиты»), гностическую по концепции и обрядности¹⁰⁷. Действительно, если рассуждать с точки зрения будущего, то пути, по которому пошли александрийские экзегеты, пути вовлечения языческой мудрости в круг своих рассуждений, альтернативы не было¹⁰⁸. Но во [160] II веке это было еще под вопросом. Языческая античность еще выступала в качестве активного оппонента - и интеллектуального, и политического. Оттого учения, развивавшиеся в конце II-начале III века Климентом и Оригеном, стали самой настоящей революцией в религиозном мировоззрении¹⁰⁹.

Суммируя сказанное нами о состоянии христианства в эпоху, предшествующую возникновению александрийской школы экзегетики, отметим, что церковное единство не было еще окончательным ни в организационном плане, ни в плане теоретического оформления. Выработав общий метод критики язычества (формально повторявшей собственно-языческие представления о происхождении религии, а также языческую критику самого христианства), апологетическое течение не создало-таки единого языка, убедительного как для христиан, так и для всех остальных. Иными словами, критика политеизма не опиралась на богословие, а была перемешана у авторов II века н. э. с разного рода богословскими идеями, которые читатель мог трактовать самыми разными способами¹¹⁰. И потому как неоплатонизм стал разрешением (а одновременно - суммированием) языческого синкретизма эллинистической эпохи, так и александрийская экзегетика была первым опытом суммирования духовного и интеллектуального [161] опыта, накопленного к тому времени христианством.

И тем поразительнее сходство концептуальных форм, в коих происходил данный синтез.

Примечания

¹ *Plotinus. Enneades. V. 1, 8* (далее везде: *Enn.*).

² Иустин, Татиан, Афинагор и т. д.

³ На наш взгляд, излишней модернизацией является попытка толковать апологетов в качестве «философов культуры», как это делает В. В. Бычков (*Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 51-54*).

⁴ Все культурные феномены, с которыми доселе приходилось сталкиваться эллинскому и эллинистически-римскому язычеству (египетская, вавилонская религии, зороастризм, индуизм), так или иначе оказались восприняты. Даже иудаизм III века до н. э.- I века н. э. вовлекался в его орбиту.

⁵ Цельс, Порфирий, Юлиан.

⁶ *Овидий*. *Метаморфозы*. XV, 860.

⁷ *Овидий*. *Фасты*. IV, 950.

⁸ Все, что за пределами Римской державы, - парфяне, эфиопы, германцы, пикты - есть олицетворение акосмии, хаоса в современном смысле этого слова.

⁹ *Овидий*. *Фасты*. I, 528.

¹⁰ *Гораций*. *Оды*. III, 5. [162]

¹¹ Roemischer Kaiserkult / Hrsg. von D. Wlasok. Darmstadt, 1978. S. 2.

¹² См. описания дарования божественных почестей умершим императорам в «*Scriptores historiae Augustae*».

¹³ О религиозной реформе Александра Севера см.: *Ревиль Ж.* Религия в Риме при Северах. М., 1894.

¹⁴ *Митраизм* - самый, наверное, серьезный соперник христианства в III-V веках н. э. Сочетавший в себе восточные, прежде всего иранские и фригийские (но сильно эллинизированные), черты с языческим монотеизмом императорского культа, он стал последней устойчивой формой дотеистического мировосприятия в истории Европы (см.: *Leipoldt J.* Die Religion des Mithra. Leipzig, 1930; *Mithraic Studies*. Vol. 1-2. Manchester, 1975). Практически неисследованной темой, отметим, является влияние митраизма на языческую мысль тех же веков. Вспомним, например, обилие орфических образов в сочинениях Прокла. Между тем именно в среде митраистов орфическая мифология испытывала ренессанс.

¹⁵ Образ Солнца имеет центральный характер и для Юлиана (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1988. Т. VII. Ч. 1. С. 372-379).

¹⁶ К слову сказать, и христианская культура будет использовать образ Солнца (но уже как *образ*), не особенно задумываясь над сомнительностью его исторической репутации.

¹⁷ *Macrobian Saturnalia* / Ed. J. Willis. Lipsiae, 1963.

¹⁸ См.: *Cumont F.* Recherchers sur le symbolisme funeraire der Romains. Paris, 1941. P. 24 и далее. Примеры надписей на могильных камнях см.: *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 242-243.

¹⁹ Даже христианство отрицалось язычниками не за то, что это «религия умершего». Вполне в духе своего времени [163] Цельс причислял его к культам умерших типа культов Клеомеда, Амфиарая, Трофония, Антиноя. Сомнения вызывала крестная смерть Христа, которая считалась позорной.

²⁰ *Diogenus Laertius*. *Vitae philosophorum*. II, 97.

²¹ *Sextus Empiricus*. *Adversus Mathematicus*. IX, 17, 51.

²² Подробнее о социальном учении Евгемера, согласно которому Панхайтей управляют жрецы, тот институт, который с «атеистической» точки зрения должен был бы отвергаться, см.: *Гуторов В. А.* Античная социальная утопия. Л., 1989. С. 220-234.

²³ *Cicero.* De natura deorum. I, 61-62.

²⁴ *Лукиан.* Собрание богов. 14-15 (в пер. С. Радлова)

²⁵ Ibid.

²⁶ Об эпикурейском учении о богах см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979. Т. V. С. 207-221, а также труд: *Demke D.* Die Theologie Epikur. München, 1973, на основе которого во многом построен данный раздел «Истории античной эстетики».

²⁷ Именно к «Плероме». В принципе, никто не мешает нам трактовать гностическое царство добытийственного Отца, куда стремятся пневматические «искры», как общую для любых религиозных форм идею, «очищенную» от вульгарных уподоблений загробного мира нескончаемому застолью, - что мы и видим в погребальных языческих изображениях, особенно «среднего класса».

²⁸ Мы увидим это на примере «Федра» Платона: см. гл. III, §1.

²⁹ Последнее время исследователи склонны приравнивать эллинистические интерпретации мистериальных культов к тому, что зафиксировано у Платона, Аристотеля, и к позднеантичным свидетельствам, что едва ли правильно. Особенно см. работы: *Festugiere A.-J.* Personal Religion among [164] the Greeks. Berkley, 1960; *Burkert W.* Ancient Mystery Cults. London, 1987. Ср.: *Martin H.* Hellenistic Religions. Oxford, 1987.

³⁰ Об элевсинских мистериях см. очень неплохое, а для того времени вообще исчерпывающее, исследование: *Новосадский И. И.* Элевсинские мистерии. СПб., 1887. Из современных отметим: *Mylonas G.* Eleusis Mysteries. Princeton, 1969.

³¹ *Stoicorum Veterum Fragmenta* / Ed. Y. von Arnim. Fr. 547.

³² *Cicero.* Op. cit. I, 119.

³³ *Tatianus.* Oratio adversus Graecos, 20.

³⁴ Особенно будет возражать против сведения мистерий к природным стихиям Плутарх (см: «О противоречиях у стоиков» и «Об общих мыслях стоиков»).

³⁵ Впрочем, находившийся под исключительно сильным влиянием стоиков Тертуллиан пользовался их аллегоризмом. Например, учение о перевоплощении он связывал с календарным циклом природы, а последний считал доказательством возрождения мертвых.

³⁶ См. Fr. 123 по Дильсу-Кранцу.

³⁷ *Posidonius.* Die Fragmente / Ed. W. Theiler. Berlin, 1987. Fr. 370.

³⁸В конце концов, ни одно из античных философских учений не избегало необходимости определиться по поводу религиозной традиции.

³⁹ См. «De gigantibus», трактат, построенный по образцам стоического аллегоризма. Впрочем, предрасположенность Филона Александрийского к какой-либо философской школе (с точки зрения принятия ее концептуального языка) установить трудно. В его творчестве смешаны и стоическое, и платоническое, и пифагорейское влияния. [165]

⁴⁰ *Macrobius. Commentarii in Somnium Scipionis. I. 19.*

⁴¹ Например, см.: *Clemens. Stromata. IV. II.*

⁴² По крайней мере, эта критика «периферийна» до времен Юлиана. И Цельс и Порфирий полемизируют с христианством как с движением, явившимся плодом своего рода недоразумения, а потому не столь уж и страшным: как только недоразумение будет раскрыто, христианство потеряет массовость.

⁴³ См.: *Augustinus. De Civitate Dei. XIX. 23, 2.*

⁴⁴ Сам Лукиан с уважением отзывается о некоем Цельсе, опровергавшем магию (христианство во внешних его проявлениях античностью часто признавалось за магию; о том, что Цельс много писал «против магов», см.: *Origenes. Contra Celsum. I, 58*), «мудром и любящем правду» человеке. Отметим, что сочинение Лукиана «Лжепророк» начинается с выражений недоумения по поводу того, что столь умный человек, как Цельс, понуждает автора писать о столь ничтожной личности, как Александр из Абонотиха. Но точно так же Оригенов трактат «Против Цельса» начинается с удивления, отчего «образованный муж» Амвросий (адресат этого сочинения) вдруг вспомнил о Цельсе.

⁴⁵ Сам же Ориген утверждал, что Цельс чаще всего цитировал Пифагора, Платона и Эмпедокла, но не Эпикура!

⁴⁶ *πολυμαθής polymathēs* - говорит о нем Ориген (*Contra Celsum. VI, 32*).

⁴⁷ «Государство», 379а-381с.

⁴⁸ *Origenes. Contra Celsum. IV. 14.*

⁴⁹ *Ibid. III. 41.*

⁵⁰ *Ibid. IV. 5.*

⁵¹ О «теоретическом отрицании» язычниками возможности нисхождения божества см. также: *Спаский Л. [166] Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1913. С. 170-175.*
⁵² *Origenes. Op. cit. VI. 10. 75.*

⁵³ Изложению этой мысли посвящены практически все отрывки из сочинения Цельса, помещенные Оригеном во второй книге его «*Contra Celsum*».

⁵⁴ *Plutarhi De Iside, § 26.*

⁵⁵ *Ibid. § 49.*

⁵⁶ *Origenes. Op. cit. IV. 65.*

⁵⁷ *Ibid. IV. 62.*

⁵⁸ Суждение, очевидно, небезосновательное для середины II века н. э.

⁵⁹ *Origenes. Op. cit. III. 5. 44*

⁶⁰ *Ibid. IV. 31*

⁶¹ *Ibid. V. 62.*

⁶² *Ibid. III. 10.*

⁶³ *Ibid. VII. 11.*

⁶⁴ *Ibid. III. 7.*

⁶⁵ *Ibid. III. 1.*

⁶⁶ *Ibid. III. 9; VIII. 2.*

⁶⁷ *Ibid. VIII. 66.*

⁶⁸ *Ibid. VIII. 11.*

⁶⁹ *Ibid. VIII. 12.*

⁷⁰ См.: *Knox J. Markion and New Testament. Chicago, 1942. P. 16.*

⁷¹ 3, 16.

⁷² *Irenaeus. Adversus haereses. I, 26.*

⁷³ Eusebii *Historiae Ecclesiasticae. IV. 29.* Роль Малой Азии как культурного региона, ставшего катализатором процесса кодификации Нового Завета (так, Синоп, родной город Маркиона **[167]**, находится в северной ее части), не раз подчеркивалось исследователями. См., например, *Harnak A. Marcion: Das Evangelium von fremden Gott. Leipzig, 1924. S. 65.*

⁷⁴ «Иудейские обряды имели лишь преобразовательное значение» (*Origenes. Op. cit. II. 2*). Ориген вообще утверждает, что лишь теперь, после пришествия Христа, стал понятен и исполним Закон Моисея (*Ibid. II, 6*).

⁷⁵ Еще в XVIII в. Гиббон на страницах своего знаменитого труда «История упадка и разрушения Римской империи» указывал на деструктурирующую роль, которую христианство сыграло в истории Римского государства (II, гл. 16, 17). Правоту его слов подтверждает тот факт, что, придя к легитимности при Константине Великом под лозунгами всемирной религии, христианство оказалось цементирующим фактором лишь после распада Империи на государственные образования меньшего уровня культурно-политической общности. При этом центростремительной силой оно было уже в своих особенных формах - это православие для Византии, арианство для «варварских королевств», католицизм для латинского Запада, несторианство для степных государств Срединной Азии, монофизитство для Аксума (Эфиопии).

⁷⁶ *Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. М., 1926. С. 61.*

⁷⁷ О монтанизме см.: Eusebii... V. 17 и далее; *Origenes*. Op. cit. VII. 9.

⁷⁸ Впрочем, уже на примере монтанизма можно увидеть, как будет происходить вхождение христианства в мир: адепты Монтана утверждали, что во фригийском городе Пепуза произойдет сошествие Небесного Иерусалима. Организация общин паломников (практически, к сожалению, нам неизвестная) являлась прообразом ожидаемого «идеального социума» [168] - того социума, который будет стремиться утвердить в миру христианская церковь.

⁷⁹ Быть может, рассуждая о II веке с «культурологической» точки зрения, стоит говорить не «христианство», а «христианства»?

⁸⁰ «Церковный учитель того времени должен был богословствовать за свой страх, полагаясь на свое личное убеждение и чувство уверенности» (*Снасский А.* История догматических учений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1. С. 6).

⁸¹ *Justin*, Apologia. II, 15.

⁸² *Tatianus*. Op. cit. 14.

⁸³ *Athenagorus*. II Apologia, 6.

⁸⁴ *Clemens*. Stromata. I. 13.

⁸⁵ См.: *Timothy H.* The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Assen, 1973; *Бычков В. В.* Указ, соч.; *Плотников В.* История христианского просвещения в его отношении к греко-римской образованности. Казань, 1985.

⁸⁶ Под стихиями здесь нужно понимать не только первоэлементы типа «вода», «земля», «воздух», «огонь», но и небесные светила и плоды земли.

⁸⁷ *Athenagorus*. Supplicia, 22.

⁸⁸ Ibid. 16.

⁸⁹ Ibid. 17.

⁹⁰ *Minucius Felix*. Octavius, 21. Здесь же Минуций прямо ссылается на Евгемера, добавляя к нему, между прочим, и Александра Македонского, писавшего своей матери о некоем жреце, открывшем ему тайно, что «боги - не что иное, как люди, и что Вулкан был первым из обоготворенных людей».

⁹¹ *Theophilus*. Ad Autolycum. I, 9.

⁹² Ibid. 11. [169]

⁹³ *Athenagorus*. Op. cit. 24.

⁹⁴ Помимо прочего, здесь чувствуется и мотив чисто гностический: как и у гностиков, от Владыки отпадают хозяева сотворенного, вещественного мира.

⁹⁵ *Justin*. Op. cit. I, 54.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Оборот, кстати, вполне в духе «среднего платонизма»: злая душа чувственного Космоса - это и есть отклонение от «надлежащего порядка», установленного благим Демиургом.

⁹⁸ *Tatianus*. Op. cit. 12.

⁹⁹ Еще для Климента евгемерическое учение - аксиома, не требующая доказательств: *Clemens*. *Protrepticus*, 2.

¹⁰⁰ Ср.: *Origenes*. Op. cit. III. 36.

¹⁰¹ *Justin*. Op. cit. I, 26.

¹⁰² *Ibid*. См. также: *Irenaeus*. Op. cit. I, 13: «Между еретиками есть некто по имени Марк. Вероятно, он имеет при себе некоего беса, при посредстве которого и сам представляется пророчествующим, и делает пророчицами женщин».

¹⁰³ *Игнатий*. Гл. 8.

¹⁰⁴ *Clemens*. Op. cit. 2 и далее.

¹⁰⁵ *Justin*. Op. cit. II, 13.

¹⁰⁶ *Ibid*.

¹⁰⁷ *Eusebii*... IV. 29.

¹⁰⁸ Об этом весьма красочно писал В. Йегер: *Jaeger W*. *Early Christianity and Greek «paideia»*. Cambridge, 1961. P. 28-29.

¹⁰⁹ Даже Тертуллиан с этой точки зрения «древнее». Он ближе к апологетизму, чем к собственно богословию.

¹¹⁰ Чего, например, стоит с позиций ортодоксального богословия отождествление Иустином Святого Духа с пророческим [170] (προφητικός *profētikos*) духом и - почти тут же - с Логосом! (см.: *Justin*. Op. cit. I,32).

§ 3. Триадиические схемы в учениях II века

Если говорить о собственно-философской традиции, предшествовавшей возникновению александрийского богословия, а также творчеству Плотина, то самым существенным ее итогом было укоренение «триадиического» взгляда на мир. Нельзя утверждать, что именно тогда он и стал господствующим. Способ рассуждений, исходящий из усмотрения тройственности сущего, знала еще «классическая» античность. Вспомним платоновскую философию, где центральным было усмотрение трех смыслов сущего (το ὄν το ον) - бытия как такового, совпадающего со знающим мышлением и раскрывающего себя в мир идей; сверхсущего Единого, этого превыше всякой формы пребывающего логического основания-к-бытию и суждению о последнем; чувственного, пространственно движущегося, становящегося «бывания». Однако онтологический

триадизм Платона невозможно отделить от его же гносеологического триадизма. Главную сложность для исследователей, изучающих творчество основателя Академии, составляет, пожалуй [171]