

Глава III ЗНАНИЕ И ВЕРА

§1. Душа

Позднеантичные учения о душе (мировой, а тем более — человеческой) вплотную связаны с представлениями о чувственно-телесном Космосе. Это вызвано тем, что именно на уровне «души» происходит непосредственный контакт умопостигаемых начал с видимым миром. Душа является для низшего принципом жизни, факт ее бытия имеет отношение к телу, хотя она, несомненно, и превосходит свое «вместилище». Космос, этот «четвертый» момент в триадических картинах мира, является осуществлением всех предшествующих иерархических уровней, но именно как одушевленный Космос. Поэтому, говоря [351] о душе, мы одновременно коснемся и позднеантичных концепций природы телесного. Отметим также, что тема всемирной души присутствует и у христианских авторов, — где как намеки на силы непосредственно управляющие миром, как учение о душе Христа, а где — под видом рассуждений о Святом Духе. Тем любопытнее выяснить, по каким основаниям она была на рубеже II—III веков включена в христианское учение.

С точки зрения теоретического и изобразительного языка авторы первых веков нашей эры, писавшие о душе, находились под явным влиянием текстов Платона. При чтении сразу же становится видна их образная связь с сочинениями основателя Академии. Возьмем только один из примеров — знаменитую платоновскую «окрыленную парную упряжку». Впервые она встречается в диалоге «Федр», здесь же мы находим первую в истории античной философии развернутую трактовку природы души. Причем вводится она весьма своеобразно: рассмотрение вопроса, какова душа, требует «божественного и пространного» рассуждения, чему же она подобна, считает Платон, можно сказать и «человеческим языком»¹. Не станет особым открытием утверждение, что язык образов и символов использовался основателем Академии всякий раз, когда он обращался к изображению сущности души и ее судьбы². [352]

Вызвано это не только «божественностью происхождения» души, но и той «двусмысленной», вечно неоднозначной онтологической ситуацией, в которой она пребывает³. Ее обращенность одновременно к небесам и земле подчеркивается платоновской концепцией колебания душ между нисхождением в земное существование и возвращением на небеса. Эта-то «двунаправленность» и мешает ее однозначному определению⁴. Поэтому Платон обращается к образно-символическому языку. Мифологема крылатой упряжки, управляемой возникшим-разумом, в которую запряжен конь благородный и конь низкого происхождения⁵, является одним из проявлений такого языка. Платон не был первым, кто воспользовался образом крылатой повозки. Еще

Парменид во вступлении к своей поэме «О природе» водрузил на нее героя, открытого гласу муз. Но именно у Платона упряжка связывается с душевной стихией вообще. «Космические боги», обладающие совершенной бессмертной душой, также передвигаются на колесницах⁶. Этих богов в «Законах» Платон вновь уподобляет возницам, управляющим соревнующимися колесницами⁷. В «Тимее» Верховный Владыка возводит души «как бы на некие колесницы», прежде чем показать им природу Вселенной⁸. И все же наиболее популярен был образ из «Федра». [353]

Воспроизводился он во всех главных религиозно-философских течениях первых веков по Р. Хр. Так, например, в гностических «Поучениях Силуана» Логос и Ум являются «упряжкой друзей», которые «увезут» человека от преследования его врагами-демонами⁹. Пневматическое, разумное начало не раз именуется гностиками «возничим человека». Не чужды этого образа были и александрийские богословы. Ориген, обращаясь к нему, толковал следующие стихи пророчеств Иеремии о падении Вавилона: «Тобою поражал коня и всадника его и тобою поражал колесницу и возницу ее; тобою поражал мужа и жену, тобою поражал старого и молодого»¹⁰. Духовный смысл этих слов, согласно Оригену, состоит в том, что вслед за «египетскими всадниками» (демонами, оседлавшими желания плоти), уничтоженными во время исхода евреев из Египта, «противные силы» направили против человеческой добродетели упряжки, где черти правят нашими страстями. Причем из текста Оригена можно сделать вывод, что он отождествляет коней, запряженных в повозки, с мужчиной и женщиной, упомянутыми Иеремией чуть ниже. Ориген именует первого страстно-мужественным, женщину же оскверненной, а это уже совсем близко к определению коней у самого Платона¹¹.

Мы не будем говорить еще раз о том, что философский язык античности формировался на основе [354] текстов Платона и его ближайших учеников. Отметим другое: традиция использования платоновских образов не означает их простого внешнего принятия. Мифологемы Платона отсылают «посвященного читателя» к смыслам, почерпнутым из религиозной сферы. «Федр» был для античности в этом отношении самым авторитетным текстом, обращенным к мистериальному опыту¹². Именно здесь нужно искать причину популярности такого образа, как окрыленная упряжка: за ним стояла реальная проблема, проблема религиозного знания. Бега колесниц были не только популярнейшим действием во время священных олимпийских игр, они входили также как составная часть в различные мистерии, в том числе элевсинские¹³. Крылатые колесницы, управляемые эронтами, не раз изображались в древнегреческом искусстве и явно были заимствованы из религиозных обрядов¹⁴.

Наиболее существенным вопросом для нас является следующий: отчего именно тема души инициирует использование Платоном религиозных символов и орфических преданий? Только ли трудновыразимость ее природы тому причиной? На наш взгляд, когда речь идет о душе — частной ли, мировой ли, — мы оказываемся лицом к лицу с самой сердцевиной языческой религиозности. Действительно, именно мировая душа создает, «реализует» Космос (если следовать [355] платонической традиции), а именно вокруг мирозидания и строится языческое сознание. Обычно используемое понятие «природности»¹⁵ приложимо к нему не в полной мере. Природным стихиям древний человек поклонялся не потому, что считал *их* божественными, а потому, что *в них* он видел божественное, то есть проявление некой причины, превосходящей самый мощный природный феномен. Идея же о том, что мифы и мистерии являются аллегориями природных процессов, как мы знаем, достояние II—I веков до н. э., и связана она с самым «ученым» периодом античности. Космосозидание — вот на самом деле узловой пункт языческой религиозности, да и всего язычества вообще. Египетские космогонии, «Ригведа», вавилонская поэма «Энума Элиш», наконец, «Теогония» Гесиода — это проявления природы язычества. Каждый храм, почти каждый значительный религиозный персонаж имели собственный, наделенный космогоническими мотивами миф¹⁶. Акт создания мира не был отнесен к какому-то конкретному временному моменту. Космогоническая ситуация регулярно возвращалась в религиозных празднествах, она являлась той объясняющей структурой, благодаря которой мир становился понятным¹⁷.

Решающий момент создания мира — «раздвижение Земли и Неба», или разрыв пракосмического [356] яйца, разрубание скалы, в которой укрыты жизненные потенции, — древние культуры изображали как ритуальную схватку, а точнее — как ритуальное жертвоприношение. Согласно воззрениям орфиков, например, в жертву были принесены и Дионис, и титаны, согласно «Теогонии» Гесиода, эпоха Кроноса наступила после оскотления-рассечения Урана, век же олимпийцев приходит вслед за тем, как Кроноса пронизывает, пригвождает к центру будущей Вселенной (Дельфы) завернутый в детские пеленки Омфал. Жертвоприношение есть подчеркнутый отказ от старого, обновление через его умерщвление. Смерть здесь, правда, не абсолютна, она означает метаморфозу докосмического бытия, превращение его в прекрасный Космос. Однако акт жертвоприношения несет в себе и момент вины, ибо связан с преступлением грани ради созидания некоей устойчивости¹⁸. Жертвоприношение требует очищения от вины. Вина эта не тождественна христианскому «греху», она естественна (в смысле не «природной», а онтологической естественности: «вина» и «природа» — понятия не соотносящиеся, говорить о «природной вине» — это значит вообще элиминировать ее значимость).

Отсюда — обилие очистительных обрядов и мифов в греческой религиозной культуре. Даже Аполлон, сам очищающий бог, вынужден был смывать с себя [357] вину убийства Пифона, доисторического владыки Дельф.

Человеческое существование также переживается в связи с космогонической жертвой. Само оно не случайно: созданные богами и покровительствуемые демонами и героями, люди — естественная частица Космоса (ни о каком «акосмизме в мироощущении эллинов» говорить не следует). Однако узы первоначальной созидательной жертвы, принесенной богами, остаются на человеке¹⁹. Отсюда — скованность, ограниченность человеческого существования, которое есть очистительный акт и результатом которого являются «поля блаженных», где обитают «очистившиеся». Нравственная же порча, пороки оборачиваются в последующем существовании страданиями и могут быть объяснены как попытка бегства от очищения, чреватая многократным воздаянием. В рамках такой языческой идеологемы становится понятен вечный круговорот душ, характеризующий, согласно эллинской религиозной метафизике, бытие Космоса. В качестве примера можно привести хрестоматийную для античности поэму Эмпедокла «Очищения». Сицилийский чудотворец, медик и одновременно натурфилософ излагает в ней схему, которая — с различными вариациями — будет присутствовать у религиозных авторов древности вплоть до гностиков. Из сохранившихся фрагментов поэмы [358] можно сделать вывод, что вочеловечивание душ изображалось в ней как результат вторжения Ненависти в сферу Любви. «Ненависть отрывает от Одного», — говорит Эмпедокл, добавляя, впрочем, что именно Ненависть и наказывает за это²⁰. Оборот этот останется непонятным, если мы примем Ненависть за начало, обозначающее Абсолютное Зло. На самом же деле это — олицетворение космозидирующей вины, переживаемой глубоко, но не отвергаемой подобно «греху»²¹. Души-демоны, сорванные Ненавистью со своего «естественного места» и ею же очищенные, спустя многие «жизненные века» возвращаются обратно²². Мир земной изображается Эмпедоклом в достаточно мрачных тонах, что и позволило знаменитому христианскому ересиологу Ипполиту много позже интерпретировать его учение в гностическом духе. Но как бы ни было соблазнительно сближение языческой мифологии с гностическими представлениями, для античной мысли эпохи классики и эллинизма оно совершенно неправомерно. Что касается Эмпедокла, то для него мир — не царство зла, а место очищения. Это — «поле злосчастия», где демоны искупают космогоническую вину²³.

Уже в очередной раз нам удастся увидеть, насколько античные религиозные и философские представления пронизывают друг друга. Однако в данном [359] случае мы сталкиваемся не просто со «смещением» теологического и философского, где границы

первого и второго еще не вычленены. Переход от умопостигаемого бытия к чувственно-телесному изображается античной мыслью (во всяком случае, платонизмом, интересующим нас прежде всего) на основании религиозной традиции. Так, для обозначения мировой души, вневременной созидательницы чувственного мира²⁴, Плотинем используется имя Зевса, бога-демиурга языческой Эллады²⁵. Это не просто использование уже имеющихся в культуре образов, но воспроизведение в представлении о душе всех характеристик демиурга, в том числе и проблемы космосозидательной вины. Здесь философский дискурс прямо основывается на религиозных идеях. Без осознания данного факта понять позднюю классическую традицию будет сложно.

Терминами «демиург», «демиургия» современные исследователи стремятся подчеркнуть тот факт, что акт созидания мира мыслился древнейшими культурами как обработка подручного материала, вещества, бывшего прежде Космоса²⁶. Недаром во всех древнейших языках термины, обозначающие акт творения, образованы либо от глаголов, имеющих связь с ремеслом гончара (например, арамейское *gbl* — «лепить»), либо обозначают некий прорыв, раскрытие косного материала (например, прасемитское [360] *prt* — «прорываться», «открывать»)²⁷. Самое известное «демиургическое» рассуждение в античной философии — «Тимей» Платона, где описывается, как благой Бог-Демиург, взирая на идеальный Первообраз, создавал его подобие — чувственный Космос. Бог-Демиург «Тимея» — это Ум, что не противоречит сказанному нами выше о приписывании платониками демиургической функции душе. Во-первых, процесс мирозидания изображен Платоном как состоящий из ряда ступеней. По крайней мере, упорядочивает мировое движение уже мировая душа, а человеческие души создают подчиненные ей «внутрикосмические» боги. Во-вторых, «демиургический разум» Плотин считал дискурсивным, рассудочным, а таковой, согласно его воззрениям, присущ именно душе, а не высшему, созерцательному Уму²⁸. Аналогом последовательности рассуждения (из первого — второе, из второго — третье), где эйдосы-понятия возникают не разом, а один за другим, является пространственно-временная раздельность телесного Космоса. Зевс Плотина вечно взирает на парадигматическую сферу Ума и оказывает столь же всегдашнее, но уже развернутое во времени и пространстве демиургически-упорядочивающее воздействие на телесное бытие.

Демиургию в философском смысле этого слова нельзя понимать как непосредственное воздействие [361] на материю. Высшие инстанции бытия отражаются в ней, как в зеркале, но отражение — это уже мимесис, подражание. Материя, затем вещественный мир подражают более высоким началам, которые являются для них объектом стремления²⁹. А потому платоническую демиургию следует мыслить как

теологический процесс. Душа всекосмическая создает телесный Универсум, поскольку выступает его целью. Сама она стремится ввысь, к созерцанию «тамошнего»³⁰, благодаря чему и низшее получает часть световой энергии Единого³¹. Созерцание душой ее «прародителей» становится одним из фундаментальных моментов в создании Космоса³². Точно так же душа частная (человеческая) созидает себе «второго» (бренного, плотского) человека. Плотин говорит, что не душа входит в тело, а тело в душу: «Тело, находившееся вне мира истинно сущего, вступает туда и входит в космос жизни»³³. При этом высшее (душевное) участвует в низшем (телесном) не сущностью, но лишь энергией, которую следует понимать как проявленность души в теле, но не как пребывание в нем³⁴. Прямую аналогию платонической демиургии составляет аристотелевская идея «Перводвигателя». Во-первых, Стагирит выводит время из процесса космосозидания³⁵. Во-вторых, его Бог-Ум движет все как благая Цель, не смешиваясь с миром и не приходя в движение сам (Мет. XII). Отсюда [362] можно сделать вывод, что в рамках язычества не только платонизм «философски» мыслил создание мира. Возможно даже, что именно аристотелизм своей ясностью и отточенностью формулировок, касающихся его вызывающего всеобщее движение Начала, оказал влияние на утверждение телеологического момента в платонизме.

Понимание демиургии как взаимосвязи образца и подражающей ему субстанции предполагает по отношению к Плотину следующий вопрос: нельзя ли через данное же понятие охарактеризовать отношение Ум—душа, ибо последняя (Зевс) подражает первому (Кронос). В определенном смысле — да. Плотин сам признает, что душа для Ума подобна материалу для художника²⁶. Много позже Прокл будет убежден, что Демиург-Душа подражает «парадигматическому Демиургу», помещаемому им в сфере Ума. Однако мимесис, наблюдаемый здесь (а также если мы возьмем отношение Единое—Ум), не означает появления того кардинально отличного, чем является чувственно-телесный Космос. Высшие «подражания» осуществляются в сфере «полноты» ноэтических принципов бытия³⁷, и поэтому центр тяжести религиозных ассоциаций, связанных с демиургией, перенесен на деятельность души.

Нисколько не преувеличивая можно сказать, что александрийские экзегеты, несмотря на проповедуемую [363] ими идею творения, находятся под влиянием «демиургического» образа мысли. Особенно это касается Оригена, учившего о непрерывной смене во времени одного мира другим. В данном случае при творческой деятельности Божества постоянно присутствует субстрат — материя, принимающая оформляющие ее виды. Вот один из характерных фрагментов: «Материальная субстанция лишь в представлениях мысли отделяется от разумных существ и лишь мнится

сотворенной до или после них. На самом деле разумные существа никогда не жили и не живут без [тела], ибо быть бестелесным, конечно, свойственно лишь одной Троице»³⁸. Непрерывность существования телесной природы означает, что «приведение из небытия в бытие» по отношению к разумным духам означает лишь их метаморфозу. Противоречие с проповедуемой догмой хорошо видно ныне, остро чувствовал его Руфин, тщательно маскировавший все сомнительные с точки зрения ортодоксии места в своем латинском переводе «О началах». Но сам Ориген не ощущал его³⁹, для александрийского богослова демиургия и творение сливались — по крайней мере, при теоретическом изложении догматики **40**. Четкое различие «языка креации» и «языка демиургии» произошло не ранее создания Никейского символа. **[364]**

Творимый мир оценивался в традиционном язычестве как бытие священное, «гармонизированное» и устойчивое. «Орфические», «пифагорейские», «платонические» представления о теле как гробнице души вписываются в языческую «парадигму», ибо искупление, которое совершают помещенные в тело человеческие души, вполне соотносимо с картиной вселенской гармонии. От Климента, Оригена и Плотина нам следовало бы ждать таких же представлений, тем более что первые два отстаивают точку зрения, согласно которой мир создан Благим Божеством (результат деятельности Благого не может быть не благ), третий же подчеркивает прекрасный характер Целого. Но стоит данным авторам сосредоточиться на частностях, как выясняется, что не все так просто. «Нам не пристало быть робкими ласкателями нашего трупа, будучи бесстыдными рабами нижайших и презреннейших частей тела»⁴¹, — призывает Климент Александрийский. Он утверждает, что человек похож на кентавра и его дело — бежать от этого противоестественного сочетания, от тела — столь же уродливой части человека, как и лошадиная составляющая кентавра. В течение всей своей жизни философ занят духовным отрешением Души от тела⁴², следовательно — от всего материально-чувственного, добавим мы. Для Климента это принципиальный момент, он уверен в том, что самые **[365]** большие заслуги не позволяют считать гностика «совершенным» до тех пор, пока существует его вовлеченность в тело⁴³. Все это можно было бы объяснить проповедническим характером сочинений Климента, который присущ и Оригену. Действительно, отвращение слушающего от внешнего, чувственного бытия и обращение его к внутреннему, духовному миру всегда является одной из первейших целей религиозного автора. Множество суждений, в которых материальный мир характеризуется как всяческое зло, можно обнаружить и у средневековых христианских авторов, то есть в те времена, когда ортодоксальные воззрения уже установились, устоялись и мироотвержение не носило «гностического» характера. Однако во времена

Климента и Оригена такие высказывания свидетельствуют о другом. Они показывают, что принимаемый в единстве с «высшими сферами» в своей osobности мир у авторов рубежа II—III веков н. э. вызывал отторжение. У Оригена имеется и «теоретическое» обоснование этого: учение о «заемности», несобственности бытия разумных существ, населивших и оживотворивших мир. Заемное же бытие «по необходимости неустойчиво и изменчиво»⁴⁴, опереться на него нет возможности, «само по себе» оно обманывает, словно мираж⁴⁵. Его «несамостоятельность» является результатом того, что небытие слишком близко этому миру, — не будь [366] попечения высших сфер о низших, он растворился бы и превратился в ничто. Близость к гностическим представлениям (за исключением единственного момента, а именно — наличия спасительной заботы Абсолюта обо всем созданном, а не только о «пневматических частях») кажется очевидной. Как и близость тому же Эмпедоклу (в интерпретации его Ипполитом), поскольку падение демонов-душ, вырванных из Единства Ненавистью, у мыслителя из Агригента соответствует «уклонению и падению умов», вызванному их греховным неведением, у Оригена.

Плотин еще более резок в оценке материально-чувственного Космоса. «Чувственное ведь стоит именовать лишь быванием (*γένεσις genesis*), а не бытием»⁴⁶. «Без души все это не более чем мертвец, земля да вода или хуже — тьма бездны вещества и некое небытие — то, чему даже боги ужасаются»⁴⁷. Как сообщает Порфирий, Плотин «стыдился того, что у него — тело»⁴⁸. Такой стыд вполне обоснован, так как чувственные вещи, согласно основателю неоплатонизма, несубстанциональны, они имеют свое бытие «в другом»⁴⁹. К тому же чувственные вещи стесняют и ограничивают друг друга, и в первую очередь — в бытии⁵⁰. Вот отчего платоническая традиция именует их «быванием». В чувственном мире каждая вещь — мнимая сущность⁵¹, вся ее [367] привлекательность «заемна», она — результат наличия более высоких принципов⁵². Обратившись к трактату «Против гностиков», который, казалось бы, должен противостоять акосмизму во всех его смыслах, мы вновь видим, что Плотин критикует оппонентов не столько за их неприятие низшего, сколько за неумение взглянуть на Вселенную как на целое. И опять же, наиболее это заметно, когда речь идет о душе. Так, он соглашается, что наше «общение с телом» — вещь не слишком хорошая, мы скованы телом, как тюрьмой. Однако всеобщая душа «сковывает природу тела»⁵³, отсылка к более общему у Плотина играет роль меча, разрубающего гордиев узел наличествующего в мире зла. Впрочем, эта отсылка не означает, что Плотин принципиально закрывает глаза на последнее. Душа, низошедшая в тело, оказывается в опасном соседстве со злом, она сама может стать злой, на что указывает многозначительная оговорка Плотина в «Эннеадах»

(VI. 4.16). Вообще, общение с телесным — зло, освобождение от него — добро⁵⁴, как освобождение от заемности своего существования. Отвержение Космоса может выражаться и совсем гностически: «Бежим же в нашу милую отчизну, туда... откуда мы пришли и где Отец наш»⁵⁵. Прекрасный и неповторимо гармоничный мир, узреваемый глазами философа⁵⁶, совсем не тот, каким его ожидает увидеть [368] обычный человек. Ибо «разумный порядок вещей»⁵⁷, восхищающий Плотина, возможно созерцать лишь тогда, когда ты причастен его разумному основанию, Уму. В этом случае даже то, что кажется нефилософу скверным, обретает свое место и смысл в общей иерархии⁵⁸. Разум и зрение истинного философа должны быть обращены на Целое, всегда должны видеть его сквозь многообразие частного. Иначе восхищение гармонией станет случайным переживанием, рядоположным переживаниям куда худшей природы, отвлекающим от Истины и Мудрости. В то же время Плотин прекрасно осознает все эти соблазны «низшего» и, вынужденный жить среди них, соглашается с объективностью наличия⁵⁹ зла.

Еще раз повторим то, что роднит воззрения Климента, Оригена и Плотина на чувственно-телесный мир: сам по себе он не благо и не зло, но, вырванный из иерархии, он превращается в неприкрытое зло. Лишь охваченный более высокими сферами, мир теряет свой отрицательный характер. Понятно, что такие идеи достаточно далеки от традиционного языческого космогонизма, именно «зримый» Космос считающего священным бытием. Влияние гнозисного мироощущения на подобную перемену акцентов несомненно. Но это означает, что платоновские образы, с указания на роль которых мы начинали данный [369] параграф, в первых веках нашей эры должны были функционировать по-новому, равным образом и Космосозидательница Душа должна быть охарактеризована по-новому. Об этом мы и поведем речь ниже.

Обратимся к самому акту создания души. Поможет нам в этом опять же Платон. Всем известно то место из «Тимея», где изображается создание мировой души (и стихии души вообще) как смешение в некоем сосуде принципов «тождественного» и «иного», а также «неделимого» и «претерпевающего разделение в телах»⁶⁰. Мы утверждаем, что речь идет именно о принципах, а не об «идеальном» и «материально-чувственном», например. Чувственное еще только должно быть создано; оно и творится совместно с рождением души, «осуществляющей» синтез принципов, «не поддающихся смешению». Платон, по-видимому, сознательно фиксирует внимание читателя на том факте, что «тождественное» и «иное» насильно слиты Демиургом в душе. «Иное», вечно ускользающее от всего, даже от себя, от своей самости⁶¹, оказалось сопряжено с устойчивым и неделимым, что придало ему образ, хотя и изменчивый, но принадлежащий одной и той же сущности. В душе соседствуют две совершенно противоположные

тенденции — к «собираению» (тождеству) и «рассыпанию» (инаковости); их сосуществование и **[370]** взаимодействие возможно только благодаря высшему усилию, а также самому факту бытия души, выступающей субстратом смешения обоих принципов. Неоднородность, раздвоенность, заключенные в ней, - плата за космосозидание, но иначе, без возникновения такого субстрата-посредника, оно было бы невозможно.

Мотив смешения, «слияния», отныне будет в платонической традиции всегда сопровождать представления о душе. Так, в фантастическом видении Феспесия из трактата Плутарха «Почему божество медлит с воздаянием», наблюдавшего место пребывания душ после смерти, присутствуют образы кратера где демоны смешивают белую как снег струю истины с пурпурной струей лжи, а также «вакхической пропасти», через которую Дионис некогда вознесся к богам (то есть образ парадоксального пути - нисхождение ради восхождения, характеризующего именно стихию души) ⁶². Неудивительный для платонической традиции, подобный ход рассуждений проявляется и в александрийском богословии. Идею субстратных функций души подхватывает Ориген и создает целую концепцию, обосновывающую ее. Центральным пунктом этой концепции выступает учение о Богочеловеке (или о «Христе Земном», если пользоваться терминологией нашей предыдущей главы). Сама по себе эта сторона учения Оригена **[371]** направлена против докетизма, а также языческой «философской» критики возможности нисхождения Божества на землю. Иными словами, основная ее цель — доказать, что «нисхождение возможно для Него и без изменения»⁶³. Но пользуется александрийский богослов доводами той же языческой метафизики, даже когда подкрепляет их авторитетом христианских Священных Писаний.

К вопросу о воплощении Христа Ориген возвращался в своих работах не раз, но везде мы обнаруживаем то понимание «Христа Земного», которое было сформулировано в сравнительно раннем трактате «О принципах» и позже стало традиционным для ортодоксального христианства. В одном лице Бога-Сына богослов видит «истину обеих природ»⁶⁴. Ориген многократно пытался изложить то, что в Халкидонском символе было обозначено как «нераздельное, неразлучное» пребывание человеческого и божественного в единой Персоне. Однако самым удачным, а потому часто повторяемым способом доказательства, становятся для него рассуждения о «душе Иисуса»⁶⁵. Мы приведем одно из них полностью: «Та душа, о которой Иисус сказал: "Никто не возьмет ее от меня" (Иоан. 10.18), от момента творения и в дальнейшем все время неотделимо, неразлучно пребывала в Нем как в Премудрости и Слове Божиим, как в Истине и вечном свете, и всей сутью **[372]** своей воспринимая Его и входя в Его свет и сияние, стала по преимуществу одним с Ним духом, как обещал Апостол тем, кто должен подражать ей: "А

соединяющийся с Господом есть один дух [с Ним]" (1 Кор. 6.17). При посредстве сей субстанции души между Богом и плотью — ибо Божественная природа не могла слиться с телом без посредника — Бог рождается человеком»⁶⁶. Душа Иисуса получила несовращаемость и неизменяемость благодаря своему абсолютному выбору. Она не может теперь отклониться ко злу, ибо «все, что ни делает, чувствует, мыслит Она, есть Бог»⁶⁷. «Кому пристойно быть одним духом с Богом, как не той Душе, что так соединилась через любовь с Ним, что справедливо именуется одним с Ним Духом»⁶⁸. Юстиниан в письме к патриарху Мине, очевидно, небезосновательно обвинял Оригена в парадоксально близком гностическому докетизму учению о том, что Иисус — человек, добродетелями достигший «уровня» Христа⁶⁹. Внешне действительно концепция александрийского экзегета имеет достаточно подозрительный для ортодоксального богослова вид. Но вычленение души из природ Божественной и человеческой, согласно Оригену, не превращает Сына Божьего в два разноплановых существа. «Все это мы говорим не для того, чтобы отделить Сына Божия от Иисуса. Особенно после окончания домостроительства своего, **[373]** тело и душа Иисуса соединились с Сыном Божиим теснейшим образом»⁷⁰. Иисус был не только одарен высшей мудростью, «но одновременно являлся участником Божественной доли»⁷¹. Вычленение это нужно как раз ради соединения разных составляющих. Их соединение Ориген представляет как весьма сложный акт⁷². С одной стороны, Он мог изменять вид своего тела, как только пожелал бы этого (к примеру — на горе Фаворской⁷³). С другой стороны, Ориген говорит о теле Иисуса как о теле «обычном», «почти не отличающемся от человеческой плоти»⁷⁴. Оно даже искушалось подобно другим телам (правда, не «с грехом, а вне греха»⁷⁵). Иисус, «соединивший» горнее и дольнее, не был бессмертным вплоть до смерти, «ибо и Он намеревался умереть»⁷⁶. Только после воскресения «тело Иисуса занимает как бы середину между тем грубым телом, которое было у Него до страдания, и тем состоянием, в каком пребывает душа после того, как она покидает тело»⁷⁷. Сочетание столь разнородных начал — от низшего, смертного, включающего все его особенности, до высшего, духовно-божественного — возможно только благодаря «Душе, которая была в Иисусе», еще прежде начала времен избравшей добро («до того, как она узнала зло») и потому принявшей в Себя Премудрость, Истину, Жизнь⁷⁸. **[374]**

Хотя Ориген постоянно указывает на то, что «Душа Иисуса» относится только к Богочеловеку, его убежденность в «доисторичности» выбора, совершенного ею, позволяет перенести ее «субстратное посредничество» и на иное. Самой «соблазнительной» целью являются те ветхозаветные персонажи, которые были носителями священного ведения. И Ориген производит такой перенос. «В чистой и благочестивой душе Моисея, находившейся превыше всего тварного, полностью прилепившейся к Творцу Вселенной,

пребывал согражданином божественный дух, возвестивший ему более отчетливо, чем Платону, о делах Божиих»⁷⁹. Чистота души, ее выбора оказывается достаточным условием для того, чтобы превратить ее в универсального посредника. Ориген не останавливается даже перед тем, чтобы поставить некоторый знак равенства между Моисеем и Христом. Оба они совершали чудеса при помощи «благодатной силы», природа которой была одна и та же в обоих случаях⁸⁰. Но не только Моисей, вообще все «те, кто стоит на дороге чистой и светлой, не только душой и духом, но, думаю, и телом соединены с Богом»⁸¹.

Если переходить от отдельного человека (пусть Даже Богочеловека) к Целому Космосу, то возникает вопрос: не является ли условием метаморфозы и, следовательно, спасения последнего также душа [375] (только теперь всекосмическая)? Тем более что на ее наличие Ориген указывает следующим образом: «Мир нужно считать неким необъятным и великим животным, которое словно бы единою душою содержится силой и разумом Божиим»⁸². В апологии «Против Цельса» Ориген, обосновывая единобожие фактом единства мира, говорит: «Достаточно одной души, носящей от востока до запада всю сферу неподвижных звезд...»⁸³ Совершенно по-платоновски выглядит и убежденность Оригена в одушевленности небесных светил⁸⁴, а ведь именно небесные сферы олицетворяют Целое Космоса. Наличие всемирной души делает Космос способным к причащению священному бытию. Власть над Универсумом, которую осуществляют сила и разум Божества, показывает, что эта способность вполне актуальна. «Ни одна из них (разумных душ) не была злой, когда вышла она из рук Творца»⁸⁵. Когда мир как Целое, продолжим мы, окончательно избавится от своего «уклонения», его душа будет тем посредником, что свяжет тварное с Творцом.

Ход мысли, обнаруженный нами у Оригена, несомненно, близок рассуждению из «Тимея». Однако столь же несомненно, что платоновская концепция используется александрийским богословом для выражения совсем не платоновской идеи: вместо реализации, синтеза душой «тождественного и иного», [376] благодаря чему образуется прекрасный чувственно-телесный космический организм, Ориген приписывает ей функцию быть условием для преобразования тварного бытия. Космос Платона несет в себе раздвоенность тождественного и иного, но он и искупает ее, поскольку он — наилучший образ первообраза; сам факт его существования является искуплением. Автор же трактата «О началах» как раз стремится к снятию одной из противоположных сторон. У Платона иное уже «космизировано», у Оригена тварное, ставшее носителем космогонического зла, еще должно быть космизировано.

Причину строгого порядка, законосообразности, логичности устройства Универсума Ориген видит не в его искупительном совершенстве, а в промысле Творца,

создавшего видимый мир «числом и мерою»⁸⁶. На пользу этому порядку оказывается даже грехопадение, «уклонение умов». Ориген видит причину разнообразия мира в том, что возмутившиеся и вышедшие из первоначального состояния блаженства существа превратили «благо своей природы» в разнородные духовные качества «соответственно различию своих намерений»⁸⁷. Однако «многообразии умов» служит «достижению единой цели совершенства». «Из разных движений образуется одно целое, иначе великое единое создание распалось бы вследствие разногласия душ»⁸⁸. Бог не нарушает [377] этим принципа свободы воли, Он «как бы направляет» ее⁸⁹. Уклонение-грехопадение разумных духов Оригена иначе как «логическим» не назовешь. Поскольку наличие свободы предоставляет бесконечное количество способов отпадения, духи должны были бы охватить собою все возможные формы тварного бытия. Но, поскольку мир ограничен в пространстве, населяющие же его существа ограничены через некую «меру числа», реализация нереализованного относится к будущему. И Ориген утверждает, что вслед за началом мира, произошедшим «от разнообразия», придет «великое разнообразие и различие конца», которое станет поводом для новых различий в мире, «имеющих быть после нашего»⁹⁰. Да и сами миры «могут существовать только различные, со значительными переменами»⁹¹. Причина перемен подобна причине самого мироздания: каждому воздается по заслугам или грехам, приобретенным «в этой зоне». И даже праведники лишь постепенно восходят к «невидимому и вечному бытию»⁹². Если же довериться письму Иеронима к Авиту, то у Оригена можно обнаружить идею кругооборота душ от демонов к ангелам и обратно⁹³. Получается своего рода цикл затухания—возгорания частных духовных субстанций, «некогда не бывших душой», потом «охладевших» до души, а по окончании веков опять «становящихся умом»⁹⁴. [378]

Мир, созданный ради заселения этими отпавшими духами⁹⁵, принимает те свойства, которые рождены его обитателями. «Материя как основание вещей может принять все свойства, которые ей пожелает дать Творец»⁹⁶. Следуя опять же представлениям о телесном субстрате, воспринимающем формы, зафиксированные Платоном в «Тимее», Ориген утверждает: «...телесная природа воспринимает различные и разнообразные изменения, поэтому из всего она способна превратиться во все»⁹⁷. Круговороту миров соответствует круговорот телесной материи. Круговорот этот, как мы видели, можно обнаружить и в судьбе отдельной души. Именно он составляет основу космического порядка, осуществляющегося в переменных и через перемены.

Однако порядок этот, повторяем, наличествует в падшем мире, а не в прекрасном Космосе. Ориген, хотя и пользуется платоновскими концепциями, оказывается в данном вопросе ближе к гностицизму, чем к монизму классического язычества. Плотин, с точки

зрения традиции, к которой он себя причисляет, находящейся еще ближе к Платону, также интерпретирует платоновские концепции в духе первых веков нашей эры. Словно развивая известный образ душ, развеянных неким вихрем по местам, где им суждено родиться, из десятой книги «Государства»⁹⁸ или рассуждения из «Федра» о распространении [379] души по небу⁹⁹, Плотин говорит о проницающей «всю неизмеримую громаду вещества» душе, разбрасывающей себя повсюду и благодаря этому оживляющей то, что без нее есть «не более чем недвижимый труп, земля да вода или даже хуже...»¹⁰⁰ Восторженные описания оживотворения душой «бездны вещества» соседствуют у Плотина с характеристикой этого процесса как завершающего дерзновения в череде отпадений от Единства¹⁰¹. «В душе есть необузданная, безумная часть, готовая ниспасть до растения»¹⁰². Душа «во-временяет» себя, дробя вечное и вовлекая во временное бытие мир¹⁰³. Особенно же «дерзновение» характеризует происхождение частных душ¹⁰⁴. Душа, этот «Дионисов кратер», где смешиваются тождественное и иное (как в ритуальной чаше смешивается храмовое вино для жертвоприношений), устремляется к ожидающему ее, еще безжизненному веществу в той мере, насколько она охвачена любопытством и тягой к самоутверждению. Чувственное тело, судьба двусоставного человеческого существа зависит от ее свойств, от степени «дерзости»¹⁰⁵. Она, сплетенная с чувственным, имеет вид, подобный Дионису¹⁰⁶, но степень сплетенности не объективно необходима, а вызывается самой душой, ее привязанностью к телесному¹⁰⁷, послушным выполнением указаний «тюремщика», неразумной своей части¹⁰⁸. [380]

Триада смешения (тождественное—иное—субстрат) проявляется в душе как ее трехчастность. Но теперь последняя имеет уже строго выраженный вертикальный характер. «Душа же наша вечно обращена туда, [но] обладает частью, расположенной к здешнему, и нечто посреди [этих крайностей] ...[иногда] она вся сливается с наилучшей собой и с сущим, когда же ее худшая часть низвергается, она тащит за собой и среднее...»¹⁰⁹ Итак, благодаря трехчастности душа обладает множеством возможностей, выбирая одно из многих¹¹⁰, и нижняя граница ее падения лежит достаточно далеко — это растения. С некоторой иронией Плотин говорит, что невежественность астронома может обернуться превращением его после смерти в птицу — «из тех, что высоко парят». Любителю музыки — быть «певчей птицей», самонадеянному царю — орлом и т. д.¹¹¹ Вообще, многообразие выбора ведет к многообразию воздаяний. «То, что некогда (в прошлой жизни) совершено, приходится искупать ныне (в нынешнем существовании)». Своего рода сила справедливого воздаяния (аналог Анаксимандрова воздаяния) вызывает бесчисленные переселения душ¹¹², одновременно поддерживая в мире некий порядок.

«Ведь нисхождение не вечно одинаково, но один раз оно больше, другой — меньше»¹¹³. Этот порядок нисхождения, родственный порядку [381] воплощений согрешивших «разумных духов» Оригена, при всей его внешней «естественности» и даже законосообразности прекрасен, лишь когда мы «помним Целое». Забыв же об «Отчизне», мы оказываемся во власти хаоса чувственного, погружаемся в его противоречивую неустойчивость, сопровождающуюся смутным ощущением нереальности бытия вообще. Платиново учение о «двух людях», актуально составляющих нас, только усиливает это положение. Прежде телесного рождения, говорит он, «мы пребывали "там", одни, словно [идеальные] люди, другие, как боги... теперь в нас к прежнему человеку добавился еще один, стремящийся быть иным, чем тот... Раз мы не вне мира, этот "иной", легко обнаружив нас, прилепляется к "тому"»¹¹⁴. В случае, если возвышающая до занебесного деятельность созерцания в нас прекращается (что и происходит в большинстве случаев), этот второй одолевает, приковывая первого к смертному существованию¹¹⁵.

Опасности «бытия-в-теле», как мы видим, достаточно серьезны для того, чтобы видеть в чувственном Космосе скорее «поле злосчастия», чем «прекрасный и счастливый строй». Сложность сочетания «тождественного и иного» Плотин осознает гораздо более отчетливо, чем Платон. Душа, условие и результат этого соединения, не просто является разрешением онтологической двойственности, но реализует ее через [382] драму собственной судьбы, что делает мировосприятие Плотина близким гностическому.

О Платиновом варианте идеи сверхдушевного корня человеческого существа мы уже писали. Христианские авторы, стремившиеся найти уязвимые места в языческих воззрениях, — в частности такие, которые могли бы показать родство язычества с гностическими представлениями, — отмечали горделивое убеждение платоников в божественности разума, присутствующего в людях. «Согласно платоникам, способность к рассуждению — это истечение в душу некой части божественного существа», — говорил Климент Александрийский и тут же добавлял: «Не следует, однако, считать Дух Божий частицей, присутствующей в каждом из нас...»¹¹⁶ У Арнобия данный пункт является едва ли не самым главным в обвинениях против «новых мужей». «Новые мужи» считают, «что души бессмертны, что они по степени достоинства очень близки к Повелителю и Первоинновнику всего существующего, что они произведены этим Творцом и Отцом, что они божественно мудры, сведущи и недоступны ни для какого телесного соприкосновения...»¹¹⁷ Правда, если мы вспомним Климента и Оригена, то увидим, что и воззрения этих авторов близки концепции сверхсущей искры, присутствующей в каждом человеке. Что же касается Плотина, то он и не отрицал родства [383] человека высшим принципам бытия. Мы рассматривали эту проблему на уровнях Единого и Ума. Когда же

речь идет о душе, то, согласно основателю неоплатонизма, сверхкосмический исток человеческого существа проявляется в единстве частной души с душой всеобщей.

Зевс, владыка Космоса и принцип космической жизни, является не неким абстрактным, но индивидуальным существом¹¹⁸. Именно он произвел все единичные существа, вдохнув в них жизнь¹¹⁹. Жизнь эта бессмертна и нетленна, перемены касаются только ее внешнего бытия. Но именно на своей «периферии», там, где действуют в телах ее частные силы, может возникнуть иллюзия совершенной самостоятельности этих фрагментов Целого. Плотин всегда был осторожен, когда вел речь о соотношении человеческих душ и Зевса. Наше самобытное существование он не считал исключительно иллюзорным. «Единство всекосмической души не противоречит множеству особенных душ, которых та собой объемлет, равно и ее единство не нарушается множеством»¹²⁰. Плотин сохраняет различие между общим и особенным, но никогда не забывает указать на их «соприсущность» друг другу: «[Зевс] содержит в себе все вместе — все жизни, все души, все умы, — но так, что они не разделены границами и формами, а подобны целостному единству»¹²¹. «Близость без **[384]** протяжения и разделения»¹²² означает, что эгоистическая уверенность в своей самостоятельности вызвана не онтологическими факторами, а субъективной дерзостью, суемыслием и нравственной порчей. Как бы далеко человек ни бежал от «власти общего», оно всегда останется вблизи него, немым судьей, воздающим испытаниями в будущих перерождениях. Ведь даже когда душа погружается в «присущность телу», на самом деле она пребывает в самой себе¹²³. Частная душа есть «энергия» души всеобщей, не более, но и не менее. Телесный человек, устремляющийся к ней (цель его — универсальное, но к универсальному он может приобщиться лишь через индивидуальное¹²⁴), овладевает только «следом» души, ее устремлениями, «истекшим от нее светом», но не ее внутренней природой¹²⁵. Поэтому не следует бояться власти «телесного человека». Дабы освободиться от зла, нужно вернуться к тому состоянию, в котором мы были первоначально¹²⁶. Платинова диалектика частной—общей души, инспирированная в основных своих моментах соответствующим текстом из «Федра»¹²⁷, выглядит куда более изощренной и последовательной, чем представления гностиков. Но мы вновь видим, что от Платиновых формулировок лишь один шаг до гностического мировосприятия. Действительно, «световое (душевное) начало» оказывается бесконечно далеким **[385]** от своего телесного воплощения; настолько что все прегрешения и проступки касаются лишь «здешнего», посястороннего воплощения, именно оно претерпевает искупительные страдания во время своих перерождений. Истинно же бытийствующая сторона души, «не востребованная» до поры до времени, остается в единстве со всей остальной жизнью, охватываемой Зевсом, и едва ли можно приписать ей

совершаемые воплощениями (энергиями) грехи. Рассуждения о «падении», онтологической забывчивости души гностически оборачиваются убежденностью в непоколебимости, неугасимости и неумалимости «пневматической искры».

Однако это касается внеисторической природы людей, а не их нынешнего «дерзновенного» бытия. И Ориген и Плотин, следуя платоновской концепции создания души, превращают ее тем не менее в концепцию «ниспадения». С точки зрения этих мыслителей, образ мятущихся в поднебесной области колесниц, суетливо обламывающих крылья, то и дело ныряющих вниз, в «материальное», должен был бы быть совершенно ясен. Три составные части этого образа (благородный конь, конь низменный и возничий-разум) не исчерпывают полностью природу души. Ибо есть четвертый момент — сама «целокупная душа», не вмещающаяся в крылатые повозки и к тому же не нуждающаяся в поднебесной суете. [386]

Она «парит в вышине», охватывая собой все, но не становясь всем, а будучи целью и «родовым началом» для всего. Лишенные седоков крылатые повозки лишь тогда исполняют свое предназначение, когда будут оставлены ради высшего. При таком понимании образа из «Федра» с ним можно соотнести те рассуждения из «Государства», где речь идет о соответствии трехчастной структуры души трехсословной организации идеального полиса (прежде всего — по тождеству добродетелей, присущих тем и другим). Ведь «как целое» государство реализует четвертое, самое общее начало, справедливость, которую мы можем сравнить с душой всекосмической.

В сущности, даже не идея отпадения разумных духов наиболее «гностична» в учениях Плотина и Оригена о душе, а их недоверие к частному, стремление взглянуть на все сквозь призму целокупного Универсума. Частное само по себе «неполно», в поисках полноты приходится апеллировать к Абсолюту. Собственно, динамика отпадения—возвращения душ объясняется тем, к чему они обращаются, — к Плероме трех ипостасей, охваченных единством, или к КенOME частных обстоятельств. «Очки», сквозь которые человек смотрит на мир, становятся, таким образом, не только психологическим и гносеологическим, но и онтологическим фактором, и мы вновь оказываемся перед вопросом о сущности гнозиса. [387]

Или, точнее, перед вопросом о том, позволяет ли обнаруженное нами влияние гнозисного духа говорить о гностицизме Климента, Оригена и Плотина, лишь внешне прикрытом теми религиозными и философскими традициями, к которым они себя причисляли.

Примечания

¹ Phaedr, 246a.

² Даже «Тимей», где рассуждения о мировой душе, казалось бы, «математизированы» и «геометризованы», есть всего лишь «правдоподобная речь» («Тимей», 29с).

³ Здесь мы имеем в виду не только ее «пограничное положение» (между умопостигаемым и чувственным, неизменным и вечно изменчивым), о котором так много писал А. Ф. Лосев, но и наличие в душе, несмотря на ее неделимость и простоту, нескольких альтернативных способностей-потенций. См.: «Государство», 476e—477d, 508d или: *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum. III 67.*

⁴ Вспомним, что в «Федоне» собеседники Сократа не удовлетворяются четырьмя его достаточно «метафизическими» доказательствами бессмертия души, и тот в завершение рассказывает им миф о «подлинной земле» и о воздаянии за прегрешения, который оказывается для слушателей едва ли не более убедительным, чем доказательства.

⁵ Платон так, однако, и не говорит, *кого* же везет сей возничий (здесь употребляется \neq $\nu\acute{\iota}\omicron\chi\omicron\varsigma$ *heniochos*, а не $\acute{\alpha}\rho\mu\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\omicron\varsigma$ *harmateios* — [388] «колесничий»), а также повозка в целом. «Самое само» души остается у Платона за пределами мифологемы.

⁶ Phaedr, 246d, 247e и др.

⁷ 905e. ⁸ 41e.

⁹ NHC VII 86.15.

¹⁰ Ieremia, 5l. 21-22.

¹¹ In Ieremium, 218, 20 ff.

¹² *Burkert W. Ancient Mystery Cults. London, 1987. P. 92.*

¹³ *Ibid.* P. 97.

¹⁴ *Schweitzer B. Plato und die bildende Kunst der Griechen. Tübingen, 1953. S. 61.* См. также *Платон. «Федр».* М., 1989. С. LIV.

¹⁵ Само это определение происходит из христианской апологетики, особенно из представлений Климента Александрийского о генезисе религии.

¹⁶ Только один пример: знаменитое сказание о праистории Рима, включавшее сюжеты о проведении Ромулом священного «померия», о ритуальном убийстве Рема, не понять, если не помнить, что строится оно по космогоническому образцу.

¹⁷ Более подробно см.: *Светлов Р. В. Древняя языческая религиозность.* СПб., 1993.

¹⁸ Жертвоприношения во времена языческой древности всегда происходили в обстановке некой амбивалентности. См. сводку современных представлений о

жертвоприношении: *Цивьян Т. В.* Образ и смысл жертвы в античной традиции // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С- 120-121.

¹⁹ Хрестоматийный тому пример — так называемый «орфический» миф о расчленении Диониса, согласно которому [389] человек сложен из божественной субстанции и из титанической плоти.

²⁰ *Hippolyt. Refutatio.* VII 29.

²¹ Вспомним «натурфилософскую» поэму Эмпедокла «О природе», где провозглашается «естественная» периодическая смена эпох Любви и Ненависти.

²² См.: *Plutarch. De Iside*, 361c

²³ Ср.: *Enn. IV.8.4.*

²⁴ *Enn. V.8.12.*

²⁵ Мы видели, что Плотин использует и сам демиургический миф «Теогонии».

²⁶ В религиозных представлениях это вещество олицетворено некой персоной, являющейся главой докосмической стихии (Пифон в мифе об основании Дельф, Кронос в «Теогонии», Вритра в «Ригведе» и т. д.). «Обработка» его соответственно изображается как ритуальный поединок-жертвоприношение.

²⁷ См. *Милитарев Ю. А.* Этимология слов со значением «творения» // Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982. С. 23—25.

²⁸ *Enn. III.9.1.*

²⁹ См. *Plutarch. Op. cit.* 53; *Enn. 1.8.3.*

³⁰ *Enn. II.9.4.*

³¹ Ср.: *Enn. II.9.2.*

³² См.: *Deck J. Nature Contemplation and the One.* Toronto, 1967. P. 20 и сл.

³³ *Enn. VI.4.12.*

³⁴ Истекшие от мировой души жизни «остаются там же, откуда истекли». Она кажется разделенной лишь в том, что ее воспринимает (*Enn. VI.4.14*). См. также ниже.

[390]

³⁵ Что делал и Плотин. Мы, впрочем, также склонны понимать «Тимей» как образное иносказание, не считая, что Платой отстаивал «демиургию во времени».

³⁶ *Enn. V.8.1*

³⁷ *Enn. II.9.1, 2.*

³⁸ *De principiis. II. 2.2.*

³⁹ Ср., например, «*De principiis*» (II. 2.4), где Ориген критикует тех, «даже великих», мужей, которые считали материю несотворенной, не принимая во внимание, что ниже он будет писать фактически противоположное.

⁴⁰ Ср., например, его рассуждение о «стремлении» (см. выше, гл. II). Можно вспомнить также Филона, находившегося в рамках идеи «креации», но доказывавшего вечность мира (*De aeternitatis*) и к тому же утверждавшего совечность материи Богу.

⁴¹ *Stomata*. III. 5.

⁴² *Ibid.* IV. 3.

⁴³ *Ibid.* 3. 21.

⁴⁴ *De principiis*. II. 9.2. Как любопытную параллель отметим «заемность» телесного бытия согласно учению Платона — см. «Тимей», 42с: «Между тем его дети (внутрикосмические боги), уразумев приказ Отца (демиурга), принялись его исполнять: они взяли бессмертное начало смертного существа, а затем, подражая своему демиургу, заняли у Космоса частицы огня и земли, а также воды и воздуха, обещав впоследствии вернуть их (в пер. С. С. Аверинцева).

Вспомним увлеченность Оригена учением об обилии Духов, демонов и вообще «противных сил», которыми переполнен наш мир (особенно «*Contra Celsum*»).

⁴⁶ *Enn.* VI.5.2.

⁴⁷ *Enn.* V. 1.2. [391]

⁴⁸ *De vita Plotini*. I.

⁴⁹ *Enn.* V.8.7. См.: *Адо II*. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 50—55.

⁵⁰ *Enn.* V.8.7.

⁵¹ *Ibid.* 9.

⁵² См.: II.9.16, V.8.7, VI.7.2. и т. д.

⁵³ *Enn.* V.8.7. «Соединение души и тела не одинаково у Целого и у живых существ». В первом случае душа преследует тело, требуя от него неподвижности, во втором — прикована к телу, желает бежать (*Ibid.*).

⁵⁴ *Ibid.* См. здесь же рассуждение о двойственном значении слова «айд»: как отрешении души от тела и уходе в высшее, бестелесное (следовательно — «безвидное»), так и — в случае безнравственной жизни — прикованность к телу и пребывание «в худшем».

⁵⁵ *Enn.* I.6.8.

⁵⁶ Например: *Enn.* II.9.16.

⁵⁷ *Enn.* III.2.13.

⁵⁸ *Enn.* III.2.11.

⁵⁹ *Enn.* III.2.8.; VI.8.7.

⁶⁰ «Тимей», 35a-b

⁶¹ Впрочем, в этом «ускальзывании» и состоит его «самость» — ср. седьмую «гипотезу» диалога «Парменид».

⁶² 566b-e.

⁶³ *Contra Celsum*. IV. 14.

⁶⁴ *De principiis*. II. 6.1.

⁶⁵ Климент также выделял земное воплощение Христа как отдельную ипостась: «Новообращенный причащается Божеству четверицей добродетелей, так как Троица присоединяется тогда к четвертой ипостаси Господа» (имеется в виду человеческая природа Христа): *Stromata*. II. 18. [392]

⁶⁶ *De principiis*. II. 6.3.

⁶⁷ *Ibid.* II. 6.5.

⁶⁸ *Ibid.* II. 6.3.

⁶⁹ Тем более что в сочинении «Против Цельса» сам богослов говорит: «Ни тело, ни душа Христа не есть Божество». Божество — сам Христос (II. 9).

⁷⁰ *Contra Celsum*. II. 9.

⁷¹ *Ibid.* IV. 22.

⁷² *Ibid.* I. 56.

⁷³ *Ibid.* I. 62.

⁷⁴ *Ibid.* II. 23.

⁷⁵ *Ibid.* I. 60.

⁷⁶ *Ibid.* II. 15. С другой стороны, возможность синтеза горнего и дольнего «доисторически» присуща Сыну, ибо он есть «одушевленное Слово» (II. 9).

⁷⁷ *Ibid.* II. 62.

⁷⁸ *De principiis*. IV. 31; *Contra Celsum*. III. 61. Впрочем, и здесь Ориген не всегда был последователен. Чего стоит, например, следующее рассуждение: «Слово в своем существе всегда пребывает Словом и не испытывает страданий, беспокоящих тело и душу. Оно делается словно бы некой плотью и плотски ведет разговоры, пока (слушающий)... не поднимется ввысь, дабы быть в состоянии созерцать Его первичную форму» (*Contra Celsum*. IV. 15). Человеческая природа из сложного существа Христа выделяется лишь нашим мышлением (*Contra Celsum*. III. 62.).

⁷⁹ *Contra Celsum*. I. 19.

⁸⁰ *Ibid.* II. 51.

⁸¹ *Ibid.* II. 61.

⁸² *De principiis*. II. I.3. [393]

⁸³ Contra Celsum. I. 23. В оригинале *'πλανήσ aplanēs* — понятие заимствованное из языческой метафизики.

⁸⁴ De principiis. I. 7.3, 4.

⁸⁵ Contra Celsum. III. 62.

⁸⁶ De principiis. II. 9.1.

⁸⁷ Ibid. II. 1.1. См.: Contra Celsum. I. 32.

⁸⁸ De principiis. II. 1.2. А также III. 1.13.: «Бог правит душами, предвидя, что они не к пятидесяти земным годам назначены, но к вечности...»

⁸⁹ De principiis. II. 1.2.

⁹⁰ Ibid. II. 1.3.

⁹¹ Ibid. II. 3. 4.

⁹² Ibid. I. 6. 3.

⁹³ Ср.: De principiis. III. 1. 21; IV. 23. Вообще, учение о душепереселении не было чуждо еще позднему иудаизму (см.: *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. XVIII. 1.; более подробно: *Милославский П.* Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. Казань, 1873). Разделял его и Филон Александрийский (De somniis. I. 64), оказавший значительное влияние на Климента и Оригена.

⁹⁴ Письмо Юстиниана к патриарху Мине. См. также: De principiis. II. 8.3. Хотя Ориген не раз отвергал учение о душепереселении как безумное (In Matthaeam. XI. 506; Contra Celsum. VIII. 30), ясно выраженное им желание написать подробное сочинение по этому вопросу позволяет утверждать, что он принимал круговорот переселений душ в рамках смены друг другом веков-миров (In Ioannem, VI. 116). Сочинение, по всей видимости, так и не было написано.

⁹⁵ In Genesis homiliae. I. 2.; De principiis. II. 9.1.

⁹⁶ Contra Celsum. IV. 57. [394]

⁹⁷ De principiis. II. 1.4. Ср.: «Тимей», 49d— 50c. У Оригена здесь же мы найдем рассуждение, показывающее, как платоновская концепция «восприемницы» (*δέξαμενή dexamenē*) сменялась аристотелевским учением о четырех природно-материальных качествах: «Из материи с прибавлением качеств состоит тела. Качеств же четыре: теплота, холод, сухость, влажность. Четыре этих качества, будучи прибавлены к материи (ведь сама по себе она качеств не имеет), и образуют различные виды тел. Но, хотя материя сама бескачественна... она не без качеств, не существуя никогда без их прибавления» (De principiis. II. 1.4).

⁹⁸ 621d.

⁹⁹ 246с.

¹⁰⁰ Enn. V.1. 2. Ср.: I.1.8.

¹⁰¹ Ср.: *Schlette H.* Das Eine und das Andere Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotinus. München, 1966. S. 88 — 97. Из всех отпадений трех умопостигаемых начал, которые происходят в Плероме, душа — самое кардинальное. Так, свойственный ей «рассуждающий ум» является «уменьшением ума» в сравнении с созерцательным Нусом (IV. 3.18). Хотя высшая часть души способна подниматься в *νόησις νοῆσις* (V.3.4), она занимает значительно более низкое место, чем Ум. Душа есть слово и энергия Ума, как Ум — слово и энергия Единого. Но душа — слово «менее ясное».

¹⁰² Enn. V.2.2.; См. также I.11; III.7.11 и др.

¹⁰³ Enn. III. 7. 11.

¹⁰⁴ The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967. P. 242-244.

¹⁰⁵ Enn. IV.3.15; 8.4.

¹⁰⁶ Enn. IV.3.12.

¹⁰⁷ Enn. IV.8.5. [395]

¹⁰⁸ Enn. I.1.9.

¹⁰⁹ Enn. II.9.2.

¹¹⁰ Enn. II.9.2.

¹¹¹ Enn. III.4.2.

¹¹² Enn. IV.3.15; 8.4. Плотин считает родоначальниками концепции метемпсихоза Геракла, Пифагора, Эмпедокла и Платона (Enn. IV.8.1).

¹¹³ Enn. IV.3.12.

¹¹⁴ Enn. IV.4.14.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Stromata. V. 13.

¹¹⁷ Arnobii Adversus nationes. II. 15 (в пер. Н. М. Дроздова).

¹¹⁸ Enn. IV.3.2.

¹¹⁹ Enn. V.I. I.

¹²⁰ Enn. VI.4.4.

¹²¹ Enn. VI.4.14. Или еще: «Все души — одна душа». (Enn. III.5.4).

¹²² Enn. VI.4.12.

¹²³ Enn. VI.4.12.

¹²⁴ Enn. VI.4.15.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁰ Ibid. См. также: Enn. VI.5.5.

¹²⁷ 246с: «Душа вся опекает все, что не одушевлено, распространяется же она по небу, принимая всякий раз разные виды. Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром в целом, если не теряет крылья, то носится, пока не соприкоснется с чем-нибудь твердым, - тогда она вселяется туда и получает земное тело...» (в пер. Ю. А. Шичалина). [396]