
А.Г. ДУГИН
НООМАХИЯ
ВОЙНЫ УМА
ЛОГОС ЕВРОПЫ
ВИЗАНТИЙСКИЙ ЛОГОС
ЭЛЛИНИЗМ И ИМПЕРИЯ

А.Г. Дугин

НООМАХИЯ
ВОЙНЫ УМА

ВИЗАНТИЙСКИЙ ЛОГОС
ЭЛЛИНИЗМ И ИМПЕРИЯ

«Академический проект»
Москва, 2016

Введение

Эллинство и эллинизм

Вторая часть двухтомника, посвященного греческому Логосу, охватывает период со второй половины IV века до Р.Х. до настоящего времени. Первый том заканчивается на Аристотеле, который воплощает в себе резюме классического периода Древней Греции. На нем этот период завершается, и с него же начинается следующий, который принято называть «эллинистическим».

Эллинская культура, как мы видели, многократно меняла свои формы и переставляла акценты, но всегда оставалась верной своей осевой семантике — строго патриархальной небесной ориентации, Логосу Аполлона. Этом была ее миссия на протяжении как минимум трех тысячелетий — с эпохи прихода первых эллинских племен в Средиземноморье. На протяжении всего этого времени Логос Аполлона и солидарный с ним в целом Логос Диониса вели смертельную борьбу с Логосом Великой Матери. Перелом в пользу Аполлона в этой борьбе был достигнут практически с самого начала, но устойчивые структуры цивилизации Великой Матери непрерывно стремились к ревизии, исподволь включая в патриархальную структуру эллинской религии, культуры, политики, мифологии и т. д. особые хтонически-матриархальные мотивы и сюжеты. Напряженность этого противостояния полярных Логосов, иногда открытая, но чаще всего подспудная и с трудом различимая, составляет особое интеллектуальное очарование исследования эллинского историала.

Переход от эллинской культуры к эллинистической не изменил принципиально главного вектора эллинской культуры. *Эллинизм как и эллинство полностью располагается в зоне преимущественного влияния Логоса Аполлона и Логоса Диониса.* Но и воля к реваншу со стороны хтонических могуществ остается не менее непреклонной и время от времени дает о себе знать в полную силу. Однако меняется

УДК 1/14; 008
ББК 87;71
Д 80

Рецензенты:
В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;
Э.А. Попов, доктор философских наук

Научный редактор:
Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук

*Автор выражает благодарность М.Г. Гаглоеву
за поддержку в создании и публикации данной работы*

Дугин А.Г.

Д 80 Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. — М.: Академический проект, 2016. — 519 с.

ISBN 978-5-8291-1916-4

Книга А. Дугина «Византийский Логос. Эллинизм и Империя» рассматривает греческий Логос со второй половины IV в. до Р.Х. до настоящего времени. Эллинизм, как и предшествующее ему эллинство, характеризуется напряженной борьбой патриархального аполлоно-дионисийского Логоса со структурами матриархальной цивилизации Кибелы. Эллинизм есть время интеграции греками окружающих цивилизаций и осуществления нового исторического синтеза. Эллинизм — это эллинство, открывшееся миру, из эксклюзивного ставшее инклюзивным, вступившее в интенсивный диалог с окружающими греков цивилизациями, часто более сакральными, чем греческая, и вдохнувшими в нее Священный энтузиазм и ощущение живого присутствия божества.

Для специалистов по философии, политологии, филологии, искусствознанию и широкого круга интеллектуалов.

УДК 1/14;008
ББК 87;71

© Дугин А.Г., 2016
© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2016

ISBN 978-5-8291-1916-4

другое: *границы и контуры греческого Логоса.* Вместе с Александром Великим греки раз и навсегда выходят *за границы Эллады* (вернутся они туда в ином качестве лишь на поздних периодах византийской истории). За пределом континентальной Греции, ее островов и ее, как правило, прибрежных, колоний в Малой Азии, Понте, Италии и Северной Африке, греки эллинистического периода встречают не культурный вакуум, но древние развитые цивилизации, каждая из которых имеет свою собственную *ноологическую идентичность*, складывающуюся из динамического баланса трех главных общих Логосов — Аполлона, Диониса и Кибелы. Обзору семитской, персидской и египетской цивилизаций посвящены отдельные тома «Ноомахии». Но главное в эллинизме заключается в том, что в эллинистическую эпоху эллинская идея вступает в *активный и интенсивный диалог* с этими окружающими цивилизациями, создавая в ходе этого диалога новый обобщающий *синтез*. В этом синтезе негреческие религии и культуры начинают играть значительную роль, но, тем не менее, суть эллинизма состоит в том, что в нем грекам удается интегрировать другие цивилизации на своих — греческих! — условиях. С ноологической точки зрения, это означает, что в эллинизме сохраняется эллинская доминация Логоса Аполлона.

Однако все эти цивилизации, которые отныне включены в эллинизм, были *намного ближе к сакральным истокам*, нежели сама эллинская культура IV века, позади которой находились целые века десакрализации и дегероизации. Поэтому в продолжавшую аполлонизм греческую культуру народы, оказавшиеся под властью Александра и диадохов, снова *вдохнули сакральное измерение*, наполнив эллинство *энтузиазмом*, ощущением живого присутствия божественного начала. *Эллинизм — это эллинство, ставшее из эксклюзивного инклюзивным*, но в конкретной ситуации это означало, что оно включило в себя свежее сакральное измерение.

Задачу описать и определить сущность эллинизма, с точки зрения ноологии, и ставит перед собой этот второй том, посвященный эллинскому Логосу. Однако семантика перехода от эллинства к эллинизму будет совершенно непонятна, если не учитывать наш разбор и ноологический анализ самого феномена Древней Греции и драматических эпизодов Ноомахии, развертывавшихся сквозь нее. Поэтому, строго говоря, оба тома «Ноомахии», посвященные Греции, следует рассматривать как две части одного произведения, поскольку, как минимум, вторая книга требует знакомства с первой[1].

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины. М.: Академический проект, 2016.

Рим, христианство и византийская идентичность

Следующим важным моментом является выявление прямой связи эллинистической цивилизации и Рима, который, становясь ведущей силой Средиземноморья после решающей победы над Карфагеном в Третьей Пунической войне, берет на себя функцию Вселенского Царства. Это — Четвертое Царство, наследующее Третьему, греческому. Но границы — прежде всего культурные — Рима и Римской Империи постепенно сливаются с пространством эллинизма, что предопределяет глубинную идентичность Римской Империи. Если эту Империю нельзя назвать эллинской, то вполне можно эллинистической.

Еще одним фундаментальным сдвигом в греческой истории является распространение христианства. Ноологический подход к этому феномену позволяет увидеть здесь прямую преемственность как эллинизму, так и эллинскому Логосу в его чистоте, запечатленному, прежде всего, в платонической традиции. *Христианство проходит этап догматического становления именно в эллинистической среде*, и это влияет на его структуры решающим образом. То, что основной зоной является территория Римской Империи, не умаляет значения этого фактора, но только усиливает. Отсюда вытекает *эллинистический характер раннего христианства* и сам феномен христианского энтузиазма, сопряженного, с одной стороны, с платонизмом (апологеты, Александрийская школа, каппадокийцы), а с другой — с сотериологическим и эсхатологическим напряжением ближневосточных религий и Ирана.

Христианизация Империи в IV веке по Р.Х. и перенос ее столицы в Византий соединяет все эти тенденции в единый неразрывный *синтез*: здесь сходятся эллинское, эллинистическое, римское и христианское начала, образуя новую мировоззренческую структуру, высшим выражением которой является фигура христианского Императора, Василевса, осмысленного как катехон, ὁ κατέχων, удерживающий. В *христианском Императоре*, правящем в Константинополе единой Римской Империей, мы видим кульминацию аполлонического Логоса.

Далее начинается разделение Востока и Запада, что позволяет говорить о еще одном сдвиге. Это — *сдвиг к византизму* и начало собственно византийского историала. На сей раз христианская Империя утрачивает свою западную — римскую — половину, и это позволяет самостоятельно рассмотреть латинский Логос и латинский историал, что мы и попытались сделать в отдельной работе[1]. Вторая — восточная — половина прежнего имперского общесредиземноморско-

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.

го единства и есть Византия. Византизм начинается тогда, когда от Константинополя необратимо откалывается Запад. И параллельно этому отделению в структуре христианского Логоса происходят существенные перемены: после однозначной доминации платонизма на первых трех Вселенских Соборах, проходивших в эпоху единства Востока и Запада, начиная с Четвертого Халкидонского Вселенского Собора происходит существенный отход от александрийско-каппадокийской линии. Таким образом, в культурно-богословской сфере, равно как и в сфере геополитической (отпадение Запада и постепенная утрата территорий в Азии), византизм в целом представляет собой отдельный историал, развертывающийся в особых граничных условиях. Византизм — это окончание эллинизма и начало особой эпохи, где между христианским, греческим и римским факторами складываются новый баланс и новые пропорции.

Византийский историал развертывается от эпохи Императора Флавия Зенона в V веке до падения Константинополя в 1453 году. И здесь мы уже имеем дело с новым субъектом — не эллинским, не эллинистическим, не имперско-христианским, но именно *византийским*.

Османские завоевания завершают историал византизма и вверяют его Логос православной религиозной традиции, живым сердцем которой остается Афон и другие сохранившиеся православные монастыри и центры восточного христианства. Отчасти этот Логос стремятся принять на себя и другие православные народы — в первую очередь Московская Русь (но также болгары, сербы и румыны).

Освобождение греков от османов идет под решающим влиянием западноевропейских держав, давно вступивших к тому времени в эпоху Модерна (исключение составляет лишь консервативная Россия). Поэтому новогреческое Государство возникает во многом как искусственный продукт на развалинах Османской Империи. Попытка придать новогреческому обществу эллинские черты по большей части заканчивается карикатурой, а связь с более близким и естественным византийским наследием осложняется его несовместимостью с основными идеологиями Модерна (либерализмом, коммунизмом и национализмом). Поэтому Греция, получив независимость, так и не смогла дать определенный ответ относительно своей идентичности, и несмотря на драматические и подчас кровавые события ее новейшей истории, вопрос о том, кто такие современные греки, до сих пор остается открытым.

Однако перед лицом грандиозного наследия эллинства и эллинизма, а также эллинского христианства и византизма это становится довольно частной и не столь существенной проблемой..

Часть 1

Эллинизм и Эллада

Эллинизм: Александр Великий и его наследие

Предпосылки эллинизма: Филипп Македонский и Коринфский союз

Термин «эллинизм» появился в исторической науке довольно поздно — его ввел в оборот немецкий историк И.Г. Дройзен[1]. Он означает период от царствования Александра Македонского до завоеваний греческих Государств римлянами. В самом эллинизме принято разделять, в свою очередь, три этапа:

1) жизнь Александра Македонского и создание им мировой Империи (Третье — медное — Царство иудеохристианской циклологии) — 336 – 280 до Р.Х.;
2) распад Империи Александра на ряд эллинистических монархий и их существование в относительном балансе друг с другом — эпоха диадохов (период интенсивного распространения эллинской культуры на Ближнем Востоке, в Сирии, Египте, а также в Иране и Индии) — 280 – 220 годы до Р.Х.;
3) эпоха римских завоеваний, когда завершается установление гегемонии Рима в пространстве Средиземноморья с параллельной эллинизацией самой римской культуры (220 – 30 годы до Р.Х., хотя иногда эллинистический период завершают не присоединением Птолемеевского Египта в 30 году до Р.Х., но Коринфской битвой в 146 году до Р.Х.).

В центре всей эпохи эллинизма стоит фигура македонского царя Александра Великого, Ἀλέξανδρος ὁ Μέγας (356 – 323 до Р.Х.). Но предпосылки для деяний Александра Великого и, соответственно, для всей эпохи эллинизма создал его отец. Македонский царь Филипп II, Φίλιππος (382 – 336 до Р.Х.) вначале восстановил могущество самой Македонии, пошатнувшееся при прежних правителях от набегов соседних иллирийских и фракийских племен, а затем превратил Македонию в ведущую силу Дельфийской коалиции, сложившейся из Фив и Фессалии в третьей «Священной войне» против Ам-

---

[1] *Дройзен И.Г.* История эллинизма: В 3 т. М.; Киров, 2011.

фисы, главного полиса Фокиды, захватившей священный участок в Дельфах. Укрепив свои позиции в самой Македонии и в Греции, Филипп II стал готовиться к походу против ослабевшей Персидской державы и для этого начал осаду ключевых городов Фракии — Византии и Перинфа, которые были колониями Афин, но эта осада успехом не увенчалась.

Афиняне — и особенно один из главных противников Филиппа, политик крайне демократического толка Демосфен, Δημοσθένης; (384 – 322 до Р.Х.)[1] — призвали Фивы и другие греческие полисы выступить против македонцев. В самих Афинах убежденным сторонником Филиппа был политик Исократ Ἰσοκράτης (436 – 338 до Р.Х.)[2], оценивавший фигуру Филиппа прямо противоположным образом, нежели Демосфен. Исократ был последовательным приверженцем аристократии и видел в македонском царе возможность будущего величия и единства всей Греции. Демосфен же отстаивал демократическую форму правления и стремился убедить всех, что победы Филиппа Второго, напротив, уничтожат греческую культуру — полисы и демократию. Оба — и Исократ, и Демосфен — по-своему оказались правы: наследник Филиппа Македонского превратил Грецию в мировую державу, но при этом старый порядок полисной демократии был окончательно упразднен. То, что было злом для демократа Демосфена, стало, напротив, триумфом для аристократа Исократа. Показательно, что блестящий ритор Исократ еще до Филиппа был убежденным сторонником объединения Афин и Спарты в борьбе с Персией и предлагал соединить сухопутную мощь Спарты (теллурократию) с морским могуществом Афин (талассократией) в создании единой греческой державы, способной победить персидскую Империю и утвердить панэллинскую гегемонию в Средиземноморье. На роль объединителя Греции Исократ выдвигал поочередно спартанского царя Архидама III, Ἀρχίδαμος (? — 338 до Р.Х.), тирана Сиракуз Дионисия Старшего, Διονύσιος, (431/430 – 367 до Р.Х.) — пока, наконец, не остановился на македонском царе Филиппе. Выбор фигур дорийского теллурократического круга (Архидам, Дионисий Старший) в качестве потенциальных правителей единой Греции показателен: северный царь Филипп Македонский также относился к этому аристократическому (аполлоническому) и теллурократическому типу.

В 338 году до Р.Х. состоялась битва при Херонее, в которой войско Филиппа Македонского разбило армию афинян и фиванцев,

---

[1] *Демосфен.* Речи: В 3 т. М.: Наука, 1994.

[2] *Исократ.* Малые аттические ораторы: Речи. Письма. М.: Ладомир, 2012.

поддержавших Демосфена в этом сражении, после чего Филипп стал властителем Греции, предложив Афинам приемлемые условия для сдачи. После этого в течение зимы 338/337 годов до Р.Х. Филипп создал Коринфский союз, объединивший почти всю Грецию (за исключением Спарты) под его началом. Так, в Элладе возникла новая модель государственности — *единая монархическая держава*, хотя формально Филипп был назначен лишь главнокомандующим (ἐγέμων) объединенного греческого войска, симмахии, а сам союз управлялся панэллинским Синедрионом (Συνέδριον τῶν Ἑλλήνων). Коринфский союз стал *первой всегреческой державой*. Его главной целью была организация военного похода против персов.

Однако самому Филиппу было не суждено выступить в этот поход, подготовка к которому была делом его жизни. В 337 до Р.Х. он был убит при невыясненных обстоятельствах телохранителем Павсанием, и македонский трон, а также гегемония над Грецией перешли по наследству к его сыну — Александру.

Александр Великий: божественное дитя

После смерти Филиппа Македонского Александр в 336 году до Р.Х. в возрасте 20 лет становится царем Македонии.

В отношении рождения Александра уже при жизни сложились легенды. Согласно одной из них, его настоящим отцом был не Филипп II, но сам Зевс, принявший образ змеи и вступивший в связь с Олимпиадой, Ὀλυμπιάς (ок. 375—316 до Р.Х.) — дочерью царя Эпира Неоптолема I и супругой Филиппа.

Показательно, что Олимпиада и Филипп познакомились на острове Самофракия во время празднования Самофракийских мистерий (мистерии кабиров). Эпизод с Зевсом в облике змеи, равно как и указание на хтонические мистерии, предшествовавшие свадьбе Филиппа Македонского и Олимпиады, вполне можно рассматривать как воспроизведение мифологического сюжета о рождении Диониса-Загрея царицей подземного мира Персефоной, которой Зевс овладел также в облике змея.

Плутарх в «Сравнительных жизнеописаниях» пишет об этом так:

Сообщают, что Филипп был посвящен в Самофракийские таинства одновременно с Олимпиадой, когда он сам был еще отроком, а она девочкой, потерявшей своих родителей. Филипп влюбился в нее и

λέγεται δέ Φίλιππος ἐν θράκῃ τῇ Ὀλυμπιάδι συμμυηθείς τε μειρ αὐτός ἀκιον ὢν ἔτι κἀκείνης παιδὸς ὀρφανῆς γονέων ἐρασθῆναι καὶ τὸν γάμον οὕτως ἁρμόσαι, πείσας τὸν ἀδελφὸν αὐτῆς Ἀρύμβαν. ἡ μὲν οὖν νύμφη, πρὸ τῆς ν

сочетался с ней браком, добившись согласия ее брата Арибба. Накануне той ночи, когда невесту с женихом закрыли в брачном покое, Олимпиаде привиделось, что раздался удар грома и молния ударила ей в чрево, и от этого удара вспыхнул сильный огонь; языки пламени побежали во всех направлениях и затем угасли. Спустя некоторое время после свадьбы Филиппу приснилось, что он запечатал чрево жены: на печати, как ему показалось, был вырезан лев. Все предсказатели истолковывали этот сон в том смысле, что Филиппу следует строже охранять свои супружеские права, но Аристандр из Тельмесса сказал, что Олимпиада беременна, ибо ничего пустого не запечатывают, и что беременна она сыном, который будет обладать отважным, львиным характером. Однажды увидели также змея, который лежал, вытянувшись вдоль тела спящей Олимпиады; говорят, что это больше, чем что-либо другое, охладило влечение и любовь Филиппа к жене и он стал реже проводить с нею ночи — то ли потому, что боялся, как бы женщина его не околдовала или же не опоила, то ли считая, что она связана с высшим существом, и потому избегая близости с ней. О том же самом существует и другой рассказ. Издревле все женщины той страны участвуют в орфических таинствах и в оргиях в честь Диониса; участниц таинств называют клодонками и мималлонками, а действия их во многом сходны с обрядами эдонянок, а также фракиянок, живущих у подножья Гемоса (этим

υκτός ᾗ συνείρχθησαν είς τὸν θάλαμον, ἔδοξε βροντῆς γενομένης ἐμπεσεῖν αὐτῆς τῇ γαστρὶ κεραυνόν, ἐκ δὲ τῆς πληγῆς πολὺ πῦρ ἀναφθέν, εἶτα ῥηγνύμενον εἰς φλόγας πάντῃ φερομένας διαλυθῆναι. ὁ δὲ Φίλιππος ὑστέρῳ χρόνῳ μετὰ τὸν γάμον εἶδεν ὄναρ αὐτὸν ἐπιβάλλοντα σφραγῖδα τῇ γαστρὶ τῆς γυναικός: ἡ δὲ γλυφὴ τῆς σφραγῖδος, ὡς ᾤετο, λέοντος εἶχεν εἰκόνα, τῶν δὲ ἄλλων μάντεων ὑφορωμένων τὴν ὄψιν, ὡς ἀκριβεστέρας φυλακῆς δεομένων τῷ Φιλίππῳ τῶν περὶ τὸν γάμον, Ἀρίστανδρος ὁ Τελμησσεὺς κύειν ἔφη τὴν ἄνθρωπον, οὐθὲν γὰρ ἀποσφραγίζεσθαι τῶν κενῶν, καὶ κύειν παῖδα θυμοειδῆ καὶ λεοντώδη τὴν φύσιν.ὤφθη δέ ποτε καὶ δράκων κοιμωμένης τῆς Ὀλυμπιάδος παρεκτεταμένος τῷ σώματι: καὶ τοῦτο μάλιστα τοῦ Φιλίππου τὸν ἔρωτα καὶ τὰς φιλοφροσύνας ἀμαυρῶσαι λέγουσιν, ὡς μηδὲ φοιτᾶν ἔτι πολλάκις παρ᾽ αὐτὴν ἀναπαυσόμενον, εἴτε δείσαντά τινας μαγείας ἐπ᾽ αὐτῷ καὶ φάρμακα τῆς γυναικός, εἴτε τὴν ὁμιλίαν ὡς κρείττονι συνούσης ἀφοσιούμενον.ἕτερος δὲ περὶ τούτων ἐστὶ λόγος, ὡς πᾶσαι μὲν αἱ τῇδε γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὖσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ, Κλώδωνές τε καὶ Μιμαλλόνες ἐπωνυμίαν ἔχουσαι, πολλὰ ταῖς Ἠδωνίσι καὶ ταῖς περὶ τὸν Αἷμον θρῄσσαις ὅμοια δρῶσιν, ἀφ᾽ ὧν δοκεῖ καὶ τὸ θρησκεύειν ὄνομα ταῖς κατακόροις γενέσθαι καὶ περιέργοις ἱερουργίαις, ἡ δὲ Ὀλυμπιὰς μᾶλλον ἑτέρων ζηλώσασα τὰς κατοχάς καὶ τοὺς ἐνθουσιασμοὺς ἐξάγουσα βαρβαρικώτερον ὄφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο τοῖς θιάσοις, οἳ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδυόμενοι καὶ περιελιττόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν

последним, по-моему, обязано своим происхождением слово «фрэскэуэйн», служащее для обозначения неумеренных, сопряженных с излишествами священнодействий). Олимпиада ревностнее других была привержена этим таинствам и неистовствовала совсем по-варварски; во время торжественных шествий она несла больших ручных змей, которые часто наводили страх на мужчин, когда, выползая из-под плюща и из священных корзин, они обвивали тирсы и венки женщин[1].

γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις ἐξέπληττον τοὺς ἄνδρας.

О связи Александра с фигурой Диониса мы говорили в первом томе «Ноомахии»[2].

Черты героя проявлялись в Александре с детства, и о его раннем периоде было сложено много легенд, как и о всей его жизни. С детства он отличался железной волей, жаждой подвигов и одновременно любовью к знаниям и философии. Мы видим в нем то уникальное сочетание воинской и жреческой (философской) наклонности, которое Платон в «Политике» рассматривает как высший — седьмой — тип правителя. В этом правителе седьмого типа гармонично сочетаются достоинства обеих высших функций индоевропейского общества. В этом смысле он был уже с юности *совершенным политиком* (прирожденным царем-философом), в чем его современники видели явные признаки божественности. Само́ явление Александра Великого греками было воспринято как *поворотный момент истории*. Ведь предшествующие эпохи проходили под знаком удаления богов. Последние герои, рожденные непосредственно богами, исчезли в период Троянской войны, а далее началось постгероическое время. Сама фигура Александра Великого заставляла пересмотреть сущность того времени, в котором жили его современники: в определенном смысле это была эпоха возвращения богов, и в лице Александра вновь открылось сверхчеловеческое измерение истории. Плутарх сообщает важные подробности о том, насколько сам Александр осознавал свою божественность:

---

[1] *Плутарх.* Александр и Цезарь // Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 2. М.: Наука, 1994. С. 116–117.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела. М.: Академический проект, 2014.

Вообще Александр держал себя по отношению к варварам очень гордо — так, словно был совершенно убежден, что он происходит от богов и сын бога; с греками же он вел себя сдержаннее и менее настойчиво требовал, чтобы его признавали богом[1].

καθόλου δὲ πρὸς μὲν τοὺς βαρβάρους σοβαρὸς ἦν καὶ σφόδρα πεπεισμένῳ περὶ τῆς ἐκ θεοῦ γενέσεως καὶ τεκνώσεως ὅμοιος, τοῖς δὲ Ἕλλησι μετρίως καὶ ὑποφειδομένως ἑαυτὸν ἐξεθείαζε.

В этом и состояла одна из важнейших сторон эллинизма: деяния Александра и масштаб его личности убеждали греков, что сакральное божественное измерение *вновь возвращается* и становится объектом прямого непосредственного опыта. Так, довольно рано возникли предания о том, что Александр погружался на дно моря и летал на птицах (или крылатых драконах) в небе. Передавали, что он отличался неестественной белизной кожи, от которой исходило благоухание[2]. Перед своим походом в Азию в Дельфах он получил прорицание пифии, о котором сообщает Плутарх:

Желая вопросить бога о предстоящем походе, Александр прибыл в Дельфы. Случилось так, что его приезд совпал с одним из несчастливых дней, когда закон не позволяет давать предсказания. Сначала Александр послал за прорицательницей, но так как она, ссылаясь на закон, отказалась прийти, Александр пошел за ней сам, чтобы силой притащить ее в храм. Тогда жрица, уступая настойчивости царя, воскликнула: «Ты непобедим, сын мой!» Услышав это, Александр сказал, что он не нуждается больше в прорицании, так как уже получил оракул, который хотел получить[3].

βουλόμενος δὲ τῷ θεῷ χρήσασθαι περὶ τῆς στρατείας ἦλθεν εἰς Δελφούς: καὶ κατὰ τύχην ἡμερῶν ἀποφράδων οὐσῶν, ἐν αἷς οὐ νενόμισται θεμιστεύειν, πρῶτον μὲν ἔπεμπε παρακαλῶν τὴν πρόμαντιν. ὡς δὲ ἀρνουμένης καὶ προϊσχομένης τὸν νόμον αὐτὸς ἀναβὰς βίᾳ πρὸς τὸν ναὸν εἵλκεν αὐτήν, ἡ δὲ ὥσπερ ἐξηττημένη τῆς σπουδῆς εἶπεν ‘ἀνίκητος εἶ, ὦ παῖ,’ τοῦτο ἀκούσας Ἀλέξανδρος οὐκέτι ἔφη χρῄζειν ἑτέρου μαντεύματος, ἀλλ’ ἔχειν ὃν ἐβούλετο παρ’ αὐτῆς χρησμόν.

---

[1] *Плутарх.* Александр и Цезарь. С. 134.

[2] Плутарх говорит: «Как сообщают, Александр был очень светлым, и белизна его кожи переходила местами в красноту, особенно на груди и на лице. Кожа Александра очень приятно пахла, а изо рта и от всего тела исходило благоухание, которое передавалось его одежде». (ἦν δὲ λευκός, ὥς φασιν ἡ δὲ λευκότης ἐπεφοίνισσεν αὐτοῦ περὶ τὸ στῆθος μάλιστα καὶ τὸ πρόσωπον, ὅτι δὲ τοῦ χρωτὸς ἥδιστον ἀπέπνει καὶ τὸ στόμα κατεῖχεν εὐωδία καὶ Τὴν σάρκα πᾶσαν, ὥστε πληροῦσθαι τοὺς χιτωνίσκους.) *Плутарх.* Александр и Цезарь. С. 117.

[3] *Плутарх.* Александр и Цезарь. С. 124.

Воспитание царя-философа

В ранней юности Филипп Македонский назначил наставником молодого царя самого выдающегося философа Греции того времени — Аристотеля. Это также в высшей степени символический эпизод. Аристотель был высшим представителем аполлоно-дионисийской традиции в философии и важнейшим звеном аристократической гетерии. Его взгляд на природу философии и политики был новой формулировкой аполлонического Логоса со всеми классическими его темами — вертикальное мировоззрение, политическая иерархия, верховенство чистого света и божественного ума. Аристотель передавал Александру как избранному сосуду солнечную традицию древних индоевропейцев, прошедшую сквозь предшествующие сегменты эллинского историала вплоть до классической эпохи, и здесь выходящую за границы классики — в эллинизм, во многом созданный как раз этими двумя фигурами — Аристотелем и Александром Великим. Аристотель был кульминацией эллинской философии классического периода. Его ученик Александр начинал новый период — эллинизм, в целом развертывающийся в тени его деяний.

Показательно, что Александр на первом этапе вообще рассматривал Аристотеля как своего духовного отца, как об этом пишет Плутарх:

> Александр сначала восхищался Аристотелем и, по его собственным словам, любил учителя не меньше, чем отца, говоря, что Филиппу он обязан тем, что живет, а Аристотелю тем, что живет достойно[1].
>
> Ἀριστοτέλην δὲ θαυμάζων ἐν ἀρχῇ καὶ ἀγαπῶν οὐχ ἧττον, ὡς αὐτὸς ἔλεγε, τοῦ πατρός, ὡς δι᾽ ἐκεῖνον μὲν ζῶν, διὰ τοῦτον δὲ καλῶς ζῶν.

От отца он получил жизнь, а от Аристотеля благую или, дословно, красивую, прекрасную жизнь — καλή ζωή. Такое признание Александра чрезвычайно важно: интеллектуально, в сфере ума, νοῦς он был зачат и рожден Аристотелем, как эллинизм был зачат и рожден классической эпохой.

Об ученичестве Аристотеля Плутарх приводит следующие важные сведения:

> Царь призвал Аристотеля, самого знаменитого и ученого из греческих философов, а за обучение расплатился
>
> μετεπέμψατο τῶν φιλοσόφων τὸν ἐνδοξότατον καὶ λογιώτατον Ἀριστοτέλην, καλὰ καὶ πρέποντα διδασκάλια τελέσας

[1] *Плутарх.* Александр и Цезарь. С. 120.

с ним прекрасным и достойным способом: Филипп восстановил им же самим разрушенный город Стагиру, откуда Аристотель был родом, и возвратил туда бежавших или находившихся в рабстве граждан. Для занятий и бесед он отвел Аристотелю и Александру рощу около Миезы, посвященную нимфам, где и поныне показывают каменные скамьи, на которых сидел Аристотель, и тенистые места, где он гулял со своим учеником. Александр, по-видимому, не только усвоил учения о нравственности и государстве, но приобщился и к тайным, более глубоким учениям, которые философы называли «устными» и «скрытыми» и не предавали широкой огласке. Находясь уже в Азии, Александр узнал, что Аристотель некоторые из этих учений обнародовал в книгах, и написал ему откровенное письмо в защиту философии, текст которого гласит: «Александр Аристотелю желает благополучия! Ты поступил неправильно, обнародовав учения, предназначенные только для устного преподавания. Чем же будем мы отличаться от остальных людей, если те самые учения, на которых мы были воспитаны, сделаются общим достоянием? Я хотел бы превосходить других не столько могуществом, сколько знаниями о высших предметах. Будь здоров». Успокаивая уязвленное честолюбие Александра, Аристотель оправдывается, утверждая, что эти учения хотя и обнародованы, но вместе с тем как бы и не обнародованы. В самом деле, сочинение о природе было с самого

αὐτῷ. τὴν γὰρ Σταγειριτῶν πόλιν, ἐξ ἧς ἦν Ἀριστοτέλης, ἀνάστατον ὑπ᾽ αὐτοῦ γεγενημένην συνῴκισε πάλιν, καὶ τοὺς διαφυγόντας ἢ δουλεύοντας τῶν πολιτῶν ἀποκατέστησε.σχολὴν μὲν οὖν αὐτοῖς καὶ διατριβὴν τὸ περὶ Μίεζαν Νυμφαῖον ἀπέδειξεν, ὅπου μέχρι νῦν Ἀριστοτέλους ἕδρας τε λιθίνας καὶ ὑποσκίους περιπάτους δεικνύουσιν. ἔοικε δὲ Ἀλέξανδρος οὐ μόνον τὸν ἠθικὸν καὶ πολιτικὸν παραλαβεῖν λόγον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπορρήτων καὶ βαθυτέρων διδασκαλιῶν, ἃς οἱ ἄνδρες ἰδίως ἀκροαματικὰς καὶ ἐποπτικὰς προσαγορεύοντες οὐκ ἐξέφερον εἰς πολλούς, μετασχεῖν. ἤδη γὰρ εἰς Ἀσίαν διαβεβηκώς, καὶ πυθόμενος λόγους τινὰς ἐν βιβλίοις περὶ τούτων ὑπὸ Ἀριστοτέλους ἐκδεδόσθαι, γράφει πρὸς αὐτὸν ὑπὲρ φιλοσοφίας παρρησιαζόμενος ἐπιστολήν, ἧς ἀντίγραφόν ἐστιν: Ἀλέξανδρος Ἀριστοτέλει εὖ πράττειν. οὐκ ὀρθῶς ἐποίησας ἐκδοὺς τοὺς ἀκροαματικοὺς τῶν λόγων τίνι γὰρ δὴ διοίσομεν ἡμεῖς τῶν ἄλλων, εἰ καθ᾽ οὓς ἐπαιδεύθημεν λόγους, οὗτοι πάντων ἔσονται κοινοί; ἐγὼ δὲ βουλοίμην ἂν ταῖς περὶ τὰ ἄριστα ἐμπειρίαις ἢ ταῖς δυνάμεσι διαφέρειν. ἔρρωσο.᾽ταύτην μὲν οὖν τὴν φιλοτιμίαν αὐτοῦ παραμυθούμενος Ἀριστοτέλης ἀπολογεῖται περὶ τῶν λόγων ἐκείνων, ὡς καὶ ἐκδεδομένων καὶ μὴ ἐκδεδομένων: ἀληθῶς γὰρ ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία πρὸς διδασκαλίαν καὶ μάθησιν οὐδὲν ἔχουσα χρήσιμον ὑπόδειγμα τοῖς πεπαιδευμένοις ἀπ᾽ ἀρχῆς γέγραπται.

> начала предназначено для людей образованных и совсем не годится ни для преподавания, ни для самостоятельного изучения[1].

Говоря о «тайных знаниях», Плутарх, скорее всего, имеет в виду ту часть аполлонической традиции, которая впоследствии будет полнее записана неоплатониками, но которая ранее передавалась преимущественно в рамках философских школ и гетерий — от учителя к ученику. Закрытость этого учения от непосвященных со времен Пифагора была ярким признаком их аристократической природы.

Вся фраза — «Александр, по-видимому, не только усвоил учения о нравственности и государстве, но приобщился и к тайным, более глубоким учениям, которые философы называли "устными" и "скрытыми" и не предавали широкой огласке» на греческом звучит так: ἔοικε δὲ Ἀλέξανδρος οὐ μόνον τὸν ἠθικὸν καὶ πολιτικὸν παραλαβεῖν λόγον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπορρήτων καὶ βαθυτέρων διδασκαλιῶν, ἃς οἱ ἄνδρες ἰδίως ἀκροαματικὰς καὶ ἐποπτικὰς προσαγορεύοντες οὐκ ἐξέφερον εἰς πολλούς, μετασχεῖν.

Выражение ἀπόρρητον καὶ βαθύν διδασκάλιον дословно переводится как «запретное и глубинное учение»; оно было предназначено только для «устной передачи» (ἀκροαματικός) и для эпоптов (ἐπόπτης), то есть посвященных в мистерии, достигших высшего уровня прямого созерцания божества. Указание Александра на то, что Аристотель решился опубликовать важнейшие тайны в своих трудах, намекает на истинное содержание его текстов, которые в определенных аспектах представляют собой письменную фиксацию древней традиции, подобно тому, как в диалогах Платона запечатлены многие пифагорейские учения (особенно в «Тимее»), ранее передававшиеся лишь устно.

Александр Великий, таким образом, через Аристотеля получил посвящение в солярную традицию в ее высшем измерении, в полной мере усвоив царскую науку, то есть совершил полный цикл обучения (παίδεια) царя-философа, царя-созерцателя (эпопта).

Азиатский поход: творение Империи

Взойдя на трон после убийства Филиппа, Александр в 336 году до Р.Х. становится в свою очередь гегемоном Коринфского союза, укрепляет границы Македонии, подавляет мятеж в восставших Фивах и в 334 году до Р.Х., через два года после восшествия на пре-

[1] *Плутарх*. Александр и Цезарь. С. 119–120.

стол, начинает исторический поход на Восток. Переправившись через Геллеспонт, Александр посещает Трою, где воздает почести Ахиллу. Он явно видит свой собственный поход в Азию как повторение «Илиады», которую он детально изучал с ранней юности. Как «Илиада» описывала последний период героической эпохи, так сам Александр видит себя самого «новым Ахиллом», то есть тем, кто призван снова восстановить *прямой контакт человеческого и божественного*. Свое войско Александр также стилизует под те образцы, сведения о которых сообщал Гомер при описании войска ахейцев. Плутарх рассказывает, что, получив самый драгоценный из трофеев, царскую шкатулку Дария III, Александр предназначил ее для хранения того, что считал наиболее важным — для свитка «Илиады»[1].

Вторжение божественного измерения в историю сопровождало Александра постоянно. Так, Плутарх рассказывает о прямом участии в походах Александра на финикийский город Тир самого Аполлона.

(...) С изъявлением покорности явились к нему цари Кипра. Вся Финикия также покорилась — за исключением Тира. Александр осаждал Тир в течение семи месяцев: он насыпал валы, соорудил военные машины и запер город со стороны моря флотом в двести триер. Во время осады Александр увидел во сне, что Геракл протягивает ему со стены руку и зовет его к себе. В то же время многим жителям Тира приснилось, будто Аполлон сказал, что он перейдет к Александру, так как ему не нравится то, что происходит в городе. Тогда, словно человека, пойманного с поличным при попытке перебежать к врагу, тирийцы опутали огромную статую бога веревками и пригвоздили ее к цоколю, обзывая Аполлона «александристом». Александру приснился еще один сон: он увидел сатира, который издалека

Κύπρον μὲν οὖν εὐθὺς οἱ βασιλεῖς ἦκον ἐγχειρίζοντες αὐτῷ, καὶ Φοινίκην πλὴν Τύρου.Τύρον δὲ πολιορκῶν ἑπτὰ μῆνας χώμασι καὶ μηχαναῖς καὶ τριήρεσι διακοσίαις ἑκ θαλάττης, ὄναρ εἶδε τὸν Ἡρακλέα δεξιούμενον αὐτὸν ἀπὸ τοῦ τείχους καὶ καλοῦντα. τῶν δὲ Τυρίων πολλοῖς κατὰ τοὺς ὕπνους ἔδοξεν ὁ Ἀπόλλων λέγειν ὡς ἅπεισι πρὸς Ἀλέξανδρον οὐ γὰρ ἀρέσκειν αὐτῷ τὰ πρασσόμενα κατὰ τὴν πόλιν.ἀλλ᾽ αὐτοὶ μὲν ὥσπερ ἄνθρωπον αὐτομολοῦντα πρὸς τοὺς πολεμίους ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ τὸν θεὸν εἰληφότες σειράς τε τῷ κολοσσῷ περιέβαλλον αὐτοῦ καὶ καθήλουν πρὸς τὴν βάσιν, Ἀλεξανδριστὴν καλοῦντες. ἑτέραν δὲ ὄψιν Ἀλέξανδρος εἶδε κατὰ τοὺς ὕπνους.σάτυρος αὐτῷ φανεὶς ἑδόκει προσπαίζειν πόρρωθεν, εἶτα βουλομένου λαβεῖν ὑπεξέφευγε: τέλος δὲ πολλὰ λιπαρήσαντος καὶ περιδραμόντος ἦλθεν εἰς χεῖρας. οἱ δὲ μάντεις τοὔνομα διαιροῦντες οὐκ ἀπιθάνως ἔφασαν

[1] *Плутарх*. Александр и Цезарь. С. 132.

заигрывал с ним, но увертывался и убегал, когда царь пытался его схватить, и дал себя поймать лишь после долгой погони и уговоров. Прорицатели убедительно истолковали этот сон, разделив слово «сатир» на две части: «Са» [твой] и «Тир». И сейчас показывают источник, возле которого Александр в сновидении гонялся за сатиром[1].

αὐτῷ: 'σὴ γενήσεται Τύρος.' καὶ κρήνην δέ τινα δεικνύουσι, πρὸς ἣν κατὰ τοὺς ὕπνους ἰδεῖν ἔδοξε τὸν σάτυρον.

Александр захватил Тир и тем самым закончил покорение Финикии и одновременно *освободил Аполлона*. После Финикии и Сирии он двинулся в Египет и разбил армию египтян. После завоевания Египта Александр основал на перешейке между Средиземным морем и большим озером новый город — Александрию, ставший впоследствии одним из главных центров эллинизма в Средиземноморье. Там же возникнет один из главных центров платонизма. В Египте Александр совершает путешествие сквозь ливийскую пустыню к святилищу египетского бога солнца Аммона, отождествлявшегося греками с Зевсом. Там он был провозглашен жрецом Аммона «Сыном Зевса» и стал придерживаться этого титула в духе египетских фараонов.

Завершив завоевание всего Ближнего Востока, Александр снова отправился в Азию — и после многочисленных битв, из которых он неизменно выходил победителем, он завоевал Вавилон, Сузы, Мидию и, наконец, всю Персию. Александр стал свидетелем гибели Дария, к которому, равно как и к его семье, он выказывал, однако, глубокое почтение. Поэтому сильнейший противник греков царь персов Дарий был похоронен Александром со всеми приличествующими его статусу почестями.

Став правителем Персии, Александр перенял ряд персидских традиций. В отношении покоренного народа он проводил политику уравнивания в правах с греками, выступая как классический властитель сухопутной Империи, для которого каждые новые земли становятся *не колониями* (как в случае морских Империй), *но провинциями*, то есть территориями собственного Государства, населенными такими же гражданами, что и исконные земли.

Пребывание Александра и его войска в Персии закладывает основу *эллинизма как стиля*, в котором наряду с греческим началом все бóльшую роль начинают играть восточные элементы — в куль-

[1] *Плутарх*. Александр и Цезарь. С. 131.

туре, религии, быте, политическом устройстве. Сам Александр Великий ясно осознает, что система правления, которую установил его отец Филипп Македонский в Греции и которую он сам своими походами довел до кульминации, намного больше напоминала Персидское царство, чем, собственно, эллинские традиции, которые даже в эпоху Афинской и Спартанской гегемоний никогда не знали прямого и полного подчинения полисов и областей одному правителю. Отсюда и подчеркнутое уважение к Дарию, к персидским обычаям и традициям. Александр не только мстит персам за вторжение в Элладу во время Греко-персидских войн, но и отчасти подражает им, создавая под властью греков аналог более древним царствам — Вавилонскому и Персидскому, полюсом которых была Азия. В Империи Александра имперская эстафета Азии передается Европе, и хотя покорение восточных земель идет на сей раз с Запада на Восток (Геллеспонт Александр и его армия перешли в направлении, обратном тому, которым следовали армии Ксеркса), сама идея Империи для Александра воспринимается как нечто азиатское, восточное и персидское.

После завоевания Персии Александр отправился с войском дальше на Восток и захватил значительную часть Средней Азии — Согдиану и Бактрию. В Бактрии греки утвердились довольно прочно, и эллинская государственность там сохранилась в течение последующих веков.

Из Бактрии войско Александра Великого двинулось в Индию, где на территории нынешнего Пакистана в битве на реке Гидасп греки с большим трудом смогли победить местного царя Пора. Но после поражения Пора Александр принимает решение сохранить ему власть над теми землями, которыми он правил до этого, потребовав от него лишь личной преданности. Этот сценарий, соответствующий классической стратегии, свойственной строителям великих Империй, Александр применял впоследствии неоднократно, стремясь не уничтожить врага, но сделать его лояльным эллинской власти и лично признательным и благодарным самому царю греков.

С Севера Александр Македонский вступил в Индию, покоряя народы и территории, прилегающие к бассейну реки Инд. В конце концов, он достиг устья Инда и, соответственно, берегов Индийского океана, откуда его армия и начала возвращение в Персию.

Вернувшись в Персию, Александр совершил ряд политических шагов по укреплению своей державы. Так, символически он взял в жены дочь царя Дария Статиру, а также выдал за эллинских военачальников тысячи персиянок из знатных родов. Кроме того, он приступил к созданию военных формирований из местного населе-

ния, обучая персидских юношей военному искусству на греческий манер. Александр назначает сатрапов в разные провинции, вершит суд, реформирует армию. Своей будущей целью по расширению мировой державы он видит Аравию, а также готовит морской поход против Карфагена. Но этим планам не суждено было осуществиться: в июне 323 года до Р.Х. в Вавилоне Александр Великий умирает в возрасте 32 лет от какого-то неустановленного заболевания.

Мир, который он оставил после себя, радикально отличался от того, который был до него. Греция стала в ходе его завоеваний политическим и культурным полюсом огромного пространства, бóльшая часть которого располагалась в Азии и по всему побережью Восточного Средиземноморья, включая Сирию, Финикию и Египет, а также Анатолию. Сама Греция была объединена македонскими царями (Филиппом и Александром), и ее геополитическое влияние отныне простиралась на столь значительные территории, что можно было говорить о создании *всемирной континентальной Империи*, объединившей в себе Европу и Азию.

Александр Великий создал эллинизм как явление.

Диадохи: фрагментация Третьего Царства

После смерти Александра Великого остро встал вопрос о преемственности царской власти, так как взрослого наследника у Александра не осталось, а его сыну от бактрийской царевны Роксаны еще только предстояло появиться на свет. Македонский полководец Пердикка, Περδίκκας (ок. 365—321 до Р.Х.) был назначен регентом при будущем царе Александре IV (323—309 до Р.Х.), но военачальники Александра, прошедшие с ним все этапы великого похода, претендовали на власть в отдельных частях Империи. Они были названы «диадохами» (διάδοχος, преемник) и договорились в Вавилоне о совместном управлении царством Александра при сохранении его номинального политического единства. Каждый диадох получил власть над одной из обширных территорий, бывших ранее самостоятельными Государствами.

Самым влиятельным диадохом стал Антипатр, Ἀντίπατρος (397—319 до Р.Х.), которого Александр оставил правителем Македонии во время похода в Азию. Он стал диадохом континентальной Греции. Греки не сразу приняли установившуюся централизованную власть македонских царей, которые до этого были лишь главными полководцами общеэллинской симмахии — Коринфского союза. Но в ходе Ламийской войны Антипатр подавил восстание и окончательно завершил объединение греческих земель под властью единоличного властителя, кото-

рое начали до него Филипп и Александр Македонские. Соправителем Антипатра стал знаменитый полководец Кратер, Κρατερός (370—321 до Р.Х.), который полностью поддерживал Антипатра во всем и женился на его дочери Филе. Хотя Антипатр передал власть полководцу Полиперхону, Πολυπέρχων (394 — ок. 303 до Р.Х.), а не старшему сыну Кассандру, Κάσσανδρος (ок. 355—297 до Р.Х.), тот все равно захватил власть и, в конце концов, казнил и мать Александра Македонского Олимпиаду, выступившую против него, и вдову Александра Роксану, и его сына Александра IV, став единоличным властителем Греции.

Регент Империи Пердикка сумел стать властителем всей Империи, установив контроль над провозглашенным царем братом Александра Филиппом Арридеем, Φίλιππος Αρριδαίος (352—317 до Р.Х.), считавшимся слабоумным, и действуя от имени младенца-наследника — сына царицы Роксаны. Он к тому же стал диадохом Азии.

Диадохом Египта был признан Птолемей I Сотер, Πτολεμαῖος (368/366—283 до Р.Х.), представитель македонской аристократии, близкий к Александру с юности. По преданию, он мог быть незаконнорожденным сыном царя Филиппа II Македонского от македонской аристократки Арсинои. Птолемей сопровождал Александра Великого в течение всего похода в Азию, но выдвинулся на первые роли в ходе завоевания Индии. После смерти Александра Птолемей добился похорон Александра в Египте (в Мемфисе[1]), где сам Александр и хотел быть похороненным (он завещал положить свое тело в храме Амона). Птолемей стал основателем династии Птолемеев, правившей эллинистическим Египтом.

Над Вавилоном и Сирией диадохом был поставлен телохранитель Александра и его ближайший сподвижник Селевк Никатор, Σέλευκος Νικάτωρ (ок. 358—281 до Р.Х.), ставший основателем эллинистических царей Сирии — Селевкидов.

Диадох анатолийских областей — Фригии, Памфилии и Ликии Антигон Одноглазый, Ἀντίγονος ὁ Μονόφθαλμος (382—301 до Р.Х.) возвысился после своей победы над персами в битве при Сардах. В отличие от самого Александра Великого или Птолемея, считавших необходимым строить стилистику политического правления на синтезе греческих (македонских) и местных традиций (в том числе и религиозных), Антигон был сторонником колониального стиля, рассматривая местные народы как покоренные и делая ставку на македонскую знать. Позднее он на определенное время добился успехов в противостоянии с другими диадохами и оказался в роли правителя почти всей восточной части Империи Александра.

---

[1] Позднее его останки были перевезены в Александрию.

Другие регионы Анатолии были поделены между Эвменом, Εὐμένης (ок. 362—316 до Р.Х.), правившим над Пафлагонией и Каппадокией, и Лисимахом, Λυσίμαχος (ок. 361—281 до Р.Х.), которому были переданы Фракия и Иония. Эвмен был самым последовательным сторонником династии Александра и поддерживал партию Олимпиады, Роксаны и Александра IV против тех диадохов (во главе с Антипатром), которые стремились прервать династическую преемственность, чтобы получить царскую власть над отведенными им огромными землями в наследственный удел.

Войны диадохов

Практически сразу же после смерти Александра его наследники объединили в одних руках административную и военную власть, которые ранее были разделены, и превратили свои сатрапии (провинции), организованные Александром по персидскому образцу в соответствии со структурой Империи, в самостоятельные Государства. Вначале формальное верховенство признавалось за избранным царем — братом Александра Македонского Филиппом Арридеем, который должен был впоследствии уступить правление сыну Александра от Роксаны, но, по сути, от их имени правил Пердикка. Однако в ходе захоронения тела Александра между Пердиккой и Птолемеем вспыхнула ссора, поскольку Птолемей принял вопреки Пердикке самостоятельное решение о том, чтобы захоронить останки в Мемфисе. Также отказался выполнять приказ Пердикки по завоеванию Каппадокии и Пафлагонии Антигон, бежавший вместо этого в Македонию к Антипатру, что вызвало новую линию конфликта между Пердиккой и собственно семьей Александра, с одной стороны, и Антипатром и Антигоном, с другой. Позднее после смерти Антипатра борьбу продолжил его сын Кассандр, Κάσσανδρος (ок. 355—297 до Р.Х.).

Так сложилась конфигурация сил в первой войне диадохов (321—320 до Р.Х.): Пердикка и семья Александра как носители императорской власти против Македонии Антипатра и Египта Птолемея как восставших против центра частей некогда единой Империи.

Эвмен, главный союзник Пердикки, в Каппадокии столкнулся в войсками Антипарта и его соправителя Кратера и одержал над ними победу. Пердикка же, выступивший против Птолемея, напротив, своих целей достичь не смог, и пал от рук взбунтовавшегося войска, которое добровольно перешло к Птолемею. Так первая война диадохов закончилась в пользу коалиции противников центральной власти, что существенно ослабило централистские силы. Изгнан-

ные Пердиккой правители, и среди них наиболее могущественный Антигон, снова восстановили свое владычество. Антигон получил власть над Великой Фригией и Лидией. Антипатр и Птолемей укрепили свою власть, соответственно, над континентальной Грецией и эллинистическим Египтом. Селевк стал править Вавилоном.

Относительный мир продолжался недолго, и в 319 году до Р.Х. после смерти Антипатра среди диадохов сложились новые коалиции. С одной стороны, на стороне семьи Александра Великого оказались назначенный Антипатром своим преемником Полиперхон, которого поддержал Эвмен, что создало союз между Македонией (Грецией) и Каппадокией. С другой стороны, родной сын Антипатра Кассандр, лишенный власти, бежал к диадоху Антигону во Фригию и начал борьбу против Полиперхона, и к этой стороне примкнул и Птолемей. Это привело ко второй войне диадохов (319 — 315 до Р.Х.), в ходе которой Кассандр победил Полиперхона, хотя тот и сохранил жизнь, перебравшись на Пелопоннес, а Эвмен проиграл Антигону и был убит. В результате Антигон усилил свое могущество в Азии и бросил вызов остальным диадохам, которые заключили против него союз. В ходе второй войны диадохов Кассандр, захватив Македонию, казнил мать Александра Олимпию, а вдову Роксану и сына Александра заточил в крепости в Амфиполе, лишив царских почестей и титулов.

В третьей войне диадохов (314 — 311 до Р.Х.) коалиция Кассандра, Птолемея, Лисимаха и Эвмена столкнулась с Антигоном, выдвинувшим претензии на то, чтобы быть регентом всей Империи Александра. После ряда столкновений, в ходе которых тактические победы одерживала то одна, то другая сторона, никаких существенных геополитических сдвигов не произошло, за исключением того, что Селевк Никатор укрепился в Вавилоне, изгнав оттуда гарнизон Антигона. Но в целом баланс сил сохранился прежним. Кассандр правил в Греции, Антигон — в Азии, Птолемей в Египте, а Лисимах во Фракии. Опека над семьей Александра и его сыном вплоть до достижения совершеннолетия поручалась Кассандру. Поскольку наследник боготворимого Александра Великого, создателя всей Империи, подрастал, то Кассандр тайно убил его вместе с матерью Роксаной по достижении им четырнадцати лет. Династия Александра окончательно прервалась в этом же году, когда Геракла (327 — 309 до Р.Х.), другого сына Александра от наложницы Барсины, удавил Полиперхон, договорившийся об этом со своим бывшим врагом Кассандром.

На следующем этапе между противниками предыдущей войны вновь обострились противоречия. Это стало началом новой — последней — войны диадохов (308 — 301 до Р.Х.). Войска Антигона

Второй эллинистический период

От завершения эпохи войн диадохов принято отсчитывать второй или средний — эллинистический период, который длился все второе столетие до Р.Х. В это время начатый Александром Великим процесс интенсивной эллинизации обширных пространств Азии и Ближнего Востока достигает своего апогея. В рамках всего эллинистического мира мы можем выделить четыре главные зоны:

1) европейская Греция, где главной силой становится Север — Македония, откуда и осуществляется центральная власть;
2) Египет и Ливия, а также Палестина под властью династии Птолемеев;
3) огромное царство Селевкидов, включающее Сирию, Финикию, Персию, Парфию, Месопотамию, часть Индии и Средней Азии;
4) Северо-Западная Анатолия (Пергамское царство).

Кроме того, отдельно можно выделить Эпир, долго сохранявший независимость, и Понтийское царство в Каппадокии со столицей в Амасии, основанное эллинизированным персом Митридатом I Ктистом Μιθριδάτης Α' Κτίστης (? — 266 до Р.Х.), ранее служившим у Антигона.

Каждая из этих зон имела свою культурную и геополитическую специфику.

Европейская Греция в третьем веке до Р.Х. в политическом смысле характеризуется противостоянием македонских правителей и ряда полисов, пытающихся освободиться из-под их власти. Несмотря на то, что Антигон потерпел поражение и был убит в четвертой войне диадохов, его сын Деметрий Полиаркет продолжал борьбу с Кассандром, пытаясь с опорой на верные ему полисы создать греческую коалицию против Македонии. В 294 году Деметрию Полиаркету удается захватить Афины и установить на некоторое время власть и в Македонии. Позднее после серии побед и поражений на македонском престоле удалось закрепиться сыну Деметрия Полиаркета Антигону II Гонату, Αντίγονος Β' Γονατά (319—239 до Р.Х.), который по матери был одновременно и потомком Антипатра, так как мать Антигона II Фила была родной дочерью Антипатра. С него начинается династия македонских монархов, которая оставалась непрерывной вплоть до последнего царя — Персея Македонского, Περσέως (ок. 213—166 до Р.Х.). Антигон Гонат столкнулся с новыми коалициями афинских городов, стремившихся сбросить влияние Македонии. Так, на Пелопоннесе в Ахайе был создан Ахейский союз, существовавший с 279 по 146 год до Р.Х., то есть вплоть до римского завоевания. Другим объединением, созданным параллельно,

вторглись в Элладу, и его сын Деметрий Полиаркет, Δημήτριος ο Πολιορκητής (336—283 до Р.Х.) в 303 году до Р.Х. возобновил на время Коринфский союз, будучи признанным «гегемоном Эллады». От лица союза он официально объявил войну Кассандру, Птолемею и Лисимаху. В решающей битве у города Ипс объединенные войска всех диадохов, противостоящих Антигону, кроме Птолемея, разбили армию Антигона. В этой битве погиб и сам Антигон, а его сын Деметрий Полиаркет бежал, сохранив власть над некоторыми городами Финикии (Тир), Ионии (Эфес, Милет) и Греции (Мегары). Царство Антигона было поделено между Лисимахом, который присоединил территории Вифинии, Пафлагонии и Гераклеи Понтейской к своим землям во Фракии. Селевк стал владеть Сирией, половиной Фригии, а также огромными территориями Персии и Индии. Кассандр сломил сопротивление греческих полисов и окончательно утвердился правителем всей Эллады, где лишь западное царство Эпир осталось независимым. Птолемей прочно владел Египтом, Палестиной и Киренаикой.

В последней войне диадохов все ее главные участники разорвали даже формальные обязательства друг с другом как с частями единой Империи и провозгласили себя царями *самостоятельных Государств*. Первым об этом объявил Антигон, затем Птолемей, а потом и все остальные — Лисимах, Кассандр и Селевк. Таким образом, на месте единой Империи Александра окончательно возникло несколько самостоятельных эллинистических царств. Поэтому эти правители более не были «диадохами», «наследниками», но основали собственные династии, а их страны стали полностью самостоятельными политическими образованиями. Но вместе с тем все они — вплоть до эллинского Государства в Северной Индии — были частью единого в культурном и цивилизационном смысле — эллинистического мира. Для самих греков и эллинизированных элементов всех остальных народов, покоренных Александром Великим и его наследниками, границы между этими державами были прозрачными — как ранее, между эллинскими полисами. Везде официальным языком был греческий (койне), а греческая культура — в том числе религия, философия, наука, искусство и т. д. — доминировали. Так произошло стремительное строительство эллинистической цивилизации, а вместе с ней на всем пространстве Азии, и особенно в прибрежных зонах выросли новые эллинистические города — Александрия Египетская, Антиохия, Лисимахия во Фракии и множество других — вплоть до Александрии Эсхата в Средней Азии (современный Худжанд) и греческих городов Бактрианы и Западной Индии.

но лояльным Македонии, был Этолийский союз, соперничающий с Ахейским. По-прежнему значительную независимость сохраняли Афины и Спарта, а также отдельные греческие полисы.

После того, как при штурме Аргоса был убит главный соперник Антигона Гоната царь Эпира Пирр, Πύρρος (319—272 до Р.Х.), ранее захвативший Македонию, и на северных границах было отбито вторжение кельтов, Антигон Гонат остался единственными гегемоном Севера. Македонцы осуществляли свою гегемонию с опорой на гарнизоны, контролировавшие важнейшие полисы Греции. Одной из главных стратегических точек был Коринф.

В этот период против власти македонцев восстали Афины, которых поддержала Спарта, а также Египет Птолемеев, пославший из Александрии военный флот против Македонии. Это событие получило название «Хремонидовой войны» (267—261 до Р.Х.), по имени афинского политика жестко антимакедонской ориентации.

Антигон Гонат разбил египтян и нанес поражение спартанцам, после чего через некоторое время сдались и Афины. Так власть македонских царей в Греции укрепилась, хотя ряд областей по-прежнему обладал определенной автономией.

Между Македонской Грецией Антигонидов и эллинистическим Египтом Птолемеев прочно установились враждебные отношения, и Египет всякий раз поддерживал противников македонцев.

В 229—222 годах до Р.Х. между Спартой и Этолийским союзом, с одной стороны, и Ахейским союзом, с другой, вспыхнула война, названная Клеоменовой, по имени спартанского царя Клеомена III, Κλεομένης (260—219 до Р.Х.). Ахейский союз, ранее враждебный Македонии, на сей раз обратился к македонскому царю Антигону III Досону (263—221 до Р.Х.) за помощью, и македонские войска в битве при Селласии нанесли спартанцам сокрушительное поражение, снова утвердив свою власть на Пелопоннесе и основав в 224 году до Р.Х. Эллинский союз, отчасти повторявший Коринфский.

Позднее в Союзнической войне (220—217 до Р.Х.) Этолийский союз вступил в конфронтацию с Ахейским союзом с опорой на Спарту, и ситуация снова разрешилась за счет вступления на Пелопоннес македонских войск. Этолийцы и спартанцы терпят поражение, а Македония укрепляет свои позиции.

К этому времени к Западу от Греции в Италии стремительно усиливается новая гегемония — Республиканский Рим, который начинает претендовать на ведущую роль в Средиземноморье. Главные силы римлян обращены против самого могущественного соперника — Карфагена, но по мере укрепления Рима и его побед на Западе, Греция начинает привлекать его внимание все больше и больше. Ос-

новным противником новой державы, идущей постепенно к мировому господству, становится Македония, поскольку именно ее цари являются ведущей силой Греции. Поэтому Рим в этот период начинает проводить дипломатическую стратегию по поддержке в Греции всех антимакедонских сил, представляя себя как защитника традиционной системы полисов. Впервые римляне сталкиваются с греками в 224 году до Р.Х. в своей борьбе с иллирийскими пиратами. Но уже тогда они отдают себе отчет в общей структуре геополитики Греции, где ядром единства является македонский Север, а центробежные тенденции исходят из отдельных областей и полисов — Спарты, Этолийского союза, Аттики и т. д. Царь Македонии Филипп V (238—179 до Р.Х.), одержавший победу над Этолийским союзом, объявил себя союзником Карфагена. Так постепенно сложилась ось напряжения между Римом и Македонией.

Результатом стали Македонские войны, где Рим принимал уже самое прямое участие. Филипп V был обеспокоен усилением римского присутствия в Иллирии и попытался выбить оттуда римлян. Рим в ответ на это снова содействовал созданию антимакедонской коалиции из Этолийского союза и Спарты, к которым примкнуло Пергамское царство при царе Аттале I Сотере, Ἄτταλος Α' ο Σωτήρ (269—197 до Р.Х.), еще одна эллинистическая держава, ставшая полностью самостоятельной и независимой от Македонии после смерти Лисимаха. Пергам враждовал одновременно с державой Селевкидов на Юге и с Македонией на Западе. Так, римляне постепенно усугубляли раздор внутри Греции, а также среди эллинистических царств в своих интересах. Позднее внук Аттала I Аттал III Филометер Эвергет (138—133 до Р.Х.) в завещании передал свое царство Риму, и на его месте была создана римская провинция Азия.

В Первой Македонской войне Филиппу V не удалось вытеснить римлян из Иллирии. Во Второй Македонской войне (200—197 до Р.Х.) победа Рима оказалась еще более наглядной. Римляне сумели заручиться поддержкой не только Этолийского, но и Ахейского союза, бывшего ранее на стороне Македонии. В 197 году до Р.Х. в битве при Киноскефалах македонская армия была разгромлена. Римляне объявили, что вся Греция, кроме Македонии, является отныне свободной, но на самом деле большинство областей и полисов оказались под прочным римским влиянием.

Однако Филиппу V удалось сохранить свою власть в самой Македонии. В римских войнах против Селевкидов — еще одной эллинистической державы — македонцы даже выступали союзниками Рима.

Не все греческие политии, однако, безропотно подчинялись Риму. Так, бывшие союзники Рима из Этолийского союза в 192–188 годах до Р.Х. вступили в римлянами в войну, в чем их поддержал царь Сирии Антиох III Великий, Αντίοχος ὁ Μέγας (241–187 до Р.Х.). Но и этолийцы, и Антиох в этой войне проиграли. Решающим сражением стала битва при Магнесии, в которой римляне полностью разбили войска сирийцев.

Однако после смерти Филиппа V царем Македонии становится его сын Персей Македонский, Περσέως (ок. 213–166 до Р.Х.), женившийся на дочери Селевка IV, царя эллинистической Сирии, враждебной Риму. Персей попытался восстановить гегемонию Македонии в Греции, опираясь на растущее недовольство греческих полисов властью римлян. Так началась Третья Македонская война (171–168 до Р.Х.). В ней Македония снова выступила против Рима, причем на сей раз Персею Македонскому удалось нанести римлянам поражение в Иллирии. Пергам же под властью царя Эвмена II, Εὐμένης (197–159 до Р.Х.), врага Селевкидов, снова выступил как союзник Рима.

Решающая битва состоялась при городе Пидна 22 июня 168 года до Р.Х. В ней римские легионы смогли одержать победу над македонскими фалангами, сам царь Персей бежал, а затем был взят в плен и умер в Италии. На этом завершилась македонская династия Антигонидов, а вместе с ней и независимость македонской Греции.

После поражения Персея Рим разделил Македонию на четыре области, но все еще сохранял видимость независимости отдельных греческих территорий. Когда политики Ахейского союза, а также других полисов Греции (Беотии, Локриды, Фикиды) осознали, что Рим постепенно лишил их независимости, что проявилось, в частности, в жестком требовании Римского Сената исключить из Ахейского союза Спарту, Аргос, Орхомены и Коринф, они восстали. В 146 году до Р.Х. римские войска в битве при Коринфе полностью разгромили войска Ахейского союза и остальных греков, после чего римляне захватили и полностью уничтожили Коринф (мужчины казнены, женщины и дети вывезены в рабство). После этого Греция была полностью превращена в римскую провинцию.

Эллинистический Египет, игравший значительную роль в геополитике всего эллинистического мира в целом при первых трех правителях Птолемеях, постепенно утрачивал свое значение, сосредотачиваясь на внутренних проблемах. Наибольшие споры возникали с сирийской державой Селевкидов, с которыми у Птолемеев шли постоянные территориальные конфликты. Когда Селевкиды вступили в противостояние с Римом, Египет занял дружественную

Риму позицию, что сами римляне расценили как слабость и стали воспринимать эту страну как покорную и заведомо подчинившуюся их власти. В 96 году до Р.Х. правитель Киренаки Птолемей Апион, Πτολεμαῖος Ἀπίων (150/145—96 до Р.Х.) завещал после своей смерти свою землю Риму. Аналогичное завещание о передаче Египта под власть Рима якобы оставил другой египетский эллинистический фараон Птолемей XI Александр II, Πτολεμαῖος Ἀλέξανδρος (ок. 105—80 до Р.Х.) в 80 году до Р.Х., но Римский Сенат не стал рассматривать это завещание, и Египет формально сохранял видимость независимости, хотя римляне определяли его политику во всех основных вопросах. После морской битвы при мысе Акциум, состоявшейся 2 сентября 31 года до Р.Х., в ходе которой Октавиан Август нанес поражение Марку Антонию и египетской царице Клеопатре VII, разбив египетский флот, Египет стал и формально провинцией Рима.

Последней серьезной преградой на пути установления римского господства на эллинистической территории было Понтийское царство в эпоху правления царя Митридата VI Евпатора (134—63 до Р.Х.). Он правил Понтийским царством в то время, как Рим получил власть над соседним Пергамским царством и постепенно укреплял свое присутствие в Греции. В Первой Митридатовой войне (89—85 до Р.Х.) Митридат Евпатор победил союзного Риму царя Вифинии и римского наместника Азии Луция Кассия, после чего его власть существенно возросла. При этом Митридат перенес столицу своего царства в Пергам. Митридат не остановился на этом, но поддержал антиримское восстание в Греции — в частности, в Афинах. Параллельно флот Понтийского царства захватил Кикладские острова, включая Делос. Хотя огромная римская армия нанесла понтийцам, в конце концов, поражение в битве при Херонее, а затем при Орхомене, заставив их отступить обратно в Малую Азию, Митридат Евпатор не опустил рук и удержал власть над своим царством.

Затем через несколько лет последовала Вторая Митридатова война (84—82 до Р.Х.), которая не дала преимуществ ни одной из сторон. Третья Митридатова война (74—63 до Р.Х.) была драматической и полной неожиданных поворотов. Вначале Митридат захватывает Вифинию, правитель которой, так же как и ранее пергамский царь, завещал свою страну после смерти Риму. Но после неудачной осады города Кизика, бывшего лояльным Риму, Митридат вынужден был отступить, а затем последовали новые атаки римлян, вторгшихся в Понт и разгромивших войско Митридата. Митридат бежал к своему тестю армянскому царю Тиграну. После того, как армяне проиграли несколько сражений римлянам, Тигран доверил Митридату командование войском, и тому удалось снова разбить римлян

и восстановить контроль над значительной частью своих потерянных ранее территорий. Под ударами римской армии полководца Гнея Помпея Митридат снова вынужден был отступить, но ему все же удается еще раз спастись и укрепиться в Боспорском царстве. Однако восстановить былое могущество, заставлявшее трепетать римлян, он уже не смог и в ходе переворота, организованного своим сыном Фарнаком, по наущению римских лазутчиков, был убит. Так закончилась история последнего очага активного сопротивления Риму со стороны эллинистического правителя.

Сами греки соотносили свою культуру, религию и философию с умом (νοῦς) в структуре человеческого существа, тогда как варварам приписывали преобладание иных — чувственных и телесных — качеств.

В эпоху эллинизма это отношение претерпевает фундаментальное изменение: македонские фаланги, покорившие огромные просторы Азии, столкнулись с разнообразными — и подчас изысканными и утонченными — культурами, со сложными религиозными культами и философскими системами, с моральными и этическими укладами, которые никак нельзя было признать ущербными или «дикими». Варварский мир оказался совершенно иным, нежели казался ранее. И в этом мире эллинам предстояло жить и править.

Первым полноценным «эллинистом» был сам Александр Великий, который начал применять к самому себе определенные стороны негреческих культов, перенимать обычаи царственных дворов покоренных народов и относиться к их представителям с уважением и признанием достоинства: в частности, он сохранял лояльных «варваров» у власти (как, например, царя Пора в Северной Индии), назначал их на высшие должности (вплоть до сатрапий) и формировал из них вооруженные отряды. Александр ввел правило почитать святыни покоренных народов — особенно египтян и персов — и поддерживать их культы и жречество. Тот факт, что себя Александр завещал похоронить в Египте, говорит о многом — *для него родиной стала эллинистическая Империя*, где завоеванные народы мыслились как интегральная часть нового — эллинистического — общества.

Эллины в такой ситуации не могли только противопоставляться «варварам», поскольку и те и другие оказались в общем социокультурном и геополитическом пространстве. *Не-греки стали не внешним, но внутренним явлением,* а это фундаментально аффектировало эллинскую идентичность, сделав ее намного более открытой, инклюзивной и гибкой, нежели на прежних этапах.

Эллинизация «варваров» шла параллельно «варваризации» эллинов. Греческая элита в эллинистических Государствах устанавливала свои правила, законы и обычаи, продолжающие греческие образцы. До определенной степени эллинский стиль подхватывали и местные культуры: от Бактрии и Согдианы до Персии, Сирии, Месопотамии и Египта, включая всю Анатолию от Боспорского царства до Киликии и Карии, мы видим следы глубокого эллинского влияния в культуре, политике, философии и религии. Но в то же время древние негреческие цивилизации, оказавшись в тесном контакте с эллинским миром, в свою очередь, оказывали сильное влияние на

Метарелигия эллинизма

Теоретическая Империя Александра

Эллинизм представляет собой совершенно новое явление в греческом историале. В этот период качественно изменяется модель соотношения эллинской идентичности и того, что сами греки называли «миром варваров» (то есть «не-греков»). Греки имели разнообразные контакты с окружающими народами и культурами с древнейших времен, но до эллинистического периода эти контакты носили характер *диалога*, в котором сами греки представляли собой строго фиксированный полюс идентичности. Отношение греков к варварам в целом было довольно высокомерным: для эллинской культуры был свойственен ярко выраженный и подчеркнутый этноцентризм. Греки считали себя самыми совершенными из людей. Это они связывали с тем, что в соответствии со своими географическими представлениями жили *в центре мира* — между Севером и Югом, Востоком и Западом. Показательно в этом отношении высказывание Аристотеля, цитирующего «Ифигению в Авлиде» Еврипида:

«Прилично властвовать над варварами грекам»; варвар и раб по природе своей понятия тождественные[1].

βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκός,
ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν.

В другом месте он продолжает эту тему:

Так как по своим природным свойствам варвары более склонны к тому, чтобы переносить рабство, нежели эллины, и азиатские варвары превосходят в этом отношении варваров, живущих в Европе, то они и подчиняются деспотической власти, не обнаруживая при том никаких признаков неудовольствия[2].

διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι εἶναι τὰ ἤθη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων, οἱ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν τῶν περὶ τὴν Εὐρώπην, ὑπομένουσι τὴν δεσποτικὴν ἀρχὴν οὐδὲν δυσχεραίνοντες.

---

[1] *Аристотель.* Политика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 377.

[2] Там же. С. 475.

эллинский мир: правящие эллинские династии и элиты перенимали местные обычаи, знакомились с автохтонной культурой, впитывали религиозные культы и обряды. В зоне Империи Александра оказались очаги активных и развитых духовных культур — индуистской, буддистской, зороастрийской и маздеистской, вавилонской, анатолийской, семитской, египетской и ливийской. Поэтому каждое эллинистическое Государство после войн диадохов приобретало особые черты, где эллинский элемент был более или менее постоянным, а местные религии и культуры вполне самобытными. Единство греческой элиты делало все пространство эллинистического мира единым и прозрачным, поэтому влияния Азии беспрепятственно проникали из одного эллинистического царства в другое — вплоть до континентальной Греции, которая также оказывалась открытой для них (хотя и в меньшей степени).

Здесь можно заметить одну важную особенность эллинизма. Мы видели в предыдущем томе[1], что греческие философы классической и позднеархаической эпохи ввели понятие «теории», θεορία, «созерцания» как обобщения наблюдений за разными культурами и религиями соседних народов, возведенными к высшему парадигмальному уровню, общему для всех. Изначальным значением θεορία было не столько «умозрение», «умственное созерцание», что это слово стало означать позднее, но именно «наблюдение во время путешествий». Поэтому в жизнеописании почти всех философов перечислялись страны, в которых они побывали и с мудрецами которых они вступали в общение. Перечень путешествий философа был доказательством обоснованности его «теории» в исконном смысле. Философ был «зрителем», «созерцателем», «феором» (θεωρός) других культур, и на основании этого «лицезрения» поднимался до обобщений, то есть создавал «теорию», θεορία. При этом обычный маршрут греческого философа включал Египет, Персию, Сирию, Анатолию — то есть центры древнейших и развитых цивилизаций. Именно эти цивилизации и были включены в состав Греческой Империи при Александре Великом. Таким образом, не только философы-теоретики отныне были вовлечены в диалог с этими культурами, но весь эллинский мир оказался внутри полицентричного цивилизационного поля, где Восток и Запад, Европа и Азия тесно переплелись друг с другом. Это значит, что все греки оказались в положении «теоретиков», философов-созерцателей, и сама греческая культура эпохи эллинизма стала культурой *межцивилизационного синтеза*,

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

чем ранее была только закрытая, аристократическая культура философской и жреческой элиты Греции.

Если продолжить эту аналогию между Империей и теорией, мы увидим, что философская теория была не просто собиранием знаний и культурных форм, но их систематизацией и возведением к парадигме. Именно это характерно и для всей эпохи эллинизма. Греческая культура и греческий язык, а также греческая религия превращаются в нечто качественно иное — это уже не алфавит греков как народа (пусть центрального и «высшего»), но своего рода *общечеловеческое койне*, не естественный, а парадигмальный — по сути, научный — язык, на который переводились огромные пласты знаний и представлений других цивилизаций и который в силу этого качественно изменялся, становясь языком-умозрением, языком-теорией. Точно так же и вся эллинистическая культура и религия: более они не были достоянием исключительно греков, но открывались для целого созвездия других цивилизаций, претендуя на то, чтобы быть *общей мерой*. Грек переставал быть *только* греком и становился «мерой вещей». Таким образом, фундаментально изменялась сама эллинская идентичность: ее имплицитный универсализм становился эксплицитным, включал в себя все культуры и традиции. Поэтому быть греком в этой ситуации и быть совершенным человеком становилось синонимом, причем это признавали не только сами греки (что отчасти было и раньше), но и все остальные народы. И это признание воплощалось в конкретике эллинской политической власти, бывшей осевым явлением всего эллинистического периода — вплоть до римских завоеваний.

Греческая Империя и эллинистические царства воплощали в себе контуры эллинистической — европейско-азиатской (эллино-евразийской) цивилизации, сущность которой была в целом предвосхищена эллинской философией. Поэтому неудивительно, что Аристотель как представитель философской гетерии был наставником юного Александра Македонского, а в своем походе тот окружал себя философами и жрецами. Эллинистическая Империя воплотила себе дух и проект Пифагора, Платона и Аристотеля, где во главе угла было поставлено Единое (Империя как воплощение универсального Блага), гармонично расходящееся на множество культур, народов и религий и снова сходящееся к центру эллинской царской власти. Священная монархия, высший тип аристократического правления, божественное всемирное Государство, представленное как высший образец греческой философией, было в действительности построено Александром Великим. И хотя после его смерти довольно скоро единовластие в этой *философской Империи* было утрачено, на уров-

не культуры и цивилизации этот проект был полностью воплощен в жизнь. Эллинизм стал кульминацией универсальности греческого духа, доказавшего свою парадигмальность в огромном контексте евразийского пространства от Италии до Индии, от Средней Азии до Эфиопии.

Боги-парадигмы

Все аспекты эллинской культуры в период эллинизма качественно меняют свое содержание. Такое же изменение претерпевает религия. Будучи изначально многообразной, полицентричной и предрасположенной к включению негреческих божеств и культов, греческая религия в эллинистический период становится все же чем-то радикально отличным от предыдущих ее фаз. *Из религии народа она становится религией человечества,* то есть общей декодирующей структурой, ставшей *основой для перевода частного во всеобщее.* Чтобы объяснить, кто такой египетский бог Амон-Ра или иранский Ормазд, комментаторы и историки, а также политики и сами жрецы указывали на греческого Зевса. Но этот Зевс переставал быть эллинским Зевсом (который, однако, и сам был, как видели, чрезвычайно поливалентен) и становился Зевсом парадигмальным, Зевсом-парадигмой, *философским Зевсом.* Поскольку между пантеонами богов не могло быть прямой симметрии и их семантика определялась контекстом[1], эллинистическая культура встала перед необходимостью создания *метарелигии* (по аналогии с метаязыком, необходимым для изучения самого языка). Прообразом такой метарелигии была греческая философия, где мифологические и религиозные сюжеты возводились к теории и служили основой метафизики как обобщающей теологии. При этом полностью соответствовали парадигмальной религии именно пифагорейство, школа элеатов, платонизм и учение Аристотеля, то есть аполлонические и аполлоно-дионисийские течения. Философия классического периода подготовила культурный код эллинизма и стала основой той метарелигии и метакультуры, на которой эллинизм и был построен. Здесь важно подчеркнуть следующее: в эллинистических Государствах эллинская династия и элита не просто навязывали греческую религию, культы, обряды, жреческие коллегии и праздники покоренным народам, но в то же время они не были культурно и религиозно ассимилированы местными религиозными традициями. Здесь имело место *нечто третье* — эл-

---

[1] Об этом мы подробнее говорили в книге, посвященной Латинскому Логосу. *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

лины возводили свою религию на уровень *философской парадигмы*, выступающей как общий знаменатель в отношении не только местных культов и пантеонов, но в отношении самой греческой религии в ее начальном состоянии. По мере превращения в метарелигию эллинистическая религия становилась *все менее религиозной и все более философской*, постепенно трансформируясь в историю религии или *метафизическую теологию*, которую можно было применить к любому культу и любой конкретной традиции. Поэтому философский Зевс, философский Аполлон, философская Артемида, философский Гелиос, философский Дионис, философская Деметра, философская Рея, философская Селена, философский Посейдон и т. д. в эллинизме стали качественно отличаться от того, что понималось под именами этих богов в прежние эпохи Греции. Они означали нечто аналогичное платоновским идеям, образцам, управляющим широким спектром гомологичных процессов в области созерцания, логики, космологии, физики, этики и политики. Философские боги постепенно приводились к онтологическим образцам, выступающим как объекты для созерцания. Намного позднее философскую религию эллинизма досконально описали неоплатоники —в частности, Прокл, составивший два специальных труда, посвященных этой теме, — «Первоосновы теологии»[1] и «Платоновская теология»[2], лучше, чем что-либо еще, позволяющих понять сущность этого явления.

Эллино-буддизм и неизвестный диалог платоников

Метарелигия эллинизма складывалась одновременно в разных уголках новой Александровской — эллино-евразийской — цивилизации. В Бактрии и отчасти Согдиане «философская теология» тесно соприкоснулась *с буддизмом*, широко распространенным на Севере Индии и в Средней Азии. Памятниками этого являются статуи будд, изображенные в чисто эллинской стилистике. Поскольку буддизм представляет собой развитую метафизическую, сотериологическую, философскую и космологическую систему, то греческие интеллектуалы не могли не обнаружить общность тем и подходов. Так, вполне можно говорить о существовании греко-буддизма, сложившегося с III века до Р.Х. в греко-бактрийском и индо-греческих царствах на территории современного Афганистана, Пакистана

[1] *Прокл.* Первоосновы теологии. Гимны. М.: Издательская группа «Прогресс»; VIA, 1993.

[2] *Прокл.* Платоновская теология. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института; ИТД «Летний Сад», 2001.

В случае буддизма следует обратить внимание на то, что в рамках самой индийской культуры он представлял собой (особенно в ранней версии Хинаяны) фундаментальное отклонение в сторону материализма и нигилизма. Позднее вместе с развитием Махаяны и особенно после Нагарджуны метафизический (и ноологический) статус этой религии стал меняться. С точки зрения Ноомахии, ранний буддизм представлял собой версию Логоса Кибелы, но постепенно эволюционировал в сторону Логоса Диониса, который стал однозначно доминировать вместе с расцветом буддизма в Китае и других культурах Дальнего Востока (Корее, Японии и т. д.)[1]. Поэтому и в греческой философии буддистским влияниям более всего соответствовали нигилистические формы — атомизм, субстанциализм и скептицизм. Отсюда закономерно вытекают связи скептика Пиррона и киника Онесикрита с буддистами Тасилы — общим является онтологический нигилизм, имеющий в каждом случае оригинальные истоки — буддизм в индийской, а скептицизм и кинизм — в греческой культурах.

Здесь общим философским знаменателем является демонтаж вертикальной топики аполлонического (для греков) и арийско-ведического (для индусов) мировоззрения, и его замена чистым имманентизмом, что в раннем буддизме представлено в форме открытого нигилизма, вполне созвучном и греческим версиям Логоса Кибелы.

Однако поскольку эллинская культура была чрезвычайно многообразной, между греками и индусами нельзя исключить и контактов иного рода, поскольку в армии Александра и в его свите просто не могло не быть платоников и представителей аристократических гетерий. С точки зрения типологии, между платонизмом и Ведантой существует очень много параллелей и общий исток, восходящий к корням индоевропейской традиции. Поэтому легко предположить, что параллельно диалогу буддистов с киниками и атомистами развивался и другой диалог — между платониками и ведантистами и сторонниками философии Упанишад классического индуизма. Но об этом достоверных сведений не сохранилось. Хотя именно в этой сфере простор для развертывания философской религии и платоновской теологии был бы максимальным, равно как и объем резонансов и гомологий, чрезвычайно содержательных для построения универсальной солярной метафизики. Наиболее обсуждаемой гипотезой серьезными историками философии (в частности, Э. Брейе[2]) является возможное

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. По ту сторону Запада-I. Иран. Индия; *Он же.* Ноомахия. По ту сторону Запада-II. Африка. Китай. Япония. Океания. М.: Академический проект, 2014.

[2] *Брейе Э.* Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012.

и Кашмира. По мнению ряда историков религии, греческая философия существенно повлияла на становление учения Махаяны в докитайский период. Основные эллинские города были основаны Александром в пространстве между Гиндукушем и Гималаями, что сделало их центрами постоянных контактов между различными полюсами Азии.

Еще при самом Александре греческие философы, сопровождавшие его армию, в частности, Пиррон из Элиды, Πύρρων (ок. 360 — 270 до Р.Х.), принимали участие в затяжном диспуте (длившемся восемнадцать месяцев) с буддистскими мыслителями в Таксиле. Вероятно, определенные идеи буддизма повлияли на становление скептицизма Пиррона, а также на киника Онесикрита, Ὀνησίκριτος (360 — 290 до Р.Х.), также сопровождавшего Александра в походе. В период правления царя Ашоки, когда буддизм стал официальной религией Индии[1], многие греки приняли эту религию и стали ее активными апологетами. Изначально Греко-буддизм развивался в восточных областях царства Селевкидов, но позднее, в 250 году до Р.Х., они отложились, образовав Греко-бактрийское царство. Это царство поддерживало тесные отношения с Ашокой и также стало территорией распространения буддизма. Царь Бактрии Деметрий I после того, как в Индии пришли к власти сторонники возвращения к индуизму (династия Шунга), даже вторгся в Индию для защиты буддистов-греков от преследований. Тот же Деметрий I позднее основал Индо-греческое царство, включающее в себя огромные территории на Северо-Западе Индии. Оно достигло своего расцвета в 180 году до Р.Х.

Буддизм официально принял потомок Деметрия I греко-индийский царь Менандр I (Милинда у индусов). Сохранилось буддистское произведение буддистского монаха Нагасены «Милинда-панха», представляющее собой диалог с Менандром по основным вопросам буддистской религии — в частности, о том, как достичь буддистской святости (состояния архата).

После вторжения индоевропейских кочевников — скифов и юэчжей — в Бактрию и создания Скифо-индийского царства эллинское влияние, и в частности эллино-буддизм, распространилось и на скифов. Последним эллино-индийским царем, о котором сохранились документальные данные, был Гермей, свергнутый около 70 года до Р.Х. юэчжи. Но сами юэчжи и основанное ими Кушанское царство были продолжателями этой же эллинистическо-буддистской традиции.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. По ту сторону Запада-I. Иран. Индия. М.: Академический проект, 2014.

влияние Веданты на неоплатоника Плотина, жившего в III веке по Р.Х. Но в этом случае влияние было не непосредственным, а через индийских купцов, посещавших Александрию Египетскую.

Селевкиды: эллинская Сирия

Государство Селевкидов располагалось на территориях, ранее входящих в большинстве своем в персидскую Империю Ахеменидов[1]. Поэтому закономерно в этом эллинистическом царстве иранские религиозные и культурные влияния были самыми сильными, а диалог между эллинской религией и философией и иранским зороастризмом самым интенсивным. Именно в этой области складываются мотивы *эллинизированного дуализма*, широко распространенные позднее во всем Средиземноморье — вплоть до христианских гностиков. Кроме того, иранским влиянием можно объяснить культ солнца, поставленный в центре религиозного внимания, что также позднее выразится в митраизме.

Вместе с тем в пространстве огромного царства Селевкидов находились полюса и других цивилизаций: сирийской, финикийской (шире, семитской), анатолийской и структура многочисленных греческих полисов, сохранявших и в этот период значительную независимость. К чисто иранским влияниям в культуре и религии здесь добавляются радикально отличные от них, с ноологической точки зрения, семитские сюжеты[2].

Сами Селевкиды поддерживали в элитах эллинский стиль, опираясь на греческие полисы и на создаваемые ими новые города — в частности, построенные еще самим Селевком I Никатором Антиохии, названные так по имени его отца, Антиоха, а также Александрии, Селевкии, Апамеи и Лаодикии. Столицей царства Селевкидов стала Антиохия на реке Оронте, Ἀντιόχεια ἡ ἐπὶ Ὀρόντου. Эти города были основаны по эллинскому образцу и преимущественно заселены эллинами. Однако персидское и семитское влияние не могло не проникать и в них.

Следует обратить внимание и на то, что в Государство Селевкидов входили обширные территории Анатолии, где были чрезвычайно сильны древние матриархальные культы. В классической статуе богини-покровительницы Антиохии на Оронте, Тихе, легко можно узнать фигуру Кибелы: она носит на голове убор в виде крепости (Кибела — богиня города), наступает ступней на плечо находяще-

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. По ту сторону Запада-I. Иран. Индия.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

гося у нее под ногами юношу, призванного изображать бога реки Оронт. Вся сцена явно отсылает к сюжету о гинандре Агдистис и иллюстрирует сцену матриархальной доминации.



Особенно ярко видно религиозное влияние Персии и Вавилона в религиозных культах царей и цариц. Селевк I Никатор и его сын Антиох I назывались «богами» и почитались как таковые в большинстве городов их царства. Об этом свидетельствуют многочисленные надписи, в том числе на монетах — βασιλέως Ἀντιόχου θεου. Титулы «царь» и «бог» в их отношении выступают почти как синонимы. «Богом» устойчиво именовались разные правители этой династии — в частности, Антиох IV Эпифан (ок. 215–164 до Р.Х.) — βασιλεύς Ἀντιόχου θεος' Επιφανης. У каждого царя в городах были специально отведенные жрецы, заведующие культом самих царей при жизни, а также особый жрец, уполномоченный продолжать культ прежних царей и цариц династии. И живым, и мертвым фигурам династии приносились жертвы. В некоторых случаях цари считались воплощениями божеств — в духе эллинистической метарелигии (Зевса-Ормазда, Митры-Аполлона и т. д.). Иногда при жизни обожествлялись и царицы. Так, при Антиохе I была обожествлена царица Стратоника. А Антиох III Великий (241–187 до Р.Х.) ввел особое женское жречество для почитания своей царственной супруги Лаодики III, дочери Понтийского царя Митридата II.

Селевкиды поддерживали одновременно и олимпийскую религию, строя храмы в честь Зевса Боттея (из Пеллы, столицы Македонии, откуда вышли все эллинистические династии), Аполлона Дельфийского, Афины Илионской и т. д. Но вместе с тем покровительствовали они и зороастрийским святилищам; огромное внимание уделялось халдейским храмам (например, богу Ану из Урука) и вавилонской религии в целом, причем акцент ставился на астрономических и мантических (гадательных) практиках халдеев и искусстве предсказаний.

Птолемеи: Серапис и Изида

В еще большей степени местные религиозные представления проникли в эллинскую династию египетских Птолемеев. Так как египетское общество было построено на доминации жрецов, представляя собой теократию, то религиозный фактор был ключевым. Уже сам Александр Великий во время завоевания Египта выразил свое уважение к египетским культам, посетив храм Амона. Тот факт, что он завещал похоронить себя в Египте, и тело его было погребено в Мемфисе, первой столице, а затем перенесено в Александрию, ставшую новой столицей, говорит о том, какое значение он отводил Египту и его религии в структуре своей Империи.

Египетские фараоны считались земными богами и были одновременно политическими правителями и главами жреческой иерархии, первосвященниками. У египтян, как и у персов, существовал закон о кровосмесительных браках в рамках правящей династии, что обосновывалось необходимостью сохранять божественную кровь в одном и том же сакральном роде. Для греческой этики это было категорически неприемлемо. Однако эллинистические правители Египта, Птолемеи, переняли именно египетскую традицию, объявили себя божественными фараонами, продолжающими предшествующие династии и признали инцестуальный брак нормативом для священных правителей. Так, с самой царской верхушки — как и у Селевкидов — началось интенсивное сближение эллинской религии с негреческими религиозными системами и культами.

Египет в отличие от владений Селевкидов представлял собой в целом однородное общество, в котором греки были незначительным меньшинством, проживавшим компактно только в трех городах — столице Александрии, которая стала наряду с Антиохией главным центром эллинизма, Птолемаиде на Юге и старой греческой колонии Навкратис в дельте Нила. Египтяне пережили эпохи существования под разными Империями — как Ассиро-Вавилонской, так и Персидской, но всегда сохраняли древний уклад, сложившийся несколько тысячелетий назад и в целом остававшийся неизменным. Эллины во многом приняли эти традиции, но также на основе той философской метарелигии, о которой мы говорили: египетские религиозные обряды, мифы, культы и уложения, а также политическая система перетолковывались Птолемеями и эллинской македонской элитой в ключе метафизических парадигм. Позднее этот синтез и это толкование легло в основу такого явления, как греко-египетский герметизм, возводимый к фигуре Гермеса Трисмегиста, отчасти напоминавшей египетского бога мудрости Тота, а отчасти греческого Гермеса и даже Диониса.

Ярким примером сочетания греческой религии с египетским культом является история с выбором бога, покровителя Александрии. Хроники передают, что Птолемей I Сотер увидел во сне огромную статую неизвестного божества, которая взлетела в огненном вихре в облака. Дельфийский оракул извещает Птолемея, что сон призывает его привести огромного идола из столицы Понтийского царства Синопа. Синопский правитель отказывается отдать священную статую посланцам Птолемея, но она сама ночью садится на корабль и отплывает в Египет. Это кладет начало культу Сераписа

или Сараписа[1], в котором можно увидеть имена египетского бога Осириса и посвященного ему священного быка Аписа. Греки вначале приняли его за Зевса или за сына Аполлона Асклепия, позднее эту фигуру истолковали как аналог Плутона[2], бога подземного мира. Серапис упомянут в хрониках и как вавилонское божество, причем в контексте повествования о смерти Александра Великого, которая случилась в Вавилоне. Для египтян он был Осирисом и Аписом, для греков — Плутоном[3]. Здесь снова мы имеем дело с парадигмой Аида, бога мертвых, но не столько в религиозном, сколько в ноэтическом смысле. Вместе с тем Серапис отождествлялся с Дионисом, поскольку еще раньше, в эпоху Геродота, греки увидели большое сходство Диониса с Осирисом: Осириса растерзал и расчленил Сет, Диониса — титаны.

Серапис и есть фигура той философской религии, о которой мы говорим. Он не совпадает полностью ни с египетским религиозным контекстом, хотя чрезвычайно созвучен ему, ни с эллинской религией, не знавшей торжественного и праздничного культа Плутона. Серапис становится покровителем не только Александрии, но всей династии Птолемеев. Позднее культ Сераписа под влиянием египтян распространился по всему эллинскому миру, включая Афины, где ему был отведен отдельный храм. Серапис постепенно проявил свою метафизическую (метарелигиозную) природу и стал восприниматься как высшее (трансцендентное) божество, единое и сотворившее мир. Культ Сераписа существовал до 391 года по Р.Х. и был запрещен лишь указом православного Императора Феодосия I Великого.

Важнейшей фигурой эллинистического Египта стала богиня Изида, которая сопрягалась с Сераписом (Осирисом-Аидом-Дионисом[4]) и божественным сыном «Младенцем Гором», Гарпократом.

---

[1] *Tinh V.* Tran Tam. Sérapis debout: corpus des monuments de Sérapis et étude iconographique, Leiden: E.J. Brill, 1983.

[2] С Плутоном Сераписа объединяет символ змеи и трехголового бога Кербера. Показательно, что на некоторых изображениях Сераписа на голове у него сосуд или плетеная корзина, по-гречески κάλαθος, на латыни modius, которая служила символом женского начала и иконографически восходила к изображениям Кибелы, будучи прообразом позднейшей башни или города. Здесь также можно вспомнить сакральные корзины Диониса — λίκνος.

[3] Это мнение приводит Плутарх: «Говорят, что Сарапис — не кто иной, как Плутон, а Исида — Персефона, так утверждает Архемах с Евбеи, понтиец же Гераклид считает, что оракул в Канопе принадлежит Плутону». *Плутарх.* Исида и Осирис. Киев: УЦИММ-Пресс, 1996. С. 26 – 27.

[4] На тождестве Осириса с Дионисом настаивает Плутарх Херонейский. Он пишет: «А то, что Осирис и Дионис — одно, кто знает лучше, чем ты, Клея? Так и должно быть: ведь это ты предводительствуешь в Дельфах вдохновенными жрицами, предназначенная отцом и матерью для таинств Осириса. Если же доказательства надо

эллинском мире. Для Северной Анатолии, куда входила территория Великой Фригии и соседних царств, включая Фракию, по ту сторону пролива, тот же Тимофей обосновал эллинистическую версию культа Великой Матери.

По Ф. Зелинскому, в эллинистическом культе Кибелы воедино были сведены две качественно различные фигуры — эллинская Деметра в ее элевсинской версии (Тимофей при Птолемее отождествлял ее с Изидой) и фригийская Кибела[1]. Зелинский пишет:

> От греческой богини-Матери мы должны отличать азиатскую, чтимую в Греции и греками под тем же именем. В самом чистом, но именно азиатско-чистом виде, ее культ правился в Пессинунте[2].

Зелинский подчеркивает также, что фригийский Пессинунт, позднее вошедший в Пергамское царство, был «городом жрецов (...), управляемым старшим из жреческой коллегии»[3].

Это наложение имеет колоссальное значение, так как в нем вскрывается вся двусмысленность хтонической фигуры Матери в двух ноологически полярных культурах — в эллинском патриархате и древнем анатолийском матриархате, уходящим корнями в глубь тысячелетий. Эллинская Деметра, жрецом которой был Эвмолпид Тимофей, представляла собой «укрощенную женственность», лик Земли, покорно обращенный к мужскому патриархальному Небу. Это *эпихтоническое* измерение материнского начала. Деметра — богиня полей, злаков; она дружественна богу винограда Дионису. Кибела представляла собой *гипохтоническое* измерение женственности. Ее основная область — горы и подземный мир, а также механические города-ульи и дворцы для Госпожи-пчеломатки. Кибела в ее чистом виде связана с Аттисом, его кастрацией и убийством.

Зелинский описывает процесс наложения Элевсинского культа на мистерии Кибелы так:

> Как правитель фрако-фригийского царства, в котором греческая элита городов, особенно прибрежных, сожительствовала с туземным населением, Лисимах, верный заветам

---

[1] По Зелинскому, впервые сочетание двух культов элевсинской Деметры и фригийской Кибелы состоялось в понтийском городе Кизике, где мистерии этих двух богинь слились в нечто единое. Он пишет: «Не очень далеко от разрушенной Трои, на Пропонтиде, лежал довольно значительный ионийский город Кизик, о котором уже дважды была речь в нашем изложении. Он славился, во-первых, как один из анатолийских центров элевсинского культа Деметры; рассказывали, что Зевс дал его Коре в приданое по случаю ее свадьбы с Аидом, похитившим ее именно здесь». *Зелинский Ф. Ф.* Религия эллинизма. С. 40.

[2] Там же. С. 34.

[3] Там же. С. 42.

и сознания. Но, кроме того, он был по своему первоначальному значению Гелием-Солнцем, и это значение со временем опять станет преобладающим — недаром он, явившись во сне царю Птолемею, в пламени вознесся к небесам. Он же и Посейдоном охраняет пловцов во время их плавания; он Асклепием исцеляет ищущих его помощи больных; он, наконец, превышает всех остальных богов своей силой, будучи Зевсом, супругом Исиды-Геры: «един Зевс-Сарапис», читаем мы много раз на передающих его любимое изображение резных камнях. «Един Зевс-Сарапис» — стоит запомнить эту формулу: она характерна и для этой эпохи, стремящейся уже к единобожию в иной форме, более простой и откровенной, чем та, в которой осуществила эту идею и исконная греческая религия и позднейшая религия Деметры. Нам сохранена легенда, что в самый момент возникновения александрийского культа кипрский царь Никокреонт, обратившись к новому богу с вопросом, кто он, получил от него ответ: «Небо — моя глава, море — мое чрево, в землю упираются мои ноги; мои уши реют в воздухе, мои очи сияют солнцем». Это не очень наглядно, но идея Сараписа-всебога выражена ясно[1].

Всебог и есть та парадигма, тот элемент метарелигии, о котором мы говорили. В эллинистической религии, как верно показывает в своем труде Ф. Зелинский, религия и философия сливаются друг с другом вплоть до нераздельности.

Пергамское царство: фригийская уния Великой Матери

Религиозную реформу, аналогичную той, которая была осуществлена в Египте Птолемеев и которая лежала в основе египетских мотивов и культов в эллинистическом мире, в Северной Анатолии (будущем Пергамском царстве) еще при диадохе Лисимахе провел все тот же элевсинский жрец Эвмолпид Тимофей, на которого ссылается христианский автор Арнобий. То, как Тимофей, жрец элевсинской Деметры поступил с матриархальным культом Кибелы, довольно правдоподобно реконструировал Ф. Зелинский. Он называет Тимофея «основателем религии эллинизма»[2]. Мы видели, что именно Тимофей разработал для Египта Птолемеев культ Сераписа и Изиды, которые получили широкое распространение во всем

---

[1] *Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. Томск: Водолей, 1996. С. 63—64.

[2] Там же. С. 46.

Культ Изиды также стал общеэллинским, но на сей раз логика «теоретического божества» основывалась на изъятии его из негреческого контекста и возведении в новый архетип. Реформой культа Изиды в эллинистическом (философском) ключе при Птолемее I Сотере занимался греческий жрец Элевсинских мистерий Эвмолпид Тимофей при содействии египетского жреца Менефона Себенитского.

Ф. Зелинский пишет о культе Изиды и ее связи с Сераписом в книге «Религия эллинизма»:

Каждый грек, откуда бы он ни происходил, нашел в Иси-де свою родную богиню, в Сараписе — своего родного бога. Что Исида была Деметрой, это мы уже видели; но она же была Афродитой Морской для коринфского купца, которого она благословляла в опасный путь через Архипелаг; она же Герой-Вершительницей охраняла брачную жизнь замужних женщин, она Артемидой облегчала их родильные муки, и так далее; даже с Великой Матерью она дала себя отождествить, когда прозелитизм также и этой анатолийской богини повел к ее столкновению с ней. Столь же всеобъемлющим божеством был и ее супруг Осирис-Сарапис. Его кумир, как мы видели, изображал его, как Аида-Плутона; но этот бог не пользовался в Греции особенно распространенным культом и даже в самом Элевсине играл довольно второстепенную роль. Там мужским членом троицы был, как мы видели, Дионис; и действительно, Диониса признал в Осирисе еще Геродот задолго до учреждения александрийского культа. Это значение осталось за Осирисом-Сараписом и впредь, причем орфики могли припомнить, что и их первозданный Дионис-Загрей был растерзан Титанами, как Осирис — Тифоном и молиться на том свете, чтобы «Осирис уделил им холодной воды» памяти

представить ради других, то все сокровенное мы оставим вне повествования, но открытые действия жрецов во время погребения Аписа, когда тело его везут на плоту, нисколько не уступают вакхическому ликованию: ибо они надевают оленьи шкуры, и несут тирсы, и издают крики, и делают движения подобно тем, кто одержим дионисийским экстазом. Поэтому многие эллины делают изображения Диониса в виде быка. А элейские женщины во время молитвы призывают бога «прийти к ним бычьей стопой». У аргивян же Дионис именуется сыном быка; его вызывают из воды звуками труб, бросая в глубину барана для Привратника; а трубы они прячут в тирсах, как рассказывает Сократ в книгах «О священном». Также предания о титанах и ночные празднества в честь Диониса соответствуют рассказам о растерзании, воскресении и возрождении Осириса. То же самое и с гробницами. Египтяне, как я рассказывал, показывают могилы Осириса повсюду, а дельфийцы считают, что останки Диониса хранятся у них, позади прорицалища; и «чистые» приносят тайную жертву в святилище Аполлона, когда вдохновенные жрицы пробуждают Ликнита». *Плутарх.* Исида и Осирис. С. 33.

Александра Великого, пожелал объединить оба эти элемента общностью религии. Он обратился тогда к своему всегдашнему союзнику и свату, Птолемею Первому египетскому; тот прислал ему Тимофея элевсинского, который перед тем в его египетском царстве произвел религиозную реформу, служившую такой же объединительной цели. Тимофей нашел свой путь предначертанным: не могло быть сомнения в том, что общей религией должна была стать религия Великой Матери, которой уже поклонялись обе части населения — правда, по обрядности настолько различной, что общих элементов в этом поклонении было очень мало.

Греки во многих городах справляли мистическую службу своей горной Матери, но ей одной, без Аттиса и подавно без его оскопленных последователей-галлов; именно их и признавали фригийцы, имевшие свой религиозный центр в Пессинунте.

Надлежало найти средний путь. Было ясно, что греки не согласятся осквернить свой старинный культ Великой Матери обрядом оскопления, органически противным их религиозному чувству: уния — мы можем ее так назвать — должна была совершиться на почве принятия Аттиса, но без его оскопленных галлов и, стало быть, без его самооскопления. Последнее следовало заменить смертью — остальное подсказывала элевсинская религия. За смертью, благодаря любви Матери, должно было последовать воскрешение, радостный и благоговейный конец «мистерий Аттиса»[1].

Эта уния, «разработанная Тимофеем для всей Анатолии»[2] и воссозданная структурно Ф. Зелинским, с ноологической точки зрения, представляла собой возведение фигуры богини Земли к философской парадигме, которая могла истолковываться двумя противоположными способами — в согласии с эллинским патриархатом или в оптике фригийского матриархального культа. Позднее, у неоплатоников — у Юлиана Отступника и у Прокла — философская фигура Великой Матери получит чисто аполлоническое толкование[3]. Однако в целом в пространстве эллинистической культуры Средиземноморья будет преобладать именно матриархальная, фригийская и еще более древняя анатолийская трактовка.

Зелинский, делает вывод о реформе Тимофея:

---

[1] *Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. С. 45–46.

[2] Там же. С. 46.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

Решающая реформа Тимофея, как мы видели, должна была состояться около 300 года до Р.Х. по почину Лисимаха, тогдашнего царя фрако-фригийской области по обе стороны проливов. Состояла она в проникновении религии Великой Матери религией Деметры элевсинской; очень вероятно, что базисом для реформы послужил город, в котором оба культа существовали рядом, самый крупный из старинных городов в царстве Лисимаха, Кизик, роль которого в культуре антич-ного мира была вообще очень велика. Правда, и Пергам не исключен: и он имел свой храм Великой Матери (Μεγάλησιον), а его святилище Деметры и Коры восходит как раз к эпохе Лисимаха. Но царство Лисимаха было недолговечно: сам он пал на Коре в 281 году до Р.Х., вслед за тем нагрянули галлы, занявшие весь северо-запад Анатолии с пессинунтской областью включительно. Наступил сорокалетний хаос, из которого лишь мало-помалу выделяется и достигает политической самостоятельности царство Атталидов в Пергаме, основанное казначеем Лисимаха Филетером. Атталиды (я думаю, созвучие их имен с Аттисом не случайное, но объясняется старинным македонско-фригийским родством) постепенно расширяют свою область, занимают Иду, наносят галлам поражение в верховьях Каика, навязывают им свой протекторат. К концу III века до Р.Х. пергамские цари уже прочно держат в своих руках наследие Лисимаха, между прочим, и как покровителя культа Великой Матери. С Римом, победителем Ганнибала, они поддерживают дружбу: когда торжествующий город решает и у себя учредить культ Великой Матери, он обращается к пергамскому царю. Черный камень переносится из Пессинунта в Рим[1].

В Пергаме, таким образом, складывается эллинистическая версия религии Великой Матери, которая может быть названа теоретической или философской. Она опирается на культы и на мистерии, но представляет собой уже нечто более универсальное — то есть собственно то, что мы называем Логосом Кибелы.

Все версии эллинистической религии Востока — от бактрийских греко-буддистов через эллино-зороастрийцев царства Селевкидов до культа Сераписа и Изиды в Египте Птолемеев и религии Великой Матери в Пергаме представляют собой — направления или разделы единой эллинистической метарелигии, которая опирается на политические и геополитические структуры, созданные Александром

[1] *Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. С. 51–52.

Великим, и предопределяет фундаментальный алгоритм всей Средиземноморской цивилизации, именно в эту эпоху ставшей по-настоящему единым целым.

Боги-цари: стирание грани

Цари Пергама — Атталиды (носители архетипа Аттиса, по Ф. Зелинскому), так же как Птолемеи и Селевкиды, полностью приняли традицию *обожествления царей*. Птолемей II, Πτολεμαίος Β' Φιλάδελφος (ок. 308—245 до Р.Х.) в 269 году до Р.Х. учредил религиозный культ своей покойной жены-сестры Арсионы Филадельфы, а также своих родителей, основателя династии Птолемея I Сотера и царицы Береники I, прославленных как боги-спасители (Θεοί σωτῆρες). Таким образом, весь Восток эллинистической цивилизации стал пространством, где утвердился культ *божественных монархов*.

Обожествление царя было вполне характерно для персидской, ассиро-вавилонской и египетской культур, но совершенно чуждо эллинам. Так, Аристотель считал, что все монархии Востока являются тираниями, поскольку требуют полного подчинения царю. Однако фигура сакрального царя сопряжена с культом Империи, который представляет собой сближение трех уровней — теологического, космологического и политического в едином центре, олицетворением которого и является царь. *Сакральная монархия Азии представляет собой религиозный институт, в котором человеческое напрямую сопрягается с божественным*. Но это сопряжение для самих эллинов было проблематизировано еще в архаическую эпоху, и даже «темные века», последовавшие за Троянской войной, уже считались в структуре эллинского историала «богооставленными». Исследование и систематизация этой богооставленности, как мы видели в первом томе, посвященном Логосу Греции[1], и составляли основное содержание перевода алфавита богов на алфавит людей, то есть сущность архаической и классической эпох. Но в культе божественного царя, который является отличительной чертой эллинизма, — по крайней мере, в двух его версиях, в царстве Селевкидов и в Египте Птолемеев, — это строгое разделение божественного и человеческого снова исчезает из виду, *стирается*. То, что в платонизме и пифагорействе было ядром тайного учения аристократической гетерии, высшим горизонтом философского усилия, в культуре и политике эллинистического Востока превращается в обычные условия *политической онтологии*. Эллинизм (по меньшей мере, на

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

Востоке) *игнорирует разверзшуюся бездну между людьми и богами, исчезновение героев и проблематизацию Неба.* Сакральные цари — это самые настоящие боги и герои, спасители и богоявления (эпифании). Через них просветляется и сакрализируется, спасается все общество. Боги-парадигмы обретают конкретное воплощение в самой имманентной структуре мира и общества. Тем самым исключительное эксклюзивное философское знание становится снова — как в героическую эпоху — достоянием прямого и непосредственного опыта.

В этом состоит фундаментальный жест Александра Великого и сущность эллинизма в контексте греческого историала: *эпоха построения первой греческой Империи есть время возвращения богов, начало новой эры.* И сама скорость завоеваний Александром громадных территорий, его молодой возраст и масштаб новых земель резко выходят за пределы самых смелых мечтаний и надежд предшествующих эпох. В этом греки видели либо прямое вторжение самого божества, либо коллективную галлюцинацию. Объяснить логически, как Великая Империя могла появиться всего за несколько лет, хотя на гораздо менее масштабные эпопеи уходили целые столетия, было невозможно. Отсюда и легенда о зачатии Александра Зевсом и его признание сыном египетского бога Амона[1]. Вместе с Александром Великим в греческий мир вторглась *божественная монархия*, и ее отголосок сохранялся еще в течение двух столетий в эллинистических обществах (особенно на Востоке). Если для народов Азии фигура божественного Императора была привычной с древних времен, и эта

---

[1] Плутарх сообщает об этом: «Помощь, которую оказывало божество Александру в этом трудном походе, внушила людям больше веры в него, чем оракулы, полученные позднее; мало того, именно эта помощь, пожалуй, и породила доверие к оракулам. Начать с того, что посланные Зевсом обильные и продолжительные дожди освободили людей от страха перед муками жажды. Дожди охладили раскаленный песок, сделав его влажным и твердым, и очистили воздух, так что стало легко дышать. Затем, когда оказалось, что вехи, расставленные в помощь проводникам, уничтожены и македоняне блуждали без дороги, теряя друг друга, вдруг появились вороны и стали указывать путь. Они быстро летели впереди, когда люди шли за ними следом, и поджидали медливших и отстававших. Самое удивительное, как рассказывает Каллисфен, заключалось в том, что ночью птицы криком призывали сбившихся с пути и каркали до тех пор, пока люди снова не находили дорогу.

Когда пустыня осталась позади и царь подошел к храму, жрец Аммона, обратившись к Александру, сказал ему, что бог Аммон приветствует его как своего сына. Царь спросил, не избег ли наказания кто-либо из убийц его отца. Но жрец запретил Александру кощунствовать и сказал, что отец его — не из числа смертных». *Плутарх.* Александр и Цезарь. С. 133 – 134. То, что отец Александра не из числа смертных, указывает на веру в его происхождение от философского Зевса, эквивалента греческого Аммона.

традиция никогда не прерывалась вплоть до Ахеменидов, если они не знали катастрофы богооставленности и перехода от алфавита богов на алфавит людей, что составляло сущность греческой культуры, начиная с архаической эпохи (если не раньше), то для самих греков деяния Александра и их последствия были своего рода *эсхатологической реставрацией*, возвращением «Великих Времен», богов и героев. Стена между божественным и человеческим была разрушена, и наоборот, согласно легенде, сам Александр возвел символическую медную стену у Каспийских ворот, препятствующую вторжению в мир людей подземных недочеловеческих существ. Показательно, что за такой же медной стеной в Тартаре были заперты титаны. Поэтому Александр Великий и отчасти его наследники во главе эллинистических царств были «удерживающими» мир от подъема хтонических сил, неизбежного в условиях удаления богов. *Эллинизм стал цитаделью богов на пути нового витка титаномахии, подъема хтонических могуществ.*

В этой эллинистической среде и сформировалась идеология следующей за эллинским мировой Империи — Рима.

Послание Александра: эллинизм и Европа

Культура самой европейской Греции в эллинистическую эпоху не следует за божественным прорывом ее восточной части столь радикально. Если «время людей» снова сменилось «временем богов» на Востоке Империи Александра Великого, на Западе, в континентальной Греции, этого не произошло. В политике македонские цари продолжают формально признавать автономию полисов и отдельных областей Эллады, и считают себя не столько «греческими Императорами», сколько панэллинскими гегемонами, ответственными за свободу и безопасность эллинов как «первые среди равных». Правители Македонии не последовали за Александром Великим в его мировоззренческом пути по созданию мировой духовной Империи. И показательно, что семья Александра — его мать, жена и сын, которые на Востоке Империи считались бы божественными личностями, были уничтожены именно в Македонии — претендентом на македонский престол Кассандром.

Хотя Греция остается историческим центром эллинской культуры, в этот период по-настоящему эллинизм расцветает в других областях — прежде всего в Александрии, Антиохии и полисах Анатолии. В самой Элладе культура и мысль входят в период стагнации, а все наиболее интересные импульсы, течения и открытия имеют для континентальной Эллады внешний источник.

Конечно, эллинизм влияет и на Грецию. С этим связано распространение мистических культов и религий Востока, подъем интереса к мистериям и мистическим учениям. Продолжают существовать и философские школы — платоновская Академия и Ликей Аристотеля (они были уничтожены лишь в 86 году во время взятия Афин в ходе войны против Митридата римским полководцем Суллой). Но этот период самый пустой и невзрачный, если не сказать прямо вырожденческий, в истории этих гетерий. В Аттике Эпикур создает Сад, а стоики основывают свои школы. Но самое главное метафизическое событие, сопряженное с Александром Великим — прорыв стены между миром людей и миром богов — остается не замеченным, не осознанным и не признанным. Греки Востока, последовав за Александром не только в военный поход, но в метафизическое путешествие, в мистериальное возвращение к истоку, обнаружили в негреческом мире «варваров» живое и насыщенное *присутствие божества*. Это присутствие не всегда было просветленным и солнечным; подчас открывались глубины земных недр и на поверхность выходили гипохтонические могущества — как в пергамской религии Великой Матери или в раннебуддистском нигилизме. Но в любом случае сакральность хлынула в эллинскую культуру сплошным потоком, трансформируя тот интеллектуальный пейзаж, все более склоняющийся к демократии, материализму, рутинности «жизненного мира» и схоластическому релятивизму, который складывался в греческом мире к концу классического периода. Эллинизм принес с собой шквал *энтузиазма*, идущий от Индии до Египта и Сирии, который захлестнул греков — и в первую очередь тех, кто сам оказался на Востоке или подвергся его влияниям.

Однако на Западе эллинистической цивилизации, в ее европейской части миссия Александра Великого и вскрытого, обнаженного им Востока была продумана и воспринята намного глубже и тоньше, чем в самой Греции. Поднимающийся к мировому господству *Рим оказался чувствительным к эллинизму и заложенному в нем энтузиазму в гораздо большей степени, нежели сами жители Балкан или Пелопоннеса*. По мере укрепления своей мощи и установления контроля над Восточным Средиземноморьем Рим все более впитывал в себя культуру и религию эллинизма — от аполлонического солярного иранизма до культа Изиды или Великой Матери Фригии. И сама греческая религия в ее высшем метарелигиозном философском выражении становилась для Рима откровением и образцом едва ли не в большей степени, чем для континентальной Греции того периода.

Именно Рим оказался самым восприимчивым к идее Империи и божественности царской власти. Для Рима тема богооставленности была столь же чужда, как и для «варваров». Труды философов и поэтов классического периода римляне читали сквозь оптику живого и действенного активного энтузиазма, насыщая строгие эллинские формы духовной экзальтированной жизнью, идущей с Востока. Так, эстафета Третьего царства была воспринята теми, кому суждено было построить Четвертое.

Духовная геометрия эллинистического периода, таким образом, представляла собой нечто обратное тому, как дело обстояло в предшествующие эпохи греческого историала. Если ранее эллинский этноцентризм в центре картины мира располагал Элладу, а вокруг нее — на периферии — общества «варваров», над которыми эллины посмеивались и от которых (как при Ксерксе) отчаянно оборонялись, то теперь после Александра именно на периферии, завоеванной, освоенной и осмысленной греками — в Антиохии и Александрии, в Пергаме и Понтиде, и наконец в Италии, которая также становилась все более эллинистической — происходило все самое важное и интересное. В центре же всей структуры мысль не успевала за событиями, масштаб проблем был намного у́же и обыденнее, ясное понимание смысла истории было утрачено. Такая асимметрия, в конце концов, и предопределила судьбу Греции. Эллада пала как Государство, как система политий, как Империя и даже как отзвуки Империи под ударами молодого и жесткого Рима, загипнотизированного, однако, эллинизмом как культурным и религиозным феноменом, пронизанного им. Поэтому и на следующем историческом этапе, когда бо́льшая часть Империи Александра Великого перешла под власть Рима, эллинизм как цивилизация продолжал оставаться доминантой огромного геополитического пространства в масштабах всего Средиземноморья и Ближнего Востока. Военные победы и завоевания римлян не несли с собой ни новой идеи, ни нового мировоззрения, ни новой религии. Римские легионы, побеждая все новых и новых противников, захватывая все новые и новые земли, становились все более и более эллинизированными, эллинистическими, впитывая в свою собственную культуру смыслы и структуры этой цивилизации — созданной божественным жестом величайшего Императора греческой и, видимо, мировой истории.

Так *на основе соединения эллинизма и Рима созидалась будущая Европа*, которая была в своих истоках и остается по сей день (хотя и в чрезвычайно искаженной пропорции) *эллинистическим феноменом*.

Историки и географы эпохи эллинизма

Культура энтузиазма

Культура эллинизма так же качественно отличается от предыдущего классического периода историала Греции, как и религия. Здесь также рушится ставшая почти непроходимой преграда между человеческим и божественным, на смену секуляризации, нараставшей и качественно углублявшейся на протяжении предыдущих эпох, приходит *ресакрализация*. В классическую эпоху антропоцентризм греков подходил к тому, чтобы интерпретацию фигур богов и героев, мифов и сакральных мистерий свести до уровня человеческого. Эта тенденция достигла кульминации у философа Эвгемера, Εὐήμερος (ок. 340—260 до Р.Х.). Хотя Эвгемер жил уже в эллинистическую эпоху при дворе македонского царя Кассандра, он продолжал ту линию культуры классической Греции, которая была ориентирована на последовательное возвышение человека в духе Протагора и релятивизацию богов — как метафор для описания чисто человеческих деяний. От имени Эвгемера пошло такое явление, как «эвгемеризм», то есть интерпретация богов как мифологизированных и сакрализированных людей, живших в древние эпохи. Эвгемер считался наряду с Диодором одним из первых последовательных и законченных атеистов.

Но в эллинизме в целом доминирует, скорее, обратная тенденция: не божественное сводится к человеческому, но человеческое возводится, напротив, к божественному, объясняется через божественное, завершая эпопею умозрительного платонизма и даже возвращаясь на новом витке отчасти к героическому мировоззрению Гомера. Признание Александра Великого и династий его последователей божественными полностью противоречило антропоцентризму и эвгемеризму и, напротив, возрождало атмосферу *прямого опыта божества*, энтузиазма, прямого «боговселения». Слово ἐνθουσιασμός происходит от предлога ἐν-, в-, корня θεός, бог и ουσία, сущность. Дословно, оно означало «факт прямого проникновения в стихию божественного бытия». Это состояние никогда полностью не исчезало в греческом обществе, но было ограничено областью мистерий и особых посвятительных обрядов, хранившихся в строгой тайне, являясь

достоянием жреческих общин и аристократических философских гетерий. Официальная же культура была все более секулярной. В эллинизме энтузиазм выходит за пределы закрытых посвятительных кругов и жреческих институтов, активно распространяется в самых разных культурных сферах. Стена между человеческим и божественным рушится, и это дает о себе знать в эллинистическом обществе в целом. При этом на периферии эллинизма, на Востоке и даже на Римском Западе это проявляется в значительно большей степени, нежели в само́й континентальной Греции, где аналогичной ресакрализации (по крайней мере, в том же масштабе) не происходит и где, напротив, отчасти сохраняются и продолжают развертываться те же течения секулярного толка, что и в предыдущие эпохи. Поэтому континентальная Греция в контексте эллинской культуры в целом занимает периферийное и маргинальное положение: настоящими полюсами, столицами эллинизма становятся отныне Александрия, эллинистическая Сирия, Пергам и ... Рим, а не Афины, Коринф, Аргос, Фивы или Спарта, и тем более не македонская Пелла или Эпир. И хотя Македония является в это время политическим гегемоном Греции, в контексте эллинизма в целом ведущей или даже сколько-нибудь значительной роли она не играет.

Снос стены между человеческим и божественным, грандиозная Консервативная Революция Александра Великого и его последователей во главе отдельных частей эллинско-евразийской Империи не означали, однако, автоматически преобладания того или иного Логоса. Важно обратить внимание на то, что в эллинизме мы встречаем все три Логоса — Аполлона, Диониса и Кибелы, которые, однако, выступают на сей раз в сакральной, религиозно-теологической, мистериально-посвятительной форме.

Аполлон здесь не только философский, но и переживаемый в прямом конкретном опыте. Гимн Аполлону, где бог врывается в святилище, выбивая ногой дверь как солнечный ветер, который мы полностью приводили в первом томе, посвященном эллинскому Логосу[1], — это продукт творчества именно *александрийского* поэта Каллимаха Киренского, Καλλίμαχος (ок. 310 — ок. 240 до Р.Х.), *возрождающего* сакральное измерение аполлонизма, запечатляя момент прямого божественного вторжения, аполлонического энтузиазма.

Как дрожит молодой росток лаврового дерева Аполлона, как трясется	οἷον ὸ τώπόλλωνος ἑσείσατο δάφνινος ὄρπηξ,

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

все до потолочных балок: вон! вон! Грешники!
Видимо, это прекрасная ступня Феба разбивает двери вдребезги[1].

οἷα δ' ὅλον τὸ μέλαθρον: ἐκάς, ἐκὰς ὅστις ἁλιτρός.
καὶ δή που τὰ θύρετρα καλῷ ποδὶ Φοῖβος ἀράσσει.

То же самое касается Логоса Диониса. В отличие от архаической и классической эпох, это не только парадоксальная философия Гераклита Темного или ключ к физике и риторике Аристотеля, и не только божество тайных оргий и закрытых мистерий: *дионисийским началом проникнута вся культура эллинизма*. Дионис в ней повсюду — открыто, тотально. Этот дионисийский энтузиазм включает в себя интеллектуальный дионисизм прежних эпох, но снова возвращает его к религии и культу, которые становятся из закрытых открытыми, из эксклюзивных — широко распространенными, народными и массовыми. Могущество дионисизма было столь сильным, что докатилось до поздних веков, что мы видим в Нонне Панополитанском, Νόννος, авторе V века по Р.Х., выходце из эллинистического египетского полиса Панополь, написавшего грандиозную поэму, прославляющую деяния Диониса[2], а позднее ставшего активным проповедником христианства.

То же самое касается в полной мере и Логоса Кибелы. Если в архаическую и классическую эпохи он тяготел к тому, чтобы принять форму имманентистской философии (ионийская школа), материализма и атомизма (школа Абдер), а также антропоцентричной схоластики Протагора и позднее скептицизма Пиррона или эвгемеризма, то собственно эллинизм приносит с собой взрыв самой *религии* Великой Матери, ее культов, обрядов, жрецов и мифов. Здесь парадигма Кибелы, сохраняя свои позиции в философии и секулярной культуре, снова открывается в религиозно-обрядовой форме, что, так же как и в случае аполлонизма и дионисийства, становится массовым открытым явлением. Оргии Великой Матери из достояния закрытого жречества Пессинунта, Кизика или эфесского Артемисиона превращаются в мощное народное движение. По аналогии с Афродитой Пандемос, упомянутой в «Пире» Платона, мы вполне можем говорить о Кибеле Пандемос, о всенародном кибелическом энтузиазме, распространенном не только в Пергаме и Фригии Атталидов, но и во всем эллинистическом мире.

Все три Логоса в эпоху эллинизма обнаруживают свое *тотальное* присутствие. Ноомахия переходит снова на уровень общенародной культуры, становится не предметом споров аристократов, политиков и философов, но содержанием экзальтированного бытия огромных имперских масс. *Эллинизм — время пандемической Ноомахии.*

---

[1] *Kerenyi K.* Apollo. The Wind, the Spirit and the God. Dallas: Spring publications, 1983. P. 19.

[2] *Нонн Панополитанский.* Деяния Диониса. СПб.: Алетейя, 1997.

Полибий: пророк Империи

Это явление можно проследить на разных уровнях. Отчетливо заметно оно в области истории. Образцовыми историками классической эпохи были Фукидид, Θουκυδίδης (ок. 460 — ок. 400 до Р.Х.) и Геродот Геликарнасский, Ἡρόδοτος Ἁλικαρνᾱσσεύς (ок. 484 — ок. 425). Они описывали события, близкие к ним по времени, в которых они участвовали сами (как Фукидид в Пелопоннесской войне) или память о которых была в их время еще жива и передавалась в ближайших к ним поколениях (Геродот написал подробную хронику Греко-персидских войн). В трудах Фукидида и Геродота основное внимание уделяется политическим аспектам, деяниям, речам и постановлениям исторических деятелей. Несмотря на то, что и в их трудах наличествуют многочисленные отсылки к мифам, религии и сакральным сюжетам, в целом в центре внимания стоят, безусловно, люди — их поступки, их намерения, их замыслы, их страсти, их свершения, их пороки, их победы и поражения. Мифы служат или моральными метафорами, или курьезными экстравагантными фактами, призванными лучше понять те общества, к которым они относятся, то есть выполняют в этом случае этнографическую задачу.

Совершенно иной по стилю и структуре является творчество историков эллинистической эпохи. Если первые историки этого периода — Иероним из Кардии (ок. 350–260 до Р.Х.), Тимей из Тавромении (ок. 356 — ок. 260 до Р.Х.) и т. д. следуют в целом классической традиции, старясь описывать события, о которых известно много достоверных фактов или участниками которых были они сами (так, Иероним принимал лично участие в походах Александра Великого), включают в свои тексты реконструированные речи политиков и т. д., то по-настоящему новую модель историографии закладывает историк Полибий, Πολύβιος (ок. 200 — ок. 120 до Р.Х.), бывший одним из крупных политиков Ахейского союза в период Македонской войны. Полибий был вывезен в числе 1000 заложников из Ахейского союза в Рим, где стал играть важную роль на сей раз в римской политике. У Полибия мы видим уже чисто эллинистическую структуру мышления. Именно с него берет начало та традиция историографии, которая стала позднее доминировать на Западе. Если Фукидид и Геродот старались описать смысловые последовательности отдельных исторических эпизодов — в частности, семантику и геополитику Пелопоннесской войны первый и Греко-персидских войн второй, а их максимальные обобщения касались лишь географии, то Полибий впервые вполне в духе эллинизма предлагает модель «Всеобщей Истории»[1], то есть пытается распознать *базовую парадигму*,

[1] *Полибий*. Всеобщая История: В 2 т. М.: АСТ; Мидгард, 2004.

объединяющую судьбы всех народов и культур и сводящую их к *единой исторической судьбе* (τύχη). В этом заключается главное послание Империи Александра Великого: *многое сходится в ней к Единому*. Эллинизм и есть это сведение многого к Единому во всех смыслах и во всех областях — в философии, политике, религии, мифологии, культуре, в искусстве и в истории. Полибий воплощает это в исторической перспективе: *судьба каждого народа ведет его к Империи*. Это воплощено для Полибия в деяниях Александра Великого. Значение Полибия в том, что, будучи активно вовлеченным в политические вопросы Рима и принимая, в частности, деятельное участие в Третьей Карфагенской войне, он предвидит, что миссия Империи будет передана от Греции Риму, и следит за тем, как это и происходит на его глазах; не только следит, но и способствует этому на практике, выступая в родной Греции как проводник Рима, подобно тому, как афинский патриот Исократ предвидел великое будущее Греции не в афинской демократии, а в победах полуварварского македонского царя Севера. Так и Полибий, понимая, что континентальная Греция эллинистического периода не способна вернуться к универсальному единству Империи и продолжить миссию Александра, первым ясно предвещает translatio Imperii, имперский перенос миссии единства *от греков к римлянам*. Именно этот перенос и ляжет в основу собственно римской идеологии — особенно в эпоху Цезаря и Августа. Но основы этой идеологии заложил именно грек эллинистического периода — Полибий.

О судьбе и необходимости «Всеобщей Истории» Полибий говорит так:

Особенность нашей истории и достойная удивления черта нашего времени состоят в следующем: почти все события мира судьба направила насильственно в одну сторону и подчинила их одной и той же цели; согласно с этим и нам подобает представить читателям в едином обозрении те пути, какими судьба осуществила великое дело. Это обстоятельство больше всякого другого побуждает и поощряет нас к нашему предприятию. К тому же никто на нашей памяти не брался за составление всеобщей истории; будь это, я принимался бы за свой труд с гораздо меньшим рвением.

τὸ γὰρ τῆς ἡμετέρας πραγματείας ἴδιον καὶ τὸ θαυμάσιον τῶν καθ᾽ ἡμᾶς καιρῶν τοῦτ᾽ ἔστιν ὅτι, καθάπερ ἡ τύχη σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς οἰκουμένης πράγματα πρὸς ἓν ἔκλινε μέρος καὶ πάντα νεύειν ἠνάγκασε πρὸς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπόν, οὕτως καὶ δεῖ διὰ τῆς ἱστορίας ὑπὸ μίαν σύνοψιν ἀγαγεῖν τοῖς ἐντυγχάνουσι τὸν χειρισμὸν τῆς τύχης, ᾧ κέχρηται πρὸς τὴν τῶν ὅλων πραγμάτων συντέλειαν.καὶ γὰρ τὸ προκαλεσάμενον ἡμᾶς καὶ παρορμῆσαν πρὸς τὴν ἐπιβολὴν τῆς ἱστορίας μάλιστα τοῦτο γέγονεν, σὺν δὲ τούτῳ καὶ τὸ μηδένα τῶν καθ᾽ ἡμᾶς ἐπιβεβλῆσθαι τῇ τῶν καθόλου πραγμάτων συντάξει: πολὺ γὰρ ἂν ἧττον ἔγωγε πρὸς τοῦτο τὸ μέρος ἐφιλοτιμήθην.νῦν

Теперь же я вижу, что весьма многие историки описали отдельные войны и некоторые сопровождавшие их события; но насколько, по крайней мере, нам известно, никто даже не пытался исследовать, когда и каким образом началось объединение и устроение всего мира, а равно и то, какими путями осуществилось это дело. Вот почему мне казалось настоятельно необходимым восполнить недостаток и не оставить без рассмотрения прекраснейшее и вместе благотворнейшее деяние судьбы. И в самом деле, изобретая много нового и непрестанно проявляя свою силу в жизни людей, судьба никогда еще по настоящее время не совершала ничего подобного и не давала такого свидетельства своей мощи. Но именно этого-то и нельзя постигнуть из отдельных историй. Неужели кто-нибудь, посетив один за другим знаменитейшие города или поглядев на разрозненные изображения их, может рассчитывать, что тут же получит представление и о виде всей обитаемой земли, об общем ее положении и устроении? Это совершенно невероятно. Вообще люди, надеющиеся приобрести из отдельных историй понятие о целом, похожи, по моему мнению, на тех, которые при виде разрозненных членов живого некогда и прекрасного тела вообразили бы себе, что созерцают с надлежащею ясностью жизненную силу и красоту живого существа. Если вдруг сложить эти члены воедино и, восстановив целое существо с присущею ему при жизни формою и прелестью,

δ᾽ ὁρῶν τοὺς μὲν κατὰ μέρος πολέμους καί τινας τῶν ἅμα τούτοις πράξεων καὶ πλείους πραγματευομένους, τὴν δὲ καθόλου καὶ συλλήβδην οἰκονομίαν τῶν γεγονότων πότε καὶ πόθεν ὡρμήθη καὶ πῶς ἔσχε τὴν συντέλειαν, ταύτην οὐδ᾽ ἐπιβαλόμενον οὐδένα βασανίζειν, ὅσον γε καὶ ἡμᾶς εἰδέναι, παντελῶς ὑπέλαβον ἀναγκαῖον εἶναι τὸ μὴ παραλιπεῖν μηδ᾽ ἐᾶσαι παρελθεῖν ἀνεπιστάτως τὸ κάλλιστον ἅμα δ᾽ ὠφελιμώτατον ἐπιτήδευμα τῆς τύχης. πολλὰ γὰρ αὕτη καινοποιοῦσα καὶ συνεχῶς ἐναγωνιζομένη τοῖς τῶν ἀνθρώπων βίοις οὐδέπω τοιόνδ᾽ ἁπλῶς οὔτ᾽ εἰργάσατ᾽ ἔργον οὔτ᾽ ἠγωνίσατ᾽ ἀγώνισμα, οἷον τὸ καθ᾽ ἡμᾶς. ὅπερ ἐκ μὲν τῶν κατὰ μέρος γραφόντων τὰς ἱστορίας οὐχ οἷόν τε συνιδεῖν, εἰ μὴ καὶ τὰς ἐπιφανεστάτας πόλεις τις κατὰ μίαν ἐκάστην ἐπελθὼν ἢ καὶ νὴ Δία γεγραμμένας χωρὶς ἀλλήλων θεασάμενος εὐθέως ὑπολαμβάνει κατανενοηκέναι καὶ τὸ τῆς ὅλης οἰκουμένης σχῆμα καὶ τὴν σύμπασαν αὐτῆς θέσιν καὶ τάξιν: ὅπερ ἐστὶν οὐδαμῶς εἰκός. καθόλου μὲν γὰρ ἔμοιγε δοκοῦσιν οἱ πεπεισμένοι διὰ τῆς κατὰ μέρος ἱστορίας μετρίως συνόψεσθαι τὰ ὅλα παραπλήσιόν τι πάσχειν, ὡς ἂν εἴ τινες ἐμψύχου καὶ καλοῦ σώματος γεγονότος διερριμμένα τὰ μέρη θεώμενοι νομίζοιεν ἱκανῶς αὐτόπται γίνεσθαι τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ τοῦ ζῴου καὶ καλλονῆς. εἰ γάρ τις αὐτίκα μάλα συνθεὶς καὶ τέλειον αὖθις ἀπεργασάμενος τὸ ζῷον τῷ τ᾽ εἴδει καὶ τῇ τῆς ψυχῆς εὐπρεπείᾳ κἄπειτα πάλιν ἐπιδεικνύοι τοῖς αὐτοῖς ἐκείνοις, ταχέως ἂν οἶμαι πάντας αὐτοὺς ὁμολογήσειν διότι καὶ λίαν πολύ τι τῆς ἀληθείας ἀπελείποντο πρόσθεν καὶ παραπλήσιοι τοῖς ὀνειρώττουσιν ἦσαν. ἔννοιαν μὲν γὰρ λαβεῖν ἀπὸ μέρους τῶν ὅλων δυνατόν, ἐπιστήμην0

показать снова тем же самым людям, то, я думаю, все они скоро убедились бы, что раньше были слишком далеки от истины и находились как бы во власти сновидения. Правда, по какой-нибудь части можно получить представление о целом, но невозможно точно познать целое и постигнуть его. Отсюда необходимо заключить, что история по частям дает лишь очень мало для точного уразумения целого; достигнуть этого можно не иначе как посредством сцепления и сопоставления всех частей, то сходных между собою, то различных, только тогда и возможно узреть целое, а вместе с тем воспользоваться уроками истории и насладиться ею[1].

δὲ καὶ γνώμην ἀτρεκῆ σχεῖν ἀδύνατον. διὸ παντελῶς βραχύ τι νομιστέον συμβάλλεσθαι τὴν κατὰ μέρος ἱστορίαν πρὸς τὴν τῶν ὅλων ἐμπειρίαν καὶ πίστιν. ἐκ μέντοι γε τῆς ἁπάντων πρὸς ἄλληλα συμπλοκῆς καὶ παραθέσεως, ἔτι δ᾽ ὁμοιότητος καὶ διαφορᾶς, μόνως ἄν τις ἐφίκοιτο καὶ δυνηθείη κατοπτεύσας ἅμα καὶ τὸ χρήσιμον καὶ τὸ τερπνὸν ἐκ τῆς ἱστορίας ἀναλαβεῖν.

Этот фрагмент мы привели полностью, так как он является фундаментальным. В нем впервые история мыслится как нечто целое, холистское — в том смысле, в котором Аристотель применяет этот подход к сущему и его категориям. *История есть внутренняя структура единого существа*, которое имеет сущность и различные предикаты, в той или иной мере эту сущность раскрывающие и скрывающие. История, таким образом, есть синтема, дионисийское сочетание крайних полюсов[2]. История становится историей тогда, когда ее изучение позволяет нам «узреть целое». Полибий использует более контрастное выражение — μόνως ἄν τις ἐφίκοιτο καὶ δυνηθείη κατοπτεύσας, что дословно можно перевести как «нацелиться на единое (единицу) и суметь его подсмотреть (усмотреть»). История, таким образом, представляет собой строго философскую *науку выявления Единого*, а значит, обнаружения сущности, смысла. При этом это усматривание (подсматриваение, высматривание) Единого совершается через анализ и в каком-то смысле перебирание многого, если не всего. Но чтобы взойти ко всеобщему единству (Всеобщей Истории), необходимо прежде усмотреть смысл в отдельных частях, однако, всегда с прицелом на это Единое, которое никогда и ни за что нельзя упускать из виду.

---

[1] *Полибий*. Всеобщая История. Т. 1. С. 19—20.

[2] См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса. Раздел про Аристотеля.

Историческая модель, выстроенная Полибием, основана на идеях Аристотеля и отчасти на философии стоиков, о которой мы будем говорить ниже. Полибий принимает идею Аристотеля о трех позитивных и трех извращенных формах правления, давая им несколько иные наименования — царскую власть (βασιλεία) он считает положительной формой священного единовластия, а «монархией» называет то, что Аристотель именует «тиранией»[1]. Под «демократией» Полибий понимает «политию» Аристотеля, а извращенный вариант правления большинства называет «охлократией», властью толпы (от ὄχλος — толпа, чернь и κράτος — власть). Далее он предлагает рассматривать полный цикл деградации политических систем, несколько отличный от секвенций как Платона, так и Аристотеля. По Полибию, вначале само собой устанавливается единоличное правление. Затем из него — басилея, которая сменяется монархией (извращенной басилеей, то есть тиранией). На место монархии-тирании приходит аристократия. Аристократия, в свою очередь, портится и превращается в олигархию (этот процесс описан в «Государстве» Платона с введением еще одной промежуточной стадии — тимократии, когда военная героическая знать становится все более и более зависимой от материального благосостояния). На место олигархии приходит демократия (полития Аристотеля). Вырождение демократии (политии) приводит к охлократии, захвату власти чернью.

Следует признавать шесть форм государственного устройства, три из которых, поименованные выше, у всех на устах, а остальные три общего происхождения с первыми, я разумею монархию, олигархию, охлократию. Прежде всего возникает единовластие без всякого плана, само собою; за ним следует и из него образуется посредством упорядочения и исправления царство. Когда царское управление переходит в соответствующую ему по природе извращенную форму, то есть в тиранию, тогда в свою очередь на развалинах этой последней вырастает аристократия. Когда затем и

διὸ καὶ γένη μὲν ἓξ εἶναι ῥητέον πολιτειῶν, τρία μὲν ἃ πάντες θρυλοῦσι καὶ νῦν προείρηται, τρία δὲ τὰ τούτοις συμφυῆ, λέγω δὲ μοναρχίαν, ὀλιγαρχίαν, ὀχλοκρατίαν. πρώτη μὲν οὖν ἀκατασκεύως καὶ φυσικῶς συνίσταται μοναρχία, ταύτῃ δ᾽ ἕπεται καὶ ἐκ ταύτης γεννᾶται μετὰ κατασκευῆς καὶ διορθώσεως βασιλεία. μεταβαλλούσης δὲ ταύτης εἰς τὰ συμφυῆ κακά, λέγω δ᾽ εἰς τυραννίδ᾽, αὖθις ἐκ τῆς τούτων καταλύσεως ἀριστοκρατία φύεται. καὶ μὴν ταύτης εἰς ὀλιγαρχίαν ἐκτραπείσης κατὰ φύσιν, τοῦ δὲ πλήθους ὀργῇ μετελθόντος τὰς τῶν προεστώτων ἀδικίας, γεννᾶται δῆμος. ἐκ δὲ τῆς τούτου πάλιν ὕβρεως καὶ παρανομίας ἀποπληροῦται σὺν χρόνοις ὀχλοκρατία.

[1] *Полибий*. Всеобщая История. Т. 1. С. 443.

аристократия выродится по закону природы в олигархию и разгневанный народ выместит обиды правителей, тогда нарождается демократия. Необузданность народной массы и пренебрежение к законам порождает с течением времени охлократию[1].

И здесь самое важное эсхатологическое замечание Полибия: достигнув нижней точки, вся модель переворачивается и вновь утверждается царская власть — басилея. Он описывает этот процесс так:

Вследствие безумного тщеславия их народ сделается жадным к подачкам, демократия разрушается и в свою очередь переходит в беззаконие и господство силы. Дело в том, что толпа, привыкнув кормиться чужим и в получении средств к жизни рассчитывать на чужое состояние, выбирает себе в вожди отважного честолюбца, а сама вследствие бедности устраняется от должностей. Тогда водворяется господство силы, а собирающаяся вокруг вождя толпа совершает убийства, изгнания, переделы земли, пока не одичает совершенно и снова не обретет себе властителя и самодержца.

Таков круговорот государственного общежития, таков порядок природы, согласно коему формы правления меняются, переходят одна в другую и снова возвращаются[2].

ἐξ ὧν ὅταν ἅπαξ δωροδόκους καὶ δωροφάγους κατασκευάσωσι τοὺς πολλοὺς διὰ τὴν ἄφρονα δοξοφαγίαν, τότ᾽ ἤδη πάλιν τὸ μὲν τῆς δημοκρατίας καταλύεται, μεθίσταται δ᾽ εἰς βίαν καὶ χειροκρατίαν ἡ δημοκρατία. συνειθισμένον γὰρ τὸ πλῆθος ἐσθίειν τὰ ἀλλότρια καὶ τὰς ἐλπίδας ἔχειν τοῦ ζῆν ἐπὶ τοῖς τῶν πέλας, ὅταν λάβῃ προστάτην μεγαλόφρονα καὶ τολμηρόν, ἐκκλειόμενον δὲ διὰ πενίαν τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ τιμίων, τότε δὴ χειροκρατίαν ἀποτελεῖ, καὶ τότε συναθροιζόμενον ποιεῖ σφαγάς, φυγάς, γῆς ἀναδασμούς, ἕως ἂν ἀποτεθηριωμένον πάλιν εὕρῃ δεσπότην καὶ μόναρχον.
αὕτη πολιτειῶν ἀνακύκλωσις, αὕτη φύσεως οἰκονομία, καθ᾽ ἣν μεταβάλλει καὶ μεθίσταται καὶ πάλιν εἰς αὐτὰ καταντᾷ τὰ κατὰ τὰς πολιτείας.

Это круговращение политических систем (πολιτειῶν ἀνακύκλωσις) представляет собой логическую цепочку истории, которая замкнута сама на себя. Но Полибий дает понять, что это повторение является не просто роковой необходимостью, но подталкивает разумное человечество в лице мыслителей и политиков осознать эту логику

[1] *Полибий.* Всеобщая История. Т. 1. С. 444.
[2] Там же. С. 449.

и сделать из нее вполне определенные выводы. И здесь сказывается происхождение самого Полибия, который был родом из Мессении, области Пелопоннеса, граничащей со Спартой. В качестве примера того, как должен был бы поступить истинный царь-философ, осознавший структуру этого круговращения, он обращается к Ликургу.

Так, Ликург уразумел, что все, о чем мы говорили раньше, совершается неизбежно и естественно, и убедился, что всякое государственное устройство, раз оно просто и сложилось по одному какому-либо началу, страдает неустойчивостью, ибо быстро вырождается в неправильную форму, ему соответствующую и сопутствующую по самой природе. (...) Ликург предусмотрел это и потому установил форму правления не простую и не единообразную, но соединил в ней вместе все преимущества наилучших форм правления, дабы ни одна из них не прививалась сверх меры и через то не извращалась в родственную ей обратную форму, дабы все они сдерживались в проявлении свойств взаимным противодействием и ни одна не тянула бы в свою сторону, не перевешивала бы прочих, дабы таким образом государство неизменно пребывало в состоянии равномерного колебания и равновесия, наподобие идущего против ветра корабля[1].

νῦν δ' ἐπὶ βραχὺ ποιησόμεθα μνήμην ὑπὲρ τῆς Λυκούργου νομοθεσίας: ἔστι γὰρ οὐκ ἀνοίκειος ὁ λόγος τῆς προθέσεως. ἐκεῖνος γὰρ ἕκαστα τῶν προειρημένων συννοήσας ἀναγκαίως καὶ φυσικῶς ἐπιτελούμενα καὶ συλλογισάμενος ὅτι πᾶν εἶδος πολιτείας ἁπλοῦν καὶ κατὰ μίαν συνεστηκὸς δύναμιν ἐπισφαλὲς γίνεται διὰ τὸ ταχέως εἰς τὴν οἰκείαν καὶ φύσει παρεπομένην ἐκτρέπεσθαι κακίαν. (...)
ἃ προϊδόμενος Λυκοῦργος οὐχ ἁπλῆν οὐδὲ μονοειδῆ συνεστήσατο τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ πάσας ὁμοῦ συνήθροιζε τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ἰδιότητας τῶν ἀρίστων πολιτευμάτων, ἵνα μηδὲν αὐξανόμενον ὑπὲρ τὸ δέον εἰς τὰς συμφυεῖς ἐκτρέπηται κακίας, ἀντισπωμένης δὲ τῆς ἑκάστου δυνάμεως ὑπ' ἀλλήλων μηδαμοῦ νεύῃ μηδ' ἐπὶ πολὺ καταρρέπῃ μηδὲν αὐτῶν, ἀλλ' ἰσορροποῦν καὶ ζυγοστατούμενον ἐπὶ πολὺ διαμένῃ κατὰ τὸν τῆς ἀντιπλοίας λόγον ἀεὶ τὸ πολίτευμα.

Ликург Полибия осуществляет платонический акт — возводит копии к образцу, и вместо того, чтобы довольствоваться последовательной сменой политических систем (πολίτευμα) в диахроническом порядке, утверждает *синхронический синтез*. В этом порядке Ликурга, бывшего образцовым для всех аристократических гетерий — от Платона до Аристотеля, Полибий видит максимальное приближение к моменту *политической вечности*, к высшему воплощению судьбы.

---

[1] *Полибий*. Всеобщая История. Т. 1. С. 450.

Для него это — *земная реализация небесного* или тот седьмой порядок в «Политике» Платона, где мудрость и военные доблести совпадают.

Ликург путем соображений выяснил себе, откуда и каким образом происходят обыкновенно всякие перемены, и установил описанную выше безупречную форму правления. В устроении родного государства римляне поставили себе ту же самую цель, только достигали ее не путем рассуждений, но многочисленными войнами и трудами, причем полезное познавали и усваивали себе каждый раз в самых превратностях судьбы. Этим способом они достигли той же цели, что и Ликург, и дали своему государству наилучшее в наше время устройство[1].

ἐκεῖνος μὲν οὖν λόγῳ τινὶ προϊδόμενος πόθεν ἕκαστα καὶ πῶς πέφυκε συμβαίνειν, ἁβλαβῶς συνεστήσατο τὴν προειρημένην πολιτείαν: Ῥωμαῖοι δὲ τὸ μὲν τέλος ταὐτὸ πεποίηνται τῆς ἐν τῇ πατρίδι καταστάσεως, οὐ μὴν διὰ λόγου, διὰ δὲ πολλῶν ἀγώνων καὶ πραγμάτων, ἐξ αὐτῆς ἀεὶ τῆς ἐν ταῖς περιπετείαις ἐπιγνώσεως αἱρούμενοι τὸ βέλτιον, οὕτως ἦλθον ἐπὶ ταὐτὸ μὲν Λυκούργῳ τέλος, κάλλιστον δὲ σύστημα τῶν καθ᾽ ἡμᾶς πολιτειῶν.

Ликург принадлежит прошлому. Александр Великий — настоящему, так как его Империя также стремится воплотить в себе единство. Но это македонское настоящее уже сходит на нет. Это — завершающееся настоящее. Будущее же, по Полибию, принадлежит Риму. Это — *римское будущее*, Империя и царственный синтез всех форм правления, уже начались.

Полибий фактически формулирует идеологию эллинизма применительно к истории и политике, а точнее к исторической философии политики или политической философии истории. Божественный порядок возможен и в земном мире. Против роковой смены политических систем мудрый правитель и добродетельный мужественный народ способны выдвинуть божественную альтернативу — *вечную Империю*. В эллинской дорийской Спарте ее прообраз. В царстве македонского правителя ее воплощение. Но будущий расцвет аполлоно-дионисийский Полибий, выразитель сущности духовного эллинизма видит в Империи Рима, Империи Солнца и Креста, которую он уже предчувствует и в строительстве которой он деятельно участвует — в том числе и в своей личной борьбе с Карфагеном, талассократическим прообразом хтонической анти-Империи.

---

[1] *Полибий.* Всеобщая История. Т. 1. С. 451.

Посидоний-историк: сакрализация философии и проблема рока

Дело Полибия продолжил средний стоик Посидоний, Ποσειδώνιος (139/135 – 51/50 до Р.Х.), родом из сирийской Апомеи, пытавшийся совместить учение стоиков с платонизмом[1]. Посидоний написал «Историю» в духе эллинистического мессианства Полибия, также обращенную к судьбам Рима. Этот утраченный труд, от которого сохранились лишь незначительные фрагменты, назывался «Продолжение Полибия». На него опирались многие римские историки. Посидоний был учеником другого философа Средней Стои Панэция Родосского, Παναίτος, (ок. 180 — ок. 110 до Р.Х.), который был другом и единомышленником Полибия.

Для Посидония история является пространством развертывания центральной для стоиков темы рока. Посидоний принимает теорию Гесиода о смене веков и их деградации, а также аналогичные конструкции, примененные к циклам политических систем, описанные Платоном и Полибием. При этом вопрос о соотношении рока (εἱμαρμένη) и судьбы (τύχη) Посидоний решает иначе, нежели Полибий и даже Панэций. Ф. Зелинский полагает, что время жизни Посидония было более мрачным и пессимистичным (в том числе и в отношении будущего Рима), чем Полибия.

> Если сравнить характер этого периода с характером предыдущего, описанного Полибием, с его Филиппами, Антиохами и Персеями, то можно будет сказать без преувеличения: как тот просился под перо почитателя прихотливой Тихи-Фортуны, так этот требовал себе в историки человека, признающего силу Рока. Было бы легкомысленно утверждать, что Посидоний выработал свою философию рока под влиянием исторических событий переживаемой им эпохи: они могли быть лишь одним из мотивов общей сакрализации, которой подчинился и он[2].

По Зелинскому, эллинизм представлял собой две параллельные тенденции — секуляризации, продолжающей классический период и архаику, и ресакрализации, сопряженной с влияниями эллинистического Востока. В этом балансе Посидоний представляет собой ресакрализацию. С нашей точки зрения, этим двум тенденциям соответствует:

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

[2] *Зелинский Ф.* Религия эллинизма. С. 144 – 145.

1) ядро эллинизма (находящееся на расстоянии от континентальной Греции в Востоку и к Западу) — ресакрализация;
2) сама Греция (периферия эллинизма) — продолжение секуляризации, хотя случай Полибия — исключение, объяснимое, впрочем, его приверженностью Риму (который с цивилизационной точки зрения представлял собой западную периферию эллинизма).

Но общий баланс эллинизма мы видим, безусловно, в ресакрализации, которая и составляет *сущность* эллинизма как явления. Для Ф. Зелинского эти отношения более нюансированы и менее однозначны, отсюда и его трактовка Посидония. Мы же видим Посидония как ортодоксального продолжателя именно эллинизма, что подкрепляется и его сирийским происхождением. В этом случае и к тому, что он понимает под «роком», следует присмотреться более внимательно. Рок признавал и Полибий, считая, что божественный мудрый правитель как архетип высшего человека способен над ним возвыситься. У самого Посидония в космологии есть учение о том, что души людей существуют до вселения в тело и происходят из надлунных сфер эфира, куда они и возвращаются. Року подлежат только подлунные области, над орбитой Луны простираются поля свободы — Элисиум, эфирный рай. Сама эсхатология Посидония подсказывает, что законы рока не могли мыслиться им как нечто абсолютное; если они и управляют земным миром, для человеческих душ всегда есть выход. Но поскольку между человеком и полисом, между душой и Государством существует прямая гомология, вполне может существовать и *Государство судьбы*. Так как Посидоний оказал решающее влияние на римских стоиков, начиная с Цицерона, и на идеологов Империи Августа, можно предположить, что его представление о судьбе не так далеко расходилось со взглядами Полибия. Поэтому стоит отнести Посидония к ортодоксальным мыслителям эллинистической культуры, что, впрочем, утверждает и Зелинский, подчеркивая, что он сакрализирует философию. Зелинский пишет:

> Обращение Стои в лице Посидония — это был первый шаг на пути сакрализации философии; вся новая Стоя эпохи Империи, Сенека, Музоний, Эпиктет, Марк Аврелий — находится под его влиянием[1].

С нашей точки зрения, тут стоит внести только одну поправку: это «не первый шаг», а продолжение всей ортодоксальной центральной линии эллинизма, который и есть сакрализация философии.

---

[1] *Зелинский Ф.* Религия эллинизма. С. 146.

В этом смысле Посидоний не исключение, но, напротив, полностью закономерное явление.

Павсаний и Диодор Сицилийский: сакральная феноменология

То, как сакрализации или ресакрализации в эллинизме подвергается география, видно на примере таких авторов, как Павсаний и Диодор Сицилийский.

Павсаний[1] Παυσανίας, живший во II веке до Р.Х., был уроженцем Малой Азии родом из Лидии, из местечка, расположенного недалеко от горы Сипил, считавшейся, как Агд, Диндим и Ида, обителью Великой Матери богов. В своих историях о путешествиях и отчасти об исторических событиях, связанных с теми или иными местами, он передает множество сведений мифологического порядка, которые тесно переплетаются с основным повествованием. Мир, в котором путешествует Павсаний, и который он описывает, представляет собой пространство, *насыщенное божественным присутствием*. При этом сама территория источает тот энтузиазм, который является отличительной чертой эллинизма. По сравнению с Фукидидом и Геродотом, историками и отчасти географами классического периода, которые приводили мифы лишь эпизодически, здесь мы оказываемся в полностью *очарованном мире*, где каждая местность открывается как обитель богов и героев, в которых проявляется семантическая структура сакральной географии. Народы, полисы, области Эллады и эллинского мира, описываемые Павсанием, представляют собой сплошную ткань мифа. Здесь нет и намека на рационализм и секулярность прежних эпох.

Сходные по стилистике описания мы видим и у более позднего географа и историка Диодора Сицилийского[2], Διόδωρος Σικελιώτης (ок. 90—30 до Р.Х.). Рожденный на Сицилии, он также относится к тому, что мы определяем как ядро эллинизма, то есть пространство, периферийное по отношению к континентальной Греции. Диодор Сицилийский продолжает линию Полибия и стремится описать Всеобщую Историю, охватывая в первых книгах древние Государства, затем период от Троянской войны до Империи Александра и доводя повествование до времени, в которое жил он сам. Диодор был первым, кто свел воедино исторические сведения, сообщенные прежними греческими историками, составляя своего рода истори-

---

[1] *Павсаний.* Описание Эллады: В 2 т. М.: АСТ; Ладомир, 2002.

[2] *Диодор Сицилийский.* Историческая библиотека. Греческая мифология. М.: Лабиринт, 2000.

ческую энциклопедию. Но если Полибий или Посидоний ставили акцент на философии истории и ее связи с политикой, то Диодор Сицилийский ограничивается исторической феноменологией. Однако в его случае эта феноменология целиком и полностью *сакральна*. Боги и герои, а также чудеса участвуют в его описаниях на тех же основаниях, что и люди. С Павсанием его роднит полное и искреннее доверие к мифу, который Диодор открыто принимает как достоверный и надежный источник наряду с историческими хрониками или результатами наблюдений, почерпнутых в своих собственных путешествиях. Он сакрализует историю и географию не меньше, чем Посидоний, но при этом не делает философских обобщений. Но вместе с тем он дает развернутое описание такого мира, где преграды между человеческим и божественным — столь ощутимо воспринимаемые греками, начиная с архаического периода — вообще отсутствуют. Сакральная феноменология Диодора Сицилийского, равно как и священная география Павсания, оставляют ощущение архаики намного более глубокой, нежели эпоха Гомера и Гесиода. Мир, регистрируемый Диодором и Павсанием, стал возможен только *после* Александра и его деяний, это — мир эллинистического энтузиазма, пронизывающего как историческое, так и географическое повествование.

Плутарх: история как посвящение

К позднему периоду эллинизма, когда Рим уже необратимо стал главной политической доминантой всей Средиземноморской цивилизации, относится творчество философа и историка Плутарха Херонейского, Πλούταρχος (ок. 45 — ок. 127 по Р.Х.). Плутарх был из рода царей Фессалии. Он принадлежал к философской школе Среднего платонизма, обучаясь в школе платоника и аристотелианца Аммония, Ἀμμώνιος (ок. 5 — ок. 85 по Р.Х.). В ранний период он посещает Александрию, позднее Рим, где преподает этику и философию. В пятьдесят лет стал жрецом Аполлона в Дельфах.

Плутарху принадлежит множество довольно разнообразных произведений, в основном посвященных вопросам этики — например, «Наставление супругам»[1], «О доблести женщин»[2] и т. д. Вместе с тем Плутарх оставил ряд текстов, посвященных толкованию фило-

---

[1] *Плутарх Херонейский.* Наставление супругам // Плутарх Херонейский. Сочинения. М.: Художественная литература, 1983.

[2] *Плутарх Херонейский.* О доблести женщин // Плутарх Херонейский. Сочинения. М.: Художественная литература, 1983.

софии Платона — «Платоновские вопросы»[1], «О рождении души по "Тимею"»[2] и т. д. В философии Плутарх строго придерживался аполлоно-дионисийского подхода (будучи одновременно жрецом Аполлона и посвященным в дионисийский культ) и последовательно выступал против философских течений, тяготеющих к альтернативному полюсу, к Логосу Кибелы — в частности, против стоиков[3] и эпикурейцев.

Ему принадлежит и ряд космологических текстов — в частности, трактат «О лике, видимом на диске Луны»[4].

Наиболее известным его произведением на тему мифологии является «Осирис и Исида»[5], где он проводит параллели между культом Диониса, в который он был посвящен, и египетским повествованием об Осирисе и Исиде. Плутарх говорит о том, что на парадигмальном уровне Дионис греческих мистерий отождествляется с Осирисом египетского культа. Такое сопоставление является классическим примером «теории», θεορία в платоновском смысле: восхождение от сопоставляемых между собой религиозных учений к метарелигиозному обобщению. Дионис Плутарха — это философский Дионис, Дионис-парадигма.

В его случае, как и в случае Посидония, равно как и применительно к эллинизму в целом, вполне уместно говорить о «сакрализации философии». Для Плутарха миф и философская теория относятся к одному и тому же уровню знания: они говорят о структурах божества, об Уме, νοῦς, действие которого можно распознать и в предании, и в культе, и в обряде, и в окружающем мире. Мир Плутарха — поле энтузиазма. В его случае мы видим, как эллинизм глубоко проникает в саму континентальную Грецию и обращает ее в сторону ресакрализации.

Наиболее известными трудами Плутарха являются «Сравнительные жизнеописания», над которыми он работал всю жизнь[6]. Эти произведения можно считать историческими, так как в них приводится обильный материал, описывающий соответствующие эпохи и основных действующих лиц, окружающих те фигуры, которым по-

---

[1] *Плутарх Херонейский.* Платоновские вопросы // Плутарх Херонейский. Сочинения. СПб.: Петербургский государственный университет, 2008.

[2] *Плутарх Херонейский.* О рождении души по «Тимею» // Плутарх Херонейский. Сочинения. СПб.: Петербургский государственный университет, 2008.

[3] *Плутарх Херонейский.* О противоречиях стоиков // Плутарх Херонейский. Сочинения; *Он же.* Об общих понятиях. Против стоиков // Плутарх Херонейский. Сочинения.

[4] *Плутарх Херонейский.* О лике, видимом на диске Луны // Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

[5] *Плутарх Херонейский.* Исида и Осирис.

[6] *Плутарх Херонейский.* Сравнительные жизнеописания: В 3 т. М.: Наука. 1994.

священы жизнеописания. В этом цикле Плутарх осуществляет синтез своих взглядов — этику, философию, образование и собственно историю как наглядное выражение вечной сущности прошлого. Для Плутарха история есть история великих людей, в которых ярче всего выражается смысл судьбы, философская семантика времени. Кроме того, великие люди наглядно олицетворяют собой добродетели, а подчас и грехи, что делает их оптимальными объектами для изложения этической доктрины. И наконец, благодаря изучению жизнеописаний передается духовная и культурная традиция, поскольку, изучая прошлое и великих людей, его олицетворяющих, на практике осуществляется платоническая пайдея, παίδεια, возвышающее обучение, готовящее духовную аристократию. Поэтому «Сравнительные жизнеописания», вероятно, были необходимым компонентом образовательной практики в контексте той аполлоно-дионисийской, платонической гетерии, к которой Плутарх принадлежал и активным реформатором и возродителем которой он являлся.

Плутарх объединяет жизнеописания великих людей по парам, показывая, *что* в каждом случае у них было общего. Это является той же самой «теорией», θεορία, возводящей к парадигмам конкретные случаи — только на сей раз не на уровне мифов и религий, а на примере великих личностей, также воплощающих в себе те или иные идеи. Сравнение помогает возвыситься к самим идеям, отражающимся в конкретных парах, и тем самым найти общее и единое.

Плутарх писал свои произведения в эпоху Римской Империи, когда интуиции и прорицания другого историка эллинистической эпохи, Полибия, уже в полной мере воплотились в жизнь, и главной силой имперского единства Средиземноморской цивилизации и, шире, всей ойкумены, стал Рим, перенявший эстафету хеносиса, ἕνοσις от Империи Александра Великого. Поэтому Плутарх во всех жизнеописаниях сравнивает между собой *греков и римлян*. Основателя Афин Тесея и основателя Рима Ромула. Спартанского законодателя Ликурга и римского Нуму Помпилия. Демократического оратора из Афин Демосфена и защитника Римской Республики Цицерона. Греческих полководцев Алкивиада, Лисандра, Никия и римских Гая Марция, Суллу, Красса и т. д. Но яснее всего замысел Плутарха открывается в сопоставлении Александра Великого и Юлия Цезаря — двух основателей Империи, хотя, к сожалению, обычного для Плутарха суммирующего вывода из этих двух описаний до нас не дошло. Параллель между Грецией и Римом, между двумя цивилизациями и особенно между двумя Империями, в которых эти цивилизации достигают своей хенотической кульминации, для Плутарха является вершиной платонической практики. Каждая пара возводит читателя

к архетипу, к парадигме, к идее, реализующейся в двух разных личностях. Греция и Рим с их героями становятся двумя расходящимися и одновременно параллельными сериями с общим началом в мире идей. Греко-римская гомология, прослеженная в обоих сериях, является развернутым повествованием о едином небесном царстве, об Империи Идей, иконическими образами которой служат два великих народа Средиземноморья — греки и римляне.

Серия великих греков у Плутарха ведет *от Тесея к Александру Великому*, в Империи которого греческая идея, через серию диалектических обращений, достигает своей вершины. Этой вершиной является эллинизм, эпоха возвращения богов, реализация платонизма в культуре всеобщего пандемического энтузиазма, синтезирующего дух Европы и Азии.

Великие римляне выстроены в параллельный ряд — *от Ромула к Цезарю*, при котором кульминации достигает уже римская история, поскольку установление Империи Цезарем и Августом рассматривалось самими римлянами как Консервативная Революция, возврат к истокам и одновременно обретение латинской культурой всеобщего, вселенского измерения. Греки шли к эллинизму так же, как римляне к Империи, и в эпоху жизни самого Плутарха обе эти линии *сомкнулись*. Именно эту историческую идею, вполне созвучную другому платонику, Полибию, Плутарх и прослеживает в своих «Сравнительных жизнеописаниях».

Греческая и римская история даны Плутархом через описание великих людей. Он изображает не всю горную гряду, но лишь самые высокие пики, вершины развертывания сущности истории. Сопоставление между собой вершин дает представление о структуре каждой горной гряды. Имперский момент в каждом случае есть не просто звено исторической цепи, но *реализация вечности в структуре становления*, судьбы внутри рока, свободы в оковах необходимости. Это становится возможным только потому, что ни Греция, ни Рим не представляют собой полностью автономного явления. *Греция и Рим — отражение небесного процесса, протекающего в мире вечных идей.* Именно в Империи, где диахрония разрешается в синхроническом синтезе и все временные фазы — и божественности, и богооставленности — сходятся к одной и той же точке, нагляднее всего видна семантическая структура вечности, сияющая сквозь земные оболочки.

Плутарх является иерофантом этой Небесной Империи, ее мистагогом. Через «Сравнительные жизнеописания» он вводит нас в структуры сотериологического Замысла о судьбах человечества, ключом к которому является метафизика Империи, расшифрованная через финальную — римскую — стадию становления зрелого эллинизма.

Философские парадоксы эллинизма

Упадок Академии: подмена Аркесилая

Философия эллинистической эпохи отражала, как и вся культура эллинизма, три Логоса — Аполлона, Диониса и Кибелы. В целом эта философия, как мы уже говорили, была фундаментально ресакрализирована: если в классический период Греции мифы рассматривались как прелюдия к строгому философствованию, как первичный материал, требующий рационального истолкования, то в эллинизме, напротив, сами философские теории интерпретируются в мифологическом и мистическом, мистериальном ключе. Это касается всех трех Логосов — платонизм и солярная философия аристократических гетерий (пифагорейство, школа элеатов и т. д.) прямо обращаются к аполлоническому жречеству; дионисийские мотивы возвращаются в контекст мистерий, а материализм, субстанциализм и атомизм напрямую реинтегрируются в культы Великой Матери.

В эллинистическую эпоху самые радикальные версии аполлонической философии представлены платонизмом в синтезе с пифагорейством. Дионисийские мотивы рассредоточены сразу по нескольким направлениям — отчасти также в платонизме (в диалектической версии), в некоторых направлениях аристотелизма и в средней Стое. Логос Кибелы воплотился в скептицизм Пиррона, кинизм, возводящий себя к определенным сторонам учения Сократа, в раннюю и позднюю Стою (за вычетом средней) и в самую яркую и последовательную форму учения Эпикура, подытоживающего более древний субстанциализм ионийцев и атомизм абдеритов. Сад Эпикура стал наиболее концентрированным философским выражением матриархального оскопляющего пессинунтского жречества.

Однако эти три магистральные линии, соответствующие осям ноологии, в истории философии эллинизма *не совпадают* с историей соответствующих школ.

Во-первых, платоновская Академия сохраняет свою аполлоническую ортодоксию только на первом этапе. Первая Академия, от основателя Платона, через его преемников Спевсиппа, Σπεύσιππος и Ксенократа, Ξενοκράτης, знавших Платона лично и слушавших его учение напрямую, затем Полемона, Πολέμων, вплоть до Кратета

(Κράτης) Афинского, сохраняет изначальную природу этой гетерии, лишь дополняя и развивая пифагорейские ее стороны. Последним подлинным представителем Первой Академии был платоник Крантор, Κράντωρ, прямой ученик Ксенократа и Полемона. После 266 года до Р.Х., когда Академию представлял Сократид, учивший не только в священной роще, но и в имении самого Платона, период Первой Академии завершается.

Трудов самих философов Первой Академии до нас не дошло. По скудным сведениям, приводимым древними авторами, можно сделать вывод, что Спевсипп и Ксенократ соединили платонизм с пифагорейством, отождествив *идею* Платона и *число* Пифагора. Так, Ксенократ развил философскую космологию, основанную на диалектическом соотношении Единицы (ὁ μονάς) и Двойки (ἡ δυάς) или Не-Единицы. Единица есть мужской Ум, Двойка — женская материя. Единица — Отец, Зевс. Двойка — Мать, Кибела, Мать Богов. Христианский философ-платоник Климент Александрийский, утверждал, что Ксенократ наряду с Богом-Отцом учил о Боге-Сыне. По словам Тертуллиана, Ксенократ считал, что звездные боги — Олимпийские дети Зевса, Ума, и его инструменты, а подлунные боги — невидимые даймоны и Титаны — дети материи и инструменты Великой Матери, Кибелы. Так уже в Первой Академии можно увидеть ряд тем и сюжетов, которые получат дальнейшее развитие в Среднем платонизме (в частности, у Нумения).

На период Первой Академии приходятся походы Александра Великого, которые радикально меняют общую структуру греческого мира — и политически, и метафизически. После возвращения из походов Александра философ Пиррон (Πύρρων) из Элиды (ок. 360 – 270 до Р.Х.) формулирует свое учение, отчасти созвучное буддистам Хинаяны, получившее название «пирронизма», чрезвычайно близкое к скептицизму, которое становится довольно распространенным. Это учение продолжает атомизм Демокрита, и учителем самого Пиррона выступает ученик Демокрита Анаксарх, Ανάξαρχος. Под влияние идей Пиррона отчасти попадает друг Сократида, Σωκρατίδης, последнего схоларха Первой Академии, Аркесилай (Ἀρκεσίλαος) из Питаны (ок. 315 – 241 до Р.Х.). Тем самым изначальный аполлонизм Платона пересекается с *прямо противоположной традицией*, восходящей к Демокриту, чьи произведения сам Платон предлагал сжигать. Аркесилай становится вместе с тем радикальным противником финикийца Зенона (Ζήνων) Китийского, (ок. 334 — ок. 262 до Р.Х.), основателя Стои, закладывая традицию полемики философов Второй (и Третьей) Академии со стоиками как главной оси философствования. Аркесилай, как и скептики, от-

рицает существование безусловной истины и обосновывает релятивизм, призывая вообще воздерживаться от высказываний, «обрезать» их — откуда пошел технический термин «эпохэ», ἐποχή — от ἐπέχω, останавливаться, прекращать (делать что-то), воздерживаться. Аркесилай основывает Вторую Академию, в которой становится схолархом, ему наследуют Лакид (Λακύδης) из Кирены, Телекл, Τηλεκλής и Эвандр (Εύανδρος) из Фокиды и Гегесин (Ηγησίνος) Пергамский. В этот период, длившийся до конца II века до Р.Х., — вплоть до последнего схоларха Второй Академии, который был выходцем (sic!) из Пергама (родины культов анатолийской Великой Матери), — преобладает именно философский скептицизм, основанный на релятивизме Протагора и пирронизме, последовательно противопоставленный стоицизму. К подлинному платонизму такая фундаментальная ревизия имеет весьма отдаленное отношение, если не сказать жестче — мы имеем дело, скорее, с антиплатонизмом, с его антиподом. Эта же повестка дня сохраняется и в Третьей Академии. Ее историки иногда называют «Новой Академией», а в некоторых случаях «Новой» считают Вторую Академию Аркесилая. Первым схолархом Третьей Академии становится выходец из Кирены в Северной Африке Карнеад, Καρνεάδης (214 – 129 до Р.Х.), который ранее был стоиком, изучал аристотелизм, но потом перешел на скептические позиции. Третья Академия была вплоть до последнего схоларха Филона (Φίλων) из Лариссы (промежуточным был последователь и ученик Карнеада Клитомах, Κλειτόμαχος) также школой философского скепсиса и строилась на полемике со Стоей. При Филоне из Лариссы в 87 году до Р.Х. во время осады Афин римским полководцем Суллой роща Академа была вырублена, и это считается концом платонической преемственности, хотя, с содержательной точки зрения, этот конец наступил гораздо раньше — по меньшей мере, при Аркесилае, если вынести за скобки вопрос, как Сократид и Кратет могли передать такому мыслителю, как Аркесилай, пост схоларха. Для этого определенные трансформации должны были произойти и с ними или даже с их прямыми предшественниками. В любом случае мы имеем следующую картину: Вторая и Третья Академии (Новая Академия) представляют собой не продолжение платонизма, но его предельное искажение и даже нечто обратное ему. Скептический платонизм относится к зоне влияния черного Логоса и поэтому представляет собой концептуальную аберрацию платонизма. Так, с начала второго века по начало первого до Р.Х. — т. е. около ста лет — Платоновская Академия является «платоновской» лишь номинально: в ней царят совершенно иной дух и иная ориентация.

Вторая и Третья Академии от Аркесилая до Филона из Ларисы представляют собой оплот скептической философии, которая основана на рационализме (единственно, что здесь остается от Сократа и Платона) и релятивизме (в духе Пиррона, отрицавшего саму возможность истины). Сократический диалог превращается в метод опровержения любых безусловных построений, то есть догм. Основанная позднее, уже в I веке до Р.Х., Энесидемом, Αἰνησίδημος философская школа скептиков, опирается как на самого Пиррона с его принципом воздержания от окончательных суждений о вещах (акаталепсия, ἀκαταληψία), так и на «эпохэ», ἐποχή Аркесилая. В последующие эпохи это направление получило дальнейшее развитие в системе греческого философа и физика Секста Эмпирика, Σέξτος Εμπειρικός, жившего во второй половине II века по Р.Х., изложившего скептицизм в стройной философской теории, обобщавшей идеи Пиррона и скептиков из числа «платоников» из Второй и Третьей Академий в труде «Пирроновы положения» (Πυῤῥώνειοι ὑποτύπωσεις)[1]. Систематизация сомнения и утверждение переменчивости самой природы ума, не являющейся ни вечной и ни постоянной, скептики обосновывали и Пирроном, и аргументами Второй и Третьей Академий. Скептицизм чрезвычайно созвучен философскому настрою Нового времени, что неудивительно, учитывая единство в обоих случаях доминирующего Логоса — Логоса Кибелы.

От среднего платонизма к неоплатонизму: ренессанс Антиоха Аксалонского

Подлинный платонизм возрождается только в Четвертой Академии, в среде, которую принято называть «средними платониками». После того, как Филон из Лариссы уезжает в Рим, его ученик Антиох (Ἀντίοχος) из Аскалона (ок.130—68 до Р.Х.), родом из Государства Селевкидов, из Палестины, порывает с ним и основывает Четвертую Академию[2]. Антиох отдает себе отчет в том, что учение Платона подверглось фундаментальному искажению с эпохи Аркесилая, и провозглашает Консервативную Революцию в платонизме, то есть возврат к учению Первой Академии (к Ксенократу и Полемону) и к аутентичному Платону. При этом сам Антиох видит платонические (то есть аполлонические) мотивы и у других философ-

---

[1] *Секст Эмпирик.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1976.

[2] В некоторых источниках ее называют Пятой, а следующую — неоплатоническую — Шестой, если за Первую принимают Академию времен жизни Платона, за Вторую — Спевсиппа, за Третью и Четвертую — соответственно Аркесилая и Карнеада.

ских школ, с которыми резко полемизировали его предшественники «платоники»-скептики — у Аристотеля и даже у стоиков (особенно у средних стоиков — Панэция, Παναίτος и Посидония, Ποσειδώνιος, которые, в свою очередь, существенно сблизились с истинным солярным платонизмом). В силу этого сближения Антиоха называют «эклектиком», хотя, с ноологической точки зрения, он был намного более последовательным, цельным и ортодоксальным мыслителем, чем его непосредственные предшественники — Второй и Третьей Академий. Показательно, что Антиох происходит из Палестины, то есть из ядра эллинистической цивилизации, и в Афины, где платоновская традиция с эпохи Александра начинает стремительно вырождаться в свою противоположность, он приносит дух энтузиазма, живое присутствие Божества в мире, что полностью созвучно изначальному платонизму[1]. Так, эллинистический дух, слабый в континентальной Греции и сильный на географической окружности (которая и есть духовный центр эллинизма), оживляет платонизм в Аттике, хотя прямая (двусмысленная и, с духовной стороны, как раз обратная) преемственность прерывается, а сама роща Академа вырубается Суллой. Рощи больше нет, а платонизм, напротив, есть — подлинный и возрожденный в своей ноологической сущности.

Антиох Аскалонский был другом и учителем крупных политиков и интеллектуалов Рима — Лукулла, Цицерона и Марка Теренция Варрона. В Александрии он стал учителем Евдора (Εὔδωρος) Александрийского, основателя неопифагорейской школы[2]. Евдора можно причислить и к Среднему платонизму, а его идея разделения между Единым, Ἕν, и Единицей, Монадой, μόνας, входящей в структуру Диады, δυάς, предвосхищает более чем на два столетия главную идею неоплатонизма — апофатическую хенологию Платона.

В самой Греции после Антиоха Аскалонского Средний платонизм представлен Плутархом Херонейским, о котором уже шла речь и который восстанавливает в полной мере сакральное — жреческое и мистериальное — измерение платонизма. Между Плутархом Херонейским и Евдором Александрийским мы встречаем фигуру Аммония Афинского, учителя Плутарха, который был выходцем из

---

[1] Решительно взялся за восстановление платонизма Антиох после своего посещения в 87–84 годах до Р.Х. Александрии Египетской, важнейшего духовного центра эллинизма.

[2] Практически в то же время или несколько раньше неопифагорейскую школу основал философ Нигидус Фигилус (ок. 98 – 45 до Р.Х.), который, в свою очередь, был учеником Варрона и другом Цицерона, учившихся у Антиоха Аскалонского в Афинах, и стоика Посидония, близкого к платонизму. *Swoboda A.* Nigidii Figuli operum reliquiae. Amsterdam: Verlag A. Hakkert, 1964.

Египта и, возможно, продолжал Александрийскую школу, восходящую к Евдору и соответственно к Антиоху, по праву считающемуся основателем всего Среднего платонизма.

Активно платонизм Четвертой Академии развивается позднее также в Александрии (Филон Александрийский и последующая школа александрийских платоников — вплоть до Аммония Саккаса, вдохновителя неоплатонизма — Пятой Академии), в Сирии (Нумений Апамейский) и в Риме (от неопифагорейца Нигидуса Фигилуса до Апулея и Галена).

Последующий за этим периодом неоплатонизм стал кульминацией этой традиции, завершающей Консервативную Революцию Антиоха Аскалонского и возвращающей учению Сократа и Платона их аполлоническое измерение. Именно в неоплатонизме дух Империи (Греческой Александра и Римской Августа) достигает высшего философского выражения, не отбрасывая солярные тенденции других параллельных философских школ (как пифагорейской, так и отчасти аристотелевской и стоической), но возводя их к совершенному синтезу. Неоплатонизм представляет собой вершину и платонизма, и эллинизма, где платонизм помогает эллинистическому энтузиазму выразить себя с предельной ясностью, систематизацией и детализацией, а эллинизм наполняет платоническое учение своей могущественной сакральностью.

Когда Марк Аврелий восстанавливает в Афинах Платоновскую Академию в 176 году по Р.Х., ее главой становится платоник Аттик, Ἀττικός, относящийся уже к этой традиции Среднего платонизма и стремящийся возвратиться к изначальному учению Платона.

Символично, что начало собственно неоплатонизму кладет Александрия и египетский платоник Аммоний Саккас, от него линия преемственности ведет в Рим вместе с Плотином, в Сирию вместе с Порфирием и Ямвлихом, остается в Александрии вместе с Оригеном и снова доходит до Афин в V веке по Р.Х. вместе с Плутархом Афинским, который после долгого перерыва возрождает в своем доме в Афинах традиции изначальной Академии. Однако школа Плутарха Афинского развивается в тесном единстве с александрийским платонизмом, представляя с ним единое целое.

Совокупно в истории Платоновской Академии после самого Платона мы видим четыре основных диалектических этапа:

- продолжение прямыми учениками Платона его линии параллельно сближению с пифагорейством;
- отступление от аполлонической оси и смещение центра внимания к скептицизму и Логосу Великой Матери (Вторая и Третья Академии — от Аркесилая Питанского до Филона Ларисского);

- возрождение изначального аполлонического духа в Среднем платонизме и снова сближение с неопифагорейской традицией (Антиох Аскалонский и Евдор Александрийский и вплоть до Нумения и Аттика);
- аполлоно-дионисийский неоплатонизм (от Аммония Саккаса и Плотина вплоть до последних платоников Прокла, Дамаския, Симпликия и т. д.).

Диалектика Ликея: диверсия Стратона

Не менее парадоксальной была судьба школы, основанной Аристотелем в Ликее. Ликей был гимнасием, расположенным близ святилища Аполлона Ликейского, где учил Сократ, а затем основал свою школу Аристотель. Как мы видели в предшествующем томе[1], сама философия Аристотеля имела аполлонический характер (в сфере логики) в сочетании с сильным дионисийским началом в области физики, космологии и риторики. Последователи Аристотеля получили название «перипатетики», то есть «прогуливающиеся», так как, согласно преданию, Аристотель любил беседовать с учениками, прогуливаясь вокруг Ликея.

После смерти Аристотеля Ликей возглавляет его ученик и, возможно, слушатель платоновской Академии Теофраст, Θεόφραστος (ок. 370—288/285 до Р.Х.). На первый взгляд, то, что нам известно о Теофрасте, свидетельствует о том, что он продолжал развивать идеи своего учителя в главных направлениях, занимаясь прежде всего физикой, ботаникой и риторикой (где он выстроил теорию прозопопоэйи[2], представления отдельных моральных или психологических качеств в форме отдельных персонажей). Но фигура следующего схоларха Ликея, его ученика, заставляет поставить аристотелевскую ортодоксию самого Теофраста как минимум под вопрос.

Надлом аристотелевской традиции и ее фундаментальная девиация начинаются с ученика Теофраста — Стратона (Στράτων) из Лампсака[3], (340—268 до Р.Х.). Теофраст, приглашенный Птолемеем I

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

[2] О прозопопоэйе в философии немецкого романтика Гамана см.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015.

[3] Лампсак — город в Малой Азии, расположенный на северо-восточном берегу Геллеспонта в Геллеспонтской Фригии, в зоне сильного влияния матриархального культа Кибелы. Древним названием его было Питиусса, Πιτυούσσα, то есть дословно, «Сосновый», а сосна — один из главных символов Кибелы. Считался центром культа Приапа, постоянного спутника Великой Богини. В этом городе долго жил другой крупнейший философ-материалист Эпикур, и многие его последователи — Метродор (младший), Идоменей, Полиен и т. д. — были уроженцами Лампсака.

Сотером в Египет, посылает вместо себя Стратона, который определенное время проводит в Александрии, а затем возвращается в Афины и возглавляет Ликей. Учение Стратона в целом исчерпывается областью природы, откуда он и получил свое название Стратон-Физик. В полной противоположности учению Аристотеля о двойственной структуре сущего, обязательно состоящего из эйдоса (формы) и материи и представляющего собой синтему[1], Стратон учит о единстве природы, φύσις, как безличной имманентной субстанции, о ее первичности и потенциальности, производящей сама по себе все вещи мира. Внезапно и неожиданно — причем не менее внезапно и неожиданно, чем перелом, осуществленный Аркесилаем Питанским в Платоновской Академии — аполлоно-дионисийская линия Аристотеля меняется на прямо противоположную ноологическую структуру: *в Стратоне мы видим доминирующее влияние черного Логоса.* Стратон считает, что мысль есть реакция души на движения, привходящие извне. Сама же душа материальна и рождается из ощущений. При этом он жестко обрушивается на Платона и особенно на диалог «Федр». Он отрицает судьбу и все приписывает случайности. Любая сила, согласно ему, должна быть материальной. Он отрицает бога и недвижимый двигатель. Мир, по Стратону, создан силой природы и управляется случайностью движений. Стратон даже признает существование мельчайших частиц и пустоты между ними, хотя самого Демокрита критикует. Если сложить все вместе, мы получаем совершенного материалиста, атомиста и субстанциалиста, чье мировоззрение чрезвычайно схоже с «научной картиной мира» Нового времени. От Аристотеля мы находимся на огромной дистанции, хотя речь идет о втором по счету его преемнике во главе Ликея.

Как и в случае с Аркесилаем, можно задаться вопросом: каким образом такая быстрая *подмена ноологического содержания* философии Аристотеля стала возможной? И не следует ли искать причин в его непосредственном предшественнике Теофрасте, хотя он и представляется ортодоксальным перипатетиком? Не претендуя на определенный ответ, стоит обратить внимание лишь на один факт: сам Аркесилай Питанский, с которым связана скептицистская девиация Второй Академии и пирронизм, привнесенный в платоническую среду, прежде, чем стать учеником платоника Кратета, был учеником все того же Теофраста. Получается, что оба мыслителя, фундаментально извратившие один платонизм, а другой аристотелизм, были учениками Теофраста.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

Преемником Стратона становится Ликон (Λύκων) Троадский (ок. 299 — ок. 225 до Р.Х.), живший и учивший в Пергамском царстве при Атталидах. О нем сохранилось мало сведений, но сам факт его происхождения и философский портрет его учителя о многом говорят. Далее эта линия перипатетиков, уже не столько последователей Аристотеля, сколько Стратона Лампсакского, продолжилась учеником Ликона Аристона (Ἀρίστων) Кеосского, о котором, так же как о Ликоне, известно мало. Следующим схолархом Ликея был Критолай (Κριτόλαος) Ликейский, учивший о том, что душа состоит из материальной стихии эфира, и активно полемизировавший со стоиками. Космос он считал автореферентным и автогенетическим началом, создавшим сам себя. Однако Критолай, продолжая критиковать стоиков, начинает сближаться с ними в определенных вопросах.

Следующий схоларх, его преемник Диодор (Διόδωρος) Тирский, делает в этом направлении дальнейшие шаги, постепенно сближаясь со стоиками в их материалистических воззрениях на структуру онтологии и включая в свое учение многие стороны эпикурейства. За Диодором Тирским следует Ксенарх (Ξέναρχος) Селевскийский (80/75 до Р.Х. — 10 по Р.Х.), живший уже в период Августа. Пересматривая вновь изданные в то время Андроником (Ανδρόνικος) Родосским работы Аристотеля, и среди прочих «Метафизику», Ксенарх находит, что его взгляды намного ближе к Стратону, чем собственно к Аристотелю, что приводит его к критике идей основателя Ликея, изложенных в первую очередь в трактате «О небе». Ксенарх такой же законченный материалист, как и его предшественники, начиная со Стратона, а может быть, и с Теофраста. Андроник Родосский, живший в I веке до Р.Х. и известный своими публикациями аристотелевских трудов и их систематизацией, был последним схолархом Ликея, завершившим линию перипатетиков первой волны. И он, как и все предыдущие, был материалистом и разделял взгляды Стратона.

Таким образом, вся традиция от Аристотеля до начала I века по Р.Х., когда школа Ликея и линия его схолархов прерывается, проходила в ключе *материалистической интерпретации Аристотеля,* построенной на глубоком и резком (со времени Стратона) искажении его ноологического содержания. Аристотель перипатетиков — это не аполлонический философ, создавший логику, не дионисийский мыслитель, создавший физику, и не наставник творца величайшей мировой Империи Александра Великого, но кибелическая и материалистическая пародия на него, имеющая сходство с оригиналом не больше, чем Вторая и Третья Академии с изначальным и подлинным платонизмом.

Когда в 176 году по Р.Х. римский Император Марк Аврелий (философ-стоик) восстанавливает в Афинах философские школы, угасшие к тому времени, наряду с Академией платоников, Портиком стоиков и Садом эпикурейцев, он возрождает и Ликей перипатетиков. В этот период значительную роль играет Александр Афродисийский, Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς из Карии (ок. 150 — ок. 198 по Р.Х.). Он преподавал учение Аристотеля в Афинах и оставил наиболее древние из сохранившихся комментарии к его трудам[1]. Александр Афродисийский разительно отличается от всех схолархов Ликея, начиная с Теофраста и Стратона, тем, что предлагает постигать Аристотеля через Аристотеля, и пытается понять мысль Аристотеля максимально близко к оригиналу, воздерживаясь от собственных интерпретаций и систем. Но вся предыдущая традиция перипатетиков представляла собой нечто, прямо противоположное: это была целенаправленная фальсификация мысли Аристотеля, его интерпретация с позиций Логоса Кибелы, совершенно чуждого самому Аристотелю. Поэтому фигура Александра Афродисийского типологически сопоставима с Антиохом Аскалонским: оба восстановили изначальный контекст двух величайших мыслителей после долгого периода глубинных искажений, где в обоих случаях мы видим фигуру одного и того же философа — Теофраста, учителя двух зловещих персонажей — Аркесилая Питанского и Стратона Лампсакского.

Эпикур: Сад Великой Богини

Наряду с псевдоплатониками школы скептиков Второй и Третьей Академий и псевдоаристотелианцами после Стратона из школы атеистической физики, еще более ярко Логос Кибелы в эллинистическую эпоху проявился в фигуре философа, родившегося на ионийском острове Самос, учившего в Афинах и долго жившего в Геллепонтийской Фригии, в Лампсаке, Эпикуре, Ἐπίκουρος (342/341 – 271/270 до Р.Х.). Эпикур прямо обращается к атомистам из Абдер — Левкиппу и Демокриту, принимает их учение об атомах, но дополняет эту версию радикального материализма еще и сенсуалистским релятивизмом другого абдерита — Протагора. В Эпикуре философская версия глубинного матриархата достигает своего логического предела, и его учение напоминает научную картину мира Нового времени в еще большей степени, нежели скептицизм, пиронизм или эмпирическая физика Стратона и его последователей. То, что Эпикур является пределом выхолащивания всего положи-

---

[1] *Diels H.* (ed.). Commentaria in Aristotelem Graeca. V. 1 – 3. Berlin: Reimer, 1882 – 1909.

тельного содержания философии, заметил даже Аркесилай, который, будучи сам скептиком, все же с негодованием отвергал чересчур откровенный материализм Эпикура. Диоген Лаэртский передает следующее высказывание Аркесилая в адрес Эпикура:

На вопрос, почему из других школ к эпикурейцам ученики перебегают, а от эпикурейцев к другим никогда, он ответил: «Потому что из мужчины можно стать евнухом, а из евнуха мужчиной нельзя»[1].

πρὸς τὸν πυθόμενον διὰ τί ἐκ μὲν τῶν ἄλλων μεταβαίνουσιν εἰς τὴν Ἐπικούρειον, ἐκ δὲ τῶν Ἐπικουρείων οὐδέποτε, ἔφη, «ἐκ μὲν γὰρ ἀνδρῶν γάλλοι γίνονται, ἐκ δὲ γάλλων ἄνδρες οὐ γίνονται».

Эта метафора представляет собой нечто большее, нежели удачная и ядовитая шутка. Тем более что Аркесилай употребляет термин «галл», γάλλος — оскопленный жрец Кибелы. Это вскрытие действительной природы учения Эпикура, представляющего — как и любой материализм — прямой философский аналог жертвы сакральной кастрации, составляющей сущность культа Великой Матери. Отказ от признания вечного и неизменного ума равнозначен переходу от патриархального мировоззрения к матриархальному, от формы к материи и признанию ее первичности. Поэтому эпикурейство, действительно, представляет собой акт философской кастрации или философию оскопления.

По Диогену Лаэртскому, Эпикур принадлежал изначально к школе Пиррона, будучи учеником Навсифана (Ναυσιφάνης) Теосского, последователя Пиррона, хотя Диоген Лаэртский и уточняет, что сам он это в письмах отрицал. Другой ученик Пиррона Тимон (Τίμων) из Флиунта (320—230 до Р.Х.) так характеризовал, однако, своего младшего современника Эпикура, принадлежавшего изначально к одной с ним школе:

Самый последний из физиков, самый бесстыдный самосец, Словоучительский отпрыск, невежественнейший меж смертных[2].

ὕστατος αὖ φυσικῶν καὶ κύντατος, ἐκ Σάμου ἐλθὼν γραμματιδασκαλίδης, ἀναγωγότατος ζωόντων.

Сам Эпикур последними словами поносил остальных философов, превознося только самого себя и свое учение. По свидетельству современников, чаще всего относившихся к нему без особого почтения, он предстает похотливым бисексуальным развратником,

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: АСТ; Астрель, 2011. С. 180.

[2] Там же. С. 369.

не вылезавшим от гетер[1], обжорой («его дважды в день рвало с перекорму», «на чревоугодие он тратил по мине в день»[2]) и при этом инвалидом («телом он был чахл и долгие годы не мог даже встать с носилок»[3]). Приводящий эти свидетельства Диоген Лаэртский считает их, впрочем, недостоверными и представляет Эпикура в более благопристойном виде. Это связано с тем, что сам он, по всей вероятности, был эпикурейцем, что объясняет его развязный и неопрятный тон изложения учения великих философов, и то обстоятельство, что свой труд он заканчивает главой об Эпикуре и его (чудовищными, с точки зрения аполлонического и дионисийского Логоса) наставлениями.

Основные философские положения Эпикура сводились к следующему:

Диалектику они отвергают как науку излишнюю — в физике, говорят они, достаточно пользоваться словами, соответствующими предметам. Так, в «Каноне» Эпикур говорит, что критерии истины — это ощущения, предвосхищения и претерпевания, а эпикурейцы прибавляют еще и образный бросок мысли[4].

Τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν: ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους. ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη, οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φαντα-στικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας.

Здесь мы подходим к важной черте внутри Логоса Кибелы. Скептики и пирронисты отрицают истину вообще, и, казалось бы, такой релятивизм является пределом метафизического нигилизма, отвергающего вечность и, соответственно, ум, νοῦς — в пифагорейском, парменидовском, платоновском, аристотелевском и даже гераклитовском смысле (то есть во всех версиях аполлонизма и аполлоно-дионисизма). Но мы видим, что Эпикур идет дальше и признает наличие истины, но критерием ее делает два чисто пассивных свойства восприятия — ощущения (αἰσθήσεις) и страдания (πάθη), а также одно особое ментальное свойство — προλήψεις, дословно, пред-схватывание, которое можно определить как предвкушение ощущения или страдания, проистекающее из способности к памяти прежних ощущений и страданий и их экстраполяции на будущее. Это —

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 370.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 377.

памятование того, что часто являлось нам извне[1].

τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος

Здесь следует выделить «память», μνήμη, и «извне», ἔξωθεν, что подчеркивает радикальность доверия Эпикура именно внешнему, которая не колеблется даже тогда, когда речь идет о процессах, протекающих в сознании. Память Эпикура есть антитеза памяти Платона, это не воспоминание о созерцательном видении души до воплощения, но сохранение материей отпечатка, нанесенного на нее ранее. Поэтому и «извне», ἔξωθεν. Чтобы подчеркнуть эту строго материальную структуру сознания, Эпикур обосновывает объективность бреда и материальность сновидений, считая их причиной именно *истину* — истину Великой Матери, которая в мифе как раз является одной из главных инстанций, насылающих безумие, виде́ния и сон.

Видения безумцев и спящих тоже истинны, потому что они приводят в движение [чувства], а несуществующее к этому неспособно[2].

τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ <τὰ> κατ᾽ ὄναρ ἀληθῆ, κινεῖ γάρ: τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ.

Главным критерием является именно *ощущение*, оно-то и формирует основу представления об истинности, осознанной как *достоверность материального наличия*.

Всякое ощущение, говорит он, неразумно и независимо от памяти: ни само по себе, ни от стороннего толчка оно не может себе ничего ни прибавить, ни убавить.(...) Само существование восприятий служит подтверждением истинности чувств.(...) Все наши помышления возникают из ощущений в силу их совпадения, соразмерности, подобия или сопоставления, а разум лишь способствует этому[3].

πᾶσα γάρ, φησίν, αἴσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική: οὔτε γὰρ ὑφ᾽ αὑτῆς οὔτε ὑφ᾽ ἑτέρου κινηθεῖσα δύναταί τι προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν: οὐδὲ ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι. (...) καὶ τὸ τὰ ἐπαισθήματα δ᾽ ὑφεστάναι πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν.(...) καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ.

То, что вызывает ощущение (как движение души), есть и истинно, утверждает Эпикур. Тем самым он соединяет сенсуализм и ма-

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 377.

[2] Там же.

[3] Там же.

териализм и превращает философию Великой Матери в нечто законченное и автореферентное. Если есть ощущение, то есть и его материальная причина, которая представляет собой действительно сущую, «истинную» вещь. Даже если эта вещь принадлежит к классу галлюцинаций или фантастических виде́ний.

Страсть, страдание, πάθη есть первое различение среди ощущений — их кодификация. Все страдательные восприятия делятся на два класса:

Претерпеваний, по их словам, существует два — наслаждение и боль; возникают они во всяком живом существе, и первое из них близко нам, а второе чуждо; этим и определяется, какое мы предпочитаем и какого избегаем[1].

Πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα, ἱστάμενα περὶ πᾶν ζῷον, καὶ τὴν μὲν οἰκεῖον, τὴν δὲ ἀλλότριον: δι᾽ ὧν κρίνεσθαι τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς.

Эта дуальная структура «претерпеваний» составляет основу этики Эпикура. Живое существо располагается в наслаждении, ἡδονή, как в своем жилище (οἰκέω), и бежит боли, ἀλγηδών, как чего-то чуждого, ἀλλότριος. Родина жизни — наслаждение; боль — область изгнания. Поэтому цель человека (и любого другого существа) искать максимального наслаждения и избегать боли. Наслаждение есть благо, боль — зло. Из этого возникает различение и систематизация ощущений: все они делятся на приносящие наслаждение, сладость, или боль. Истинны истоки и того и другого, но жизнь состоит в том, чтобы стремиться к сладкой истине и избегать истины горькой. Сладкая истина, по Эпикуру, является сладкой в силу подобия. Как нечто сладкое ощущение воспринимает то, что на самом деле, в истине есть сладкое. Поэтому вся жизнь создана из чередований принятий и бегства: подобное принимается, неподобное отвергается и избегается. В этом и состоит природа сознания, всегда ориентированного этически — в направлении к сладкому, приятному, и прочь от горького, болезненного. Все остальные структуры сознания строятся на этой паре, доходя до наиболее высоких уровней обобщений. Так, Эпикур предельно ясно, полно и аргументированно обосновывает философские основы мировоззренческого либерализма и утилитаризма, которые в Новое время станут главной идеологической формулой Модерна в европейских

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 378.

талассократиях и достигнут своей кульминации в Англии и Северной Америке[1].

Что касается ἐπιβολή, что позднее будут переводить как интуиция, intuitio, непосредственное схватывание наличия вещи, представленное — если судить по этимологии греческого термина — как *набрасывание* (ἐπι-, на-, βολή — бросок) образной голограммы (отсюда прилагательное φανταστική — φανταστική ἐπιβολή) предмета на воспринимающее сознание (в материализме) или, наоборот (в конструктивизме кантианского толка или в феноменологии Гуссерля), сознания на вещь.

Эпикур обосновывает *тотальную имманентность Вселенной*, вне которой ничего не может быть (тем самым отрицаются не только платоновские идеи, мир Отца, но и аристотелевский ум и бог как таковой).

Ничто не возникает из несуществующего, — иначе все возникало бы из всего, не нуждаясь ни в каких семенах. И если бы исчезающее разрушалось в несуществующее, все давно бы уже погибло, ибо то, что получается от разрушения, не существовало бы. Какова Вселенная теперь, такова она вечно была и вечно будет, потому что изменяться ей не во что, — ибо, кроме Вселенной, нет ничего, что могло бы войти в нее, внеся изменение[2].

μὲν ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ᾽ ἂν σπερμάτων γε οὐθὲν προσδεόμενον. καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπωλώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων εἰς ἃ διελύετο. καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστι, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. οὐθὲν γάρ ἐστιν εἰς ὃ μεταβαλεῖ. παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν, ὃ ἂν εἰσελθὸν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο.

Перед нами законченная материалистическая — «научная» — картина мира. Вечная Вселенная, отрицание какой-либо трансцендентности, тотальный субстанциалистский имманентизм. И хотя Диоген Лаэртский здесь ссылается на едва ли подлинное письмо Эпикура, основные идеи изложены довольно точно.

Представления Эпикура о структуре вещества строятся на последовательном атомизме: есть только тела, атомы и пустота.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

[2] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 379.

Вселенная есть тела и пустота. Что существуют тела, это всюду подтверждает наше ощущение. (...) Помимо же тел и пустоты, ни постижением, ни сравнением с постигаемым нельзя помыслить никакого иного самостоятельного естества, а только случайные или неслучайные свойства таковых.(...) Иные из тел суть сложные, а иные — такие, из которых составлены сложные. Эти последние суть атомы, неделимые и неизменяемые. В самом деле, не всему, что есть, предстоит разрушиться в небытие: иное настолько крепко, что выстоит и в разложении сложностей благодаря природной своей плотности и потому, что разлагаться ему не с чего и невозможно. Стало быть, начала по природе своей могут быть лишь телесны и неделимы.

Далее, Вселенная беспредельна. В самом деле, что имеет предел, то имеет край; а край — это то, на что можно смотреть со стороны; стало быть, края Вселенная не имеет, а значит, и предела не имеет. А что не имеет предела, то беспредельно и неограниченно.

Беспредельна Вселенная как по множеству тел, так и по обширности пустоты.(...)

В каждом виде количество подобных атомов совершенно беспредельно, но количество разных видов не совершенно беспредельно, а лишь необъятно (...)

Движутся атомы непрерывно и вечно и с равной скоростью (...)

Начала этому не было, ибо и атомы и пустота существуют вечно[1].

τὸ πᾶν ἐστι σώματα καὶ κενόν: σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ. (...) παρὰ δὲ ταῦτα οὐθὲν οὐδ᾽ ἐπινοηθῆναι δύναται οὔτε περιληπτῶς οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς ὡς καθ᾽ ὅλας φύσεις λαμβανόμενα καὶ μὴ ὡς τὰ τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λεγόμενα. (...) σωμάτων τὰ μέν ἐστι συγκρίσεις, τὰ δ᾽ ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται: ταῦτα δέ ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι, ἀλλ᾽ ἰσχύοντα ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων, πλήρη τὴν φύσιν ὄντα, οἷα δὴ οὐκ ἔχοντα ὅπῃ ἢ ὅπως διαλυθήσεται. ὥστε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις.

Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι. τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει: τὸ δὲ ἄκρον παρ᾽ ἕτερόν τι θεωρεῖται: <τὸ δὲ πᾶν οὐ παρ᾽ ἕτερόν τι θεωρεῖται:> ὥστε οὐκ ἔχον ἄκρον πέρας οὐκ ἔχει: πέρας δὲ οὐκ ἔχον ἄπειρον ἂν εἴη καὶ οὐ πεπερασμένον.

Καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ. (...)

καὶ καθ᾽ ἑκάστην δὲ σχημάτισιν ἁπλῶς ἄπειροί εἰσιν αἱ ὅμοιαι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι. (...)

Κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι καὶ ἰσοταχῶς. (...)

ἀιδίων τῶν ἀτόμων οὐσῶν καὶ τοῦ κενοῦ.

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 379 – 380.

Эпикур не прямо отрицает существование богов, но полагает, что они воплощают в себе максимум счастливого бытия, то есть наслаждаются сладкой жизнью — самой сладкой из возможных. Поэтому они не затронуты болью ни в какой степени. Но человеческое существование растянуто между сладостью и горестью, поэтому для богов — оно слишком несовершенно и отвлекает их от блаженного бытия. Боги есть, но они настолько хорошо живут, что по необходимости предельно безразличны в отношении людей и мира в целом. Они — точки предельного баланса, самотождества и автореферентного наслаждения. Такие боги суть глубинные хтонические могущества, замкнутые сами на себя. Боги абсолютной Ночи.

Эпикур призывает не бояться смерти на том основании, что живой *еще* жив, а значит, нечего печалиться, а мертвый *уже* мертв и ничего не чувствует, его больше просто нет. И в этом случае нет причин для скорби. Это чисто материалистическое и нигилистическое понимание смерти — также классический догмат Нового времени.

Главная цель — *сладкая жизнь*, и разум есть средство ее достижения. Поэтому только философия может обеспечить человеку счастье: с ее помощью он найдет путь — как наиболее эффективно избежать боли. На этом основана сама школа Эпикура, получившая название Сад, по имению, в котором он учил своих друзей и последователей. Сад — это то, что прилегает к дому, а дом — символ сладкой жизни, покоя, безопасности, тихих малых радостей — пищи, отдыха, обыденных дел, бесед с друзьями, супружеского ложа. Но люди по природе завидуют тем, кто сладко живет. Поэтому Эпикур формулирует закон: «живи незаметно», чтобы другие не стали завидовать твоему счастью и не постарались бы нарушить его.

Из этого вытекает утилитаризм Эпикура:

Естественное право есть договор о пользе, цель которого не причинять и не терпеть вреда[1].	Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.

Справедливость есть договор о непричинении другому того, чего не хотел бы получить от него. Это законченная теория договорного происхождения Государства и основа либерально-демократического права Нового времени — от Гоббса до Канта и Руссо.

И наконец, Эпикур окончательно и радикально призывает отвергнуть миф и заменить его научным познанием природы — это единственный способ победить страх как источник боли.

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 410.

Нельзя рассеивать страх о самом главном, не постигнув природы Вселенной и подозревая, будто в баснях что-то все-таки есть. Поэтому чистого наслаждения нельзя получить без изучения природы[1].

Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδότα τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ᾽ ὑποπτευόμενόν τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους: ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.

Чистого наслаждения невозможно достичь без полного уничтожения мифа и перехода к научно-материалистической картине мира. Только так можно победить ужас, живущий в сердцевине человеческого существа. Это уже прямое объявление восстания титанов против богов, Земли против Неба, гинекократии против андрократии. Странно только, что Эпикур был родом из Самоса, а не Пессинунта, хотя, возможно, этот недочет был исправлен во время его долговременного пребывания в Лампсаке, одном из крупнейших центров жречества Кибелы и кровавых ритуалов жертвенного оскопления в Геллеспонтийской Фригии.

Киники: собаки-философы подземного мира

Мы видели, как во Второй и Третьей Академиях до неузнаваемости было извращено учение Платона. Нечто подобное произошло и с учением Сократа, причем на раннем этапе. Если Платон продолжал развивать главное аполлоническое ядро учения Сократа, солярную ортодоксию его гетерии, то уже среди других учеников Сократа появились фигуры, которые пошли по совершенно иному пути сразу после смерти учителя. То, что случилось с Академией после Аркесилая, с самим Сократом произошло почти сразу после его казни. Наиболее яркой формой извращенного сократизма стало учение киников, κυνικοί, от κύων — собака. Основателем этой школы выступил афинский философ Антисфен, Ἀντισθένης (444/435—370/360 до Р.Х.), ставший идейным противником Платона и отрицавший последовательно все основные положения платонизма — учение об идеях, введение трансцендентности, элейскую онтологию, этику блага, отличие мнения и истины и т. д. Антисфен считал, что существуют лишь чувственно воспринимаемые вещи, а представления о них рождаются как отражения в человеческом сознании. Этим он предвосхищает представление о концепте в философии Нового времени и материализм.

В центре философии Антисфена стоит индивидуум, что сближает его с Протагором. При этом в духе последовательного нигилиз-

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 408.

ма Антисфен отрицает Государство, общество, народ и все остальные формы коллективной онтологии и этики. Этика, может быть, и должна быть только *индивидуальным* делом. Человек должен быть свободным не *для* чего-то, учит киник Антисфен, формулируя основной закон либеральной идеологии, но *от* чего-то, а точнее, от общества. Отсюда космополитизм и антипатриотизм киников, отрицающих какую-либо ценность общежития.

Учение Антисфена о том, что каждой вещи должно соответствовать только одно имя — собственное, и что корректный язык может основываться только на тавтологии, по сути, есть кратко выраженная эпистемологическая программа раннего Витгенштейна и позитивизма Венского кружка, и даже прообраз современного штрихкода. Когда Антисфен утверждает, что самая важная наука есть «наука забывать ненужное»[1], он фактически задолго до Витгенштейна провозгласил мысль последнего афоризма «Логико-философского трактата»[2] (Положение 7) — «О чем невозможно говорить, о том следует молчать».

Добродетельной жизнью Антисфен и все киники, следующие за ним, считали жизнь в согласии с естеством, но так как они отрицали вид (эйдос, εἶδος) как таковой, естество понималось ими строго *индивидуально* — вещь должна быть только самой собой и следовать сама себе. Пример следует брать с собаки и с животных в целом. Собака свободно следует за своей природой, которая и есть сама собака, не испытывая ни стеснений, ни стыда, ни мучений, ни надежд. Киники стремились быть подобными именно бродячим псам — не иметь никакой собственности, ночевать где попало, питаться отбросами и подачками, отвергая все человеческие установления. Таким образом, киники создавали «перевернутый мир» (verkehrte Welt Гегеля), в котором на основании мышления выстраивалась структура, обратная законам мышления.

Проект кинической философии представлял собой радикальную попытку закрепить права «бастардного Логоса» (λόγος νοθός) из «Тимея» Платона, перестроив вертикальное человеческое мышление, воспитанное веками и тысячелетиями индоевропейского патриархата, по примеру *горизонтального мышления*, свойственного собакам, пчелам и гинекократическим системам. «Мыслящий зверь» здесь брался не со стороны того, что отделяет человека от зверя, но наоборот, что сближает его со зверем: человек есть мыслящая собака, которая должна с помощью мысли вернуться к своей собачьей

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 217.

[2] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Наука, 2009.

сущности. В этом легко обнаружить и предпосылки будущей теории эволюции и даже ризоматическое мышление постмодернистов — таких, как Деррида и Делез. Мышление киника — это антимышление, антиплатонизм, построенный на полном отрицании иерархии, на демонтаже любых обобщений и онтологических возведений к чему-то единому. Это — философия *чистого множества* как наглядная иллюстрация девятой — последней — гипотезы платоновского «Парменида», когда «другое никак не соотносится с другим».

Наиболее последовательным и самым знаменитым учеником Антисфена был киник Диоген Синопский, Διογένης ὁ Σινωπεύς; (ок. 412—323 до Р.Х.), который воплотил нормативы собачьей жизни Антисфена в собственной судьбе. Диоген был сыном менялы и фальшивомонетчика, и в юности помогал ему в этом ремесле, за что его изгнали из Синопа. Он был крайним аскетом, но не от презрения к плоти, а от презрения к общественному мнению, так как свои животные порывы он, напротив, никак не сдерживал.

Все дела совершал он при всех: и дела Деметры, и дела Афродиты[1].	εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης.

Диоген жил в Афинах в глиняной бочке — при храме Кибелы.

Строго следуя за индивидуализмом основателя кинической философии своим учителем Антисфеном, Диоген ходил по Афинам днем с зажженным факелом, поясняя недоумевающим гражданам, что он «ищет человека». Таким образом он демонстрировал, что так же абсурдно искать вид, идею, общее представление, поскольку истинно существуют только индивидуумы. Как и Антисфен, Диоген постоянно препирался с Платоном, хотя, судя по всему, Платон относился к нему и его выходкам снисходительно. Диоген Лаэртский приводит следующий эпизод (в духе поиска человека) полемики Платона с Диогеном Синопским:

Когда Платон рассуждал об идеях и изобретал названия для «стольности» и «чашности», Диоген сказал: «А я вот, Платон, стол и чашу вижу, а стольности и чашности не вижу». А тот: «И понятно: чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума». (И на вопрос: «Что,	Πλάτωνος περὶ ἰδεῶν διαλεγομένου καὶ ὀνομάζοντος τραπεζότητα καὶ κυαθότητα, «ἐγώ», εἶπεν, «ὦ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὁρῶ: τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς»: καὶ ὅς, «κατὰ λόγον», ἔφη: «οἷς μὲν γὰρ κύαθος καὶ τράπεζα θεωρεῖται, ὀφθαλμοὺς ἔχεις: ᾧ δὲ τραπεζότης καὶ κυαθότης βλέπεται, νοῦν οὐκ ἔχεις». Ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος, «ποῖός

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 235.

по-твоему, представляет собой Диоген?» — Платон ответил: «Это безумствующий Сократ»)[1].

τίς σοι Διογένης δοκεῖ;» «Σωκράτης», εἶπε, «μαινόμενος».

Диоген Синопский, по выражению Платона, не имеет ума — νοῦν οὐκ ἔχεις. Это не просто оскорбление, это глубокое проникновение в самую суть стратегии киников — с опорой на ум, отказаться от него, утратить его, переведя *вертикаль в горизонталь*. Поэтому Платон и говорит о Σωκράτης μαινόμενος, «безумствующем Сократе». Сущность Сократа — его ум, цель киников перевернуть этот сократический ум, обосновать его антитезу. Но в случае человека, который и есть ум, полное превращение в зверя невозможно; также небо не может стать землей. Поэтому киники открывают особое измерение, отчасти напоминающее структуры дионисийского Логоса, где верх и низ сливаются друг с другом до неразличимости. Но от Логоса Диониса киников отличает неумеренность, титанический ὕβρις, выдающий иной Логос — Логос Кибелы.

В духе кинической философии Диоген Синопский отрицал патриотизм.

На вопрос, откуда он, Диоген сказал: «Я — гражданин мира»[2].

ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, «κοσμοπολίτης», ἔφη.

Космополитизм киников напрямую следовал из их индивидуализма.

После того, как Диоген Синопский умер, на его могиле афиняне поставили столб со статуей собаки из паросского камня.

Последователями и учениками Диогена Синопского были бывший раб Моним, Μόνιμος из Сиракуз, Онесикрит, Ὀνησίκριτος, ходивший в поход с Александром Великим и участвовавший в его диспутах с гимнософистами, поэт Менандр (Μένανδρος) Дуб, Гегесий (Ἡγησίας) Синопский, проповедовавший самоубийство и прозванный «Учитель Смерти», Πεισιθάνατος, Филиск (Φιλίσκος) Эгинский, а также фиванец Кратет, Κράτης.

Кратет был продолжателем Антисфена и Диогена, вел нищенский образ жизни, хотя изначально был знатного происхождения. Свое имущество он раздал и всю жизнь предпочитал скитаться. Такой же образ жизни переняла от него и Гиппархия, Ἱππαρχία, женщина знатного происхождения из Маронеи, сестра другого ученика Кратета, Метрокла, Μητροκλῆς, полюбившая Кратета и его философию и начавшая нищенствовать вместе с ним, проповедуя то же

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 230.

[2] Там же. С. 233.

киническое мировоззрение и соответствующую этику. Учеником Кратета был также финикиец Менипп, Μένιππος, бывший менялой и процентщиком, дававшим деньги в долг корабельщикам, который, погорев на какой-то очередной финансовой операции, повесился. Среди перечисленных Диогеном Лаэртским книг, автором которых был Менипп, обращает на себя внимание труд под названием «Вызывание мертвых», Νέκυια.

В какой-то момент линия киников пересеклась со школой Эпикура. Так, учеником одного из самых известных последователей Эпикура Колота (Κολώτης) Лампсакского был киник Менедем, Μενέδημος, о котором известно очень мало, но о котором Диоген Лаэртский сообщает следующие довольно странные подробности:

> По словам Гиппобота, он так увлекался чудесным, что расхаживал, одетый Эринией, и говорил, что вышел из Аида к дозору за грешниками, чтобы потом вновь сойти под землю и доложить о том преисподним божествам. Одежда эта была такая: темный хитон до пят, поверх него пурпурный пояс, на голове аркадский колпак, расшитый двенадцатью небесными знаками, трагические котурны, длиннейшая борода и ясеневый посох в руке[1].
>
> οὗτος, καθά φησιν Ἱππόβοτος, εἰς τοσοῦτον τερατείας ἦλασεν ὥστε Ἐρινύος ἀναλαβὼν σχῆμα περιῄει, λέγων ἐπίσκοπος ἀφῖχθαι ἐξ ᾅδου τῶν ἁμαρτανομένων, ὅπως πάλιν κατιὼν ταῦτα ἀπαγγέλλοι τοῖς ἐκεῖ δαίμοσιν. ἦν δὲ αὐτῷ ἡ ἐσθὴς αὕτη: χιτὼν φαιὸς ποδήρης, περὶ αὐτῷ ζώνη φοινικῆ, πῖλος Ἀρκαδικὸς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔχων ἐνυφασμένα τὰ δώδεκα στοιχεῖα, ἐμβάται τραγικοί, πώγων ὑπερμεγέθης, ῥάβδος ἐν τῇ χειρὶ μειλίνη.

Было ли такое поведение одной из форм кинического эпатажа или речь шла о действительном носителе гипохтонического культа (ведь речь шла о Лампсаке, где находился один из центров кибелического жречества), за отсутствием достоверных сведений сказать трудно. Некоторые историки, опираясь на анализ списков текста Диогена Лаэртского, считают, что это описание относится к финикийцу Мениппу, автору трактата о «Вызывании мертвых». В любом случае в греческой мифологии собаки были тесно связаны с подземным миром, откуда образ стоглавого пса Кербера. Само учение киников вполне соответствует именно этим — подземным — онтологическим регионам.

---

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 246.

Стоя: Дионис в эллинизме

У киника Кратета был ученик, также финикиец, как и некромант и меняла Менипп, но только родом с Крита, из финикийского города Китиона, которому суждено было стать основателем особой школы, получившей в эллинистическую эпоху такое распространение, что она могла считаться главенствующей среди всех остальных. Речь идет о Зеноне (Ζήνων) Китийском (ок. 334 — ок. 262 до Р.Х.). Зенон, ранее занимавшийся морской торговлей, как многие финикийцы, приехал в Афины учиться философии. В это время Эпикур переносит свою школу из Лампсака в Афины, где Зенон и сталкивается с эпикурейством. Однако эпикурейская этика «сладкой жизни» ему представляется неприемлемой, и он сближается с киниками, слушая уроки Кратета. От кинической традиции он воспринимает аскетическую линию, презрение к материальным благам и призыв безразлично выносить любые повороты судьбы — как успехи, так и несчастья. В то же время он знакомится с учением Гераклита, оказавшим на него глубокое впечатление. Зенон слушал и лекции платоника Полимона, представителя Первой, более или менее аутентичной Академии. Кроме того, его на определенный период заинтересовало учение другой сократической школы — Мегарской, занимавшейся вопросами логики и развившей методы софистических диалогов. Зенон знакомится с учением Диодора (Διόδωρος) Крона и его ученика Филона (Φίλων) Диалектика из последователей Евклида (Ε κλείδης) Мегарского, основавшего это направление.

Тем не менее и философия киников, и Гераклит, и платоники, и мегарцы, не говоря уже об Эпикуре, которого Зенон жестко отвергает, не удовлетворяют Зенона полностью, и он постепенно приходит к мысли о необходимости основать свою собственную философскую школу. Местом собраний последователей и учеников Зенона становится Цветной Портик, Стоя Поикиле, Ποικίλη Στοά недалеко от афинского рынка, что и дало название всему этому направлению — Стоя. Речи Зенона стали пользоваться растущей популярностью, и после его смерти граждане Афин почтили его особым памятником, что было редкостью для иностранца.

Правителем Македонии в то время был Антигон, Ἀντίγονος, который сам заинтересовался Зеноном и пригласил его учить при царском дворе. Зенон отказался, но послал своего ученика Персея, Περσεύς, который занял в политической иерархии Македонии видное место и написал ряд философских и политических произведений в духе учения Зенона. Если Персей адаптировал идеи Стои к македонской монархии, другой стоик родом из Скифии, Сфер,

Σφαῖρος, принял активное участие в политических реформах спартанского царя Клеомена, Κλεομένης. Тем самым, ранняя Стоя разработала свою политическую философию, основанную на идеях Зенона. Саму же школу стоиков в Афинах после смерти Зенона возглавил Клеанф, Κλεάνθης. Клеанф вел активную полемику с возглавившим Академию скептиком Аркесилаем, в ходе которой стоическое учение — как онтология, космология и этика — постепенно приобретало все более законченный характер.

Значительную роль в ранней Стое сыграл еще один иностранец, Хрисипп (Χρύσιππος) из Киликии. Согласно М. Поленцу[1], крупнейшему специалисту по философии Стои, он, так же как и основатель этого течения Зенон Китийский, был финикийцем или, по меньшей мере, семитского происхождения. От Зенона до Хрисиппа и его непосредственных учеников в III столетии до Р.Х. формируется основное ядро стоического мировоззрения и основные взгляды на Логос, природу, человека, познание, этику.

Три главные фигуры Стои первого периода — Зенон, Клеанф и Хрисипп — представляют собой три момента становления всего учения. Зенон является основателем и создателем парадигмы. Клеанф, единственный чистокровный эллин среди них, придает учению поэтическое измерение, вводя в теорию теологические и обобщающие метафизические фигуры. Хрисипп подробнее и обстоятельнее всех разрабатывает всю структуру учения — вплоть до детальной систематизации.

Стоя складывается в той идейной атмосфере эллинизма, которую мы в целом описали. Причем складывается именно на «периферии» эллинизма, которой является в этот период сама континентальная Греция — в отличие от окружающих ее территорий — остатков Империи Александра Великого на Востоке и на Юге и поднимающегося Рима на Западе, представляющих собой, напротив, центр духовной жизни эллинистической цивилизации. Многократно подчеркиваемый Поленцом «семитизм» Зенона и Хрисиппа можно считать не только вторжением в эллинскую среду чуждых влияний, но и, напротив, освежением Афин энергиями и силами, происходящими из тех эллинистических зон, которые были удалены от центра. Тем более что и Зенон, и Хрисипп были глубинно эллинизированными мыслителями, вдохновленными эллинским духом и способными понять его подчас лучше, чем сами континентальные греки — по крайней мере, если судить по тому плачевному состоянию, к которому приходят в этот период недавно процветавшие великие школы Пи-

---

[1] *Поленц М.* Стоя. История духовного движения. СПб.: Quadrivium, 2015.

фагора, Парменида, Сократа, Платона и Аристотеля. На фоне упадка Академии при Аркесилае, стремительной деградации Ликея при Стратоне, децентрированного и неистового материализма Эпикура и нигилизма киников дух ранней Стои представлял собой во всех смыслах исключение — ясной постановкой проблем, цельностью и гармоничностью структуры, возвышенной этикой и верностью эллинской интеллектуальной традиции. Созданная критским финикийцем и доведенная до развитой систематизации другим семитом из Киликии школа была более аутентично греческой, эллинской, чем все либо быстро пришедшие в упадок великие учения, либо агрессивно материалистические и нигилистические инновации (под доминантным влиянием Логоса Кибелы). И наконец, именно Стоя была наиболее эллинистическим направлением философии того периода, что и обеспечило ей то центральное место, которое она заняла в культуре и цивилизации Рима, став идеологией будущей Римской Империи. Если сравнивать Стою с Платоном и Аристотелем, она вполне может показаться упадком и материализмом. Но если учесть, во что в этот период превратились Академия и Ликей и какие еще течения были преобладающими в Аттике и в Греции в целом, то картина будет совершенно иной — и на сей раз Стоя будет выглядеть, напротив, образцом полноценной и законченной философии, более эллинской, чем все остальное, и единственной по-настоящему эллинистической.

При том, что на Зенона, как мы видели, повлияли разные философские школы, а в своих формулировках и в своей полемике он обращался к разным методикам и терминологиям, сущность его учения определяется доминирующим влиянием двух мыслителей — Гераклита и Аристотеля (свободного от аберраций Теофраста и тем более Стратона). Это связано с ноологической природой Стои: она состоит в стремлении построить учение, отражающее с максимальной достоверностью Логос Диониса. Но вместе с тем, если дионисийский аспект и Гераклита, и Аристотеля неразрывно сопряжен с аполлоническим (особенно в случае Аристотеля), у стоиков гораздо более сильно ощущается присутствие Логоса Кибелы. И здесь как раз семитский фактор, на котором настаивает Поленц, вероятно, сыграл решающую роль, хотя нельзя исключить и влияние общего афинского декаданса, ведь практически все течения того времени — эпикурейцы, скептики, киники, материалисты-перипатетики и т. д. — были в той или иной степени выразителями имманентно-хтонического духа. Тем не менее Стоя явно рвалась к построению гармоничной философии Диониса, и несмотря на то, что в результате эта философия приобрела относительно материалистическое во-

площение (где влияние Кибелы было значительно весомее, нежели Аполлона), все же эта задача была в целом решена.

Стоики построили учение о единстве сущего. Это сущее рассматривается ими диалектически, как содержащее одновременно два полюса — как в энантиодромии Гераклита («путь вверх вниз»), и в синтеме Аристотеля (сущее как наложение формы на материю). В области логики и риторики Зенон и Хрисипп прямо продолжают именно Аристотеля, исследуя структуры силлогизма и совершенно справедливо проблематизируя отношение логики с риторикой, впервые соотнеся между собой мышление и язык в рамках общей семантической и формальной модели. То, что должны были бы сделать перипатетики, осуществил Зенон, завершивший построение полноценной грамматики в ее соотношении с логикой, начатое Аристотелем. Метафизической вершиной и одновременно отправной точкой здесь стало центральное для всей Стои *учение о Логосе*, взятое у Гераклита и соотнесенное с аристотелевской логикой. Логос Зенона — это имманентный порядок вещей, который является всеобщим и фиксируемым одновременно опытным путем. Зенон отвергает трансцендентную топику Платона (как и Аристотель), не обращается к неизменному и вечному божественному уму, νοῦς Аристотеля, но вместо этого постулирует главной инстанцией мира именно Логос, который не есть автореферентное самотождство материи с самой собой, как в структуре философии Кибелы — например, у Эпикура или Стратона, но организующее разумное начало, имманентный бог, не столько свободный от изменений, сколько придающий любому изменению (а космос состоит из изменений) *смысл*. Все, что есть, осмысленно, учит Стоя. И все, что осмысленно, либо есть, либо может быть. Логос живет во всем, но по-разному. Он направляет движение тел и жизнь всех существ, но при этом выстраивает среди них иерархию. На вершине иерархии стоят разумный человек и его душа, состоящая из самых тонких и просветленных Логосом стихий. В центре души — ἡγεμονικόν, ее господин и хозяин, который в своих высших измерениях и есть Логос. Душа, собранная в саму себя, обретает не индивидуума (как у киников), но и не ум, νοῦς (как и у Аристотеля), но упорядочивающий Логос. Поэтому по мере обретения мудрости человек восходит к божественному. Божество стоиков едино и имманентно, но при этом каждый может возвыситься к нему, двигаясь внутрь себя, к своему центру. В этом состоит этика Стои, продолжающая ориентацию на эвдемонию, то есть обретение «благой части» в сердце человека.

Физика Стои также иерархична. Здесь Зенон, Клеанф и Хрисипп принимают ионийскую модель четырех элементов, признан-

ную практически всеми школами — включая пифагорейцев, элеатов, платоников и Аристотеля. Высшим элементом является горячий огонь. Отношение к нему у стоиков подобно отношению Гераклита: это — высшая из стихий, из которой все исходит и в которую все возвращается. Далее следует холодный воздух. Из смеси огня и воздуха состоит пневма, πνεῦμα, дух или ветер. У Хрисиппа именно пневма начинает играть главную роль, представляя собой *материальное воплощение Логоса*, его стихийный эквивалент. Пневма — одновременно активная и разумная часть материи, она оживляет растения, зверей и людей и вместе с тем является источником изменений, движения. Ниже воздуха расположена влажная земля, а еще ниже — в самом низу и ближе всего к чистой материи — сухая земля. Все вместе стихии составляют природу, φύσις или мир, κόσμος, при этом пневма — активное начало природы, а вода и воздух — пассивное. Пневма, проникая в воду, образует семена всех вещей, из которых складываются плотные земные твердые тела. Самой чистой субстанцией пневмы в человеке является разумное сечение души, ее господин, ἡγεμονικόν.

Мир вечен в своей структуре, в Логосе, но периодически уничтожается огнем. Процесс появления и свертывания мира в огне описывается стоиками грандиозной картиной кавалькады богов: сияющий Зевс стоит в своей колеснице над всеми стихиями, он и есть сам Логос, огонь и источник всего, ἡγεμονικόν мира, природы, космоса, жизни. Рядом с ним его супруга — «черная» Гера. Вместе пара высших божеств образует животворяющую пневму. Ниже идет Посейдон, господин вселенского зачатия, хозяин вод. И еще ниже — Гестия, богиня земли и очага, в котором неизменно и постоянно горит пламя Зевса. Мировой пожар (экпюросис, ἐκπύρωσις) представляет собой момент, когда все стягивается к золотому огненному Зевсу, заполняющему собой Вселенную. Есть только он, горящий факел духа. Но потом он начинает остывать, появляется холодная Гера. Далее водный Посейдон, и наконец, земная Гестия, дом мироздания.

Так же образуются существа, вещи и люди. Умирая или разрушаясь, тонкая пневма в виде огненного легкого шара, душа человека, поднимается к сфере Луны и пребывает там, постепенно разливаясь по миру или, в случае мудрецов, доживая до следующего Мирового Пожара, когда и она исчезает в Логосе, Зевсе, к которому стремится и которого почитает еще при жизни в теле.

Логичность Вселенной проявляется в том, что во всем действует замысел (πρόνοια), предопределяющий структуру судьбы. Эта судьба, εἱμαρμένη не есть ни рок, ни удача. Это *осмысленность* причинно-следственных связей, воплощение логичности мира. Все движения

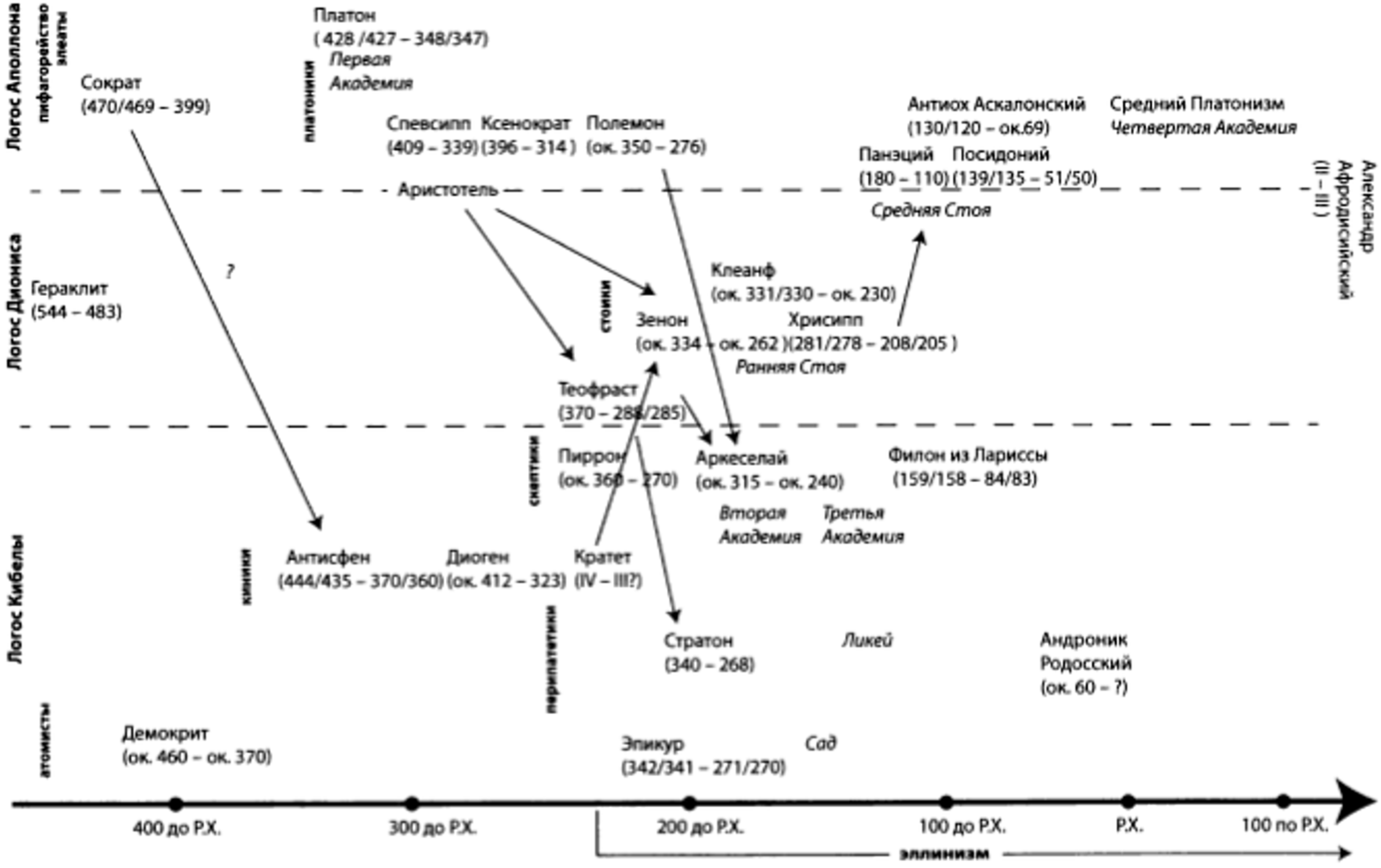
ориентированы к цели (почти как естественные места у Аристотеля), но при этом человек свободен выбирать между тем, чтобы идти к тому, что есть его истинная цель, то есть он сам как выражение божественного Логоса, как ἡγεμονικόν, или уклониться в сторону, сбиться с пути. В этом этичность времени: каждый момент причинно-следственной связи несет в себе свободу выбора и смысл.

Так, у стоиков логика, риторика, физика, этика и теология складываются в единую стройную картину — ритмичную и семантически насыщенную. Ничто не является здесь механически предопределенным, но ничто не является случайным и хаотическим. Все что есть, материально, так как включает в себя материю, но вместе с тем все духовно и разумно, поскольку требует от человеческого сознания фундаментального действия — *одобрения*, συγκατάθεσις, обеспечивая тем самым *свободу субъекта*.

Необходимая материальность и вероятный семитизм создателей ранней Стои тянет всю систему вниз, к полюсу Кибелы. И напротив, иерархия, центральность Логоса, возвышающая этика, вертикальная топика космоса, световой пироцентризм сближают это учение с андрократией и делают созвучной Логосу Диониса с его диалектикой, ритмикой, синтематическим слиянием духа и материи.

Это теоретическое здание Стои, конечно, более занижено, чем чистый платонизм и даже чем аутентичный Аристотель, свободный от искажений перипатетиков. Но по сравнению с тем, что окружало группу мыслителей, собиравшихся вокруг Цветного Портика в самих Афинах, это был настоящий духовный прорыв. Не случайно правитель Македонии Антигон увидел именно в Зеноне возможность той системной политической философии, которая могла бы обосновать универсальные горизонты Македонского царства в масштабе всей Греции: именно в Стое проницательный правитель, диадох Александра Великого справедливо распознал прообраз *имперской философии*. Это и пытался осуществить стоик Персей. Но в самой Греции этому не суждено было состояться.

В средней Стое, ярчайшими представителями которой были Панэций (ок.185 – 110/109 до Р.Х.) и Посидоний (135 – 51 до Р.Х.), духовный потенциал всего учения раскрывается в еще большей степени. Здесь стоики напрямую соединяются с аутентичным платонизмом, укрепляя духовный — олимпийский, патриархальный — полюс этой философии. Посидоний пересматривает даже ряд положений Хрисиппа, недостаточно, а на его взгляд, метафизически и теологически радикальных. Это не превращает Стою в версию платонизма, но лишь подчеркивает и усиливает чисто дионисийский характер, освобождая его от само́й возможности кибелической интерпрета-



Ноологические закономерности становления философских школ эпохи эллинизма

ции, которая способна в любой момент заявить о себе — с учетом подчеркнутой материальности стоической онтологии. Об этом мы говорили в книге, посвященной Латинскому Логосу[1]. Именно средние стоики приносят эту философию в Рим, где она в скором времени становится главенствующей. Как нельзя лучше деятельный активный характер Стои соответствует латинскому духу. Логоцентризм точно резонирует с упорядочивающей миссией возводимой Империи. Единство космоса и его иерархия, утверждаемые стоиками, а также циклическая модель стоической эсхатологии делают ее оптимальной версией имперского мировоззрения, имперостроительной идеологии. В этом снова мы видим активное влияние эллинизма, который именно в Стое (уже в ранней, но еще более контрастно в средней) получает свое наиболее полное, развернутое и гармоничное воплощение. Философ и трагиограф Сенека, мыслитель Эпиктет, Император Марк Аврелий становятся благодарными восприемниками стоической мысли, которая оказывает огромное влияние и на других философов, писателей и политиков Рима.

В последний же период поздней Стои в Александрии и в восточных владениях Рима эта философия уже полностью сливается с возрожденным пифагорейством, восстановленным в своей аутентичности средним платонизмом, а также, несколько позднее, с египетским герметизмом и неоплатонизмом, вплоть до христианской религиозной философии и гностицизма. Здесь эта философия окончательно утрачивает свою чистоту и строгость, но при этом вливается полноценным и в высшей степени насыщенным духовно элементом в подъем аполлоно-дионисийской сакральности, характерной для начала христианской эпохи и последних веков старого Рима.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

Под властью Рима

Римская Империя: кульминация эллинизма

Хотя в исторических реконструкциях подчас принято считать, что эпоха эллинизма заканчивается в тот момент, когда все эллинистические Государства, в том числе и континентальная Греция, оказываются под властью Рима, это справедливо только с точки зрения политики и геополитики. В цивилизационном смысле эллинизм как культурная доминанта отнюдь не сходит на нет и, напротив, продолжает оставаться главенствующей в пространстве Средиземноморья и в эпоху Римской Империи, и даже отчасти в период ее христианизации — вплоть до возвышения Византии (когда столица Империи снова переносится к Грецию). Перелом наступает только в VI веке при Императоре Юстиниане, когда окончательно складывается собственно византийская, восточно-христианская идентичность, а на Западе начинает формироваться параллельно другая версия ранее единой европейской цивилизации — западно-христианское католичество. Решающим символическим моментом является закрытие Юстинианом Афинской Академии и анафематствование учения христианского платоника Оригена. Это действительно можно считать концом эллинизма. Но и в этом случае новая византийская культура, равно как и культура латинского католичества, строится на эллинистическом основании, которое лежит в ее глубине и во многом предопределяет ее структуры. В самой Византии всплески имплицитного эллинизма совпадают со вспышками интереса к Платону — при Михаиле Пселле и Иоанне Итале в XI веке по Р.Х. и при Гемисте Плифоне, в эпоху заката Византии в XV веке по Р.Х. Христианский платонизм прочно утверждается в догматах первых трех Вселенских Соборов, в православной мистике и в традициях монашеского созерцания. Но тот же эллинизм остается основой духовной и интеллектуальной традиции Европы и в другие эпохи, предопределяя фундаментальную семантическую структуру всего европейского Средневековья — не только на Востоке, но и на Западе. Классическое европейское образование Средних веков воспроизводит эллинистические образцы, хотя и в редуцированном виде. А в ита-

льянском Возрождении греческий эллинизм врывается в Европу с новой силой вместе с Флорентийской Академией, предопределяя основное содержание Ренессанса.

Поэтому если установление Римом прямого контроля над теми пространствами, которые ранее входили в Империю Александра Великого, является качественным изменением в области политики, в цивилизационном смысле римская власть никаких качественных изменений с собой не принесла. Рим, который стал править Средиземноморьем после окончательного поражения греков, не был собственно ни Древним Римом, ни носителем уникальной и самобытной латинской культуры. Все эллинистические территории, которые подпадали под римский контроль, с культурной точки зрения, напротив, оказывали на римлян куда большее воздействие, чем римляне на них. Более того, по мере своих побед на Востоке сам Рим становился все более и более эллинизированным, эллинистическим. И этот процесс начался с эпохи Второй Пунической войны с конца II века до Р.Х., когда римляне активно включились в борьбу за гегемонию в Средиземноморье в целом. После 187 года до Р.Х. он перешел в активную фазу. Римская власть не несла вместе с собой в полной мере римской культуры, но, напротив, активно вбирала в себя культуру эллинистическую. Уже с середины II века до Р.Х. Рим постепенно становится интегральной частью того культурного круга, который сплошным поясом окружает континентальную Грецию — от Понта Эвксинского через всю Анатолию (и глубже в Персию и Междуречье) к Сирии и Египту вплоть до Ливии. Италия является продолжением этой же зоны к Западу — тем более, что Юг Италии представляет собой Великую Грецию, глубинно интегрированную в эллинизм (даже в большей степени, нежели Греция континентальная). Влияние эллинизма пропорционально усиливается в ходе римских завоеваний Средиземноморья, и к середине I века до Р.Х. эллинистическая культура сливается с Римским Государством настолько плотно, что разделить их невозможно. Религия, поэзия, драма, философия, искусство — все это является греческим и эллинистическим, даже если мы имеем дело с латинскими политическими институтами, культами или мыслителями. Референтной структурой интерпретации практически во всех случаях служит с этого периода греческое койне.

Эллинизм перетолковывает религию Рима почти так же, как это происходило с религиями Египта, Анатолии или Сирии: сравнение всегда проводится с греческими аналогами, но всякий раз с целью платонического восхождения к парадигмальной идее, лежащей в основе феноменальных вариаций. Поэтому и римская религия

становится «теоретической», парадигмальной, тяготеющей к метарелигии. Это позволяет самим римлянам беспрепятственно включать в свою религиозную жизнь многочисленные культы и обряды, привозимые как из Греции, так и из Малой Азии или Египта. В этом ключе следует понимать и введение вакхических обрядов, и перенос черного камня Кибелы из Пессинунта вместе с культом галлов, и возведение многочисленных храмов Изиде или философскому богу Серапису в самой Италии.

В области философии Рим вообще выступает в роли подражателя, и римские мыслители стремятся строго следовать за эллинскими образцами. В Риме появляются школы стоиков, платоников, эпикурейцев, подхватывающие и развивающие соответствующие эллинские течения. Сами греки, в том числе и выходцы из восточных земель, неизменно оказываются в роли учителей и наставников.

Даже в той сфере, где римляне более всего следуют за отечественными традициями — в политике и праве, греческие критерии считаются нормативными: Римская Республика осмысляется в парадигме греческих демократий и аристократий, а установление Империи Августом интерпретируется как прямое воспроизведение вселенской монархии Александра Великого. При этом Платон и Аристотель, а также их продолжатели — Полибий или стоики — рассматриваются как безусловные авторитеты, выдвигающие незыблемые критерии, термины и теории.

Также обстоит дело и в римском театре, где такой ярчайший автор, как Сенека, идет непосредственно по стопам Еврипида. Римские поэты, в частности величайший из них Вергилий, старались подражать Гомеру, и «Энеида» создана как прямой римский аналог греческой «Илиады».

Римская Империя, провозглашенная официально Августом, была сущностно эллинистическим явлением, а имперский Рим, будучи безусловным центром власти, по своим культурным характеристикам не сильно отличался от Александрии, Антиохии или Пергама, равно как и других эллинистических городов, во многом даже уступая им, представляя собой хотя и политическую столицу, но культурную провинцию.

В книге, посвященной Латинскому Логосу[1], мы стремимся вывести имперскую идею Рима из структуры италийской традиции и собственно римского историала. В поддержку этому тезису мы приводим ряд аргументов. Но если мы взглянем на Рим с точки

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

зрения историала Греции, и особенно если учтем цивилизационный фактор эллинизма, то мы не сможем не заметить, что в своей окончательной формулировке эта имперская идея пришла в Рим именно из Греции, не непосредственно с Балкан или Пелопоннеса, а через *эллинистический круг*, созданный на основе Империи Александра Великого. Македонская монархия полностью предвосхитила Римскую Империю, а философия, теология и культура эллинизма оформили это в законченное и стройное учение, которое греки и вручили римлянам как продолжателям их миссии. Вместе с распространением эллинизма в Италии происходило translatio Imperii, передача имперской хенотической универсальной эстафеты — на уровне постижения смысла истории (историала), политической философии, вертикальной этики и изысканной греческой метафизики. Конечно, эта миссия опиралась на собственно латинскую идентичность, коренящуюся, в свою очередь, в индоевропейском обществе и самом италийском историале. Но последнее оформление, формулы, структуры и системы придал Римской Империи именно эллинизм. Этот эллинизм и оставался ее главным содержанием вплоть до христианской эпохи и даже в первые века христианства. Но поскольку Европа как цивилизация и состоялась на основе христианской церкви и Римской Империи, то именно *эллинизм следует признать универсальным фундаментом Европы*. Конечно, сам эллинизм возник не на пустом месте, и мы постарались показать, в чем он следует за предыдущими эпохами греческого историала, а в чем является самобытным и революционным (по большей части в смысле Консервативной Революции). Но именно эллинизм был

- самым близким по времени к эпохе отчетливого рождения Европы как цивилизации культурным явлением;
- последней универсальной формой, общей для большинства народов Средиземноморья и, соответственно, максимально описывал и предвосхищал масштаб европейского единства;
- итоговой версией обобщения предшествующих фаз индоевропейской истории средиземноморской цивилизации, включая также судьбы других неиндоевропейских народов, интегрированных в тот или иной период греческой или греко-римской культурой.

Можно спорить о том, до какой степени Республиканский Рим был эллинистическим во II веке до Р.Х. Но в I веке до Р.Х. он эллинизируется глубоко и довольно стремительно. Римская Империя уже без всяких сомнений является Империей эллинистической в полной мере, воссоздавая дух и миссию Империи Александра. Сами римля-

не этого периода мыслят себя «новыми греками», то есть прямыми наследниками греков, исполняющими их миссию и доводящими ее до триумфальной кульминации. В этом и состоит ядро латинской гордости: римляне не просто продолжили дело греков, но придали ему такую насыщенность, такой масштаб и такой накал, которого сами греки не знали. *Рим завершил то, что начали эллины.* Он стал вечным городом потому, что достиг точки вечности, возвысившись над временем. Ни одному греческому городу при всей славе Афин, Фив, Коринфа или Аргоса не удавалось стать по-настоящему вечным. Не в смысле древней истории, а в смысле обретения философского — теоретического (θεορία) — статуса, означающего, что стихия становления преодолена и в центре мира воплотился сам недвижимый двигатель; имя ему Рим.

Греки в римскую эпоху: эллинизация эллинов

Римские завоевания I века до Р.Х. практически всех эллинистических государств и континентальной Греции осуществили то, что не смог довести до конца даже Александр Великий, поскольку в самой Элладе его власть не стала столь абсолютной, как в покоренных им странах Востока. Наследники Александра в Македонии, хотя и сохраняли долгое время статус гегемонов, но не имели даже отдаленно того безусловного почитания и послушания, как Антиохи Сирии, Птолемеи Египта и даже Атталиды Пергама. Континентальная Греция при македонских царях так и не стала по-настоящему единой, а ее полисы и союзы как постоянно оспаривали верховную власть царя, так и постоянно враждовали друг с другом, создавая различные региональные союзы и не обращая внимания на увещевания или требования македонских монархов. Македонский трон не был *трансцендентной* инстанцией, достойной полного подчинения, и не признавался за такую.

Древние законы демократии и свободолюбие греческих полисов сдерживали не только создание «греческого царства», но и интенсивное развитие эллинизма. Если мы рассмотрим внимательно приведенную выше схему основных философских школ Греции эллинистического периода, начиная с предвосхищающей его эпохи классики, со смерти Сократа, то увидим чрезвычайно выразительную закономерность: в Афинах, выражающих сущность континентальной Греции того времени, после смерти Аристотеля происходит резкий упадок аристократических гетерий и аполлонических братств, представленных соответствующими философскими направлениями — пифагорейством, платонизмом, изначальным (а не иска-

женным и редуцированным) Ликеем, последователями онтологии элеатов и т. д. Только стоики, действуя в структуре Логоса Диониса и явно испытывая влияние разных типов материализма и нигилизма (киников, Стратона, эпикурейцев, скептиков и т. д.), отстаивают философское достоинство Империи и солярные традиции прежних периодов — досократического и классического. Этот провал даже самых аполлонических школ длится параллельно тому, как грекам удается сохранять определенную автономию от римского натиска. Но как только Рим побеждает окончательно и закрепляется в качестве единственного и безальтернативного центра власти для Греции, снова происходит восстановление Академии. Только после того, как Сулла вырубил рощу Академа, а последний скептический «платоник» Филон из Лариссы уехал в Рим, и происходит возврат к полноценному онтологическому и метафизическому платонизму вместе с Антиохом Аскалонским. В это же самое время Панэций и Посидоний проводят реформу Стои и добавляют в нее платонизм и вертикальное измерение. С этого момента начинается и возрождение пифагорейства (неопифагорейство). Вместе с римским завоеванием в саму континентальную Грецию наконец-то полноценно врывается дух эллинизма, во многом восстанавливая затухающий в Аттике и на Пелопоннесе философский аристократизм. Энтузиазм, набиравший силу в эллинистических Государствах Востока, приходит в континентальную Грецию вместе с Римом, и именно в Римской Империи все Средиземноморье становится единым полем полноценного и насыщенного сакральностью эллинизма. Вместе с этим происходит и эллинизация самих (континентальных) эллинов.

Но все же главными центрами эллинистического расцвета остаются Александрия и Сирия, откуда лучи солярной философии расходятся во все стороны — как на Запад, в Рим, так и на Север, в Элладу, в Афины, и на Восток — в Анатолию. Именно в Александрии формируется культурная среда позднего эллинизма, отчасти параллельного христианству, а отчасти переплетающегося с ним. Это связано с появлением неоплатонизма, неопифагорейства, позднего стоицизма и герметизма, которые окончательно оформят философский энтузиазм эллинистического общества, ставшего отныне социальной и культурной средой Империи.

Аполлоний Тианский: философская география Империи

Образцовой фигурой для эпохи позднейшего — римского, имперского — эллинизма можно считать греческого философа и тау-

матурга из Каппадокии Аполлония Тианского, Ἀπολλώνιος ὁ Τυανεύς (1–98 по Р.Х.). Трудов Аполлония Тианского не сохранилось, но легенды и рассказы о его учении и его странствиях, в которых он обошел всю ойкумену от Индии до Испании, в первых веках по Р.Х. были чрезвычайно популярны в Империи. Принято считать, что первой он посетил Македонию, сердце бывшей Греческой Империи, где и получил основополагающие знания по философии, выбрав из всех школ — учение Пифагора. Далее он отправился в Памфилию и Киликию, затем в Антиохию, Ниневию, Вавилон, Индию, откуда вернулся в Анатолию, обойдя всю Ионию, континентальную Грецию и, пройдя Италию, дошел до Испании (Кадис). Затем через Сицилию он двинулся на Юг к Родосу, откуда перебрался в Северную Африку, посетив Александрию и Эфиопию. Так, следуя годовой траектории солнца, он обошел последовательно весь земной круг — от центра (Греция) к Востоку, затем к Северу, позднее к Западу и, наконец, к Югу, замкнув путешествие возвращением в Грецию.

Основу предания об Аполлонии Тианском как раз и составляют описания его странствий, в ходе которых он участвовал в дебатах с местными мудрецами (например, в Индии проводил диспут с брахманами), совершал чудеса (за воскрешение девочки в ходе гонения на магов и чудотворцев Нерон изгнал его из Рима) и проповедовал пифагорейское учение, восстановленное в его изначальных формах — жесткая аскеза, практика молчания, отказ от мясной пищи и бобов и т. д. В конце жизни он основал неопифагорейскую школу в Эфесе.

Аполлоний Тианский воплощает в себе философа, проповедника, теурга. Маршрут его путешествий описывает границы Империи Александра Великого, совмещенные с границами Римской Империи. Он мыслит и подает себя как царя-философа, обходящего свои владения, чтобы собрать воедино мудрость населяющих Империю культур и народов. Он повторяет те философские путешествия, которые совершали досократики в поисках теории, θεορία. Сравнивая между собой формы мышления разных религий, философий и культов, Аполлоний восходил к пифагорейской монаде, собираемой им из рассеянного множества. Как Император объединяет земли, города и армии, так имперский философ соединяет культы и религиозные системы. При этом описания путешествий Аполлония Тианского упоминают о его встречах с Императорами (с некоторыми из них — например, с Нероном или Домицианом Флавием — у него возникают серьезные конфликты), царями и знаменитыми людьми эллинистического мира. Аполлоний очерчивает структуру *философ-*

ской географии эллинистичечского мира, источая вокруг себя профетический энтузиазм и пополняя одновременно свои знания мудростью великих людей и мыслителей каждой страны.

В Аполлонии Тианском и преданиях о нем мы видим тип главы аристократической гетерии позднеэллинистического периода. Он соединяет восточные культы и мистерии с учениями Платона и Аристотеля, возрождая аполлонический синтез.

Во второй половине II и в начале III века по Р.Х. в Риме при Иматрице Юлии Домне, супруге Септимия Севера, родом из Сирии из Эмесы, покровительствовавшей философам, и по ее настоянию Флавием Филостратом была описана жизнь Аполлония Тианского[1] со ссылкой на его современника Дамида, который мог быть теоретически вымышленной личностью. Сын Юлии Домны Император Каракалла, при котором всем жителям Римской Империи было предоставлено римское гражданство (тоже чисто эллинистическая черта — объединение различных народов в единой цивилизации), учредил культ Аполлония Тианского.

Нумений: три сечения божественного света и эллинистический платонизм

Неопифагорейство Аполлония Тианского созвучно в целом возрожденному после скептического периода платонизму, который также сочетает платонизм с идеями Пифагора и его числовой метафизикой. Эти тенденции можно наблюдать уже у первых после Платона схолархов Академии — Спевсиппа и Ксенократа, отождествивших идеи Платона с числами Пифагора. В целом это вполне соответствовало аполлонической линии и духу аристократической гетерии, уходящей корнями в италийскую философию и дорийскую солярную культуру. В период Второй и Третьей Академий произошла принципиальная смена Логоса, но с Антиохом Асколанским изначальный платоновский аполлонизм был восстановлен. Этот момент совпал с римской эпохой, существенно укрепившей эллинизм и его энтузиазм, и поэтому возрождение платонизма шло параллельно новому пробуждению интереса ко всему спектру аполлонических учений — в частности, к пифагорейству, к определенным также аполлоническим — сторонам учения Аристотеля, а также к вертикальному и нооцентрическому толкованию Стои, что и стало миссией средних стоиков.

---

[1] *Флавий Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского. М.: Наука, 1985.

временно и правильно интерпретировать идеи Платона и Пифагора с опорой на эти учения, чрезвычайно распространенные в эллинистической среде и к эпохе Нумения адаптированные по форме к греческому философскому аппарату и самому языку.

Желая восстановить таким способом полноту наследия Платона и Пифагора, Нумений сталкивается с тем, что никак не укладывается в его мировоззрение — с эпохой скептицизма Аркесилая, Второй и Третьей Академий. Это он совершенно справедливо интерпретирует как полную подмену изначальной традиции, но, исследуя ее причины, он доходит до Первой Академии времен Спевсиппа и Ксенократа, которых он и уличает в решительном отступлении от ортодоксии. С его точки зрения, то, что ярко проявилось в Аркесилае, полностью подготовлено уже Первой Академией, где и состоялась подмена аполлонического платонизма как аутентичной передачи пифагорейства и еще более древних традиций. С ноологической точки зрения, в целом Нумений был совершенно прав.

Нумений сам является последовательно и строго аполлоническим философом, и поэтому ему претят любые отступления от чистого трансцендентализма. Так, он подвергает суровой критике стоическую онтологию, основанную на дионисийском Логосе, несколько смещенном в сторону материализма. Нумений возражает стоикам, что бытие как сущность не может присутствовать в становлении, если у него нет вечного и неизменного трансцендентного истока. А значит, обращением ни к стихиям (каким-бы то ни было — пусть высшим как огонь и воздух, составляющим пневму), ни тем более к материи, невозможно доказать истину бытия.

Критику стоиков и основы своей собственной теологии Нумений излагает в книге «О Благе» (Περὶ Τάγαθοῦ)[1]. Отбрасывая всякий имманентизм, Нумений строит онтотеологическую модель, в которой вводит представление о трех сечениях Божества или о «трех богах». Высший Бог, по Нумению, должен быть чисто трансцендентным и самодостаточным, поэтому у него не должно быть никаких предикатов, в частности, предиката Творца. Здесь Нумений следует за «Парменидом» Платона и его идеей о превосходстве Единого надо всеми предикатами. Платон в «Парменида» особенно подчеркивает *превосходство Единого над бытием*. Нумений формулирует это как превосходство высшего Бога над творением. Позднее окончательную форму учению о строго сверхонтологиче-

---

[1] *Guthrie K.S.* The Neoplatonic Writings of Numenius. Lawrence KS: Selene Books, 1987.

Средний платонизм представлен рядом латинских мыслителей — в частности, Галленом, Апулеем, Трасиллом[1], Цельсом и т. д.[2] Значительной фигурой был эллинизированный еврей Филон Александрийский, соединивший платонизм и стоицизм с иудаистической религией, что подготовило отчасти позднейшее становление христианской теологии, где также сочеталась ветхозаветная традиция с эллинской, и точнее, платонической и даже эллинистической герменевтикой.

Среди греков же особо следует выделить Нумения Апамейского, Νουμήνιος ὁ ἐξ Ἀπαμείας, жившего во второй половине II века по Р.Х. и во многом предвосхитившего позднейший неоплатонизм. Нумений рассматривает Платона как продолжателя Пифагора[3], но при этом утверждает, что сама пифагорейско-платоническая традиция созвучна различным восточным религиям и традициям, которые имеют еще более древние корни. Тем самым Нумений формулирует тезис о «платонизме до платонизма», то есть о непрерывной линии аполлонической мудрости, хранителями которой были представители различных восточных религий и культов — в том числе и древние евреи (Платона Нумений называет «аттическим Моисеем»). В этом мы видим проявление последовательного эллинизма: платонизм Нумения видит в самом Платоне синтез древних религиозных культур Востока, которые после Александра Великого оказались *внутри* эллинского мира, а не *вне* его — откуда древние греческие мыслители, в частности досократики, и привозили фрагменты этих знаний в греческое общество, осуществляя построение теории, θεορία. Для самого Нумения, рожденного как раз на эллинистическом Востоке, с сильным влиянием солярной иранской традиции, эта среда вертикальной духовности является привычной и знакомой. Она не может быть продуктом платонизма, так как имеет явно автохтонное происхождение. Но вместе с тем многие элементы сакральных учений и структуры обрядов и мифов весьма созвучны пифагорейским и платоническим темам. Поэтому для Нумения Пифагор и Платон — выразители единой священной традиции, что позволяет с их помощью лучше постигать религиозные учения Востока, но одно-

---

[1] Латинский философ Трасилл, бывший астрологом Императора Тиберия, совершил довольно странный со всех точек зрения поступок, осуществив параллельное издание трудов Платона и Демокрита, разбитых на тетралогии, которые представляли противоположные полюса философии и два крайних Логоса, Аполлона и Кибелы.

[2] О них речь шла в книге, посвященной Латинскому Логосу. *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

[3] В этом Нумений следует за неопифагорейцами александрийцем Евдором, римлянином Нигидиусом Фигулусом и Аполлонием Тианским, также считавшими Пифагора и Платона представителями единой традиции.

ском статусе Единого придаст Плотин, хотя, возможно, что не без сильного влияния именно Нумения. Так, ученик Плотина Амелий оставил развернутый комментарий к Нумению. Однако сам Нумений или не развивал до предельных формул тему апофатической трансцендентности Единого, Ἕν, или эти тексты до нас не дошли. Но в любом случае структура его мысли именно такова: *высшее Божество должно стоять выше любых атрибутов и свойств.* Поэтому необходим второй бог. Этим богом Нумений и признает платоновского демиурга из «Тимея», создающего мир, взирая на образцы, идеи. Сами образцы, парадигмы Нумений совокупно и называет высшим Богом или Благом, также следуя за трансценденталистской трактовкой Блага, какой мы ее находим в «Государстве» Платона. Бог-Благо не творит.

Творение становится возможным благодаря второму богу — демиургу. В отличие от демиурга гностиков, творец Нумения (как и у Плотина и неоплатоников) благ, подражая во всем чистому Благу. Но и то, что он творит — космос, тоже есть бог и тоже есть благо. Все три момента — от нетворящего Бога через творящего демиурга и вплоть до сотворенного космоса — являются благими и божественными, но лишь в разной степени. Сущность всех явлений, погруженных в становление, надо искать в вечности. Философ призван извлечь божественность космоса, возведя ее ко второму богу — демиургу, творцу, а тот, в свою очередь, отсылает к изначальному образцу — чистому Благу, первому Богу. Все три бога, по Нумению, суть один бог.

В этой предельно вертикальной метафизической и космологической топологии выражена вся структура аполлонизма — строго патриархального небесного олимпийского мировоззрения, изначально присущего индоевропейской культуре. В чем-то теология Нумения предвосхищает позднейшие неоплатонические триады и даже учение о Троице, хотя соотношения Лиц в ней мыслятся совершенно иначе, а космос богом не считается.

Таким образом, платонизм Нумения есть действительно реставрация платонизма Платона и даже доплатонического платонизма, а вместе с тем предвосхищение еще более развернутого, детального и систематизированного неоплатонизма. Платонизм Нумения — это образец законченного и совершенного эллинистического платонизма. И почти тоже самое можно сказать о его неопифагорействе: он восстанавливает не просто детали или частные споры последователей и толкователей Пифагора, но его изначальный аполлонический дух.

Неоплатонизм как завет эллинов

К средним платоникам принято причислять Плутарха Херонейского, об идеях которого в связи с духом эллинизма и построением Всеобщей Истории мы уже говорили. То, что исследователи считают «эклектизмом» Плутарха, следует интерпретировать как выражение *эллинистического синтеза*, его энтузиазма. Неверная интерпретация философии Плутарха или Нумения, а также последующей неоплатонической традиции в целом, проистекает из некорректной оценки эллинизма. Он представляется синкретичным и поверхностным только в том случае, если мы не способны увидеть его строгой и совершенно последовательной, основательной и глубоко осмысляемой цивилизационной структуры. Эллинистические платоники — средние и последовавшие за ними неоплатоники — выражают в своих учениях лучше, чем кто-либо еще, саму сущность эллинизма, *эллинизм как систему*. А значит, именно они являются духовными архитекторами Европы — имперской, христианской и средневековой, поскольку эта Европа будет строиться на аполлоно-дионисийском начале философии и на строго соответствующей ему имперской идее в политике. Платоническое Благо и Единое, равно как и пифагорейская монада, воплощают в себе Логос Аполлона, собирающий разбросанные в мире становления смыслы, избавляя тем самым действительность от ее материального веса, гнета, давления. Точно так же и Рим, как ранее Греция Александра Македонского, собирает земли и народы, чтобы включить их в исполнение исторической миссии, в имперское мессианство.

Неоплатоники, начиная с Аммония Саккаса, учителя Плотина и Оригена, и заканчивая Проклом, Дамаскием и Симпликием, придали всем этим тенденциям финальную завершенность, став последним аккордом эллинизма в его изначальном виде. Поэтому они и вобрали в свою школу и пифагорейство, и чистое учение Аристотеля, не извращенное физиками, и отдельные элементы Стои. Все, что имело отношение к аполлоническим и дионисийским моментам эллинизма, было интегрировано в неоплатонизм, развито, систематизировано и бережно сохранено. Даже кибелические мотивы неоплатоники подвергли аполлоническому переосмыслению и солярному толкованию, что мы видим на примере трактата неоплатоника Императора Юлиана Отступника о «Великой Матери»[1]. Также наиболее склонный к предельной

---

[1] Эту тему мы разбираем в книге о Латинском Логосе. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

инклюзивности Дамаский поступил и с эпикурейскими учениями и даже с атомизмом, которым нашел место при описании низших подземных регионов космоса и темных богов материи. Дамаский, в отличие от Плотина, оправдывает даже материю, жадно хватающую эйдосы и пытающуюся заключить их навсегда в темницу плоти, чтобы пожирать и разлагать все больше и больше. Если от созерцания ужаса материи Плотин призывал души немедленно, не оглядываясь, бежать, возвращаясь на свою небесную родину, Дамаский, напротив, полагает, что, вампирически набрасываясь на душу, материя доказывает, что и в ней есть небольшая толика блага — ведь таким образом она, осознавая свою лишенность, стремится хотя бы причаститься к благу, наличествующему в эйдосе-душе.

О неоплатониках мы говорили и в первом томе «Ноомахии», и в других томах, останавливаясь на тех или иных мыслителях и учениях. Здесь важно лишь зафиксировать их место в греческом историале: *неоплатонизм есть наиболее аутентичная и суммирующая формула эллинизма*. В этом его историческое содержание. Поэтому именно неоплатонизм следует рассматривать одновременно как резюме всех предшествующих эпох греческой истории и одновременно как основу, на которой будет в дальнейшем строиться Европа и ее цивилизация. В эллинизме — и соответственно, в неоплатонизме — история эллинов *завершается*. Здесь они достигают пика своей универсальности, превращаясь *из народа в цивилизацию, из культуры в ойкумену, из частного* (пусть и осознающего себя наиважнейшим среди остальных частей) *во всеобщее*.

Александр Македонский расширяет Грецию до всего Восточного Средиземноморья и продлевает глубоко в центр Азии. Далее в этот александрийский культурный круг вторгается родственный (патриархальный и индоевропейский) солнечный Рим, победивший вызов семитского Карфагена. Тем самым замыкается Средиземноморье, и Риму достается (не только в политическом, но и в культурном смысле) еще и существенная часть Азии. Греко-латинское пространство Римской Империи основывается на эллинистическом синтезе, сущность которого ярче, полнее и отчетливее всего проявляется в неоплатонизме.

Именно в это пространство — цивилизационное, геополитическое, политическое, культурное, правовое, религиозное и философское — и приходит христианство. Оно приходит в конкретную духовную интеллектуальную среду. Культурно эта среда — эллинизм. В философском смысле — неоплатонизм.

С этого начинается история новой идентичности: христианской и европейской. Древние греки уходят со сцены. Их главным заветом, посланием, их истиной, переданными следующим поколениям, а точнее Европе как таковой, а через нее миру, является неоплатонизм, сумма всего того, чем греки были в предыдущие эпохи.

Часть 2

Христос и эллины

Христианство и эллинизм: первые три века — катакомбы и философия

Место и время явления Христа

Явление Христа и возникновение христианской церкви, фундаментально повлиявшей на всю европейскую (и мировую) историю, представляет собой нечто столь масштабное во всех смыслах, — в религиозном, метафизическом, мистическом, онтологическом, цивилизационном, политическом, геополитическом, культурном, этносоциологическом и т. д., — что нам следует сразу пояснить какие именно — с необходимостью, частные, — аспекты мы будем рассматривать. Для нас здесь важно *реконструировать греческий историал* и показать динамику, циклы и результаты Ноомахии, битвы трех Логосов, в греческом народе и греческой культуре. Поэтому границы рассмотрения можно сформулировать так: *христианство и греки* или, иными словами, *место и роль христианства в эллинском историале,* соотношение христианской религии с основополагающей и динамично изменяющейся структурой греческой идентичности, интерпретируемой в ноологической оптике. Это заставляет рассматривать христианство только в одном — довольно узком — ракурсе и объясняет выбор тех тем и аспектов, которые мы выделяем среди множества других.

Христос рождается в тот год, который станет позднее началом новой — христианской — эры. В отношении связи этой даты с древней ветхозаветной хронологией существует несколько традиций, основные из них таковы:

- согласно александрийской версии, преобладавшей до IX века, Рождество Исуса Христа произошло в 5501 году от Сотворения мира;
- в более поздней византийской версии — в 5508 году;
- в антиохийской, менее распространенной, — в 5970 году;
- по римской хронологии это событие приходится на 754 год от основания Рима и на 30 год эры Императора Августа, установившего Империю не только de facto, как еще до него при Юлии Цезаре, но уже и de jure.

То, что Рождество Христово пришлось *на начало провозглашения Империи*, позднее христианской традицией было интерпретировано

как важное промыслительное соответствие: Империя объединяла народы в рамках единого Государства для того, чтобы все они оказались в общем пространстве, где возникла христианская Церковь и где распространение Евангелия проходило наиболее интенсивно и деятельно. Со стороны иудейской хронологии, игравшей большую роль в иудеохристианской среде, приход Мессии, Помазанника соотносился с концом времен, который локализовался ветхозаветной циклологией в конце (или второй половине) шестого тысячелетия, за которым должно было последовать время Великого Шаббата. Это было связано с символическим отождествлением дня вселенской недели с тысячелетием — каждый день длился тысячу лет, шесть вселенских дней исчерпывали содержание человеческой истории от Адама до Мессии, а затем следовал — Седьмой День, тот день, во время которого Творец почил от дел рук своих (поэтому в седьмой день — Шаббат, субботу, иудеям запрещено трудиться и предписано отдыхать). Мессия приходит накануне Седьмого Дня, и именно так первые христиане из иудейской среды и восприняли исторический момент Рождества Христова. Для греков эта дата особым символическим смыслом не обладала, поэтому ее интерпретация была полностью почерпнута из ветхозаветной и отчасти из римской (имперской) традиций.

Рождение Христа произошло в Иудее, в городе Вифлеем. В тот период Израиль входил в состав Римской Империи и находился под властью подчиненного Риму царя Ирода Великого, после смерти которого власть была разделена между сыновьями Ирода Великого (Архелаем, Филиппом и Антипой).

Христос рождается в Римской Империи. Там же он проповедует и там же складывается круг его первых последователей, апостолов, иудеев родом из Палестины. Позднее к ним присоединяются ставшие христианами иудеи из других мест Римской Империи, часть которых были римскими гражданами (например, св. апостол Павел, в иудействе Савл). Поэтому и становление в первые века от Р.Х. христианской Церкви, которой суждено было сыграть решающую роль в дальнейшей европейской истории и собственно создать Европу как духовное явление, проходило в контексте Римской Империи и было связано с ним органически и нераздельно.

Эллинизм как изначальная среда евангельской проповеди

Однако следует вспомнить о том, чем была Римская Империя с цивилизационной точки зрения. Если в отношении геополитики, административного управления, языка основных правовых актов

и декретов, а также наиболее общих религиозно-государственных культов здесь преобладала собственно римская традиция, которую мы более подробно рассматриваем в отдельной книге, говоря о латинском Логосе[1], то культурно и цивилизационно мы имеем дело именно с *эллинизмом*, то есть с идентичностью, полностью возобладавшей в Средиземноморье начиная со второй половины II века до Р.Х., когда последствия великого жеста Александра Македонского по творению новой эллино-евразийской культурной формы достигли достаточной глубины во всех обществах, оказавшихся внутри очерченных Александром границ, а также соседних с ними — особенно это касается Рима. И Азия, и римский Запад были сущностно и глубинно эллинистическими. В большинстве своем здесь в качестве койне преобладал именно греческий язык, и даже основная часть собственно римской, латинской культуры представляла собой перевод или парафраз греческих образцов. Даже римская религия и ее боги в эту эпоху подвергаются эллинизации, утрачивают свое исходное значение и превращаются в греко-римские фигуры того, что мы назвали метарелигией. Богами Рима они остаются лишь внешне, по сути они становятся *богами эллинизма* — не греков, не римлян, не других народов, принадлежащих к этой же цивилизации, но богами теоретическими, философскими, более всего соответствующими онтологии идей Платона, *умозрительными богами*, выступающими как модель интерпретации широкого спектра космических, политических, культурных и социальных явлений.

Это чрезвычайно важное обстоятельство для понимания самой семантической структуры раннего христианства: христианство появляется в эллинистической среде, с которой и имеет дело в религиозном, философском, культурном, и даже языковом смысле. Точно таким же эллинизированным было и само иудейство, что мы ярко видим на примере главы иудейской общины среднего платоника Филона, который, по свидетельствам современников, даже не знал родного языка. Эллинизм был тождественен в этот период не греческому (и мы видели, что сама *континентальная Греция оказывается на периферии эллинистического мира* в духовном и интеллектуальном смысле, а Рим, напротив, предстает более эллинистическим, чем сама Греция), но *универсальному* коду, общему для всех народов Средиземноморья. Подчиненные Римской Империи народы (на уровне политических и интеллектуальных элит) общались между собой преимущественно не на латыни, но на греческом, хотя это был уже особый греческий — не народный и не органичный, но во мно-

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

гом искусственный язык, не эллинский, но эллинистический язык, метаязык.

Христианство возникло в среде эллинизма, заговорило на языке эллинизма (на эллинистическом греческом, на котором и написаны все тексты Нового Завета), состояло из носителей эллинизма и обращалось прежде всего к эллинистическому миру, который и мыслился в контексте эллино-евразийства как ойкумена, как весь мир в целом, за пределом которого находится трудная для понимания и часто экзотическая антропологическая периферия (включая повествования об экстравагантных существах — без голов, с птичьими ногами, с лицами на животе, что было характерно вплоть до Средневековья и что нашло отражение в классическом труде византийского купца VI века по Р.Х., географа и историка Космы Индикоплова «Христианская топография», Χριστιανικὴ Τοπογραφία[1]). С учетом этого, по-новому может звучать фраза святого апостола Павла, определяющая сущность христианина: «несть иудей ни эллин» (Послание к Колоссянам, 3:11). «Ни иудей, ни эллин» — это носитель эллинистического мира, это *эллинист*. Показательно, что далее апостол говорит о «варваре» и «скифе», то есть о народах, находящихся за пределом эллинистического круга. К ним тоже обращена Благая Весть, но здесь существует определенная последовательность кругов: на первом месте у апостола стоят «иудеи», «обрезанные», то есть исповедующие иудаизм. Это характерная черта самой первой фазы христианства: его ядром являются непосредственные ученики Христа, то есть иудеи. Но они пребывают в эллинистическом контексте и отчасти сами являются его частью. В религиозной иудейской оптике они — в центре. С точки зрения оптики эллинизма (которая, еще раз подчеркнем, не является собственно греческой, но общесредиземноморской, «александрийской» и в этот период римской), сами иудеи — это лишь часть, причем не самая значимая, этого культурного пространства. Но для святого апостола Павла миссия Христа является строго вселенской, всечеловеческой. Поэтому он сразу после иудеев ставит именно эллинов, под которыми он понимает не греков, но всех носителей эллинистической культуры, а значит и римлян, и народы Азии и Северной Африки. Те, кто не суть иудеи (обрезанные), но эллины — это цивилизация ойкумены. К ним обращено послание апостола во вторую очередь (в первую очередь к самим иудеям). Но тот факт, что сама проповедь Христа, видимо уже изначально, ведется на греческом языке, имеет колоссальное значение. Самые

---

[1] Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М.: Индрик, 1997.

древние списки Евангелия написаны по-гречески, а все переводы на арамейский или иные семитские языки сделаны намного позднее. Более того, лингвистический анализ греческих текстов Евангелия однозначно показывает, что это не переводы, но что они с самого начала составлялись на греческом. Поэтому начиная с первых апостолов именно греческий язык (точнее, эллинистическо-греческий, метагреческий) был *основным языком христианской проповеди*.

И лишь затем через основополагающий пласт эллинизма, окружавшего Палестину, центр возникновения христианства, со всех сторон и представлявшего собой основную среду, где оно распространялось, располагался третий слой человечества — «варвары», олицетворяемые скифами, то есть народы, оставшиеся в стороне от эллинизации, не покоренные ни Александром, ни Римом. К ним также обращаются апостолы, но *не напрямую, а через христианизированный эллинизм* — чтобы разобрать слова христианской проповеди, надо прежде выучить греческий или искусственно создать на основании автохтонной лингвистической базы некоторый аналог греческому, чтобы уже потом шире распространить Евангелие. Именно такими *постгреческими* языками и стали большинство восточно-христианских письменных культур — славянские, румынские, кавказские и т. д.

На Западе в качестве преобладающего канонического языка постепенно утвердилась латынь, признанная одним из трех священных языков (наряду с ивритом и греческим), но это была эллинизированная во всех смыслах латынь, по форме, структуре и по интеллектуальному содержанию построенная (также искусственно, как славянские языки) по образцу греческого. Vulgata, систематизированная, а отчасти заново переведенная Иеронимом в IV веке по Р.Х., была первым «национальным» переводом *эллинистического* христианского текста, и если Ветхий Завет Иероним переводил с иврита, сверяясь с греческим переводом «семидесяти толковников» (Септуагинта), сделанным еще в III—I веках до Р.Х. в Александрии для нужд эллинизированных иудеев, то Новый Завет, написанный по-гречески, переводился именно с этого языка. Поэтому латинская Библия в отношении греческой вторична во всех смыслах:

- Ветхий Завет был переведен на латынь на несколько веков позднее, чем на греческий, и в среде, где столетиями закрепились греческие версии толкования тех или иных мест;
- Евангелие и остальные книги Нового Завета переводились только с греческого оригинала;

- интеллектуальная среда Рима была в своих основаниях глубоко эллинистической, построенной на эллинистических версиях религии, философии, культуры.

Поэтому неверно, как позднее это стало привычным в католической традиции, рассматривать латинскую и греческую версии переводов и соответственно толкований (так как любой перевод есть толкование) Библии как равнозначные и почти параллельные: безусловным образцом выступала именно греческая версия, причем греческая в данном случае в эллинистическом смысле. Латынь же была первым и наидревнейшим, но *переводом*, отличавшимся от остальных переводов на славянские языки, на армянский, грузинский или сирийские языки только тем, что Рим был политическим центром Империи, в которой христианство появилось и которая в IV веке по Р.Х. сама стала христианской. Но культурно и цивилизационно эта Империя изначально была эллинистическим явлением, а ее интеллектуальная элита, даже говорившая на латыни, все равно оставалась качественно и принципиально эллинистической.

В книге о латинском Логосе[1] мы делаем предположение, что ряд черт христианской религии, часто приписываемых иудейскому происхождению — личный характер преданности (devotio), отсутствие фигуративного изображения богов, практический деятельный вектор, слабое развитие мифа как развернутого повествования о богах и героях, предпочтение исторического взгляда на мир аллегорическому и т. д. — могут быть в большей степени *следствием латинской культуры*, которая отличалась всеми этими чертами изначально, особенно до того, как в Риме стал преобладать эллинизм. Позднее, в период разделения Империи на Восток и Запад, это своеобразие латинской идентичности в сравнении с эллинизмом стало постепенно возрастать, что и привело к формированию западно-христианской чисто католической идентичности отличной от греко-православной (равно как и восточно-христианской в ее антихалкидонитской — антиохийско-сирийской — версии). Древнеримское начало, существенно потесненное эллинизмом, стало проявляться снова. Хотя это сказалось позднее, определенные намеки на эти собственно латинские стороны христианства (часто ошибочно принимаемые за иудейские) можно увидеть на самом раннем этапе.

Но если обычно приписываемые иудейскому влиянию черты христианской религии оказались в большей степени латинскими, то все остальное содержание христианской религии было уже в полной мере греческим, эллинским, а точнее, эллинистическим. Элли-

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

низм сформировал целую цивилизацию, в основе которой лежала фундаментально трансформированная, достигшая своей универсальной обобщающей хенотической, имперской (более в философском, нежели в политическом смысле, но и в политическом также) кульминации эллинская идентичность. Эллины шли к эллинизму по диалектической логике своего историала. Этот путь, начиная с прихода индоевропейских племен — общих предков ахейцев, дорийцев, ионийцев и эолийцев — на Балканы и Пелопоннес через два тысячелетия Ноомахии, включая драматическую «войну полов», развертывавшуюся с переменным успехом, несмотря на обобщенную победу патриархата, вплоть до богооставленности архаической и особенно классической культуры и сопутствующей ей десакрализации и имманентизации культуры, привел к Третьему Царству Александра Великого, где истина эллинов, миссия греков достигла своего апогея и расцвела на огромном пространстве эллинского «евразийства» — от Индии до Испании. В эллинизме греки почти полностью растворились как народ со своей территорией, как система полисов и союзов, как нечто локальное и конкретное. Эллины стали эллинистами, включив в себя бесчисленные народы и общества, передав каждому из них часть своего духовного, религиозного и философского наследия. Главным наследником — старшим братом эллинистического периода — стал Рим. Но другие стороны — не менее важные — были переданы Египту, Сирии, обществам Анатолии и Кавказа вплоть до Боспорского царства и Тавриды на Севере и Персии и Индии на Востоке.

Христианский эллинизм: кульминация греческого историала

Эта эллинистическая цивилизация и стала средой раннего христианства. В структуре греческого историала — это *еще один шаг к универсализму*, еще один момент хеносиса. Христианство заявило себя как *имя* и *форма* той метарелигии, которая сложилась в эллинизме. Не просто один из восточных культов, но *эсхатологическое откровение*. Если это откровение обычно трактуют в контексте иудейской религии, что совершенно оправдано, то все же следует обратить внимание на то, что в эллинистической цивилизации созревали свои модели эсхатологии. В Риме они были сопряжены с установлением Империи и «великим годом этрусков», что исчерпывающе ясно описал Вергилий. В один момент в мир — то есть в Рим — должны вернуться солнечные боги и осуществиться великая реставрация. В этом состоит смысл IV эклоги Вергилия, напи-

санной в 40 году до Р.Х. незадолго до Августа в период заключения мира между Октавианом и Антонием, когда, согласно оракулам пророчицы Сивиллы, завершался темный век (Дианы) и начинался золотой век возвращающегося Аполлона[1]. На это обратили внимание христианские комментаторы, (справедливо) видя в этом косвенное указание на рождение Христа.

Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской, Сызнова ныне времен зачинается строй величавый, Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство (...) Уже Аполлон твой над миром владыка[2].	Ultima Cumaei venit iam carminis aetas; magnus ab integro saeclorum nascitur ordo. iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna (...) tuus iam regnat Apollo.

Но эта римская эсхатология была частной версией более фундаментального, но менее формализованного мировоззрения. *Сам эллинизм был выражением универсальной эсхатологии,* то есть возвращением великих времен, когда стена между миром богов и миром людей рушилась. Это обрушение было воплощено в походах Александра, в открытии религий Востока, в превращении эллинской истины в истину общую для всего Средиземноморья, в построении философской (теоретической) Империи, в осуществлении на практике глобального ойкуменического хеносиса, возведения множества культур к Единому, Ἕν, в общераспространенной практике тотального (пандэмического) энтузиазма. Эсхатология эллинизма заключалась не просто в ожидании конца времен и великого переворота, но и в осознании, что конец времен (как минимум конец цикла) *уже* наступил, а переворот *уже* состоялся. Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo — не просто слова римлянина, но истинное содержание эллинизма как такового, сущность его настроя. Эллины пожертвовали собой, чтобы раствориться в народах, но и для того, чтобы снова воскреснуть из них. Эллада стала семенем, которое умерло (это особенно ясно видно в судьбе аполлонических философских школ и гетерий в эпоху Второй и Третьей Академий, Ликея после Стратона, киников и Эпикура), но взошло ростками, побегами в эллинизме. *Истина эллинов умерла, чтобы родилась истина эллинизма.* Эта истина эллинизма и была выражением мистериальной эсхатологии: *греческое зерно возвращалось, прора-*

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

[2] *Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979. С. 50.

стая, из мира мертвых. Сценарий Элевсинской мистерии приобрел общечеловеческий размах. Интерпретировалось и постигалось это в разных частях эллинистического мира по-разному. Одной из таких эсхатологий, основанной на иудейской религии, и было раннее христианство. Но оно оказалось не просто локальным явлением, наряду со множеством других, но стремительно стало *общим знаменателем* всей эллинистической эсхатологии, воплотило в себе ее сущность. Истина эллинизма, как продолжение и перевоплощение, элевсинский палингенесис истины эллинов, лежит в основе римско-имперской эсхатологии Вергилия. Но еще более фундаментальное выражение она обретает в *истине христианства*. Христианство не просто искусственно оперирует с духовными течениями эллинистического мира, собирая их в синкретическую модель, как поступали многие школы того времени — герметизм, отчасти митраизм, неопифагорейские кружки в духе Евдора, Аполлония Тианского и т. д., оно заявляет себя как *единственная и высшая форма всей эллинистической эсхатологии*, в которую, в свою очередь, влились судьбы всех включенных в ойкумену народов, и по причастности даже тех народов, которые оказались за ее границами. Христос пришел в мир не только в Иудее, но в пространстве Римской Империи. Но самое главное (в нашем случае), *Он пришел в мир в цивилизации эллинизма*. Именно эта цивилизация и была избрана средой, где суждено было состояться рождению Сына Божьего и его Церкви.

Поэтому столь важным является следующее свидетельство из «Деяний апостолов» (17:22,23), повествующее о приходе апостола Павла и его ученика Силы в Афины и его речи в Ареопаге.

22. И, став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны.	22. σταθεὶς δὲ ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου Πάγου ἔφη ἄνδρες Ἀθηναῖοι κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ
23. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам.	23. διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο ἀγνώστῳ θεῷ ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν

Неведомый бог, ἄγνωστος θεός эллинизма — это апофатическое Единое, которое является высшим горизонтом эллинистического синтеза. Именно к нему ведут линии «ведомых богов». В сведении к Единому и состоит философия Империи, хеносис, ἕνωσις. На это пустующее важнейшее место апостол Павел помещает в Афинах, в центре Эллады имя Христа. Апостол Павел не отказывает эллинам

в благочестии. Более того, он особенно подчеркивает, что эллины «набожны», δεισιδαίμων, дословно «богобоязненны». И еще больше: они чтят Бога апостола Павла, хотя и не знают об этом. Эллины — христиане, но пока не знают об этом. Сам Павел несет им Благую Весть, давая их «агностическому христианству» (которым и является метарелигия эллинизма) истинное имя. Этот момент ключевой — как в становлении позднейшей апофатической теологии в самом христианстве, так и для понимания того, *что* происходит в этот момент в греческом историале. Эллинистическая цивилизация, в которой эсхатологически проросло зерно прежней — умершей — Эллады, получает свою финальную форму — христианство.

Отныне эллинизм и христианство вступают в интенсивное взаимодействие, структуру и одновременно судьбу которого своим жестом запечатлел святой апостол Павел. В течение трех столетий христианство будет *преображать эллинизм*, чтобы в IV веке вместе с Императором Константином Великим вступить в полное духовное наследие и Империи, и всей эллинистической цивилизации. По мере того, как эллинизм становится *все более христианским*, само христианство ассимилирует в себе — в своей теологии, догматике, культуре, этике, обряде и т. д. — эллинизм, становясь, в свою очередь, *все более эллинистическим*.

Именно этот процесс определяет сущность греческого (точнее, уже эллинистического, римского, средиземноморского) историала в первые века от Р.Х.

Катакомбный период: христианский историал

Первый период христианской истории принято называть *катакомбным*. Здесь христианство является достоянием ограниченного круга людей, исповедующих Христа и составляющих отдельные общины, распространенные по всему эллинистическому миру — в основном в пространстве Римской Империи. В этот период расцветает *мученичество* как форма исповедания Христа, поскольку Империя и отдельные ее властители далеко не всегда благожелательно относятся к новой Церкви. Время от времени христиане подвергаются суровым гонениям. Одной из главных причин этого является жесткий запрет членам Церкви поклоняться языческим богам, в том числе и обожествляемым Императорам, а также участвовать в языческих обрядах, приносить жертвы и т. д. Поскольку некоторые виды богослужений, в частности, божественные почести, воздаваемые Императору, были законодательно закреплены римскими законами, такое поведение было равнозначно граждан-

скому неповиновению и, следовательно, рассматривалось как преступление. В остальном христиане были вполне лояльными гражданами Империи, но вопрос об обрядах и культе Императора был во многих случаях принципиальным. Так, за веру пострадали многие тысячи первых христиан, настаивая на истинности своей религии, на верности Христу и на отвержении жертв другим богам. Мученики исповедовали Христа и своим примером увлекали новые и новые волны обращающихся ко Христу людей, вдохновленных примером того, что христиане настолько искренне и глубоко верят в своего Бога, что свободно идут за Него на смерть и жертвуют своей жизнью.

Такое отношение христиан к Империи и возобновляемые время от времени гонения заставляли христиан скрываться, что дало, в частности, историю катакомб, когда христианские общины прятались в пещерах и труднодоступных местах, где создавали тайные, подчас подземные, поселения и даже города. В социологическом смысле этот период может быть назван катакомбным и в самом обобщающем смысле — христианская Церковь находилась в Империи на периферии, в «подземелье», появляясь на поверхности лишь эпизодически, повсюду, однако, последовательно, мученически и убежденно проповедуя новую веру.

Катакомбный период принято отсчитывать от эпохи проповеди первых апостолов, которые также в подавляющем большинстве своем подвергались гонениям и обрели мученический конец, до начала IV века по Р.Х., когда Константин Великий издал указ о веротерпимости, раз и навсегда запретивший преследования христиан, а вскоре после этого, основав новую столицу Римской Империи на Востоке, во Фракии, в городе Византий. Константин сделал христианство de facto официальной религией Империи.

Триста лет — от Христа до Константина — можно рассматривать как одно целое в структуре на сей уже не эллинского и не римского, но *христианского историала*, в центре которого стоит отныне новая идентичность — *христианская Церковь как субъект истории*. Мы видели, что изначально христианство уже вместе с апостолом Павлом обозначает свою роль предельного и наивысшего воплощения той метарелигии, к которой шел эллинизм. Христианский Бог как обретенное имя «неведомого бога» афинского Ареопага обозначает еще одну трансформацию идентичности и, соответственно, новую структуру историала. Теперь эллинизм уже переходит в христианство, которое создает новое общество, новую культуру и новую цивилизацию — столь же ойкуменическую и вселенскую, как прежний политеистический эллинизм или Римская Империя и при-

близительно в тех самых границах. Но как Эллада, континентальная Греция умерла и возродилась в эллинистической цивилизации, обретя новую эллино-евразийскую и отчасти римскую идентичность, так и сам эллинизм по мере распространения христианства умирает в прежней форме, чтобы возродиться в новой. Теперь мы имеем дело уже с *христианским эллинизмом* или просто с раннехристианской культурой, которая прямо продолжает одни стороны греко-римского мира и отвергает другие. Точно так же происходило и с эллинизмом: нечто было взято из прежнего наследия, а нечто было отвергнуто или стало маргинальным.

В катакомбный период как раз и осуществляется христианизация эллинской цивилизации, кульминацией которой станет воцерковление Империи при Константине и его ближайших потомках.

Для наглядности можно разделить катакомбный период на три составляющие, соответствующие первому, второму и третьему векам по Р.Х., но все три столетия происходил качественно один и тот же процесс. *Прежде чем завоевать сердца римских политиков, Церковь завоевала душу и ум эллинистического общества.* Христианизации самой Империи предшествовала христианизация ее населения, ее культуры и ее цивилизации. Константин Великий принимает историческое решение окончательно соединить Церковь и Империю тогда, когда вся предварительная работа первыми христианами и прежде всего мучениками и исповедниками, показавшими пример истинной веры в Христа, была проделана. Катакомбы стали прочным фундаментом всей христианской цивилизации, и три первых столетия были, таким образом, той основой и опорой, на которой была возведена Церковь, позднее, христианская Империя, и в конце концов, Европа как историческое явление.

В катакомбный период закладывается собственно *христианский историал*. Спустя триста лет катакомб и еще двести лет истории христианской Империи смена идентичности состоится полностью. Но до этого процессы перехода от дохристианского эллинизма к христианскому проходят диалектически, драматически и в колебательном ритме: не просто новое борется со старым, но, скорее, живые ростки, взошедшие из зерен, борются с плевелами, сорняками и побочными влияниями, тогда как истина сама прокладывает себе путь. Этот путь ведет *от истины эллинов к истине эллинизма, а через нее к истине христианства.* В этом пути истины есть нечто, что меняется на каждом повороте, и нечто, что остается. Поэтому везде мы имеем дело с эсхатологической структурой времени: эллины, начиная с Гесиода, оплакивают железный век и ждут возвращения

золотого. Христианство принесло с собой Благую Весть о том, что это *уже* произошло или, точнее, происходит на наших глазах — причем в масштабах и пропорциях, совершенно неожиданных для древнегреческой культуры.

Апостольский век: эллинисты и иудействующие

Первый век катакомбного периода, совпадающий с первым веком от Р.Х., принято называть *апостольским*. После крестной смерти и трехдневного Воскресения Исуса Христа, когда восставший из гроба Христос является апостолам, начинается апостольская проповедь. Согласно учению Церкви, через пятьдесят дней после Воскресения на апостолов, собравшихся в Сионской горнице, в Иерусалиме, снисходит Святой Дух, Третье Лицо Троицы, чем собственно и созидается Церковь Христова, завершая домостроительство (οἰκονομία) Трех Лиц: Бог-Отец творит мир, Бог-Сын — спасает мир, а Бог-Дух Святой завершает деяния Первых Двух Лиц, становясь основой Церкви Христовой, которую он оживляет и таинства которой становятся действительными благодаря Его присутствию. Церковь с 33 года по Р.Х., со дня Святой Пятидесятницы, является *субъектом мировой истории*.

Еще двенадцать лет после этого события апостолы Христа проводят в Иерусалиме, обращаясь преимущественно к иудеям, стараясь убедить их в том, что обещанный в Ветхом Завете Мессия пришел и мессианские времена уже начались. Но уже в сам день Пятидесятницы, согласно Евангелию, апостолы под воздействием Святого Духа «заговорили на языках», проповедуя Христа для всех народов мира, представители которых собрались в тот день в Иерусалиме и пришли послушать проповедников нового учения. Это «говорение на языках», глоссолалия, γλωσσολαλία является принципиальным моментом для истории Церкви: здесь ее миссия открывается как *вселенская* и универсальная, обращенная не только к иудеям, но ко всем народам мира. На практике это означало ориентацию на эллинистическое пространство как на ту среду, где отныне апостолы собирались проповедовать Евангелие. Показательно, что прообразом иерусалимской глоссолалии может служить история аполлонического культа на острове Делос. Ж. Дюмезиль в эссе «Звуковой Аполлон»[1] приводит строки ионийского панегирика, где о девственных жрицах святилища Аполлона на Делосе, куда приносились дары от всех народов, говорится:

---

[1] *Dumézil G.* Esquisse de mythologie. P.: Gallimard, 2003.

Языкам всех людей и их произношению умели они подражать.
Каждый поклялся бы, что это он сам говорит.
Так прекрасно было поистине их пение[1].

πάντων δ᾽ ἀνθρώπων φωνάς καί βαμβαλιαστύν μιμεῖσθ᾽ ἴσασιν.
φαίη δέ κεν αὐτος ἕκαστος φθέγγεσθ᾽.
Οὕτω σφιν καλή συνάρηρεν ἀοιδή.

Как Делос был центром эллинской цивилизации, которая также мыслилась как нечто имплицитно всемирное (что стало эксплицитным в эллинизме), так и Иерусалим в сознании первых христиан превращался из священного центра иудаизма *в центр мира*, что можно уподобить переходу от эллинства к эллинизму. В глоссолалии Пятидесятницы произошло основание вселенской миссии христианства. Иерусалим апостолов и Палестина Христа становились общемировым, а не только иудейским, иудаистическим явлением.

Показательно, что уже в это время в среде христиан в самом Иерусалиме появляются «эллинисты», которых принято считать грекоговорящими евреями диаспоры, слабо укоренными в собственно иерусалимской храмовой традиции. В «Деяниях апостолов» в главе 6:1 апостол Лука так сообщает о них:

1 В эти дни, когда умножились ученики, произошел у Еллинистов ропот на Евреев за то, что вдовицы их пренебрегаемы были в ежедневном раздаянии потребностей.

1 ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις πληθυνόντων τῶν μαθητῶν ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν.

Из среды «эллинистов» был избран перводиакон древней церкви Стефан, ставший в 34 году по Р.Х. первым мучеником за Христа. Сам термин «эллинисты», Ἑλληνιστής здесь применен как нельзя более удачно, так как они были именно носителями эллинистической культуры, которой и подлежало стать в ближайшем будущем основной средой христианства. При этом после момента Пятидесятницы вообще нельзя теоретически исключить того, что «эллинисты» или хотя бы некоторые из них были этнически греками. По крайней мере, одним из семи дьяконов, рукоположенных апостолами вместе со Стефаном, был некто Николай Антиохиец, которого Лука называет «обращенным из язычников» (Деяния 6:5). Первый мученик Стефан говорил по-гречески. Он был побит камнями по приказу иудейских старейшин (которым помогал тогда в гонениях на христиан ученик Гамалиила Савл, будущий апостол Павел). При этом в приводимой Лукой в «Деяниях Апостолов» (7:1—60) речи мы ви-

---

[1] *Dumézil G.* Esquisse de mythologie. P. 56.

дим, что Стефан прямо выступает против локального — храмового — толкования иудейства, интерпретируя всю иудейскую историю как *Вселенскую*, а Бога — как Бога не только евреев, но и всех народов. Более того, Стефан предлагает аллегорическое толкование Ветхого Завета в духе платонизма Филона Александрийского, что позднее станет основной линией александрийского богословия.

47. Соломон же построил Ему дом.	47. Σολομῶν δὲ οἰκοδόμησεν αὐτῷ οἶκον.
48. Но Всевышний не в рукотворенных храмах живет, как говорит пророк:	48. ἀλλ᾽ οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ: καθὼς ὁ προφήτης λέγει
49. Небо — престол Мой, и земля — подножие ног Моих. Какой дом созиждете Мне, говорит Господь, или какое место для покоя Моего?	49. " Ὁ οὐρανός μοι θρόνος, καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου: ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι, λέγει Κύριος, ἢ τίς τόπος τῆς καταπαύσεώς μου;
50. Не Моя ли рука сотворила все сие?[1]	50. οὐχὶ ἡ χείρ μου ἐποίησεν ταῦτα πάντα.

В этом содержится прямая критика иудаистического изоляционизма, хотя в обоснование своей позиции Стефан приводит фрагменты Ветхого Завета. Но это уже Ветхий Завет, прочитанный христианином.

И далее он формулирует жестко антииудейский тезис, который позднее станет догматом христианства:

52. Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделались ныне вы, —	52. τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς ἐγένεσθε,
53. вы, которые приняли закон при служении Ангелов и не сохранили[2].	53. οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ οὐκ ἐφυλάξατε.

Это уже было прямым вызовом «эллинистов» носителям классического иудаизма и одним из первых по времени изложений основ христианского вероучения. Показательно, что святой апостол Павел, которому принадлежит наиболее полное и развернутое изложение раннехристианского учения, в момент мученической кончины Стефана еще находится в стане его врагов.

Разделение между «иудеохристианами», которые интерпретируют Христа в контексте храмового иудаизма, и «эллинистами»,

---

[1] Деяния апостолов. 7: 47 — 50

[2] Деяния апостолов. 7: 52 — 53.

которые позднее и станут *главной и основной* линией становления христианской Церкви, явно намечается уже через 12 лет после Пятидесятницы, в течение которых апостолы остаются в Иерусалиме. Тогда же складывается особое направление, представленное Иаковом, братом Господним, которое позднее оформится в течение эвионитов (от еврейского אביונים, бедные). Эвионитам было свойственно рассматривать Христа как «пророка», а не как Бога, соблюдать ветхозаветную обрядность (в первую очередь обрезание), отвергать универсализм и догматы о сыновстве и божественности Христа.

Вторично к теме соотношения иудейского и эллинистического (не эллинского!) начал в раннем христианстве апостолы возвращаются в 49 году на Иерусалимском Соборе, где встает вопрос о том, могут ли неиудеи спастись, и необходимо ли принимать обрезание и совершать жертвоприношения в иерусалимском храме всем христианам, в том числе и перешедшим в христианство из язычества. Это подтверждает полностью, что к этому времени уже достоверно признано существенное число обращений в христианство не из иудейской среды, а это значит, из среды эллинистической. Решения Иерусалимского Собора в целом компромиссные: христианам из иудеев позволяется соблюдать иудейский обряд, а христиане из язычников от этого освобождаются (равно как и от обрезания). На Соборе уже участвует апостол Павел, но позицию (эллинистического) универсализма представляет не он, а святой апостол Петр, который сообщает апостолам об успехах своей проповеди среди язычников. Иаков Справедливый, брат Господень, отстаивает позицию иерусалимской общины, «старейшин», защищая иудеохристианский подход, согласно которому спастись могут *только иудеи*. Впоследствии влияние эвионитов в иерусалимской общине еще усиливается, но апостолы, отправившиеся проповедовать Евангелие по всем краям земли, напротив, в силу обстоятельств все более принимают эллинистическую позицию эпохи семи первых дьяконов и позицию апостола Петра на Иерусалимском Соборе. В этот период святой апостол Павел пишет свои послания, свод которых ляжет в основу христианской религии, предопределив ее основные догматические, метафизические и философские аспекты. Апостол Павел прекрасно осведомлен как в классическом иудаизме, так и в эллинистической культуре, кроме того, римский гражданин и выходец из киликийского города Тарса, процветавшего при Селевкидах.

Финальное разделение между этими направлениями произойдет во время Первой иудейской войны (66—71 по Р.Х.), когда восстание иудейских зелотов, сторонников освобождения от власти Рима, было жестоко подавлено войсками Императора Веспасиана. Римля-

нами под командованием его сына Тита Иерусалим был взят. Вместе с ним полностью разрушен был и Второй храм, возведенный на месте Первого Ездрой после возвращения из Вавилонского плена. Тогда как иудеи в большинстве своем встали на защиту Иерусалима, христиане проявили безразличие, покинули город, а в разрушении Храма увидели только подтверждение слов Исуса Христа. На этом пути иудеев, иудеохристиан и собственно христиан окончательно разошлись. Отныне христианство следовало строго по траектории, намеченной «эллинистами», иудеохристиане (эвиониты) превратились в небольшое локальное движение, а сам иудаизм лишился своего центра и даже той степени относительной независимости, которой он обладал ранее в составе вначале царства Селевкидов, а затем при римлянах, имея возможность, по меньшей мере, поддерживать структуры теократического правления. Показательно, что после 80 года по Р.Х. иудейские религиозные авторитеты официально отлучили иудеохристиан от общения, признав их «предателями» и «еретиками». «Эллинистские» христиане отошли от иудаизма к тому времени уже довольно давно.

Рассеяние иудеев после падения Иерусалима и разрушение Второго Храма способствовали распространению христианства, а сами иудейские общины подчас видели в христианстве способ относительной интеграции в эллинистический мир с сохранением — пусть частично — своей религиозной и культурной идентичности. Однако проповедь апостолов все больше обращалась к неиудейской среде. Так, святой апостол Павел был назван «апостолом языков», поскольку проповедовал преимущественно среди народов Римской Империи, обходя последовательно концы эллинистической ойкумены.

Свой земной путь святые апостолы Петр и Павел завершают в Риме, где вдохновляют христианскую общину, закладывая основания Римской кафедры, которую первым занимал сам апостол Петр. По словам Христа, он стал тем камнем, на котором Господь основал свою Церковь. Рим как центр Империи закономерно стал последней точкой проповеди верховных апостолов Петра и Павла: пройдя всю ойкумену, они завершили свой мученический путь оглашения народов в Риме, в сердце эллинистической цивилизации, объединенной политически и геополитически в то время Императором.

Апостольский век символически завершается вместе со смертью последнего из апостолов святого Иоанна Богослова, любимого ученика Исуса Христа, написавшего одно из Евангелий и Апокалипсис. Считается, что он умер в греческом городе Эфесе около 100 года по Р.Х. (после 98 года). По христианскому преданию, Пречистая Дева

Мария также жила в Эфесе, и лишь перед своей кончиной (Успением) она вернулась в Иерусалим.

Типология ранней догматики: иудейский контекст и иудео-христианство

Первый век христианства завершил деяния апостолов, упорядочил на первом этапе церковную организацию и заложил основы будущей догматики. В редакциях канонических Евангелий, в Деяниях и Посланиях апостолов и особенно в письмах апостола Павла различным христианским общинам была заложена идейная основа христианства как Церкви, учения, религии, теологии, философии и культуры. Хотя и в этот период складывается несколько направлений в толковании основных положений христианства, общий вектор определен уже довольно однозначно: новая религия мыслит себя как вершину всемирной истории, как самое высшее из учений и институтов, наследующее не только ветхозаветную традицию Откровения, но и мудрость всего человечества. Церковь осмысляется как Новый Израиль, не локальный, а универсальный, не иудейский, но эллинистический, ойкуменический и в пределе всечеловеческий.

Победа «эллинистов» над «эвионитами» была необратимой и основополагающей, но все же уже у апостолов сложилось несколько обобщающих направлений в толковании христианского учения, диалектическое противостояние и диалог которых и предопределили структуру следующего периода — II–III веков по Р.Х., которые можно назвать *апологетическими*. То, что уже отчетливо будут утверждать или опровергать апологеты, в целом было заложено в первый век христианства.

Здесь, в самом начале земного пути Новозаветной Церкви, мы видим следующие интерпретационные парадигмы, соответствующие тем или иным религиозным и цивилизационным группам, каждая из которых имеет принципиальное значение для разработки христианской догматики.

Первым контекстом, в котором формируется раннехристианская догматика, является *иудаизм*. Иудейской религии и ее отношению с западно-семитской цивилизацией и семитским миром в целом, а также с другими средиземноморскими культурами, мы посвящаем отдельный том «Ноомахии»[1]. Там же мы рассматриваем ноологическую структуру иудейской традиции, где, по нашей реконструкции, преобладает титаническое начало. Ханаанский миндаль, в рамках

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

которого сложилась иудейская традиция, как монотеистическая вытяжка западного семитизма, где древний бог Эл (аналог титанического эллинского Кроноса) подавил и вытеснил молодого бога Ваала (также хтонического и аналогичного фригийскому Аттису и, вероятно, являющегося прообразом Адониса), представлял собой важный момент в общесемитской структуре, поскольку доводил заложенные в ней плюральные тенденции до теологически обостренного — монотеистического — синтеза. Второй аналогичной культурой, последовавшей в контексте семитизма по тому же пути, стал позднее аравийский ислам. Предпосылки же этого мы можем обнаружить в архаической форме еще в финикийской религии и даже в Древнем Угарите.

Для иудаизма было характерно сочетание жесткого монотеизма в его эксклюзивной форме с материалистическим восприятием мира. И хотя на разных этапах иудаизм подвергался различным влияниям — особенно существенно трансформировал его структуру иранский Логос, оказавший на иудейскую традицию большое воздействие в эпоху Вавилонского пленения — в целом он сохранял этот монотеистический вектор как основу иудейской идентичности, вплоть до прихода Исуса Христа. В контексте иудейской эсхатологии, сложившейся, вероятно, непосредственно в иранском контексте, так как именно иранская традиция вкладывала в историческую эпоху конца времен максимальное метафизическое содержание, Мессия истолковывался как *царь*, который должен прийти в конце исторического цикла, чтобы восстановить духовное и политическое одновременно могущество иудейской общины и покорить все народы мира. Иными словами, Мессия мыслился в контексте установления Всемирной Империи (снова персидское влияние), которая, однако, должна стать *иудейской*. В мессианские времена все народы покорятся иудеям, которые будут править миром.

Само слово «мессия» מָשִׁיחַ (mashiah) на иврите означает дословно «помазанный» и подразумевает «помазанный на царство» в соответствии с древнееврейским обрядом посвящения пророками на царство израильских и иудейских царей. Поэтому Мессия — это прозрачная для любого еврея метонимия слова *царь*, מֶלֶךְ (melekh). То же самое значение имеет и греческое Χριστός, от глагола χρίω, «умасливать», «помазывать», то есть Помазанник. Поскольку греческое слово — семантическая калька с еврейского, то и в этом случае оно не несет никакого другого смысла, нежели в иудейском контексте, и обозначает *царя*. Но и в сам иудаизм, скорее всего, идея царя пришла из Вавилона в XI веке до Р.Х., в эпоху первого иудейского царя Саула. Это было прямым влиянием не Второго Царства, пер-

сидского, а Первого — Халдейского. В сочетании с иранской эсхатологией и иранской идеей Империи это в целом объясняет структуру и иудейского мировоззрения применительно к фигуре Мессии. Но в отличие от Вавилонской и Персидской Империи и даже от эллинистических греческих царств и Рима, для иудеев была категорически чужда идея *божественности* царя, и даже последнего царя, которому суждено было править всемирной Иудейской Империей в последние времена — накануне Великого Шаббата. Это исключалось самой структурой строгого монотеизма Ханаанского миндаля, хотя окружающие политеистические семитские народы (а также не семитские филистимляне, один из древних «народов моря», живших на побережье Средиземного моря к Западу от иудеев) не испытывали бы с тезисом о божественном властителе никаких проблем, тем более, если речь касалась эсхатологических и поэтому чрезвычайных условий.

В иудаизме Бог имел строго трансцендентную природу, и между ним и творением лежала *бездна*. В этом состояла уникальность и исключительность иудейской религии.

При этом в контексте эллинистического иудаизма, что особенно ярко видно на примере Филона Александрийского, острота догматической ортодоксии существенно размывалась, и под влиянием не только греческой традиции, Стои, пифагорейства и платонизма, но и из атмосферы энтузиазма, присущей эллинизму в целом, в иудейскую среду проникали мотивы, релятивизирующую эту строгость. Точно так же ранее туда же проникали политеистические тенденции других соседних (преимущественно западно-семитских) народов.

Поэтому строгий и последовательный иудаизм Мессией мог считать только того, кто обеспечил бы иудеям мировое господство, то есть настоящий земной царь. Евреи-зелоты могли поверить в то, что тот или иной политический лидер, например, предводитель антиримского восстания в Иудее в 131 — 135 годах по Р.Х. Шимон бар Кохба, мог бы стать Мессией, но только в том случае, если бы он победил римлян и при его правлении Израиль и Иудея стали бы мировой державой. Но если бы такое начинание не удалось, то у ортодоксального иудея был только один выход — признать такого персонажа лже-Мессией.

В этом случае понятно отношение строгих иудеев к Исусу Христу и к христианам. Никакого символического или аллегорического толкования фигуры Мессии они не признавали и поэтому судили Христа в оптике своей религиозной традиции. Распятие на Кресте вместе с разбойниками, а также издевательская (по их разумению) надпись на Кресте — «Исус Назареянин Царь Иудейский» — было,

глядя на вещи с этой позиции, логичным и естественным итогом. Антихристианство иудаизма не является, таким образом, чем-то произвольным, но вытекает из самой структуры иудейской религии: при всем том, что нам известно о словах и деяниях Исуса Христа, ортодоксальный ветхозаветный иудаизм просто *не мог не быть антихристианским*.

Тем парадоксальнее тот факт, что в иудейской среде у Исуса Христа находятся преданные ученики и последователи, которые верят в него как в Мессию, то есть в царя, и принимают его учение, что царство надо понимать как царство «не от мира сего». Значит, и царь и его царство — это нечто иное, нежели то, что считали иудеи и все остальные народы. Так возникает иудеохристианство, полнее всего представленное старейшинами раннехристианской Иерусалимской общины и Иаковом Справедливым, братом Господним, сподобившимся мученической кончины от рук ортодоксальных иудеев, которые, по преданию, сбросили его с крыши. Иудеохристиане принимают и учение Христа, и необходимость аллегорического и мистического толкования иудаизма. В этом они близки к школам еврейских пророков, которые также подчас толковали религию мистически и метафорически. К этому направлению принадлежали и духовные общины — такие, как эссеи, во многом схожие доктринально и стилистически с иудеохристианами.

В отношении Христа иудеохристиане признавали главное: возможность толковать его приход и его миссию как духовную *аллегорию*, призванную перейти от прямолинейного материального иудаизма к иудаизму спиритуальному и мистическому. Христос здесь толковался как «ангел» или «пророк», учитель, открывающий своим последователям духовный иудаизм. Это позволяло примирить, с одной стороны, иудейские обряды, а с другой — объяснить, почему не наступило обещанной эпохи Иудейской Империи.

Но это течение, позднее вылившееся в общину эвионитов, ни при каких обстоятельства не могло бы согласиться ни с отступлением от строгих иудейских законов (по которым спастись может только правоверный иудей), ни тем более признать божественность Христа.

В целом иудейский религиозный контекст, иудейская среда была важнейшей в период становления и распространения христианства. Ориентация на буквальное и строго историческое толкование священной истории, а также прямое или косвенное стремление увидеть в Исусе Христе только человека и, соответственно, нечто сотворенное, намного пережила эвионитов и собственно иудеохристиан первого века и наметила особое направление христианской экзегетики и в последующие периоды — вплоть до Антиохейской школы, ариан

ских тезисов — в частности, положение о предсуществовании души и т. д.

Святой Иустин посещает Эфес и Александрию, а затем переезжает в Рим, где открывает философскую школу, в которой обучает платонизму и христианству. При этом Иустин настаивает на том, что «греческая мудрость», эллинизм, истина эллинов полностью совместимы с христианством, и даже выдвигает гипотезу, что греки заимствовали центральные моменты своей культуры из ветхозаветной традиции. Конечно, речь идет не о всей греческой культуре, но о ее аполлонической составляющей, ярче всего воплощенной в платонизме и пифагорействе. Так, в частности, он считает признаком подлинности гонения и непонимание современников: Гераклита и Сократа он восхваляет, а Эпикура — проклинает[1]. Первые двое были отвергнуты, третий пользовался успехом. Но эти критерии — лишь иллюстрации к более важным — ноологическим — закономерностям: Сократ и Гераклит представляют собой аполлонический и дионисийский Логос, а Эпикур — Логос Кибелы.

Идея о прямых параллелях между иудаизмом и эллинской традицией проходит основной линией практически через все труды Иустина Философа, в первую очередь через Первую и Вторую апологии[2].

Святой Иустин является первым апологетом и первым христианским философом. Поэтому его жесты фундаментальны для всей последующей традиции. При том, что концепция заимствования греками наследия древних иудеев является в высшей степени спорной и, строго говоря, просто неверной, для Иустина важно другое: он воспринимает вершины эллинской аполлонической мысли как парадигмы, как элементы метарелигии, как теорию, и предлагает соотнести с этой теорией (фактически с платонизмом) содержание христианского учения.

Филон Александрийский, также представитель среднего платонизма, как и сам Иустин Философ, заложил основы платонического толкования Ветхого Завета в иудейском контексте, точно так же попытавшись соотнести парадигмальный платонизм с библейской традицией. Святой Иустин закладывает основы такой же методологической процедуры применительно к христианству. Но Иустин Философ движется в эту сторону с позиций эллинизированного римлянина, для которого привычной и естественной является эллинистическая интеллектуальная среда. Он пытается найти платониз-

---

[1] *Св. Иустин Философ и Мученик.* Творения. М.: Благовест, 1995. С. 112.

[2] Там же.

и несториан. Но ядро «антропологического максимализма» в христологии было заложено именно этим иудейским контекстом.

Эллино-христианская апологетика Иустина Философа

Второй и третий века по Р.Х. принято считать *апологетическими*. В это время завершается эпоха апостолов и апостольских мужей, непосредственно знавших или самого Христа, или его прямых учеников. В апостольский период основные теологические модели были уже обозначены, и ведущая роль здесь, без сомнения, принадлежит апостолу Павлу. Однако и в самих Евангелиях содержалось много истин метафизического и философского характера, причем наиболее насыщенным в этом смысле является четвертое Евангелие — от Иоанна.

Поколение апологетов приходит вслед за апостолами и апостольскими мужами и ставит своей целью защищать уже сложившуюся христианскую традицию перед лицом критиков, прояснять сложные или спорные вопросы, приводить христианское учение в систему. Венцом работы апологетов станут первые два Вселенских Собора, но сама апологетическая деятельность как промежуточный этап между апостолами и Никеей началась во втором веке и длилась около двухсот лет.

К числу наиболее известных апологетов принадлежат: Иустин Философ, его ученик Тациан, Аристид, Аполлинар, Феофил Антиохийский, Теофин, Афинагор Афинский, Мелитон Сардийский, Минуций Феликс, Тертуллиан, Клавдий Аполлинарий, Мильтиад, Эрмий, Ириней Лионский, Пантен, Климент Александрийский, Ориген и т. д.

Первым представителем апологетов принято считать Иустина Философа, Ἰουστῖνος ὁ Φιλόσοφος (ок. 100—165). Иустин родился в римской провинции Сирия и происходил из семьи эллинизированных римлян, то есть из политеистической среды. Показательно, что дата рождения святого Иустина как раз совпадает с началом второго века по Р.Х., т. е. с эпохой апологетики, которую он и открывает. Еще более символично, что святой Иустин до своего обращения в христианство является состоявшимся философом-платоником, примыкающим к среднему платонизму. Познакомившись с другими философскими течениями эллинизма (Стоей, перипатетиками, пифагорейцами и т. д.), он делает свой окончательный выбор в пользу Платона. От платонизма он не отказывается и после того, как становится христианином, хотя и подвергает пересмотру ряд платониче-

му (аполлонической стороне эллинизма) место в христианстве и для этого привлекает тезис об «эллинском заимствовании». Несмотря на историческую натяжку, главное состоит в другом: Иустин Философ *обосновывает место греческой традиции в христианской культуре*. И очень важно, что это делает первый апологет, христианский мученик и безусловный авторитет христианской Церкви.

Св. Иустин пишет:

Когда говорим, что все устроено и сотворено Богом, то окажется, что мы высказываем учение Платоново; когда утверждаем, что мир сгорит, то говорим согласно с мнением стоиков; и когда учим, что души злодеев, и по смерти имея чувствование, будут наказаны, а души добрых людей, свободные от наказания, будут жить в блаженстве, то мы говорим тоже, что и философы[1].

τῷ γὰρ λέγειν ἡμᾶς ὑπὸ θεοῦ πάντα κεκοσμῆσθαι καὶ γεγενῆσθαι Πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα· τῷ δὲ ἐκπύρωσιν γενέσθαι Στωϊκῶν· τῷ δὲ κολάζεσθαι ἐν αἰσθήσει καὶ μετὰ θάνατον οὔσας τὰς τῶν ἀδίκων ψυχάς, τὰς δὲ τῶν σπουδαίων ἀπηλλαγμένας τῶν τιμωριῶν εὖ διάγειν, ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις τὰ αὐτὰ λέγειν δόξομεν·

Далее:

И если мы говорим, что Слово, которое есть первородный Сын Божий, Исус Христос, Учитель наш, родился без смешения, и что он распят, умер и, воскресши, вознесся на небо, то мы не вводим ничего отличного от того, что вы говорите о так называемых у вас сыновьях Зевса[2].

Τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον, ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγεννῆσθαι, Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν διδάσκαλον ἡμῶν, καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανόν, οὐ παρὰ τοὺς παρ' ὑμῖν λεγομένους υἱοὺς τῷ Διῒ καινόν τι φέρομεν.

И еще:

Но Сын Божий, называемый Исус, хотя бы и просто был только человек, по своей премудрости достоин называться Сыном Божиим: ибо все ваши писатели называют Бога Отцом и человеков и богов. Если же мы говорим, что Он, Слово Божие, родился от Бога особенным

Υἱὸς δὲ θεοῦ, ὁ Ἰησοῦς λεγόμενος, εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι· πατέρα γὰρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε πάντες συγγραφεῖς τὸν θεὸν καλοῦσιν. εἰ δὲ καὶ ἰδίως, παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν, γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ, ὡς προέφημεν, κοινὸν τοῦτο

---

[1] *Св. Иустин Философ и Мученик.* Творения. С. 51.

[2] Там же.

образом и выше обыкновенного рождения, то, как прежде мы сказали, пусть это будет у нас общее с вами, которые Гермеса называете Словом — вестником от Бога.

А если кто возразит, что Христос был распят, то и это обще с вышеперечисленными, по-вашему, сынами Зевса, которые подверглись страданиям.

Конечно, страдания их, доведшие до смерти, как рассказывается, были не одинаковы, но различны, так что Он, и по особенности Своего страдания, кажется, ничем не ниже их, но даже докажу, как предпринял я сделать в предварительной части своей апологии, или уже доказал, что Он выше их в этом отношении: ибо из дел оказывается, кто лучше. —

Если мы говорим, что Он родился от Девы, то почитайте и это общим с Персеем.

Когда объявляем, что он исцелял хромых, расслабленных и слепых от рождения, и воскрешал мертвых, то и в этом случае должно представить, что мы говорим подобное тому, что говорят о деяниях Эскулапия[1].

ἔστω ὑμῖν τοῖς τὸν Ἑρμῆν λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικὸν λέγουσιν.

εἰ δὲ αἰτιάσαιτό τις ἐσταυρῶσθαι αὐτόν, καὶ τοῦτο κοινὸν τοῖς προκατηριθμημένοις παθοῦσιν υἱοῖς καθ' ὑμᾶς τοῦ Διὸς ὑπάρχει.

ἐκείνων τε γὰρ οὐχ ὅμοια τὰ πάθη τοῦ θανάτου ἀλλὰ διάφορα ἱστορεῖται· ὥστε μηδὲ τὸ ἴδιον τοῦ πάθους ἧττονα δοκεῖν εἶναι τοῦτον, ἀλλ', ὡς ὑπεσχόμεθα, προϊόντος τοῦ λόγου καὶ κρείττονα ἀποδείξομεν, μᾶλλον δὲ καὶ ἀποδέδεικται· ὁ γὰρ κρείττων ἐκ τῶν πράξεων φαίνεται.

εἰ δὲ καὶ διὰ παρθένου γεγεννῆσθαι φέρομεν, κοινὸν καὶ τοῦτο πρὸς τὸν Περσέα ἔστω ἡμῖν.

ᾧ δὲ λέγομεν χωλοὺς καὶ παραλυτικοὺς καὶ ἐκ γενετῆς πονηροὺς ὑγιεῖς πεποιηκέναι αὐτὸν καὶ νεκροὺς ἀνεγεῖραι, ὅμοια τοῖς ὑπὸ Ἀσκληπιοῦ γεγενῆσθαι λεγομένοις καὶ ταὐτὰ φάσκειν δόξομεν.

Мы видим, что здесь отчасти типологически повторяется история спора эллинистов со старейшинами вскоре после Пятидесятницы, где эллинизм (а точнее, то, что станет впоследствии христианской ортодоксией) представлял также мученик диакон Стефан. По окончании апостольского века спустя около ста лет в апологетическую эпоху гомологичный жест повторяет первый мученик-апологет, также «эллинист» (но уже в несколько ином смысле) Иустин Философ.

Так, святой Иустин вводит важнейшее понятие «христиане до Христа». К ним он причисляет Гераклита, Сократа и, видимо, стоиков. В Первой апологии он утверждает:

---

[1] *Св. Иустин Философ и Мученик.* Творения. С. 52–53.

Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные. (...)
Таким образом, те прежде бывшие, которые жили противно Слову, были бесчестными, враждебными Христу и убийцами людей, живших согласно с Словом, а те, которые жили и ныне живут согласно с ним, суть христиане, бесстрашны и спокойны[1].

καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς (...)
ὥστε καὶ οἱ προγενόμενοι ἄνευ λόγου βιώσαντες, ἄχρηστοι καὶ ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ ἦσαν καὶ φονεῖς τῶν μετὰ λόγου βιούντων· οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες Χριστιανοὶ καὶ ἄφοβοι καὶ ἀτάραχοι ὑπάρχουσι.

Тем самым он представляет христианина как определенный цивилизационный *тип*, который существенно шире, чем прямолинейное определение — «последователь Христа». Исус Христос исторически рождается в Палестине в первый год нового христианского летоисчисления. Но Бог Сын, Логос, Слово Божие есть *всегда*. Слово Божие вечно. Именно это и ценно в Ветхом Завете, с точки зрения христианина: в нем осуществляется подготовка к Новому Завету, Святой Дух через пророков косвенными и прикровенными указаниями свидетельствует о Логосе, Троице и грядущем Рождении Христа. Иудеи — это «христиане до Христа», поскольку они ждут Христа и живут этим ожиданием. Согласно Иустину Философу, эллины — тоже «христиане до Христа». И им также прикровенно и косвенно явлен свет Слова. Конечно, не всем эллинам, но лишь относящимся к аполлоническому и аполлоно-дионисийскому Логосу. Но ведь и не всем иудеям дана была истина: сколько из них отклонились от правых путей и сколько совершили еще более страшное преступление — не признали Христа, Слово Божие, когда Он пришел к ним и жил среди них. Иустин Философ обосновывает совершенно новый тип цивилизации — *христианский эллинизм*, который постепенно все более и более будет становиться просто «христианством» (но в его нормативно эллинистическом, или даже точнее, постэллинистическом понимании, понимании, вырастающем на основании эллинизма, но выходящем за его пределы). Если и иудеи, и эллины ранее были «христианами до Христа», то две духовные традиции — школа пророков у иудеев и аристократические гетерии у эллинов — провиденциально *встречаются* в христианской культуре. Апологетом именно такой культуры и является христианский мученик Иустин Философ.

---

[1] *Св. Иустин Философ и Мученик.* Творения. С. 76–77.

Святой Иустин дает своеобразную трактовку гомологии между эллинской мудростью и истиной ветхозаветной религии. С его точки зрения, Ветхий Завет не историческое произведение, но выражение вечной истины, данной через Откровение в преддверии прихода Христа, Бога-Слова. Поэтому содержание Библии не только в книге, но и в самом Логосе. Он вводит в эту картину фигуру *демонов-герменевтов*, то есть сверхъественных существ, которых, по его мнению, греки и другие народы принимали за богов. Эти «демоны» не только способны подслушать чтение Ветхого Завета, но и подсмотреть сам Логос. При этом они искажают услышанное и увиденное и передают его в извращенной форме тем, кто им поклоняется, выдавая неточное знание за точное. Этим объясняются совпадения греческих мифов и философских теорий с иудейскими.

Тезис о «подслушанной демонами» истине станет постоянной темой и тех христианских философов, которые будут настаивать на преемственности эллинской и эллинистической культуры, и тех, кто, напротив, обрушатся на политеистов. Если демоны «подслушали истину» и передали ее в искаженной форме, то эта истина — с опорой на христианство — может быть восстановлена в своем первоначальном достоинстве. К этому и склонялся сам святой Иустин, а далее вслед за ним эту линию будут развивать все сторонники христианского эллинизма — в первую очередь, христианские платоники. Но антиязыческие полемисты ставили акцент на искажении, извращении изначального послания демонами и на этом основании опровергали учения политеистов. Так поступал уже ученик святого Иустина апологет ассириец Татиан, Τατιανός[1] или неизвестный автор «Увещевания к эллинам»[2] и «Речи к эллинам»[3], которые иногда приписываются самому святому Иустину.

Иустин Философ одним из первых (если вообще не первым) четко и эксплицитно высказывает догмат о Троице, утверждая, что Богом являются и Отец, и Сын, и Святой Дух. Согласно некоторым исследователям, в этом проявляется его вовлеченность в средний платонизм, представители которого, среди прочих Филон Александрийский и Нумений (который был современником — возможно даже — младшим Иустина), ставили теологическую проблему в центре внимания. Нумений, отчасти следуя за ранним платоником Ксенократом, говорит о «трех богах» — Нетворящем Отце (πατέρας), Творящем Логосе (λόγος ποιητής) и Сотворенном Космосе (ποίημα).

---

[1] *Тациан.* Речь против эллинов // Памятники древней христианской письменности. Т. 4. М.: Университетская типография, 1863. С. 135–182.

[2] Там же. С. 31–35.

[3] Там же. С. 43–90.

При этом четвертое начало — материя, Мать — остается вне этой божественной триады, поскольку под Космосом понимается совокупность форм в их органическом и семантическом единстве, то есть в каком-то смысле воплощенный Логос. Хотя прямой связи между христианской Троицей у Иустина и тремя богами Нумения установить нельзя, определенные созвучия налицо. Тем более что Нумений, происходивший из Сирии, сам был знаком с иудейской традицией и сопоставлял Моисея с Платоном.

В лице двух философов, современных друг другу и происходивших из довольно близких друг к другу Палестины и Сирии, — Иустина и Нумения — мы видим четко намеченную траекторию дальнейшего развертывания платонической традиции: с одной стороны, эллинское платоническое христианство, с другой — философский платонизм нехристианской направленности (хотя три бога Нумения отличаются и от наиболее распространенных форм эллинистического политеизма).

Афинагор Афинский: воскреснуть, чтобы созерцать

Среди наиболее известных апологетов II—III веков по Р.Х. можно выделить

- как сторонников платонизма (или близких к нему эллинских философий) — Афинагор Афинский, стоик Пантен, его ученик великий христианский платоник Климент Александрийский и наиболее поздний из всех Ориген, ключевая фигура в становлении христианского богословия, и т. д.,
- так и авторов, посвятивших свои труды критике политеизма и опровержению язычества или ересей (ученик Иустина Философа Татиан, Аристид Афинский, яростный обличитель гностицизма святой Ириней Лионский, Ермий и т. д.).

Одним из ярких апологетов платонического направления был Афинагор Афинский, Αθηναγόρας ὁ Αθηναίος (ок. 133 — ок. 190), который известен только по двум сохранившимся произведениям — «Прошение о христианах»[1], поданному, согласно преданию, римскому Императору Марку Аврелию, и трактату «О воскресении мертвых»[2]. В юности Афинагор был участником или даже одним из наставников платоновской Академии, открытой Марком Аврелием. Позднее Афинагор принимает святое крещение

---

[1] *Афинагор Афинский.* Прошение о христианах // Памятники древней христианской письменности. Т. 5. М.: Университетская типография, 1865.

[2] *Афинагор Афинский.* О воскресении мертвых // Памятники древней христианской письменности. Т. 5.

и становится ревностным христианином. При этом показательно, что апологию христиан он составляет не на основании детальных отсылок к Ветхому Завету, но на логической и изысканной аргументации, обращенной к представителям образованной римской эллинистической элиты. Превосходство христианства у него строится на рациональных доводах — на этическом совершенстве христианских ценностей, на возвышенности христианской созерцательной метафизики и т. д. Показательно, что в работе «О воскресении мертвых», где Афинагор доказывает — снова с помощью логических и чисто рациональных аргументов — необходимость воскресения мертвых в теле, он в конце говорит о том, что является, по его мнению, целью жизни, ради которой и происходит воскресение во плоти:

Но чтобы тоже самое тело приняло ту же самую душу, это не иначе возможно, как только чрез воскресение. Когда это совершится, тогда достигнется цель, сообразная с природою людей. Никто не согрешил бы, если б сказал, что цель сознательной жизни и разумного суждения — в постоянном и непрерывном занятии тем, к чему больше и прежде всего приспособлен естественный разум — в созерцании Сущего и непрестанном услаждении Его заповедями, хотя многие из людей, слишком пристрастно и сильно предавшиеся земному, не достигают этой цели[1].

Τὸ δ᾽ αὐτὸ σῶμα τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἀπολαβεῖν ἄλλως μὲν ἀδύνατον, κατὰ μόνην δὲ τὴν ἀνάστασιν δυνατόν· ταύτης γὰρ γενομένης καὶ τὸ τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων πρόσφορον ἐπακολουθεῖ τέλος. Τέλος δὲ ζωῆς ἔμφρονος καὶ λογικῆς κρίσεως οὐκ ἂν ἁμάρτοι τις εἰπὼν τὸ τούτοις ἀπερισπάστως συνδιαιωνίζειν οἷς μάλιστα καὶ πρώτως ὁ φυσικὸς συνήρμοσται λόγος, τῇ τε θεωρίᾳ τοῦ δόντος καὶ τῶν ἐκείνῳ δεδογμένων ἀπαύστως ἐπαγάλλεσθαι· κἂν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμπαθέστερον καὶ σφοδρότερον τοῖς τῇδε προσπεπονθότες ἄστοχοι τούτου διατελῶσιν.

Высшая цель жизни — созерцание Сущего (θεωρίᾳ τοῦ δόντος). Эта формула вполне может быть принята за квинтэссенцию платоновского учения: созерцание Сущего — это то, к чему стремятся боги и их отряды в своих колесницах, движущиеся к середине неба в рассказе Сократа в диалоге «Федр». Созерцательная жизнь, βίος θεωρητικός — это и есть предельный смысл воскресения: в нем, по Афинагору, возможно достичь неизменного вечного созерцания. После воскресения деятельность утрачивает смысл, так как исчезает становление. Но вечность обретается не путем освобождения от

[1] *Афинагор Афинский.* О воскресении мертвых. С. 105–106.

тела, но через преображение тела, через возведение к его райскому предназначению.

Афинагор обычно упоминается как тот мыслитель, который повлиял на Александрийскую школу христианских платоников и был учителем пресвитера Пантена или даже Климента Александрийского.

Климент Александрийский: христианский платонизм и апофатика

Пресвитер Пантен, Πάνταινος (? — 200/202) был греком родом или из Афин, или из Сиракуз. Он изучал философию средних стоиков, близких к платонизму и открытых к пифагорейской традиции. С ноологической точки зрения, это значит, что он был носителем аполлоно-дионисийского мировоззрения в культурном оформлении эллинизма. Пантен, как и многие платоники того времени, переходит в христианство и основывает в 179 году в Александрии, одном из главных (если не главном) центров эллинизма, богословскую школу (Дидаскалию или Огласительное училище), которая одновременно нацелена на катехизаторскую деятельность, апологетику и развитие собственно христианской философии[1]. Основанной Пантеном философской школе суждено было сыграть важнейшую, во многом ключевую роль в истории христианского богословия и выработке никейской догматики. По образцу одновременно древних эллинских философов и христианских проповедников Пантен посещал страны Востока, где занимался миссионерской деятельностью. В Индии, по преданию, он столкнулся с общиной христиан, обращенных еще апостолом Фомой.

Творений Пантена не сохранилось, но можно предположить, что многие наиважнейшие для него темы развил в своих трудах его ученик и последователь, заменивший его на посту главы школы в 190 году, великий христианский мыслитель и богослов Климент Александрийский, Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς (ок. 150 — ок. 215). Климент так же продолжал апологетическую традицию, следуя платонической линии и будучи открытым для восприятия и христианского толкования греческого и, более точно, эллинистического наследия. Именно в Александрийской школе Пантена и Климента складывается устойчивая традиция христианского эллинизма в области богословия, основанная на многосторонней философской работе по сочетанию христианской религии и ее незыблемых догматов (кото-

[1] Предание возводило истоки александрийской Дидаскалии к основателю самой Александрийской Церкви евангелисту Марку, но более или менее достоверно ее историю можно проследить лишь со времени жизни Пантена.

рые, однако, частично и формулируются в их окончательном виде в ходе апологетической деятельности, борьбы с сектами и ересями, диспутов с иудеями и политеистами) с эллинской философской и культурной традицией. В этой среде была подготовлена теоретическая база для становления теологической христианской ортодоксии и, в частности, догматики, признанной первыми двумя Вселенскими Соборами в качестве образца и норматива.

Климент Александрийский продолжает линию Иустина Философа и признает эллинскую философию одной из форм, пригодных для богопознания, наряду с профетической библейской традицией. Он настаивает на том, что вера и знание не являются противоположными и взаимоисключающими. Вера предваряет истинное знание, γνῶσις, но это знание не рационально, а сверхрационально, поскольку выше любых рациональных построений стоит *прямое созерцание*. О таком знании Климент Александрийский говорит:

Знание, о котором мы говорим, не является мнением отдельных школ, но является истинной философией, — действительно упорядоченной мудростью, опытом, открывающим предметы жизненные, мудростью, утверждающей божественный гносис, равно как и дела человеческие, познанием достоверным и неизменным, осознанием прошлого, настоящего и грядущего, того, что открыто нам Господом по его пришествии и через его пророков.(...)

Философами мы называем тех, кто возлюбил мудрость творца всего и наставника, то есть, гносис Сына Божьего, а эллины так называют тех, кто рассуждает о добродетели[1].

ὡς πάλαι παρεσημειωσάμεθα, οὐ τὴν κατά ἑκάστην αἵρεσιν ἀγωγην φαμεν, αλλ', ὅπερ ὄντως ἐστί φιλοσοφία, ὀρθῶς σοφίαν τεχνικήν, τὴν ἐμπειρίαν παρέχουσαν τῶν περί τόν βίον, τὴν δὲ σοφίαν ἔμπεδον γνῶσιν θείων τε καί ἀνθρωπίνων πραγμάτων, κατάληφίν τίνα βεβαίαν οὖσαν καί ἀμετάπτωτον, συνειληφυῖαν τά τε ὄντα καί τά παρωχηκότα καί τά μέλλοντα, ἣν ἐδιδάξατο ἡμάς διά τε τῆς παρουσίας διά τε τῶν προφητῶν ὁ κύριος (...)

φιλόσοφοι δὲ λέγονται παρ' ὑμῖν μέν οί σοφίας ἐρῶντες τῆς πάντων δημιουργοῦ καιί διδασκάλου, τουτέστι γνώσεως τοῦ υἱού τοῦ θεοῦ παρ' «Ελλησι δὲ οἱ τῶν περί ἀρετῆς λόγων ἀντιλαμβανόμενοι.

Источником и наставником истинной мудрости, по Клименту, является не тот или иной мыслитель, но Слово Божие, Логос, то есть Исус Христос. Поэтому весь мир есть развертывание этого Слова, которое есть смысл и последняя сущность каждого явления и каждой вещи. Философское знание, то есть эллинская философия, является

---

[1] *Климент Александрийский.* Строматы: В 3 т. Т. 3. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. С. 35 – 36.

подлинным в той мере, в которой оно отражает Логос. Но в той же мере оно является и религиозным, и христианским, поскольку Христос и есть Слово, Логос. Знание как гносис в понимании Климента есть знание Христа как Логоса. Но любое знание, в той степени, в какой оно истинно, есть знание Христа, источника всякого бытия. Поэтому знание и вера ведут к одной и той же вершине, которая есть сам Бог. При этом Климент подчеркивает, что *философия является заветом эллинам, как религия — заветом евреям.*

Вообще говоря, мы не ошибемся, если скажем, что все необходимое и важное для жизни нам дано самим Богом, а философия — это нечто преимущественно для эллинов, как некий завет, данный специально им, служащий ступенькой, ведущей к философии Христа[1].

Ἤδη δὲ καί καθολικῷ λόγῳ πάντα <τά> αναγκαία καί λυσιτελῆ τῷ βίῳ θεόθεν ἥκειν είς ἡμᾶς λέγοντες οὐκ ἄν ἀμάρτοιμεν, τὴν δὲ φιλοσοφίαν καί μᾶλλον «Ελλησιν, οἷον διαθήκην οίκείαν αὐτοῖς, δεδόσθαι, ὑποβάθραν οὖσαν τῆς κατά Χριστόν φιλοσοφίας.

Как у святого апостола Павла Христос является венцом алтаря Неведомому Богу, так и христианское Откровение, по Клименту Александрийскому, венчает собой эллинскую философию, которая осмысляется как подготовительная стадия христианского гносиса. При этом Климент Александрийский считает именно Платона и, шире, аполлоническую линию в эллинизме приближением к христианской истине, а материалистические учения, и в первую очередь Эпикура, называет не всходами, но «плевелами».

И как ереси вырастают в нашем учении среди хорошей пшеницы, так и эпикурейское безбожие и чувственность и тому подобное противоречащее разуму вырастает среди эллинской философии, как незаконорожденные плоды среди богоданных посевов, возделанных греками[2].

ὅθεν αἵ τε αἱρέσεις παρ' ἡμῖν συνανεφύησαν τῷ γονίμῳ πυρῷ οἵ τε τὴν Ἐπικούρου ἀθεότητα καί τὴν ἡδονὴν καί ὅσα ἄλλα παρά τὸν ὀρθὸν λόγον ἐπέσπαρται τῇ Ἑλληνικῇ φιλοσοφία κηρύσσοντες νόθοι τῆς θεόθεν δωρτηθείσης γεωργίας Ἕλλησιν ὑπάρχουσι καρποί.

Климент Александрийский, развивая параллель между платонизмом и христианским богословием, которое в значительной степени и формируется апологетами (включая его самого), принимает и апофатическую сторону учения Платона, которая станет основой неоплатонической метафизики у Плотина и его последователей

---

[1] *Климент Александрийский.* Строматы. С. 41.

[2] Там же.

в политеистическом течении, и у Дионисия Ареопагита — в христианской традиции. Гносис, по Клименту Александрийскому, строится по восходящей вертикальной траектории (чисто аполлоническая черта) — от объемных тел к плоскостным фигурам, от фигур к линиям, от линий к точке, от точки к ее прообразу, идее, и наконец, выходит за границы бытия как такового.

Первопричина, следовательно, пребывает в каком-либо месте, но превыше места, времени, именования и помышления[1].

οὐκουν ἐν τόπῳ τὸ πρῶον αἴτιον, ἀλλ᾽ ὑπεράνω καί τόπου καί χρόνου καί ὀνόματος καί νοήσεως.

Этот апофатический тезис, представляющий собой вершину метафизики, Климент Александрийский формулирует, прямо обращаясь к Платону — к 523-му фрагменту «Государства», который он и пересказывает:

Ведь, в соответствии с Платоном, «рассуждением» каждый может исследовать божественное, если «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремится к сущности любого предмета» и «не отступит» из сферы сущего, пока, поднявшись к тому, что находится за его пределами, «с помощью самого мышления не охватит, что есть благо, оказавшись, таким образом, на вершине умопостигаемого»[2].

«δυνατόν δὲ κάν τῷ διαλέγεσθαι τὸ καταμαντεύεσθαι του θεοῦ, ἐὰν ἐπιχειρῇ τις ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διά τοῦ λόγου ἐπ᾽ αὐτὸ ὅ ἐστίν ἕκαστον ὀρμᾶν καί μὴ ἀποστατεῖν τῶν ὄντων, πρὶν <ἄν>, ἐπαναβαίνων ἐπί τὰ ὑπερκείμενα, αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ. ἐπ᾽αὐτῷ γινόμενος τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει» κατά Πλάτωνα.

То, что Единое пребывает выше бытия и что приблизиться к нему можно, только «отступив из сферы сущего» (ἀποστατεῖν τῶν ὄντων), это главный пункт всего неоплатонического учения. И одновременно, полноценная христианская теология, полнее всего представленная позднее в «Ареопагитиках», обращает внимание именно на этот момент, который, как мы видим, находится в центре внимания крупнейшего раннехристианского апологета и главы Александрийской школы.

Если мы обратимся к фигуре Дионисия Ареопагита, то увидим, что он считался учеником и последователем апостола Павла, бывшим до обращения ко Христу эллинским философом. По преданию,

---

[1] *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 2. С. 187.

[2] Там же.

При этом в то же самое время, в первой половине II века, гностики (в частности, Василид) формулируют свою версию трагической апофатики, противопоставляющей «нетворящего творца» «злому демиургу». Христианские апологеты-ортодоксы, в том числе Иустин Философ и Климент Александрийский, резко критиковали гностиков, но при этом тщательно исследовали их учения, и конечно, не могли пройти мимо проблематизации трансцендентного начала, которая составляла ядро гностических учений. Хотя христианская теология давала совершенно иное решение этой формуле (в отличие и от Нумения, и от Василида), она с необходимостью внимательно исследовала саму сферу апофатики.

Ориген: καταβολή и ἀποκατάστασις

С новой силой соотношение платонизма и христианства обнаруживается у преемника Климента Александрийского во главе его философской школы величайшего христианского мыслителя Оригена, Ὠριγένης (ок. 185 — ок. 254). Ориген родился в Александрии и был выходцем и христианской семьи. С ранних лет он был христианином и отличался крайне аскетической жизнью. В его становлении два фактора сыграли решающую роль: с одной стороны, он стал учеником философа-платоника Аммония Саккаса, Ἀμμώνιος Σακκᾶς (175—242), речи которого он слышал вместе с другим крупнейшим философом Плотином, основателем неоплатонизма, а с другой стороны, Климент Александрийский передал ему свое Огласительное училище, которое он и возглавлял до своего переезда в финикийский город Тир, где прожил остаток своей жизни. В личности Оригена христианская апологетика и платоническая традиция в ее эллинистической версии сливаются друг с другом вплоть до неразличения. Аммоний Саккас не оставил письменных текстов и, согласно преданию, заповедовал своим ученикам — Плотину, Гереннию и Оригену передавать его учение, основанное на примирении Платона и Аристотеля, только устно (что, видимо, соответствовало древним правилам аристократических гетерий). По словам ученика Плотина Порфирия, первым нарушил этот закон Геренний, затем Ориген, а сам Плотин всю жизнь излагал свое учение перед слушателями, а опубликовал его речи лишь сам Порфирий (это и стало «Эннеадами»).

В отношении школы Аммония Саккаса нет единой точки зрения, так как Порфирий называет его самого христианином, отрекшимся от христианства в пользу политеизма, но христианские платоники Эвсевий Кессарийский и святой Иероним Стридонский утверждали, что он оставался христианином вплоть до кончины. О том, был

апостол Павел встретил его как раз в Ареопаге в Афинах, когда он провозгласил, что Христос является Тем, Кого эллины почитали как Неведомого Бога. Но именно под именем Ареопагита стали позднее известны труды, где полнее всего излагаются основы христианского апофатического богословия и где влияние платонизма, и даже более конкретно, неоплатонизма школы Прокла, ощущается больше всего — составляя суть всей теологической и метафизической конструкции. Апостол Павел указывает на алтарь *Неведомого* Бога, что можно принять за высшего и апофатического Бога, стоящего по ту сторону бытия. По ту сторону бытия Платон и полагает в «Пармениде» Единое, на чем позднее Плотин и его последователи построят свое учение. Но к Неведомому Богу обращается и апостол Павел, причем в присутствии того, кто позднее станет известным как автор, сформулировавший основы *апофатической* теологии.

Если мы обратим внимание на приведенное место из «Стромthemов» Климента Александрийского, еще одного христианского платоника, эллинизированного римлянина, из рода Флавиев, родившегося в Афинах, то мы увидим развертывание апофатического платонизма в сочетании с христианским учением в эпоху, намного более раннюю, чем период жизни Прокла и предполагаемого автора «Ареопагитик». И именно из Александрии от Аммония Саккаса позднее вынесет Плотин ту версию платонизма, где апофатика будет играть главенствующую роль. Это значит, что признание «Ареопагитик» поздним трудом, построенном на христианизации идей Прокла, не покрывает всей полноты проблемы: на примере Климента Александрийского мы ясно видим, что уже во второй половине II века по Р.Х. христианское богословие тесно сопряжено с платонизмом *в его апофатической версии*. И легко предположить, что эта линия могла продолжаться и на следующих этапах *параллельно в политеистическом и христианском контекстах*, пересекаясь друг с другом снова и снова. При этом сам жест святого апостола Павла в Ареопаге у алтаря Неведомому Богу, равно как и тезисы первых «эллинистов» из раннехристианской общины начальной эпохи позволяют локализовать эту апофатику — одновременно христианскую и платоническую — уже в I веке, а в первой половине II века мы снова встречаем ее в созвучии (как минимум) между двумя представителями среднего платонизма, оба родом с Ближнего Востока — у первого христианского апологета Иустина Философа (платоника и одного из самых ранних выразителей учения о Троице) и Нумения, обратившего внимание в своей философской теологии на «нетворящего бога», воплощающего в себе чисто трансцендентное начало — на то, что лежит выше сущего (ἐπί τὰ ὑπερκείμενα).

ли Ориген, преемник Климента Александрийского, тем самым Оригеном, который учился у Аммония Саккаса, также ведутся споры, поскольку неоплатоники школы Плотина — вплоть до Прокла, Дамаския и Симпликия — дистанцировались от христианства, но восторженно цитировали тексты платоника Оригена, друга Плотина, а в самих этих цитатах нет пересечений с известными нам трудами Оригена, которого мы знаем как крупнейшего христианского апологета и автора фундаментальной полемики против политеистического римского платоника Цельса[1]. Поэтому существует гипотеза о двух Оригенах — 1) о христианском платонике-апологете и 2) о политеисте, учившемся у Аммония Саккаса вместе с Гереннием и Плотином и вместе с еще одним философом — Кассием Лонгином.

Эти проблемы не являются только историческими деталями, так как в них определяется сущность связи христианства с *платоническим эллинизмом* (включающим в себя также аристотелизм, пифагорейство и стоицизм), а значит, идентичность христианской ойкумены в ее отношении как с прошлым изданием Средиземноморской цивилизации, так и с будущей Европой. Не обладая достаточными документами, чтобы разрешить вопрос о религиозной принадлежности Аммония Саккаса и о двух (или одном?) Оригенах однозначно, следует обратить внимание на то, что в любом случае мы находимся в контексте одновременно и платонизма, и христианства. Христианские апологеты-платоники, такие, как Иустин Философ или Климент Александрийский, противопоставляют христианское прочтение платонизма политеизму, склоняясь признать Сократа «христианином до Христа», а «эллинский завет» — в чем-то параллельным ветхозаветной традиции, при том, что обе линии сходятся в христианстве. Важно и то, что христианские апологеты активно боролись с нарождающимися христианскими ересями, наиболее ярко представленными в лице гностиков — в частности, в школах Василида и Валентина, но и эти школы строились почти целиком на платонизме, но только в еще одном прочтении — на сей раз и не христианском, и не политеистическом[2]. Поэтому с гностиками полемизируют не только христиане Иустин, Климент и Ориген, но и язычник Плотин. Все эти споры ведутся *внутри эллинистического платонизма*, что значит, внутри ноологической вертикальной топики, определяемой нами как Логос Аполлона (подчас в сочетании

---

[1] Цельс, как можно понять из его текста «Правдивое слово», был именно платоником-политеистом и противником христиан. В полемических целях Ориген, чтобы дискредитировать его и представить материалистом, называет его «эпикурейцем».

[2] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса.

с отдельными элементами Логоса Дионисса). В лице Оригена же все три линии сходятся:

- отчасти он образцовый христианский апологет, первым введший в христианское богословие понятие «Богочеловек» применительно к Христу, а также придавший учению о Святой Троице наиболее законченную форму[1] и обосновавший метод аллегорической экзегетики Ветхого Завета, ставший впоследствии основополагающим;
- вместе с тем Ориген — платоник-монист, выступающий строго против дуалистических гностиков и ради этого принимающий идею финального восстановления — ἀποκατάστασις, которое должно, по его учению, распространяться даже на падших ангелов, что позднее (в VI веке) было признано ересью;
- учение о перевоплощении душ, заимствованное у Платона, хотя и существенно переработанное, самого Оригена сближает с гностиками, особенно с теми, чей дуализм был более нюансированным и утонченным, поэтому и самого его позднее ортодоксы упрекали в «гностицизме».

Важно обратить внимание, что христианская ортодоксия в тот период еще не была закреплена окончательно; собственно апологеты и создавали ее своими произведениями, проясняя те или иные аспекты христианского вероучения.

Из трудов Оригена сохранились несколько произведений — «О Началах»[2], «Против Цельса»[3], «Гомилии»[4], «Комментарии на Евангелие от Иоанна»[5] и многочисленные фрагменты. Кроме того, ему принадлежит колоссальный труд по сравнению различных изводов известных в его время списков Ветхого Завета — «Гексаплы».

Важнейшим элементом учения Оригена является *онтология вечности*. В этом Ориген строго следует за Платоном, утверждающим вечность идей. Но для Оригена образцы явленных вещей представляют собой единство Премудрости Господней, Σοφία и совпадают со Словом Божиим. Бог-Троица есть вечное содержание всего возможного бытия. Бог не имеет начала, но Он есть. При этом рождение

---

[1] Считается, что впервые само выражение «Троица», Τριάς, употребил Феофил Антиохийский (? — 180/181), но ввел его в широкий оборот в рамках апологетики и христианской теологии именно Ориген.

[2] *Ориген.* О началах. Новосибирск: «Лазарев В.В. и О.», 1993.

[3] *Ориген.* Против Цельса // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008.

[4] *Origen.* Die griechischen christlichen Schriftsteller der erste Jahrhundert. B. 3. Leipzig: J.C. Hinrichsche Buchhandlung, 1903.

[5] Ibid. B. 4.

Сына и исхождение Духа, по Оригену, происходят *вечно*, это *события, которые вечно сбываются.*

Но то, что имеет начало, закономерно имеет и конец.

Но так как те разумные существа, сотворенные, по вышесказанному, в начале, были сотворены из ничего, то именно потому, что они прежде не существовали, а (потом) начали существовать, они получили по необходимости совратимое и изменчивое бытие, ведь добродетель, превзошедшая и их субстанцию, не была присуща им по природе, но была произведена по милости Творца. И самое бытие у них — не собственное и не всегдашнее, но данное от Бога, потому что они не всегда существовали; все же, что дано, может быть отнято и прекратится[1].

Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam quaecumque illa inerat substantiae earum virtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta. Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod datum est, etiam auferri et recedere potest.

Чтобы совместить конечность мира, которую Ориген полностью признает, с вечностью Бога, он вводит гипотезу о множественном творении. Бог творит многие подобные миры. Это творение происходит поочередно, что напоминает модель стоиков о космических циклах, каждый из которых заканчивается уничтожением мира в стихии огня, за чем следует новое творение из той же стихии. По стоику Клеанфу, из золотого огненного Зевса проявляется воздушная Гера, затем водный Посейдон и так вплоть до земной Гестии. Уничтожение мира происходит в обратном порядке: землю заливает вода («пот, капающий с коней Посейдона»), вода испаряется в воздухе, а воздух зажигается огнем, исчезая в золотом Зевсе. У Оригена эта стоическая космология дополняется фигурой трансцендентного Творца, который выступает не как космический огонь, а как надкосмический, не затрагиваемый творением вечный Бог-Троица. Именно в Нем неизменно пребывает все бытие, все содержание творения. Это содержание, смысл и есть Бог-Слово.

Каждое творение начинается через *нисхождение*. Ориген говорит:

---

[1] *Ориген.* О началах. С. 152.

По моему мнению, нельзя оставить без внимания того обстоятельства, что Священное Писание называет создание мира некоторым новым и особенным именем: оно называет это создание (καταβολή) мира. По латыни это выражение неточно перевели словом constitutio (устроение) мира. В греческом же языке (καταβολή) означает скорее низвержение, т. е. свержение вниз, что по латыни, как мы сказали, неточно перевели словом constitutio как устроение мира. Так, в Евангелии от Иоанна, в словах Спасителя: «и будет скорбь в те дни, какой не было от сложения мира»[1], словом «сложение» constitutio переведено греческое (καταβολή), которое и нужно понимать так, как мы выше указали. То же слово употребляет апостол в послании к Ефесянам, когда говорит (о Боге): «так как Он избрал нас прежде создания мира» (Еф. 1.4), создание мира он называет здесь καταβολήν, и это название должно понимать в том смысле, в каком мы объяснили его выше. Итак, нужно, кажется, исследовать, что именно указывается этим новым названием? Я думаю, что конец и совершение (consummatio) святых будет заключаться в невидимом и вечном состоянии их, думаю на основании рассмотрения самого этого конца, как мы часто доказывали это в предыдущих книгах. В подобном же состоянии, нужно думать, твари находились и прежде. Но если они имели такое

Illud sane otiose praetereundum esse non arbitror, quod scripturae sanctae conditionem mundi novo quodam et proprio nomine nun cuparunt, dicentes καταβολήν mundi (quod latine satis inproprie translatum constitutionem mundi dixerunt; vero in graeco καταβολή magis deicere significat, id est deorsum iacere, quod latine inproprie, ut diximus, constitutionem mundi interpraetati sunt), sicut in evangelio se cundum lohannem, cum dicit salvator: «Et erit tribulatio in illis diebus, qualis non fuit a constitutione mundi» (hie constitutio καταβολή dicta est, quod ita intellegendum est, sicut superius exposuimus). Sed et apostolus in epistola ad Ephesios eodem sermone usus est, cum ait: «Qui elegit nos ante constitutionem mundi» (et hie constitutionem mundi καταβολήν dixit, eodem sensu quo superius interpraetati sumus intellegendam). Dignum igitur videtur inquirere, quid est quod hoc novo nomine indicetur. Et arbitror, quoniam quidem finis et consummatio sanctorum erit in his, «quae non videntur et aeterna sunt», ex ipsius finis contemplatione, sicut in superioribus frequenter ostendimus, simile etiam initium rationabiles creaturas habuisse censendum est. Et si tale initium habuerunt, qualem finem sperant, fuerunt sine dubio iam ab initio in his, «quae non videntur et aeterna sunt». Quod si est, de superioribus ad inferiora descensum est non solum ab his animabus, quae id motuum suorum varietate meruerunt, verum et ab his, qui ad totius mundi ministerium ex illis superioribus et invisibilibus ad haec inferiora et visibilia

[1] Ориген цитирует место из Матфея 24:21 и Марка 13:19, ошибочно ссылаясь на Иоанна.

же начало, какой предстоит им конец, то, без сомнения, от начала они находились в состоянии невидимом и вечном. Если же это так, то, очевидно, разумные существа низошли из высшего состояния в низшее, и притом — не только души, заслужившие это (снисшествие) разнообразием своих движений, но и те существа, которые были низведены из высшего и невидимого состояния в это низшее и видимое для служения всему миру, хотя и не по своему желанию[1]: «потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее — в надежде»[2].

deducti sunt, licet non volentes. «Vanitati quippe creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit in spe».

Ориген подчеркивает греческий термин καταβολή, которым в некоторых случаях апостолы[3] передают идею творения мира[4]. Этимологически оно происходит от приставки κατα-, под, вниз и основы βάλλω, бросать. Это слово может означать как основание, закладка фундамента, так и разрушение, низвержение. Ориген предлагает рассматривать это энантиодромически, одновременно в двух смыслах: творение мира во времени, как чего-то принципиально тленного и конечного, есть *низвержение (*и отчасти, *опровержение) вечности*, отступление от нее. Но поскольку вечность *есть* и единственное, что по-настоящему *есть*, то καταβολή — это само по себе нечто относительное. Мир не автореферентен. В нем нет ничего самотождественного: каждая вещь и каждое существо, будь то зверь, ангел или человек — момент рухнувшей вечности, ее обратная сторона. Поэтому множественность последовательно творимых миров не отрицает вечности: по-настоящему вечен только Бог, а все вещи возникают и исчезают, равно как и само время. Используя терминологию Оригена, формулу Платона можно перефразировать так: *время есть* καταβολή *вечности*. Вечность и основывает время, и низвергается от самой себя этим основанием. Также и души людей, по Оригену: их божественный прообраз вечен — это Богочеловек, Христос,

---

[1] Цит.: Послание св. апостола Павла к Римлянам: 8:20.

[2] *Ориген.* О началах. С. 251 – 252.

[3] От Матфея 13:35; 25:34. От Луки 11:50. От Иоанна 17: 24 и неоднократно в Посланиях святого апостола Павла.

[4] *Ориген.* О началах. С. 251.

вечное Слово Божие. Но сами они продукт καταβολή, низвержения и отчасти порчи. Однако эта порча не является роком: это, скорее, испытание для души — она свободна либо вернуться к образцу, либо продолжить падение. Душа есть *функция* от своей божественной причины. Ее свобода в отношениях с этой причиной, то есть *в расшифровке* καταβολή. Душа имеет основание, *этим основанием является падение*. Если посмотреть на эту двойственность снизу вверх, то результат падения дает опору — материальность, телесность. Но если встать на сторону вечности, материя откроется как бездна, и земля уйдет из-под ног.

Вся структура философии Оригена строится на этой строго платонической вертикальной топике, которая и становится основой интерпретации христианской религии в целом. Развивая экзегетику Филона Александрийского, Ориген предлагает толковать Ветхий Завет на трех уровнях:

1) *историческом* (телесном, соответствующем цепочке земных событий),
2) *душевном* (в духе нравственных притч и моральных уроков) и
3) *духовном* (как указание на то вечное ядро, которым является само Слово Божие, онтология вечности).

Это становится не только возможным, но необходимым в силу общей картины мира Оригена: смысл событий состоит в их начале и в их конце, которые совпадают и восходят к вечности, к Слову, к Премудрости Божией. Весь мир есть не что иное, как *высказывание*, которое открывает и скрывает одновременно Бога. В прямом наблюдении природы и в целенаправленной работе ума, венцом чего является философия, происходит *концентрация смысла*. Но вершиной этого смысла становится Откровение, приходящее непосредственно от Бога; тогда смысл передается самым чистым и непосредственным образом. Высшей формой смысла является Воплощение самого Бога Слова. Поэтому Исток и Конец всей Премудрости есть Исус Христос. Христос рождается вечно, Слово Божие звучит вечно. Это и есть основание мира. Тот, кто слышит Слово, кто способен извлечь смысл из телесной ткани, тот останавливает падение и начинает путь великого возвращения. По этому пути, согласно Оригену, должны пройти все души и все существа без исключения. Он рассуждает так: все имеющее начало, должно иметь и конец. Поэтому и муки в аду, даже если они длятся очень долго, не могут быть бесконечными. Бог благ и вечность блага. Все неблагое — временно, промежуточно и, следовательно, конечно.

В комментариях на «Иоанна» Ориген подчеркивает, что и Новый Завет имеет духовное и телесное (соматическое) измерение[1]. Само Слово Божие, то есть Христос, был явлен пророкам и праведникам до Его Воплощения.

Следует знать, что прежде плотского присутствия Христа было его умное присутствие среди совершенных.

Πλήν οὐκ ἀγνοητέον Χριστοῦ ἐπιδημίαν καὶ πρὸ τῆς κατὰ σῶμα τὴν ἐπιδημίας νοητὴν γεγονέναι τοῖς τελειοτέροις[2].

Христос явился во плоти для того, чтобы Логос стал доступен многим, даже всем, так как большинство находится на уровне детей. Мудрые, совершенные знали его и раньше, постигая духовный смысл Ветхого Завета. Но и в Евангелии есть два уровня — плотский и духовный.

И следует знать, что подобно тому, как «сень законная» содержит в себе «будущие блага», на которые закон истинно указывает, так и само Евангелие есть сень таинств Христовых, внятных для тех, кто способен мыслить. То, что Иоанн называет «вечным Евангелием», можно назвать Евангелием духовным. Мудрый переводит все вещи в чистый ум перед лицом самого Сына Божия и предстает перед его таинствами, выраженным в словах и деяниях.

καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι ἐχρῆν, ὅτι ὥσπερ ἔστι «νόμος σχιὰν» περιέχων «τῶν μελλόντων ἀγαθῶν» ὑπὸ πάντων ὑπό τοῦ κατά ἀλήθειαν καταγγελλομένος νόμου δηλουμένον, οὕτω καὶ εὐαγγέλιον σχιὰν μυστηρίων Χριτοῦ διδάσχει τὸ νομιζόμενον ὑπὸ πάντων τῶν ἐντυγχανόντων νοεῖσθαι. ὅ δὲ φησιν Ἰωάννης «εὐαγγὲλιον αἰὼνιον», οἰχείως ἂν λεχθησόμενον πνευματικόν. σαφῶς παρίστησι τοῖς νοοῦσιν «τὰ πάντα ἐνώπιον» περὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ τὰ παριστάμενα μυστήρια ὑπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ τά τε πράγματα[3].

Таким образом, духовный смысл содержится не только в Ветхом Завете, где он является прикровенным указанием на Приход Сына Божьего во плоти, но и в Евангелии, повествующем открыто о воче-

---

[1] В некоторых случаях он ограничивается только двумя смыслами — телесным и духовным. В позднейшей традиции Александрийской школы было принято выделять четыре смысла: буквально-исторический, религиозно-метафорический, строго духовный и внутренне-психологический. Это легко увидеть в толковании александрийцами Иерусалима: как 1) исторической столицы еврейского Царства, 2) совокупности всех христиан, то есть символа Церкви, 3) как Небесного Иерусалима, которому суждено снизойти на землю в конце времен, 4) как человеческого сердца, в котором пребывает алтарь поклонения Богу.

[2] *Origen.* Die griechischen christlichen Schriftsteller der erste Jahrhundert. B. 4. S. 11.

[3] Ibid. S. 12.

ние, «Вечное Евангелие», которое открыто для тех, кто стремится не к внешнему, но внутреннему толкованию.

Позднее (в VI веке) этот предельно последовательный платонизм будет стоить Оригену анафематствования и признания его учения ересью. При том, что именно он стоял у истоков догматического православия, заложил его основы и последовательно и развернуто определил его главные критерии, сам не избежал обвинения в ереси. Учение о предсуществовании душ[1] и о ἀποκατάστασις (конечном спасении злых духов и сатаны), вытекающее из понимания творения как καταβολή[2], было признано неправославным.

Судьба Оригена и его идей в VI веке отсылает нас к совершенно иной эпохе. При жизни и в течение трехсот лет после его кончины философия Оригена почиталась образцом православной христианской мысли, и его место среди поколения первых христианских апологетов и основателей христианской патристики было в числе первых.

Александрийская школа и ее лучи

После Климента Александрийского и Оригена Александрийская школа богословия становится одной из самых авторитетных в христианском мире. Показательно, что в ней, так же как и раньше, нераздельно соединяются христианство и платонизм. Так, возглавивший Александрийское Огласительное училище после Оригена его ученик и последователь, обращенный Оригеном в христианство Гераклас Александрийский, Ἡρακλᾶς Ἀλεξανδρείας (ок. 231 — ок. 246), позднее ставший Александрийским епископом[3], учился также не только у христианина Оригена, но и Аммония Саккаса, к которому восходят истоки и политеистического неоплатонизма. Родители Геракласа были платониками-политеистами, позднее также обращенными в христианство.

Последователи Оригена продолжали его дело как в области становления и развития христианской теологии, так и в сфере платонической философии. Во главе Александрийской школы стояли такие крупные фигуры раннего христианства, как Дионисий Александрийский, Διονύσιος Ἀλεξανδρείας (? — 265), Петр Александрийский, Πέτρος Ἀλεξανδρείας (? — 311), Дидим Слепец, Δίδυμος ὁ Τυφλός

---

[1] Оно напрямую выводится из онтологии вечности.

[2] Здесь уместно вспомнить аналогичную пару терминов неоплатоника Прокла: πρόοδος, исхождение, и ἐπιστροφή, возврат.

[3] Его первым стали называть «Папой», что долгое время сохранялось в качестве титула именно Александрийских патриархов, прежде чем перешло к епископу Рима.

(ок. 312—398). Если в большинстве своем они признаны святыми, Дидим Слепец, защищавший учение Оригена последовательнее других, был анафематствован на тех же Соборах, что и Ориген. Коптская православная церковь, однако, почитает Дидима Слепца святым.

Григорий Чудотворец, Γρηγόριος ὁ Θαυματουργός (ок. 213 — ок. 270/275), бывший епископом Неокесарии на южном берегу Понта Евксинского, напротив, считается одним из величайших христианских святых и богословов. Он вместе со своим братом Афинодором посетил в Палестине Кесарийской Оригена, который обратил их в христианство и привил любовь к платонической философии. Григорий Чудотворец развил отдельные направления богословия Оригена, связанные со Святой Троицей и особенно с нетварной природой Третьего Лица, Святого Духа[1]. В духе средних платоников он разделял Ум, Νοῦς и Слово, Λόγος, первого отождествляя с Отцом, а второе с Сыном. Именно святому Григорию Чудотворцу принадлежит один из древнейших Символов веры, получивший хождения среди православных христиан задолго до Никейского. Несмотря на то, что святой Григорий Чудотворец был автором «Благодарственной речи Оригену»[2], где он всячески прославляет своего учителя, его авторитет был настолько высок, что никем позднее — в эпоху гонений на оригенистов — под сомнение не ставился.

До VI века отношение к Оригену не было категоричным. Его последователи были во всем христианском мире, и среди них были столь яркие представители христианской ортодоксии, как архиепископ Александр Александрийский, Αλέξανδρος Αλεξανδρείας (? — 17 апреля 326), его преемник Афанасий Великий, Μέγας Αθανάσιος (ок. 298—373), один из самых непреклонных борцов с арианской ересью, или отцы-каппадокийцы, к которым относят Василия Великого (ок. 330—379), Григория Богослова (329—389) и Григория Нисского (ок. 335 — после 394). Василий Великий составил свод «Добротолюбия» (φιλοκαλία), состоящий целиком из фрагментов текстов и речей Оригена и предназначенный в качестве наиболее возвышенного и глубинного пособия по созерцанию, которое считалось вершиной монашеского пути.

---

[1] Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М.: Паломник, 1996.

[2] Святаго Григорія Чудотворца благодарственная рѣчь Оригену // Христіанское чтеніе. Ежемѣсячный журналъ, издаваемый при С.-Петербургской Духовной Академіи. СПб.: Типографія М. Меркушева, 1912. Томъ CCXXXVIII. Часть II. Ноябрь. С. 1177—1179.

От каппадокийцев идеи Оригена воспринял выдающийся мистик, теоретик монашеского пути и духовной аскетики Евагрий Понтийский, Εὐάγριος ὁ Ποντικός[1] (346 – 399).

Позднее, подобно тому как Афанасий Великий боролся с арианской ересью, с типологически близким к арианству несторианством сражался другой александрийский богослов Кирилл Александрийский, Κύριλλος Αλεξανδρείας (376 – 444).

Никейский Собор: учение о Троице становится догмой

Первый Вселенский Собор, созванный в 325 году в Никее, стал поворотной точкой в истории христианской Церкви. На нем был принят Символ веры, в котором подводился итог апологетическим и богословским поискам трех предыдущих столетий, когда эллинистическая цивилизация постепенно преображалась в христианскую. Никейскому Собору предшествовали фундаментальные деяния римского Императора Константина Великого, ὁ Μέγας Κωνσταντίνος (272 – 337) — вначале издание Медиоланского эдикта в 313 году, останавливавшего все гонения на христиан и провозгласившего свободу вероисповедания на территории всей Империи, а затем в 319 и 321 годах превращение христианства в официальную религию Империи. В 324 году Константин начинает строительство Константинополя на месте древнего фракийского города Византия, куда позднее — в 330 году — была перенесена столица Римской Империи.

Никейский Собор был созван Императором Константином Великим для того, чтобы разрешить спор между православными и арианами. В то время среди христиан поднялось течение, представленное ересиархом Арием, Ἄρειος (256 – 336), этническим берберем из Ливии. Учение Ария, который также получил образование и начал свое служение в Александрии, на первом этапе не сильно расходилось с православным. Он настаивал лишь на том, что Сын является тварным, но тварным не так как мир, а как нечто предмирное, родившееся *до* сотворения мира, но в то же время не тождественное по природе (сущности) Отцу. Вполне возможно, что в основе этого учения лежали своеобразно истолкованные представления христианских платоников о соотношении Ума и Слова. Но Арий, настаивая на тварной природе Слова, нарушал всю структуру троического

[1] Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. Имя Евагрия было предано анафеме на Пятом Вселенском Соборе вместе с учением Оригена, что было подтверждено на Шестом Вселенском Соборе.

богословия, которое представлял и защищал вначале архиепископ Александрии Александр, а затем его преемник и последователь Афанасий Великий. Православные александрийцы настаивали на единосущности (ὁμοούσιος) всех лиц Троицы (строго следуя мысли Оригена), а Арий и его последователи — на подобносущности (ὅμοιούσιος). Арий нарушал тот строй богословия, который постепенно кристаллизовался в христианско-платонической линии. Тем самым, он отчасти возвращался к спору первых «эллинистов» и иерусалимских эвионитов, где последние настаивали на земной и строго человеческой природе Христа. Среди эвионитов было распространено учение о Христе-Ангеле, который, однако, был не нетварным Богом, но первым и высшим творением Божиим. Однако ни Арий, ни ариане столь четко не формулировали свои представления, и тенденцию в сторону эвионитов можно лишь реконструировать на основании типологического сопоставления. Поэтому ряд последователей Оригена, в частности, Евсевий Кесарийский, Εὐσέβιος ὁ Καισάρειος (ок. 263–340), приняли — с оговорками — сторону Ария, не видя в его взглядах слишком большого противоречия с троическим богословием, которое полностью разделяли.

Для решения спора между александрийцами и арианами и был созван Императором Константином Первый Вселенский Собор, призванный успокоить волнения в христианском мире. В ходе Собора был принят Никейский Символ веры, который стал с тех пор догматической основой ортодоксального христианства, подведя черту под трехвековой богословской деятельностью апостолов, апологетов и представителей ранней патристики. Составление Никейского Символа веры было поручено платонику и последователю Оригена Евсевию Кесарийскому, который, несмотря на симпатии к Арию, предложил компромиссный вариант, куда по настоянию большинства участников Собора, в первую очередь александрийского платоника Афанасия Великого, был включен пункт о единосущности (ὁμοούσιος) Сына Отцу, что шло против Ария[1]. Более того, Арий был осужден. Но важно и то, что платоник и последователь Оригена Евсевий Кесарийский формулирует основные догматы того, что позднее, для противопоставления арианству, несторианству, монофизитству, монофелитству и другим ересям, будет называться *никейской верой* — кафоличеством или православием.

Евсевию, составителю Никейского Символа веры, принадлежит, кроме фундаментальной «Церковной Истории», являющейся бес-

[1] Вероятно, на этом настоял испанский епископ Осий Кордубский, один из наиболее жестких противников арианства наряду с Александром Александрийским, Афанасием Великим, Евстафием Антиохийским и Макарием Иерусалимским.

ла в ней опору для самой себя и защиту от разложения и распада. Поэтому Император Константин уделял повышенное внимание богословским спором внутри христианской общины еще до того, как стал напрямую участвовать в жизни Церкви; так, в 316 году он принимал участие в споре православных с донатистами, движением, оспаривающим действенность таинств, в случае совершения их священниками и епископами, чье поведение, с точки зрения христианских норм, представлялось сомнительным. Константин своим указом поддержал сторонников православия и противников Доната.

В эллинизме в целом, как мы видели, можно обнаружить все три Логоса, формы проявления которых приобрели в период, последующий за жизнью Александра Великого, отчетливо сакральный характер. Аполлонический Логос ярче всего проявился в возрожденном платонизме (средний платонизм), в пифагорействе и Средней Стое, что составило солярную сущность эллинизма. Центром такого солнечного аполлонического эллинизма стала Александрия. Рим, а также Сирия и некоторые области Анатолии (Неокесария, Каппадокия) также представляли собой важные полюса этой традиции. В какой-то мере этим влиянием были, в конце концов, захвачены и Афины. Вместе с тем в этом возрожденном платонизме можно обнаружить и восточные влияния — иранские, халдейские, иудейские и т. д.

Аристотелизм и традицию Гераклита как преимущественного выражения Логоса Диониса мы видим в Стое и возрожденном Александром Афродизийским аутентичном учении Аристотеля.

Логос Кибелы процветал в форме широко распространенных по всему эллинистическому миру (вплоть до Рима и Афин) культах Великой Матери, где выделялись области Малой Азии (Фригия, Понтида, Эфес и т. д.), а также семитские общества (Финикия, Сирия и т. д.), и в тенденциях материалистической физической (чаще всего атомистской) философии и гедонистической (эпикурейской) этики, которые были особенно сильны как раз в Афинах, в Аттике и континентальной Греции в целом.

Христианская интеллектуальная традиция по мере выхода за пределы храмового иудаизма и расширения своего влияния на различные круги эллинистического общества уже со времен «эллинистов» и апостола Павла однозначно тяготеет именно к аполлонической составляющей, к платонизму, причем, с самого начала заостряя наиболее трансценденталистские его стороны — вплоть до апофатики, провиденциальным жестом которой является отождествление апостолом Павлом в Ареопаге Христа с «неведомым Богом». Христианский платонизм, развивавшийся в первые три века параллельно среднему платонизму и неоплатонизму в их политеистических

Тем самым платоник и оригенист Евсевий стал той фигурой, которая концептуально (и во многом на практике) объединила христианство и Империю, истолкованную в духе идеального Государства Платона[1].

Христос как Логос: христианизация ойкумены

Первые три века христианства, вплоть до эпохи Константина Великого, христианизации Римской Империи, первых Вселенских Соборов и переноса столицы в Константинополь, представляли собой качественное изменение эллинистической цивилизации, составляющей культурное и социальное содержание Римской Империи. Вначале христианство затронуло лишь некоторые группы эллинистического общества: в первую очередь среду эллинизированных иудеев Палестины, затем всей диаспоры, позднее распространилось на все более широкие религиозные и интеллектуальные круги, пока не расширило своего влияния на значительные круги всей цивилизации и, наконец, не было поддержано политической элитой Империи и возведено ею в статус государственной религии Рима. Этот процесс развертывался в условиях как горячей поддержки, так и упорного и подчас агрессивного сопротивления и со стороны политеистического общества, и со стороны римской государственности. Христиане доказывали свою веру перед лицом гонений, преследований, пыток, арестов, истязаний и массовых убийств. Тем самым мученики закладывали основание для христианской этики и даже христианской психологии: для первых христиан катакомбного периода смерть за Христа была кратчайшим путем ко Христу, к воскресению, а значит, к бессмертию. И это чувство было настолько живо и непосредственно, что захватывало постепенно весь эллинистический мир, открытый и чувствительный к различным формам религиозного энтузиазма. Христианский энтузиазм катакомбной эпохи, бесстрашие христиан перед лицом гонителей, пыток, мук и смерти привлекали общество, уже само по себе тяготевшее к вертикальному сверхчеловеческому горизонту, проникнутое трансцендентализмом и неогероической духовностью, где стена между человеческим и божественным рухнула либо никогда не была возведена. Единство и высокие этические нормы раннехристианской общины, упорядоченность жизни христиан и строгая иерархичность их организации повышали интерес к Церкви и со стороны Империи, которая виде-

---

[1] О связи платонизма и идеи катехона, и соответственно, концепции Империи см.: *Christias P.* Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katéchontique.

ценным документом о раннем периоде становления христианства, труд «Приготовление к Евангелию» (προπαρασκευή εὐαγγελική), в котором проводится мысль, общая для всех христианских платоников-эллинистов — о том, что *подготовка* к христианству шла параллельно *в иудейской среде* в форме ветхозаветной традиции Откровения и *в эллинской среде*, где философия и интеллектуальная культура в целом воплощали в себе то, что сам Евсевий (вслед за Иустином Философом, Климентом Александрийским и Оригеном) называет «естественным Откровением» или «христианством до христианства». Подготовка к Евангелию осуществлялась двумя путями — иудейским и эллинским, поэтому христианская цивилизация, находящая свое догматическое выражение к Никейском Символе веры, строилась на основании, соответственно, двух традиций. Тем самым, эллинство — и еще точнее, эллинизм — занимало достойное место в новом христианском мире, покорившем Империю (так как сам Император двигался к крещению) и поэтому становящемся доминирующей религией, а также мировоззрением, цивилизацией, культурной формой.

Чрезвычайно важно, что тот же Евсевий стал главным советником Константина Великого, сменив в этой роли другого христианина Лактанция (ок. 250 — ок. 325), способствовав его обращению в христианство. Именно Евсевий заложил основы политической философии христианства[1], обосновав теоретически христианизацию Империи и центральную роль Императора-христианина, которого он впервые назвал «равноапостольным», ἰσαπόστολος. Именно Евсевий в своей речи, посвященной тридцатилетию правления Императора Константина в 336 году, «Εἰς τον Κωνσταντίνον Τριακονταετηρικός» сформулировал принципы «христианской Империи» или «христианской монархии» (monarchia christiana). В ней он утверждает, что Император способен в силу добродетели стать подобным божеству, и что его власть передается ему самим Христом, подобно тому, как Христос получает власть от Бога-Отца. Миссией христианского Императора становится защита с Божией помощью общества «от толп демонов и варваров». Показательно, что Евсевий связывает принцип «христианского мира», Pax Christiana, не только с обществом, но и с пространством, что символизируется четырьмя сторонами света. Об этом он говорит в той же речи, прямо связывая четыре стороны света с четырьмя сыновьями Константина[2].

---

[1] К. Шмитт считал Евсевия Кесарийского основоположником христианской «политической теологии». *Schmitt C.* Théologie politique. P.: Gallimard, 1988. P. 149—153.

[2] *Christias P.* Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katéchontique. P.: Vrin, 2014. P. 73.

версиях и теснейшим образом переплетавшийся с ними, соседствуя при этом с дуалистическим проблематичным платонизмом христианских гностиков, представлял собой новое — возвышенное — издание аполлонической традиции в ее эллинистическом оформлении, новое ядро чисто духовного (солнечного, вертикального) энтузиазма. Христианская мысль складывалась из пересечения двух откровений — иудейского, данного в книге, и естественного, представленного эллинской культурой, и ее квинтэссенцией — эллинской философией, ядром которой, в свою очередь, был именно платонизм. При этом понимание Христа как Логоса, Слова Божия и было тем догматическим элементом, в котором платонизм (а через него эллинизм) обретал все свои полномочия: понятие Логоса вообще отсутствовало в иудаизме, где, напротив, была развита идея последнего царя, Помазанника, Мессии-Христа[1] (слабо проявленная или вообще отсутствующая у греков и римлян). Поэтому Евангелие от Иоанна, где впервые недвусмысленно говорится о Слове Божием и о Его Божественности, то есть о Логосе, будет *совершенно непонятным без греческой традиции*, которая и строилась вокруг Логоса, тщательно и с разных сторон осмысляя и раскрывая это исключительно эллинское и даже аполлонически-эллинское понятие.

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.	ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος
Оно было в начале у Бога.	οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν
Все чрез Него на́чало быть, и без Него ничто не на́чало быть, что на́чало быть.	πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν
В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.	ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων
И свет во тьме светит, и тьма не объяла его[2].	καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

Эти слова и по форме, и по содержанию представляют собой кульминацию греческой ураноцентричной отеческой философии. В них мы видим — мысль о свете (τὸ φῶς) как о начале (ἡ ἀρχή), о Логосе (ὁ λόγος) как истоке явления всего (πάντα), о жизни (ζωὴ) и об изначальной тьме (ἡ σκοτία), о становлении (γένεσις) и бытии (εἶναι).

Эллинизм, таким образом, входил не во второстепенные аспекты христианского богословия, но в его центр. Если Христос есть Логос (Слово Божие), то христианин есть в каком-то смысле эллин как

---

[1] Напомним, что в иудейский контекст эта идея, в свою очередь, пришла, скорее всего, из иранской эсхатологии.

[2] От Иоанна 1.1–1.5.

избранный носитель, которому была доверена *забота о Логосе* как кульминация естественного откровения. Жрецы Логоса, эллинские философы (последователи аристократической гетерии, носители аполлонизма) и были «христианами до Христа». Они были «христианами» потому, что почитали Слово. Но они не знали, что Слово станет плотью и явится как Богочеловек, как Спаситель, как Исус Христос. Но и иудеи не знали, что Мессия будет Богом и Словом Божиим. Они полагали Его либо «ангелом», либо «пророком» (как позднее, христиане-эвиониты и старейшины иерусалимской общины). Поэтому обе линии «христиан до Христа» — и иудеи, и эллины — увидели в христианстве нечто радикально новое и неизвестное. Апостол Павел говорит в Первом Послании к Коринфянам (1:22—24):

Ибо и Иудеи требуют чудес, и Эллины ищут мудрости;	ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν
а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие,	ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθνεσιν δὲ μωρίαν
для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость.	αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν.

Это место обладает фундаментальным значением для понимания внутренней стороны процесса христианизации эллинистического мира и для определения соотношения между греческим историалом в целом и христианской цивилизацией, а также Европой в целом. Здесь все слова и определения, все выражения и управления тщательно подобраны.

Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν — дословно, «иудеи просят (умоляют) знаков, знамений». Иудеи просят, то есть обращаются к Богу как личностному Высшему Существу. И хотят они от Него знаков, знамений, чудес, смыслов, данных непосредственно. Личностный характер отношения к Богу предполагает именно такое молитвенное отношение и смиренное ожидание. Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν — эллины ищут мудрости. Эллины не просят и не умоляют. Они, по апостолу Павлу, не знают личного Бога, им дано естество, тварь, которую они и исследуют. Они ищут то, что скрыто, а для этого надо приложить усилия. Совершить действия. Иудеи молят и надеются получить знамения-смыслы. Эллины активно ищут мудрости, стремясь получить ее своими стараниями. Но поиск мудрости (σοφία) и есть философия. Эллины, ищущие мудрости, это философы; то есть эллином, для апостола, является *тот, кто ищет мудрости*, то есть философ. Иудей же — тот, кто молит о знамениях. Иными

словами, иудей — есть человек религиозный. В конечном счете все *знамения* указывают на Мессию. А вся *мудрость* строится вокруг Логоса, Слова. Так иудейство и эллинство пересекаются в христианстве. Значит, эллинизм, чьей сутью является философия (поиск мудрости), есть движение, направленное к Богу-Слову, хотя он сам об этом узнает только от апостолов и апологетов, носителей Благой Вести. В этой Благой Вести главное состоит в том, что Христос есть Слово Божие и Бог, и что Слово стало плотью, жило среди людей и было распято на Кресте, а затем воскресло тридневно. Ведь Христос — Богочеловек, единая личность с двумя природами — божественной и человеческой. По своей божественной природе Христос есть Слово Божие, Бог-Сын, Второе Лицо Пресвятой Троицы. По своей человеческой природе Христос есть Исус, рожденный Пречистой Девой без отца, потомок царя Давида, способный страдать, как и все люди, и наделенный всеми человеческими свойствами — кроме греха, которого в Нем нет. В Исусе Христе как в Слове Божием и Боге-Сыне дохристианский иудаизм и дохристианское эллинство сталкиваются с имплозией, внутренним взрывом: ни иудеи, ни эллины (в данном случае апостол Павел говорит просто «народы», «языки», ἔθνη) не способны понять и принять Христа, оставаясь только теми, кем они были ранее. Для иудеев это — σκάνδαλον (отсюда слово «скандал»), дословно ловушка, капкан, метафорически — соблазн. Если иудеи поверят в Христа, они больше не иудеи, они — христиане. Для эллинов (для народов, для этносов) — это μωρία, безумие, глупость, нечто противоречащее рассудку, несовместимое с ним. И иудей, и эллин, становясь христианином, *преодолевает свой предел*: иудей больше не пассивный смиренный молитвенник — он получает, чего хотел (это не обратимо, чаяние сбывается, знамение приводит к Тому, Кого знаменует — отсюда полный сбой традиции ожидания, смиренного упования — главное уже произошло, состоялось); эллин же достиг границ в поисках мудрости — сама мудрость, само Слово Божие явилось ему, поэтому искать больше нечего, все найдено, осталось только принять. Иудеи теперь должны действовать, а эллины блаженно молиться, и вместе они преображаются в нечто иное, превосходя самих себя прежних — *в христиан*.

Важно, в каких терминах апостол Павел описывает это событие, провозглашение (керигму, κήρυγμα, κηρύσσω) Исуса Христом и Словом Божиим: для иудеев здесь открывается то, о чем они молили — θεοῦ δύναμις. Божие могущество, для эллинов, то что искали они — θεοῦ σοφία. Иудей видит всю мощь, какой ждал, эллин — всю мудрость, которую искал.

Поэтому христианизация эллинской цивилизации есть освящение ее Логоса, многократное укрепление его, его финальная трансцендентализация и сакрализация, но вместе с тем и его включение в ткань жизни, введение в саму человеческую природу. Это и есть *христианский энтузиазм*, который делает аполлонизм действенным, активным и даже экстатическим, то есть дополняет его до имманентного измерения, присущего солярному дионисизму. Христианство не только открывает Логос: трансцендентное скрытое Божество приобретает зримые черты, а земные стихии преображаются, ведь тело человека способно вместить душу Бога, а земные плоды — хлеб и вино — стать плотью воскресшего из гроба Христа. Христианские таинства преображают эллинистическую цивилизацию, превращая ее в христианскую. Христианство есть то, что искали греки и все те, кто принял эллинизм, его традицию и его миссию. Отсюда глубинное родство христианства и платонизма, христианства и эллинизма — они не просто комбинируются друг с другом по случайным обстоятельствам, они органически родственны друг другу, они неполны друг без друга. Как невозможно объяснить, Кто есть Христос, если не изложить прежде священную историю Израиля, избранного народа, так невозможно и прояснить, о чем идет речь тогда, когда мы говорим о Слове Божием, о Логосе, без того, чтобы предварительно в общих чертах не изложить, что такое философия (как ее понимали эллины).

Этот синтез и осуществляли в первые века святые апостолы, апостольские мужи, мученики, дидаскалы, апологеты и представители ранней патристики. Распространяя и развертывая христианское учение, благовествуя Евангелие и проповедуя Новый Завет, укрепляя и расширяя Церковь Христову, все они *служили Логосу*, то есть принимали самое активное участие в творении философии, в созерцании, а также преображали предыдущую цивилизацию в нечто новое, хотя и коренящееся в прежнем — в цивилизацию христианской Европы как ядра мировой христианской ойкумены.

Византия как Рим

Начало Восточной Империи

В политическом смысле греческая история заканчивается в 30 году до Р.Х., когда падает последнее эллинистическое царство — Египет Птолемеев, и практически вся Империя Александра Великого и его наследников оказывается под властью Рима. С этого момента до 1821 года, когда на освобожденных от османов территориях было создано небольшое королевство Греция, положившее начало современной европейской стране, греки и все эллинизированные общества находились под властью негреческих политий — Римской и Османской Империй. При этом после разделения Римской Империи на Восточную и Западную Восточная часть в целом соответствовала пространству Восточного Средиземноморья, которое было некогда объединено эллинистическими царствами и соответственно было коренной территорией эллинизма.

Обзор римского историала мы в общих чертах даем в томе «Ноомахии», посвященном Риму[1], где мы стараемся придерживаться взгляда на историю с позиций Рима и латинской идентичности. Поэтому мы не стали там останавливаться на явлении эллинизма, которое, однако, для понимания имперского этапа римского историала имеет огромное значение. Наложив то, что мы сказали об эллинизме в отношении культуры и цивилизации средиземноморских обществ с I века до Р.Х. по VI век по Р.Х., на историал Рима, связанный с Империей, мы получим общую картину, которая дополнится преемственностью Четвертого Царства (имперского Рима) в отношении Третьего Царства Александра Великого. С точки зрения самого Рима, Империя вырастает из Республики, а Республика из эпохи царей. С точки зрения всей средиземноморской культуры и эллинистической среды, отчасти включающей в себя традиции как греческой циклологии, так и мотивы различных эсхатологий Востока, Римская Империя видится иначе: как принятие римлянами политической эстафеты Александра Македонского и продолжение непрерывной

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

эллинистической цивилизации, частью которой (причем далеко не центральной) стала культура Рима.

К этому следует добавить фундаментальные трансформации Средиземноморской цивилизации, которые привнесло распространение христианства. Став кульминацией аполлонического вертикального начала в религиозной культуре и соединив эсхатологическое мессианство с платоническим (шире, философским) Логосом, христианство основало, по сути, новую постэллинистическую цивилизацию, отчасти продолжающую предыдущую, отчасти качественно новую. При этом новизна христианства заключалась не просто во введении нового культа, новой формы религии и новой теологии — с ноологической точки зрения, христианство опиралось почти исключительно на аполлоническое и подчас в отдельных аспектах на аполлоно-дионисийское начало, тогда как хтонические мотивы и титанические матриархальные культы и тенденции исключались полностью.

Таким образом, о греческом историале можно говорить как в отношении политической истории, когда греческие царства, затем полисы и наконец Империя и оставшиеся от нее Государства, представляли собой независимые образования (эта история завершается к 30 году до Р.Х., передавая инициативу Риму), так и в отношении цивилизации и культуры, что включает в себя весь эллинизм в его социальном, философском и религиозном содержании. В этом смысле, уступив политически Риму, греки оказались намного сильнее и влиятельнее него, с точки зрения культурного и религиозного содержания, поэтому можно сказать, что они в каком-то смысле подчинили Рим себе духовно. И наконец, христианство, подвергшее эллинизм финальному преображению, стало общим семантическим полем греко-римской ойкумены в первые три века по Р.Х., а к началу IV века окончательно оформился синтез всех факторов — эллинства (в узком смысле, греческая идентичность), латинства, римской политической идеи и христианской религии. Именно этот синтез, где полюс был перенесен из Рима на Восток Империи, в Византий — и получил название «Византийская Империя».

Византийская Империя политически и юридически была прямым продолжением Римской Империи, и на всем протяжении ее существования ее жители называли сами себя «ромеями», ῥωμαῖος, «римлянами», ясно осознавая, что они по-прежнему живут в Римской Империи, то есть (согласно христианской циклологии) в Четвертом Вселенском Царстве. Первым было Царство Халдейское, вторым — Персидское, третьим — Греческое, четвертым — последнее Римское. В этом смысле название Константинополя «Новым

Римом» означало, что это лишь новая столица *все той же* Империи, translatio Imperii.

Данная идентичность в значительной степени предопределила характер культуры Византии и структуру ее Логоса. Византийская Империя в полной мере наследовала как средиземноморскую культуру в ее эллинистической форме, так и государственную и политико-правовую модель в ее римской латинской форме. В Византийской Империи продолжался и культурный эллинизм, и политический державный Рим.

На политическом уровне история романо-имперской версии Средиземноморской цивилизации прослеживается вплоть до конца Византии, когда турки-османы захватили Константинополь. В лице Византии Римская Империя пережила свой трехсотлетний италийский период еще на тысячелетие, просуществовав как независимое Государство с 395 по 1453 год. Законы, право, социальные институты Византии в целом из века в век воспроизводили именно римскую модель.

С другой стороны, перенос столицы из старого Рима в Новый Рим произошел не просто по стратегическим соображениям, но и в контексте радикального изменения религиозной структуры Империи. Это было связно с христианизацией.

Римский Император Константин Великий, ὁ Μέγας Κωνσταντίνος (272—337) издал в 313 году Медиоланский эдикт, провозглашающий в Империи веротерпимость, что положило конец преследованиям христиан, а затем, после победы в битве при Адрианополе над августом Востока Лицинием, объединил бывшую диоклетиановскую тетрархию в централизованное монархическое Государство, где позднее официальной религией стало христианство.

За год до Первого Вселенского Собора, который состоялся в малоазийском городе Никея, на азиатской стороне Босфорского пролива, недалеко от Византия, в 324 году Император Константин Великий отдал распоряжение начать строительство будущей столицы. Город был завершен к 330 году, когда Константин осуществил свое намерение и перенес столицу Римской Империи из Рима в новое место.

Таким образом, Рим становится Византией, то есть начинает управляться из Греции, из фракийского города Византия, переименованного в честь Константина Великого в Константинополь. Перенос столицы сопровождается трансформацией политического устройства, и что самое главное, христианизацией Империи. Византийская Империя — это христианский Рим, социально-политическая и культурная общность, где христианство становится религиозной и богословской осью.

Деление римской истории на отрезки до и после Константина I дает нам две части — дохристианскую, политеистическую и христианскую, монотеистическую. Константинополь, Новый Рим определяется формулой: Римская Империя + христианство. Эта формула сохраняется как на ранних этапах — первые века Византии, так и на поздних, вплоть до последних дней Византии, где политическое имперское единство рассматривается в прямой и тесной взаимосвязи с христианской верой (впоследствии с православной ветвью христианства). Для западной части Римской Империи эта формула справедлива лишь в некоторой степени, и *религиозное* единство европейского мира под контролем Римского епископа, Папы, является более значимым элементом, нежели *политический* и государственный институт Империи. В чистом виде модель строго религиозного управления политически дифференцированным обществом получила название «католичество» — такая социокультурная и правовая система, где власть Римского Папы рассматривается как высшая инстанция по сравнению с политической властью светских монархов — европейских королей. В Византии же преобладает иная модель: высшей политической инстанцией является именно Император, Василевс (Βασιλεύς), август, кесарь, который стоит *над* другими светскими правителями (королями, князьями и т. д.) и правит не под прямым надзором имперского архиепископа, Патриарха, Папы, но в согласии и совете с ним, сохраняя именно за собой последнее слово во всех принципиальных политических вопросах и в ключевых вопросах религии. Эта традиция восходит к той роли, которую Император Константин, основатель византийского цикла, играл в созыве Никейского Собора и на самом Соборе, выступая как носитель верховного авторитета — в том числе, в богословских и догматических вопросах, с опорой на мнение христианского священноначалия и монашества.

Евсевий Кесарийский, первый церковный историк, сообщает, что на Никейском Соборе Константин (еще не будучи крещеным!) обращается к участникам с такими словами:

Вы — епископы внутренних дел церкви, я — поставленный от Бога епископ внешних дел.	ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην[1].

Вслед за Константином эта же функция Императора в церковных вопросах сохранялась во всех последующих периодах, вплоть

[1] *Eusebius Caesariensis.* Vita Constantini. Λόγος δ'. XXIV // Winkelmann F. (Hrsgb). Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.

до Седьмого Вселенского Собора (Второй Никейский Собор) в 787 году. Но и позднее, когда догматические вопросы более не ставились (по меньшей мере, в православном мире), роль Императора в религиозных делах оставалась чрезвычайно важной, а подчас и главенствующей.

Византизм предполагает именно такое понимание соотношения политики и религии: метанимически представленная Императором Империя мыслится не просто вре́менным и преходящим историческим выражением земной истории, но носительницей религиозной, сотериологической и эсхатологической миссии. Православная Империя, воплощенная в православном Императоре, есть «катехон», ὁ κατέχον, «под-держивающий», «удерживающий» из Второго послания апостола Павла к Фессалоникийцам (2:6—9), кто не дает «сыну погибели» прийти в мир, то есть финальной апостасии и концу света свершиться. Полностью это фундаментальное для истории христианства место звучит так[1]:

6. И ныне вы знаете, *что* не допускает открыться ему в свое время.
7. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь.
8. И тогда откроется беззаконник, которого Господь Исус убьет Духом уст Своих
9. И истребит явлением пришествия Своего, того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными[2].

6. καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ·
7. τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.
8. καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ,
9. οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους.

В церковно-славянском соответствующие места:

6. И ныне удержива́ющее весте, во еже явитися ему в свое ему время.
7. Тайна бо уже деется беззакония, точию держяй ныне донде же от среды будет.

«Удержива́ющее» — τὸ κατέχον — это причастие среднего рода, и относится к «Царству», «Империи», тогда как «держяй» — ὁ κατέ-

[1] Мы разбираем эту идею подробнее в томе «Ноомахии», посвященном Латинскому Логосу, здесь же приводим краткие выдержки. См.: *Дугин А.Г.* Латинский Логос. Солнце и Крест.

[2] Второе послание св. апостола Павла к Фессалоникийцам (Солунянам). 2:6—9.

χων — причастие мужского рода, указывает на того, *кто* удерживает, то есть на «Царя», «Императора». Оба слова образованы от глагола κατέχειν, держать, удерживать, дословно означающего «иметь под», «обладать». Отсюда русское слово «держава», а также «власть», то что «держит» властитель, об-ладатель.

Если папский Рим опирается на идею блаженного Августина о противостоянии Града Небесного (Церкви) Граду Земному (Государству) и о бесконечной и непримиримой борьбе между ними, где Церковь представлена клиром, а Град Земной — светскими правителями, то византийское понимание соотношения духовного могущества и вре́менной власти сводится к их гармоничному сочетанию: духовное и вечное действует *сквозь* земное, вре́менное, не против него, а в союзе с ним, образуя особую — катехоническую — *онтологию Империи*, которая исходит из того, что бытийные условия в пределах христианской Империи более благоприятствуют спасению, так как в ее границах христиане защищены не просто от земных врагов или гонений со стороны иных нехристианских народов и властей, но до определенной степени и от козней дьявола, сдерживаемого от свободных и могущественных атак оковами *христианской политики*. В этом качественная особенность всей византийской культуры и самого византийского Логоса. *Это —Логос христианской Империи или имперского* христианства.

Мы видели, что Первый Вселенский (Никейский) Собор подводит черту под предшествующим ему катакомбным периодом, когда апостолы, мученики, апологеты и богословы работали над основанием Вселенской Церкви Христовой, вооруженной таинствами, обрядами, философией, этикой, иерархией и духовными практиками. Принципиально к первой половине IV века завершается христианизация эллинской цивилизации. Византийский Логос, объединяющий в себе Христа как Мессию, Логос как Слово Божие, Церковь и «удерживающего», христианского Царя, стоящего над христианской Империей («удерживаемым», «державой» — τό κατέχων[1]), становится отныне главным субъектом нового историала. Этот историал относится к идентичности, которую можно определить как «*христианское человечество*», на практике имеющее своим полюсом пространство распространения

- эллинистической культуры,
- греческого языка,
- римской власти и
- христианской религии.

---

[1] Второе послание св. апостола Павла к Фессалоникийцам (2:6).

Этот византийский Логос, с политической точки зрения, вплоть до 395 года (когда состоялось финальное разделение Римской Империи на Восточную и Западную, ранее представлявшими собой части, pars, единого целого — pars occidentalis и pars orientlais[1]) является атрибутом Римской Империи, а после этого более узко характеризует Византию, где изначальные пропорции сохраняются в целом намного более неизменными и устойчивыми, нежели на Западе. Но важно подчеркнуть, что Логос является *уже* византийским сразу после Константина, который и закладывает политико-религиозный и цивилизационный фундамент нового христианского мира, и поэтому в разных пропорциях, но относится и к эпохе 325—395 годов, и к последующему периоду историала Византии вплоть до 1453 года[2], и даже — хотя и в особом преломлении — к истории Западной Империи, а также к ее реставрациям в эпоху Карла Великого, Оттона и так вплоть до Габсбургов. Христианский Логос является византийским там, где существуют идеология и институционализация христианской Империи в ее эсхатологическом — катехоническом — понимании.

Потомки Константина Великого

После смерти Константина I в 337 году управление Империей разделяется на три префектуры: восточную, иллирийскую и галло-африканскую, перешедшую к его сыновьям, которые погружаются в междоусобную вражду[3]. В ходе усобных сражений и восстаний гибнут Констант (333—337) и Константин II (317—337), и вся Империя переходит в руки Констанция (317—361). У Констанция не было детей, и он вынужден был обратиться к своим двоюродным братьям Галлу (325/326—354) и Юлиану (331 или 332—363), племянникам Константина Великого от второй жены его брата Юлия Констанция (? — 337). Галл не справляется с военно-политическими задачами и гибнет, а Юлиан, напротив, оказывается прекрасным воином и удерживает в Империи Галлию, постоянно волнуемую восстаниями и атаками германцев. Назначенный цезарем Галлии и Афри-

---

[1] Окончательное разделение произошло, однако, на столетие позже, поскольку вплоть до 480 года византийские Императоры назначали своих соправителей на Западе, и эта традиция полностью прервалась только на Зеноне Исавре.

[2] Продолжением византизма — также преломленным — является и русская история, начиная с эпохи Московского царства.

[3] Несколько подробнее об этом периоде римской истории мы говорили в книге, посвященной Латинскому Логосу: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

ки Юлиан провозглашается своим войском, у которого он обладал огромным авторитетом, Императором, но смерть Констанция, уже выступившего против него в поход, избавляет его от необходимости новой междоусобицы. На короткий срок Юлиан становится единоличным Императором.

В годы своего правления (361 — 363) Юлиан Отступник, воспитывавшийся в Кесарии Каппадокийской под влиянием кружка политеистических неоплатоников (главой которого был Максим Эфесский, продолжатель линии Ямвлиха), своими декретами восстановил почитание греческих богов и попытался заменить официальное христианское богословие на неоплатоническую теорию трех солнц[1]. Эти солнца соответствовали умозрительному интеллигибельному началу (νοητός ήλιος), интеллективному — демиургическому началу (νοερός ήλιος) и чувственному, материальному началу (αισθητικός ήλιος). Объектом почитания, по Юлиану, должно быть *среднее солнце*, расположенное между умозрительным и чувственными сечениями мира. Показательно, что Юлиан пытался выразить неоплатоническим языком сакральную философию Империи без обращения к христианству, хотя в своих реформах он во многом копирует, хотя и на языческий манер, именно христианские практики, институты и обряды. В 363 году Юлиан гибнет в своем персидском походе от попадания копья в печень.

Избранный после его смерти в Константинополе в Императоры комит Валентиниан I (321 — 375) восстановил в Империи христианство, отменил все языческие реформы Юлиана и основал вторую христианскую династию, назначив на царство своего брата Валента (328 — 378) и сыновей Грациана (359 — 383) и Валентиниана II (371 — 392). Валентиниан все свое правление бьется с атакующими Империю варварами на Рейне и Дунае. Он умер в 376 году на Дунае, оставив западную часть Империи двум своим сыновьям. Позднее в сражении с варварами гибнет Валент, а Грациан, назначивший правителем Востока Феодосия (347 — 395), позднее убит наместником Британии Магном Максимом (383 — 388).

Максим был разгромлен Феодосием Великим в 388 году и, в свою очередь, убит. На Западе был восстановлен на троне Валентиниан II под надзором полководца франка Арбогаста (? — 394), который вслед за Юлианом Отступником попытался восстановить в западной части Империи политеизм. В 392 году Валентиниан был найден повешенным, а Арбогаст ставит в Императоры Запада свою кандидатуру христианина Флавия Евгения (? — 394). Это, однако, не мешает Ар-

---

[1] Подробнее см.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

богасту продолжать политику возврата к язычеству. В Константинополе Феодосий посчитал назначение Евгения узурпацией. Он снова отправляется на Запад и побеждает узурпатора. На короткое время (394 — 395) он сосредоточил в своих руках власть над всей Империей, став, таким образом, фактически последним единовластным правителем всего римского мира. 395 год — год смерти Феодосия — принято считать последним моментом единства Римской Империи. После этого пути Запада и Востока византийского Рима окончательно разделились.

При Феодосии происходят важные события и в области религии. Во-первых, именно с этого времени христианство de jure, а не только de facto, как при Константине, становится официальным вероисповеданием Империи и приобретает статус государственной религии. Во-вторых, в 381 году собирается Второй Вселенский (Первый Константинопольский) Собор, на котором подтверждается Никейский Символ веры, куда добавляется последняя часть о Божестве Третьего Лица Троицы — Святого Духа, а также епископ Константинополя официально именуется «вторым по чести», после Папы Римского, тогда как в предыдущей традиции «Папой Востока» именовался архиепископ Александрийский, и в целом этот почетный титул прилагался только к нему. Число поместных Церквей официально становится равным пяти — Римская, Константинопольская, Александрийская, Антиохийская и Иерусалимская. Так как Рим на Соборе не был представлен, решение относительно статуса второй по чести после Рима константинопольской кафедры не было признано Римским Папой Дамасом I (300 — 384), который первым из римских епископов стал именовать себя «Папой». В этом уже при Феодосии можно увидеть начало разделения Запада и Востока Римской Империи не только политически, но и религиозно: Папа Римский не хочет признавать за константинопольской кафедрой второго после себя статуса, так как в условиях все еще сильного в имперском смысле Константинополя повышение значения Константинопольского епископа (Патриарха) ослабляло роль самого Римского Папы в отношении западноевропейской паствы, чье единство обеспечивалось в тот период нестроения Запада и ослабления единоначалия именно авторитетом римской кафедры. В этом уже можно заметить начала разделения на православие и католицизм, которое будет постепенно проявляться все больше и яснее в ходе последующих веков. Хотя первоначально епископом Константинополя участники Собора выбрали выдающегося христианского философа и богослова, платоника и оригениста Григория Богослова, это решение было пересмотрено, и, в конце концов, Император Феодосий I настоял, чтобы это



Византийская Римская Империя в период царствования Императора Феодосия I. 395 от Р. Х.

место занял светский чиновник — претор Нектарий. Это не могло не укрепить Римского Папу во мнении, что введение константинопольской кафедры было обосновано прежде всего политическими мотивами. На Константинопольском Соборе была поставлена точка в борьбе с арианством (по-прежнему распространенным в Империи — особенно среди германских племен, контролировавших многие территории Западной Европы), а также осуждены другие ереси, что способствовало уточнению догматического учения Церкви. Эти богословские аспекты Римский Папа принял, как и новые дополнения к Символу веры.

Однако вместе с закреплением победы платонического христианства в лице каппадокийцев, противоположная партия настояла на

анафематствовании радикального представителя александрийского богословия ученика и последователя Афанасия Великого сирийского епископа Аполлинария Лаодикийского, Απολλινάριος Λαοδικείας (ок. 310 — ок. 390), несгибаемого противника Ария и ариан. Аполлинарий был убежденным сторонником Никейского Символа веры и состоял в переписке с Василием Великим. Аполлинарий был последовательным платоником и оригенистом, и ему принадлежит (не сохранившееся до нашего времени) переложение содержания Ново-го Завета в форме платонических диалогов. Аполлинария считают предшественником позднейшего монофизитства, так как он учил, что в личности Христа тело и душа были человеческие, а место ума занял сам Логос, то есть Бог Слово. Именно Аполлинарию принадлежит христологическая формула, повторенная затем святым Кириллом Александрийским (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη).

После Феодосия, в 395 году, власть переходит к двум его сыновьям: Аркадий (377—408) получает власть на Востоке, Гонорий (384—423) — на Западе.

Монахи как стражи Империи

Параллельно принятию Империей христианства в начале IV века происходит формирование особого течения — монашества. Основы его уходят корнями в первые века христианства, в катакомбный период, но полноценным церковным институтом монашество становится в то же самое время, когда формируются стройная система богословских догматов и собственно церковная ортодоксия и сами организационные структуры церкви. Монахи представляют собой христиан, выбравших полное отречение от земной жизни — от семьи, брака, существования в условиях общества и, соответственно, его политических, культурных и социальных связей и институтов. По мере того, как христианство начинало определять сами основы социальности, монашество — двигаясь в противоположном направлении — удалялось от общества, с тем чтобы сохранить чистоту христианского идеала, с необходимостью искажавшуюся в ситуации, когда христианами становились не избранные, а все подряд, а с другой стороны, чтобы полностью сосредоточиться на чисто духовной практике, отложив все второстепенные попечения и следуя путем радикальной аскезы и умерщвления плоти, стремясь при жизни достичь состояний и созерцаний, предназначенных для остальных только после смерти.

Монашество при всем разнообразии его течений по определению является преимущественно созерцательным, философским

и мистическим. В каком-то смысле именно монахи продолжали линию аристократических гетерий Древней Греции, являясь духовной школой божественного созерцания и богореализации — в их христианском измерении. Монахи в христианском обществе, в Империи выполняли ту же роль, что философы-стражи в Государстве Платона. Они были носителями высшего духовного знания и, соответственно, авторитета. Если священство сочетало в себе богословие и отправление культа, то есть созерцание и деятельность, то вся жизнь монаха была чисто «теоретической», созерцательной. Она была сосредоточена только на небесном, поэтому монашество называлось «ангельским бытием», а монастыри преобразовывали собой в земных формах Новый Иерусалим духа.

Все направления аскетической традиции так или иначе имеют своим истоком платоническую антропологию — учение о трех мирах и трех уровнях человека, путь восхождения через различные этапы Умного Делания, мистические созерцания и преодоление плоти во имя освобождения души в ее движении к Богу, в сторону небесных сфер. Самое понятие «*Умное* Делание» отсылает именно к платоническому νοῦς.

Между монашеством и философскими гетериями есть много общего и с точки зрения практических требований: так, философы со времен Пифагора и вплоть до неоплатоников Ямвлиха и Прокла предписывали своим последователям строгую аскетическую дисциплину, воздержание от любых материальных излишеств в пище и отношениях между полами, практику глубинного и долговременного сосредоточения. Умное Делание христианских монахов есть прямое продолжение платонической традиции созерцательной жизни, θεωρητικός βίος.

Основателями христианского монашества были святой Антоний, Ἅγιος Ἀντώνιος (ок. 251—356) и святой преподобный Пахомий (Παχώμιος) Великий (ок. 292—346/ 348). К первому восходит исторически зафиксированная практика *отшельничества*, то есть удаления отдельного человека (анахорета, ἀναχωρητής) от общества в труднодоступные места (в пустыню, откуда термин «пустынник», ἐρημίτης, от ἔρημος, пустыня) и проведение там всей жизни в молитвах и созерцаниях. Ко второму — создание первых монашеских общин, киновий, κοινοβιακός, от κοινός, всеобщий, общий и βίος, жизнь. Показательно, что изначально «киновиями» назывались общины пифагорейцев. При всем сходстве и частом пересечение двух традиций монашества — пустыннической и общинной — они имеют существенное различие.

Термин анахорет, ἀναχωρητής, образован от приставки ἀνα — на-, в сторону-, и χωρέω, уклоняться, пропускать, давать путь. Отшель-

ник есть тот, кто отходит, уходит, уступает место другим, чтобы быть от них независимым. Отсюда же и само слово «монах», μοναχός, от μόνας — один, одинокий, но также единица, монада.

Анахореты, отшельники, пустынники, выбирающие полное уединение, идут путем личностного — ипостасного — воплощения в себе *совершенного человека*, образ которого в полной мере осуществлен в Исусе Христе. Через концентрацию внимания на Боге Троице и на небесном измерении бытия человек, спасенный Христом, стремится стать совершенным, то есть превратить свое индивидуальное человеческое бытие в действенность бытия вида, который постепенно становится через практику монашества все более и более конкретным. Христос спасает человечество, то есть всю человеческую природу. Но человечество проявляет себя *через* человека — вполне конкретного и отдельного. Человечество как природа есть эйдетическое бытие каждой отдельной личности. Ипостась всегда созидается на своей природе. Природа человека спасена Христом, следовательно, в истоках христианской личности, ипостаси лежит факт спасения, усыновление Богом Словом и, соответственно, всей Троицей. Каждый крещеный христианин получает в наследство эту преображенную природу. На ней он и призван строить христианскую личность, вселенную в него Святым Духом. Преображен сам вид, эйдос человека.

Монах призван сделать это не просто имплицитным, как в случае всех остальных христиан, но эксплицитным — явным и полностью реализованным. Поэтому он должен быть «одним», «одиноким», поскольку монадичен сам эйдос, вид, который монах стремится максимально полно воплотить в себе. Монаху не нужны люди потому, что ему нужен только он сам, но не как конкретная индивидуальность, а как место для воплощения всей природы, для ее *ипостасной артикуляции*. Монах движется к тому, чтобы перестать быть «именно этим человеком», конкретным и индивидуальным, чтобы «умереть» как отдельная особь, и воскреснуть — еще при жизни — в новой личности, где будет свободно проявлять себя спасенная природа. В монахе обнаруживает себя не количественная совокупность людей, но *качественное единство человечества* — то, что делает человека человеком. Поэтому монах покидает людей, чтобы обрести человека, его корни. И тем самым он осуществляет кафолическое (от καθα- и ὁλος, то есть «превращающее в нечто цельное») деяние — восстанавливает в себе эйдетическую цельность человечества. Отсюда прямая связь монашества с антропологией и христологией, на которой строится христианское учение о человеке.

По другой, но параллельной логике строится линия общежительного (киновийного) монашества, представленного на самом раннем

этапе Пахомием Великим и его последователями. Здесь с самого начала общая для обоих типов монашества платоническая антропология (цельности, ума и проявления небесного архетипа) идет иными путями. Монашеская община рассматривается как модель идеального общества, как Республика Философов или Платонополис. По мере христианизации Империи внутри церкви оказываются с необходимостью самые разнородные элементы, принятия которых требует логика икономии (οἰκονομία — приблизительное исполнение требований, снисходительное отношение к отклонениям и отступлениям). Это своего рода плата за новый масштаб христианской проповеди, которая отныне ведется не просто в Империи, но и самой Империей, поставившей свой аппарат на службу новой Вере. Тем самым, с необходимостью к церкви примыкают широкие пласты общества, остававшиеся нейтральными или чуждыми христианству в прежние времена, в эпоху катакомб. Более того, этот конформистский тип в любом обществе преобладает, меняя веру или идеологию без большой внутренней работы, следуя велению обстоятельств. В такой ситуации наиболее последовательные христиане, видя, что их этический идеал начинает размываться, предпочитают удалиться от большинства и строить в стороне от него свое особое, *отдельное* общество, где христианские правила и заветы стали бы соблюдаться более строго и полноценно, то есть на основании акривии (ἀκρίβεια — точный смысл). Монашеская община, монастырь в такой ситуации становится городом в городе, христианством в христианстве, обществом в обществе, где царят на практике те же порядки и строго соблюдаются те же правила, которые остальным соблюдать желательно, но по ряду обстоятельств попускается в некоторых ситуациях и не соблюдать.

В киновийном монашестве человеческая природа воплощается не личностно и индивидуально, но *коллективно*. Игумен, настоятель монастыря выступает как духовный правитель, царь-философ, теоретик-созерцатель, а монахи — как стражи идеального города. Монастырь есть практическое строительство платоновского Каллиполиса, Города Добра (Красоты), где духовные, созерцательные и божественные установления полностью подчиняют себе законы плоти.

В обоих случаях монашество выражает собой антропологическую норму христианского общества — поэтому *монах и есть полноценный человек*, каким призван быть всякий христианин.

При этом важно, что монашество — это не часть клира. Это совершенно отдельный институт, который представляет собой не священников, а именно мирян. Но особых мирян, покинувших мир, ушед-

ших от этого мира к тому, к лучшему, чтобы соединить своим подвигом царство небесное с царством земным. При этом монашество строго отделено от жреческой иерархии: монахи не предназначены для того, чтобы священнодействовать, их главная цель — другая. Она состоит не в попечении о других, но в сосредоточении на своей собственной душе. Но и в случае анахоретов-пустынников, как и в случае монастырского общежития, личные усилия приобретают вселенский характер в силу того, что монах стремится реализовать всю человеческую природу в целом, спасенную Христом, сквозь самого себя, тем самым реализовав ее конкретное и персонализированное присутствие в условиях земного мира. Но это и есть вселенское измерение.

Поэтому если монахам (как анахоретам, так и киновитам) был более или менее безразличен мир, «море мирское», то они никогда не пренебрегали *судьбой Империи*. Более того, они чувствовали с ней свое глубинное родство. Империя, как и монашество, — это движение к вселенскому масштабу, но только иными путями.

Это мы видим на всех этапах христианской истории: монашество играет важнейшую роль во всех религиозных вопросах, которые волнуют Империю, а также часто выносит свое суждение в вопросах политических, тесно переплетенных с вопросами религиозными. Созерцательная аскетика монашества никогда не была жестко отделена от судеб Империи. Монахи не просто занимались индивидуальным или коллективным спасением, но своими подвигами активно соучаствовали в духовной жизни всего имперского общества, укрепляли и поддерживали имперскую онтологию.

Показательно, что в житии Марии Египетской (? — 522), которая считается образцом монашеского (пустынического) подвига (она подвизалась в пустыни сорок семь лет, не видя людей и питаясь все это время единственной, принесенной с собой просфорой), приводится эпизод ее встречи с монахом Зосимой из Иорданского монастыря, встреченным впервые за долгие десятилетия полного одиночества[1]. Первое, что спрашивает отшельница, не видевшая живого человека сорок семь лет:

Скажи же мне, отец как теперь живут христиане, царь и святые церкви?[2]	πες μου, πως ζουν οι χριστιανοί; Πως ζουν οι βασιλιάδες; Πως είναι η Εκκλησία;

---

[1] На этот важнейший символический момент автору указал настоятель Софрониевой пустыни отец Владимир Цветков.

[2] Канон св. Андрея Критского. М.: РПЦЗ, 2002. С. 67 об. На церковнославянском это место звучит так: Рцыже ми отче, како християне живут ныне? Како ли царие? Како ли святыя церкви?

Ее в высшей степени заботит мир — христианство, Церковь — в не меньшей степени — царь. Πως ζουν οι βασιλιάδες; Как живут цари? — вопрошает она. Любое слово, после сороколетнего одиночества имеет особый смысл. Ее мысли не о себе, но обо всех, и это собирательное «все» имеет конкретное выражение — Империя, Император, царь.

Можно сказать, что формулой нормативного христианского общества посленикейского периода может служить: монашество + Империя или даже «*имперское монашество*», защищающее идеал священной Империи в христианском ее понимании. Империя была священной в той мере, в которой в ней духовно процветало созерцательное монашество. Монахов можно в каком-то смысле назвать *«Стражами Империи»* — в платоновском смысле термина «стражи». Огромное значение организации монашеских киновий придавал святой Василий Великий, причем его цель состояла в том, чтобы максимально сблизить монашество с литургической жизнью Церкви, усилив значение таинств — служб и причащений. Ведь монашество было в христианстве течением, параллельным жречеству, и чтобы прочно соединить их, потребовались особый такт и глубинное понимание сходства и различия функций и путей к Богу.

Монастыри становились центрами духовной жизни воцерковленной Империи. В них процветали философия, науки и искусства. Они были центрами образования и очагами распространения литературы, поэзии, музыки, астрономии и христианской культуры в широком смысле. При этом распространение монашества было характерно как для Запада (Мартин Турский, бл. Августин, Бенедикт Нурсийский, Иоанн Кассиан и т. д.), так и для Востока, хотя родиной этого явления является — вполне закономерно — коренное пространство эллинизма (Египет, Палестина[1], Сирия, Анатолия), довольно удаленное как от континентальной Греции, так и от Италии. Именно здесь мы видим центры эллинистического энтузиазма, активного деятельного неоплатонизма и неопифагорейства. И закономерно, что в этих же самых местах складывается феномен христианского монашества, отчасти продолжающего традицию энтузиазма в его христианской форме. Монахи суть те, кто стремится сделать границу между человеком и Богом максимально прозрачной. Их конечная цель — обожение, θεόσις, «становление богом», но не по природе, а по благодати, то есть получая божественный дар от Бога, а не имея его в своей собственной — тварной — сущности. Од-

---

[1] Крупнейшим центром палестинского монашества была Лавра Саввы Освященного.

нако, чтобы его получить, необходимо максимально очистить себя от своего «я», эго, от своей индивидуальности. Монах-пустынник вручает свое «я», свою волю напрямую небесному архетипу, своей идее и, в конце концов, Богу. Киновит то же самое отсечение воли осуществляет опосредованно — через добровольное подчинение игумену, духовнику и братское служение ближним.

Падение Запада и укрепление Востока

Возвращаясь к исторической канве событий конца IV века, следует кратко рассмотреть этапы крушения Империи Запада, более подробно рассмотренные нами в другом томе «Ноомахии»[1].

После Феодосия его сыну Гонорию суждено было править Западной Империей. Это было временем усиления могущества варваров. Гонорий потерпел сокрушительное поражение от короля вестготов Алариха (? — 410), который увел в заложники сестру Императора Галлу Плацидию (ок. 388—450), ставшую королевой вестготов при Атаульфе. Почти полностью утративший контроль над землями Западной Империи, Гонорий вынужден был признать соправителем Константина III, узурпатора, провозглашенного Императором римскими войсками в Британии. Вернувшаяся в Рим Галла Плацидия была выдана братом замуж за полководца Флавия Констанция (? — 421), и ее сын Валентиниан III (419—455) стал следующим Императором Западной Империи. В период его детства за него правила мать. При Валентиниане III Флавий Аэций (? — 454), бывший влиятельным военачальником и, по сути, правивший Империей, собирает последние силы для отражения теснящих римлян варваров. В 451 году в битве при Каталаунских полях он наносит сокрушительное поражение гунну Атилле (? — 453), считавшемуся самым могущественным и непобедимым среди варваров, успешно сопротивляется германским племенам. Этим он заслужил у историков имя «последний из римлян» (речь идет о Западной Римской Империи). Аэция из ревности убивает Валентиниан III, которого самого в 455 году закалывает Петроний Максим (? — 455). С этого момента гибель Западной Империи становится неотвратимой.

После этого следует череда недолговечных Императоров, и в 476 году последний Император Запада Ромул Августул (475 — ок. 507) низложен Одоакром (ок. 433—493). До 480 года титул Императора Запада еще формально сохранял Юлий Непот (ок. 430—480), ко-

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

торого ранее сверг Флавий Орест (? — 476), чтобы поставить своего сына Ромула Августула, но в этом году он был убит своими охранниками, и после этого события восточный Император Флавий Зенон Исавр (ок. 435 – 491) в Западную Империю своего совластителя *больше не назначал*, несмотря на просьбу фактически правившего в ней варвара Одоакра. С этого времени история Византии — это история только восточной половины (pars orientalis) Римской Империи, тогда как до этого момента, начиная с 330 года Византийской Империей была вся территория Римской Империи, включающей в себя как Восток, так и Запад.

Теперь посмотрим кратко, как обстояли дела на Востоке Империи после Феодосия I и его сына Аркадия. Сын Аркадия Феодосий II (401 – 450) правил Византией 48 лет до 450 года. Феодосий II успешно сдерживал атаки варваров, сохранял взвешенные отношения с западным Императором Валентинианом III.

При Феодосии II в 433 году в Эфесе состоялся Третий Вселенский Собор, на котором главной темой стало решение вопроса о ереси несториан и выяснение связанных с ней богословских моментов относительно интерпретации Сыновства Христа. В этих спорах проявилось обострившееся к тому времени противоречие между Александрийской и Антиохийской школами. Первая была представлена епископом Александрии Кириллом Александрийским, Κύριλλος Αλεξανδρείας (376 – 444), а вторая — самим Несторием, Νεστόριος (381 — ок. 451), бывшим тогда Константинопольским Патриархом, и его последователями. Собор вынес постановление в пользу православного толкования и опроверг несторианство. Резкие формы полемики противостоящих групп привели к тому, что Феодосий II был вынужден применить свою власть и принудительно заставить александрийцев и антиохийцев искать взаимопонимания практически в условиях домашнего ареста в течение двух лет. Основные пункты учения Нестория были отвергнуты. В результате стороны пришли к общему Согласительному исповедованию 433 года, которое подтвердил своим авторитетом Феодосий II, издавший в 448 году указ, прямо осуждающий Нестория как еретика и требующий сожжения текстов, принадлежащих ему или его последователям. Все приверженцы Нестория подлежали отлучению и низложению. Решения Эфесского Собора не приняла Ассирийская Церковь Востока (или Сиро-Персидская Церковь), продолжившая несторианское учение. Показательно, что эта Церковь уходит корнями в иудеохристианское течение I века от Р.Х. и сохраняет многие иудейские черты — отсутствие изображения в храмах, совершение кровавых жертв во дворах церквей, строгое соблюдение субботы и т. д. Этническим

ядром этой Церкви является древнеарамейское население Восточной Сирии. Так, мы видим на новом уровне догматического становления церкви в V веке те самые тенденции, на которые мы обратили внимание еще в апостольскую эпоху.

Феодосию II наследовал Флавий Маркиан (396—457) из династии Львов, поднявшийся из простого воина в военачальники и сенаторы и ставший мужем сестры Феодосия II, деятельной Пульхерии (399—453). Он, как и его предшественник, мужественно отражает натиск варваров, помогает Западной Империи, подавляет восстание в Лазике.

В 451 году Флавий Маркиан созывает в Халкидоне Четвертый Вселенский Собор, на котором был поставлен вопрос об учении монофизитов, сформулированном константинопольским монахом Евтихием, Εὐτυχής (ок. 370 — ок. 454), утверждавшим, что в Христе была только одна природа — божественная. Это было обратным полюсом в отношении арианства и несторианства, а еще ранее, эвионитов, которые тяготели, напротив, к тому, чтобы признать в Христе только одну, но на сей раз человеческую природу. Если в монофизитстве нашли свое выражение крайние формы спиритуалистского платонизма, оригенизма и доведенные до крайности тезисы Александрийской школы, в арианстве и несторианстве дали о себе знать радикальные мотивы Антиохийской школы, созвучные ее имманентистской экзегетике, отрицающей аллегорезу. Учение монофизита Евтихия было в определенных аспектах близко к учению гностиков, что и нашло свое отражение в формулировке анафематизмов, принятых на Соборе.

Флавий Маркиан старался укрепить Византию перед натиском варваров. В частности, он отказывается выплачивать дань гунну Атилле, передав через послов ставшие знаменитыми слова «золото у меня для друзей, для врагов же железо».

После его смерти в 457 году ему наследует Лев I (Λέων Α΄) Макелла (401—474) родом из Фракии, человек незнатного происхождения, но успешный полководец. Лев I приблизил к себе предводителя воинственного народа исавров, выдал за него свою дочь Ариадну и провозгласил будущим Императором их сына Льва II (467—474). Лев II правил совсем короткое время в 474 году и передал власть своему отцу Флавию Зенону Исавру. Он-то и стал первым Императором Византийской Империи после окончательного упразднения Западной Империи и в момент начала новой политической истории Западной Европы, которая с этих пор развивалась по своему собственному сценарию. А Византия сохраняла римскую имперскую структуру еще около 1000 лет — до 1453 года.

Подготовленность к Евангелию: эллинизм и латинство

В течение 200 лет — в период с начала IV века по конец V века — развертывается процесс, который будет иметь для всей европейской истории решающее значение. Это процесс *финального расхождения христианского Востока и христианского Запада*. Но чтобы понять в полной мере значение этих двух веков, необходимо еще раз окинуть взглядом предыдущие эпохи.

С конца II века до Р.Х. вплоть до начала IV века от Р.Х. мы видели, как эллинистическая цивилизация, сложившаяся на основании Империи Александра Великого и его наследников, переходит под власть Рима, а сам Рим все более эллинизируется. Кульминацией этого становится Римская Империя, которая была намного более эллинистической, нежели собственно латинской. Эллинизм в ней только возрастает и углубляется и в первые три века от Р.Х., постепенно все более отчетливо принимая форму христианской религии и культуры. Но в любом случае римская имперская власть неразрывно связана с эллинистической цивилизацией, которая становится главной семантической структурой Империи.

Однако расширение границ Римской Империи в сторону Европейского Севера, который *не был органической частью эллинизма* и относился к тому, что греки называли «варварским» миром, постепенно меняло общую цивилизационную структуру. Галльская война Цезаря, завоевание Британии и ряда территорий, на которых ранее обитали германские племена, наметили контуры особого культурного круга, который не был средиземноморским по своим корням и не подвергался эллинизации в той же степени, в какой пространство граничащей с Грецией Азии и Северной Африки. Римские легионы несли с собой элементы эллинизма, но в целом подчиненные Риму народы впитывали лишь военно-административные стороны римской власти. Римляне прежде всего привносили в эти области то, что было в них самих максимально римским, латинским (право, военная и административная организация, порядок, императорский культ и т. д.), на культурные стороны завоеванных обществ они влияли в незначительной степени. Так, в Западной Европе развертывалось такое явление, как *латинизация (романизация) без эллинизации* (или с незначительной степенью эллинизации). Конечно, распространение христианства предполагало также знакомство с греческой культурой и философией, и определенная степень эллинизма оставалась везде, где проходили римские войска. Но это был редуцированный эллинизм,

не укорененный и упрощенный, на уровне культурного кругозора римских солдат.

В III веке Диоклетиан (245 – 313) и Галерий Максимиан (250 – 311) были провозглашены двумя Цезарями, управлявшими соответственно Западом и Востоком Империи. Созданная Диоклетианом Тетрархия вводила еще посты двух Августов, также для Востока и Запада. Константин Великий упразднил Тетрахию, и при нем Империя снова становится полностью единой, но, тем не менее, наличие двух разнородных пространств — и в области геополитики, и с точки зрения цивилизационной идентичности — оставалось фактом. Перенос столицы из Рима в Новый Рим, Константинополь, подчеркивал смещения центра тяжести Империи с Запада на Восток. Отныне именно восточная часть становилась главенствующей. Жест Константина Великого типологически, но в ином историческом контексте, повторяет жест Александра Великого, уходящего в Азию и завещающего похоронить себя в Египте. Так, воля Александра конституирует эллинистическое будущее и обозначает перенос центра греческого мира из континентальной Греции, которая отныне постепенно сходит с исторической арены, к Востоку — в Александрию Птолемеев и Антиохию Селевкидов. Константин Великий, со своей стороны, основывая Новый Рим, решительно отдает предпочтение *римскому эллинизму*; он закрепляет цивилизационную сущность Римской Империи тем, что выделяет Босфор как новый полюс одновременно и геополитический, и культурный. В культурном смысле Рим давно находился на периферии Империи в целом, как и континентальная Греция (включая Македонию, где была ее политическая столица) не играла главенствующей роли в эллинистический период. Но после Константина он лишается роли и геополитического, и политического центра.

Важно, что перенос столицы совпадает с резким изменением отношения Императора к христианству. Христианство в цивилизационном смысле основывается на преображенном эллинизме — в первую очередь, в его аполлоническом, вертикальном измерении. На варваров, которые также не исключаются из зоны благовествования, оно распространяется вместе с основами эллинской культуры и первичным знакомством с Ветхим Заветом, но и иудаизм, естественно, излагается не в храмово-этнической версии, а в эллинистической универсалистской, продолжающей экзегетику в духе среднего платонизма Филона Александрийского. То, что, по Евсевию Кесарийскому, является «Подготовкой к Евангелию», совпадает с основами эллинской культуры; на них основывается весь строй греко-римской патристики. Поэтому между двумя половинами Им-

перии — Западом и Востоком — существует цивилизационная асимметрия: Восток, pars orientalis, *уже* подготовлен к Евангелию — всей своей историей, а Запад, pars occidentalis (населенный — кроме достаточно эллинизированной Италии преимущественно «варварами») только *еще должен быть* в нему подготовлен. Христианская проповедь несет с собой и эту подготовку, без которой в Евангелии просто ничего не будет понятно, так как ни идеи Мессии, Христа, ни тем более Логоса в культурах этих народов просто нет, а чтобы найти даже отдаленные аналоги, требуется проделать кропотливую и трудную работу, которая потребовала бы столетия (что и стало содержанием западноевропейской — точнее даже, северо-европейской — истории на протяжении всего Средневековья). Но *от степени эллинизации зависело во многом и качество христианизации.* Поэтому Константин Великий, перенося столицу с Запада на Восток, из полюса Западной Европы (с преобладающим варварским населением) к полюсу греческого, греко-римского Востока (с преобладающим эллинистическим населением) менял цивилизационный баланс всей Империи. Отныне центр Римской Империи находился в цивилизационном и культурном пространстве, «подготовленном к Евангелию». Христианизация Империи усиливала ее эллинскую составляющую, и, наоборот, эллинизм укреплял христианство.

С 330 по 395 год Империя остается сущностно единой, но уже с преобладанием *восточной* идентичности. Ею правят римские династии, хотя сами они также давно стали не столько латинскими, сколько римоэллинистическими.

Показательно здесь короткое правление Императора-неоплатоника Юлиана Отступника, попытавшегося восстановить политеизм. Даже он в своем проекте обращается, в первую очередь, не к богам Рима, но к сложной неоплатонической доктрине, воплощающей в себе чисто эллинистическую утонченно-платоническую конструкцию: он призывает возвращаться не к латинским корням, а к греческим высотам, к горизонтам созерцания и прорыву в структуры мира вечных идей. Политеизм Юлиана является почти целиком греческим, и поэтому даже в каком-то смысле византийским, а не римским. Повторяя жест Александра Великого, Юлиан отправляется на войну с персами в Азию, где и находит свой конец. Таким образом, даже отход от христианства ведет к эллинизму, то есть к Востоку и его культуре.

В 395 году Запад получает формальную независимость от Востока, поэтому с этого момента судьбы двух пространств Империи начинают отчетливо разделяться. Вокруг правителей Рима складывается сложная конфигурация элиты, состоящей из византийских вельмож, ла-

тинских патрициев и военной аристократии (часто на основе вождей германских племен, поступивших на службу Империи). В Византии элита более однородна и складывается по классическим правилам эллинизированного Рима. В ней тоже можно найти и греков, и латинян, и германцев, и представителей аристократических кругов разных народов и обществ, находящихся под властью или как минимум под влиянием ромеев. Но эта элита более упорядочена и иерархизирована; вся она служит Империи, христианству (за исключением краткого правления Юлиана) и основана на эллинистических традициях. С 330 по 395 год во всей Империи доминирует именно византийская элита. С 395 года Запад начинает обосабливаться, и византийский фактор становится лишь одним из нескольких, тогда как на Востоке он остается главенствующим и фактически единственным.

Это отражается и в церковной жизни. При Константине Империя еще полностью едина — и политически, и территориально, и административно (на уровне правящей элиты), и религиозно. Никейский Собор созван представителями и христианского Запада, и христианского Востока. Председательствует же на нем епископ крайнего Запада, Осий Корбудский из Испании. Авторитет Римского престола, кафедры святого Петра, является наивысшим. Едина Империя, едина Церковь. Столицей Империи на момент Никейского Собора остается Рим, главной кафедрой — римская. Но само место проведения показывает: поворот к Востоку уже совершен. Константин принял решение о возведении на месте Византия новой столицы. Смена идентичности была предрешена.

При Феодосии I, когда христианство официально становится государственной религией, Второй Вселенский Собор 381 года проходит уже в Константинополе, которого при проведении Первого Вселенского Собора еще не существовало (он был заложен за год до него). И на этом Соборе уже в полной мере отчетливо проявлена новая тенденция: усиление самостоятельной роли в церковных делах константинопольской кафедры, которая не просто создается именно в это время, но и сразу же провозглашает свою иерархическую позицию как вторую после Римской. За 56 лет, прошедших с Первого (325 год) до Второго Вселенского Собора (381 год), в рамках единой Империи уже четко обозначаются два новых культурных пространства — *латинское и греческое*. Латинское пространство имеет своим более выделенным полюсом — именно религиозный, Римский престол, вокруг которого формируется постепенно латинская версия эллинистического христианства. Как сама латинская культура с I века до Р.Х. была в целом *переводом с греческого* и в этом качестве частью эллинистической цивилизации, так и в области христианства, она становится корпусом латинских пе-

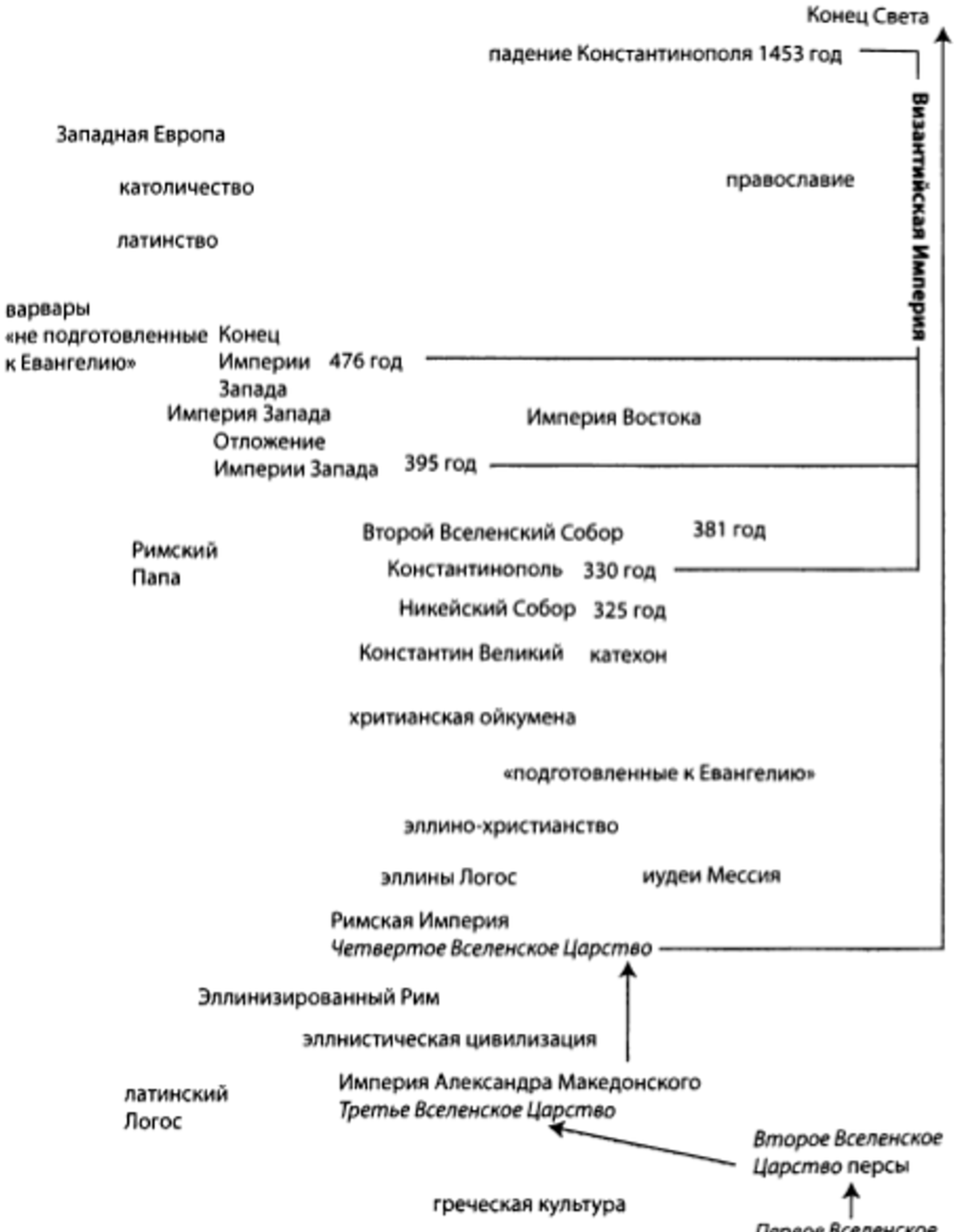
реводов преимущественно греческой или, как минимум, эллинистической патристики. На каком-то этапе латинский служит вспомогательным языком, важным лишь в силу того, что на политическом уровне Империя является римской, а значит, политические постановления, законы и эдикты излагаются на латыни. Но именно на Западе постепенно складывается собственно латинская традиция ранней патристики, корпус текстов и учений, которые изложены преимущественно на латыни. Авторитет кафедры святого Петра является аргументом в пользу этой латинской линии, которая становится все более влиятельной по мере обособления Запада. Так как Запад Империи политически оказывается менее сильным, а сам политический центр перенесен на Восток, то латинская идентичность постепенно приобретает *не столько политическое, сколько религиозное выражение*. Пространство Западной и Северной Европы во многом удерживается уже не столько силой, сколько римской культурой, где христианство начинает с определенного момента играть решающую роль. Так внутри эллино-христианского мира постепенно складывается особое направление — *латинохристианство*, центром которого постепенно является отныне епископ Рима, ставший называться «Папой» как раз при Дамасии I. Показательно, что Император Феодосий даже не извещал о Константинопольском Соборе Дамасия, который отверг положения Собора о второй по чести константинопольской кафедре. Здесь уже явно намечена линия разделения — с одной стороны, *латинский Запад*, представленный Папой, с другой — *эллинистический Восток*, воплощенный в Империи и Императоре (который усиливает свою легитимность установлением церковной пентархии — пяти главных кафедр, где вторую после Рима роль призвана играть Константинопольская кафедра). При этом важно обратить внимание на то, что «латинизм» Запада представляет собой латинский перевод эллино-христианской культуры, а «византийство» Востока, в свою очередь, это творение не столько греков, сколько римлян, отсюда само название граждан Империи — «ромеи». В основе западного латинохристианства лежит эллинизм, а в основе «греческого» Востока — римская политическая идея и элита, то есть своего рода «латинизм». От политического Рима и эллинистической цивилизации Средиземноморья, через процесс христианизации к концу IV века Римской Империи мы приходим сложными диалектически пересекающимися путями. Восток Империи — политически Рим и прямое духовное наследие эллинской и эллинистической культуры. Запад Империи — культурно эллинизм, но политически — латинское наследие. Отсюда надо прослеживать корни будущего разделения христианского мира на православных и католиков, которое, однако, произойдет окончательно лишь в XI веке, а наметится в полной мере с начала века IX.

С 395 года Запад и Восток Империи фактически являются разными Государствами, хотя Константинопольские Императоры вплоть до Флавия Зенона Исавра продолжают назначать Императоров Запада как своих соправителей. Лишь после свержения последнего Императора Запада Ромула Августула в 476 году Одоакром Западная Империя исчезает окончательно. Отныне Империей остается только Восток, который и является прямым политическим продолжением Рима. Таким образом, на месте единой Римской Империи в конце IV века появляются две Империи Востока и Запада, с явным и признанным — пусть формально — главенством Востока, где находится столица. А с 476 года только Империя Востока остается Империей в полном смысле этого слова, а Империя Запада сходит с исторической арены (ее возродят в новых условиях каролингские короли в начале IX века, хотя и без прямой исторической связи и с разрывом преемственности в 300 лет). В такой ситуации латинский Запад остается пространством, объединенным христианской Церковью (епархия Римского Папы), а *Восток продолжает быть Империей*, где политическая власть неразрывно соединена с церковной и религиозной.

Отсюда мы можем вывести несколько смыслов понятия «Византия».

- Самым глубоким и древним пластом, сделавшим ее возможной, является эллинистическая цивилизация, создавшая культурный контекст в пределах всего Средиземноморья с полюсом в его восточной части.
- Христианизация качественно преобразила эллинизм, построив не только христианскую организацию, Церковь в пространстве эллинизма, но и заложив основы особой христианской культуры.
- Империя, став христианской, практически тут же сместилась к Востоку, где первый Император-христианин и основал на месте Византия Новый Рим. С этого времени уже можно говорить не о пред-Византии, но о Византии.
- Византий-Константинополь был вначале столицей единой и нераздельной Римской Империи (до 395 года).
- Между 395 и 476 годами Римский Император, правящий в Константинополе, все же считался главой Империи, хотя Император Запада получил почти полную автономию от него.
- И наконец, после 480 года Западная Империя вообще прекращает свое существование, и остается только одна Империя — Империя Востока, которая выступает как единая и единственная наследница Рима.

В самом широком смысле византизм включает в себе все эти пласты. В самом узком Византия — это Константинопольская Империя после 476 года.



Структура идентичности Византии: слои и даты

Чистый платонизм эллинизма: политеисты

Пятая Академия и код эллинизма

С III по VI век в Римской Империи, в цивилизационном контексте эллинизма, а с IV века в контексте Византийской Империи, протекают интеллектуальные процессы, которые завершают собой кристаллизацию *эллинистической парадигмы*. То, что стало главной мыслью эллинистического энтузиазма, Консервативной Революции, привнесенной в греческое общество деяниями Александра Македонского, нашло свое высшее выражение *в неоплатонизме*, в том, что обобщенно принято называть Пятой Академией. Неоплатонизм был не просто одним философским течением из многих. В нем выразилось в предельно ясной и емкой формуле вообще все содержание эллинистической цивилизации, включая миссию Рима. В неоплатонизме аполлонический Логос и отчасти Логос Диониса (чей союз и составляет сущность истины эллинов) достигают максимально возможной ясности и развернутой детализации. Неоплатонизм венчает дело Платона и Аристотеля, соединяя их взгляды в общий интегральный синтез, включая в него элементы мистерий, восточных культов, эсхатологий, циклологий, сотериологий и созерцательных практик. В неоплатонизме осуществляется в полной мере задача, поставленная теорией, θεωρία, в ее изначальном смысле — *возведение к высшей парадигме результата наблюдений за разнообразными формами священного*. Неоплатонизм был той метарелигией эллинизма, тем парадигмальным языком, в котором использовались не слова, но напрямую смыслы, язык идей, на котором вечный Ум общается с самим собой.

Неоплатонизм столь обширное явление, что толковать его можно с разных сторон и в разных плоскостях. Для нас важно рассмотреть его кристаллизацию в период III—VI веков, взятых как продолжение эллинистического периода, но только *без учета христианства*. Само христианство, как мы видели, было, в свою очередь, неразрывно связано с эллинизмом, а его богословская сторона представляла собой почти исключительно платонизм в особом преломлении. Само христианство также претендовало на то, чтобы выступать как этот

метаязык, и во многом это было оправдано и воплощено в жизнь. Таким образом, неоплатонизм имел с христианством много общего, но в то же время между ними существовали и принципиальные различия. По сути, это были два варианта метарелигиозного синтеза эллинизма.

К связям платонизма с христианством мы обратимся снова несколько позже. Здесь же нам важно остановить наше внимание на политеистической версии платонизма или, точнее, на *не-христианском* неоплатонизме. Этот не-христианский платонизм развивался принципиально *вне христианства*, следуя своим параллельным путем, который оставался неизменным и тогда, когда сама Империя была языческой, и когда она стала христианской. Тех неоплатоников, которых мы рассматриваем, эти перемены существенно не затронули. Или, по крайней мере, чтобы понять их пересечения с христианством, которые, на самом деле, были довольно интенсивными, нам методологически необходимо прежде вынести это явление в отдельную область, чтобы позднее иметь возможность соотнести его с христианской традицией, показав, в чем состоит принципиальное сходство, а в чем отличие. Поэтому политеистический неоплатонизм мы берем как модель, чтобы позднее сопоставить с полной деталей, нюансов, диалектических переходов, градуальных дистинкций и даже кажущихся противоречий исторической тканью.

Такой чистый (не-христианский) неплатонизм есть квинтэссенция эллинизма, его систематизированная метарелигия, его теология (неоплатоник Прокл написал важный труд с таким названием «Платоновская теология»[1]). В этом течении платоновская традиция и учение Аристотеля (а также близкие к ним пифагорейство, орфизм и учения мистерий) проходят через исторический и духовный опыт эллинистической цивилизации, вбирают в себя ее энтузиазм, ее дух, прорывающий стену между людьми и богами, и возводят ее наиболее существенное содержание к новому всеохватывающему *синтезу*.

При этом вплоть до последних неоплатоников-политеистов из Афинской Академии, закрытой Юстинианом только в 529 году, Дамаския, Симпликия, Мариана и т. д., эта версия неоплатонизма строится *без учета христианства* как религии, теологии, догматики и политической философии. Полемика с христианами со стороны неоплатоников чрезвычайно скупа — причем как во время до христианизации Империи, так и после нее[2]. Складывается впечат-

---

[1] *Прокл Диадох*. Платоновская теология.

[2] Даже если учесть то обстоятельство, что христиане целенаправленно уничтожали антихристианские тексты неоплатоников (в частности, Цельса, Порфирия

ление, что неоплатоники-политеисты просто выносят христианство за скобки, как будто оно их вообще не затрагивает. Более того, как будто его вообще нет. Приблизительно так со своей стороны вели себя иудеи, не принявшие Христа. Они продолжали ветхозаветные традиции, полностью игнорируя те идеи, утверждения, откровения и аргументы, которые приводили христиане. Но если иудеи отвернулись от христианства, распознав в нем «эллинство» (что было равнозначно для них язычеству) или «ересь», то неоплатоники видели в христианстве нечто чуждое эллинскому духу, нечто локальное и частное, то есть недостаточно эллинистическое. И те, и другие не прислушивались к христианству, но одни защищали таким образом *чистое иудейство*, а другие — *чистое эллинство*, а точнее, чистый эллинизм. В данном случае прилагательное «чистый» несет в себе прагматический смысл: мы говорим о таком эллинизме и таком иудействе, из которых (чисто теоретически) христианство исключено. Но относительность такого выражения станет очевидной, если мы примем во внимание, как сами христиане осмысляли свое отношение к иудаизму: они считали самих себя *истинными иудеями*, а христианскую Церковь — Новым Израилем. Поэтому для христианина все было строго наоборот: чистыми иудеями были они сами, ждавшие Христа и дождавшиеся Его, а те, кто этого не поняли и не приняли, кто против этого восстали, «чистыми иудеями» считаться не могли. Святой Иоанн Богослов в «Апокалипсисе» (2:9) так их определяет:

говорят о себе, что они Иудеи, а они не таковы, но сборище сатанинское.	λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς, καὶ οὐκ εἰσίν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ.

Отсюда пошло устойчивое христианское выражение, типичное для христианской полемики с иудеями — «синагога Сатаны», συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ.

Сходным образом, по сути, обстоит дело и с эллинством. *Христиане суть истинные эллины*, поскольку истинные эллины, по словам святого Иустина Философа, были «христианами до Христа». Поэтому только христиане суть «чистые эллины», «чистые платоники», «чистые аристотелианцы» и т. д., те, кто этого не признают, не знают ни Неведомого Бога, ни Логоса, раз не сумели распознать пришествие Логоса-Слова.

Однако с этими поправками мы все же примем понятие «чистый эллинизм» в узком и конкретном смысле: как нехристианский элли-

---

и т. д.), в сохранившихся книгах и фрагментах практически полностью отсутствует ressentiment в отношении христианства.

низм. В этом случае неоплатоники-политеисты могут быть поняты как *носители* этого «чистого эллинизма», суть которого они пытались выразить с предельной четкостью и системностью. В этом состоит миссия неоплатонизма: он завершал собой эллинизм, придавая ему наивысшее выражение.

Тот эллинизм, который воплощали в себе неоплатоники-политеисты, заканчивался у них на глазах. Его историал имеет легко различимые хронологические рамки — от Александра Великого до Юстиниана. В VI веке он завершает изгнанием последних неоплатоников из Афин и закрытием Афинской Академии почти шестивековую историю.

Здесь снова следует обратиться к христианству. Та часть эллинизма, которая была интегрирована в христианство, войдя в его опорные структуры, стала складываться, естественно, только в середине I века от Р.Х., и продолжала свое историческое бытие в контексте всей христианской и европейской истории. Если Юстиниан нанес удар по обеим версиям платонизма и по политеистической (Академия), и по христианской (оригенизм), то для политеистов удар оказался смертельным (или почти смертельным — как показывают странные, на первый взгляд, примеры частичного возрождения неоплатонизма в Византии при Михаиле Пселле и Иоанне Итале в XI веке и при Гемисте Плифоне в XV веке), а для христиан нет, поскольку эта традиция прочно жила в самой христианской догматике, в богословии, в монашеской культуре, в святоотеческом предании и «Ареопагитиках».

Какое-то время «чистый эллинизм» и «христианский эллинизм» развивались параллельно друг другу. В VI веке первый исчезает, а второй качественно трансформируется.

Мы обратимся сейчас к тому эллинизму, который исчезает под ударами Юстиниана, и рассмотрим кратко его структуру.

Плотин: метафизика Консервативной Революции эллинов

О самой яркой и фундаментальной фигуре неоплатонизма, Пятой Академии философе Плотине мы говорили достаточно подробно в первом томе «Ноомахии»[1], разбирая прежде всего связь его учения с Логосом Аполлона.

Плотин, Πλωτῖνος (204/205—270) родился в египетском греческом городе Ликополь, образование получил в Александрии. Де-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

сять лет, с 232 по 242 год, он учился у Аммония Саккаса, который и был, скорее всего, главной фигурой, способствовавшей становлению неоплатонизма III—VI веков. От Аммония Саккаса не осталось письменных трудов. Считается, что он настаивал на устной передаче знаний, продолжая дисциплину аристократических гетерий, восходящую к жреческим организациями и школе Пифагора[1]. Как считали сами неоплатоники, Аммоний Саккас передавал «тайное учение» или «устное учение» Платона, которое представляло собой герменевтический ключ к пониманию различных уровней его трудов. Именно эта герменевтическая традиция и легла в основу неоплатонизма, причем, несмотря на строгий запрет неразглашения этого метода, тексты учеников Аммония Саккаса (Плотина, Оригена, Лонгина и т. д.) были, в конце концов, записаны и составили ядро неоплатонизма. Эта же судьба постигла устные или тайные учения некоторых религиозных традиций: устное христианское учение легло в основу святоотеческой традиции, патристики и монашеской аскетики, иудейская «устная Тора» была записана как корпус Талмуда, а высказывания Мохаммада и его первых последователей зафиксировали как сборники хадисов.

Плотин был близок к императорской семье и сопровождал юного Императора Гордиана III (225—244) в его восточном походе в сасанидскую Персию. Историк философии Э. Брейе, занимавшийся Плотином, указывал на то, что в философии Плотина есть много моментов, имеющих прямые аналоги в философии индийских Упанишад[2]. Например, учение Плотина о неизменной вечной бесстрастной Душе, всегда сохраняющей связь с душой каждого человека как его наиболее внутреннее измерение, является прямым аналогом теории о тождестве малого «я» с высшим «Я», которая является главной в брахманической традиции (доктрина высшего тождества).

Возвратившись из персидского похода, Плотин переезжает в Рим, где основывает свою школу. Там он сближается с другим Императором Галлиеном (218—268). Ему покровительствует и супруга Императора Корнелия Салонина.

Плотин учил на греческом, на этом же языке издал его учение в систематизированной форме другой крупнейший неоплатоник — финикиец Порфирий.

---

[1] Яркий представитель Антиохийской школы богословия и яростный противник платоников-александрийцев Феодорит (θεοώρητος) Кирский (ок. 393 — ок. 460) называет Аммония Саккаса христианином и добавляет, что христианами были и его родители. *Théodoret de Cyr.* Thérapeutique des maladies helléniques. P.: Canivet, 1958 .

[2] *Брейе Э.* Философия Плотина.

Сам Плотин вообще не упоминал христианства, но при этом полемизировал с гностиками, которых он, впрочем, укорял за их философские тезисы — и в первую очередь, за их учение о «злом демиурге». Тем не менее именно этот философ оказал огромное (в чем-то решающее) влияние на становление христианского богословия, христианской философии в целом и особенно апофатической и созерцательной традиции христианской мистики, составлявшей главную духовную ось христианской духовной традиции (прежде всего монашеской) как на Востоке, так и на Западе.

Плотин и его философия представляют собой вершину эллинизма, его высший метафизический предел. Именно в Плотине аполлоно-дионисийская традиция эллинской философии, платонизм и другие предельные формы воплощения индоевропейского духа, а также линия аристократических гетерий достигают кульминации. При этом философия Плотина отличается от платонизма классической эпохи еще и тем, что она включает в себя энтузиазм эллинистической цивилизации, ставший главной чертой культуры после восточного броска Александра Великого. Плотин предлагает последнюю и *самую общую форму* той теории, θεορία, к которой шел платонизм как таковой, но плотиновское обобщение метафизических и религиозных тенденций (позднее оно будет окончательно эксплицировано Проклом) достигает такого совершенства и такой полноты, включая в себя и отдельные стороны досократической аполлонической и дионисийский философии, и Аристотеля, и учения стоиков, что резко отличает его от всего предыдущего. Именно Плотина по праву считают основателем неоплатонизма, который придал этому течению все основные характерные черты, развитые позднее на разных этапах остальными мыслителями. Плотин вобрал в свое учение самые глубинные и важные стороны того, что было сделано и продумано до него, и предопределил все самое существенное в философии двух последующих тысячелетий европейской (а также иранской, исламской и иудейской) традиции. Не случайно, когда философы из круга Плотина в храме Изиды в Риме провели обряд по вызыванию даймона Плотина, вместо даймона, δαίμων — опосредующего божества — явился бог, θεός, высшая духовная сущность. Этот эпизод приводит в своем сочинении «Жизнь Плотина» Порфирий:

По самой природе своей Плотин был выше других. Однажды в Рим приехал один египетский жрец, и кто-то из друзей познакомил его с Плотином;

Ἦν γὰρ καὶ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Πλωτῖνος. Αἰγύπτιος γάρ τις ἱερεὺς ἀνελθὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ διά τινος φίλου αὐτῷ γνωρισθεὶς

желая показать ему свое искусство, жрец пригласил его в храм, чтобы вызвать его демона-хранителя, и Плотин легко согласился. Заклятие демона было устроено в храме Исиды — по словам египтянина, это было единственное чистое место в Риме; и когда демон был вызван и предстал перед глазами, то оказалось, что он не из породы демонов, а из породы богов. Увидевши это, египтянин воскликнул: «Счастлив ты! Хранитель твой — бог, а не демон низшей породы!» — и тотчас запретил и о чем-либо спрашивать этого бога, и даже смотреть на него, потому что товарищ их, присутствовавший при зрелище и державший в руках сторожевых птиц, то ли от зависти, то ли от страха задушил их. Понятно, что, имея хранителем столь божественного духа, Плотин и сам проводил немало времени, созерцая его своим божественным взором. Поэтому он и книгу написал о присущих нам демонах, где пытается указать причины различий между нашими хранителями. А когда однажды Амелий, человек очень богобоязненный, всякое новолуние и всякий праздничный день ходивший но всем храмам, предложил и Плотину пойти с ним, тот сказал: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним!», но что он хотел сказать такими надменными словами, этого ни сам я понять не мог, ни его не решился спросить[1].

θέλων τε τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπόδειξιν δοῦναι ἠξίωσε τὸν Πλωτῖνον ἐπὶ θέαν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου. Τοῦ δὲ ἑτοίμως ὑπακούσαντος γίνεται μὲν ἐν τῷ Ἰσίῳ ἡ κλῆσις· μόνον γὰρ ἐκεῖνον τὸν τόπον καθαρὸν φῆσαι εὑρεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ τὸν Αἰγύπτιον. Κληθέντα δὲ εἰς αὐτοψίαν τὸν δαίμονα θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων εἶναι γένους· ὅθεν τὸν Αἰγύπτιον εἰπεῖν· μακάριος εἶ θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν συνόντα. Μήτε δὲ ἐρέσθαι τι ἐκγενέσθαι μήτε ἐπιπλέον ἰδεῖν παρόντα τοῦ συνθεωροῦντος φίλου τὰς ὄρνεις, ἃς κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα, πνίξαντος εἴτε διὰ φθόνον εἴτε καὶ διὰ φόβον τινά.

Τῶν οὖν θειοτέρων δαιμόνων ἔχων τὸν συνόντα καὶ αὐτὸς διετέλει ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα πρὸς ἐκεῖνον. Ἔστι γοῦν αὐτῷ ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας καὶ βιβλίον γραφὲν Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος, ὅπου πειρᾶται αἰτίας φέρειν περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν συνόντων. Φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερὰ κατὰ νουμηνίαν καὶ τὰς ἑορτὰς ἐκπεριιόντος καί ποτε ἀξιοῦντος τὸν Πλωτῖνον σὺν αὐτῷ παραλαβεῖν ἔφη· ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους. Τοῦτο δὲ ἐκ ποίας διανοίας οὕτως ἐμεγαληγόρησεν, οὔτ᾽ αὐτοὶ συνεῖναι δεδυνήμεθα οὔτ᾽ αὐτὸν ἐρέσθαι ἐτολμήσαμεν.

В философии Плотина ярче всего видна та черта эллинизма, о которой мы неоднократно говорили: в нем полностью разрушена

---

[1] *Порфирий.* Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 431.

стена, отделяющая божественное от человеческого, которая составляла главную тему эллинской культуры начиная с архаической эпохи — Гомера и Гесиода и которая достигла максимального масштаба в классическую эпоху. Философия Плотина — емкая философская программа Консервативной Революции эллинов, возвращающая ви́дение мира к изначальной духовной и мыслительной гармонии. Это философия неиспорченного мира, прозрачного для лучей божественного Ума, νοῦς, не знающего (а с исторической точки зрения, преодолевшего) катастрофы богооставленности.

Трансцендентное дионисийство: апофатика Блага

Плотин не только продолжает традицию полноценного аполлонического платонизма, но дает настолько оригинальное толкование, что философия Платона у него преображается, восходя к своей вершине и даже преодолевая ее сверху. Мы видели, что апофатические мотивы встречались уже у самого Платона в «Государстве» и «Парменида», но они оставались там лишь намеченными. Плотин же тематизирует апофатическое измерение, ставит его в центре собственной философии.

Особенность метафизики Плотина состоит в том, что, сосредоточив свое внимание на апофатическом начале, которое уже у Платона называлось «Благом», τό ἀγαθόν или τἀγαθόν (в «Государстве») и «Единым», ἕν (в «Парменида»), он пришел к качественному изменению пропорций при рассмотрении высшего начала, что отчасти повлияло на принципиальную структуру аполлонического комплекса, добавив новое измерение, которое было уже не просто аполлоническим, но аполлоно-дионисийским, причем дионисийство выступало здесь не в традиционном промежуточном между духом и материей статусе, но как нечто *сверхдуховное*, что можно определить как *трансцендентное дионисийство* (или *дионисийство сверху*). Суть этого дионисийства сверху состоит в следующем.

По Плотину, в отличие от классических аполлонических философий, бытие, свет, Ум, дух, предел являются не высшим началом, но *вторым*. То, что в большинстве течений платонизма и пифагорейства (например, у Спевсиппа или Ксенофанта Первой Академии) выступало как *Первое*, — Единица, Монада, противопоставленная Двойке материи, — в системе Плотина, в свою очередь, становится *Вторым*, то есть Диадой, Двойкой. Тем самым над традиционным световым небесным аполлоническим уровнем вводится нечто, еще более высокое и запредельное, нечто *сверхнебесное*. Но так как выше чистого бытия никакого другого бытия быть не может, то, что

его превышает, приобретает черты *небытия*, верхней тьмы. И тогда к этой апофатической инстанции применяются — парадоксальным образом и чисто метафорически — предикаты, как правило, относящиеся к тому, что лежит в самом низу космической картины мира в случае традиционной патриархально вертикальной структуры — к материи или субстанции. В традиционном аполлонизме Небом является граница, конечность, свет, а Землей — бесконечность (ἄπειρον), безграничность, тьма. *Небо есть, а земли в предельном смысле нет.* В этом состоит решающий жест аполлонической Ноомахии: удар Аполлона в сердце хтонического змея Пифона. Единица есть все, а Диада — ничто. При этом Единица, Монада есть бытие и предел. Диада — небытие и беспредельность.

У Плотина вся метафизическая картина резко меняется. С одной стороны, он сохраняет общую вертикаль аполлонизма во всем, что касается отношения к материи (она находится внизу мироздания), тел и телесных фигур, а также промежуточных регионов души (традиционно пребывающих в ведении Логоса Диониса, его демиургии) — вплоть до высшего светлого Ума, νοῦς, который есть свет и бытие, расположенное в самом верху иерархического отеческого космоса. Но над этой высшей вершиной, которая была пределом традиционной световой индоевропейской метафизики, Плотин надстраивает *еще один уровень.* Он был уже намечен Платоном, но сам Платон и все его последователи до Плотина не поставили этот сверхонтологический принцип в центре философского внимания. Вероятно, однако, что именно это и составляло суть «тайного учения» Платона, передававшегося устно и дошедшего по линии аристократических гетерий эпохи эллинизма до Александрийской школы Аммония Саккаса. Но именно Плотин сделал эту тему главной, что качественно видоизменило всю структуру платонизма.

Платон назвал эту инстанцию Благом или Единым и обосновал в «Парменида», что она не может быть тождественна бытию, поскольку бытие включает в себя, как минимум, пару простых противоположностей, а значит, не может быть Единым в строгом смысле слова. То, что Единое относится не к бытию, а к Небытию, но к такому Небытию, которое в отличие от материи является не стерильным, пассивным и беспомощным, но жизненным, творящим и всемогущим, радикально меняет всю структуру онтологии и метафизики. *Над* аполлоническим пределом, бытием и светом утверждается *сверхаполлоническое беспредельное,* Небытие и верхняя тьма. Эта инстанция и называется Благом. При этом существительное Благо, τό ἀγαθόν, которое Плотин предлагает писать слитно

с артиклем, τάγαθόν, подчеркивая отсутствие в Благе какого бы то ни было разделения, он отличает от любых предикатов — вплоть до того, что настаивает: Благо не является ни благим, ни красивым, ни истинным, ни сущим и т. д. Оно полностью невыразимо, ἄρρητόν и неопределимо. Но эта неопределимость не является аполлонической небесно-мужской чертой. В обычных структурах ноологии она, скорее, соответствует материи, субстанции и стоит в центре черной философии Кибелы. Однако Плотин никоим образом не разделяет ни одного пункта кибелической физики: его картина мира остается чисто платонической и строится строго сверху вниз, от идей к материальным телам. Материя у него — антитеза Блага, его полная противоположность. Благо, не будучи светом, творит свет. Материя, будучи тьмой, ничего не творит, но только все разрушает. Таким образом, мы имеем дело именно с аполлонической структурой, однако, дополненной апофатическим — наивысшим — измерением.

У Плотина Единое не является бытием. А бытие начинается там, где есть Диада. В одном из наиболее содержательных и концентрированных трактатов «Эннеады» — 38 (6-я «Эннеада», 7-й трактат[1]), названном Порфирием «Как появилось множество идей и о благе» (Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τάγαθοῦ), Плотин подробно обосновывает тождество бытия, Ума, νοῦς и Диады, Δυάς. По Плотину, Ум, свет, бытие, мир идей является *вторым* по счету в триаде ипостасей. Первым же выступает Благо, Τάγαθόν или Единое, Ἕν, которое мыслится строго апофатически. Не просто наивысшее Начало, но чисто трансцендентное.

Ум — первое из того, что есть. Но второе из начал. И Плотин размышляет о структуре соотношения Первого (Блага) со Вторым (Умом). Эти отношения описываются следующим образом.

В изначальном состоянии Ум, νοῦς, еще не является мыслящим Умом. Этот Ум живет *при* Благе. Но пока он не мыслит, он еще не есть Ум в собственном смысле. Он есть Жизнь, ζωή и Любовь, ἔρως. Эта жизнь еще немыслящего Ума есть исток онтологии. Но именно это делает онтологию (и метафизику) *живой*. Жизнь всегда сопряжена с движением, с действием, и поэтому сама природа Ума в ее истоках, по Плотину, является *жизненной*, деятельной и насыщенной. *Жизнь предшествует Уму*, но не та жизнь, которая стоит *ниже* Ума, в направлении материи и телесности, а та Жизнь, которая превыше Ума и которая представляет его сущность, его природу, основу его бытия.

---

[1] *Плотин.* Шестая Эннеада. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.

Плотин говорит:

Бросая взгляд на Благо, Ум еще не был Умом, но смотрящим безумно. Надо бы сказать, не что он бросил взгляд на него, но жил с ним, был подвешен к нему и устремлялся к нему.

Ἀλλ᾽ οὔπω νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ᾽ ἔβλεπεν ἀνοήτως. Ἢ φατέον ὡς οὐδὲ ἐώρα πώποτε, ἀλλ᾽ ἕζη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρτητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτό[1].

Это очень важно. *Изначальное состояние Ума представляет собой любовное безумие, высший экстаз Любви.* Жизнь — первое и главное, что происходит из Блага, и эта Жизнь есть Любовь, в окружении которой и через которую Благо являет себя. Плотин называет Жизнь — «следом Блага», ἴχνος τοῦ ἀγαθοῦ. Жизнь не Благо, но первое, что следует за Ним. «Быть подвешенным» (ἀνήρτητο) означает сочетаться непосредственно, зависеть, прилегать вплотную, без всякой мысли, просто, предельно естественно и одновременно бездумно. Между жизнью Ума и самим Умом стоит *взгляд*. 38-й трактат начинается как раз с того, что Плотин цитирует Платона:

Когда бог или боги послали души в становление, они положили светом на лица их глаза.

Εἰς γένεσιν πέμπων ὁ θεὸς ἢ θεός τις τὰς ψυχὰς φωσφόρα περὶ τὸ πρόσωπον ἔθηκεν ὄμματα[2].

Взгляд — это основа апофатической метафизики. Благо есть Благо в силу того, что Оно *позволяет себя видеть*. Пока Оно не позволяет себя видеть, Оно помещено в ауру окружающей Его Жизни. Но как только Жизнь бросает взгляд на Благо, как только Благо позволяет себя увидеть, молниеносно Жизнь *становится* Умом, и из бесформенной, не содержащей в себе ничего, начинает быть состоящей из множества форм, эйдосов, εἶδος, идей. И тогда Жизнь при Благе, в подвешенности к Благу, превращается в жизнь Ума, которая совершает круговой танец вокруг Блага. Этот танец и есть *совершенная жизнь Ума* уже после того, как Ум стал Умом и начал мыслить. Жизнь пребывает *внутри* Ума, составляя его природу. Но полнее всего эта жизнь обнаруживается еще до того, как Ум бросает взгляд на Благо — здесь жизнь есть Жизнь, то есть жизнь, максимально живая, а Ум (пока) минимально умный. Но сам взгляд, делающий Ум умным, есть взгляд Любви. Он сам еще не умный взгляд, то есть достаточно безумный взгляд, свойственный возлюбленному, созерцающему предмет своей любви.

---

[1] *Плотин*. Шестая Эннеада. С. 187.

[2] Там же. С. 167.

Плотин различает два режима Ума, в которых он соотносится с Благом:

> Ум же имеет возможность либо мыслить, смотря на самого себя, либо ощущать и принимать в себя нечто, что трансцендентно ему самому. Первая возможность делает сам Ум видимой и видящей монадой, вторая получившим мышление Единым. Первое есть видение умного ума, второе же Ума, влюбленного, опьяненного нектаром. Влюбленный Ум расширяется в благострастии полноты. Для него быть опьяненным таким опьянением лучше, чем торжественно серьезным.
>
> Καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἧι τὰ ἐν αὑτῶι βλέπει, τὴν δέ, ἧι τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῆι τινι καὶ παραδοχῆι, καθ᾽ ἣν καὶ πρότερον ἐώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἔν ἐστι. Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῶι κόρωι· καὶ ἔστιν αὐτῶι μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρωι εἶναι τοιαύτης μέθης[1].

Ум вполне серьезен, когда он мыслит самого себя. Это режим Аполлона. В этом случае он созерцает идеи, которые содержатся в нем самом и которые есть он сам. Но эти идеи, это содержание, позволяющее ему мыслить мыслимое и быть сущим, появляются не сами по себе, но лишь благодаря Благу, которое выше Ума, и с которым Ум соединяется не умным способом, но безумием, влюбленностью, страстным желанием, которое более похоже не на зрение, а на ощущение, ἐπιβολή. Это и есть *трансцендентное дионисийство*. По Плотину, *в сердце Аполлона скрыт Дионис*; свету Ума предшествует апофатическое могущество Жизни.

Когда Ум смотрит на Благо, он не мыслит. Так как он не есть само Благо, а мышление предполагает тождество мыслящего и мыслимого. Поэтому Ум не может видеть Благо умным взором; таким взором он смотрит только на самого себя и свое содержание. Благо Ум воспринимает «чувственно», он *принимает* его в Себя. Взор Ума на Благо — это взор Любви, это акт Любви, когда умная жизнь, опьяненная Любовью, насыщается ей до всесовершенной полноты. И только тогда через опьянение и насыщение, через акт Любви Ум, исполненный действенной мощью, энергией, динамикой Блага, обретает себя *как* Ум со всем своим содержанием. После этого Ум может смотреть трезвым и разумным взглядом — но уже не на Благо, которое возжигает в нем экстаз Любви, но на самого себя.

Именно от дионисийского сочетания с апофатическим чисто трансцендентным Благом Ум черпает и свое содержание, и свою

---

[1] *Плотин*. Шестая Эннеада. С. 208.

динамику. Это предопределяет напряженную диалектику высшего мышления, *диалектику вечности*, превращающую вечность не в застывшую кристаллическую решетку, но в *динамический процесс*. Ум под влиянием своей природы, которая есть Жизнь и Любовь, и которая делает Ум благим (ведь само Благо как источник всего благого не благо́: первое благое — это именно Ум), порождает, зачиная от взгляда в сторону Блага, в сторону апофатического невыразимого, бесчисленные светлые вечные сущности-идеи, эйдосы. Эти эйдосы, у Плотина, не есть только объекты созерцания, но и сама мыслящая мысль, то есть *действие*. Мысля мысль, Ум думает о самом себе в своей сути. Поэтому в Уме «что» (ὅτι) совпадает с «почему» (διότι), сущее[1] есть свой собственный смысл и своя собственная причина. Но этот взгляд на себя становится возможным только благодаря взгляду на трансцендентное Благо (которого, заметим, нет), Его живому ощущению, Его приятию в себя. Ум разделяется на множество умных фигур, лиц, звезд или солнц, составляющих его умозрительную панораму, его грандиозное всеобъемлющее цельное и тотальное видящее видение.

Поскольку Ум есть Единое Многое (ἕν πολλά — вторая гипотеза «Парменида» Платона), то каждый эйдос есть весь Ум целиком, а значит, каждая ноэтическая «вещь» есть одновременно другая «вещь» и все ноэтические «вещи» сразу. *Та вещь, которая не есть другая вещь, и не есть все вещи, той вещи нет.* Таков закон Ума. Но этот закон, превышающий логику, делающий Ум диалектикой, динамикой, парадоксом, вытекает из Жизни, которая, в свою очередь, сопряжена с Благом. В отличие от более низших уровней онтологии, здесь Дионис не только предшествует Аполлону, но и сопровождает его повсюду, придавая чистому Логосу тождества элемент игры, превращений, обращений и стремительной светлой мощи.

По Плотину, Ум никогда не стоит на месте, он постоянно движется, блуждает по тому, что Платон в «Федре» (248 b 6) назвал «долиной истины». Блуждание выражает природу Ума:

В природе Ума превращаться во все вещи (...) Нет такой вещи, которая не была бы приведена к действительности Умом. Он приводит их к действительности одну за другой, и таким блужданием все вещи начинают блуждать также, Ум же блуждает в самом себе, поскольку истинной природе Ума присуще быть блуждающим.

Φύσιν ἄρα ἔχει ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι. (...) Οὐκ ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα εἶναι μὴ νοῦ ἐνεργήσαντος, ἐνεργήσαντος δὲ ἀεὶ ἄλλο μετ' ἄλλο καὶ οἷον πλανηθέντος πᾶσαν πλάνην καὶ ἐν αὐτῷ πλανηθέντος, οἷα νοῦς ἐν αὐτῷ ὁ ἀληθινὸς πέφυκε πλανᾶσθαι· πέφυκε δ' ἐν οὐσίαις πλανᾶσθαι συνθεουσῶν τῶν οὐσιῶν ταῖς αὐτοῦ πλάναις. Πανταχοῦ δ' αὐτός ἐστι· μένουσαν οὖν

[1] Но только в Уме. В мире феноменов «что» и «почему» строго различны.

По этой же природе увлекает Ум одну сущее за другим в своем блуждании. Везде, однако, он остается самим собой. Он остается неизменным в своем блуждании. Его блуждание проходит в «долине истины», пределы которой он не покидает.

ἔχει τὴν πλάνην. Ἡ δὲ πλάνη αὐτῶι ἐν τῶι τῆς ἀληθείας πεδίωι, οὗ οὐκ ἐκβαίνει[1].

Сам Платон в «Кратиле» (421b) дает такую философскую этимологию слова «истина» — «божественное блуждание»: ἀλή-θεια — θεία ἄλη. Показательно, что само название «долина», πεδίον, происходит от πούς, нога, и означает в своей основе (плоское) место, по которому идут. Долина истины — это пути истины, то есть место для путешествий, блужданий истины. Истина — это не нечто строго фиксированное и застывшее, безжизненное, но именно живое, подвижное, деятельное, выходящее за пределы. Это — дионисийское измерение аполлонического Ума, *дионисийское толкование истины*.

Если к Благу не применимы никакие предикаты, то к Уму применимы все. Кроме одного, кроме того, что он есть Благо или чистое Единое. Ум благ и Ум един, но не сам по себе, а по причастности к Благу и Единому, по своей экстатической жизненной Любви к Нему. Сам по себе Ум есть бытие, есть красота, есть все вообще. Это умозрительный и умозрящий космос, чья тотальность и есть «долина истины», ἀληθείας πεδίον, где блуждает могущественный и мыслящий Ум. В центре этой долины — движущая всем Любовь к Благу.

Трактат 38 содержит пространное разъяснение того, что в Уме есть чувственное восприятие, и эта экспозиция достигает своей кульминации в тезисе о том, что Ум есть *тотальное животное,* τὸ πᾶν ζῶον[2]. Это могло бы смутить тех, кто рассматривает Ум чисто аполлонически. Но с учетом трансцендентного дионисизма все становится на свои места. Природа Ума состоит в том, что он есть Жизнь. Вместе с тем эта природа *глубже*, чем он сам. Умная Жизнь есть еще *прежде* того, как Ум становится мыслящим, умным. Поэтому Плотин и говорит о двух режимах отношения к Благу —

- трезвом и умном, когда Ум мыслит не само Благо, а рожденное от Любви к Нему свое собственное содержание, светлые идеи,
- и опьяненном, экстатическом, которое более напоминает прикосновение, ощущение, поскольку Ум не может помыслить, схватить то, чем он сам не является.

---

[1] *Плотин.* Шестая Эннеада. С. 184.

[2] Там же. С. 182.

Значит, Ум воспринимает Благо изначально *как-то иначе* — не разумно, но жизненно, то есть дионисийски. Неразумное восприятие есть чувственное восприятие, непосредственное, прямое. Это прямое восприятие называли ἐπιβολή, дословно на-брасывание, что на латынь было переведено как intuitio, откуда термин «интуиция». Интуиция есть непосредственное восприятие. Таким непосредственным восприятием является именно чувственное восприятие, αἴσθησις. Там, где появляется мышление, восприятие становится не непосредственным, но опосредованным. В этом природа мышления: она отделяет «что», ὅτι, предмет прямого чувственного опыта, от «почему», διοτι, от его причины, смысла. Но Ум не может воспринять Благо опосредованно. Ведь Благо немыслимо, непознаваемо и не есть. Вернее, *опосредованным восприятием Блага является непосредственное восприятие Умом самого себя*. Само же Благо воспринимается лишь напрямую, интуитивно, вне мышления, то есть *эстетически*. Именно поэтому Ум есть *сама красота*: он воспринимает Благо эстетически и непосредственно. Но и самого себя Ум мыслит не опосредованно, но также непосредственно: хотя эта умная непосредственность Ума в его мышлении самого себя, отлична от безумной непосредственности восприятия Блага. Но любая непосредственность — и умная, и экстатическая — есть интуиция, ἐπιβολή, то есть Жизнь. Жизненное восприятие есть восприятие именно непосредственное. В Уме, следовательно, есть своего рода полюса —

- жизненный Ум (тот, кто воспринимает Благо, еще не став Умом в полном смысле слова) и
- умная Жизнь (определяющая активное блуждание Ума по «долине истины»).

По-гречески, жизнь — ζωή. От этого же корня образовано (как и в русском) слово «животное», ζῶον. Животное есть то, что живет, носитель жизни. Всеобщим, тотальным, универсальным животное становится тогда, когда оно *полностью совпадает со своей природой* — то есть, когда становится самой жизнью. Поэтому Ум может быть назван «всеобщим животным», τὸ πᾶν ζῶον, ведь он есть прежде всего жизнь. С предельным изяществом Плотин связывает эту фигуру всеобщего животного с Небом, которое также есть сфера Ума и наглядное выражение «долины истины», по которой блуждают планеты (πλάνη — блуждание). Но ночное небо покрыто созвездиями, которые составляют зодиак (ζωδιακός — прилагательное от ζῴδιον, уменьшительное от ζῶον, животное). Небо состоит из круга животных, зодиакального цикла, который и есть совокупно всеобщее животное.

Душа и Логос

Тема всеобщего животного, подчеркивающая жизненную (дионисийскую) структуру неоплатонического понимания Ума, позволяет перейти к третьей ипостаси Плотина, которой является Душа, ψυχή. Греческое слово ψυχή происходит от глагола ψύχω, что означает дуть и дышать. Дыхание есть синоним жизни, поэтому ψύχω означает и «я дышу», и «я живу». Иметь душу то же самое, что быть живым. Таким образом, душа и жизнь семантически тесно связаны друг с другом. Но, с другой стороны, мы только что видели, что жизнь сопряжена с животным, с тем, кто живет, с тем, кто дышит. В латинском это видно еще более наглядно: anima — это душа, а animal — животное.

Поэтому третья ипостась неоплатонизма — Душа — тесно сопряжена с Жизнью Ума. Душа есть выражение Жизни Ума, вышедшей за пределы Неба, «долины истины». Как Ум экстатически вращается вокруг Блага, совершая великий действенный ноэтический танец, так и Душа вращается вокруг Ума, танцуя и любя.

Однако здесь мы вступаем в область новой симметрии. Жизнь Ума предшествовала умной работе Ума, то есть его созерцанию самого себя и своего содержания. Это — уровень чистого трансцендентного дионисизма. Здесь Ум, как подчеркивает Платон, еще не серьезен, не торжественен, не аполлоничен. Он весел, экстатичен, опьянен. Ум влюблен, и в этом проявляет себя чистая природа высшей Жизни.

Далее Ум, обратившись к самому себе, становится трезвым и торжественным. Здесь вступает в силу тождество — мыслящего и мыслимого. Но и это тождество оживляется жизненным могуществом Любви, проявляющимся в напряженной *диалектике блуждания*.

Душа появляется в третьем такте: жизнь снова вырывается из под аполлонической сдержанности, но это уже *другая жизнь* — не та, которая *предшествует* умному Уму, но та, которая за ним *следует*. Истоки второй жизни, Мировой Души, в Уме, а истоки Ума в Жизни, которая любит Благо, и следовательно, в Благе. Но если для Блага Ум — Диада, и идет вторым, то для Души Ум — Единое и идет первым. Мировая Душа *менее умна*, нежели умный Ум. Объектом ее экстатического любовного безумия является не Благо непосредственно, но Ум. Благо же оказывается соотнесенным с Душой опосредованно: *между ними* располагается Ум — благой и единый Ум, который есть одновременно красота и полнота, небесный мир идей, эйдосов, смыслов и чистого бытия.

Как происходит появление Души из Ума, заботит Плотина. Он описывает это следующим образом. Когда Ум мыслит, он мыслит

сразу все и вместе с тем все *по очереди*. В этом его диалектика. Тем самым он намечает в себе границы отдельных фигур как *моменты* Ума. Это и есть идеи или эйдосы. Они представляются Плотину множеством светлых ликов, окружающих небесный трон Ума или яркими вечно светящимися звездами. В Уме они одновременно и отделены и слиты, поскольку каждое есть другое и одновременно еще и все остальное. Это не настоящее разделение, но *эскиз разделения*. Плотин уподобляет Ум — Кроносу, продолжая философскую этимологию Платона из «Кратила» (396 b), где тот расшифровывает слово Кронос, Κρόνος, как κόρος νόος —насыщенный (чистый и незапятнанный, как уточняет Платон) Ум. Дети, которых порождает и глотает Кронос в мифе, это эйдосы, которые вспыхивают в нем под воздействием Блага, а то, что Кронос стремится удержать детей в себе, подчеркивает замкнутость ноэтической «долины истины», где отделение *лишь намечено*, но не совершено, не закончено.

Однако чтобы лучше понять образ Кроноса как Ума у Плотина, следует снова вернуться к диалогу «Кратил», на который Плотин опирается в своих метафизических реконструкциях. Платон пересматривает классическое для мифа представление о Зевсе, как о сыне Кроноса. Пассажи из «Кратила» (395d — 396c), где на основе философской этимологии «объясняется» имя Зевса, имеют огромное значение для всей платонической и, шире, аполлонической традиции.

Истолковывая Гермогену, имя Зевса, названного в мифе «отцом Тантала», Сократ говорит:

Мне представляется, что и тому, кто по преданию был отцом его, Зевсу, прекрасно подходит его имя. Понять это, правда, не очень легко. Дело в том, что имя Зевса есть как бы целое выражение, а мы, расчленив его на две части, пользуемся то одной, то другой. Ведь одни его называют Дием, другие же Дзеном. А сложенные вместе, эти имена открывают нам природу этого бога, что, как мы говорили, и подобает всякому имени. В самом деле, ни для нас, ни для всех остальных людей нет большего виновника жизни, властителя и царя надо всем. Так что, оказывается, этот бог назван правильно — ведь всегда

φαίνεται δὲ καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ λεγομένῳ τῷ Διὶ παγκάλως τὸ ὄνομα κεῖσθαι: ἔστι δὲ οὐ ῥᾴδιον κατανοῆσαι. ἀτεχνῶς γάρ ἐστιν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα, διελόντες δὲ αὐτὸ διχῇ οἱ μὲν τῷ ἑτέρῳ μέρει, οἱ δὲ τῷ ἑτέρῳ χρώμεθα— οἱ μὲν γὰρ ‘Ζῆνα,’ οἱ δὲ ‘Δία’ καλοῦσιν — συντιθέμενα δ’ εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι οἵῳ τε εἶναι ἁπεργάζεσθαι. οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι’ ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει: διείληπται δὲ δίχα, ὥσπερ λέγω, ἓν ὂν τὸ

благодаря ему [день и] жизнь выпадает на долю всего живого. И как я говорил, это имя разделено на две части, на имя Дий и имя Дзен, хотя оно и едино. Тому, кто его слышит, сначала может показаться кощунственным, что Зевс — сын Кроноса: более последовательно было бы, если бы Зевс назывался «порождением великой мысли». Ведь слово «корос», [слышащееся в имени «Кронос»], означает не «отрок», но нетронутую чистоту ума. Сам же Кронос — сын Урана, как говорит предание. А имя Уран, так же как Урания, прекрасно выражает «взгляд вверх»[1].

ὄνομα, τῷ 'Διὶ' καὶ τῷ 'Ζηνί.' τοῦτον δὲ Κρόνου ὑὸν ὑβριστικὸν μὲν ἄν τις δόξειεν εἶναι ἀκούσαντι ἐξαίφνης, εὔλογον δὲ μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία: κόρον γὰρ σημαίνει οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ. ἔστι δὲ οὗτος Οὐρανοῦ ὑός, ὡς λόγος: ἡ δὲ αὖ ἐς τὸ ἄνω ὄψις καλῶς ἔχει τοῦτο τὸ ὄνομα καλεῖσθαι,'οὐρανία,' ὀρῶσα τὰ ἄνω.

Здесь следует обратить внимание на сопряжение Зевса с Жизнью, что мы и встречаем в самой основе толкования Ума Плотином. А также огромным значением обладает отказ Сократа считать Зевса сыном Кроноса. В этом легко можно увидеть строго аполлоническую традицию Ферекида, для которого именно Зевс-Зас был вечным, высшим и первым богом, а Кронос не его отцом, но его сыном. Таким образом, *в аполлонической оптике боги древнее титанов.* Считать иначе, по Сократу, передающего в этом диалоге, как он сам поясняет слова Евтифрона, знатока религиозных тайн, «кощунственно», ὑβριστικὸν, и закономерно мы встречаемся здесь со словом, основа которого — ὕβρις, главная черта титанов — это Жизнь Ума, его природа, его основа. А Кронос — сам Ум, умный, мыслящий Ум Плотина, чистый и даже «насыщенный» или «пьяный», κόρος — от взгляда вверх, на духовное небо Единого. Зевс и предшествует Кроносу-«чистому Уму» как Жизнь Ума, так и последует Уму, будучи «порождением некоего великого мышления», μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον, и демиургом. Зевс как Жизнь, Ζήνα, *предшествует* Кроносу-«чистому Уму», а Зевс (Ζεύς) как Дий (Διὸς — Зевс в падеже или в «склонении», в чем-то «падший», «склонившийся», склоненный» Зевс) — *последует* ему, как демиург, конституируемый Умом. При этом Кронос здесь открывается не как титан мифа, но как сам Ум. Позднее неоплатоники, в частности Прокл, подробно разработают на этом основании теорию двух Зевсов — ноэтического и демиургического.

---

[1] *Платон.* Кратил // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 628 – 629.

Показательно, что сцена беседы Сократа с Гермогеном, в ходе которой он открывает тайны божественных имен, описываются Платоном как момент боговселения, энтузиазма, божественной одержимости. Так, Гермоген, слушатель Сократа, замечает:

Гермоген. Да и то сказать, Сократ, ты стал вдруг изрекать пророчества совсем как одержимый[1].

Ἑρμογένης. καὶ μὲν δή, ὦ Σώκρατες, ἀτεχνῶς γέ μοι δοκεῖς ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες ἐξαίφνης χρησμῳδεῖν.

Таким образом, видеть стихию Ума возможно только в состоянии «божественного энтузиазма».

В Уме все обратимо: *эта* вещь есть *она сама и не она сама*, а другая и все вещи вместе, поскольку каждая и все они суть сам Ум. Но далее Плотин, снова прибегая к мифу, говорит: *Уму трудно удержать такую всеобщую полноту в самом себе*[2]. Жизнь бьет в Уме через край, как через край изливается Благо, приводя Ум к бытию. Поэтому в какой-то момент живые эйдосы *пересекают границу долины истины*, выходят за рамки небес. Этот выход, это обрушение умной жизни вниз и есть Душа. Но теперь мы уже имеем дело с *имманентным дионисийством*, наиболее известным и общепринятым. В области Души происходит разделение эйдосов, которые, становясь из умных эйдосов душевными эйдосами, делают *намеченные* границы *действительными* и *совершенными*. Всеобщее животное зодиака разделяется на отдельные рода и виды, на серии душ, восходящих вверху к единой Мировой Душе, но расходящиеся по мере удаления от нее.

Отношение Души к Уму есть классическое отношение дионисийского к аполлоническому: в Душе Жизнь превосходит Ум, в Уме — по крайней мере, в мыслящем Уме — Жизнь является целиком и полностью умной. Но явление Души как третьей ипостаси обосновывается тем, что самому умному Уму предшествует безумная Жизнь Ума, опьяненного и восхищенного Благом. *Имманентное дионисийство есть продолжение и отражение дионисийства трансцендентного.*

На уровне третьей ипостаси — Души — повторяется сценарий, который мы уже видели в первой ипостаси. Ум воспринимает Благо *непосредственно* через Любовь и *опосредованно* через мышление. Ум относится к Благу *как к другому*, и тогда он не мыслит, но живет и любит, или *как к себе*, поскольку он сам благ и содержателен по причастности к Благу, и все, что есть в нем самом, происходит

---

[1] *Платон.* Кратил. С. 629.

[2] Скорее всего, именно эта идея Плотина лежит в основе каббалистической теории «разбитых ваз», мифологически представляющей излияние света из Первочеловека Адама Кадмона в вазы сефирот, которые не выдержали светового могущества и разбились, а свет из них растекся по всему миру.

от Блага. Так и Душа может относиться к Уму *как к другому*, и тогда она смотрит вверх (Уран — это взгляд в Небо, τὸ ἄνω ὄψις, говорит Платон в «Кратиле», 396 b), принимает Ум в себя, пропитываясь им — такая Душа есть любящая Душа, или *как к себе*, тогда она актуализирует отражения Ума в самой себе, созерцает свое содержание, порожденное любовью к Уму. Воспринимая ноэтические эйдосы экстатически, почти чувственно, Душа сливается с Умом вплоть до неразделимости. Тогда и она мыслит так же, как мыслит сам Ум: *не отделяя до конца одно от другого.* Это и есть интеллектуальная интуиция, ἐπιβολή νοητική. *Полноценным мышлением Душа начинает обладать только тогда, когда отказывается от мышления в пользу любви*, от себя в пользу другого, от опосредования в пользу непосредственности. Поэтому, говорит Плотин, *там*, ἐκεῖ (то есть в сфере Ума) мышление более подобно ощущению, прямому и непосредственному восприятию, ведь «что», ὅτι вещи там совпадает с «почему», διότι, при том, что «почему», διότι не изыскивается как нечто дополнительное, но воспринимается сразу как «что», ὅτι. Умная вещь (эйдос, идея) есть, *потому что она есть* и потому что она есть *она сама*, и есть она для того, *чтобы быть*. Душа, приникая к Уму вплотную, *касаясь* Ума, тоже начинает воспринимать умные вещи, как их воспринимает Ум. Так, Душа проникает в долину истины, откуда она низверглась. Поэтому по-настоящему умная Душа не мыслит сама по себе через присущие ей свойства, но, скорее, опьяненно любит Ум, за которым полностью и беззаветно следует, повторяя каждое диалектическое движение его могущественных блужданий. Душа подвешена к Уму, говорит Плотин, она аннексирована Умом.

Но у Души есть и другая возможность: последовать в противоположном направлении и обратить внимание на саму себя. Если любовь, эрос, есть движение возврата Души к Уму, отказ от себя ради другого, ради красоты и благого Ума, то обратное движение — от Ума, к самой себе и к своему собственному содержанию Плотин называет термином — Логос, λόγος. Логос есть нечто радикально отличное от Ума, в чем-то даже противоположное. *Логос есть идентичность вещи при ее разделении и от других вещей и от других ступеней эйдетических серий.* Логическое мышление λογισμός (от λογίζομαι, вычислять, размышлять) противоположно ноэтическому мышлению, νόησις. Логическое мышление находится целиком в сфере Души, а ноэтическое — радикально выше нее. Между ними — ипостасийная разница: первое имеет дело с логическим объектом, который строго тождественен самому себе и столь же строго отличен от всех остальных, а второе — с ноэтическими объектами, идеями, которые, будучи тождественны самим себе, одновременно, тождественны всем остальным и самому Уму. В области

логоса Души мы оказываемся в зоне *имманентного аполлонизма*, как своего рода зеркала *аполлонизма трансцендентного*, характерного для Ума. Таким образом, снова вся структура повторяется: Душа любит Ум и становится умной, сливается с ним, как ранее Жизнь Ума любит Благо и эта Любовь делает Ум благим и умным. Жизнь Ума, вылившаяся через край, делает Душу живой и вместе с тем умной. Но мышление Души снова может быть организовано двояко:

- вверх — и это дионисийское эротическое сверхмышление, бросок в сторону Ума,
- либо не вверх — а это, в конечном счете, означает вниз, от Ума, к его внутренней для Души имитации — к психическому логосу.

Плотин знает только три ипостаси — Благо, Ум и Душу. На Душе весь цикл завершается. Но парадигмальная структура этой метафизики, предельно живой и действенной, является настолько могущественной, что предполагает и дальнейшее развертывание, которое осуществляется на сей раз *внутри* Души. Впрочем, то, что происходит в Душе, объемлется Умом. А то, что происходит в Уме, объемлется Благом. Поэтому дополнительное развитие инстанций — логические иерархии — внутри Души не нарушает общей стройной картины. Тем не менее, если Благо есть высший *беспредельный предел* бытия, то должен быть и *низший* — столь же беспредельный. Им является *материя*. Материя у Плотина есть полная антитеза Блага. Точнее всего было бы назвать ее Злом, но так как Благо есть источник бытия, а Зло, напротив, стерильно, и не способно из себя произвести ничего, то Зло можно считать источником небытия. *Материя есть источник небытия*. Все, к чему она прикасается, гибнет. Материя как Зло должна каким-то образом наличествовать, поскольку *есть* Благо и все три главные ипостаси (Благо, Ум и Душа). Но как о Благе мы узнаем по благому (что само не является Благом), так и о материи мы узнаем по материальному, что само не является материей. *Зла нет, есть злое*.

Злое — чистое воплощение эмпедокловой Вражды. Оно есть горизонт ужаса, который вызывает у Души чувственное восприятие того, что противоположно Любви. Любить Небо и Ум для Души *естественно*. Также естественно ужасаться злому и бежать от него. Логос есть действие Души в направлении Зла, поэтому *логос сопряжен с ужасом*. Когда Душа обращается к Уму, в ее руках лира Аполлона. Когда она отворачивается от Ума, любовь сменяется ужасом и лира превращается в лук с разящими стрелами. Звуки лиры — это эрос. Стрелы лука — это логос[1].

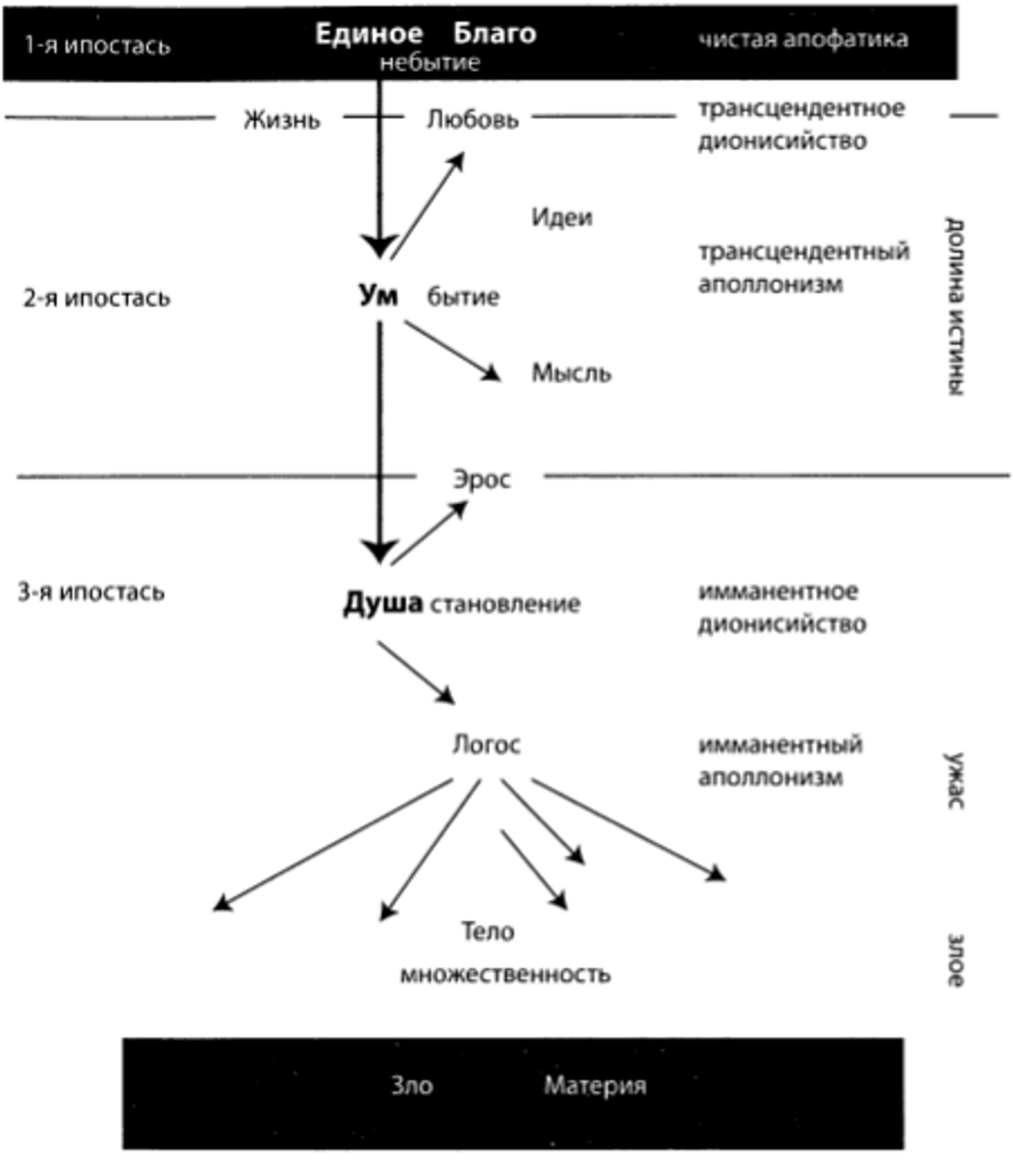
---

[1] То, что бог любви Эрот изображался со стрелами, подчеркивает его симметричную связь с Логосом, хотя Плотин и трактует эту симметрию как обратную.

Логос представляет собой структуру, развернутую между Душой и Злом, материей. Поэтому логос, имеющий дело со злом, сам отчасти становится злым, окрашивается злом. Ум Души — это ее эротический полюс. Противоположным полюсом является зона окрашенного злом логоса.

Однако душевный логос есть *копия* умной идеи. Как любая копия он двойственен: он подобен идее и не подобен. Как подобный идее логос сам благ. Но как неподобный — зол. Чем более логос является самим собой, тем более он является злым. Чем более логос является злым, тем более он является материальным. *Тело есть злой логос.* Но злым телесный логос является относительно. Пока он сохраняет — пусть отдаленную — связь с идеей, он не может быть полностью злым. Полностью злым он станет в том случае, если полностью потеряет свое умное содержание. Но тогда он станет чистой материей, телесностью, не материальным телом, но именно материей и телесностью, в которой вообще больше не будет никакого смысла. Но тогда он перестанет быть логосом. *Бессмысленная телесность есть максимально возможное злое.* Это — самая дальняя периферия Души. Ниже ее ничего нет. Душа извне опоясана ужасом материальной бессмысленности.

В области тел мы снова сталкиваемся с чувственным восприятием, интуицией. Это чувственное восприятие есть непосредственное восприятие одним телом другого. Факт соприкосновения двух или нескольких тел есть атом материальной эстетики. Это есть чистое выражение Зла. Но это же и пародия на Ум и его диалектику: в ноэтическом мире «что», ὅτι, как мы видели, и есть «почему», διότι. В промежуточном мире Души, где действует логос, «что», ὅτι и «почему», διότι строго различны: у каждой вещи есть свой смысл, свой логос, но есть и своя материя. *Задача логического мышления изъять смысл из телесного факта.* Этот смысл и есть логос вещи, ее «почему», διότι. Поэтому там, где есть Душа, там есть логос, отделяющий факт от его смысла. Но умаление логоса ведет к чисто чувственному восприятию, где смысл факта умаляется до такой степени, что практически исчезает. *В той точке, где кончается различение, завершается жизнь.* Жизнь коренится в высшей первичной и изначальной природе Ума, проходит зону ноэтического мышления, выливается в Душу, проникает в логос и, наконец, иссякает в телесности, где лежит граница со Злом и смертью. Материя — то, что расположено *ниже* этой границы. Там же располагается чисто условное *царство полной бессмысленности.* Чем более материальна система, тем менее она логична. В пределе она вообще *алогична,* и значит мертва. У тела есть две судьбы: судьба телесного логоса и судьба трупа. Ло-



Структура онтологии по Плотину

гос делает вещь той, что она есть, и позволяет тем самым двинуться вверх по стреле логоса, вплоть до самой Души и высших ипостасей. Путь логоса вещь должна проходить в обратном направлении: логос ее конституирует, дает ей ее «что», ὅτι, но он же закладывает в это

«что» ее «почему», διότι и ее «зачем», τό ου ένεκα. Вещь, конституируемая логосом, от него же получает и жизнь, более того, она жива потому, что она логична, но она телесна потому, что логос логически отделил ее от других вещей, закрепив ее отдельность материальностью. Поэтому логос есть стрела к смерти: он бросает вещь в материю, убивая ее жизнь. Но он же и оживляет ее самим собой, давая возможность *спастись от своей фактичности через свой смысл.* Поэтому то, что убивает, то же и лечит, воскрешает. Аполлон — убийца и целитель. Он ограничивает, ставит везде пределы, но он же и спасает, излечивает, дает смысл. Логос никогда не отторжен от Души, он ее неотъемлемая часть. Поэтому все разумное живо, а все живое — пусть отчасти — разумно или, как минимум, логично, обладает своим логосом, своим смыслом. Ничего чисто бессмысленного не может ни быть, ни жить. Полностью утрачивая смысл, вещь исчезает, становясь чистой материей, смертью и Злом.

В иерархии пластов логос занимает промежуточное положение между ноэтической идеей (сверху) и телесным количественным подсчетом, калькуляцией, λογισμός. В плотиновской картине бытия можно представить логос вертикальными решетками, пронизывающими сущее: вниз по этим осям лежит путь к смерти, в материю и тело, вверх — к Душе и через нее к Уму.

Три человека и апофатический венец становления самим собой

На основании такого представления об ипостасях строится *антропология* Плотина. Она представляет собой, так же как и все остальное, и продолжение платонизма, и кульминацию аристократических солярных гетерий, и в целом и «тайное учение» Платона, переданное с предельной ясностью и контрастностью. Тройственное деление Плотином человека или «учение о троих» лежит в основе всей позднейшей мистической антропологии — от отцов-каппадокийцев до Рейнских мистиков. Однако она не является полностью сконструированной Плотином: в той или иной форме мы находим ее прообразы у ранних мыслителей и даже у первых христиан — например, святой апостол Павел также явно придерживается трихотомического деления человека на телесного, душевного и духовного. Еще подробнее развили эту тему христианские гностики, независимо от Плотина и даже раньше него. Тем не менее именно Плотин придал «учению о троих» самое фундаментальное и эксплицитное выражение, заложив в области, связанной с путями созерцания Блага, основы даже самой радикальной версии антропологической три-

хотомии, включающей *апофатическое измерение*, что полнее всего развили средневековые немецкие мистики[1].

«Учение о троих» Плотин довольно ясно излагает в том же 38-м трактате. В нем он вводит понятие *три человека*. Высший человек назван Плотином «ноэтическим человеком» или «человеком человекам».

И человек в Уме есть прежде всего человек человекам.	καὶ ὁ ἐν νῶι ἄνθρωπος τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον.

Высший человек есть *идея человека*. Он полностью принадлежит области Ума, пребывает в долине истины. Он вечен, и, будучи самим собой, есть одновременно все остальные идеи и сам Ум. Такой человек есть фигура внутри Ума, лишь *намеченная* великой действенной мощью. Высший человек воплощает в себе стихию умной жизни. Поэтому он относится к всеобщему животному и в отношении него был бы справедлив парафраз Аристотеля: ἄνθρωπος — ζώον νοῦ ἔχον, если бы не ἔχον, то есть форма обладания. Высший человек, ἄνθρωπος вполне может быть назван «ноэтическим животным», но едва ли правильно утверждать, что он «обладает» Умом. Это, скорее, Ум обладает им, или, еще точнее, он является органичной частью Ума, в структуре которого занимает среднее место — более умным, чем человек, является, по Плотину, *ноэтический бог*. Менее умным — *ноэтический зверь*. Все они умны, и все они живут интенсивной умной жизнью, будучи включенными в динамическую структуру долины истины. Но человек находится между двумя полюсами Ума: чистая *жизнь* Ума (близкая к его глубинной природе, которая интуитивна и предшествует аполлоническому режиму) соответствует «умному животному»; максимально ясный свет мышления — ноэтическому богу. Ноэтический человек, эйдос человека более умен, нежели умная жизнь Ума, но менее умен, нежели умный бог.

Следующий за ним — средний человек — есть человек Души. Он есть душевный эйдос. Плотин говорит, что этот душевный человек «подвешен» к высшему человеку как сама Душа подвешена к Уму. При этом он подчеркивает, что симметрично человеку к умному богу «подвешен» даймон, δαίμον, а к умному зверю — звериная душа, ψυχή θηριακή. Этот «второй человек» есть собственно тот, о ком в «Алкивиаде» Платона говорится: человек есть душа, ἄνθρωπος ἐστι ψύχη[2]. Средний человек (второй человек) подвешен к высшему человеку, к человеку Ума и остается с ним неразрывно связанным. У это-

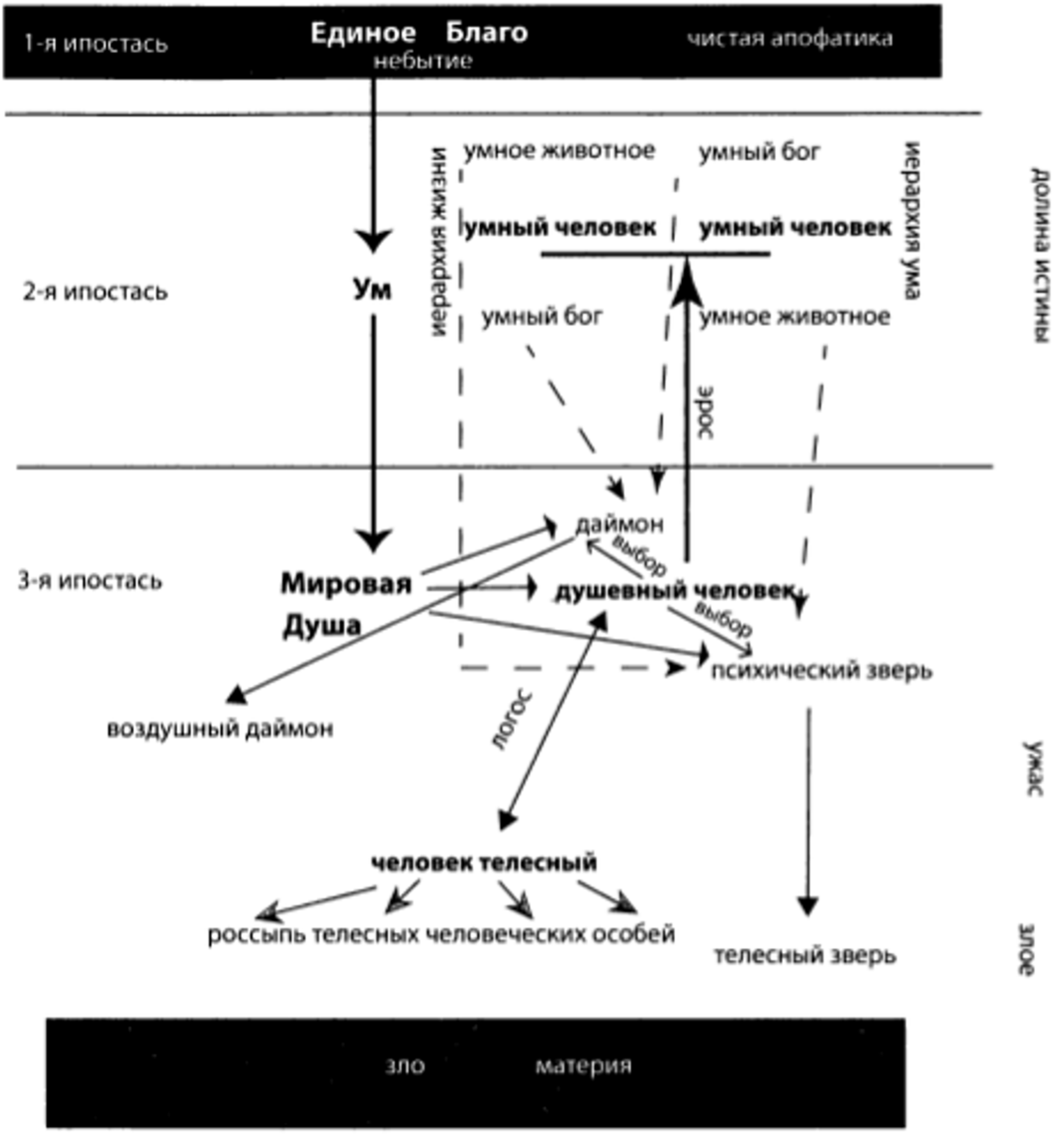
---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[2] *Платон.* Алкивиад-I. С. 259.

го человека, однако, есть две возможности — как у Души в целом: он может стремиться к единению с Умом, и тогда он объединяется с первым человеком узами любви, но может и обратиться в сторону материи, прочь от Ума, в обратном направлении, сосредоточив свое душевное внимание на самом себе. В этом — втором — случае средний человек конституирует себя как логос. Он есть душевный логос, который обращен вниз от самой Души. Эрос Души обращен, напротив, вверх. Эрос сближает среднего человека с высшим человеком, а логос, рассудок — удаляет от него. В этом состоит разделяющая природа самого логоса. Логос определяет среднего человека лишь наполовину: на вторую половину его определяет трансцендентный эрос, который есть бросок в сторону Ума, то есть возвращение душевного человека к человеку Ума, к своему эйдосу, к своему прообразу. Формула Аристотеля «человек есть животное, обладающее логосом», ἄνθρωπος ζώον λόγον ἔχον, верна лишь наполовину и только применительно ко второму, среднему человеку. Она становится полноценной, если мы добавим к ней «человек есть животное, обладающее эросом», ἄνθρωπος ζώον ἔρων ἔχον. Но чтобы эрос был понят здесь должным образом, его следует отличать от простого влечения, ἐπιθυμία, сохраняя за ним платоническое толкование. Эрос есть любовь к тому, что является Благом — либо напрямую (такую любовь знает только Ум), либо опосредованно, и в этом случае, благом будет то, что ближе к Благу, что выше и чище, что прекраснее, и одновременно, что более соответствует сущности, глубинной идентичности самой вещи в ее эйдетическом измерении. Эрос есть интенсивный поиск смысла и того, что придает всему смысл. *Эрос есть бросок вверх*. Логос есть взгляд вниз. Эрос ураничен, он — всегда взгляд на другое и высшее. Логос обращен *вниз*, он продолжает намеченную в Уме тенденцию на разделение, доводя ее до предела — то есть до телесности. Логос ответственен за то, что душа вселяется в тело, оживляя и очищая его, но все же покидая свой исток, который лежит в человеке Ума, или, по крайней мере, отдаляясь, уклоняясь от него.

Душа человека подвешена к высшему (ноэтическому) человеку. Но она в то же время есть часть всеобщей Души. Когда душа обращается к Уму в броске созерцательного эроса, она не делает логического выбора, не опирается на логос, не акцентирует его. Но когда она, напротив, обращает свой взгляд на саму себя и ниже, чем она — в сторону материи, душа может выбирать. Напомню, что речь идет о душе как втором человеке. Первый человек вне выбора — он есть тот, кто есть, и одновременно он есть своя причина и цель. Второй человек выбирает. Логос — там, где есть выбор. Душа второго человека, по Плотину, может теоретически выбрать один из трех лого-



Структура антропологии (три человека) по Плотину

сов: наиболее органичным и естественным для нее было бы выбрать логос человека — это соответствовало бы следованию своему умному истоку и влекло бы за собой появление последнего — телесного — человека, низшего из всех. Этот низший человек, конституируемый логосом второго среднего человека, и является тем человеком, с которым мы феноменологически имеем дело. Поэтому логично,

что он для нас является «первым» человеком, так как самым близким к нам, хотя по порядку проявления, он есть третий. Сам Плотин использует в разных местах разные порядки исчисления: низший телесный человек является первым по мере восхождения и третьим по мере нисхождения.

Подвешенная к «умному» человеку душа (человеческая душа, второй человек) гармонично выбирает движение в сторону материи и тела в виде сочетания с человеческим телом, что и образует — низшего, телесного — человека.

Но в некоторых случаях эта же душа может сделать и другой выбор: либо в сторону даймона, либо в сторону животного. Это анормальный выбор — в одном случае слишком возвышающий второго человека, а в другом — слишком унижающий его достоинство, но в определенных обстоятельствах и такой выбор возможен в силу единства Души, которая — подобно Уму — представляет собой единое целое, хотя и в меньшей степени, чем Ум. Единство Души обеспечивает ее влечение к Уму, ее эрос. Различие внутри Души, приводящее к появлению отдельных душ, сопряжено с логосом и заложенным в него выбором. Но пока этот выбор не сделан, второй человек свободен как стать учредителем первого — телесного — человека, так и сделать жест в сторону даймона, подвешенного к богу, либо в сторону животного, сущность которого также пребывает в долине истины.

Плотин понимает даймона как душевное существо, имеющее тело, но только более тонкое, — воздушное и огненное, — нежели люди и звери. Отсюда видно, что логос души всегда обращен к материи, к телесности: в случае даймона эта телесность утончена и, вместе с тем, божественный Ум близок и ярок. В случае животного, напротив, материальность доминирует, и животный логос сохраняет лишь фрагментарные формы мышления. Еще более туманно мышление растений, но и оно есть. Земной телесный человек занимает промежуточное положение: он умнее и тоньше зверей и растений, но глупее и грубее даймонов.

Эстетика: ноэтическая, онейрическая и соматическая

Важно также подчеркнуть иерархию восприятия, которая вытекает из общей онтологической и антропологической картины Плотина. Плотин в начале 38-го трактата, рассуждая о наличии чувственного восприятия (интуиции, ἐπιβολή) в Уме, указывает, что во второй ипостаси, в долине истины существует тождество

между чувственным восприятием и умозрительным постижением смысла. Это и есть «интеллектуальная интуиция», выражение, заключающее в себе парадокс. Интуиция — прямое и непосредственное восприятие, ἐπιβολή; интеллект, если его понимать как логос, напротив, есть опосредованное рассмотрение, связанное с абстрагированием от прямого чувственного опыта. Но в Уме речь идет не о логосе, а о νοῦς, о ноологическом опыте, в основе которого лежит тождество между мыслимым и мыслящим, между бытием и его осмыслением. Поэтому *в Уме чувственность и есть интеллектуальность*, интуитивное «что», ὅτι совпадает с интеллектуальным «почему», διότι. Отсюда предельная световая яркость умной небесной чувственности, ноэтической эстетики. Именно это и хочет подчеркнуть Плотин, говоря, что «Ум есть сама Красота». Если Благо не является благим, а Ум является, но по причастию к Благу, то в случае Красоты Ум является ею самой. В Красоте проявляется *умная чувственность*, сама интеллектуальная интуиция. Поэтому третий человек, человек верха, не просто мыслит, но чувствует с предельной ясностью — осознавая себя, несебя и все в целом.

Второй человек тоже чувственный, но он воспринимает интуитивные предметы и импульсы как в тумане, говорит Плотин. Второй человек видит предметы весьма приблизительно, размыто. В нем гораздо более отчетливо действует логос как психическое отражение Ума, νοῦς. Могущественный логос души отставляет чувственный опыт на периферию. Поэтому Платон помещал числа как главные моменты логоса в область, расположенную ниже сферы идей (то есть Ума). Поле души математично, разумно и рассудочно. Чувственность же здесь присутствует в свернутом виде, напоминая сновидение.

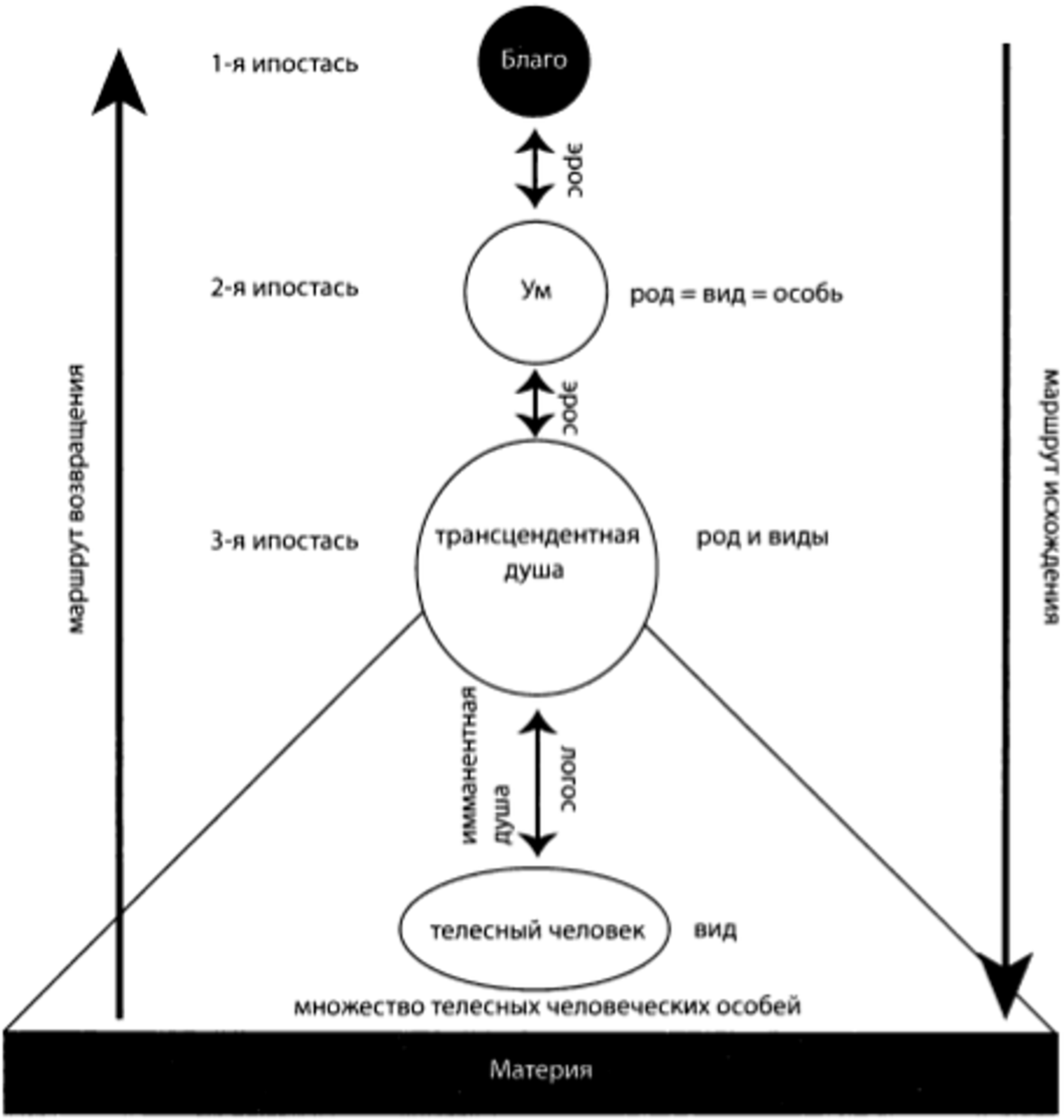
У низшего человека, телесного и материального, чувственность снова ярка, но на сей раз строго *отделена* от мышления (в отличие от высшего человека, у которого мысль и чувство слиты). Ясность чувств, однако, здесь симметрична туманности логоса. Второй человек чувствует настолько же менее контрастно, насколько лучше и четче думает. А разум телесного человека сам по себе является сумрачным. Он получает поддержку от своего логоса, от логоса человека, с помощью которого его конституировала его душа (второй человек), но при этом знания самой этой души далеко не полностью ему доступны. Телесный человек прекрасно и остро воспринимает все с помощью чувств, но понимает окружающее с трудом.

Две души: возвращение как строгая наука

Здесь следует обратить внимание на одну важную деталь, которую будут активно обсуждать и даже оспаривать последующие неоплатоники. В структуре плотиновской антропологии может сложиться впечатление, что он говорит о двух душах — о душе как втором человеке и еще об одной Душе, которая также является душой низшего — телесного — человека. Эта душа есть не полностью второй человек, но *логос второго человека*, его разумная стрела, обращенная к материи и телесности, то есть к горизонту Зла. Это учение о двух душах позволяет Плотину построить иерархическую пирамиду души: второй человек есть точка вечности, вершина пирамиды, в этой точке и сосредоточено ноэтическое измерение души, ее умный эрос; от вершины в сторону основания простирается ось логоса человека, которая конституирует его содержание, включая его телесный эйдос. *Логос как процесс и есть вторая душа человека, его имманентная причина, его разум*. Человек в этой картине создан по образу и подобию человека (только высшего), а тело его есть копия его души. Вертикальность человека отражает душевную ось, ведущую к центру неба.

В низшем человеке присутствуют два других — средний и высший. Но они не являются *собственностью* низшего человека; они трансцендентны в отношении него. Человек есть только логос своей высшей души, а та, в свою очередь, есть влюбленная и преданная жрица Ума. Второй человек вечен и неизменен. Он есть душа как таковая, включающая в себя логос, но не подчиненная логосу. Она имеет логос, а не логос имеет ее. В случае же телесного человека все наоборот: логос имеет его. А если он сопротивляется такой власти, то постепенно превращается в животное, растение или даже камень. Через логос, разум телесный человек связан со своей же собственной трансцендентной Душой. Но и сама высшая Душа, второй человек, не есть нечто самотождественное: это лишь жизненная оболочка Ума, умного человека, который является ее сущностью и ее центром. Ум трансцендентен Душе, а высший человек — второму. В отношении телесного человека умный человек трансцендентен во второй степени.

Теперь легко понять, в чем состоит оперативный аспект метафизики Плотина применительно к «учению о троих». Можно проследить появление телесного человека, первого, самого близкого к нам, потому что мы и есть он как заключение цепочки нисхождения по трем ипостасям — от Блага к Уму, от Ума к Душе, и внутри Души от ее умного верхнего полюса, самого близкого к Уму,



Структура двух душ в общей онтологической и антропологической модели Плотина

к нижнему — самому близкому к материи и Злу. Телесный человек есть результат огромного пути вниз. Но этот путь, по Плотину, составляет часть плана Души Мира, τοῦ παντὸς ψυχή, который она, эта Душа Мира, набрасывает как проект вселенского танца, где каждой душе уготовано свое место, исполнение своих фигур

и движение к своей цели. Этой целью является сама Душа в своем центре.

Обладающее разумом человеческое существо, созданное с помощью разума своей собственной Душой, есть финал нисхождения. Отсюда душа призвана начать обратный путь. Для Плотина исхождение (в отличие от гностиков) — само по себе благо и не является злом, хотя это и есть нисхождение ко Злу. Достичь Зла как такового невозможно, так как его нет. Но смешать тонкое с плотным, светлое с темным, благое с менее благим, и даже злым — вполне возможно. Это и есть телесный мир, в котором находит себя повзрослевший человек; пока человек находится в младенческом состоянии, по Плотину, его вечная душа, второй человек, не обращает на него внимания, сосредоточившись на созерцании третьего человека, Ума. Лишь по мере взросления и осваивания логоса эти контакты становятся более частыми и интенсивными. Но логос (разум) дан человеку для того, чтобы он спросил «почему» и «зачем» относительно каждой вещи, которую он воспринимает. С этого начинается философское возвращение, *возвращение как строгая наука*. Однако спрашивая о смысле вещей, человек поступит правильно, если спросит о смысле самого себя, о своей причине, о своем «почему», о своей сущности. Это делается путем закрытия глаз, очищения от внешних резких чувственных восприятий. Второй человек чувствует смутно, но логос его быстр и силен. Так надо поступать и низшему человеку, цель которого — стать вначале как второй, а затем и самим вторым человеком, отождествившись со своей бессмертной и вечной душой. Это не обожение, но *очеловечивание человека*, хотя душа, естественно, ближе к божественному, чем тело или, точнее, чем смесь души и тела. Далее, очеловечившийся человек, второй человек, ставший господином логоса, призван сделать следующий шаг возвращения — осуществить бросок к Уму. Но снова речь идет об очеловечивании: ведь второй человек подвешен к высшему человеку, который есть его эйдос, его умный оригинал и вместе с тем его суть. Второй человек создан по образу высшего, а низший — по образу второго. Наука возврата движется в обратном направлении: образ движется к оригиналу — от телесной чувственности к логосу, от логоса — к ноэтическому эросу, от эроса — к самому Уму, νοῦς. Так происходит интеграция человека, который совершает полный круг космического танца — от себя к себе, удаляясь и возвращаясь.

«Учение о трех» предполагает, что речь идет об общих родовых инстанциях: каждый человек здесь род. Но если небесный человек максимально един и его род совпадает с его монадой, то второй человек уже более плюрален: его род содержит в себе

цепочку рядоположенных и иерархизированных видов. Например, разумная душа, конституирующая человека, способна учредить особь из вида даймонов или, напротив, зверей. Но когда она действует гармонично (Плотин уточняет: когда ей ничто не препятствует), она создает один вид со множеством особей. Это телесные люди, оживленные душами. Так как структура человека одинакова, то каждый телесный человек так или иначе связан с той душой, которая его логически учредила, чьим логическим утверждением он сам является, а также через посредство второго человека, с небесным и умным человеком, чьим вторым отражением и является в последнем счете данный конкретный человек. Теоретически *стать человеком может любой, кто родился человеком.* На практике же это удается только избранным, хотя во многом это зависит от эпохи: в определенные времена это проще, в другие сложнее.

Теперь следует вспомнить о трансцендентном дионисийстве. Ум — не последняя инстанция. Сам Ум есть начало, второе после Блага. Благо является объектом экстатического почитания Ума. Взгляд, брошенный Умом в сторону Блага, или чувственное жизненное переживание Его как чистой трансцендентности являются высшим горизонтом души человека; это вершина его возвращения, финальная стоянка. Здесь душа отделяется не только от тела и любых следов материи, но и от логоса, от психической жизни и даже от самого Ума, поскольку Ум, глядя на Благо, Единое, сам становится безумным, утрачивает себя, «опьяненный нектаром». *Это — высший удел человека, стать человеком в полном интегральном ноэтическом и эйдетическом смысле, чтобы перестать им быть в момент предельного экстатического дионисийского выхода за свой верхний предел.* Опыт Блага — самый высший из возможных, который релятивизирует все пропорции и все иерархии, так как могущество Блага и его глубина выше всего содержания всех ипостасей и начал, миров и вселенных. Если душа достигла в своем созерцании Блага, то она преодолела внутренний предел долины истины. И это — главный момент всего неоплатонизма: ни одна граница в неоплатоническом мире не является полностью непроходимой — все мембраны проницаемы. Это — открытая онтология, открытая метафизика, где эйдетические цепи логосов, упорядочивающие структуры мира, всегда служат одновременно и для закрепления, и для освобождения, для того, чтобы и связывать, и разрешать. Это диалектический мир, который является дионисийским даже в зоне влияния Аполлона, и аполлоническим, солнечным, небесным даже там, где властвует Дионис.

Порфирий: против пчелы-Луны

Самым известным и ярким учеником Плотина был мыслитель финикийского происхождения Порфирий, Порфύριος (232/233—304/306). Историк и неоплатоник Евнапий, Ευνάπιος (346—414) пишет о Порфирии:

Родиной Порфирия был Тир, первый среди древних финикийских городов, и предки его были людьми незызвестными. Он получил достойное образование и достиг в нем таких успехов, что был слушателем у самого Лонгина[1], и за короткое время стал украшением своего учителя. Лонгин в то время был своего рода живой библиотекой и ходячим музеем, он особенно любил заниматься критикой древних, как это делали до него многие другие. (...) Сперва, в сирийском городе, Порфирия называли Малхом (говорили, что слово это означает «царь»[2]). Порфирием же его назвал Лонгин, отразив в этом имени признак царских одежд.(...) Приобретя основы образованности, всеми замеченный, Порфирий захотел увидеть великий Рим, дабы овладеть той мудростью, которая была в этом городе. Когда же в скором времени он появился в Риме и вошел в тесное общение с великим Плотином, то забыл всех других и предоставил всего себя этому философу. Ненасытно поглощая образованность [Плотина] и родниковые потоки его вдохновенных слов, Порфирий, как он сам говорит, через некоторое время вошел в круг его учеников, а потом, побежденный величием слов Плотина, возненавидел тело и человеческое бытие и поплыл на Сицилию[3].

Πορφυρίῳ Τύρος μὲν ἦν πατρίς, ἡ πρώτη τῶν ἀρχαίων Φοινίκων πόλις, καὶ πατέρες δὲ οὐκ ἄσημοι. τυχὼν δὲ τῆς προσηκούσης παιδείας, ἀνά τε ἔδραμε τοσοῦτον καὶ ἐπέδωκεν, ὡς Λογγίνου μὲν ἦν ἀκροατής καὶ ἐκόσμει τὸν διδάσκαλον ἐντὸς ὀλίγου χρόνου. Λογγῖνος δὲ κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον βιβλιοθήκη τις ἦν ἔμψυχος καὶ περιπατοῦν μουσεῖον, καὶ κρίνειν γε τοὺς παλαιοὺς ἐπετέτακτο, καθάπερ πρὸ ἐκείνου πολλοί τινες ἕτεροι.(...) Μάλχος δὲ κατὰ τὴν Σύρων πόλιν ὁ Πορφύριος ἐκαλεῖτο τὰ πρῶτα (τοῦτο δὲ δύναται βασιλέα λέγειν)· Πορφύριον δὲ αὐτὸν ὠνόμασε Λογγῖνος, ἐς τὸ βασιλικὸν τῆς ἐσθῆτος παράσημον τὴν προσηγορίαν ἀποτρέψας (...)
οὕτω δὲ ἀχθεὶς τὴν πρώτην παιδείαν καὶ ὑπὸ πάντων ἀποβλεπόμενος, τὴν μεγίστην Ῥώμην ἰδεῖν ἐπιθυμήσας, ἵνα κατάσχῃ διὰ σοφίας τὴν πόλιν, ἐπειδὴ τάχιστα εἰς αὐτὴν ἀφίκετο καὶ τῷ μεγίστῳ Πλωτίνῳ συνῆλθεν εἰς ὁμιλίαν, πάντων ἐπελάθετο τῶν ἄλλων, καὶ προσέθετο φέρων ἑαυτὸν ἐκείνῳ. ἀκορέστως δὲ τῆς παιδείας ἐμφορούμενος καὶ τῶν πηγαίων ἐκείνων καὶ τεθειασμένων λόγων, χρόνον μέν τινα εἰς τὴν ἀκρόασιν ἤρκεσεν, ὡς αὐτός φησιν, εἶτα ὑπὸ τοῦ μεγέθους τῶν λόγων νικώμενος, τό τε σῶμα καὶ τὸ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησεν, καὶ διαπλεύσας εἰς Σικελίαν.

---

[1] Лонгин наряду с Плотином был одним из учеников александрийского платоника Аммония Саккаса.

[2] Малх, от семитского корня m-l-h, означавшего королевскую власть, царя.

[3] *Евнапий.* Из жизни философов и софистов // Римские историки IV века. М.: РОССПЭН, 1997. С. 230—231.

По некоторым сведениям, Порфирий вначале стал христианином, но затем отошел от христианства и стал его идейным противником, написав несохранившийся трактат «Против христиан», с которым полемизировали христианские апологеты. Порфирий был составителем «Эннеад» Плотина, комментатором Платона, Аристотеля и Плотина[1]. Дошедший до Средневековья трактат Порфирия о родах и видах Аристотеля стал основным источником аристотелевской таксономии, которая была положена в основу средневековых философских и научных методологий.

Порфирий, воспитанный под влиянием восточных религиозных культов и представлявший собой архетипического философа позднего эллинизма, уделял большое внимание соотнесению платонизма с восточными мистическими учениями — с жречеством, мистериями, теургическими практиками оживления статуй и изображений богов, разнородных гадательных практик и т. д. Ряд историков утверждает, что он первым из неоплатоников обратил внимание на тексты «Халдейских оракулов», Τα των Χαλδαίων λόγια, трактат, считавшийся «священным писанием» сирийского мистического течения, составленный Юлианом Теургом и проинтерпретированный его отцом Юлианом Халдеем. Неоплатоники считали, что текст «Халдейских оракулов» представлял собой ответы души Платона на вопросы, заданные теургами или древнейшие из существующих записей «пророчеств Зороастра». Порфирий первым среди неоплатоников начинает уделять некоторое внимание теургии и анализу жреческих, гадательных и посвятительных практик, хотя придает им второстепенное значение перед лицом возвышающей философской теологии, рассматривая их как подготовительные этапы, слишком связанные с материальностью для того, чтобы быть по-настоящему философскими и умозрительными. Тем не менее он пишет трактат «Об изваяниях»[2], где прямо обосновывает действительность теургических процедур.

В Порфирии мы видим формулу эллинизма: жреческие практики и доктрины восточных культов, возведенные в статус обобщающих парадигмальных теорий на основании платонических и, шире, эллинско-аполлонических школ.

Мы говорили о том, что неоплатонизм представлял собой запись устного учения Платона и в целом фиксацию тайного знания, имеющего общую структуру и в кругах философов, и в коллегиях жрецов. Это подтверждает Евнапий, который сообщает:

---

[1] *Порфирий*. Сочинения. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2011.

[2] *Порфирий*. Об изваяниях.

И хотя философы укрывают свои тайные знания неясностью, как поэты — мифами, Порфирий, благодаря лекарству прояснения и все испытывая проверкой, вывел в своих комментариях эти знания на свет[1].

τῶν δὲ φιλοσόφων τὰ ἀπόρρητα καλυπτόντων ἀσαφείᾳ, καθάπερ τῶν ποιητῶν τοῖς μύθοις, ὁ Πορφύριος τὸ φάρμακον τῆς σαφηνείας ἐπαινέσας καὶ διὰ πείρας γευσάμενος, ὑπόμνημα γράψας εἰς φῶς ἤγαγεν.

Ярким примером философского комментария мифологической поэзии Гомера является дошедший до нас трактат Порфирия, посвященный образу «пещеры нимф»[2]. Порфирий предлагает философскую расшифровку следующих строк из «Одиссеи» Гомера:

Где заливу конец, длиннолистая есть там олива.
Возле оливы — пещера прелестная, полная мрака,
В ней — святилище нимф; наядами их называют.
Много находится в этой пещере амфор и кратеров
Каменных. Пчелы туда запасы свои собирают.
Много и каменных длинных станков, на которых наяды
Ткут одеянья прекрасные цвета морского пурпура.
Вечно журчит там вода ключевая.
В пещере два входа.
Людям один только вход, обращенный на север, доступен.
Вход, обращенный на юг, — для бессмертных богов. И дорогой
Этой люди не ходят, она для богов лишь открыта[3].

αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη,
ἀγχόθι δ᾽ αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδές,
ἱρὸν νυμφάων αἱ νηΐάδες καλέονται.
ἐν δὲ κρητῆρές τε καὶ ἀμφιφορῆες ἔασιν
λάϊνοι: ἔνθα δ᾽ ἔπειτα τιθαιβώσσουσι μέλισσαι.
ἐν δ᾽ ἱστοὶ λίθεοι περιμήκεες, ἔνθα τε νύμφαι
φάρε᾽ ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι:
ἐν δ᾽ ὕδατ᾽ ἀενάοντα. δύω δέ τέ οἱ θύραι εἰσίν,
αἱ μὲν πρὸς Βορέαο καταιβαταὶ ἀνθρώποισιν,
αἱ δ᾽ αὖ πρὸς Νότου εἰσὶ θεώτεραι: οὐδέ τι κείνῃ
ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ᾽ ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.

Пещера нимф — это образ материального космоса, куда снисходят небесные души. Согласно стоикам, за которыми здесь отчасти следует Порфирий, души состоят из смеси воздуха с огнем, то есть являются пневматическими (воздушными) и сухими. Они заходят

---

[1] *Евнапий.* Из жизни философов и софистов. С. 231.

[2] *Порфирий.* О пещере нимф // Лосев А.Ф. История античной эстетики: В 8 т. Т. 7. Последние века. Книга 2. Харьков; М.: Фолио; АСТ, 2000.

[3] *Порфирий.* О пещере нимф. С. 465.

в пещеру нимф, то есть в телесный космос, через ворота Севера, соответствующие летнему солнцестоянию, моменту годового цикла, когда солнце начинает свое нисходящее к зиме движение. Это — Janua Inferni, нижние врага, которым соответствует сфера Луны, созвездие Рака и область становления. Богом становления Порфирий в этом трактате иносказательно называет Гермеса.

Поэтому божество, которое тайно слывет как становление, называют похитителем быков[1].

βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων.

С телесным воплощением Порфирий, продолжая толковать Гомера, также связывает северный ветер — Борей, связываемый с актом физической любви и зачатием новых телесных существ.

Ибо Борей,
Образ принявши коня черногривого, их [кобылиц] покрывал он,
И, забрюхатев, двенадцать они жеребят народили[2].

Ἵππῳ ἐεισάμενος παρελέξατο κυανοχαίτῃ·
αἱ δ' ὑποκυσσάμεναι ἔτεκον δυοκαίδεκα πώλους.

Воплощение души в теле есть нисхождение сухой воздушно-огненной души в стихию воды и земли. Нимфы — существа воды, «невесты», которые ткут на каменных станках пурпурные ткани — это кровавая плоть воплощения. Показательно, что финикиец Порфирий приводит в пример красительное мастерство: само название финикийцев греки возводили к изготовлению красного красителя тканей, которым славился этот народ. Но мы видели в другом томе «Ноомахии»[3], что западно-семитская культура находилась под приоритетным влиянием Великой Матери, и в данном случае, к талассократическому символизму, морской торговле и строительству кораблей, вполне можно добавить столь же хтонический матриархальный символизм изготовления красителей для тканей, основой для которых финикийцам служили *морские* моллюски.

Поэт не побоялся сказать, что нимфы ткут на каменных станках пурпурную ткань, дивную видом, потому что тело образуется на костях и вокруг костей, а они в живом организме и есть камни или подобны

ψυχαῖς δὲ εἰς γένεσιν κατιούσαις καὶ σωματουργίαν τί ἂν εἴη οἰκειότερον σύμβολον τούτων; Διὸ καὶ ἀπετόλμησεν. εἰπεῖν ὁ ποιητὴς ὅτι ἐν τούτοις Φάρε' ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι.

---

[1] *Порфирий*. О пещере нимф. С. 472.
[2] Там же. С. 475.
[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Цивилизации границ.

камням. Поэтому и станки сделаны не из какого-либо другого материала, а из камня. Пурпурные же ткани прямо означают сотканную из крови плоть, так как кровью и соком животных окрашивается в пурпур шерсть и благодаря крови и из крови образуется плоть. Тело же есть хитон души, ее облекающий, — вещь дивная, будем ли мы иметь в виду его состав или прикованность души к телу. Так, по Орфею (frg. 192 Kern.), и Кора, ведению которой подлежит все рождающееся из семени, изображается работающей за ткацким станком[1].

Ἐν ὀστοῖς μὲν γὰρ καὶ περὶ ὀστᾶ ἡ σαρκοποιία, λίθος δὲ ταῦτα ἐν ζῴοις λίθῳ ἐοικότα· διὸ καὶ οἱ ἱστοὶ οὐκ ἀπ᾽ ἄλλης ὕλης, ἀλλ᾽ ἀπὸ τοῦ λίθου ἐρρήθησαν. Τὰ δ᾽ ἀλιπόρφυρα φάρη ἄντικρυς ἡ ἐξ αἱμάτων ἂν εἴη ἐξυφαινομένη σάρξ· ἐξ αἵματος μὲν γὰρ ἀλουργῆ ἔρια καὶ ἐκ ζῴων ἐβάφη καὶ τὸ ἔριον, δι᾽ αἵματος δὲ καὶ ἐξ αἱμάτων ἡ σαρκογονία. Καὶ χιτών γε τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ ὃ ἠμφίεσται, θαῦμα τῷ ὄντι ἰδέσθαι, εἴτε πρὸς τὴν σύστασιν ἀποβλέποις εἴτε πρὸς τὴν πρὸς τοῦτο σύνδεσιν τῆς ψυχῆς. Οὕτω καὶ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ ἡ Κόρη, ἥπερ ἐστὶ παντὸς τοῦ σπειρομένου ἔφορος, ἱστουργοῦσα παραδίδοται.

Порфирий считает, что для высших душ кровавая субстанция тел воспринимается как опьяняющий соблазнительный мед, ради которого души забывают о своем небесном происхождении и влекутся к земле. В этом и состоит основное содержание образа пещеры нимф. Привлеченные стихией воды и земли (стены пещеры, каменные станки), учуяв сладкий медовый вкус плоти, души спускаются в объятия нимф-невест, наяд, входя через ворота Севера. Упоминание каменных сосудов и кратеров — это также образы тел, в которые изливается стихия высших душ. Порфирий обращает внимание на близость пчел и культа Великой Матери. Материя всегда несет в себе опьянение, помутнение сознания, помрачение памяти и ослабление могущества души. Порфирий пишет:

Источники же и потоки посвящены нимфам водяным и нимфам-душам, которых древние называли пчелами — даровательницами наслаждений. Поэтому и Софокл (frg. 795 N. — Sn.) правильно говорил: «жужжит рой мертвых и взлетает кверху». Жриц Деметры, как божества хтонического, древние называли пчелами, а Кору — пчелиной. Точно

Πηγαὶ δὲ καὶ νάματα οἰκεῖα ταῖς ὑδριάσι νύμφαις καὶ ἔτι γε μᾶλλον νύμφαις ταῖς ψυχαῖς, ἃς ἰδίως μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν ἡδονῆς οὔσας ἐργαστικάς. Ὅθεν καὶ ὁ Σοφοκλῆς οὐκ ἀνοικείως ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἔφη «Βομβεῖ δὲ νεκρῶν σμῆνος ἔρχεταί τ᾽ ἄνω.» Καὶ τὰς Δήμητρος ἱερείας ὡς τῆς χθονίας θεᾶς μύστιδας μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν αὐτήν τε τὴν Κόρην Μελιτώδη, Σελήνην τε οὖσαν

[1] *Порфирий*. О пещере нимф. С. 471.

так же и Луну, как покровительницу становления, называли пчелой. (...) Мед делали иногда и символом смерти, почему возлияния медом были жертвой подземным богам, а желчь — символом жизни. Этим как бы намекалось на то, что наслаждение погашает жизнь души, а горечь — возрождает, ввиду чего и богам приносили в жертву желчь[1].

γενέσεως προστάτιδα Μέλισσαν ἑκάλουν. (...) Πεποίηνται ἤδη τὸ μέλι καὶ θανάτου σύμβολον (διὸ καὶ μέλιτος σπονδὰς τοῖς χθονίοις ἔθυον), τὴν δὲ χολὴν ζωῆς, ἤτοι δι᾽ ἡδονῆς αἰνιττόμενοι ἀποθνῄσκειν τὸν τῆς ψυχῆς βίον, διὰ δὲ πικρίας ἀναβιώσκεσθαι (ὅθεν καὶ τοῖς θεοῖς χολὴν ἔθυον).

Это очень важный момент, показывающий ноологическое острие всего неоплатонизма и также объясняющий ненависть к плоти самого Порфирия, о чем упоминал Евнапий. Телесный мир воды и земли, то есть область нимф — это зона приоритетного влияния Великой Матери. Она находится под доминантой Логоса Кибелы. Сладость пчелиного меда — это вкус забвения, опьянения и смерти. Отсюда и медовые жертвы подземным богам. Порфирий говорит также, что Зевс оскопил Кроноса после того, как тот опьянился именно медом. Порфирий подчеркивает гинекократический характер *медового опьянения*, связанного с матриархатом и Великой Матерью, а не опьянения вином Диониса — то есть субстанцией мужской, вертикальной экстатики. Задача благородной души в трезвении, восстановлении памяти и выходе из пещеры нимф, как из клетки.

Южные врата философии

Но в пещере нимф есть и вторые врата — врата Юга, созвездия Козерога и зимнего солнцестояния. Они связаны с южным ветром и с путем богов, это Janua Celesti римлян. Этим путем души — причем не все, но только высшие, души жрецов, философов и посвященных в мистерии — покидают телесный космос и возвращаются к высшим стихиям и даже за их пределы, по ту сторону сферы Луны. *Выход через южные врата из пещеры нимф и есть путь неоплатонической философии*. Эти врата закрыты для людей, но открыты для богов. Поэтому тот, кто сосредоточивает свое жизненное внимание на теологии, на мыслях о высшем, тот следует по пути великого возвращения. «Местом богов» Порфирий называет Восток и точку весеннего равноденствия: здесь появление божественного света из-под земли-материи становится явным. Этой точке он противопоставляет Запад и осеннее равноденствие, которое отводит даймону:

---

[1] *Порфирий*. О пещере нимф. С. 472–473.

спуск в пещеру нимф здесь ясно обозначен, но небесное могущество утрачено не полностью. Если Восток как место бога есть момент, где происходит возвращение души на небесную родину, то Запад — переломный момент, где все еще насыщенная небесным могуществом душа готова скрыться из виду в телесной пещере. У Порфирия мы встречаем таким образом двусмысленную, если не негативную трактовку фигуры даймона, что впервые мы видим у Ксенократа, а позднее у среднего платоника Плутарха Херонейского, который противопоставляет «добрых демонов» (ἀγαθοδαίμων) и «злых демонов» (κακαδαίμων).

Таким образом, Природа и естество демонов разнородны и неодинаковы. Поэтому Платон правую сторону и нечетные числа относит к олимпийским богам, а все противоположное — к демонам. Ксенократ же полагает, что несчастливые дни и те печальные празднества, которые предписывают бичевание, плач, пост, поношения и сквернословие, не устраиваются ни в честь богов, ни в честь; добрых демонов, но что есть в окружающем пространстве огромные и злобные, своенравные и мрачные существа, которые радуются таким вещам и, получив их, не вмешиваются ни во что[1].

ὡς τῶν δαιμόνων μικτὴν καὶ ἀνώμαλον φύσιν ἐχόντων καὶ προαίρεσιν. ὅθεν ὁ μὲν Πλάτων Ὀλυμπίοις θεοῖς τὰ δεξιὰ καὶ περιττὰ τὰ δ᾽ ἀντίφωνα τούτων δαίμοσιν ἀποδίδωσιν. ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἑορτῶν, ὅσαι πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυσφημίας: ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἴεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλ᾽ εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις, καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐθὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται.

Христианское понятие «демонов» развилось на основании именного такого толкования, где фигура даймона отождествилась только с одной его половиной — с «какодаймоном», κακαδαίμων, «злым даймоном», а функции «благого даймона», ἀγαθοδαίμων были перенесены на другую фигуру — на ангела, ἄγγελος, хотя история о падении ангелов восстанавливает эту двойственность. То, что греки называли «падшими даймонами», — теми, кого Порфирий располагает в точке Запада и осеннего равноденствия, — христиане отождествили с «демонами» в целом или с «падшими ангелами», а божественные служебные духи, то есть «агатодаймонов» — с ангелами. В старославянском различие между ангелами и падшими ангелами подчеркивалось озвучкой греческого слова ἄγγελος, где написание γγ- про-

[1] *Плутарх Херонейский.* Исида и Осирис. С. 25.

износится с нозализацией — откуда ἄγγελος, «ангел», тогда как для подчеркивания падшести ангелов в церковной традиции было принято буквальное прочтение — γγ- — как «аггел».

Но при всей явной неприязни Порфирия и неоплатоников в целом к пещере нимф и ее структурам, к телу и материи, они никогда не доходили до гностического противопоставления материального мира миру умному и небесному. Телесный мир был ловушкой и могилой души, ее опьянением и самозабвением. Философия и жреческие практики были необходимы для того, чтобы покинуть ее и вернуться путем богов и южного ветра. Но вместе с тем телесный космос был не чем иным, как отражением мира идей. Каждая его вещь была символом, а значит, наделена смыслом. Правильное выяснение смысла любого — в том числе материального и телесного — предмета уже было частью масштабной работы *интеллектуального спасения*: умная душа, расшифровывая космос, восстанавливала память о долине истины, откуда ниспала и куда ей предстоит вернуться. Каким бы трагичным ни было погружение в красную плоть и каким бы глубоким ни было опьянение медом и чарами Великой Матери, покровительницы пчел, колдовством Луны, ум, заложенный в душе, непреложно был могущественнее и сильнее. Сошедшие по пути даймона Запада души призваны были воскреснуть вместе с богом Востока.

И нисходящее, и восходящее движения, однако, были лишь отражением вечной и неизменной истины, символом которой, по Порфирию, выступает в этом отрывке Гомера маслина, растущая рядом с пещерой нимф.

Не случайно, как кто-нибудь мог бы подумать, дала здесь свой отпрыск маслина. Она включается в загадочный образ пещеры. Так как и космос появился не случайно и не наудачу, а является осуществлением мудрого замысла бога и интеллектуальной природы, то у пещеры, символа космоса, выросла рядом маслина как символ божественной мудрости. Это — дерево Афины, Афина же есть мудрость. Так как Афина родилась из головы бога, то теолог [Гомер] нашел подобающим поместить священное дерево у вершины

Ἔστι δ᾽ οὐχ, ὡς ἄν τις νομίσειεν, ἀπὸ τύχης τινὸς οὕτω βλαστήσασα, ἀλλ᾽ αὐτὴ συνέχουσα τοῦ ἄντρου τὸ αἴνιγμα. Ἐπεὶ γὰρ ὁ κόσμος οὐκ εἰκῆ οὐδ᾽ ὡς ἔτυχε γέγονεν, ἀλλ᾽ ἔστι φρονήσεως θεοῦ καὶ νοερᾶς φύσεως ἀποτέλεσμα, παραπεφύτευται τῇ εἰκόνι τοῦ κόσμου τῷ ἄντρῳ σύμβολον φρονήσεως θεοῦ ἡ ἐλαία. Ἀθηνᾶς μὲν γὰρ τὸ φυτόν, φρόνησις δὲ ἡ Ἀθηνᾶ. Κρατογενοῦς δ᾽ οὔσης τῆς θεοῦ, οἰκεῖον τόπον ὁ θεολόγος ἐξεῦρεν ἐπὶ κρατὸς τοῦ λιμένος αὐτὴν καθιερώσας, σημαίνων δι᾽ αὐτῆς ὡς οὐκ ἐξ αὐτοματισμοῦ τὸ ὅλον τοῦτο καὶ τύχης ἀλόγου ἔργον γέγονεν, ἀλλ᾽ ὅτι φύσεως

залива, указывая этим, что целое появилось не само собой и не по слепой случайности, а как исполнение замысла интеллектуальной природы и мудрости, которая хотя и отделена от него, но расположена вблизи на самой вершине всего залива[1].

νοερᾶς καὶ σοφίας ἀποτέλεσμα, χωριστῆς μὲν οὔσης ἀπ᾽ αὐτοῦ, πλησίον δὲ κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ σύμπαντος λιμένος ἱδρυμένης.

Здесь Афина выполняет ту же фундаментальную для эллинской культуры функцию, что и Аполлон. *Она спасает тем, что придает смысл.* Увидеть смысл в физической бессмысленности телесного мира — значит обрести победу и спасение. Оливковая ветвь венчает чело Аполлона и тех философов, которые победили медовые сны луны.

Ямвлих: опыт богов

Учеником Порфирия и продолжателем линии Плотина был еще один семит — сириец Ямвлих, Ἰάμβλιχος (245/280–325/330), основавший сирийскую школу неоплатонизма с центром в Апамее (откуда был родом крупнейший мыслитель среднего платонизма — Нумений).

Из дошедших до нас сочинений Ямвлиха выделяются «О египетских мистериях»[2] и «О Пифагоровой жизни»[3]. Большинство же других книг сохранились лишь фрагментарно[4].

Ямвлих существенно трансформирует учение Плотина, детализируя описания промежуточных миров — между телесным и интеллектуальным, вводя развернутую систему иерархий богов, даймонов, героев и душ, которые находятся между телесными существами, в том числе людьми, и мирами высших начал — Логоса. Эти сложные иерархии были приняты последующими неоплатониками, в том числе и христианскими: ангельские иерархии «Ареопагитик» повторяют в христианском контексте градуальные системы Ямвлиха.

У Ямвлиха сдвиг в сторону теологии и мистериальных учений в духе «Халдейских оракулов» проявляется еще более явно, чем у Порфирия. Он уделяет теургии уже первостепенное значение, полагая, что в ней проявляется наглядно вся структура сакральной философии. Сам термин «теургия», θεουργία (от θεός, бог и ὄργια,

---

[1] *Порфирий.* О пещере нимф. С. 477.

[2] *Ямвлих.* О египетских мистериях. М.: Алетейя, 2004.

[3] *Ямвлих.* О Пифагоровой жизни. М.: Алетейя, 2002.

[4] *Ямвлих.* Комментарии на диалоги Платона. СПб.: Алетейя, 2000.

глядная очевидность. Так, в начале своей книги «О египетских мистериях» Ямвлих утверждает:

Наша природа изначально обладает врожденным знанием о богах, которое превосходит всякое рассуждение или выбор и первично по отношению к рассуждению и доказательству. Это знание изначально проистекает от собственной причины и существует одновременно с основополагающим стремлением души к благу.

По правде говоря, соприкосновение с божественным не является познанием. Познание отделено от своего объекта, являясь чужеродным ему. По сравнению с познанием, направленным как иное на иное, единая по своей природе связь с богами является естественной. Значит, не следует соглашаться с тем, что можно признавать или не признавать ее или считать ее вызывающей сомнения, — ведь она существует всегда в акте единения. И бессмысленно исследовать ее, словно мы способны ее судить или отличать. Скорее, мы сами охвачены этой связью, она заполняет нас, и само наше существование состоит в обращении к богам[1].

συνπάρχει γάρ ἠμῶν αὑῇ οὐσία ἡ περί θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως, λόγον τε καὶ ἀποδείξεως προῦπαρχει.συνήνωταί-τε ἐξ ἀρχῆς πρὸς τὴν οἰκείαν αἰτίαν, καὶ τῇ πρὸς τάγαθὸν οὐσιώει τῆς ψυχῆς ἐφέσει συνυφέστηκεν.

Εἰ δὲ δεῖ τάληθὲς εἰπεῖν, οὐδὲ γνῶσίς ἐστιν ἡ πρὸς τὸ θεῖον συναφή. διείγγεται γὰρ α᾽τη πος ἐτερότητι.πρὸ δὲ τῆς ὡς ἐτέρας ἕτερον γιγνωσκούσης αὐτοφυής ἐστιν... ἡ τῶν θεῶν ἐξηρτημένη μονοειδὴς συμπλοκή. οὐκ ἄρα συγχωρεῖν χρὴ ὡς δυναμένους αὐτὴν καὶ διδόναι καὶ μὴ διδόναι, οὐδ᾽ὡς κυρίους ὄντας τοῦ κρίνειν τε καὶ ἀποκρίνειν οὕτως αὐτὴν δοχιμάζειν ἄξιον. Περιεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτῇ μᾶλλον ἠμεις καὶ πληρούμεθα ὑπ᾽αὐτῆς, καὶ αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν.

Это — основной пункт неоплатонизма. Божественное воспринимается не как высший и далекий горизонт, но как твердое основание внутреннего мира, как центр и ядро, не требующее никаких доказательств или аргументов. Божество схватывает саму сущность человека, держит его сущность крепкой хваткой. При этом для Ямвлиха богом является и Единое, Благо, что и будет позднее развито его последователями в теории генад, ἕνας, то есть особых сверхонтологических и сверхноэтических инстанций, напрямую сопричастных к Единому. В структуре Плотина им соответствовала бы жизнь Ума,

[1] *Ямвлих.* О египетских мистериях. С. 24.

еще не начавшего мыслить. По Ямвлиху же, бог — это то, что имеет самое прямое отношение к Единому. Но, занимая высшее место в онтологической и метафизической иерархии, бог может проникать во все точки космоса — включая материальный мир. Он не знает преград, действует стремительно, так как *его воля совпадает с его действием*. Боги молниеносны: они вспыхивают могущественным импульсом и снова скрываются. Их присутствие отличается прежде всего этой скоростью: это парадоксальная *скорость вечности*. Эта скорость вечности и предопределяет момент, отводимый божеству в философии: он предшествует любому размышлению потому, что *быстрее скорости мысли*, и именно это делает его жизненным основанием мышления. Ямвлих говорит о форме бытия божественных родов, которые

в едином остром верховном мгновении пронизывают совершенство всех действий и всех сущностей.	καὶ τὸ μὲν κατὰ μίαν ὀξεῖαν ἀκμὴν τὰ τέλη τῶν ἐνεργειῶν ὅλων καὶ οὐσιῶν συνείληφε[1].

Это подобно острому лезвию, рассекающему все составные сущности — как материальные, так и бесплотные, выявляя во всем главное божественное смысловое ядро — конечную цель и смысл всех вещей в их закономерной телеологической структуре в порядке вечности.

Для Ямвлиха и его последователей фигура живого бога, позднее генады, ἕνας, становится центральной. Бог здесь не подлежащая интеллектуальному толкованию фигура мифа, но живое присутствие первоначала — вовне и внутри мира.

Ямвлих, будучи ярчайшим представителем именно эллинистского духа в его законченном выражении, сочетает восточный (египетский и сирийский) герметизм с неоплатонической топикой Плотина. Так, он вводит иерархию родов, которая позднее будет принята всеми поколениями и школами неоплатоников.

Выше всех стоит Единое, которое Ямвлих называет Богом.

Прежде сущности самого бытия и прежде начала всего целого идет единый Бог, который первичнее даже первого бога и царя, пребывая в неподвижности единым с самим собой в самом себе.	πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλαν ἀρχῶν ἐστι θεὸς εἷς, πρώτιστος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως, ἀκινητος ἐν μονότητι τῆς ἐαθτοῦ ἑνότος μένον[2].

---

[1] *Iamblichus*. De Mysteriis. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. P. 26.

[2] Ibid. P. 306.

Этот первый Бог именуется у Ямвлиха «ноэтархом», νοητάρχης, то есть «начальником Ума», поскольку Ум — сущность самого бытия — идет вторым. В этом сказывается прямое влияние Плотина. Ямвлих пытается соотнести эту апофатическую модель с египетской религией и отождествляет Ум со сверхнебесным богом Эмефом (Ἠμὴφ)[1] или Кмефом (в другой версии текста Ямвлиха), а выше него ставит фигуру загадочного бога Эйктона, Εἰκτὼν, которого отождествляет с невыразимым Единым. Бога Эйктона, по Ямвлиху, почитают молчанием.

Далее идут другие боги — ноэтические и сверхкосмические, а также космические. Боги представляются бестелесными.

Вокруг богов Ямвлих помещает архангелов, которые представляют собой некоторое сужение небесной природы, с сохранением ее общей структуры, а затем ангелов, еще более частных духов, нежели архангелы. Все вместе они составляют лучший — божественный род.

Отчасти этот род заходит и в область материального космоса, пронизывая его, как мы видели, своими лучами.

Ниже располагается средний род. К нему относятся даймоны — благие и космические. Ниже следуют герои как самостоятельный вид духовных существ. Еще ниже — архонты, управляющие космическими процессами и материальными стихиями.

И наконец, третий род — «чистые души», то есть человеческие души, свободные от тел. При этом Ямвлих продолжает учение Плотина о двух душах — умозрительной, всегда остающейся в созерцании Ума, и переменчивой, спустившейся в миры становления и претерпевающей все страсти и наслаждения, связанные с материальным существованием. Когда «чистые души» воплощаются в теле, они перестают быть чистыми. При этом каждой человеческой душе предпослан даймон, который ведет ее по предначертанному пути, помогая выйти из-под могущества материального рока и обратить к божественной жизни — жизни философа и жреца. Если человеку удается достичь высших ступеней созерцания, его даймон уступает место богу, который становится личным предводителем души, а даймон ему в этом лишь помогает.

Онтологическую иерархию умной жизни Ямвлиха можно представить в виде схемы.

Здесь мы видим, что в верхнем пространстве пребывает вечность и неизменность, которая, однако, способна пронизывать все остальные уровни. И именно это является божественным ядром всего мироздания.

---

[1] Возможно, это искажение от семитского emeth — истина.

действие) приобретает у него не только значение исполнения «божественного обряда», в каком его использовали ранее, но истолковывается как практика «принуждения богов»[1], то есть активного действия, совершаемого жрецом, направленного на сферу божественного с тем, чтобы боги осуществили то или иное чудо — дали ответ на вопрос, предсказали будущее, оживили священные изображения, статуи, освятили талисманы и амулеты и т. д. Так как в таком понимании нарушалась иерархия — низшие и менее совершенные, телесные люди приказывали высшим и более совершенным бестелесным богам и даймонам, это требовало обоснования. По Ямвлиху, объяснением эффективного теургического действия выступало Провидение: божественный порядок Ума и Мировой Души заведомо закладывал в планы миропорядка возможность обращения к богам со стороны жрецов, а действенность такого «принуждения» обосновывалась, в свою очередь, законом эйдетических гомологий и символических связей, пронизывающих все уровни бытия[2].

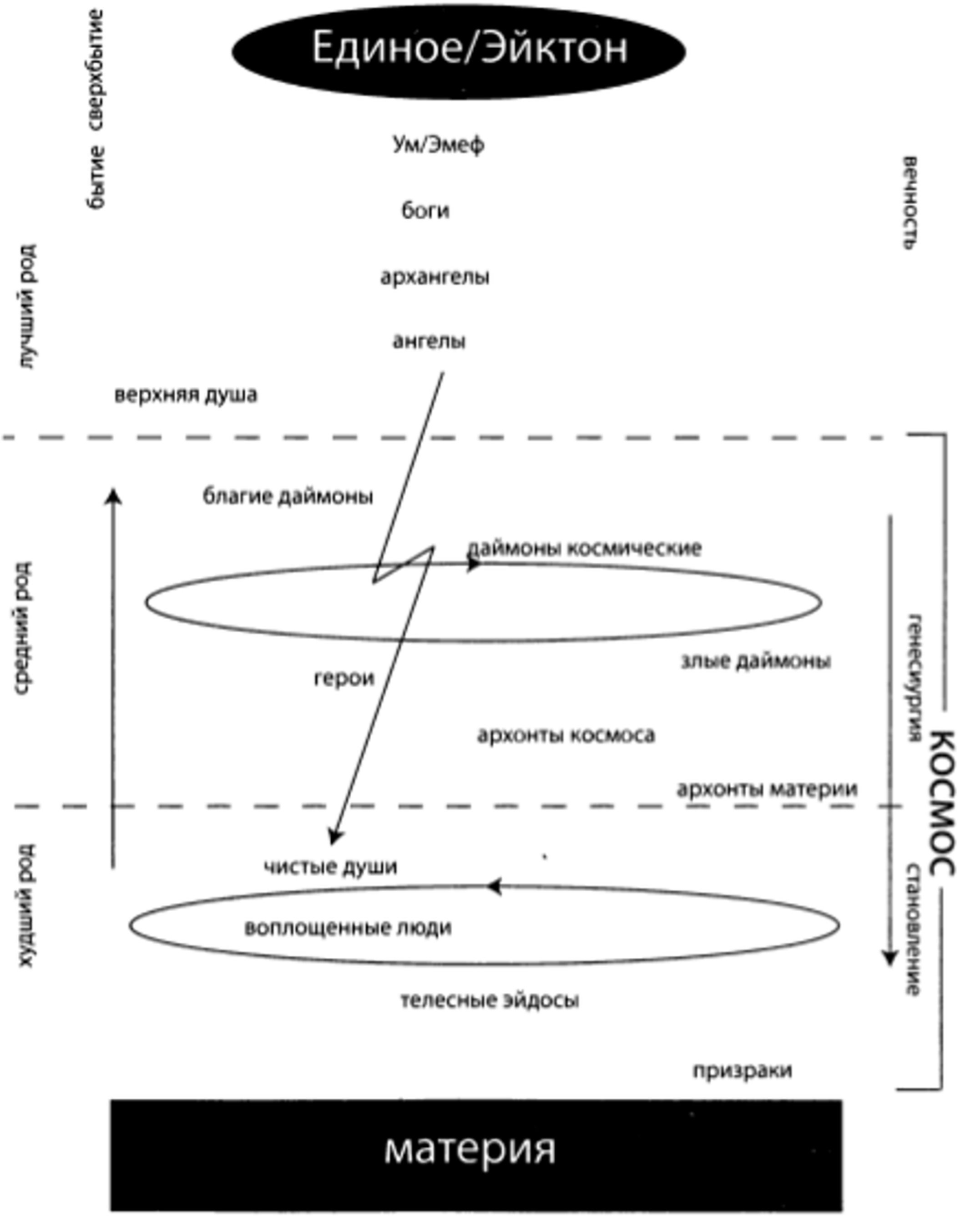
В этом легко увидеть нерв эллинизма: религии Востока, не знающие непроходимых пределов между миром божеств и миром людей, заявляют о себе в неоплатонизме все более громко и масштабно.

Точкой отсчета системы Ямвлиха и всех школ, которые восходят к нему, как Пергамской, так и Афинской (а также связанная с Афинской поздняя Александрийская), является безусловное и пронзительное, чисто эллинистическое присутствие бога, его опытная на-

---

[1] Намеки на теургию мы встречаем даже в Евангелии — например, в словах Христа: «Царство Небесное силой нудится и нужницы восхищают е» (От Матфея. 11, 12). Глагол «нудить» и образованное от него существительное «нужник», то есть «Тот, кто нудит» означал на церковнославянском совершение волевого усилия, откуда русские слова при-нуждать, вы-нуждать и т. д. Греческий оригинал: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. Греческий глагол βιάζω означает применение силы, насилие, акт, направленный на то, чтобы насильственным образом принудить к чему-то. Соответственно, βιαστής, «нужник» — это насильник, тот, кто использует насилие, жестокий человек. Интересно также использование и еще одного жесткого слова: ἁρπάζω. Оно означает похищать, уносить, вырывать и присваивать. Все вместе, безусловно, является метафорой резкого насильственного действия, напоминающей поведение воина во взятом после долгой осады городе: он сломил ожесточенное сопротивление, продемонстрировав превосходство в силе, воле и решимости, и сейчас выносит, возвращаясь в свой лагерь, добытую в тяжелой битве добычу. Еще более грубая аналогия напрашивается с грабителем или разбойником, если мы возьмем самое низкое значение βιάζω, ἁρπάζω и βιαστής. Эти образы призваны подчеркнуть активную героическую и волевую позицию того, кто взыскует Царства Небесного, оказывающегося в этом контексте в положении финального приза. Сама проблематика теургии здесь выражена с предельной контрастностью.

[2] Снижение метафизического уровня теургической практики естественным образом переходит в процедуры церемониальной магии, а затем — на еще более низком уровне — в гоэтию и простонародное колдовство.



Ниже начинается сфера космоса и становления, генесиургии, γενεσιουργία. Это область делится на средние рода и худшие рода, которые определяются по мере вовлеченности в материю и свойственный ей хаотизм и бессмысленность. Средние рода управляют материей, придавая телесным комбинациям и стихиям смысл, ритм и порядок. Низшие рода зависят от материи в большей степени, будучи

подчиненными ее страстным законам. Но поскольку в глубине души заложена искра божественности, человек способен очиститься от тела, подняться к уровню «чистых душ», а далее, при поддержке своего даймона, вознестись до верхних границ космоса и даже, пересекая их, достичь умозрящей души. На следующем уровне структура возвышающего созерцания повторяет экстатическую траекторию, обозначенную Плотином.

Анатомия энтузиазма и экстаз мэтризонов

Учение Ямвлиха тематизирует ту черту, которую мы ранее назвали *сущностью эллинизма.* Речь идет об *энтузиазме,* опыте прямой одержимости богами. Именно этот канал энтузиазма открыл для эллинов имперский жест Александра Великого. Ямвлих подробно останавливается на структуре «божественного помешательства», которое он строго отделяет как от психических расстройств, так и от экстатических состояний, вызванных теургическими практиками или вселением даймона.

Впрочем, давайте искать причины божественного вдохновения. Это нисходящий от богов свет, посылаемые ими дуновения и исходящая от них совершенная власть, всецело охватывающая нас, которая совершенно изгоняет наше собственное сознание и движение и произносит слова, но не в согласии с мышлением говорящих — напротив, они, как говорят, издают звуки безумными устами и целиком служат и следуют лишь действию владыки[1].

ἀλλὰ δεῖ ζητεῖν τὰ τῆς θείας μανίας αἴτια. ταῦτα δ᾽ἐστι τὰ καθήκοντα ἀπὸ τῶν θεῶν φῶντα καὶ τὰ ἐνδιδόμενα πνεύματα ἀπ᾽αὐτῶν καὶ ἡ ἀπάυτῶν παροῦσα παντελὴς ἐπικράτεια, περιέχουσα μὲν πάντα τὰ ἐν ἡεμῖν, ἐξορίζουσα δὲ πάντῃ τὴν οἰκείαν ἡμῶν παρακολούθησιν καὶ κίνησιν, καὶ λόγους μὲν προῖεμένη, οὐ μετά διανοιάς δὲ τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ στόματι φθεγγομένων αὐτούς καὶ ὑπηρετούντων ὅλων καὶ παραχωρούντων μόνῃ τῇ τοῦ κρατοῦντος ἐνεργεία.

Энтузиазм есть «исходящий от богов свет», τὰ καθήκοντα ἀπὸ τῶν θεῶν φῶντα. И нахождение, наитие этого света описано как могущественное дуновение, дыхание, дух, πνεύμα, полностью охватывающее человека и замещающее его личность властным потоком божественной жизни. Так, метафизический примат бытия богов у Ямвлиха становится центром радикального опыта. Ямвлих показывает, что речь идет не о психическом состоянии и не о воздействии музыки или иных используемых в практике энтузиазма приемов. Все это может

[1] *Ямвлих.* О египетских мистериях. С. 86.

напоминать момент энтузиазма, но главное состоит в ином: по Ямвлиху, истинный опыт энтузиазма возводит человека *над* уровнем сознания, очищает и облагораживает его, дарует память, мудрость, силу и добродетели. «Свет богов» легко определить по его последствиям: охваченный им человек свидетельствует возвышенные истины, а не впадает в слабоумие, низость или животную страсть.

Однако поскольку богов для политеиста Ямвлиха много, то и энтузиазм может быть различным. Можно легко распознать в его версиях энтузиазма три Логоса.

Аполлонический энтузиазм связан с пророчеством и исцелением. К этому типу относятся традиционные оракулы в Дельфах или Калафоне.

Энтузиазм Диониса известен по вакхическим обрядам и культам Сабазия. К этому типу, но к более низшему его уровню, Ямвлих относит и одержимость нимфами и Паном.

Говорит он и об одержимости Логосом Кибелы.

Что же касается одержимых Матерью Богов, то их ты, похоже, считаешь мужчинами. Именно так ты сказал о них: одержимые Матерью Богов. На самом деле это не так. Матерью Богов главным образом одержимы женщины, а из мужчин — лишь очень немногие, причем самые изнеженные. (...) Он совершенно отличен от всякого другого безумия[1].

τῆς δὲ μητρὸς τῶν θεπων σὺ μὲν ἔοικας ἄρρενας εἶναι νομίζειν τοὺς κατόχους. οὕτω γὰρ αὐτοὺς καὶ προσηγόρευσας τοὺς μητρίζοντας. οὐ μὲν τό γε ἀληθὲς οὕτως ἔχει. γυναῖκες γὰρ εἰσιν αἱ προηγουμένως μητρίζονουσαι, ἀρρένων δ᾽ὀλιγοστοί καὶ ὅσοι ἂν ὦσιν ἀπαλώτεροι. (...) τῆς ἄλλης μανίας πάσης διενήνοχεν.

Редкий глагол μητρίζω Ямвлих употребляет в значении «быть одержимым Великой Матерью», по аналогии с μητρ-ἴάζω — поклоняться Великой Матери. Он подчеркивает, что эта форма боговселения радикально отлична от всех остальных, но, к сожалению, подробно не раскрывает, чем именно. Он говорит лишь, что воздействие этой мании — «жизнетворное», ζωογόνον и «наполняющее», ἀποπληρωματικον. Одержимый Великой Матерью может быть назван техническим термином «мэтризон», μητρίζον, который определяет в оптике ноологии носителя Логоса Кибелы, находящегося в состоянии полной захваченности хтоническим могуществом. Мэтризон — это находящийся в состоянии активного возбуждения материалист.

Очевидно, что платоник Ямвлих отдает безусловный приоритет аполлоническому и вакхическому энтузиазму, но верный структу-

---

[1] *Ямвлих*. О египетских мистериях. С. 88.

ре эллинистического синтеза включает — хотя и с оговорками — в свою теургическую культуру и практики мэтризонов.

Ямвлих был современником Константина Великого и, соответственно, являлся свидетелем христианизации Империи. Но это ни в коей мере не затронуло его политеистического мировоззрения, которое представляло собой кульминацию именно прежнего — дохристианского — эллинизма. Но вместе с тем в структуре мистической философии Ямвлиха, как и в политеистическом неоплатонизме в целом, невозможно не заметить множества параллелей с активно созидаемой христианской культурой Средиземноморья: сама иерархия высших существ, неприязнь к материи, обращение к радикальной аскезе, мистицизм и апофатическая теология во многом параллельны соответствующим темам христианской мистики и особенно монашеской практики. Поэтому неудивительно, что отдельные идеи Ямвлиха, равно как и Плотина, будут включены христианскими богословами — прежде всего каппадокийскими платониками и оригенистами Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Назианзином, но также и западными платониками, например, блаженным Августином епископом Гипона — в свои учения, мистические практики созерцания и даже отчасти повлияют на становление церковной ортодоксальной догматики. В случае Ямвлиха и Плотина это облегчалось еще и тем, что христианство они (в отличие от Порфирия) в своих текстах и учениях вообще не затрагивали и никакой критике не подвергали.

Феодор Асинский: демиург как синтез

У Порфирия и Ямвлиха учился еще один яркий и самобытный неоплатоник, Феодор Асинский, Θεόδωρος ὁ Ἀσίνεύς или Ἀσιναῖος (ок. 275—360), которому принадлежит систематизация структуры Ума, начатая Порфирием и Ямвлихом.

Уже Ямвлих, размышляя над проблематикой среднего платонизма, исследующего соотношение идей (образцов) и демиурга (творящее Божество)[1], ввел понятие двух уровней Ума — умосозерцаемого (τό νοέτον) и умосозерцающего (τό νοερὸν). Феодор Асинский последовательно придерживался триадического принципа, сведя эту пару к триаде, где первым членом является Неназываемое (и здесь он следует полностью за плотиновской апофатикой), затем умосозерцаемое (интеллигибельное) и умосозерцающее (интеллективное). Триадизм первой структуры отражается на всех уровнях.

---

[1] У Нумения они испостазируются в фигуры двух богов — Нетворящего и Творящего. Третьим богом становится Сотворенное (точнее, Творимое) — космос.

Так, сфера умосозерцающего состоит из трех полюсов — бытия, мышления и жизни (все три начала берутся как неопределенные формы глагола или отглагольные существительные, в отличие от их более субстантивных форм — сущего, мысли и жизни (как то, что проживается). Три субстантивные формы — сущее, мысль и жизнь (в смысле предмета) — составляют сферу демиурга, которую Феодор Асинский рассматривает как нечто самостоятельное и находящееся ниже области Ума (Прокл позднее разместит демиурга на нижней границе Ума).

Еще ниже располагается Душа (которая, по Феодору Асинскому, является тождественной у каждого человека с Душой Мира и содержит в себе самой все вещи). Она представляет собой автономизированное выражение жизни (как то, что проживется). И в самом низу находится материя. Душа же посредует между телесным и умопостигаемым.

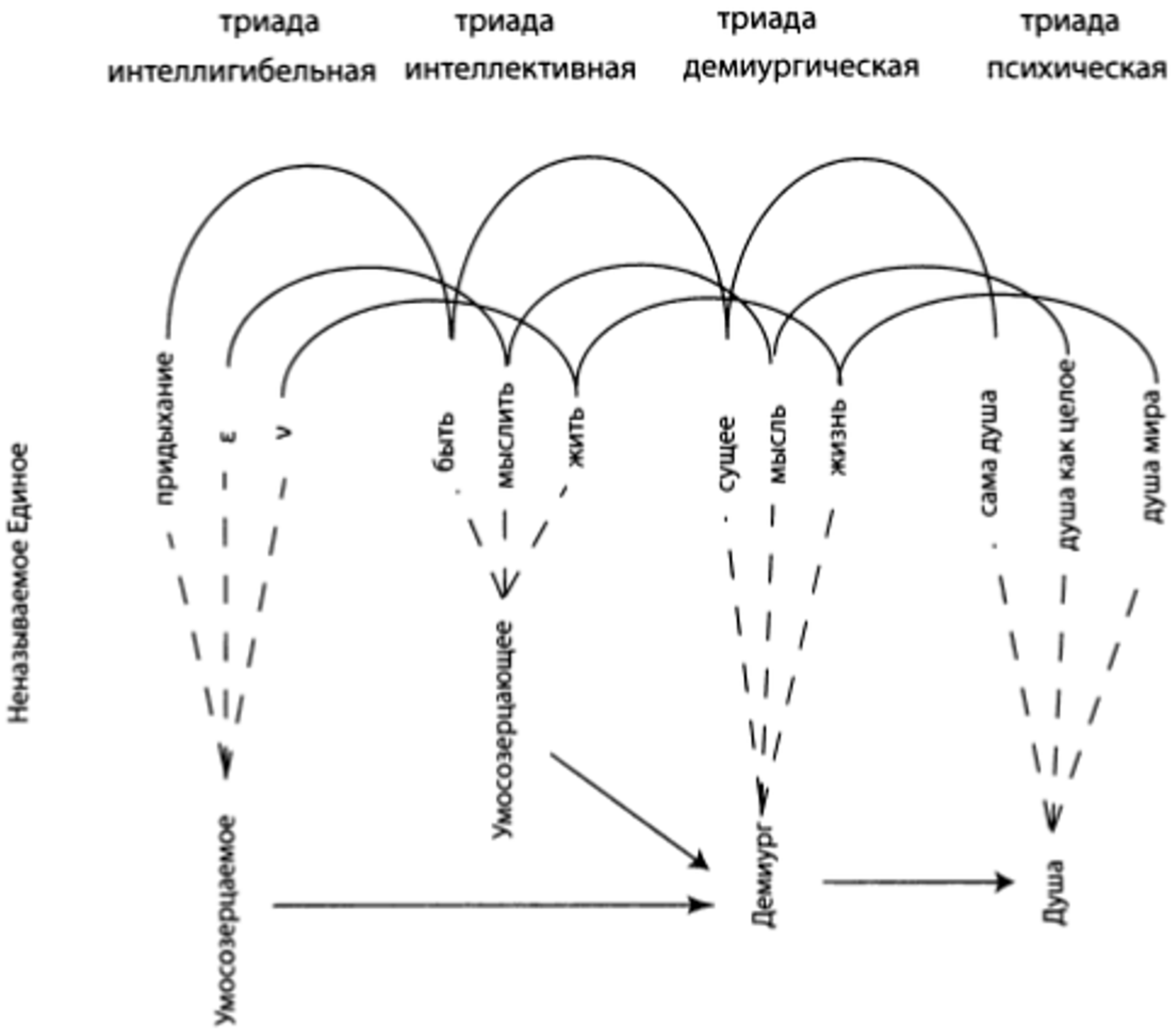
Трактовка Феодором Асинским демиурга является оригинальной, так как в демиургическом уме интеллигибельное и интеллективное сочетаются *в синтезе* — это и есть ключ к творению: онтология созерцаемого передается созерцающему, что превращает его созерцание *в творящее могущество,* отчасти возвращающееся к образцам, а отчасти выходя за пределы Ума и конституируя следующую неоплатоническую ипостась — Душу[1]. В остальных версиях неоплатонизма демиург чаще всего рассматривается как мыслящий Ум, занимающий нижнее положении в ноэтической сфере. Поэтому сам демиург не является образцом космоса, но лишь транслятором им самим созерцаемых образцов.

От Феодора Асинского идет отдельная неоплатоническая линия, отличная от школы Ямвлиха: ее упоминания сохраняются вплоть до эпохи Юлиана Отступника, последователя Ямвлиха, который обсуждает (и осуждает)«феодоритов» в переписке с другим неоплатоником — Приском. Вероятно, идеи Феодора Асинского распространялись и позднее, так как неоплатоник Афинской школы Сириан Александрийский, учитель Прокла, трактует фигуру демиурга именно в духе Феодора, отождествляя ее с Зевсом, а сам Прокл часто ссылается на его произведения в своих толкованиях текстов Платона. Так, Прокл считает, что именно Феодор Асинский ввел в неоплатонизм представление о трех главных триадах Ума.

Выше Ума идет уровень неизреченного Единого (ἄρρητον ἕν), а далее три триады:

---

[1] *Deuse W.* Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar. Wiesbaden: Franz Steiner, 1973.



Онтологическая структура по Феодору Асинскому

1. Триада умозрительных (интеллигибельных) начал νοητή, которой соответствуют три звука (включая первое придыхание), составляющее слово ἕν (hen).
2. Триада умозрящих (интеллективных) начал — νοερά:
- τό εἶναι (бытие),
- τό νοεῖν (мышление),
- τό ζῆν (процесс жизни).
3. Демиургическая триада, представляющая собой синтез двух предыдущих:
- ὄν (сущее),
- νοῦς (ум),
- ζωή (жизнь).

После этого следует триада Души, творимой демиургом. Она, в свою очередь, состоит из:
- αὐτοψυχή (самодуша),
- καθόλου ψυχή (целая душа),
- ψυχή τοῦ παντός (мировая душа).

Прокл традиционно отсылает именно к Феодору Асинскому всякий раз, когда речь идет о подчеркивании триадической структуры Ума и космоса, хотя у него самого порядок триад и их соотношения несколько иные.

Пергамская школа: путями теургии

От Плотина и Порфирия основное русло неоплатонизма проходит через школу Ямвлиха. Таким образом, к парадигмальной и основополагающей системе Плотина, где главным является акцент, поставленный на апофатической природе Единого, Блага и на его сверхбытийной сущности, добавляется развитая теология Ямвлиха, большое значение уделяющая иерархиям, промежуточным между человеком и Умом, а также жреческим практикам теургии и энтузиазма. «Халдейские оракулы» становятся неотъемлемой составляющей платонического корпуса текстов наряду с трудами самого Платона и платоников. Теология также начинает играть главенствующую роль как законченная система парадигмального возведения различных средиземноморских культов к обобщающей философской системе. Кульминацией этого станет «Платоновская теология» Прокла.

Однако бросается в глаза, что становление политеистического неоплатонизма свободно обращается к самым разным религиям, даже экзотическим и миноритарным, но упорно обходит любое системное осмысление христианства, с которым, однако, точек сопри-

косновения намного больше, чем с любой другой религиозной системой. Неоплатоники либо критикуют христианство, как Цельс или Порфирий, а позднее платоник-Император Юлиан, либо хранят на его счет молчание — как Плотин, Ямвлих, Сириан, Прокл, Дамаский или Симпликий. Возможно, это объясняется напряженным соперничеством двух направлений философии и культуры, имеющих гомологичную структуру, коренящихся в цивилизационном эллинизме и даже в одних и тех же интеллектуальных кругах (Египет, Сирия, Палестина и т. д.), но следующих каждое по своему собственному маршруту: по пути радикально новой религии, в одном случае, и по пути полномасштабной Консервативной Революции в рамках греко-римской аполлоно-дионисийской традиции, в другом. Другим объяснением может являться осознанное уничтожение неоплатонических произведений — особенно после царствования Юстиниана, при котором состоялись гонения на обе ветви платонизма — как политеистическую, так и собственно христианскую (оригенизм).

Показательно, что один из ближайших учеников Ямвлиха, возглавивший после него неоплатоническую школу, философ Сопатр (Σώπατρος) Апамейский был близок к Константину и возвышен им в его новой столице Византии в 30-е годы IV века, когда сам Император уже активно поддерживал христианство. Неоплатоник и политеист Евнапий, сам обучавшийся у философов Пергамской школы, писал о Сопатре:

> Сопатр, который был одареннее всех благодаря возвышенности своей природы и величию души, не пожелал общаться с другими людьми, а поспешил к императорскому двору, чтобы своим словом управлять помыслами и делами Константина и направлять их на правильный путь[1].
>
> Σώπατρος δὲ ὁ πάντων δεινότερος, διά τε φύσεως ὕψος καὶ ψυχῆς μέγεθος, οὐκ ἐνεγκὼν τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὁμιλεῖν, ἐπὶ τὰς βασιλικὰς αὐλὰς ἔδραμεν ὀξύς, ὡς τὴν Κωνσταντίνου πρόφασίν τε καὶ φορὰν τυραννήσων καὶ μετα στήσων τῷ λόγῳ.

Хотя от Сопатра не сохранилось произведений[2], и все сведения о нем мы черпаем из свидетельств политеистического неоплатоника Евнапия, который дал ему восторженную характеристику, сам факт его близости к Константину и влияние при императорском дворе показательны — неоплатоники в IV веке не оставляли попыток настоять на своей эллинской Консервативной Революции, что им по-

[1] *Евнапий*. Из жизни философов и софистов. С. 238.

[2] Византийская энциклопедия «Суда» сообщает, что ему принадлежали произведения «О судьбе» и «О людях, которые не заслужили своей благой и злой участи».

чти удалось — хотя это и было эфемерным эпизодом — в правление Юлиана Отступника, также последователя Ямвлиха. Сопатра обвинили в том, что он своим теургическим искусством «запретил ветра на Босфоре, чтобы остановить доставку судов с зерном», и он был за это казнен.

Среди прямых учеников Ямвлиха наиболее яркой фигурой был основатель Пергамской школы Эдесий Каппадокийский, Αἰδεσιος Καππᾰδόκης (? — 355). После Сопатра он стал главным представителем неоплатонизма. От Эдесия также не сохранилось трудов, при этом Евнапий, бывший младшим современником Пергамской школы, сообщает, что Эдесий вообще предпочитал хранить в тайне знания, полученные им от Ямвлиха или передавать их избранным ученикам. Евнапий объясняет это еще и распространением при Константине христианства, враждебного политеистическим культам и практикам.

Неоплатонизм при Эдесии в Пергаме процветал, и вокруг него сложился круг знаменитых учеников. Среди них была женщина-философ Сосипатра, Σωσιπάτρα, которая отличалась таким высоким интеллектом и красноречием, знанием древних мыслителей и поэтов, что многие видели в ней воплощение бессмертной богини. Она была женой Евстафия, Εὐστάθιος, другого философа-неоплатоника и политеиста, который, подобно Сопатру, имел большое влияние на Константина. Сосипатра жила при Эдесии, который воспитывал ее детей. Один из них, Антонин, Ἀντωνῖνος, стал позднее крупным философом и иерофантом в Египте, предсказавшим разрушение политеистических храмов от рук христиан.

Другой яркой фигурой этого круга был крупный неоплатонический философ Максим (Μάξιμός) Эфесский (? — 377/378), который стал наставником, учителем, а затем и главным советником Императора Юлиана Отступника, который застал и самого Эдесия, но уже в глубокой старости. Максим, а также Хрисанфий (Χρύσανθος) Сардский, Приск (Πρίσκος) Эпирский, Евсевий (Εὐσέβιός) Миндский и римлянин Саллюстий, Σαλούτιος, также приняли участие в реставрации язычества в Империи при Юлиане, поскольку входили в кружок Эдесия. Однако, как сообщает Евнапий, оракулы, к которым обратились философы, получив от Юлиана приглашение переехать в столицу и занять высокие должности в Империи, предрекали плохой конец этому предприятию, и некоторые — в частности, Хрисанфий Сардский, предпочли отвергнуть приглашение Юлиана, несмотря на его настойчивость, тогда как другие — в первую очередь, Максим и Приск, приняли предложение.

В целом Пергамская школа представляла собой прямое продолжение традиции Ямвлиха. Об этом наглядно свидетельствуют философские работы самого Императора Юлиана[1], к которым мы обращались в другом томе «Ноомахии»[2]. Но важно то, что неоплатоники-политеисты и в эпоху Константина не оставляли проекта построения философской Империи, основанной на универсалистских идеях неоплатонизма и хеносисе, ἕνοσις. Это была бурно развивающаяся традиция мысли, которая даже с географической точки зрения располагалась в непосредственной близости к важнейшему центру христианской неоплатонической традиции — Каппадокии. Неоплатоники-христиане и неоплатоники-политеисты хорошо знали друг друга, и такие Отцы Церкви, как Василий Великий, Григорий Назианзин и Григорий Богослов, пересекались как в континентальной Греции, так и в Анатолии с последователями Эдесия и, возможно, самим Императором Юлианом.

IV век был переломной эпохой в истории Империи. Христианизация всего греко-римского политического и культурного пространства после Константина оказалась необратимой, несмотря на старания платоников-политеистов из его окружения и на временные успехи при Юлиане Отступнике. Этот век стал настоящим закатом политеизма, когда усиление христианства окончательно предопределило судьбу эллинизма, а соответственно, и самой Европы.

Но несмотря на серьезный удар по неоплатоникам из Пергама, в частности, по Максиму Эфесскому, после гибели Юлиана и восстановления христианства в Империи, а также гонения на язычников при Феодосии, неоплатоническая традиция в ее политеистическом выражении не прервалась окончательно и продолжалась еще как минимум два столетия. Но отныне даже попытки восстановить политеистический неоплатонизм в правах в качестве официальной идеологии Империи уже никто (или почти) не предпринимает. Время политеизма ушло, и оракулы возвещали неоплатоникам только мрачные и темные прорицания.

Афинская школа Плутарха

Важнейшим центром неоплатонизма была Александрия. Из Александрии в Рим принес эту традицию Плотин, хотя дальнейшее развитие она получила не столько среди латинских платоников (показательно, что сам Плотин учил на греческом), сколько среди уче-

---

[1] *Юлиан.* Сочинения. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

ников и последователей Плотина в Сирии и Малой Азии — Ямвлих и Пергамская школа. Параллельно этому традиция платонизма не прерывалась и в самой Александрии, но в IV веке она была представлена по большей части христианскими платониками, последователями Оригена, а среди политеистов, преподававших в Александрийской Академии, выделялась схоларх Гипатия Александрийская, Ὑπᾰτία ἡ Ἀλεξάνδρεῖα (370—415), дочь смотрителя Александрийской Библиотеки математика Теона, Θέων. У Гипатии учился крупный неоплатоник Синезий, Συνέσιος (370/375—413/414), ставший в конце жизни христианином и избранный епископом Кирены.

Однако новый подъем Александрийской школы в начале V века был связан с возрождением платонизма в континентальной Греции — в Афинах. Там в конце IV — начале V века заново открыл неоплатоническую Академию, ранее полностью пришедшую в упадок, потомственный жрец и теург Плутарх Афинский, Πλούταρχος ὁ Ἀθηναῖος (350—432). Его отец и учитель Несторий был иерофантом Элевсинских мистерий, как и его дед — также Плутарх. Плутарх называл себя учеником Ямвлиха, но хронологически напрямую им быть, конечно, не мог, и скорее всего, принадлежал к одному из направлений Пергамской школы.

Плутарх Афинский начал преподавать Платона и неоплатоников в своем доме, а затем из этой инициативы плеяда крупных философов, по сути, возродила афинский платонизм. Воссозданная Плутархом Афинским Академия развивалась в тесной связи с Александрией и Сирией, составляя общее направление. Так, учениками Плутарха Афинского были его наследник на посту схоларха Афинской Академии Сириан (Συρίανος) Александрийский, учитель крупнейшего неоплатоника Прокла, Πρόκλος, а также два крупнейших мыслителя Александрийской школы Гиерокл, Ἱερόκλῆς и Гермий, Ἑρμεῖας, подготовившие ее возрождение. Именно с Гиероклом, учеником Плутарха Афинского, связывают историю Александрийского неоплатонизма, так как более ранний платонизм Гипатии и Синезия (до обращения в христианство бывшего политеистом) не был столь отчетливо отмечен влияниями Порфирия и Ямвлиха, и больше напоминал структурно средний платонизм (ведь после александрийца Аммония Саккаса эта традиция переместилась вместе с египтянином Плотином в Рим, а через его учеников в Сирию, а затем в Малую Азию). Впрочем, Синезий, бывший современником Плутарха Афинского, по некоторым вопросам был к нему весьма близок.

От Плутарха Афинского до нас законченных сочинений не дошло. По сообщению других философов этой школы, Плутарх ставил в центре внимания диалог Платона «Парменид», соотнося содержа-

щиеся в нем 9 гипотез с соответствующими им метафизическими, онтологическими и космологическими уровнями, а также с иерархиями душ, даймонов и богов, которые подробно разрабатывались Ямвлихом и платониками Пергамской школы. Таким образом, общая ориентация, ставшая доминирующей после Порфирия и особенно Ямвлиха, на соединение теургического (жречески-обрядового) подхода с высокой апофатической метафизикой Плотина, в Афинской школе продолжилась и достигла своей кульминации у Прокла.

Плутарх Афинский тематизировал структуру души, написав обширный комментарий на трактат «О душе» Аристотеля. Описывая соотношение чувственного восприятия внешнего мира и структуры разума, он особое внимание уделял свойству фантазии, φαντασία, которую рассматривал как поле пересечения чувственных импульсов со сферой ума[1]. Фантазия обладает одновременно переменчивостью чувств и постоянством ума. Наличие противоположных свойств делает фантазию особым измерением души, где вечность пересекается со становлением. Это значит, что в области фантазии речь идет не о пассивных образах, впечатанных внешним миром и постепенно растворяющихся, но и не о прямой проекции сознания. Фантазия, воображение имеет определенную автономию и от чувств, и от ума, представляя собой самостоятельное явление, в определенных случаях не просто воспринимающее импульсы внешнего мира, но и проецирующее свою активность на внешний мир (поскольку с одной — внутренней — стороны на фантазию оказывает воздействие творящее могущество ума, понятого в духе неоплатонизма как синтез бытия и мышления). Такое понимание воображения, фантазии чрезвычайно близко к идеям александрийского неоплатоника Синезия, считавшего душу «владелицей эйдосов становления, возникающего», а сами эти «эйдосы возникающего» — содержанием фантазии[2]. По Синезию,

> Воображение есть середина, общая граница между логосом и алогическим, бестелесным и телесным. Поэтому именно через него вещи божественные соединяются с последними[3].
>
> Ὅλως γὰρ τοῦτο μεταίχμιόν ἐστιν ἀλογίας καὶ λόγου, καὶ ἀσωμάτου καὶ σώματος, καὶ κοινὸς ὅρος ἀμφοῖν. Καὶ διὰ τούτοθ τὰ θεῖα τοῖς ἐσχάτοις συγγίνεται.

---

[1] На это обратил внимание А.Ф. Лосев, хотя и не дал должного толкования. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 7. Ч. 2. С. 6–8. Публикация трудов Синезия проливает свет на всю структуру этой в высшей степени важной линии неоплатонической философии. *Синезий Киренский.* Полное собрание творений. Т. 1. Трактаты и гимны. СПб.: Свое издательство, 2012.

[2] *Синезий Киренский.* О сновидениях // Синезий Киренский. Полное собрание творений. Т. 1. С. 185.

[3] Там же. С. 189.

Учение Плутарха о фантазии и ее автономии чрезвычайно близко к Синезию. Лосев пишет:

> И вот эту-то смысловую деятельность разума, или, как говорит Плутарх вместе со многими другими философами, эту энергию разума, и надо называть фантазией. Тут важно уже само выражение: «Ум действует при помощи фантазии»[1].

У последователей Плутарха эта тема особого развития в дальнейшем не получила. Следует заметить, что она предвосхищает ряд важнейших положений философской феноменологии Нового времени и некоторые теории воображения XX века (К.Г. Юнг, Ж. Дюран и т. д.)[2].

У Плутарха Афинского учился крупнейший неоплатоник Прокл, и, по его словам, именно дочь Плутарха Асклепигения, Ασκληπιγένεια, посвятила молодого Прокла в теургические таинства и закрытые жреческие круги, поскольку именно ей отец передал самые закрытые стороны своего учения. В платонизме было характерно участие женщин-посвятительниц — от Диотимы, посвятившей Сократа (об этом речь шла в диалоге «Пир» Платона), до Сосипатры из Пергама, Гипатии Александрийской или философа Эдесии, Αἰδεσία, жены Гермия Александрийского. Сам Плутарх комментировал Проклу диалог «Федон» Платона и трактат «О душе» Аристотеля.

Вторым схолархом воссозданной Плутархом Афинской Академии стал Сириан Александрийский, Συρίανος ὁ Ἀλεξάνδρεῖος (? — 437/438), чье имя ясно говорит о его сирийском происхождении и о его рождении в Александрии. Сириан много комментировал Аристотеля, продолжая традиции Порфирия и своего прямого учителя Плутарха. Его идеи укладываются в общее русло пергамского направления, развивающего линию Порфирия и Ямвлиха. При этом в учении о сочетании умозрительного и умозрящего полюсов Ума в третьем — синтетическом и демиургическом — уме, называемом Сирианом «Зевсом», можно увидеть развитие мысли Феодора Асинского. Вместе с другим учеником Плутарха Гиероклом Александрийским Сириан развивал учение о бессмертном «световом теле» или «умном теле», которым обладают боги, даймоны и освободившиеся от материальных тел души. В этом можно увидеть влияние стоиков.

Прокл: энциклопедическая эпитафия эллинизму

Вслед за Сирианом и после краткого периода руководства Афинской Академией сирийским иудеем Домнином (Δομνῖνος) из Лариссы

---

[1] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 7. Ч. 2. Последние века. С. 8.

[2] *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.

ее возглавил самый выдающийся философ позднего неоплатонизма Прокл, Πρόκλος ὁ Διάδοχος (412—485). После смерти Сириана и кратковременного занятия поста схоларха, во главе Афинской Академии становится Прокл. Прокл родился в Византии. Его семья была родом из ликийского города Ксанфа в Малой Азии и, скорее всего, восходила к римской аристократии.

В нем вся традиция неоплатонизма достигает кульминации. Он превращает эту традицию в законченную и полноценную диалектическую систему и в истории эллинской и эллинистической философии является фигурой, сопоставимой с Плотином и Ямвлихом.

Афинская Академия с момента ее воссоздания Плутархом Афинским была тесно связана с Александрийской школой.

Сам Прокл начал свои занятия философией именно в Александрии, но позднее перебрался в Афины к Плутарху и его преемнику Сириану, ставшему учителем Прокла. Когда после смерти Сириана в 437 году Прокл был назначен диадохом, эти связи стали еще более тесными, так что можно рассматривать неоплатоников Афин и Александрии того времени как единую интеллектуальную группу.

Центром афинского неоплатонизма в то время был дом Плутарха, находившийся на южном склоне Акрополя. Показательно, что в школе Прокла получали образование не только мыслители, посвящавшие свою жизнь философии, но и крупные политические деятели Империи. Так, в ней обучались будущий Император Запада Прокопий Антемий (420—472), крупный военачальник Западной Империи и диктатор Далмаций Марцеллин (? — 468), римский политик и консул Флавий Мессий Феб Север (? — 490), еще один консул Флавий Иллюстрий Пузей (? — 486) и поэт и прорицатель Памprепий, Παμπρέπιος (440—484), бывший приближенным в крупному византийскому политику Иллу (? — 488). Поскольку в Академии Прокла и в близкой к ней Александрийской школе доминирующей линией был неоплатонизм политеистического толка, то некоторые историки[1] выдвигают предположение, что эти политики готовили проект восстановления политической модели в духе Юлиана, а Памprепий откровенно призывал к этому в своих текстах и прорицаниях[2]. Под давлением христианских властей, видимо, осознававших

---

[1] *Lee A.D.* Pagans and Christians in Late Antiquity. N.Y.; L.: Routledge, 2000.

[2] Вероятно, эти инициативы и стали основанием для волны гонений со стороны христиан, организованных Петром Монгом, против язычников и платоников-политеистов в Египте, жертвой которых стали египетский жрец-платоник Гораполлон, Асклепиодот, последний диадох Афинской Академии Дамаский и его друг и учитель Исидор из Газы, вынужденные бежать из Египта. См.: *Athanassiadi P.* La Lutte pour l'orthodoxie dans le néoplatonisme tardif de Numénius à Damascius. P.: Les Belles Lettres, 2006.

угрозу центра интеллектуального язычества, Прокл был вынужден на год покинуть Афины и переселиться в Лидию, но позднее он все же вернулся и продолжил работу в Академии. Внимание, уделяемое политике, является отличительной чертой платоников. Как мы видим, и Прокл, несмотря на то, что Империя была уже довольно давно христианской, поддерживал связи с тем, кому суждено было стать Императором ее западной половины и с другими влиятельными политическими фигурами. Обсуждался ли в этом кругу всерьез проект восстановления политеизма, достоверно неизвестно.

При Прокле не только Афинский неоплатонизм достигает своей духовной и интеллектуальной вершины, но и вся цивилизация эллинизма преобразуется в грандиозную метафизическую панораму, вбирающую в себя все основные силовые моменты — от платонизма и аполлоно-дионисийской традиции классического и даже архаического периода (аристократические гетерии и патриархальное жречество) до ближневосточной теургии, энтузиазма и синтетических учений герметического толка, составляющих семантическое ядро эллинизма как такового. Философия Прокла представляет собой настоящий путеводитель по структурам *Логоса эллинов*, сводя в единую систему самые разнообразные темы и мотивы — от апофатической метафизики «Парменида», продолжающей традицию Плотина, и максимально развитой «Платоновской теологии», суммирующей парадигмально религиозные и мифологические системы в обобщающем теоретическом синтезе до детализации космических иерархий и подробного исследования жреческих и гадательных практик (в духе Ямвлиха и его последователей) с опорой на скрупулезно разобранные тексты Платона, Аристотеля, их последователей, а также на базовые тексты восточной теургии — такие, как «Халдейские оракулы». При этом Прокл в ходе развертывания своей обобщающей системы сформулировал важнейшие стороны математики и астрономии, а также разнообразных прикладных дисциплин. Система Прокла сопоставима по охвату и масштабу с философией Гегеля в Новое время, являющейся попыткой свести к единой парадигме все стороны философского и научного знания и прикладных основанных на нем дисциплин. Как и Гегель, Прокл опирается на диалектический метод, позволяющий соотнести между собой тонкие переходы и разрешить формальные апории с помощью искусных философских операций.

Однако этот синтез эллинизма, возведение самого эллинизма к его парадигме, происходит именно в тот момент, когда эллинизм вплотную подходит к собственному концу. В Прокле мы видим грандиозную развернутую энциклопедическую эпитафию эллинизма.

Значение Прокла для эллинской и, шире, всей европейской философии настолько велико, что даже обзор основных тем, разрабатывавшихся Проклом, занял бы целые тома. Само прикосновение к его идеям и текстам, даже фрагментарное и обрывочное, качественно меняло интеллектуальную топику тех мыслителей и богословов, которые его испытывали. Именно к Проклу восходят все наиболее глубокие и парадоксальные линии в европейской мистике и апофатике, с эпохи Средневековья по Новое время. Хотя в полной мере его наследие было исследовано и систематизировано довольно поздно — лишь в XIX и XX веках, даже отдельные его воззрения, достигшие Европы (как в период Крестовых походов, так и в эпоху итальянского Ренессанса), качественно меняли всю структуру метафизики, обнаруживая контрастные и четко очерченные планы и маршруты высших уровней бытия и космоса, вне этой топики представлявшиеся, как правило, размытыми, приблизительными и смутными. Прокл обладал секретом помещения самых возвышенных и утонченных вопросов метафизики, теологии, а также физики, логики и космологии в интеллектуальный фокус такой точности, что большинство других учений и авторов, толкующих те же темы, казались грубыми и спутанными аппроксимациями.

Конечно, Прокл не создал собственной философии: самого себя он скромно представляет платоником-ортодоксом, комментатором, а не творцом, строго следующим за классическими авторитетами своей школы — от прямых учителей Сириана и Плутарха до Ямвлиха, Порфирия, Плотина, Лонгина к Аристотелю и, естественно, Платону, к словам и текстам которого Прокл относится как к священному писанию, где каждая деталь содержит в себе интеллектуальное откровение, требующее постижения и внимательного осмысления. Но сам стиль философствования Прокла, изящество его интерпретаций и диалектических построений, спокойная торжественность его глубинных проникновений в апофатические зоны Единого и в созерцание структур вечного Ума, а также утонченность и гибкость его толкования проблем космологии, религии и физики окружающего феноменального мира в полном смысле слова уникальны. Религиозные и метафизические гимны Прокла также представляют собой вершину мистической созерцательной поэзии.

Бытие и время позднего неоплатонизма

Самому общему рассмотрению структуры философии Прокла мы посвятили раздел в первом томе «Ноомахии»[1], а построенной на

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

его идеях карте неоплатонического представления об уровнях бытия и космоса — главу в книге «В поисках темного Логоса»[1]. Сейчас обратим внимание на несколько аспектов учения Прокла, которые мы ранее детально не рассматривали и которые выделяют его философию в общем контексте неоплатоников.

Мы видели, как тематизация апофатического Единого у Плотина фундаментально меняет всю структуру платонизма, не разрушая его топики, но качественно переставляя важнейшие акценты. Без этой тематизации апофатики не было бы неоплатонизма как явления и всего того, что на нем позднее было основано — вплоть до апофатического богословия «Ареопагитик» и средневековой мистики. Кроме того, огромным значением для диалектики Плотина было выделение в структуре Ума инстанции *Жизни*, которая предшествовала мышлению Ума, его блужданиям по долине истины и которая была более тесно сопряжена с апофатическим Благом, нежели мыслящий Ум. Прокл, в свою очередь, еще более контрастно обращает внимание на зазор между Умом как таковым и апофатическим Благом, пытливо вглядываясь в самые высшие бездны, стараясь различить в них невидимые метафизические узоры и иероглифы. Так, Прокл останавливается на том промежуточном состоянии, которое *следует* за Благом, но *предшествует* Уму. Именно это Плотин определял как Жизнь Ума, предшествующую мышлению.

Прокл называет это различными именами — генадой, ἕνάς, идеей бытия, ἰδέα τοῦ ὄντος или вечностью, ὁ αἰών. Эту тему он детально разбирает в своем комментарии на диалог Платона «Тимей»[2]. Эта инстанция опосредует отношение сверхсущего Блага и бытия, которое есть Ум. Генада, ἕνάς и вечность стоят ближе к Благу, чем бытие и Ум, выполняя роль посредника *между* (μεταξύ) тем, что не причастно ни к чему, и к чему ничто не причастно, и тем, что является истоком всякого бытия и всякой мысли, по причастию к чему все то, что есть, есть. Ум и бытие — это монада, μόνας, что Прокл толкует в соответствии с философской этимологией как семантически родственное к μονή, пребыванию постоянным, от μένω — оставаться неизменным. Неизменность монады воплощает в себе идентичность бытия бытию и Ума Уму. Генада же — это нечто открытое, не столько единое, сколько единящее, возвышающее все — даже само бытие и сам Ум, обращающее к высшему горизонту и за него. Генада, ἕνάς, не ипостась и не сущность, но *отношение*, которое, однако, приобретает колоссальное значение в метафизических и космологических

---

[1] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса.

[2] *Procli Diadochi.* In Platonis Timeavm commentaria. V. 3. Ed. E. Diehl. Leipzig: B.G. Teubner, 1874.

симметриях Прокла. Именно генада (ἑνάς) есть божество богов; боги божественны не потому, что тождественны самим себе, но потому, что *превосходят* самих себя, потому, что они *генадичны*.

Тематизация генады, ἑνάς становится главным философским приемом для истолкования Проклом вечности и ее отношения ко времени. Прокл различает вечность, ὅ αἰών и то, что вечно, то есть причастно к вечности, вечное, ἀεί. Ум вечен, чистое бытие вечно, но это *не* вечность, которая есть то, к чему Ум и бытие сопричастны, но не тождественны. Но если вечность не бытие и не Ум, то не есть ли она само Благо? На это Прокл решительно отвечает: *нет*. К Благу ничто не причастно. А к вечности причастен Ум. Вечность располагается *между* Благом и Умом, между первой и второй ипостасями Плотина. В ней выражается Единое, но такое, что *уже* не только Единое, и однако, *еще* не сущее. Вечность — генада (ἑνάς), *прообраз* Ума и содержащихся в нем эйдосов.

Тогда формула Платона (Тимей, 37 d) — «время есть движущееся подобие вечности» — приобретает совсем особый смысл. Тимей так рассказывает о творении времени демиургом:

Некоторое движущееся подобие вечности он задумал создать, и упорядочивая мир, создал небо — вечное же пребывало в едином — и подобие вечности, идущее через числа, которое нами зовется временем.	εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.

В оптике Прокла подобие, εἰκών, которым является время, χρόνος, имеет своим образцом, παράδειγμα, именно генаду, ἑνάς — не Ум и не бытие, но то, что им предшествует, что их конституирует. Поэтому и отношение времени к миру, который измеряется временем, отражает отношение вечности к бытию. Вечность есть *единящая* единица как *мера* чистого бытия, ею бытие измеряется. Так как бытие и Ум суть одно, то вечность, по Проклу, есть *мера Ума*. Боле того, это его Жизнь. Время в этом случае есть мера мира, им измеряется космос.

Прокл говорит:

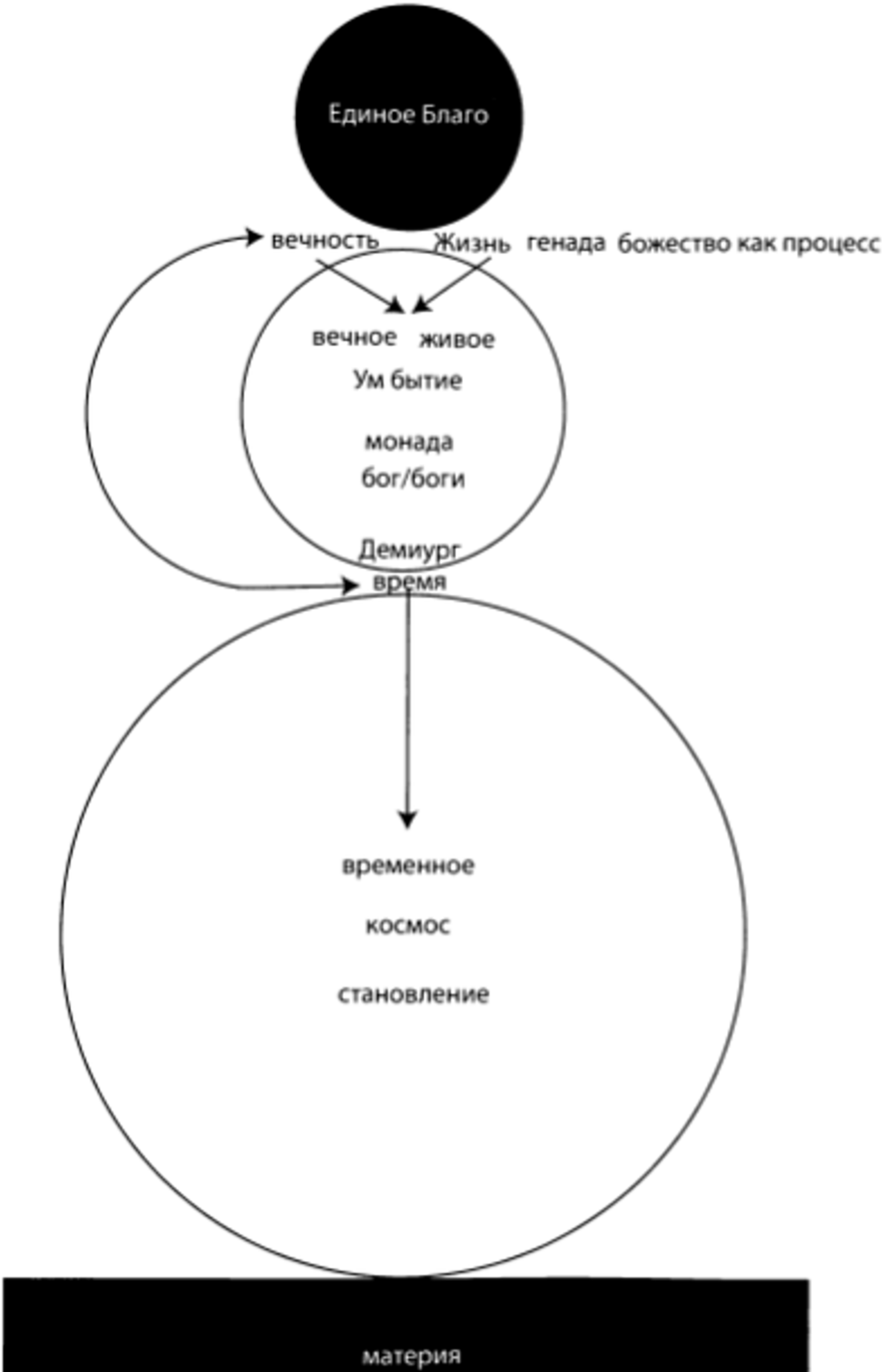
Две меры создал бог, хочу я сказать, вечность и время; одну для умозрительных сущностей, другое для вещей мира.	δύο μέτρα ταῦτα τῶν ὄντων ὁ θεός παρήγαγε, τὸν αἰῶνά φημι καὶ τὸν χρόνον, τὸν μὲν τῶν νοητῶς ὄντῶς, τὸν δὲ τῶν ἐγκοσμίων[1].

[1] *Procli Diadochi*. In Platonis Timeavm commentaria. V. 3. P. 17.

Как вечность не есть атрибут бытия, но предшествует бытию, так и время, созданное по ее образцу, не есть атрибут мира, но предшествует ему. *Мир, таким образом, создается из времени, которое есть его глубинная сущность.* Но вечность оказывается в превосходном отношении к бытию (Уму) не потому, что представляет собой нечто, что выше него, но как созидающее могущество Жизни, выражающее абсолютную силу апофатического Блага. Вечность именно могущество, δύναμις, но не нечто фиксируемое и сущностное между Умом и Единым. Вечность — то, что делает Ум Умом, богов богами, бытие бытием. Все то, что вечно, конституировано, учреждено вечностью.

Демиург, созерцая идеи, ноэтические сущности, структуры Ума, прежде всего смотрит на самый высший горизонт, на то, что находится *за* Умом, на то, что лежит *между* бытием и Единым. И только это дает ему *жизненное могущество* творить космос. Поэтому первое, что воплощает демиург в мире — *время*, как его мера, как его порядок, как его высший космический горизонт. Именно время, подчеркивает Прокл, делает все совершенным, возводит к истинным местам, позволяет созреть. Время развертывает содержание Ума, упорядочивает существ и вещи мира, раскрывает смысл наличия. В этом сотериологическое и аполлоническое значение времени — оно *спасает, так как дает смысл*. Оно не просто длится, тянется, оно складывает части в целое, объединяет их и выводит космическое за свои пределы. В конце концов, *в своей сердцевине время и есть вечность*, ее отблеск, ее луч.

Вечность в области Ума и умозрительных сущностей представляет собой *могущество* Блага. Время в космосе представляет *свет* Ума. Поэтому Ум есть сущность времени, время всегда есть ноэтическая секвенция. Чем более время соответствует своей сущности, то есть является временем, тем более вертикально оно течет и тем более нагружено смыслом. Становление как главная отличительная черта космоса есть производная времени. Бытие — производная вечности. И как вечность является генадой, ἑνάς, то есть несет на себе печать Единого, так время несет на себе отпечаток вечности, поэтому о времени можно сказать, что оно косвенно причастно к вечности, но не так, как умные сущности, боги, интеллигибели, а опосредованно, будучи не ἀεί (eternum — на латыни), но ἀίδιον (sempiternum). Время принципиально конечно, но конечно только с одной стороны — со стороны Ума. Ум видит во времени только конец времени, поскольку все содержание времени присутствует в Уме синхронично и одновременно. Однако эта одновременность, как мы видели у Плотина, не застывшая, но насыщенная Жизнью — эта Жизнь возможна только



Структура вечности и времени по Проклу

потому, что у Ума есть мера. Эта мера — вечность. Но именно Жизнь Ума, позволяющая Уму мыслить, двигаться по долине истины, которой он сам и является, превращает застывшее интеллектуальное поле — в пространство бесконечно насыщенного события. Бытие, превышающее всякое становление, *сбывается*, будучи совершенным, совершается, изначально всего достигшее — достигает само себя в погоне за самим собой. Теперь нам становится понятен замысел Прокла: отличие вечности от вечного делает вечное подвижным, живым и открытым, а значит, *вечность имеет в себе дионисийскую природу* — именно она насыщает богов, опьяняет и вдохновляет их, вечность обоживает богов, заставляет их подниматься выше своих верхних пределов. И долина истины оживает, движется, меняется, дышит.

Но если Ум таков, то и космос, созданный демиургом вместе с его ограниченностью, становлением и материальностью, не есть убогое недоразумение, механическая конструкция, ничтожная и бессмысленная перед лицом вечного и неизменного смысла. Если время есть образ вечности, а вечность есть Жизнь бытия, то и *космос становится живым*. Конечно, по большей части эта космическая жизнь глупа и представляет собой лишь мутные блики умного бытия, фрагменты, запутанные загадки, примитивные для богов и высших родов, но ставящие в тупик отяжеленных телами людей и слабоумных животных. Но *что-то* в этой жизни, во всем уступающей Уму, все же есть от Жизни самого Ума, от его молниеносных движений, от его открытого блуждания по самому себе, от его броска за свои собственные пределы. Жизнь космоса намекает — там, вверху не застывший автореферентный математический идол — там кипит, сияет и танцует бесконечно насыщенная удивительная и удивляющая полная драматизма стихия живой божественности. Поэтому Плотин и говорил о «божественном животном», «саможизненном божестве», α τοζῶον или «ноэтическом животном», νοητός ζῶον. А Прокл обращает внимание на то, что делает это животное живым, и приходит к метафизике вечности, которая превращается в сотериологию времени: *время спасает*. Если схватить в становлении его смысл, то непременная материальная телесная фатальность, обязательно несущая в себе смерть, может быть преодолена, пресуществлена, преображена. Жизнь космическим существам дается не временно, но навечно — это подарок апофатического Блага. Потерять ее можно только в том случае, если *до момента смерти* так и не понять, для чего она была нам дана. Смысл жизни — это смысл времени, и ключ к этому смыслу — в вечности. Прокл открывает смысл жизни в следующих словах:

Быть может время есть образ вечности еще и потому, что оно есть деятель совершенствования космических существ, подобно тому, как вечность есть деятель совершенствования истинных сущностей, и в этом смысле время есть «поддерживающее» и «хранящее». Как существа, не способные жить согласно Уму, оказываются подчиненными законам рока из страха после своего побега от Божества полностью потерять связь с каким бы то ни было порядком, так и существа, покинувшие вечность и оказавшиеся не способными тотально соучаствовать в совершенстве ее покоя, оставаясь всегда тождественными сами себе, бросаются в стихию времени, но понуждаются самим временем к деяниям, которые прежде всего им самим будут выгодны и благодаря которым через постоянно повторяющиеся периоды они однажды смогут насладиться достижением своей высшей цели.

μήποτε δὲ καὶ εἰκὼν ὁ χρόνος διά τοῦτο τοῦ αἰῶνος, διότι τῆς τελειότητός ἐστι τῶν ἐγκοσμίων ποιητικός, ὥσπερ ὁ αἰὼν τῆς τῶν ὄντων, ὡς συνοχεὺς καὶ φρουρός. ὡς γὰρ τὰ μὴ δυάμενα κατά νοῦν ζῆν ὑπὸ τὴν τῆς εἱμαρμένης ἄγεται τάξιν, ἵνα μὴ φγόντα τὸ θεῖον τελέως ἄτακτα γένηται, οὕτω δὴ καὶ τὰ προελθόντα τοῦ αἰῶνος καὶ μὴ δυνηθέντα μετέχειν τῆς ἐστώσης τελειότητος ὅλης ἅμα καὶ ἀεὶ ταῦτα τελεῖ μὲν εἰς τὴν ἐπικράτειαν τοῦ χρόνου, διεγείρεται δὲ παρ᾽αὐτοῦ πρὸς τὰς προσφόροῦς ἑαυτοῖς ἐνεργείας, δι᾽ ὧν τοῦ προσήκοντος αὐτοῖς τέλους διά τινων περιόδων ἀποκαταστατικῶν ἀπολαύειν δυνήσεται[1].

Так по нисходящей иерархии видится впадение во время в статичном взгляде на вечность. Но сам же Прокл показывает, что вечность есть сама Жизнь, а Ум, соучаствующий в ней, есть стихия живой стремительной божественности. Значит, выход из вечности не есть оставление самотождества, но, скорее, *часть сценария самой умной жизни*. Впадение в становление — катастрофа для умной сущности, но *нигде в космосе, даже в Тартаре и даже еще ниже Тартара нет такого места, где полностью отсутствовал бы смысл, а значит, жизнь и возможность возврата*. И это путешествие в плоть может быть *частью плана* живого Ума, ведь по неоплатонизму — космос содержится в Душе, а сама Душа — в Уме. Ум же конституирован вечностью: вечность нельзя утратить по-настоящему — то, что вечно, не может перестать быть таковым. Поэтому космическая жизнь есть часть *великой игры* Ума[1].

---

[1] *Procli Diadochi*. In Platonis Timeavm commentaria. V. 3. P. 18.

Время обращено своей ограничивающей фатальной стороной к тому, что находится внутри него. Тогда оно — рок. Но все имеющее смысл причастно Уму, а значит, вечному. И это позволяет увидеть во времени его обратную сторону — как раз ту, которая видится Уму. *Приобретая смысл, время становится своим собственным концом, эсхатологией, моментом вечности.* Оно освобождает собой того, кого собой же и закабаляет. Будучи фатальным приговором для одних, возобновляемой возможностью для других, для третьих — для философов — оно есть сама вечность, чей образ они и прочитывают в его движении. Но читая время как философский трактат, философ постигает самого себя и тем самым спасается лучом эона, падающим на него и на мир как тень его собственной парадигмальной сущности.

Часть и целое времени: Айон, спасающий и несущий гибель

Фундаментальная природа космического времени предопределяет у Прокла его структуру. Эту структуру он представляет как наложение двух решеток — «частей времени» (годы, месяцы, недели, дни) и «эйдосов времени» — прошлое и будущее. Эта структура есть структура становления, сущность космоса.

«Части времени», μέρη τοῦ χρόνοῦ, по Проклу, следует понимать не как отдельные сущности, составляющие сущности более высокого порядка, поскольку само время способ измерения становления, мера мира, и части времени — это также не есть то, что измеряется, но то, что измеряет. Это связано с тем, что время мыслится Проклом как онтологическая основа мира, а не его атрибут. Мир покоится в движении времени, он основан на времени как на своем онтологическом фундаменте. Поэтому «части времени» соответствует не часть космоса, но весь космос, так как время — даже в своей части — связано с тем, что первично в отношении всего становления, а значит, даже малая часть времени измеряет весь космос, но не измеряется им. Самая большая размерность мира меньше самой маленькой размерности времени.

На этом строится особая гомология частей времени в отношении его как целого. Вечность измеряет бытие, одно (более первичное и жизненное) целое измеряет второе (вторичное) целое. Время измеряет становление, но уже как образ вечности измеряет образ бытия (становление есть нечто среднее между бытием и небытием). Однако пропорции сохраняются: любая часть времени способна измерять собой весь космос — между временем и миром не существу-

ет прямой пропорции: часть времени соотносится со всем временем, но не так как часть космоса со всем космосом. Это является основой мистики времени в эллинистической культуре в целом. Время как целое есть космический бог, по Проклу, бог теургов — Айон, Αἰών[1]. Он изображался в виде человека (иногда с головой льва), спиралевидно обвитого змеей. Спираль — символ Айона, так как в движении по спирали сочетается круговое движение (свойственное для высших уровней космоса) с линейным движением (характерным для подлунной сферы). Время как бог Айон есть момент связи вечности со временем, то, что делает время причастным Жизни Ума, то, что наделяет его генадичностью. Если Айон — бог, то он так или иначе причастен к генаде, ἑνάς, высшей единящей Жизни. Значит, вся структура времени как целого также генадична. Но генадичность отличается от Ума тем, что в ней различия не акцентированы — даже в той диалектически обратимой мере, как это происходит в Уме. Следовательно, космическая божественность времени, предопределяющая становление, сама этим становлением не предопределяется и от него не зависит.

Деление, акцентированное в подчиненном логике космосе, еще резче, чем эйдетические дифференциалы мыслящего Ума, но оно не затрагивает природы времени, которое остается цельным и неделимым, даже будучи разделенным на части. Время голограммно: любая его часть совпадает с целым, и набор космических вещей, принадлежащих любому космическому периоду, всегда интегрируется в то, что предшествует всему космосу. Тем самым время и часть времени обеспечивают космосу цельность, связность и непрерывность. Благодаря времени космос существует всегда и даже вечно, но не в том смысле, в каком вечными являются эйдосы. Эйдосы причастны вечности напрямую, а вещи и существа космоса опосредовано — через образ вечности, время. Становление является вечным потому, что каждая его временна́я часть, каждый его период способны стать *путем в вертикальное время*, в беге которого вещь взлетает к своему вечному смыслу.

Отсюда следует, по Проклу, божественность отдельных частей времени — периодов, циклов. Фригийского бога Мен Сабазия (μὴν Σαβάζιος) Прокл интерпретирует как «божественность месяца» (μήν), то есть аналог бога Айона, олицетворяющего все время, но только в его части. Месяц такой же бог, как и все время, Айон. Более того, божественный месяц тождественен всему времени, в нем также происходит полный круг обращения, целый период, то круговое

---

[1] *Procli Diadochi*. In Platonis Timeavm commentaria. V. 3. P. 27.

движение — хор, хоровод, которое Прокл и считает этимологической основой для слова «время», χρόνος от выводит от χορεία, круговой танец. Он говорит также о «танцующем Уме».

Чтобы дать понять, что такова природа времени, его назвали Хроносом, имея в виду «танцующий в круге Ум» (...) Поскольку время одновременно и покоится, и танцует, покоясь одной частью, танцуя другой, оно есть отчасти Ум, а отчасти нечто танцующее. (...) Как бы то ни было, время — это «танцующий Ум», который танцует, оставаясь неподвижным, и благодаря этой неподвижности фигуры его танца повторяются неисчислимое число раз, всякий раз возвращаясь к начальной точке.

καὶ μοι δοχοῦσιν <οἱ> τὴν φύσιν αὐτοῦ ταύτην καταγενοηκότες οὕτως αὐτόν ὀνομάσαι χρόνον, χορόνοόν τινα ἐθελήσαντες εἰπεῖν καὶ οἷον χορεύοντα νοῦν (...) καὶ διότι μένων τε ἅμα καὶ χορεύων καὶ τῷ μὲν ἑαυτοῦ μένων, τῷ δὲ χορεύων (...) εἰ δ᾽οὖν χορόνοός ἐστι, μένων χορεύει, καὶ διὰ τὸ μένον αὐτοῦ καὶ αἱ χορεῖαι ἄπειροί εἰσι καὶ ἀποκαθίστανται[1].

Время вращается вокруг космоса, но точно так же и Душа вращается вокруг Ума, а сам Ум — вокруг Блага.

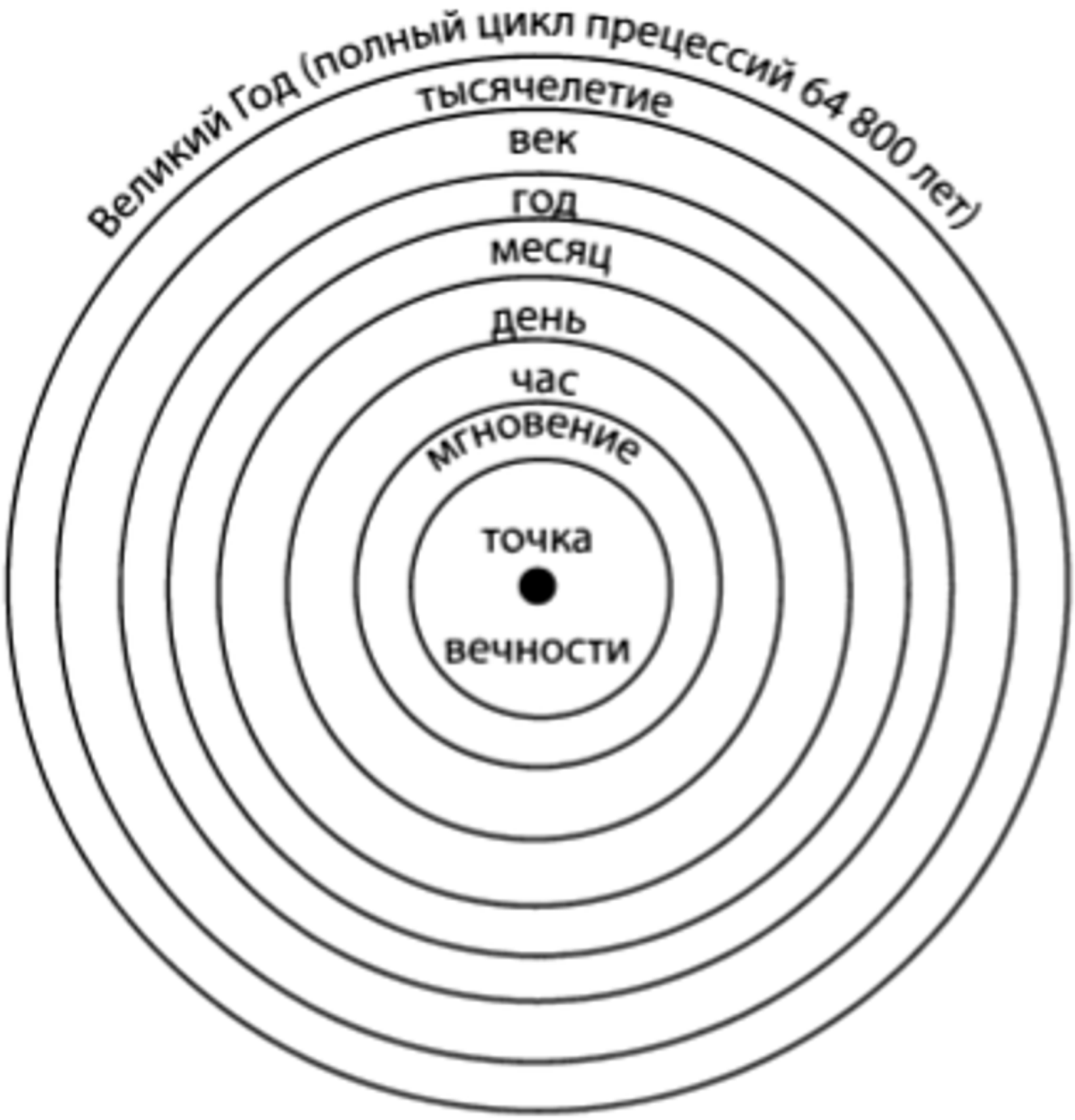
Неважно какой величины цикл, круг — всякий раз он есть целое, его начало совпадает с его концом. Более того, всякое вращение осуществляется вокруг неподвижного центра, который и есть покоящаяся часть танца, его вечный центр. Это — вечное возвращение становления, отражающее саму семантическую структуру умного порядка. Поэтому божественен год, бог-год, божественны день и ночь, вместе составляющие фундаментальную пару, циклическую диаду, наделенную благодаря тому, что она космична, причастностью ко времени, а следовательно, к тому, что является истоком становления, но само не становится, не возникает и не исчезает, а лишь управляет возникновением и исчезновением, оставаясь неизменным, как маршрут кругового движения.

Время состоит из замкнутых кругов, само являясь замкнутым кругом. Но каждая часть круга, которая сама есть круг, есть одновременно круг как таковой. Поэтому *для времени не действует космическое правило соединения и разделения*: в случае времени целое делится на части *иначе*, нежели части тел и даже сущность и материя в вещи Аристотеля. Малая часть времени равна большой части времени и самому времени. Поэтому *любое* время несет в себе *открытый вход*

---

[1] *Procli Diadochi.* In Platonis Timeavm commentaria. V. 3. P. 28.

в вечность — не только большое или очень большое. С точки зрения природы времени, год не больше месяца, а месяц не больше дня, день же не больше мгновения. *Малейшая часть времени есть замкнутый на себя круг.* Если в космосе высшие небесные слои представляют собой приоритетно круговые движения, а нижние — подлунные — линейные, то *все время нелинейно по определению.* Оно представляет собой замкнутый цикл всегда, оно постоянно замкнуто само на себя как хоровод. Поэтому и в подлунном мире оно сохраняет свою небесную природу. Более того, время есть во всех точках космоса, и поэтому весь космос онтологически замкнут на свою предкосмическую, ноэтическую и даже еще более трансцендентную генадическую подоснову. Но именно время дает космосу возможность существовать и даже принуждает его к этому, бросая в становление. Однако *то же самое, что бросает в становление, и избавляет от него,* поскольку само оно не есть становление, а следовательно, вечное бытие, и даже выше, чем бытие — сама вечность. Время воплощает в себе божественность внутри космоса. Поэтому время соотносится с Небом — с движением созвездий, планет, солнца и луны. Небо для платоников и есть космос, то есть космичность, упорядоченность наличия. Существование является космичным тогда, когда оно организовано логическим образом. Эта организация строится *сверху вниз.* Порядок Неба воплощен в его структуре — в архитектуре созвездий и светил, в их ритме, в их хорах и хороводах. Космическое небо и есть зримое явление времени, его эпифания. Временность совпадает с небесностью, и поэтому любая часть времени обладает особыми божественными свойствами. Отсюда вытекает, что у времени не существует ни атомов — малейшей части, ни агломерации, в которой все части были бы собраны вместе. Делясь, время не делится. Собираясь, не увеличивается. В этом его секрет: либо оно постигается как божество — неважно, это божество года, месяца, дня или мгновения, либо оно воздействует извне и сверху вниз как механизм рока. Если мы подступаем ко времени изнутри, то благодаря ему выходим за рамки становления — это и есть обретение образца через подобие, теургия времени. И в этом случае время освобождает нас от космоса. Если мы не осуществляем этого жреческого проникновения в его природу, не обнаруживаем его божественности, оно остается обращенным к нам железной закабаляющей решеткой отчужденных причинно-следственных связей, фатальной генесеургией, чередующей ритмы возникновений и гибели. Время, постигнутое через часть как целое, освобождает. Непонятое, нерасшифрованное (бессмысленное) время, напротив, порабощает. Культ Айона состоит именно в этом. Почитая время, мы освобождаемся от него.



Меры круглого времени по Проклу

Эйдосы времени: вечное настоящее и два семантических множества

На онтологическую решетку круговых частей времени накладывается у Прокла другая платоновская система координат, которую он вслед за Платоном называет «видами», эйдосами, εἴδη.

Эйдосами времени Платон считает формы «было» и «будет».

τὸ δ' ἦν καὶ τὸ ἔσται χρόνον φησίν εἴδη εἶναι[1].

Различие между частями времени и эйдосами времени становится понятным, поскольку природа времени только круговая, циклическая, «хорическая». А эйдосы времени предполагают логическую последовательность, линейность. Части времени принадлежат к самой природе времени, значит, они так же круглы, как оно само. В этой круглости, замкнутости и состоит образность времени

[1] *Procli Diadochi*. In Platonis Timeavm commentaria. V. 3. P. 36–37.

в отношении вечности. В вечном одно и то же дано сразу; во времени — попеременно. Формы же времени относятся уже не к самой природе времени как к жизни, но к эйдетическому содержанию, отражающему в космосе ноэтические умозрительные моменты Ума. Интеллигибельное «есть», вечное «есть», τὸ ἔστιν, во времени преобразуется в космические эйдосы «было», τὸ ἦν и «будет», τὸ ἔσται. Строго говоря, «есть» (ἔστιν) можно употреблять только в настоящем времени и только в отношении сверхкосмической вечности. «Есть» (ἔστιν) в строгом смысле только то, что вечно и ноэтично. Есть только бытие, εἶναι. Только то, что выше космоса, то есть. То, что внутри космоса — то только становится. Становление же — это область, где бытие и небытие смешаны. Поэтому в отношении феноменального мира, строго говоря, надо использовать выражение не «есть», но «становится» или «отчасти есть, отчасти нет». Внутри космоса, а значит, в структуре времени, *в большей степени есть то, что является умным*. Логосы как частные космические эйдосы есть в большей степени, чем вещи, включающие в себя помимо эйдосов еще материю и стихии. В той мере, в какой вещь материальна, она не есть. В той степени, в какой в ней присутствует смысл, в какой она осмыслена, она есть. Чем умнее существо, тем больше оно есть, тем более онтологично его становление, тем более вертикален гносеургический процесс, в котором оно пребывает. Время — как сущность космоса — двояко: оно может нести существо к бытию (если оно движется в сторону Ума и Неба), но может вдавливать в материю все глубже и глубже — вплоть до гибели. Героической душе время *содействует* в восхождении; низменной и животной — в деградации и распаде. Время дает возможность (надежду) однажды быть, но обратная сторона такой возможности — не быть. Если душа солидарна с Умом и движется в сторону Неба, время может привести ее туда. Если наоборот, логос льнет к материи, время гарантирует ему разложение, гниение и гибель.

Становление может быть, а может и не быть. Эта возможность остается открытой и представляет собой статус настоящего, где каждое мгновение решается вопрос отношения космического существа к вечности, то есть к его собственному ноэтическому образцу, к небесному ноэтическому человеку Плотина.

Однако настоящее не является эйдосом времени, оно является *самим временем*. Прокл говорит, что в настоящем время поддерживает космическое наличие. По сути, это наличие (относительно) есть только потому, что оно обосновано временем, что имеет свое время, а еще точнее, что время имеет его. На-стоящее стоит на-, то есть вертикально, устойчиво и уверенно, потому что его удерживает в этом

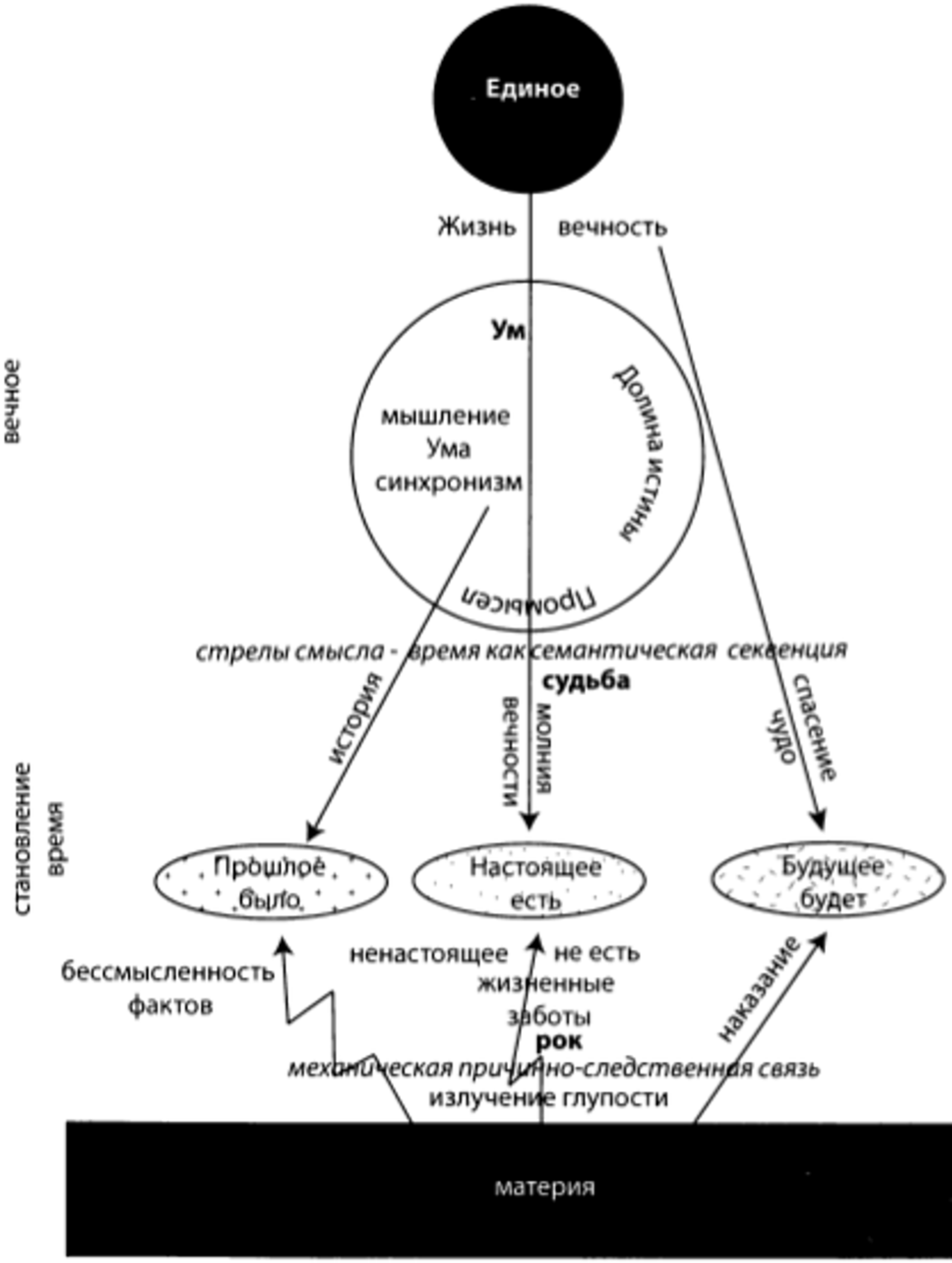
положении время. Время есть удерживающий, державно властвующий над моментом становления. Время причащает материальное к вечному через передачу себя самого космическому наличию.

Эйдосы же времени относятся только к прошлому и будущему — к «было» и «будет» (ἦν καὶ ἔσται). Эйдосы суть содержание Ума. Становление последовательно и временным образом, диахронически, кинетически развертывает то, что в Уме содержится синхронно, одновременно, вечно и неизменно, неподвижно. Поэтому прошлое является бывшим, то есть о нем можно сказать «было» в той мере, в какой оно ясно представляет собой совокупность ноэтических моментов, эйдосов. Причем, по Проклу, то, что было, представляется как совершенное и завершенное, достигшее полноты и цельности. Термин τέλειον означает совершенность, законченность, но одновременно и посвящение. Посвященный в мистерии — совершенен, завершен. Он может о себе сказать, что он *был*, так как он прошел опыт вечности и созерцания эйдетической структуры Ума. То, что «было» — представляет собой то, что больше не становится, что уже стало, то есть сложилось в совершенную фигуру Ума. Прошлое, история, то, что было — это расшифрованный фрагмент долины истины, представший внимательному взору мыслителя. Всего остального, что было, но не являлось совершенным и осмысленным, того не было, то становилось, но стать (быть, сбыться) ему так и не удалось. Поэтому речь и идет об эйдосе времени — об эйдосе, проявившем себя через время, обнаружившем свое содержание. На этом основана *онтология памяти*: помнить значит обладать эйдосом времени, который есть бытие и вечность. Отсюда вертикальная память Платона. Души до воплощения созерцают вечные интеллигибели, то есть они опытным образом воспринимают вечность и бытие. Это и есть прошлое, то, что было. Всякое прошлое есть область памяти, как онтологической структуры смыслов. Было то, что было *до* вступления души в становление. Это же составляет структуру прошлого: с существом было то, что напоминало ему о его созерцании вечности. Прошлое есть совокупность законченных смыслов. *Если мы не понимаем прошлого, его не было.* Только *понятое* прошлое есть эйдос времени. Непонятное прошлое есть материальный хаос и область смерти.

Будущее, по Проклу, тоже эйдос времени. Но он воплощает в себе ту половину долины истины, которая *еще* не продумана Умом. Это — часть вечности, которая подлежит открытию, откровению. Если о том, что было, надо вспомнить, то, что будет, следует узнать. В этом заключается Жизнь Ума еще на ноэтическом надкосмическом уровне: Ум *движется* в вечности по самому себе. Он знает все сразу, но

если бы это знание было абсолютно статичным, то в нем не было бы Жизни. Вечность же и есть Жизнь, и будучи мерой Ума и бытия, она оживляет их. В космической проекции это выражается в том, что все образы знания сводятся к двум обобщающим эйдосам — к совершенному «было», τὸ ἦν и к предвкушаемому, подготовленному к откровению «будет», τὸ ἔσται. О прошлом и его смыслах следует вспомнить; смыслы будущего требуется узнать. Будущее есть *неизвестная сторона вечности*, ее скрытая половина. Как неотъемлемый момент Ума, будущее уже есть, но при этом это такое «есть», которое *еще не продумано*, но может и будет продумано. *Наиболее непродуманным является в Уме его собственное основание*, генада (ἕνάς) Блага. Все вечное, причастное к вечности, прекрасно знает все, кроме самой вечности, которая — будучи генадой, ἕνάς — стоит *над* Умом, *между* ним и апофатическим Единым. Ум знает все, кроме тайны своей Жизни. Поэтому наименее продуманной половиной Ума является его сверхумная Жизнь. Она-то и составляет основу эйдоса «будет». То, что было, есть как нечто завершенно-совершенное. То, что будет, есть как нечто *удивительное*, удивляющее и неожиданное даже для того, кто знает все. Было относится к области Аполлона. Будет — к сфере Диониса. Поэтому орфики называют Диониса царем *будущего* — отсюда его представление в виде ребенка и наследника Зевса. Дионисийская вечность добавляет к аполлонической вечности особое измерение: это измерение сверхразумно и генадично, в нем Ум превосходит самого себя, выходит за свои пределы. Этот экстаз Ума конституирует вторую — неизвестную, тайную, мистериальную — половину вечности. Эйдос будущего в структуре становления есть образ именно этой половины вечности. То, что будет, отличается от того, что было, обращением к различным регионам Ума: прошлое есть мыслящий Ум, будущее — любящий, бросающий свой взгляд на Благо.

Учение Прокла о времени может служить исчерпывающей иллюстрацией к его философии в целом. Утонченная диалектика высших метафизических категорий распространяется на рассмотрение структуры космоса вплоть до его самых низших, телесных уровней. Становление, хотя и уступает во всех смыслах вечному Уму, и даже Душе, не говоря уже об апофатическом Благе, не лишается связей с онтологическими горизонтами. Дуновение Блага как исток жизни распространяется на все уровни действительного и возможного вплоть до материи. Все исходит из Единого, чтобы вернуться в него. Поэтому все уровни мироздания суть *следы генады*, ἕνάς. Мир полон богов, потому что содержится в структурах божественного Ума. Сложные космологические иерархии, еще более детализирующие



Эйдосы времени по Проклу

теории Ямвлиха и интегрирующие в себя самые разнообразные религиозные системы, — от эллинских мифов до теологии «Халдейских оракулов», — неразрывно сочетаются здесь с изысканными

философскими и научными системами, где царит полная обратимость — переход от образа к концепту, от фигуры бога или даймона к силлогизму или математической пропорции осуществляется легко и убедительно. Можно читать Прокла как строго научный трактат, а можно как возвышенный поэтический жреческий гимн. Здесь парадигмальность теории в платоновском понимании достигает пика: сама речь Прокла превращается в хоровод чистых смыслов, в аполлоническую глоссолалию раскрепощенной семантики, в пляску Ума.

Прокл — это самая верхняя точка эллинизма, достигнутая уже фактически после его завершения. Это не случайно: мы видели, что в область прошлого, «было» попадает осмысление и экспозиция продуманной стороны вечного Ума. Философия Прокла совершенна, потому что она появляется тогда, когда эллинизм завершился, закончился и его историал отныне принадлежит к прошлому. Но измеренное мерой вечности прошлое может быть только *философским*, семантической памятью, где все смыслы обнажены и возведены к неизменному вечному центру. Цикл Прокла вернулся к началу: танец Ума эллинистического периода начался с походов Александра Великого и завершился в Афинах диадохом Проклом, истинным наследником великой Империи смыслов.

Последние платоники: замыкание круглого времени

Параллельно с Афинской Академией учеником Плутарха Афинского Гиероклом Александрийским, Ἱερόκλῆς ὁ Ἀλεξάνδρεῖος, жившим приблизительное в одно время с Проклом, была воссоздана Александрийская школа.

Ранее, в IV веке, в Александрии преподавала женщина-платоник Гипатия, учеником который был крупный неоплатоник Синезий Киренский, Συνέσεῖος, (370/375—413/414), в последние годы обратившийся в христианство, но ранее разделявший основные положения политеистического неоплатонизма в духе Ямвлиха. Период между Гипатией и Синезием, с одной стороны, и Гиероклом, с другой, в истории александрийского платонизма практически неизвестен, но следует предположить, что он развивался при Александрийской библиотеке, в основанной при ней школе и в кругах позднего египетского жречества. Однако в полном смысле Александрийскую школу восстанавливает именно Гиерокл и с опорой на Афинскую. Начиная с него самого и вплоть до заката александрийского политеизма александрийские неоплатоники не только поддерживали тесные связи с Афинской школой, но представляли с ней одно целое.

Ярким философом-неоплатоником того периода был ученик Сириана Гермий Александрийский, Ἑρμεῖας ὁ Ἀλεξάνδρεῖος (410—450), женатый на женщине-философе Эдесии. Эдесия была родственницей Сириана и считалась невестой Прокла, но Прокл отказался от этого брака, получив неблагоприятный оракул. Гермий развивает линию Сириана, где явно ощущается влияние традиции Феодора Асинского и Плутарха Афинского, а также созвучное Синезию Киренскому учение об автономном могуществе фантазии. От Гермия сохранились только комментарии на диалог «Федр» Платона, где он развивает теорию трех тел — материального (генесеургического, земного, γῆϊον), пневматического (промежуточного) и светового (эфирного). Гермий учился также у последнего египетского жреца Осириса и Исиды ритора и философа Гораполлона, Ὡραπόλλων, храм которого был разрушен христианами во время гонений в 80-е годы V века, организованные под началом александрийского епископа Петра Монга.

Сын Гермия и Эдесии Аммоний Гермий, Ἀμμώνιος τοῦ Ἑρμίου (440—520) был также философом и учился у Прокла. У политеиста Аммония, в свою очередь, учились многие платоники-христиане — в частности, известный философ Иоанн Филопон, Ἰωάννης ὁ Φιλόπονος (ок. 490—570), позднее отлученный от Церкви за «тритеизм». В эпоху гонений Аммоний не стал настаивать на своих языческих убеждениях, но сохранил школу и был александрийским схолархом, скорее всего до своей смерти (по крайней мере, до 515 года). Лекции Аммония, посвященные комментариям на Аристотеля и Никомаха, отчасти сохранились благодаря трудам его ученика Асклепия Тралльского, Ἀσκληπιός ὁ Τραλλιανός (? — 560/570), который сам более склонялся к Аристотелю, нежели к платонизму. В частности, Асклепий отрицал предсуществование идей, истолковывая их как мысли демиурга.

Аммоний Гермий был наставником последнего схоларха Афинской школы крупнейшего мыслителя неоплатонической традиции завершающего периода Дамаския, Δαμάσκῖός (458/462 — после 538). Дамаский застал и мать Аммония Эдесию, выступления которой в Академии он также посещал и на похоронах которой он произнес возвышенную вдохновенную речь, прославляющую последнюю женщину-платоника эллинизма. На Эдесии завершается традиция платонических женщин-учителей — таких, как пергамская Сосипатра и александрийская Гипатия.

Дамаский был родом из Александрии, но как свидетельствует его имя, предки его, видимо, происходили из Сирии (об этом говорит и византийская энциклопедия «Суда», хотя явно ошибочно

называет Дамаския «стоиком»). Дамаский принадлежал к кружку мыслителей-политеистов, собравшихся вокруг Гораполлона и его отца Асклепиада, Ἀσκληπιάδης и дяди Гераиска, Ἡραίσκος, которые работали над объединением египетской жреческой традиции с неоплатонической философией. При этом они также поддерживали тесные отношения с Афинской школой, и Гераиск посвятил свой труд о философской интерпретации египетских иероглифов Проклу. Членом этого кружка был старший друг и наставник Дамаския Исидор (Ἰσίδωρος) из Газы, разделявший с Дамаскием все повороты судьбы. Яркой фигурой этого периода был неоплатонический мистик отшельник Сарапион, Σαραπίων, занимавшийся толкованием орфических текстов.

В этот период мы видим последнюю попытку политеистов-платоников принять активное участие в политике — с дальней целью восстановления язычества. Она связана с деятельностью выходца из египетского города Панополиса ученика поэта Нонна Панополитанского (автора грандиозной поэмы «Деяния Диониса», позднее обращенного в христианство) Пампрепия. Он становится учеником Прокла вместе с генералом Марцеллином и будущим цезарем Западной Империи Прокопием Антемиусом. Позднее Пампрепий приезжает в Константинополь, где практикует теургию и преподает философию. Там он сближается с влиятельным византийским генералом Иллом (? — 488), которого активно поддерживает в его противостоянии Императору Зенону, Ζήνων. Пампрепий публикует пророчества и оракулы, призывающие язычников поддержать Илла, обещая им в этом случае восстановление политеистических культов. Восстание, однако, заканчивается поражением, и Илл вынужден был казнить своего советника и главного вдохновителя противостояния Зенону во время долгой осады, вызвавшей бунт в его войске. За этим последовали гонения на язычников во всей Империи, следствием чего стало закрытие школы в Александрии и разгром последнего центра аристократической египетской религии. Во время этих событий Гораполлон и его ученики, в частности, младший брат Дамаския Юлиан, были схвачены и подвергнуты пыткам. Сам же Дамаский вместе с Исидором из Газы был вынужден тайно покинуть Александрию и перебраться в Афины.

Однако и после этого Аммоний Гермий продолжил обучение платонизму в Александрии. Последним схолархом Александрийской школы стал его ученик Олимпиодор Младший[1], Ὀλύμπιόδωρος

---

[1] *Олимпиодор.* Жизнь Платона // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.

ὁ Νεώτερος (495—570), который возглавлял ее даже после закрытия Юстинианом Афинской Академии почти до самой смерти. По одной из исторических гипотез, деятельность Александрийской школы продолжалась и позднее: последними упоминаемыми ее представителями в VI веке (возможно, преемниками Олимпиодора) были Элий, Ἡλίας и платоник армянского происхождения Давид Анахт (Непобедимый), Δαβίδ ὁ Ἀνίκητος.

В свою очередь, Дамаский в Афинах проходит дальнейшее обучение у преемника Прокла философа и математика Марина Неаполитанского, Μαρῖνος ὁ Νεάπολίτης (ок. 450 — ок. 495), оставившего жизнеописание Прокла. После Марина Дамаский возглавляет Афинскую Академию и становится ее последним диадохом.

Дамаский является последним крупным и самобытным неоплатоником. Дошедший до нас «Комментарий к "Парменид" Платона»[1] представляет собой монументальное произведение, где Дамаский воспроизводит в систематизированном виде всю традицию неоплатонической экзегетики этого центрального для традиции диалога, уточняя и подчас оспаривая положения Прокла, с которым он тонко полемизирует, но основную линию которого он продолжает и развивает. Дамаский дает завершающую версию сочетания философии и политической мифологии, эллинистической религии энтузиазма и халдейской теургии. Этот труд, равно как и трактат «О первых началах»[2], представляет собой энциклопедию всех основных неоплатонических теорий, систематизаций и экзегетических систем, продолжающих общую линию Афинской Академии и Александрийской школы, восходящих как в древней традиции, так и к эпохе ее возобновления Плутархом Афинским.

Вместе с Дамаскием в Афинской Академии продолжает традицию комментариев трудов классиков и неоплатоников другой выходец из Александрии, также учившийся у Аммония Гермия, крупный неоплатоник Симпликий Киликийский, Σιμπλίκιος ὁ Κῑλίκιος (ок. 490—560). Часть трудов Симпликия, посвященных неоплатоническим толкованиям Аристотеля, сохранилась до наших дней, и они имеют большое значение для восстановления полноты неоплатонической мысли[3].

На последнем этапе в период Дамаския к Афинской Академии принадлежали также Прискиан (Πρισκιανός) Лидийский, Евлампий

---

[1] *Дамаский.* Комментарий к «Парменид» Платона. СПб.: Міръ, 2008.

[2] *Дамаский Диадох.* О первых началах. Комментарий к «Парменид». СПб.: Издательство РХГИ, 2000.

[3] *Simplicius.* Commentaire sur les Catégories. Leiden: Brill, 1990.

(Εὐλάμπιος) Фригийский, Гермий (Ἑρμίας) Финикийский и Диоген (Διογένης) Финикийский.

В 515 году Дамаский вместе с учителем Исидором из Газы и пятью учениками были изгнаны из Афин указом Императора Юстиниана, закрывшим Афинскую Академию и нанесшим окончательный удар по политеистической культуре уходящего эллинизма. Неоплатоники во главе с Дамаскием удалились из Афин в Ктесифон к персидскому шахиншаху Хосрову I Ануширавану (501—579), у которого они надеялись найти последнюю опору политеистической культуры в маздеистской Империи и который был известен своим интересом к греческой философии и культуре. Пробыв некоторое время при персидском дворе, последние платоники переселились в Харран, на Востоке Византийской Империи. Там их след теряется, и, вероятно, позднее именно эта школа встала у истоков платонической традиции в исламской культуре.

Этот жест последних платоников, изгнанных византийским Императором и отправившихся к персидскому царю в надежде найти в его лице правителя, более соответствующего платоническим представлениям о царе-философе, ставит точку в истории всего эллинизма. В философском смысле эллинизм, начинающийся с походов Александра в Азию и завоевания Персии, был подготовлен всей аполлонической традицией Греции и непосредственно Платоном и Аристотелем как фигурами, завершающими классический период эллинского историала. И до этого философы искали точки приложения для воплощения своей солнечной политической программы такого строя, который полнее всего отражал бы вертикальные структуры вечности. Отношения Сократа с Алкивиадом, Платона с сиракузским тираном Дионисием и Аристотеля со своим учеником Александром Македонским — этапы подготовки аполлонической инвеституры философской гетерией миссии эйдетического правителя. В Александре резонанс между мыслью и действием, теорией и Империей состоялся. Это и кладет начало эллинизму. Царства диадохов — особенно восточные — становятся полем развертывания особой цивилизации, где тесно переплетаются сакральная царская власть, теургический энтузиазм и аполлоно-дионисийская философия.

На Западе Средиземноморья новым воплощением философской Империи становится Рим, перенимающий эстафету эллинизма. Становление неоплатонизма начинается с участия Плотина в походе римского Императора против Персии и его путешествиях по странам Востока. И снова мы видим отвлеченного аполлонического мыслителя, близкого к императорской власти: проект Плотина по

строительству Платонополиса символизировал новый союз большой аполлонической Империи с ее главным философским ядром — *городом платоников*[1].

Неоплатоники Пергамской школы оказываются в роли наставников римского Императора Юлиана, который предпринимает попытку вернуться к политеистической традиции и представляет собой образцовую во многом фигуру царя-философа. Показательно, что гибнет он во время персидского похода. Все более отстраняющиеся от политики по мере христианизации Византии политеистические неоплатоники IV—V веков сосредоточились на строго умозрительных, жреческих вопросах. И последним аккордом Пятой Академии становится снова путешествие на Восток — в Персию (с чего начинались походы Александра, философские путешествия Плотина и последняя война Юлиана) — Дамаския и его товарищей, изгнанных из Афин Юстинианом. Круглое время платонизма завершает свой период, замыкая эллинизм фиксацией последних платоников в Харране.

На этом завершается эпоха политического эллинизма, главным ноэтическим содержанием, эйдетическим «прошлым» («было») которой являлась традиция платонизма и других аполлонических и аполлоно-дионисийских философий эллинов, чьим решающим и завершающим синтезом был неоплатонизм.

VI век является финалом эллинистической цивилизации, просуществовавшей около 9 столетий — от Александра до Дамаския. Далее эллинизм продолжает существовать только в его христианской версии, но это представляет собой уже качественно иное явление — иной историал и иной цикл. *Собственно греческая история завершается изгнанием неоплатоников из Афин и параллельным прерывом преемственности Александрийской школы.* Греческий историал, включающий в себя эллинизм как свой *последний* этап, достигает кульминации вместе с Проклом, а последней вспышкой закатившегося солнца Эллады могут служить работы Дамаския. Вместе с неоплатониками уходят и боги эллинов. А также боги эллинизма. Время делает свой полный виток, соединяя начало с концом.

---

[1] *O'Meara D.* Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Часть 3

Догматы, Соборы и разделение цивилизаций

Христианский неоплатонизм IV–V веков

Что такое христианский платонизм?

Христианский платонизм IV—V веков развивается параллельно политеистической версии неоплатонизма. В некоторых моментах обе традиции сближаются и даже пересекаются, в других — расходятся. Политеистические неоплатоники ведут полемики, подчас весьма ожесточенные, и между собой, оставаясь, тем не менее, в общем контексте. Христианство же в этот период представляет собой поле интенсивных богословских споров, связанных с установлением конечных форм религиозной догматики, что делает этот контекст еще более сложным и многомерным. Поэтому говоря о политеистическом и христианском течениях в платонизме той эпохи, следует постоянно иметь в виду сложность и многомерность интеллектуальных процессов, развертывающихся в таком культурном контексте, где разделительная линия проходит не только между христианством и язычеством, но и между различными течениями в самом христианстве, что резко усложняет всю картину.

Платоническая топика в той или иной степени свойственна всей эллинской культуре как вертикальная солярная ось, вдоль которой располагаются мыслимые и чувственные миры — мыслимые вверху, чувственные внизу, при этом чувственные миры отражают мыслимые. Между ними находится демиургическое сечение, которое переводит одно в другое: умозримое в чувственное, а чувственное в умозримое. Так происходит циркуляция исхода, πρόοδος и возвращения, ἐπιστροφή. В каком-то смысле ясное выражение такой карты онтологии и есть платонизм как сущность эллинизма и Средиземноморской культуры. Понятый таким образом платонизм, безусловно, является интегральной частью христианства, так как христианское понимание мира также ориентировано *вертикально*: вверху находится Небо и Бог-Троица, внизу — созданный Богом мир. Бог вечен и благ, мир же двойственен — он может уподобиться Отцу, одухотвориться, преобразиться, а может замкнуться в себе, обособиться, уклониться от Бога. Человек, созданный по образу и подобию Бога, также двойственен — он может выбрать добро, а может зло. Поэ-

тому христианин заведомо живет в эллинской вертикальной версии платонического мира, в структурах вертикальной топики трех миров: телесного, душевного и духовного. Его задача взойти из земли на Небо, то есть исполнить свое духовное предназначение.

Эта картина является в полном смысле слова эллинско-платонической и резко отличается, например, от атомистской или субстанциалистской версий философии, от топики Великой Матери. Христианство, таким образом, принимая эллинскую вертикальную картину мира, открывает путь христианскому платонизму, артикулированному более четко.

В этом смысле *христианство в целом чрезвычайно близко платонизму*, так как все его версии единодушно отвергают материализм и имманентизм, признавая *онтологию вечности*, трансцендентность миропорядка и патриархальную ось в организации космоса. Поэтому занятие христианством центральных позиций в Римской Империи в IV веке означает *закрепление в средиземноморской культуре аполлонических тенденций в ущерб линии матриархата*. В этом христианство солидарно с платонизмом и именно с ним, поскольку платоническая топика прежде всего настаивает именно на этом. Уничижительное определение Ницше христианства как «платонизма для масс»[1] (уничижительное прежде всего для самого Ницше, который с неприязнью относился и к платонизму, и к христианству, и к массам), если рассмотреть его без оценок, на самом деле, чрезвычайно точно. Распространение христианства сопровождалось укреплением в обществе — в том числе и в массовом сознании — платонической вертикали, призывающей безусловно подчинять низшее высшему, земное небесному. При этом учение о двух природах Христа, лежащее в основе христианской антропологии, так же как и в случае платонизма, утверждало высшее духовное достоинство человека, способного через аскетические практики и сосредоточенное созерцание достичь очищения и облагораживания, вплоть до обожения, своей души.

Поэтому мы можем говорить о двух пониманиях того, что является христианским платонизмом. С точки зрения типологии и трансценденталистской вертикали в космологии, онтологии, а также в политике, *все христианство соответствует платонизму как*

---

[1] *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1921. S. 5. В оригинале цитата Ницше из Предисловия к работе «По ту сторону добра и зла» звучит так: Christentum ist Platonismus für's «Volk», что можно перевести (по контексту) и как «христианство — это платонизм для масс» и «христианство — это платонизм для народа», поскольку слово «народ» Ницше заключает в ироничные кавычки.

наиболее эксплицитной и последовательной аполлонической и аполлоно-дионисийской традиции эллинской цивилизации. И в случае широкого толкования христианства, соотнесенного с широким пониманием платонизма (включая в него пифагорейство, Аристотеля и эллинистический энтузиазм), мы можем говорить о глубинном *парадигмальном родстве*, выраженном в емкой формуле «христианство есть платонизм для масс (для народа)». Если, в отличие от Ницше, мы являемся христианами и платониками и не возражаем против распространения высших аристократических идей на широкие круги населения духовной Империи[1] (или, как минимум, если мы не выступаем активно против этого), то данное выражение просто фиксирует действительное положение дел, так или иначе свойственное христианской цивилизации в целом. В этом смысле христианский платонизм представляет собой техническое название для парадигмальной топики христианского богословия и христианской философии в целом. И это касается не только христианских мыслителей, открыто обращающихся к Платону или к неоплатоникам, но всех вообще — включая таких противников платонизма, как представители Антиохийской школы или Императора Юстиниана; как бы ни отвергали они платонизм, будучи христианами, они уже были платониками, если оценивать совокупность их взглядов в контексте греческой философской традиции. А раз мыслили и писали они преимущественно по-гречески или на латыни, которая в области философского аппарата была прямой калькой с греческих терминов и лингвистических фигур, то помимо своей воли были включены в греческую цивилизацию, предопределявшую смыслы, ассоциации и контекстуализацию любого их высказывания. Мы уже говорили, что даже для самого приблизительного понимания первой фразы Евангелия от Иоанна — Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος — необходимо пояснить, что значит Логос, Слово, ὁ λόγος, а это, в свою очередь, невозможно без хотя бы самого краткого и ознакомительного экскурса в греческую философию. Но наиболее систематической и ясной формой сущности этой философии является именно платонизм и те течения, на которые он оказал решающее влияние — например, учение Аристотеля.

Таким образом, *в широком понимании христианский платонизм это философское осмысление христианской религии, то есть христианское систематическое и догматическое богословие.*

В узком смысле христианский платонизм представляет собой школу христианских философов, прямо обращавшихся к трудам

---

[1] Тем более если мы переведем эту фразу Ницше: «христианство — это платонизм для народа», упустив язвительные кавычки.

и идеям Платона и платоников, развивавших, переосмыслявших или соотносивших с христианскими религиозными представлениями платонические учения и теории. Там, где мы видим либо систематическое обращение к Платону и платоникам, либо прямое воспроизведение концептуальных и терминологических блоков платонического учения, мы можем говорить о христианском платонизме в этом втором — узком — смысле. Далее мы будем говорить только об этом — более ограниченном и локальном явлении, не забывая при этом, что речь идет лишь о двух степенях концентрации — более общей в случае «платонизма для народа» и более высокой в случае той *философской элиты христианского мира*, которая осознанно и последовательно принимала платонизм — в его христианской версии — как свою собственную философскую позицию.

Оригенизм: платонизм внутри христианской традиции

У истоков понятого таким образом христианского платонизма находится, как мы видели, традиция, уходящая корнями в учение ранних эллинских апологетов, о которых уже шла речь ранее — таких, как святой Иустин Философ, Пантен, Климент Александрийский и особенно Ориген. К этому типу принадлежат эллинские или эллинизированные христиане, которые искали в своей культуре те основания, сюжеты и направления, которые могли бы стать для них базовой платформой в толковании и освоении христианской религии. Но так как в этом положении находились практически *все ранние христиане*, — за исключением иудеохристианских сект, наподобие эвионитов, — то можно рассматривать эту версию христианского платонизма вершиной той огромной работы духа, которая составляла сущность самого процесса христианизации эллинистической ойкумены. Платоники были носителями наиболее чистых и систематизированных сторон эллинизма, хранителями его нооло-гической формулы, поэтому именно они и оказались в центре фундаментального сдвига от политеизма к христианству. Более того, речь шла не просто о принятии носителями одного мировоззрения, одной религии другой. Христианство приходило в эллинистический мир лишь с намеченными в самых общих чертах идейными траекториями. Подобно толкованию неоплатониками божественного Ума, где каждый момент содержит в себе другой и все остальные, а разделения только обозначены, но не осуществлены, так и раннее христианство проповедовало Благую Весть как нечто цельное и еще не подвергшееся строгой дифференциации, как чистую сти-

хию Откровения, захватывающего, покоряющего, убеждающего, но предполагающего большую работу по детальной и систематической экзегетике. Эту работу и выполняли христианские платоники, не просто принимавшие христианство, но включавшиеся в процесс созидания его многомерной и изысканной богословско-догматической системы. Начиная с эпохи апологетов христианские интеллектуалы не только защищались, отражая нападки язычников и своих идейных противников (включая еретиков из своей среды), но и творили догматическую ткань проявляющегося на их глазах церковного *христианского мировоззрения*. Этот тип христианских платоников и богословов относится ко внутреннему измерению христианства, не просто сближается с ним, но обосновывает в нем свое духовное и философское бытие и вместе с тем делает само христианство тем, чем оно, в конце концов, и стало, помогая раскрыться как можно более точно и цельно всем заложенным в ранней Церкви интеллектуальным возможностям.

Ключевой фигурой в этой традиции является Ориген. Хотя есть достаточно много оснований для того, чтобы считать ученика Аммония Саккаса и друга Плотина и Лонгина, с одной стороны, и александрийского христианского богослова, преемника Климента Александрийского во главе Огласительного училища, с другой стороны, двумя различными людьми, двумя Оригенами, этот вопрос все еще остается спорным, и мы можем исходить из общепринятой и наиболее распространенной версии о том, что христианский апологет Ориген, автор вполне платонического и сохранившегося до наших дней сочинения «О началах»[1], и был учеником Аммония Саккаса, а следовательно, вместе с Плотином был посвящен в «устное учение», передававшееся по цепи платонических аристократических гетерий, которое и составило, будучи постепенно зафиксированным письменно, основу неоплатонизма. В этом случае мы можем рассматривать Оригена как основателя той линии христианского неоплатонизма, которую мы определяем как высшее богословское усилие эллинизма в принятии христианской истины и в придании ей развернутого философского выражения. Конечно, Ориген даже в контексте христианства платонических тенденций приходит не на пустое место. Не говоря уже об Иустине Философе, Пантене и Клименте Александрийском, его непосредственных предшественниках, уже у самих апостолов, особенно у святого апостола Павла и в Евангелии от Иоанна, мы видим прямые обращения к различным аспектам эллинской философии (а платонизм и был ее вершиной), при-

---

[1] *Ориген.* О Началах. Новосибирск: ИЧЛ «Лазарев В.В. и О», 1993.

влекаемой для изложения тех или иных фундаментальных положений новой веры. Однако с точки зрения неоплатонической системы, в христианском контексте именно Оригена можно считать основателем магистральной линии, ставшей через его ученика Евсевия Кесарийского (263—340) основой для выработки первых Никейских догматов, а также предопределившей развитие Александрийской школы христианского богословия, и сложившейся на ее основании и под ее прямым влиянием группы самых глубоких и ярких представителей православной метафизики и мистики — мыслителей Каппадокийской школы. Влияние Оригена на группу православных богословов и мистиков, известных как отцы-каппадокийцы, к которым относят Василия Великого, Μέγας Βασίλειος (ок. 330—379), Григория Богослова, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος (329—389) и Григория Нисского, Γρηγόριος Νύσσης (ок. 335 — после 394), было решающим. От них идеи Оригена воспринял выдающийся мистик, теоретик монашеского пути и духовной аскетики Евагрий Понтийский, Εὐάγριος, ὁ Ποντικός[1] (346—399).

Великие каппадокийцы, которых принято называть «Тремя Святителями»[2], были представителями христианского неоплатонизма одновременно в двух смыслах: с одной стороны, начиная со святого Григория Чудотворца, Γρηγόριος ὁ Θαυματουργός (ок. 213 — ок. 270/275), бывшего учеником Оригена и епископом Неокесарии, чьи проповеди слушала бабка Василия Великого и Григория Нисского Макрина Старшая, оригенизм был чрезвычайно распространен в Каппадокии, а с другой, Василий Великий и Григорий Богослов учились у риторов и философов, связанных с Пергамским политеистическим неоплатонизмом — в частности, константинопольского ритора Либания[3], а также у многих других учителей (в частности, у афинского ученого Гимерия). Весьма показательно, что в Афинах и Василий Великий, и Григорий Богослов проходили обучение как раз в тот период, когда там находился и сам Юлиан, Император-платоник. Интеллектуальная среда была одой и той же.

Но все же платонизм Александрийской школы и собственно оригенизм был для них главным источником богословского вдохно-

---

[1] Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994.

[2] Так как труды Григория Нисского, брата Василия Великого, содержали больше всего открытых отсылок к учению Оригена, включая эксплицитно принятие апокатастасиса, то к нему позднее Церковь относилась осторожнее, и постепенно его заменил в устойчивой формуле «Трех Святителей» святой Иоанн Златоустый, представлявший, однако, Антиохийскую школу богословия.

[3] *Либаний*. Речи. Т. 1. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2014.

вения, тогда как политеистический платонизм и эллинская традиция в целом служили, скорее, важной, но все же второстепенной параллелью, полезной тогда, когда она подтверждала и проясняла для них сложные места христианской метафизики. Как и в случае апологетов для каппадокийцев эта христианская метафизика не была чем-то готовым, но творилась ими самими по мере разработки — прежде всего в полемике с арианами — основ законченного учения о Святой Троице, полностью принятого и канонизированного на Втором Вселенском Соборе и закрепленного в Никейско-Константинопольском Символе веры. Этот Собор концептуально был подготовлен именно великими каппадокийцами, и позднее стал мерой самой христианской ортодоксии. Но ортодоксией — православием — это стало *после того*, как христианские богословы обосновали и сформулировали основные догматические положения, дали законченные определения и формулировки. А вот для этого необходимо было задействовать весь философский арсенал эллинской и эллинистической мысли. Поскольку синтезом этого потенциала был неоплатонизм, то он и стал семантической основой для окончательного оформления христианских догм. Это оформление в значительной мере было делом рук христианских платоников: прямых последователей Оригена в случае Никейского Символа веры и оригенистов-каппадокийцев — в случае догматических выводов Второго Вселенского Собора.

Именно традицию Оригена — оригенизм в широком смысле — следует принять за главную смысловую линию солярного платонического богословия, которая предопределила дальнейшее развертывание догматической мысли, наметила основные линии противоречий и споров и, даже ценой позднейшего отвержения самого Оригена, предопределила те направления развития, которые оказались неприемлемыми для победившей ортодоксии, хотя ее основы и были заложены, утверждены и защищены в значительной мере самим Оригеном и его последователями.

Если некоторые философы-неоплатоники приняли христианство и обратились в эту религию, сохранив свою философскую идентичность, то александрийцы и каппадокийцы, наоборот, *прежде всего были христианами*, но осмысляли христианство с опорой на неоплатоническую традицию. К этому следует добавить и эллинистическую составляющую духовной культуры самих апостолов и апостольских мужей, где также можно найти влияние платонических идей, и мы получаем сразу три траектории христианского платонизма:

- апостольскую (учение о Логосе и вообще о Сыне),

- оригенистскую (привлечение неоплатонической топики для обоснования основополагающих богословских начал христианства)
- и концептуально-терминологическую, привносимую обращающимися в христианство философами-платониками из политеистической среды.

Отцы-каппадокийцы: борьба с арианством и учение о Святой Троице

Главная заслуга отцов-каппадокийцев — окончательная разработка догмата о Святой Троице и принятие его на Втором Вселенском Соборе (381 год).

Это учение было предвосхищено уже у апостолов, но оставалось имплицитным. Поэтому становление Никейско-Константинопольского Символа веры, который предопределил окончательно и необратимо магистральную линию православно-кафолической догматики, заняло несколько веков. После Второго Вселенского — Константинопольского — Собора Никейское вероисповедание закрепилось окончательно и стало неотменимым богословским законом для всей последующей истории православия и католичества. На православном Востоке Никейско-Константинопольский Символ веры в полной мере остается абсолютной непререкаемой догмой вплоть до настоящего времени, а западное христианство (с поправкой на Filioque) сохранило его до настоящего времени в католичестве, но в протестантских сектах — особенно там, где дух арианства был выражен ярче всего, — он был поставлен под вопрос. В любом случае первые два Вселенских Собора закрепили то, что отныне стало основополагающим и не подлежащим пересмотру учением церкви.

Формулировка Никейско-Константинопольского Символа веры проходила поэтапно, но всякий раз в авангарде этого диалектического процесса стояли представители христианского платонизма. Первым этапом было закрепление полной и совершенной божественности Сына, пункт о том, что Исус Христос является совершенным Человеком и совершенным Богом. Среди Евангелий только Четвертое, Евангелие от Иоанна, говорит об этом со всей определенностью и ясностью. И именно этот пункт — «Вначале было Слово» и является во всех смыслах эллинской — даже терминологически — идеей. Божественность Сына фундаментально меняет структуру понимания Божества в сравнении с эксклюзивным монотеизмом и креационизмом иудаизма. Поэтому и апологеты, особенно Ориген и его адепты, ведут последовательную борьбу за то, чтобы божественность Сына была признана как абсолютная догма и чтобы на

этом основании и строилась христианская христология (тезис о Богочеловечности, как мы видели, был введен Оригеном) и вытекающая из нее антропология.

Любое утверждение приобретает смысл только тогда, когда точно выявлено то, что в нем имплицитно отрицается. Поэтому борьба за полное и безусловное признание божественности Сына велась с конкретными оппонентами: на первом этапе в апостольскую эпоху с иудеохристианами и эвионитами, а позднее с арианами[1]. Арий отказывался полностью признать тезис о Богочеловечности Христа, признавая в Христе только человеческую природу. Отсюда вытекало, что Слово есть нечто сотворенное. По Арию, Сын — это некий «сотворенный Бог». Поэтому мы снова приходим к эвионитской иудеохристианской христологии, к идее Христа-Ангела и к профетической антропологии, вписанных в контекст жесткого эксклюзивного монотеизма. В этой версии Христос рассматривался как «богодухновенный пророк», но не Бог в полном смысле этого слова[2]. Ариане настаивали на том, что природа Сына является «подобосущей» (ὅμοιος) природе Отца, а не «единосущей» (ὁμοούσιος), как у православных. Этот принцип был чрезвычайно важен: ариане помещали Сына по эту сторону творения, а православные по ту. В первом случае отношения между Отцом и Сыном мыслились в категориях творения, во втором — рождения. Рождение было намного ближе к эллинскому пониманию появления мира от высшего небесного принципа. По крайней мере, на уровне Троицы, то есть божественной природы, сохранялось неоплатоническое представление об общей природе Божества, единой для всех его модусов — как высшего апофатического, так и следующего за ним, катафатического. Ариане же ставили Сына во главе творения, но по ту сторону чистой божественности. Творение как ремесленный концепт всегда предполагает разрыв между органическим единством и механической конструкцией.

Утверждение божественности Сына стало основным вопросом Первого Вселенского Собора, где при всей силе позиции ариан победили православные, то есть *христианские платоники*. Но и после Никейского Собора ариане сохранили свои позиции. Сам Констан-

---

[1] Еще более радикальным, нежели Арий и ариане, был ересиарх Фотин Сирмийский (? — 375), отказывавший Слову в личностном (ипостасном) бытии, а Христа считавший обычным человеком. Другая ересь, савеллианство (от имени богослова III века Савеллия), отказывала в существовании самим Лицам Пресвятой Троицы, утверждая, что Отец, Сын и Дух Святой суть три названия для одного и того же единого Бога. Эта ересь называется антитринитарной.

[2] Позднее через несториан эта христология перешла в ислам.

тин Великий в конце жизни поддержал ариан и даже принял перед смертью крещение от арианского епископа. После Константина Юлиан также был крещен в арианстве, хотя и возвратился к политеизму. Арианами были и следующие Императоры Констанций II, Κωνστάντιος Β' (317 – 361) и Валент II, Ουάλης (328 – 378), хотя братья и соправители Констанция II (Константин II, Κωνσταντίνος Β' и Констант, Κώνστας), равно как и брат и сопротивитель Валента II Валентиан I, Ουαλεντινιανός Α', были сторонниками Никейского вероисповедания. Арианами были почти все германские племена. В 341 году сторонники арианства провели Антиохийский поместный Собор, подтвердивший правоту ариан, но вторая половина христиан не приняла его постановлений.

Поэтому борьба за Никейский Символ веры не прекратилась и после Первого Вселенского Собора, а значит, метафизика божественной природы Сына должна была быть защищена, подтверждена и обоснована и в последующий период — вплоть до окончательной победы над арианами. Отцы-каппадокийцы принимали в борьбе с арианством самое деятельное участие. При этом следует обратить внимание на то, что некоторые оригенисты, прежде всего сам Евсевий Кесарийский, колебались в вопросе «подобосущия», так как в духе классического платонизма не рассматривали понятие творения столь строго, как это было в иудаизме. Для платоников творение было непрерывным процессом проявления Первоначала, Блага. Демиургическое сечение, отделявшее мир Ума от мира Души и вложенного в нее космоса, не представляло собой необратимой и абсолютной преграды. Поэтому они и не видели в «подобосущии» особой проблемы, тем более, что в «Тимее» феноменальный мир назван одновременно и «порождением» Отца (мира парадигм), и «копией», «иконой». Если не придавать фигуре демиурга столь резкого значения, как инстанции, жестко отделяющей духовное от телесного, находящихся друг к другу в радикальной оппозиции (что доведено до предельной степени драматизма у гностиков), и рассматривать Творца аллегорически, как одну из инстанций исхождения, πρόοδος, то проблема решалась сама собой. Показательно, что Никейский Символ веры содержал в себе и антигностический тезис о том, что сам Бог Отец и является Творцом, а значит, никакого раздвоения на «благого Отца» и «злого демиурга» не признается. Поэтому тот же Евсевий Кесарийский, будучи оригенистом, одновременно и принимал участие в составлении Никейского Символа, и склонялся отчасти к арианству: но не в силу симпатий к эксклюзивному монотеизму, а из-за неоплатонического манифестационизма.

Однако становление догматического христианства требовало предельной ясности и недвусмысленности в этом вопросе, и отцы-каппадокийцы, продолжая линию крупнейшего александрийского богослова святого Афанасия Великого, Μέγας Αθανάσιος (ок. 298 – 373), также убежденного оригениста, одного из самых последовательных и непримиримых противников Ария, внесли огромный вклад в идейную борьбу за Никейский Символ веры.

По святому Василию Великому: Отец — это единственное начало (ἀρχὴ) или единственный источник (πηγή) всего, что существует в мире, в том числе Слова и Святого Духа. Бог Слово и Бог Святой Дух имеют вечное начало: Бога Отца[1]. Бог Слово вечно «рождается» только из Отца, Святой Дух вечно «исходит» только из Отца как из единственного начала. «Рождение» и «исхождение» — два разных термина, не тождественные друг другу.

Святой Григорий Богослов также однозначно утверждает:

> Един есть Бог безначальный, безвиновный, не ограниченный ничем или прежде бывшим, или после имеющим быть, и в прошедшем, и в будущем объемлющий вечность, беспредельный, благого, великого, Единородного Сына великий Отец,
> Который в рождении Сына не потерпел ничего свойственного телу, потому что Он — Ум.
> Един есть Бог иной, но не иной по Божеству, — это Слово оного Бога, живая печать Отчая, единый Сын Безначального и Единственный Единственного, во всем равный Отцу (кроме того, что один всецело пребывает — Родителем, а другой — Сыном), Мироположник и Правитель, сила и мысль Отца[2].
>
> εἷς θεός ἐστιν ἄναρχος, ἀναίτιος, οὐ περίγραπτος ἢ τινι πρόσθεν ἐόντι ἢ ἐσομένῳ μετόπισθεν, αἰῶν' ἀμφὶς ἔχων, καὶ ἀπείριτος, Υἱέος ἐσθλοῦ μουνογενοῦς μεγάλοιο Πατὴρ μέγας, οὔ τι πεπονθὼς Υἱεῖ τῶν ὅσα σαρκός, ἐπεὶ Νόος. εἷς θεὸς ἄλλος, οὐκ ἄλλος θεότητι, θεοῦ Λόγος. οὗτος ἐκείνου σφρηγὶς κινυμένη πατρώϊος, Υἱὸς ἀνάρχου οἷος, καὶ μούνοιο μονώτατος, ἰσοφέριστος, ὥς κεν ὁ μὲν μίμνῃ γενέτης ὅλον, αὐτὰρ ὅ γ' Υἱὸς κοσμοθέτης νωμεύς τε, Πατρὸς σθένος ἠδὲ νόημα.

Защищая Никейский принцип «единосущия», каппадокийцы и дальше развивали метафизику Святой Троицы. Так, именно они поставили вопрос о полноценной и абсолютной божественности

---

[1] *Св. Василий Великий.* Творения: В 2 т. Т. 1. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. М.: Сибирская Благозвонница, 2008.

[2] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. М.: Трифонов Печенгский монастырь; Новая книга; Ковчег, 2000. С. 27.

Святого Духа, Утешителя, также ранее защищавшейся Оригеном, хотя и не в столь ясных и однозначных терминах. Отстаивая божественную природу Сына против ариан, каппадокийцы напрямую подошли к метафизике Святой Троицы и к пункту о божественности Святого Духа, о Его исхождении, о Его равночестности двум другим Лицам и Его ипостасности. Этот пункт был включен в Никейский Символ веры на Втором Вселенском Соборе, догматическая повестка которого была подготовлена полностью именно кружком каппадокийцев. Хотя сам Василий Великий, основатель и главная фигура этой группы, не дожил до Собора, на Соборе восторжествовали именно его богословские идеи, развитые и защищенные его ближайшими друзьями и единомышленниками — в том числе младшим братом святым Григорием Нисским, но прежде всего святым Григорием Богословом. Так, в дополнение к однозначному признанию божественности и единосущности Сына святой Григорий Богослов прибавлял:

Един Дух — Бог от благого Бога. Да погибнет всякий, кого не отпечатлел так Дух, чтобы являл Его Божество[1].	ἓν Πνεῦμ' ἐξ ἀγαθοῖο Θεοῦ θεός. ἔρρετε πάντες, οὓς μὴ Πνεῦμ' ἐτύπωσεν ἐὴν θεότητ' ἀναφαίνειν.

Последнее проклятие имело огромное значение: признание божественности Святого Духа является условием действенности церковных таинств, самой онтологии Церкви. Если в Церкви пребывает Святой Дух, творящий таинства, и этот Дух есть сам Бог, то Церковь является живой, а ее таинства, ее обряды и ее службы обретают характер непрерывного чудодеяния. Надмирное открывается в мирном, сверхкосмическое и даже нетварное — в космическом и тварном. Троическая метафизика делает Церковь особым явлением, в котором земное пересекается с небесным. Признание этого необходимо для того, чтобы религия обрела измерение *христианского энтузиазма*, то есть стала явлением, преображающим и сверхъестественным. Отрицание этого или опровержение этого пункта разрушало бы всю структуру христианской метафизики. Поэтому именно хула на Святого Духа не прощается и не допускается: отрицание Его божественной природы — подрыв самого главного основания Церкви.

Но пункт об исхождении Святого Духа также относится к структуре неоплатонической терминологии, где πρόοδος служит главным

---

[1] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. С. 28.

термином для обозначения процесса появления катафатического начала из апофатического. Рождение и исхождение составляют два момента открытия полноты божественной жизни внутри нее самой. Но они вместе с тем необходимы для того, чтобы состоялось творение, осуществляемое по Совету Трех Лиц. В Сыне мы имеем дело с полнотой духовного содержания мира, а в Духе — исполнение этого содержания и акт возвращения наличного бытия к его божественному истоку, а это и есть смысл таинства. Троица открывает диалектический характер Божества, жизненность его природы. Если речь идет о Совете Трех Лиц, то это можно уподобить диалектике, беседе, то есть сверхумному *деланию*. Мы имеем дело не с застывшими фигурами, но с полнотой сверхнасыщенной божественной Жизни. В тварном космосе эта Жизнь отражается, но приобретает вместе с тем драматический характер, от которого полностью свободно Божество.

Каппадокийцы внесли огромный вклад в христианское богословие и философскую терминологию, строго разграничив понятия «сущности» и «ипостаси» Бога. Важно, что термин ὑπόστᾰσις, ипостась, был введен как философская категория Плотином, различавшим «чистое бытие» и более конкретное — «бытие кем-то/чем-то», и развит Порфирием, называвшим ипостасями три неоплатонических начала — Единое, Ум и Душу (как инстанции, соответствующие первым трем гипотезам «Парменида»). Показательно, что у неоплатоников ипостасей было именно три.

У каппадокийцев сущность Бога одна, а ипостасей три. Согласно им, сущность Божества и ее отличительные свойства (бесконечность, безначальность, божественность) принадлежат всем трем ипостасям в равной мере. Кроме этого, каппадокийцы (прежде всего Григорий Нисский и Григорий Богослов) отождествили понятия «ипостась» и «лицо» (до них понятие «лицо», πρόσωπον в богословии и философии было не строгим, им могли называть довольно разные вещи).

Каппадокийцы о душе и творении

Для структуры христианского платонизма, находящегося внутри христианской ортодоксии, чрезвычайно важны два аспекта: переход от вечности мира (как в классическом платонизме) к одноразовому акту Творения и от предсуществования души к ее сотворенности вместе с телом (это защищает святой Григорий Нисский). Однако у Оригена эта линия не проведена. Вместо платонической вечности мира он утверждает множественность творений, то есть повторение

моса единственно, а до него нет ничего, кроме абсолютного бытия Бога, то этот же сценарий повторяется и творением человека. Творение человека есть завершение всего творения, подчеркивает святой Григорий Нисский. «Душа же есть Божие дыхание», — утверждает святой Григорий Богослов[1]. Григорий Нисский говорит:

Посему-то человек введен последним в творение, не потому что, как нестоящий, отринут на самый конец, но потому что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных[2].

Διὰ ταῦτα τελευταῖος μετὰ τὴν κτίσιν εἰσήχθη ὁ ἄνθρωπος, οὐχ ὡς ἀπόβλητος ἐν ἐσχάτοις ἀπορριφθεὶς, ἀλλ' ὡς ἅμα τῇ γενέσει βασιλεὺς εἶναι τῶν ὑποχειρίων προσήκων.

Плотский человек был сотворен один-единственный раз из земли напрямую Богом. С тех пор этот импульс передается через поколения, не иссякая. Также и личная душа: она творится раз и навсегда вместе с телом, но не имеет конца или нового воплощения — она попадает в земной мир для *окончательного выбора*, либо идти к Богу, как это предназначено ей и к чему подталкивает ее ум, либо уклониться от своей умной и обращенной к Богу благой природы и низринуться в ад.

Святой Григорий Богослов говорит:

Как тело, первоначально растворенное в нас из персти,
соделалось впоследствии потоком человеческих тел
и от первозданного корня не прекращается, в одном человеке заключая других,
так и душа, вдохнутая Богом, с этого времени сопривходит
в образуемый состав человека,
рождаясь вновь, из первоначального семени уделяемая многим,
и в смертных членах всегда сохраняя постоянный образ[3].

ὡς καὶ σῶμα τὸ πρῶτον ἀπὸ χθονὸς ἅμμι κερασθὲν
ὕστερον ἀνδρομέη ῥύσις ἔπλετο, οὐδ' ἀπολήγει
ἄλλοτε ἄλλον ἔχουσα βροτὸν πλαστῆς ἀπὸ ῥίζης.
καὶ ψυχή, πνευσθεῖσα Θεοῦ πάρα, κεῖθεν ἔπειτα
ἀνδρομέοισι τύποισι συνέρχεται ἀρτιγένεθλος,
σπέρματος ἐκ πρώτοιο μεριζομένη πλεόνεσσι,
θνητοῖς ἐν μελέεσσιν ἀεὶ μένον εἶδος ἔχουσα.

---

[1] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. С. 63.

[2] *Св. Григорий Нисский.* Об устроении человека // Св. Григорий Нисский. Творения. Т. 1. М.: Типография В. Готы, 1861. С. 85.

[3] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. С. 70.

циклов, но, тем не менее, он убежден, что эти циклы рано или поздно приведут мир к его завершению, то есть к концу. Это не круг и не линия, но спираль. Здесь имманентная вечность мира, воплощенная во времени (как в движущемся подобии вечности), имеет эсхатологический предел. У каппадокийцев же этой цикличности уже нет. Есть только один мир, и он конечен.

У Оригена мы видим другую логику: из вечности Бога вытекает вечность мира идей, духов, что, будучи спроецировано на мир феноменов, дает, с одной стороны, циклы, а с другой, финальное возвращение всего того, что изошло из истока, снова к нему самому (апокатастасис, ἀποκατάστασής)[1]. Из этой же вечности вытекает и предсуществование души: чтобы вернуться, необходимо уйти, чтобы подняться, необходимо прежде спуститься. Если никто не спустился, то некому и подниматься. Это — структура аполлонического Логоса с его строгой вертикальностью. Вначале есть высшее, и только оно *есть*. Его часть может от него отделиться, может заблудиться, но эта искра Божия рано или поздно вернется. Это касается и циклической вечности мира (что не исключает его конечности и финального восстановления всего) и предсуществования души. Но это предполагает, что до относительного космоса есть *абсолютный ноэтический космос*. Отсюда несколько напоминающее Стою, герметизм и даже гностицизм учение Оригена об охлаждении душ, отрывающихся от своей огненной природы и нисходящих в тела. Телесный мир — это застывающий мир Ума.

По мере становления догматического богословия христианская мысль движется в сторону иного понимания души: душа не предшествует телу, но создается Богом вместе с ним. Так как творение кос-

---

[1] Иногда в трудах самого святого Григория Нисского усматривается в осторожных формулировках оригенистский мотив апокатастасиса. Так, он пишет в «Большом огласительном слове» о хитрости Божественного Провидения, которое является более глубоким, чем хитрость дьявола: «Обманувший человека приманкою удовольствия и сам обманывается человеческим видом. (...) Ибо один употребил обман к растлению естества; а справедливый, вместе благий и премудрый, измышлением обмана воспользовался к спасению растленного, благодетельствуя тем не только погибшему, но и самому причинившему нашу погибель. Ибо от приближения смерти к жизни, тьмы к свету, тления к нетлению, происходит уничтожение и превращение в ничто худшего. (...) Ибо тем самым, что приобщился к человеческому естеству, приняв на себя все свойственное естеству: рождение, воспитание, возрастание, и дошедши даже до испытания смерти совершил Он все сказанное прежде и человека освободил от порока и врачуя самого изобретателя порока». *Св. Григорий Нисский*. Творения: В 8 т. Т. 4. М.: Типография Готье, 1862. С. 69—70. Из этих слов, однако, трудно заключить, как сам св. Григорий Нисский понимал «спасение причинившего нашу погибель» и «врачевание изобретателя порока». Возможно, здесь фигура дьявола выступает как аллегория извращенного ума.

Так, общая структура духовной антропологии платонизма сохраняется: но душа мыслится не столько падшей в тело из-за какой-то древней дотелесной причины, но телесное существо ей дано как дар, за который человек призван отплатить своей благодарностью — то есть верностью Богу. Структура исхождения здесь несколько иная: Бог творит разумную душу, вдыхая ее, чтобы оживить ангельским присутствием (а ангелы суть умы) земное существо, призванное стать царем телесного космоса и, в пределе, быть усыновленным Богом. Метафизику творения Богом человеческой души святой Григорий Богослов описывает так:

Было время, когда высокое Слово Ума, следуя великому Уму Отца, водрузило не существовавший дотоле мир. Оно рекло, и совершилось все, что было Ему угодно. Но когда все это: земля, небо и море — составило мир, нужен стал зритель Премудрости — матери всего — и благоговейный царь земной. Тогда Слово рекло: «Пространное небо населяют уже чистые присноживущие служители, непорочные умы, добрые Ангелы, песнословцы, неумолчно воспевающие Мою славу. Но земля украшается одними неразумными животными. Потому угодно Мне создать такой род тварей, в котором бы заключалось то и другое, род тварей, средних между смертными и бессмертными, разумного человека, который бы увеселился Моими делами, был мудрым таинником небесного, великим владыкою земли, новым Ангелом из персти, песнопевцем Моего могущества и Моего ума». Так рекло Слово и, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества. Так из

ἦν ποτ' ἔην ὅτε κόσμον ἐπήξατο Νοῦ Λόγος αἰπύς, ἐσπόμενος μεγάλοιο νόῳ Πατρός, οὐ πρὶν ἐόντα. εἶπεν ὅδ', ἐκτετέλεστο ὅσον θέλεν. ὡς δὲ τὰ πάντα κόσμος ἔην, γαίη τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα, δίζετο καὶ σοφίης ἐπίστορα μητρὸς ἁπάντων, καὶ χθονίων βασιλῆα θεουδέα, καὶ τόδ' ἔειπεν. «ἦδη μὲν καθαροὶ καὶ ἀείζωοι θεράποντες οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν ἀγνοὶ νόες, ἄγγελοι ἐσθλοί, ὑμνοπόλοι μέλποντες ἐμὸν κλέος οὔποτε λῆγον. γαῖα δ' ἔτι ζώοισιν ἀγάλλεται ἀφραδέεσσι. ξυνὸν δ' ἀμφοτέρωθεν ἐμοὶ γένος εὔαδε πῆξαι θνητῶν τ' ἀθανάτων τε νοήμονα φῶτα μεσηγύ, τερπόμενόν τ' ἔργοισιν ἐμοῖς καὶ ἐχέφρονα μύστην οὐρανίων, γαίης τε μέγα κράτος, ἄγγελον ἄλλον ἐκ χθονός, ὑμνητῆρα ἐμῶν μενέων τε νόου τε.» ὣς ἄρ' ἔφη, καὶ μοῖραν ἐλὼν νεοπηγέος αἴης, χείρεσιν ἀθανάτῃσιν ἐμὴν ἑστήσατο μορφήν, τῇ δ' ἄρ' ἐῆς ζωῆς μοιρήσατο. ἐν γὰρ ἔηκε πνεῦμα, τὸ δὴ θεότητος ἀειδέος ἐστὶν ἀπορρώξ. ἐκ δὲ χοὸς πνοιῆς τε πάγην βροτὸς ἀθανάτοιο εἰκών. ἦ γὰρ ἄνασσα νόου φύσις ἀμφοτέροισι

персти и дыхания создан человек — образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума[1].

Григорий Нисский, исследуя природу человеческого ума и его связи с Умом Божественным, по образу и подобию которого он создан, приходит к крайне важному антропологическому выводу: человеческий ум сам представляет собой загадку, причем неразрешимую. Иными словами, даже *человеческий ум в своих истоках является апофатической инстанцией*. Это напрямую отсылает нас к концепции «апофатического человека», которая станет в Средневековье осью философии Рейнских мистиков и одновременно самым последним и наиболее глубинным ядром германского Логоса в целом[2]. Приведем весь этот пассаж целиком в силу его важности:

Что же такое по природе своей ум, который уделяет себя чувственным силам и каждой приобретает сообразное ей познание о существах? Что он есть нечто иное от чувств, в этом, думаю, не сомневается никто из здравомыслящих. Если бы ум был одно и то же с чувством, то, конечно, имел бы сродство с одной из чувственных деятельностей, потому что он прост и в простом не усматривается разнообразия. Но теперь в сложности всех чувств иное нечто есть осязание, и иное — обоняние, также и другие чувства между собой разобщены и не смешиваются, тогда как ум равно присущ каждому чувству; поэтому непременно надлежит предположить естество ума чем-то отличным от чувства, чтобы к умопредставляемому не примешалось какого-либо разнообразия. Кто разумеет ум Господень? — говорит апостол (Рим. 11, 34). А я присовокуплю к этому: кто уразумел собственный свой

Τί τοίνυν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ νοῦς, ὁ ἐν αἰσθητικαῖς δυνάμεσιν ἑαυτὸν ἐπιμερίζων καὶ δι' ἑκάστης καταλλήλως τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀναλαμβάνων; Ὅτι γὰρ ἄλλο τι παρὰ τὰς αἰσθήσεις ἐστίν, οὐκ ἂν οἶμαί τινα τῶν ἐμφρόνων ἀμφιβάλλειν. Εἰ γὰρ ταύτὸν ἦν τῇ αἰσθήσει, πρὸς ἓν πάντως εἶχε τῶν κατ' αἴσθησιν ἐνεργουμένων τὴν οἰκειότητα, διὰ τὸ ἁπλοῦν μὲν αὐτὸν εἶναι, μηδὲν δὲ ποικίλον ἐν τῷ ἁπλῷ θεωρεῖσθαι. Νυνὶ δὲ πάντων συντιθεμένων, ἄλλο μέν τι τὴν ἁφὴν εἶναι, ἄλλο δὲ τὴν ὄσφρησιν καὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως ἀκοινωνήτως τε καὶ ἀμίκτως πρὸς ἄλληλα διακειμένων, ἐπειδὴ κατὰ τὸ ἴσον ἑκάστῃ καταλλήλως πάρεστιν, ἕτερόν τινα πάντως αὐτὸν χρὴ παρὰ τὴν αἰσθητὴν ὑποτίθεσθαι φύσιν, ὡς ἂν μή τις ποικιλία τῷ νοητῷ συμμιχθείη. Τίς ἔγνω νοῦν Κυρίου, φησὶν ὁ Ἀπόστολος. Ἐγὼ δὲ παρὰ τοῦτό φημι, Τίς τὸν ἴδιον νοῦν κατενόησεν; Εἰπάτωσαν οἱ τοῦ θεοῦ τὴν φύσιν ἐντὸς ποιούμενοι τῆς ἑαυτῶν [156] καταλήψεως, εἰ ἑαυτοὺς κατενόησαν, εἰ τοῦ ἰδίου νοῦ τὴν

---

[1] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. С. 68–69.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

ум? Пусть скажут утверждающие, что разумением своим объяли естество Божие, уразумели ли они себя самих? Познали ли естество собственного своего ума? Есть ли он что-либо многочастное и многосложное и поэтому умопредставляемое в сложности? Или ум есть какой-то способ сраствoрять разнородное? Но ум прост и несложен; как же рассеивается в чувственной многочастности? Отчего в единстве разнообразное? Как в разнообразии единое? Но нашел я решение этих недоумении, прибегнув к Божию слову. Ибо сказано: Сотворим человека по образу нашему и по подобию (Быт. 1, 26). Образ, пока не имеет недостатка ни в чем представляемом в первообразе, в собственном смысле есть образ, но, как скоро лишается в чем-либо подобия с первообразом, в этом самом не есть уже образ. Поэтому так как одним из свойств, усматриваемых в Божием естестве, является непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с Первообразом. Если бы естество образа оказалось постижимым, а Первообраз был выше постижения, то эта противоположность усматриваемых свойств обличила бы погрешительность образа. Но как не подлежит познанию естество нашего ума, созданного по образу Сотворившего, то имеет он точное сходство со Сверхсущностным, непознаваемостью своею отличая непостижимое свое естество[1].

φύσιν ἐπέγνωσαν. Πολυμερής τίς ἐστι καὶ πολυσύνθετος. Καὶ πῶς τὸ νοητὸν ἐν συνθέσει ἢ τίς ὁ τῆς τῶν ἑτερογενῶν ἀνακράσεως τρόπος; Ἀλλ' ἁπλοῦς καὶ ἀσύνθετος, καὶ πῶς εἰς τὴν πολυμέρειαν τὴν αἰσθητικὴν διασπείρεται, πῶς ἐν μονότητι τὸ ποικίλον, πῶς ἐν ποικιλίᾳ τὸ ἕν; Ἀλλ' ἔγνων τῶν ἠπορημένων τὴν λύσιν ἐπ' αὐτὴν ἀναδραμὼν τοῦ Θεοῦ τὴν φωνήν· Ποιήσωμεν γάρ, φησίν, ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Ἡ γὰρ εἰκὼν ἕως ἂν ἐν μηδενὶ λείπηται τῶν κατὰ τὸ ἀρχέτυπον νοουμένων, κυρίως ἐστὶν εἰκών· καθ' ὃ δ' ἂν διαπέσῃ τῆς πρὸς τὸ πρωτότυπον ὁμοιότητος, κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος εἰκὼν οὐκ ἔστιν. Οὐκοῦν ἐπειδὴ ἓν τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν θεωρουμένων ἐστὶ τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας· ἀνάγκη πᾶσα καὶ ἐν τούτῳ τὴν εἰκόνα πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἔχειν τὴν μίμησιν. Εἰ γὰρ ἡ μὲν τῆς εἰκόνος φύσις κατελαμβάνετο, τὸ δὲ πρωτότυπον ὑπὲρ κατάληψιν ἦν, ἡ ἐναντιότης τῶν ἐπιθεωρουμένων τὸ διημαρτημένον τῆς εἰκόνος διήλεγχεν. Ἐπειδὴ δὲ διαφεύγει τὴν γνῶσιν ἡ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον φύσις, ὅς ἐστι κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, ἀκριβῆ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἔχει τὴν ὁμοιότητα, τῷ καθ' ἑαυτὸν ἀγνώστῳ χαρακτηρίζων τὴν ἀκατάληπτον φύσιν.

Для христиан вся космология принципиально дуальна: она создана Богом, но она не Бог. В этом их отличие от Платона или

[1] *Св. Григорий Нисский.* Об устроении человека. С. 108 – 109.

шего Единого, но парадоксально сочетающего в себе единое многое. Поэтому это — «вечный Спаситель».

Христиане же строго догматического толка видят творение и сотворенный мир иначе: сам по себе он слишком ничтожен, чтобы спасти себя и возвести к прообразу, и лучшим его частям — человеческим душам — необходим для этого отдельный Спаситель, другой, нежели только Ум. Приход Спасителя — чисто трансцендентное событие, пронизывающее ткань космоса только в один момент, разделяющий время на «до Христа» и «после Христа». До — это подготовка и ожидание, после — священная память и движение за Ним в открывшуюся высь небес.

Отсюда напрямую следует и антропология Григория Нисского. Она воспроизводит неоплатоническую трихотомию — тело, душа и дух, наличествующую как у апостола Павла, так и у Плотина или у Оригена, но освобождает ее от принципа «душа прежде тела», что расходится с Плотином и Оригеном. Так, Григорий Нисский пишет:

> Как душевный выше плотского, так в том же отношении духовный превышает душевного[1].
>
> Ὡς οὖν ἀναβέβηκεν ὁ ψυχικὸς τὸν σαρκικὸν, κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν καὶ ὁ πνευματικὸς τούτου ὑπερανέστηκεν.

Для Григория Нисского душа может быть только вместе с телом, равно как мир может быть только с момента его Творения. Мир не вечен, поскольку он не существует до Творения (например, в форме ноэтического образца), и душа не существует до тела, поскольку в этом случае она принадлежала бы к тому миру, который предшествует нашему, то есть теряла бы свою историческую и экзистенциальную конкретику. Но показательно, что по этой логике получается, что и тела до души не может быть, оно должно появиться только *вместе* с душой. Именно это и утверждает Григорий Нисский.

Человек рождается сразу *душевно-телесным*, и его задача воскреснуть в духе, но параллельно просветив от грехов и земной тяжести тело. Воскресение мертвых в теле есть по этой же причине фундаментальный догмат христианской ортодоксии: душа не мыслится сама по себе, полнота существа есть только в целостной трихотомической антропологической структуре, где участвуют и дух, и душа, и тело. Поэтому человек, стремящийся двигаться по пути обожения, должен во всем уподобиться Христу, Бого-Человеку, который пришел спасти мир и для этого не просто вочеловечился, но и воплотился, то есть обрел тело, облекся в плоть.

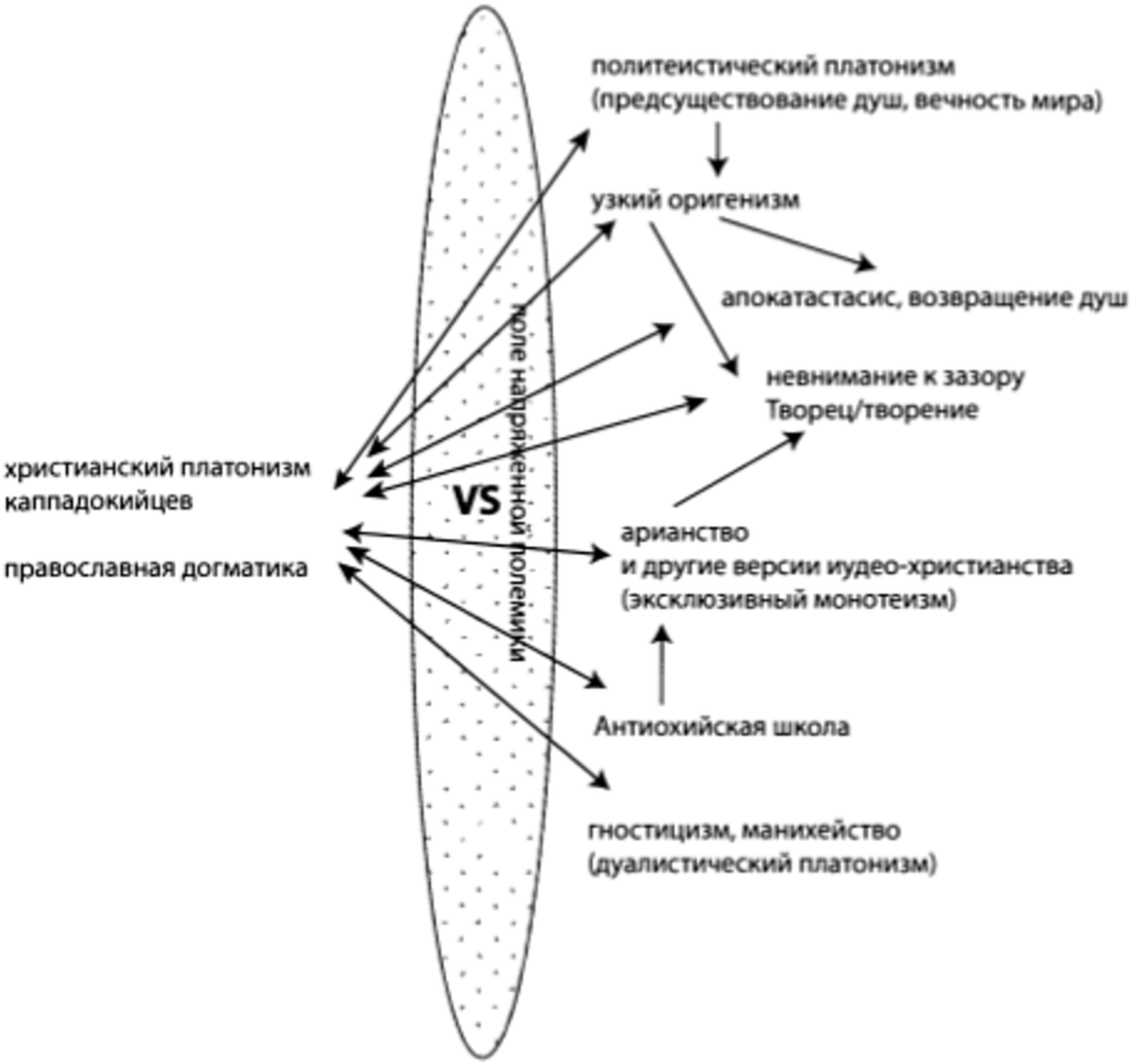
---

[1] *Св. Григорий Нисский.* Творения. Т. 1. С. 101.

Нумения, считавших космос живым божеством. Отсюда вывод: то, что создано, мир, космос, не есть Бог, но то, что есть Бог, не есть мир. Так они придают жестко апофатический характер уже Творцу. Неоплатоники-политеисты вполне согласятся с апофатикой: Единое, Ἕν у них именно апофатично, причем радикально, но они не согласны признать, что эта апофатика начинается *сразу* над чувственным миром. Над чувственным миром есть *еще один*, умозрительный мир, это и есть мир бытия. Он качественно отличен и от Единого, Блага, и от космоса (включая его Душу). Ипостазирование неоплатоников-политеистов строится по такой схеме: Бог — Ум — Душа (сущность мира). Духовный умопостигаемый мир — это еще не Бог в полном смысле (как Единое), но уже и не мир как многое. Это — Ум, νοῦς. Для христиан (как для Филона Александрийского) Бог и есть Ум, а далее идет творение, радикально от него отличное — вначале бестелесные ангелы (соответствующие надкосмическим богам неоплатонической системы), затем Вселенная и в центре нее люди. Но подобие умной души Богу строится на радикальном разрыве: это две *разные* природы, не имеющие общей меры — тварная и нетварная. Нетварная — божественная, тварная нет, но при этом она *может быть обожена* благодаря высшему дару — жертвенному воплощению Бога в человеческом образе.

Для каппадокийцев, как и для христиан в целом, есть апофатический Бог и есть сотворенный Им чувственный мир. Отношения между ними опосредуются не введением ноэтического мира, но Богом-Словом, Бого-Человеком, Христом, Логосом. Это порождает мышление не сверху, а с середины, христоцентризм философии и богословия. Христианам дан Бого-Человек, и они движутся и к Богу, и к Человеку, отправляясь именно от Него. Мир творится один раз, как конституирование чего-то радикально отличного от Бога, которым может быть только ничто. Это ничто, лежащее в основе небожественного мира, не может быть вечным. Поэтому оно существует столько, сколько существует время как феномен.

У времени есть начало и есть конец. Также есть конец и начало у мира. Бог дает миру первый толчок (импетус, по Филопону), а затем он движется сам, накапливая степень внутренней ничтожности. И только Христос, добровольно приходя в мир перед его концом, спасает в мире те формы, которые сохранились от первотворческого импульса Творца. Для политеистических неоплатоников «Сотером» (Спасителем) является Божественный Ум, νοῦς, особой дополнительной фигуры им не надо. Он есть напрямую выражение всего божественного ноэтического космоса — не апофатического и выс-



Становление православной догматики в эпоху отцов-каппадокийцев

Мы видим, что у отцов-каппадокийцев формируется особая версия христианского платонизма, которая сегодня воспринимается нами как общие места классического христианского богословия. Мы рассматриваем эти догматы вне исторического и философского контекста — просто как христианство, христианство как таковое. Однако вся богословская топика была создана конкретными людьми в конкретных исторических обстоятельствах. И этот идейный контекст представляет собой пересечение сразу нескольких семантических осей, полюса которых были довольно антагонистическими:

- христианский платонизм каппадокийцев vs политеистический платонизм (здесь принципиальной является идея одноразового творения и отказ от предсуществования душ);
- христианский платонизм vs арианство и другие версии иудео-христианского толкования, сопряженного с эксклюзивным монотеизмом;
- христианский платонизм каппадокийцев vs узкий оригенизм как в его арианской версиии (принятие подобосущия в силу недостаточного внимания к семитической по своим истокам идеи радиального творения[1]), так и в вопросе циклологии, апокатастасиса и предсуществования душ (как в политеистической версии);
- христианский платонизм каппадокийцев vs гностицизм и манихейство, с их радикальным дуализмом;
- христианский платонизм каппадокийцев vs Антиохийская школа (которую мы рассмотрим ниже).

То, что во всех этих спорах победу одержали именно каппадокийцы, которые продолжали предшествующие вполне определенные линии от апостолов до апологетов и первых представителей патристики и опирались при этом на структуры эллинской метафизики и, в первую очередь, на неоплатонизм, и предопределило судьбу христианского богословия, его догматику и его философию, какой мы их знаем.

Святой Григорий Богослов: умный космос и христианская физика

Здесь следует рассмотреть один деликатный вопрос относительно христианского взгляда на космос. В нем мы видим существенное отличие от традиции платонизма в целом и неоплатонизма, в частности. Так как догматом к концу IV века и вплоть до нашего времени становится именно каппадокийская версия богословия, окончательно оформляющая предшествующую традицию, но с вполне определенными и подчас оригинальными акцентами и пропорциями, то логично обратиться именно к наследию отцов-каппадокийцев для понимания этой темы.

С самого начала мир представляется конечным — т. е. созданным и обреченным на то, чтобы однажды кончиться. Значит, космология уже существенно отличается от эллинской. Об этом ясно говорит св. Григорий Богослов.

---

[1] Конкретно в этом отношении гностики были более внимательны и дальновидны.

Един Бог; а что представляли еллинские мудрецы о материи и форме, будто они собезначальны, то ни на чем не основанная баснь[1].	Εἷς θεός. ὕλη δ᾽αὖτε καὶ εἶδεα μῦθος ἄφαυρός, Ἑλλήνων πινυτοῖσι νοούμενα ὡς συνάρχα.

Словом «басня», от старославянского «баять», то есть «говорить», «рассказывать». Этим словом переводилось греческое μῦθος, также изначально означавшее «рассказ», «повествование», «история». Этимологически μῦθος имеет общие корни со славянским словом «мысль». Григорий Богослов хочет сказать, что материя и форма, ὕλη и εἶδος, не являются вечными. Кроме того, ничто из них не первичнее другого.

Так видел ли кто когда-нибудь материю без формы? Или кто нашел форму без материи, хотя и очень много трудился в сокровенных изгибах ума?[2]	Τίς δ᾽ὕλην ποτ᾽ ὄπωπεν ἀνείδεον, ἢ τίς ἄϋλον Μορφήν, καί μάλα πολλά νόου στροφάλιγξι μογήσας;

Здесь применительно к структуре космоса отвергается одновременно и натурфилофоский материализм ионийцев и атомистов, и наиболее радикальный платонизм, то есть два Логоса — Логос Кибелы и платоническая версия Логоса Аполлона. Логично ожидать, что космос будет рассматриваться в оптике Аристотеля, то есть как *одновременное существование формы и материи*. И действительно, Григорий Богослов говорит немного ниже:

Не отделим форму от материи[3].	Ἀλλ᾽ ἔμπης τέμνωμεν.

Но далее Григорий Богослов тут же удаляется от Аристотеля. Форма и материя, которые он признает, но которые не считает извечными, тем не менее являются качественно различными и даже противоположными началами. Если в феноменальном мире они выступают всегда соединенными, то *должна быть какая-то сила, которая их соединила*. Аристотель такого вопроса не задает: он строит свою космологию и физику строго от этой феноменологической двойственности, у которой нет «почему?», διότι. Поэтому у самого Аристотеля форма и материя вечны, а бог имманентен и есть недвижимый двигатель. Но Григорий Богослов, чуть выше отойдя от Платона, отвергнув существование формы, эйдоса, без материи, на чем основана вся онтология платонизма, и спустившись к имманентно-

---

[1] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. С. 42.

[2] Там же. С. 42–43.

[3] Там же. С. 43.

сти Аристотеля, снова немедленно совершает бросок вверх и вводит трансцендентное измерение — Создателя, который только и смог бы соединить противоположности.

Кто кроме Бога слил их между собою? Но если Бог — соединитель, то Его же признай и Творцом всего[1].

τίς ἔμιξε Θεοῦ δίχα; εἰ δὲ κεραστής Ἔστι Θεός, τοῦτον καὶ κτίστορα δέχνυσο πανών.

Так вводится Бог-Творец как причина космоса. Но этот Бог-Творец понимается не как платоновский демиург, наблюдающий эйдос вещей, по образцу которых он создает формы.

Он не походит на живописца, в котором видимый перед очами образ возбудил нечто подобное этому образу, чего не мог бы начертать один ум[2].

Οὐ γάρ ἔοιχε Ζωγράφον ὥς τιν' εοιχός ά' είδεος είδος έγείρειν Δερκόμενον προπάροιθε τὰ μή νόος ἔγραφεν οἷος.

Бог творит не из созерцания того, что есть прежде Него в готовом виде (идеи), но мыслит. Идеи здесь, как у Филона, мысли Бога. Но и как идеи они обретают действительность только в сотворенных вещах:

Помыслил многохудожный родитель всяческих — Божий Ум, и произошла материя, облеченная в формы[3].

Νώσατο, καὶ τὰ γένοντο ἐνείδεα. θεία νόησις, Ἡ πάντων γενὲτειρα πολύπλοκος.

Совсем дословно это звучит так: «Подумал и стали (быть) вещи, имеющие форму (эйдос). Мышление Божие — родитель всех (миро) сплетений». В Патрологии Миня приводится латинский перевод:

> Cogitavit, ee res formatae exstiterunt. Divina cogitatio
> Omnium fecunda genierix[4].

Мышление Бога вызывает к жизни сразу всю *вещь целиком* — с ее формой и ее материей. Конечно, они не равнозначны: в форме проявляется красота Божьего Ума, в материи же — тленность и преходящесть всего того, что не есть Бог. Таким образом, снова утверждается именно аристотелевская физика, но только в сочетании с трансцендентной причиной, которая и вызывает к жизни вещь в ее двояком выражении. Но этой паре — форма

---

[1] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. С. 43.

[2] Там же. С. 44.

[3] Там же. С. 43—44.

[4] Patrologiae graecae. T. 37. P.: J.P. Migne, 1857. P. 418.

и материя — придается еще и третье свойство — движение. Это движение неразрывно связано с космосом как таковым, но также имеет трансцендентное происхождение. Бог-Творец сразу конституирует *формально-материальный движущийся мир*. Он не создает вещь, а затем движение, он создает *вещь в движении*, то есть кинетическую действительность. Григорий Богослов призывает условного собеседника — видимо, стоика или даже неоплатоника:

Уступи же, любитель безначалия, уступи Богу нечто большее нашего смысла; и это большее пусть будет материя с движущимися формами[1].	Δὸς πλέον ἡμετέρης τι θεῷ φρενός, ὦ φιλάναρχε. Ὕλη τὸ πλέον ἐστι σὺν εἴδεσι κινυμένισι.

Речь здесь идет о том, что «выше нашего смысла», πλέον φρενός, и это имеет огромное значение. То, *как* происходит институирование движущихся материальных форм, принадлежит к таинству нетварного божественного Ума. В этом состоит богословское таинство Творения, сопряженное с домостроительством Отца и с Логосом. Бог-Отец есть Ум, Бог-Сын есть Слово. Слово рождается в Уме. Словом творится мир. Это действие «выше нашего ума», поскольку это действие и есть Слово. Таким образом, именно Слово Божие *непосредственно* (это самое важное — непосредственно, а не опосредованно) стоит за структурами сотворенной Вселенной — как живого движения материальных форм. *Логос здесь божественный творящий момент.*

Здесь сразу возникает вопрос: если творение есть всего лишь незначительный эпизод перед лицом вечности Божества, то имеет ли оно какое-то значение? И более того, в чем состоит содержание мышления Божества, когда Он не создает мира? На это святой Григорий Богослов отвечает, предлагая свою версию (для ортодоксальных христиан единственно истинную) онтологии вечности:

Поскольку Богу нельзя приписать недеятельности и несовершенства, чем занята была Божия мысль прежде, нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную	τί κίννυτο θεία νόησις (Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἄπρηκτος ἐμοὶ θεὸς, οὐδ' ἀτέλεστος), Πρὶν τόδε πᾶν στῆναί τε καὶ εἴδεσι κοσμηθῆναι. Πρὶν τόδε πᾶν στῆναί τε καὶ εἴδεσι κοσμηθῆναι. Αἰῶσιν κενεοῖ

[1] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. С. 43.

и украсил формами? Она созерцала вожделенную светлость Своей доброты, равную и равно совершенную светозарность трисиянного Божества, как известно это единому Божеству, и кому открыл то Бог. Мирородный Ум рассматривал также в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога все пред очами: и что будет, и что было, и что есть теперь. Для меня такой раздел положен временем — что одно впереди, другое позади; а для Бога все сливается в одно, и все держится в мышцах великого Божества[1].

σιν ὑπέρτατος ἐμβασιλεύων, Κίννυτο κάλλεος οἷο φίλην θηεύμενος αἴγλην, Τρισσοφαοῦς Θεότητος ὁμὸν σέλας ἰσοφέριστον, Ὡς μούνῃ Θεότητι, καὶ ὧν Θεὸς, ἔστ' ἀρίδηλον. Κίννυτο καὶ κόσμοιο τύπους οὓς στήσατο λεύσσων Οἷσιν ἐνὶ μεγάλοισι νοήμασι κοσμογόνος νοῦς Ἐσσομένου μετέπειτα, Θεῷ δέ τε καὶ παρεόντος. Πάντα Θεῷ προπάροιθεν, ἄτ' ἔσσεται, ὅσσ' ἐγένοντο, Ὅσσα τε νῦν παρέασιν. Ἐμοὶ χρόνος ὧδε κέασσε, Πρόσθε τὰ μὲν, τὰ δ' ὄπισθε· Θεῷ δέ τε εἰς ἓν ἅπαντα, Καὶ μεγάλης Θεότητος ἐν ἀγκοίνῃσι κρατεῖται.

Таким образом, снова от физики Аристотеля мы в очередной раз обращаемся к платонизму с его учением о структурах Божественного Ума, созерцающего свое содержание. Именно в этом и заключается диалектика νοῦς неоплатоников. В Уме Бога все всегда настоящее, все всегда есть. Это мы видели у Платона и у Прокла. Это время вечности, однако, не пустое, в нем развертывается умная Жизнь, жизнь созерцания. Пока нет телесного космоса, мира, «мирородный Ум, κοσμογόνος νοῦς, рассматривает в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира». *Мира нет, но смыслы мира есть.* Образы мира — не суть ли снова неоплатонические эйдосы? Или даже платоновские идеи? На греческом это предельно понятно: κοσμογόνος νοῦς (космогонический Ум) рассматривает, наблюдает (λεύσσω) печати (типы, τύποι, отпечатки) космоса, которые им же составлены и которые он имеет в себе как ноэмы, νόημα, мысли. У Бога, который есть Ум, внутри есть составленные Им же Самим *печати*, которые суть Его мысли. Он смотрит на них вечно. Для творения — эти мысли-печати появятся лишь на время; вспыхнут и погаснут в кратком промежутке между началом мира и его концом. Для Бога эти световые поля смыслов пребывают всегда.

Здесь мы оказываемся в самом центре классического неоплатонизма, в лоне ноэтической божественной физики, где типы-ноэмы существуют вечно, а Ум их вечно созерцает.

---

[1] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. С. 47 — 48.

От этой световой вечной «ноэтической физики» совершается переход к физике обычной, феноменологической.

Все породил в себе Ум, а рождение вовне совершилось впоследствии благовременно, когда открыло великое Божие Слово[1].

Νοῦς ὦδινεν ἅπαντα, ῥάγη δ' εἰς ὕστερον ὠδὶς, Ὥριος, εὖτε Θεοῖο μέγας Λόγος ἐξεκάλυψεν.

Это «рождение вовне» описывается как «рассечение к последнему акту рождения». Глагол ῥήγνυμι (откуда ῥάγη) означает разрезать, разбивать, рассекать. Так бьют струи фонтана. И происходит это «рождение вовне» в особую пору, ὥριος, что происходит от слова ὥρα, хора, сезон и одновременно «божество времени» в греческих мифах (Хоры). Это «рождение вовне» осуществляется не всегда, но в особый — космогонический — сезон. Так творится физика, представляющая собой раскрытие (что подразумевает ранее сокрытость) Логоса.

Далее космогонический процесс разделяется на два акта. Это имеет самое принципиальное значение для структуры «христианской физики». Творение мира создает два различных рода, оба тварных, но не равноценных.

Он восхотел создать умные природы, небесную и земную, — эти проницаемые светом зерцала первого Света, чтоб одна, сияя горе, пребывала великою светоносною служительницею Царя, другая же имела славу здесь. Он источает им Божество умов, чтобы царствовать в большем числе небесных умов, и для большего числа быть блаженнотворным светом[2].

Ἤθελε μὲν νοερὰν στῆναι φύσιν, οὐρανίην τε Καὶ χθονίην, πρώτοιο διαυγέα φωτὸς ἔσοπτρα, Τὴν μὲν ἄνω στίλβουσαν, ὑποδρήστειραν ἄνακτος, Πλησιφαῆ, μεγάλην, τὴν δ' ἐνθάδε κῦδος ἔχουσαν, Πηγάζων θεότητα, ὅπως πλεόνεσσιν ἀνάσσῃ Οὐρανίοις, πλεόνων τε πέλῃ φάος ὀλβιόδωρον.

Божественный Ум создает Логосом два типа умов, νοερά — небесных и земных. Их световая природа призвана быть нацеленной на тот Ум, который находится в истоке всего. Поэтому в «христианской физике» с самого начала мы видим два фундаментальных полюса — ангелологический и антропологический. Космос есть продукт особого — резко брошенного вовне — мышления Божества. Поэтому его контуры и решетки ноэтичны. Пока нет ни слова о творении ве-

[1] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. С. 48.

[2] Там же.

щей — мы видим творение умов, подобных природе Божественного Ума и исполненных светом.

Далее, между тремя родами — Божественным, небесным, ангелическим и земным, человеческим утверждаются преграды. Святой Григорий Богослов описывает это так:

> Но чтобы тварь, приближаясь к Богу, не пожелала равной с Богом славы и не погналась за светом и славой, тогда как всего лучше соблюдать меру, а чрезмерность всего хуже; высокое Слово, благопромышляя о будущих тварях, отдалило как от Троицы все окружающее Престол Света, так от ангельских ликов смертную природу. Впрочем, не очень отдалило Оно служебную ангельскую природу, а гораздо более нашу природу; потому что мы произошли из персти, соединенной с Божеством; природа же простая совершеннее[1].
>
> Ὄφρα δὲ μὴ πελάουσα θεῷ κτίσις ἀντιθέοιο Κύδεος ἰμείρουσα, φάος καὶ κῦδος ὀλέσσῃ (Μέτρα φέρειν γὰρ ἄριστον, ἀμετρίη δὲ κάκιστον), Τοὔνεκεν ἐσσομένοισι φίλα φρονέων Λόγος αἰπὺς Τῆλε βάλε Τριάδος μὲν ὅσον φάος ἀμφιθόωκον, Ἀγγελικῶν τε χορῶν βροτέην φύσιν, ἀγγελικὴν μὲν Οὐ μάλα πολλὸν ἄνευθε παραστάτιν, ἠμετέρην δὲ Καὶ μάλα πολλὸν ἄνευθεν, ἐπεὶ χθονὸς ἐκγενόμεσθα Μιχθείσης Θεότητι· ἁπλῆ δέ τε φύσις ἀρείων.

Два созданных рода соответствуют сверхкосмическим световым сущностям и космическим явлениям и вещам. Центральной фигурой сверхкосмической иерархии является ангел. Поэтому структура небес и ангелология с необходимостью становится важнейшей частью христианского богословия: ангелы стоят ближе к Божественному Уму, их природа тоньше и светлее. Они сами суть умы, νοερά. И люди тоже суть умы, νοερά, имеют ту же структуру, что и ангелы. Но только к ним примешана (более плотная) материя. Коль скоро святой Григорий Богослов говорил о том, что Бог творит вещи движущимися и имеющими материальные формы, можно допустить, что между людьми и ангелами существует различие в качестве материи — ведь Григорий Богослов не допускает существования одних только полностью бесплотных эйдосов. Тела ангелов состоят из небесной материи, но теоретически они у них должны быть. Как есть тонкие тела у богов, ангелов, даймонов и даже душ в системах неоплатоников.

---

[1] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. С. 49.

В основе космоса лежит именно *умная природа*, разделенная на два слоя — тонкий (ангелический мир) и плотный (земной мир). Но по святому Григорию Богослову, у земного ума (то есть телесного человека) есть цель — она состоит в том, чтобы стать богом, то есть в том, чтобы, став умом, всецело подняться от земного к небесному. Это возможно *не потому, что природа человека божественна, но потому, что природа человека умна*, и в том человек не соприроден божеству, но соприроден ангелам. Человек есть земное небо. И оба мира — ангельский и человеческий — созданы Словом, Логосом. Оба мира в определенном смысле являются логическими мирами.

Так, в заключении своего «Слова о мире» святой Григорий Богослов пишет:

Из миров один сотворен прежде. Это — иное небо, обитель богоносцев, созерцаемая единым умом, пресветлая; в нее вступит впоследствии человек Божий, когда, очистив ум и плоть, совершится богом[1].

Κόσμων δ' ὃς μὲν ἦην προγενέστερος οὐρανὸς ἄλλος, θειοφόρων χώρημα, μόνοις τε νόεσσι θεητὸν, Παμφαὲς, εἰς ὃν ἔπειτα θεοῦ βροτὸς ἔνθεν ὀδεύει, Εὖτε θεὸς τελέθῃσι, νόον καὶ σάρκα καθήρας·

Здесь, однако, речь идет, скорее о том, что человек с помощью Бога становится совершенным, θεὸς τελέθῃσι, а не о том, что «человек станет богом», что, впрочем, мы встречаем уже у Иринея Лионского: «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом»[2], затем у Климента Александрийского, Иустина Философа, Афанасия Великого, а затем это становится аксиомой христианской антропологии и основой учения об обожении, θέωσις. По смыслу то же говорит и святой Григорий Богослов.

Если вернуться к вопросу о «христианской физике», а мы для рассмотрения специально взяли наиболее космологический фрагмент святого Григория Богослова, то мы видим следующую особенность: весь процесс умного творения интересует христианского платоника прежде всего, с точки зрения иерархии трех родов — Бога, небесных ангелов и людей. Мир есть вечно осмысляемое Умом поле смыслов, ставшее на время телесным. Поэтому *мир есть прежде всего смысл*. Его материальность есть лишь прикрытие этого смысла. Но она ничего не добавляет к художеству Логоса: она лишь создает пространство для воли, которая может выбрать — либо утвердить умную природу мыслящего, либо отвернуться от нее. Перед тварными

---

[1] *Св. Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. С. 49.

[2] Дословно в Предисловии к 5-й книге «Против ересей». Factus est quod sumus nos, uti nos perficeret quod et ipse.

умами — и небесными, и земными — и Богом повешены две завесы: прозрачная для ангелов и непрозрачная для людей. Космос и есть эти завесы, покрывала — они приоткрывают Бога и скрывают его. Поэтому *мир есть поле смыслов, он есть только мысль, а то, что в нем не есть мысль, есть ее искажения.* Допустить существование автономной материи как чего-то, что вообще не имело бы смысла, невозможно, так как творение есть деяние Логоса. То, что нелогично, того не существует. Поэтому взлет и падение суть движения ума. Первое — к самому себе и через себя к высшему истоку, второе — от самого себя, а значит, и прочь от высшего истока.

На этом основано самое главное свойство «христианской физики»: *космос и его предметы являются логическими концептами.* Как таковые все они знаки, обозначающие вечные мысли Творца. В космосе они не могут быть без материи (отсюда отрицание формы без материи), но материальными они становятся по мере того, как уплотняется их завеса, по мере помрачения ума и угашения его могущества. Человек и даже ангел (как вытекает из падения ангелов) спускаются в материю прямо пропорционально искажению, извращению и рассеянию их ума. Это не свойство материи, это следствие оглупления. Чистая материя есть чистая тупость. Но таковая невозможна, поэтому ее нет. А стремление к материи есть, оно обосновано свободой сотворенных умов.

Если мы внимательно вдумаемся в эту структуру, мы поймем очень важную особенность христианской культуры и ее отличие от неоплатонической физики. Для неоплатоников нисхождение умов равномерно разделяется на два потока: один конституирует умную ось субъекта, другой — объекта. Умный свет нисходит и на человека, и на космические явления равномерно: поэтому между логосом человека и семенными логосами вещей царит равновесие. Это же предопределяет и неоплатоническую иерархию: ангелы и особенно даймоны и архонты могут обращаться к сознанию человека, (как правило, это высшие существа), но могут заведовать космическими явлениями, и тогда они становятся космическими даймонами и богами. Отсюда признание наличия даже богов материи, Преисподней и т. д. и структура неоплатонической физики, основанной на параллелизме между семантическими решетками субъектных сущностей и умных покровителей и властителей природных явлений. У христиан этот параллелизм смещается в сторону субъекта. Умная иерархия идет по оси Бог — ангелы — люди. По этой траектории свет нисходит (творение души Богом), и по ней же человек возвращается. Мир логичен для царя-человека, как на небе царскими умами являются ангелы. Бог-Слово становится плотью,

чтобы спасти человечество, возвратив его, сместившегося по своей воле в материю, к небесам, вернув его умной природе ее достоинство и наградив еще чем-то бóльшим: причастностью к самому Божеству. Космос в этом отношении имеет смысл только как аккомпанемент сотериологическому мотиву христоцентризма: если его фигуры указывают нам на Бога и на Его Слово, они достойны созерцания и изучения. Но их смыслы не лежат в самих вещах космоса, воплощением Сына они переданы людям. Поэтому те могущества, которые остаются внутри стихий и движут ими, приобретают в глазах «христианской физики» сомнительный характер. Если какая-то вещь непокорна человеку или, что еще хуже, непонятна для человека, то это — *одержимая вещь*, а ее логос, скорее всего, падший дух. Поэтому и сам дьявол есть темный ум, не столько являющийся материей, сколько направляющей к ней сознание; дьявол не материя, но материалист. Таким же дьявольским материалистом является и любая автономная сущность, движущая вещами помимо установленного Логосом и прозрачного для сознания христианина порядка. Чудом для христианина является логический порядок вещей, а не его нарушение. Но эта логичность тождественна христианской организации космоса, поскольку Христос и есть Логос. После Воплощения потоки ума направлены только через человека, через Церковь и через христианскую структуру мысли. Так возникает особый *христианский космос*, церковный и напрямую сопряженный с христианской теорией и практикой, доктриной и таинствами. Наука достоверна только в той степени, в какой она церковна и сотериологична. О внешнем мире можно получить достоверное знание, только изучая основы христианской веры. Все остальные источники знания — будь то рациональное размышление или эксперимент — менее достоверны, чем запятая в Священном Писании. Мир — это просто завуалированный ум. Он откликнется, приоткрыв свою завесу материальной бессмысленности, только тому, чье сознание чисто и воспитано в христианской практике созерцания. Незрелому человеку, не очищенному и не упорядоченному, заниматься изучением физики нельзя, так как он рискует осквернить алтарь космоса, созданного Логосом, а значит, и сам Логос. И тогда любопытный становится легкой добычей падших духов, населяющих мир ровно в той степени, в какой он остается непонятным и бессмысленным.

Приблизительно так же, только несколько мягче, относился к телесному миру и неоплатоник Плотин, который (в отличие от Ямвлиха) тоже не придавал большого или вообще никакого значения тем иерархиям, которые отвлекали его от сосредоточенности на прямой

вертикали собственной души и отвлекали от созерцания ее умного истока, а также от экстатического простого взгляда на Единое.

Антиплатонический парентезис: Антиохийская школа

Здесь необходимо сделать отступление и обратить внимание на еще одно направление в христианском богословии, которое изначально заняло критическую позицию в отношении христианского платонизма и в особенности в отношении Александрийской школы, где еще с эпохи Пантена и Климента Александрийского, и особенно после Оригена, преобладала подчеркнуто платоническая версия христианского богословия.

С III века в Антиохии постепенно складывается самобытная богословская школа, которая в какой-то момент становится главным оппонентом Александрийской. Она возникает в контексте богословской тенденции в ранней патристике, уделявшей основное внимание толкованию Священного Писания. Но Антиохийская школа с самого начала отказывается от аллегорической интерпретации, на которой строилась герменевтика александрийцев, как и более ранних апологетов, чаще всего вдохновленных христианским платонизмом, прообразом которого могла служить методология толкования Ветхого Завета Филоном Александрийским, ярким представителем средних платоников. В отличие от этой линии аллегорической экзегетики, исходившей из посылки, что все земные события суть лишь отражения небесного духовного смысла, который и следует отыскать, представители Антиохийской школы полагали, что духовный смысл не предшествует событиям, будучи от них совершенно независимым, но неотделим от них самих. Тем самым, антиохийцы отчасти возвращались типологически к полемике Аристотеля с Платоном: для Аристотеля идей не существовало отдельно от вещей, но при этом вещь мыслилась не как нечто самостоятельное, а как неразрывное сочетание эйдоса (духовного зерна) и материи. Но еще более характерной особенностью антиохийцев была склонность к интерпретации христианства в духе ранних иудео-христианских течений, существовавших в иудейской среде еще в апостольские времена, — наподобие эвионитов. Согласно этой школе, Священное Писание передавало *не символы, но факты*, которые следует интерпретировать не как указания на высшие идеи, небесные смыслы, но как вполне конкретные события, имеющие либо чисто повествовательную, либо нравоучительную цель. Тем самым антиохийцы старались восстановить иудаистическую составляющую в христианст-

ве, почти полностью вытесненную из него платонизмом, эллинством и эллинизмом.

У истоков Антиохийской школы стоял сирийский богослов из города Самосаты Павел Самосатский, Παῦλος ὁ Σαμοσατεύς (200—275), отрицавший божественность Христа, Троицу и утверждавший почти в ветхозаветном духе единственность Бога. Он считал Христа только праведником и подобно эвионитам рекомендовал своим сторонникам обрезание. Ересь Павла Самосатского была созвучна другой антитринитарной ереси — савеллианству, идущей от Савелия (Σαβέλλιος) Птолемаидского, придерживавшегося строго монотеизма и утверждавшего, что Отец, Сын и Святой Дух — это лишь различные имена, под которыми единый — ветхозаветный — Бог проявляет себя в истории. Последователей Павла Самосатского и Савелия принято называть «монархианами», так как они допускали только одного Бога и отрицали божественность Исуса Христа.

Учеником Павла Самосатского был Лукиан (Λουκιανὸς) Антиохийский (? — 312), который принял мученичество за Христа и почитается православными и католиками в лике святых. И хотя сам Лукиан никаких еретических высказываний не делал, но был не только учеником ересиарха, но и учителем Ария, Ἄρειος (256—336), то есть еще одного ересиарха. Многие ученики Ария считали себя последователями именно Лукиана, ссылаясь на Лукианов Символ веры. Крупнейшим деятелем арианства был другой ученик Лукиана Антиохийского Евсевий Никомедийский, Ευσέβιος ὁ Νικομηδείας (? — 341), личный друг Ария, принимавший участие в Никейском Соборе, где он пытался вместе с платоником и оригенистом Евсевием Кесарийским, Εὐσέβιος Καισάρειος (не считавшим идеи Ария опасными) помирить обе стороны, но затем отказался анафематствовать Ария и отправился в ссылку. Именно Евсевий Никомедийский и крестил Императора Константина Великого незадолго до его кончины в 337 году. Евсевий Никомедийский стоял во главе арианской партии и был главным врагом александрийца и платоника Афанасия Великого (ок. 298—373), активно боровшегося против Ария еще на Первом Вселенском Соборе, где он участвовал как секретарь другого александрийца — епископа Александра, Αλέξανδρος Α΄ Αλεξανδρείας (? — 326), Александрийского Папы, преемником которого он впоследствии и стал. Евсевий Никомедийский был главным стратегом по восстановлению арианства в Империи, инициатором Тирского Собора, низложившего Афанасия Великого, и Антиохийского Собора 341 года, на котором при поддержке Императора арианина Констанция II было восстановлено арианство, а христология александрийцев и учение Афанасия Великого преданы анафеме. При Юлиа-

не, Ιουλιανός, которому все версии христианства были безразличны, Афанасий Великий собрал свой Поместный Собор, объединивший сторонников Никейского вероисповедания, но окончательно право-та александрийцев была признана только при Императоре Феодосии I, Θεοδόσιος Α΄, когда и был созван Константинопольский Собор, идейно подготовленный каппадокийцами, продолжавшими александрийский платонизм.

Близким другом Евсевия Никомедийского был другой видный деятель Антиохийской школы, Евсевий Эмесский, Εὐσέβιος Εμέσης (ок. 300 — ок. 360). Он выдвигался на Александрийскую кафедру после изгнания арианами на Антиохийском Соборе 341 года Афанасия Великого, но отклонил предложение и был рукоположен в епископа сирийской Эмесы. Сведения о Евсевии Эмесском противоречивы — большинство считают его сторонником умеренного арианства.

Одним из самых ярких богословов Антиохийской школы был ученик Евсевия Эмесского Диодор Тарсийский, Διόδωρος ὁ Ταρσεύς (? — 390). Он был из языческой семьи, получил аристократическое образование и учился в Афинах в то же время, когда там же пребывали Василий Великий и Григорий Назианзин. У них был и общий учитель — ритор Либаний. Диодор принял христианство и стал монахом. Ведя созерцательную жизнь, он написал значительное число текстов, толкующих Священное Писание, а также выступил открыто против попыток Юлиана восстановить политеизм в Империи. В эпоху арианских споров Диодор Тарсийский был сторонником Никейского Символа веры и участвовал в Константинопольском Соборе, поддерживая линию каппадокийцев. С Василием Великим он был лично дружен. Однако его собственная экзегетика резко отличалась от александрийской аллегорической традиции, которую полностью разделяли платоники-каппадокийцы.

Еще одним представителем Антиохийской школы считается крупный богослов Кирилл Иерусалимский, Κύριλλος Ιεροσολύμων (315—386), который в отличие от многих участников этой школы не симпатизировал Арию и, напротив, подвергался гонениям со стороны ариан.

У Диодора Тарсийского учился крупнейший подвижник Православной Церкви святитель Иоанн Златоустый, Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος (ок. 347—407). Его роль в истории православия является столь значительной, что его в чине Трех Святителей (вместо Григория Нисского) почитают вместе с Василием Великим и Григорием Богословом. Он считается наиболее глубоким и полным разработчиком православной идеологии и ключевой фигурой византизма. Хотя Иоанн Златоустый, как правило, в своих толкованиях строго следует букве

Священного Писания и воздерживается от аллегорических толкований, в чем можно различить влияние именно Антиохийской школы, он не поддерживал учения Ария и не разделял резкого неприятия своих учителей в отношении каппадокийцев (хотя с александрийцами у него отношения были натянутые), а те также выделяли его среди всех остальных антиохийцев, обходя своей критикой. Вместе с платониками-каппадокийцами Иоанн Златоустый фактически завершил основное догматическое строительство христианства, получившее оформление в постановлениях двух первых Вселенских Соборов.

Другим учеником Диодора Тарсийского был Феодор Мопсуестийский, Θεόδωρος Μοψουεστίας (ок. 350—428), обращению которого в христианство способствовал Иоанн Златоустый. Феодор Мопсуестийский был блестящим богословом, но в духе Антиохийской традиции резко выступал против аллегорического метода и полемизировал с Александрийской школой. В своей христологии он различал две природы Христа: божественного Логоса, с одной стороны, и исторического человека, наделенного всеми человеческими свойствами, Исуса, с другой. По его толкованию, Логос пребывал в Исусе как в храме.

Феодор Мопсуестийский разделял мнение об апокатастасисе. Кроме того, он отвергал идею блаженного Августина о первородном грехе, то есть о том, что грехопадение Адама затронуло всю человеческую природу. Он видел исток греха не в природе, но в человеческой воле, что сближало его с учением пелагианцев, полагавших, что одной только человеческой воли достаточно для спасения.

Антиохийская школа в целом тяготела к рационализму и историцизму. Отсюда ее главная черта: стремление к четким логическим разграничениям видов, явлений, понятий. Если богословы Александрийской школы в духе платонизма обращались прежде всего к Уму, νοῦς, то богословы Антиохийской школы ставили акцент на Логосе, как его понимали платоники — то есть на рациональности, дискурсивном дианоэтическом методе. Ум платоников разделял, не разделяя. Логос разделял, разделяя. Поэтому в вопросе христологии антиохийцы тяготели к строгому разведению двух природ в Христе — человеческой и божественной. В целом это вполне соответствовало Никейскому Символу и принципу богочеловечности, сформулированному еще Оригеном, но слишком рациональное толкование этого различия, если проводить его далее определенных границ, могло вылиться в разрушение единой личности Христа, в неправомочное разведение не только природ, но и, по сути, двух отдельных сущностей — человека Исуса и Бога Слова. Признаки такого толкования имплицитно

содержатся и у Диодора Тарсийского, и у Феодора Мопсуестийского, но ярче всего это обнаружилось в ученике Феодора Мопсуестийского Нестории, Νεστόριος (ок. 381 — ок. 451), активная деятельность которого привела к ереси, что стало концом всей школы.

Сформировавшийся целиком и полностью в Антиохийской школе Несторий становится в 428 году архиепископом Константинопольским. К этому времени александрийцы и антиохийцы уже определились в своих позициях в сфере христологии: для платоников-александрийцев более всего важно было подчеркнуть божественную природу Христа, и поэтому они, всячески подчеркивая единство личности Исуса Христа при различении двух природ, подхватив термин «Богородица», Θεοτόκος, употребленный каппадокийцем святым Григорием Богословом, а для антиохийцев, последовательным и радикальным представителем которых был Несторий, было принципиально важным строго разграничить эти две природы в Христе и бороться против их возможного смешения (в чем они упрекали александрийцев). Поэтому Несторий выступил против наименования Девы Марии «Богородицей», настаивая на обращении к ней как к «Христородице». И хотя Несторий в своих формулировках не доходил до крайности арианства и отказывался от него как от ереси, структурное сходство было налицо. Тем более что сама Антиохийская школа и было той идейной средой, которая сделала арианство возможным, и где оно, собственно, и сложилось.

В истории с Несторием можно увидеть определенную параллель с предыдущей эпохой. На Первом Вселенском Соборе победила партия оригенистов-платоников, а Арий и его сторонники потерпели поражение. Но после его окончания ариане попытались взять реванш, что им на какой-то срок и удалось. На самом Соборе Александрия побеждает Антиохию, но после него Антиохия отчасти отвоевывает свои позиции. На следующем этапе ситуация повторяется со Вторым Вселенским Собором — Константинопольским, где от имени партии эллино-платоников выступают каппадокийцы, единомышленники александрийцев и наследники Оригена (вспомним, что Василий Великий и Григорий Богослов составляют сборник «Добротолюбие» из фрагментов Оригена). Снова на самом Соборе победа оказывается за Александрией (в широком смысле, по меньшей мере, идеи Афанасия Великого подтверждаются и торжествуют вместе с Никейским вероисповеданием). Но затем опять — как и в случае ариан — усиливается позиция антиохийцев[1], кульминацией чего становится

[1] Показательна в этом смысле вражда Александрийского архиепископа Феофила, дяди Кирилла Александрийского, к Константинопольскому архиепископу святому Иоанну Златоустому, бывшему также антиохийцем.

занятие Несторием Константинопольской кафедры и его активная деятельность по продвижению своих идей в пространстве всего христианского общества.

Противником Нестория (предсказуемо) становится Кирилл Александрийский, Κύριλλος Αλεξανδρείας (376 — 444), платоник Александрийской школы[1]. Для борьбы с Несторием Кирилл с опорой на Императора Феодосия II созывает Третий Вселенский Собор в Эфесе, на котором противоречия между александрийцами и антиохийцами достигают апогея, и две делегации вообще заседают в отдельных помещениях. Западная Церковь в лице посланцев Папы Римского поддержала Кирилла, а Антиохийский патриарх — Нестория. Кирилл Александрийский признавал, что в Христе соединяются две природы — Божественная и человеческая, остающиеся раздельными до Воплощения, но после Воплощения приходящие к ипостасному (личностностному) единству. Это он выражал формулой: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, «единая природа воплотившегося Бога Слова». Отсюда позднее пошло название «миафизитства», как Восточные Церкви называют свое христологическое учение, в основе которого лежит богословие святого Кирилла Александрийского.

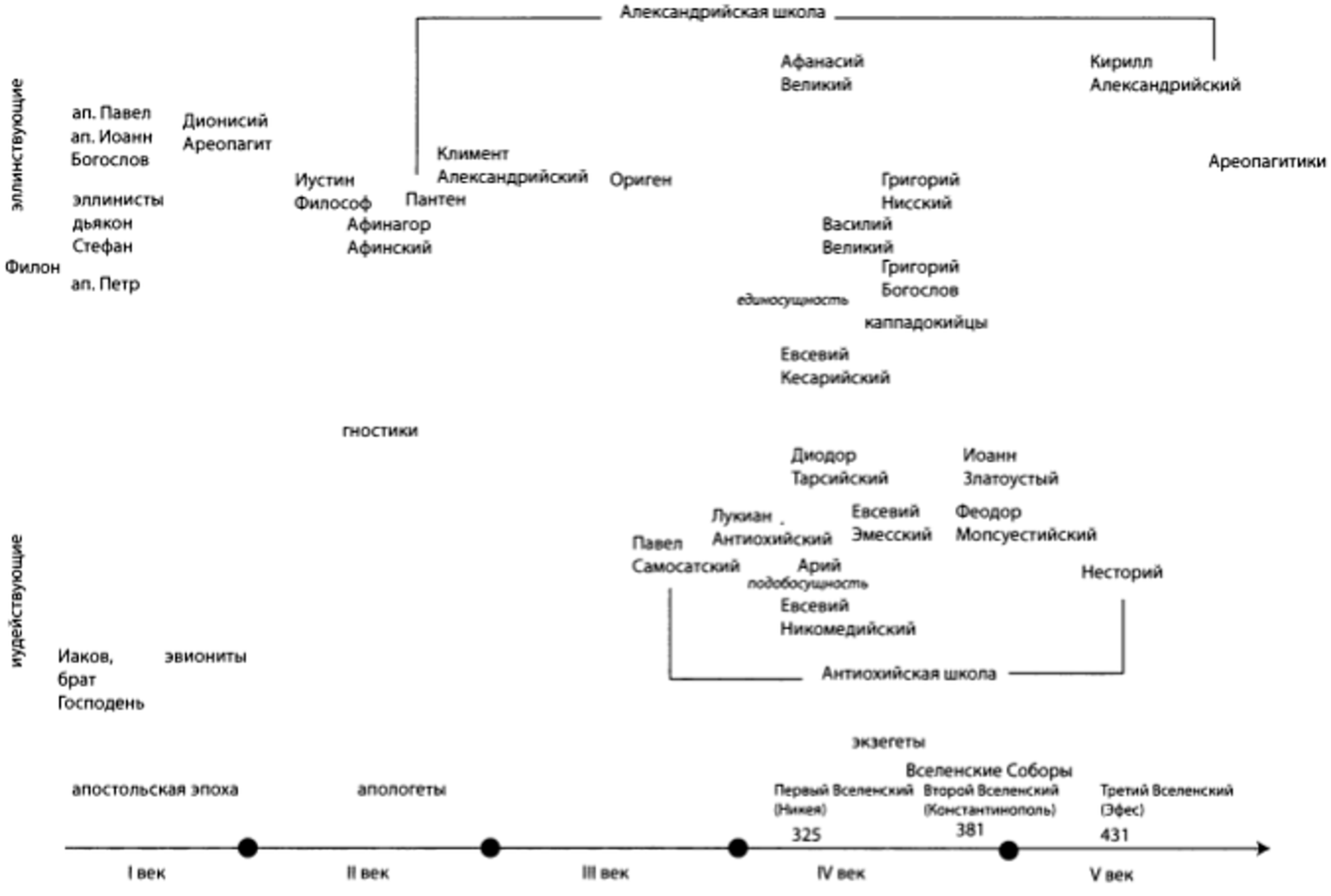
Конфликт между двумя полюсами постоянно нарастал, и Собор в целом длился рекордные сроки — два года, причем к общему соглашению прийти так и не удалось. Император подверг аресту Нестория, но и издал приказ о взятии под стражу Кирилла Александрийского, которому пришлось бежать в Египет. Но, в конце концов, победа оказалась на стороне александрийцев, и Третий Вселенский Собор стал символом окончательного поражения Антиохийской школы и ее концом: Несторий был признан еретиком, а учение Афанасия Великого, термин «Богородица» и Никейско-Константинопольский Символ веры были полностью подтверждены как догматические. Христианский платонизм снова — в третий раз — одержал верх над своим главным оппонентом в области догматики.

Христологические споры трех первых Вселенских Соборов, таким образом, были выражением противостояния христианских платоников и их идейных противников, пытающихся на новых витках истории идей отстоять иудео-христианскую топику. На уровне парадигм можно представить это как спор иудеев и эллинов внутри христианства.

Мы можем свести эту картину к общей схеме.

---

[1] Главным богословским оппонентом Кирилла Александрийского был антиохийский богослов Феодорит Кирский, блаженный (386/393 — 457).



Парадигмы иудейства и эллинства в раннем христианстве

Синезий: против черного света

Отдельно следует рассмотреть случай философа Синезия Киренского, Συνέσιος (370/375–413/414), последователя Александрийской школы, но учившегося не у ее христианских представителей, а у женщины-неоплатоника Гипатии, Ὑπᾰτία (370–415), бывшей схолархом Александрийской школы. Ее отцом был математик и астроном Теон, последний ученый, заведовавший знаменитой Александрийской библиотекой, где была собрана обширная коллекция древних философских и научных текстов. При жизни Теона указом Императора Феодосия библиотека была закрыта. Синезий вплоть до смерти сохранил уважение, благодарность и любовь к своей наставнице, посвятившей его в неоплатоническую метафизику. Синезий побывал в Афинах, но встреченные им ученики Плутарха Афинского на него большого впечатления не произвели.

Синезий был ярким и самобытным философом-неоплатоником. Христианство он принял в 407 или 408 году — незадолго до смерти. В 409 году за его заслуги и ученость он был избран жителями Киренаики епископом Птолемаидским, от чего вначале отказался, но затем принял это приглашение занять епископскую кафедру и был поставлен в епископы в Александрии.

Синезий представляет собой образец законченного и фундаментального неоплатоника, полностью воспринявшего традицию Плотина, Порфирия, а также космические иерархии Ямвлиха, но при этом органично и гармонично сочетающего платоническое учение с основами христианства. И хотя в отличие от современных ему отцов-каппадокийцев и святого Иоанна Златоуста он не стал знаменитым учителем Церкви, будучи в последние годы жизни образцовым христианином и пастырем, он соединил платонизм с христианством, не вызвав ни подозрений, ни обвинений в отклонении от христианской ортодоксии, в язычестве или в ереси. Баланс между верностью эллинской традиции и христианской Церкви у Синезия является настолько совершенным, а их сочетание настолько естественным и уверенным, что именно его тексты (в первую очередь, гимны) могут быть взяты за образец христианского платонизма. Будучи более лаконичными и емкими, чем развернутые богословские построения Оригена или каппадокийцев, а также детальная метафизика «Ареопагитик», «Гимны»[1] Синезия содержат в себе ключи к соотношению неоплатонизма и христианского догматического богословия, а так-

[1] *Синезий Киренский*. Полное собрание творений. Т. 1. Трактаты и гимны. СПб.: Свое издательство, 2012.

же к самым острым проблемам и трудностям христианской метафизики. Показательно, что гимны с I по VI и VIII он составил до своего обращения в христианство, а гимны VII, IX и X[1] — после крещения. Тем не менее мы легко можем увидеть христианство в первой серии его метафизических песнопений, а платонизм в последних. Обращение в христианство не затронуло самой структуры его философии света и метафизики Ума, что предельно ясно показывает единство вертикальной (индоевропейской) патриархальной топики и эллинской традиции в ее неоплатоническом синтезе и христианской религии (особенно в ее александрийской версии).

Синезий с предельной ясностью сочетает троическое богословие и Рождество Христа как Богочеловека, то есть Никейско-Царьградское догматическое христианство с неоплатоническими структурами — Единое, Ум, Душа, космос, иерархия родов и т. д. При этом он спокойно говорит не только о Боге-Троице, Боге-Отце и Боге-Сыне, но и о «богах», а равно и об «умах», понимая под ними либо эйдетические моменты внутри божественного Ума (то есть его содержание), либо — метафорически — исхождения или излучения этого Ума вовне, в сферу творения, и в этом случае под ними следует понимать христианских ангелов или даже родственные им человеческие души, по меньшей мере те, которые Синезий называет «непреклонными». В качестве градусов космической иерархии Синезий перечисляет и космических богов, упоминая как «зональных», связанных с конкретными небесными сферами, так и «азональных», свободных и независимых, воспроизводя всю эйдетическую решетку космоса, традиционную для неоплатоников. Все световые иерархии (как космические, так и сверхкосмические) поют гимн Богу-Троице.

Тебя, Отец космосов,	Σὲ, Πάτερ κόσμων,
Отец эонов,	Πάτερ αἰώνων,
Самосоздатель богов,	Αὐτουργὲ θεῶν,
свято восхвалим!	Εὐαγὲς αἰνεῖν.
Тебя, Царь, воспевают	Σὲ μὲν οἱ νοεροὶ
умные [существа],	Μέλπουσιν, Ἄναξ,
Тебя гимнословят космоводители	Σὲ δὲ κοσμαγοὶ
с лучащимися светом очами — звездные	Ὀμματολαμπεῖς
умы,	Νόες ἀστέριοι
о Блаженный,	Ὑμνοῦσι, μάκαρ,

[1] Нумерация гимнов дана по их порядку в Патрологии Миня. Patrologiae graecae. T. 66. P.: J.P. Migne, 1859. P. 1587 – 1616. Соответствие этого порядка Миня переводам в русском издании Т. Сидаша таково: PG — I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X; Сидаш — IX, V, I, II, III, IV, VI, VII, VIII, X. Скорее всего, гимн X был добавлен позднее.

а вокруг движется по кругу	Οὗς περὶ κλεινὸν
славное тело.	Σῶμα χορεύει.
Тебя воспевают	Πᾶσά σε μὲπει
блаженные роды:	Γενεά μακάρων,
и те, что окрест космоса,	Οἱ περὶ κόσμον
и те — что движутся по его поверхности,	Οἱ κατὰ κόσμον,
и те — что [движутся] по орбитам,	Οἱ ζωναῖοι,
и те — что не по орбитам,	Οἱ τ᾽ἄζωνοι
и те — что осуществляют	Κόσμου μοίρας
мудрую опеку космических уделов,	Ἐφέπουσι σοφοὶ
и те — что окрест славных	Ἀμφιβατῆρες,
кормчих, происшедших	Οἱ παρὰ κλεινοὺς
из чина ангелов,	Οἰηκοφόρους.
а также	Οὓς ἀγγελικά
и чистый	Προχέει σειρά.
род героев,	Τό τε κυδῆεν
проходящий	Γένος ἡρώων,
тайными путями	Ἔργα τά θνητῶν
дела смертных,	Κρυφίαισιν ὁδοῖς
дела человеческие;	Διανισσόμενον,
Душа непреклонная	Ἔργα βρότεια.
и душа, склоняющаяся	Ψυχά τ᾽άκλινὴς
к черному	Καὶ κλινομένα
сиянию земной тяжести, —	Ἐς μελαναυγεῖς
[все возносят хвалу Тебе][1].	Χθονίους ὄγκους.

В этом Троическом гимне представлены следующие разряды световых существ, повторяющие иерархии «Халдейских оракулов»[2]:

οἱ κόσμοι — космосы, миры в широком смысле;

οἱ αἰώνων — века, эоны;

οἱ νοεροὶ — интеллективы, умозрящие сущности (в неоплатонизме они относятся к самой сфере Ума, но граничат с сотворенным космосом, выполняя демиургические функции).

Показательно, что здесь Бог называется «самосоздателем» Αὐτουργος, что подчеркивает приверженность Синезия христианскому пониманию Творения в духе средних платоников и Филона, когда Творец творит Сам, αὐτός, а не созерцая интеллигибели, νοητά. Показательно, что здесь интеллигибели вообще отсутствуют.

---

[1] *Синезий Киренский*. Трактаты и гимны. С. 222–223.

[2] *Seng H.* Kosmagoi, Az noi, Z naioi. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben. Heidelberg: Winter, 2009.

Далее следуют тварные серии:

κοσμαγοὶ — космогоги, космоводители
νόες ἀστέριοι — звездные умы
γενεά μακάρων — блаженные рода, куда входят
οἱ περὶ κόσμον — околокосмические
οἱ κατὰ κόσμον — внутрикосмические
οἱ ζωναῖοι — зональные
οἱ ἄζωνοι — азональные
οἱ ἀμφιβατῆρες — архонты, хранители отдельных уделов космоса, происходящие из
σειρά ἀγγελικά — серии ангелов или
γένος ἡρώων — рода героев
смертные души, которые, в свою очередь, бывают
ψυχά ἀκλινὴς[1] — несклоняемыми и
ψυχά κλινομένα, склоняемыми — и конкретно, склоняемыми к черному сиянию хтонической массы
(ες μελαναυγεῖς χθονίους ὄγκους).

Синезий, говоря о «черном сиянии», μελαναυγέα напрямую цитирует «Халдейские оракулы», на которые ссылается также в своем трактате «О сновидениях»[2]:

Не склоняйся долу — в космос, блистающий темным,	Μηδὲ κάτω νεύσῃς εἰς τὸν μελαναυγέα κόσμον,
В мир, который есть бездна, вечно неверная и безвидная,	Ὃ βυθὸς αλὲν ἄπιστος ὑπεστρωταί τε, καὶ ᾅδης
Темная, грязная, призрачная, безумная.	Ἀμφικνεφὴς, ῥυπόων εἰδωλοχαρὴς ἀνόητος.

Все эти уровни соучаствуют в гимнословии Творцу. Показательно, что у Синезия, в отличие от отцов-каппадокийцев воспроизводится вся световая иерархия как «субъектного», так и «объектного» порядка — души и ангелические существа соседствуют с сущностями, управляющими природным космосом, планетами и стихиями. При этом Синезий оставляет в стороне род даймонов, которыми он в духе христианского словоупотребления считает лишь негативных и наиболее злых и материальных духов. Как, например, в начале того же гимна:

---

[1] Несклоняемая (непреклонная) душа, ψυχή ἀκλινής — выражение близкое к Агриппе Неттесгеймскому — anima stante et non cadente.

[2] *Синезий Киренский*. О сновидениях // Синезий Киренский. Полное собрание творений. Т. 1. Трактаты и гимны. С. 191.

Погрузись под землю,
Порыв змеиного ветра,
Погрузись под землю
И ты крылатый змей,
Даймон материи,
Темное облако души,
Призраколюбец,
молитвенные псам
приносящий жертвы.

Δύτω κατά γᾶς
Ὀφίων συρμὸς
Δύτω κατά γᾶς
Καὶ πτανὸς ὄφις,
Δαίμον ὕλας,
Νεφέλα ψυχᾶς,
Εἰδωλοχαρὴς[1],
Εὐχαῖς σκύλακας
Ἐπιθῦωσσων[2].

Но в целом общая структура космоса (с двумя исключениями — отсутствием ноэтических образцов и рода даймонов между ангелами и душами героев) тождественна классическим версиям неоплатоников. Показательно использование слова «бог» в метафорическом смысле, практически наравне со словом «ум».

Гимн Синезия есть обращение души, спустившейся в материальное тело и оказавшейся вовлеченной в водоворот темных стихий, включая влияние подземного даймона и телесных масс, к своему изначальному истоку, к которому душа стремится совершить новое восхождение, великое возвращение, минуя преграды. Это возвращение возможно в силу того, что сама душа является умной и наделенной словом, а следовательно, ее происхождение уходит в область изначальной божественности. Синезий обобщает всю основную картину вертикальной топики, представляющей собой краткое изложение всей аполлонической метафизики — начиная с истоков индоевропейской традиции до самых последних веков христианства. Истоком души является взгляд Бога вниз.

Став благим началом
смертного духа,
делится неделимый,
нисходя в материю,
Ум бессмертный, потомок
Богов Властителей,
отпрыск слабый, но Их отпрыск.
Он — целый во все,
целый в целое погрузился;
круг небесный вращает,
сохраняя себя целым
в формах, которыми управляет;

Ἀγαθὰ γὰρ ἔνθεν ἤδη
βροτέου πνεύματος ἀρχὰ
ἀμερίστως ἐμερίσθη.
Ὁ καταιβάτας ἐς ὕλαν
νόος ἄφθιτος τοκήων
θεοκοιράνων ἀπορῥώξ,
ὀλίγα μέν· ἀλλ᾽ ἐκείνων
ὅλος οὗτος εἷς τε πάντη
ὅλος εἰς ὅλον δεδυκὼς
κύτος οὐρανῶν ἑλίσσει·
τὸ δ᾽ ὅλον τοῦτο φυλάσσων
νενεμημέναισι μορφαῖς

---

[1] Термин из «Халдейских оракулов».
[2] Patrologiae graecae. T. 66. P. 1593.

он присутствует разделенным на части,	μεμερισμένος παρέστη·
он присутствует в [различных] способах	ὁ μέν, ἀστέρων διφρείαις,
управления колесницами звезд,	ὁ δ᾽ ἐς ἀγγέλων χορείας,
он присутствует в ангельских хорах;	ὁ δὲ καὶ ῥέποντι δεσμῷ
он же, отягченный цепями,	χθονίαν εὔρετο μορφάν,
обрел земную форму,	ἀπὸ δ᾽ ἑστάθη τοκήων,
которая, став отделенной от Родителей,	δνοφερὰν ἤρυσε λάθαν,
привлекла в себя мрачное забвение,	ἀλαωποῖσι μερίμναις
которая под влиянием слепых тревог	χθόνα θαυμάσας ἀτερπῆ.
восхитилась печальной землей —	Θεὸς ἐς θνητὰ δεδορκὼς·
[так поступил] бог, взглянувший [и продолжающий смотреть по сейчас]	
на смертные вещи[1].	

Нисхождение Ума в материю и его деление — классический сюжет неоплатоников, часто представляющих этот процесс в фигуре Диониса. И у Синезия описание нисхождения в ад Христа дается с привлечением терминологии дионисийских мистерий (указание на фиасы, общины дионисийских посвященных[2]). Он провозглашает:

Ты нисшел ниже Тартара (...)	Κατέβας δ᾽ὑπὸ τάρταρα (...)
Ты освободил от страданий	Λύσας δ᾽ἀπὸ πημάτων
хоры святых душ,	Ψυχῶν ὁσίους χοροὺς
вместе с чистыми фиасами	Θιάσοισιν ἀκηράτοις
вознес гимнословия Отцу[3].	Ὕμνους ἀνάγεις Πατρί.

Как Христос снисшел на землю и еще ниже — в ад, и даже еще ниже — в Тартар и его самые последние глубины, так и погрязшей в материи душе — которая есть «взгляд Бога, брошенный вниз» — надо воскреснуть, очнуться от материального сна и двинуться вверх, на свою небесную родину. Несмотря на тяжесть материи и плотное давление окружающей душу телесной глупости, человек (платоник, христианин) призван возвратиться туда, откуда упал этот «взгляд Бога». Он может это сделать, так как спасен и освобожден Тем, кого Синезий называет «Сыном Девы Солимской» (Иерусалимской), то есть Исусом Христом.

---

[1] *Синезий Киренский.* Полное собрание творений. Т. 1. Трактаты и гимны. С. 244–245.

[2] Т. Сидаш справедливо замечает в примечаниях к этому гимну: «Сошествие Христа во Ад мыслится Синезием в теснейшей взаимосвязи с дионисическими процессиями и образом Диониса Лизя (Освободителя)». *Синезий Киренский.* Полное собрание творений. Т. 1. Трактаты и гимны. С. 242.

[3] Там же.

Но все-таки сохраняется некий свет
в этих закрытых глазах;
и даже у тех, кто пал сюда,
есть некая возводящая сила, [являющая себя] когда — убегая
от валов жизни — они беззаботно
встают на святые дороги,
ведущие к царскому дворцу Родителя.
Блажен, кто прожорливой материи
избежав лая, в легком прыжке от земли оторвавшись,
направит свои следы в Бога.
Блажен, кто после судеб,
после трудов мучительных, после горьких забот,
рожденных земными радостями, вступив на пути Ума,
узрел бездну Богосвета![1]

ἔνι μάν, ἔνι τι φέφφος
κεκαλυμμέναισι γλήναις·
ἔνι καὶ δεῦρο πεσόντων
ἀναγώγιός τις ἁλκά,
ὅτε κυμάτων φυγόντες
βιοτησίων, ἀκηδεῖς
ἁγίας ἔστειλαν οἴμοις
πρὸς ἀνάκτορον Τοκῆος.
Μάκαρ ὅστις βορὸν ὕλας
προφυγὼν ὕλαγμα, καὶ γᾶς
ἀναδύς, ἄλματι κούφῳ
ἴχνος ἐς θεὸν τιταίνει.
Μάκαρ ὅστις μετὰ μοίρας
μετὰ μόχθους, μετὰ πικρὰς
χθονογηθεῖς μελεδῶνας,
ἐπιβὰς νόου κελεύθων
βυθὸν εἶδεν θεολαμπῆ.

Здесь чрезвычайно важным является выражение «ἴχνος ἐς Θεὸν», не «след Бога», но «след к Богу». Исхождение является той же самой траторией, что и возврат. Взгляд вниз Бога есть *взгляд вверх* человека, его души, как Платон в «Кратиле» интерпретировал имя οὐρανός, Небо. Метафизика неоплатонизма — метафизика света, видения. Поэтому, когда Бог смотрит вниз, Он закрывает глаза. Это закрытие глаз есть оккультация сущего, помрачение души. Отсюда могущество материи. Закрытие глаз Бога отражается в закрытых глазах (дословно, глазных яблоках) души (κεκαλυμμέναισι γλήναις). Тогда душа становится «склоняющейся» (κλινομένα), но только вместо чистого света Ума, она склоняется к черному свету Логоса Кибелы, «к черному сиянию земной тяжести» (ἐς μελαναυγεῖς χθονίους ὄγκους). Термин μελαναυγή — дословно «черный рассвет», «черная заря», как мы видели, отсылает к «Халдейским оракулам». Но даже в этом случае в душе, в ее центре, остается некоторый — тайный, скрытый — свет, φέγγος. Этот свет и делает душу умной, а значит, имеющей силу к возвращению. Луч Ума снисходит и восходит обратно. И по мере того, как взгляд души проясняется, она способна видеть все больше и больше, пока наконец не сможет «лицезреть бездну божественного света», εἶδει βυθὸν θεολαμπῆ.

---

[1] *Синезий Киренский*. Полное собрание творений. Т. 1. Трактаты и гимны. С. 245.

Воображение: пространство власти

Кроме предельно полного синтеза неоплатонизма с христианской догматической ортодоксией Синезий отличается еще одной важной чертой: развитием *теории активного воображения,* фантазии, φαντασία[1]. Этому посвящен его трактат «О сновидениях»[2]. В этой работе Синезий обращает свое внимание на *средний мир* — мир Души, который лежит между сферой Ума и областью телесных вещей, подчиненных материи. Если Ум обладает эйдосами вещей вечных, то Душа должна обладать эйдосами вещей, пребывающих в становлении. Поэтому душа несет в себе не просто способность воспринимать предметы внешнего мира (подобно тому, как ум не есть отражение, но, напротив, активное и божественное свойство, конститутивное для окружающего мира — ведь божественный Ум и человеческий ум в пределе суть одно и то же, а сам Бог творит мир, мысля), но в определенном смысле создавать эти вещи на уровне свойственного ей чувственного восприятия. Как для Ума его главным орудием является слово, Логос, так для души им является *фантазия,* воображение. Фантазия, по Синезию, есть то, с помощью чего Душа развертывает содержащиеся в ней психические логосы (эйдосы) становящихся вещей. Поэтому, заключает он, фантазия первична по отношению к внешнему миру, а сам этот мир вообще ничего не добавляет к фантазии как к автономному миру души, но лишь расщепляет, утяжеляет и распыляет его[3]. Материя для платоников чисто нигилистична, в ней нет никакого содержания. Все содержание происходит из сферы Ума. На среднем уровне, спускаясь из ноэтической области, но еще не достигнув телесного дна космоса, умные эйдосы превращаются в психические и тем самым конституируют зону свободного воображения. Воображение, таким образом, и есть поле психических смыслов, предопределяющих структуру чувственного восприятия. Прежде чем человек что-то воспринимает во внешнем мире, он это воображает. Это вполне логично, с точки зрения вертикальной топики платонизма: вначале идет Ум, затем Душа. Ум оперирует с ноэтическими эйдосами, Душа — с генесеур-

---

[1] Практически в то же время, что и Синезий, эту тему разрабатывал в Афинах основатель Афинской платоновской Академии Плутарх Афинский, с учениками которого Синезий встречался в Афинах. Это позволяет заключить, что влияние двух этих крупнейших мыслителей неоплатонизма друг на друга в области разработки теории воображения было вполне вероятно.

[2] *Синезий Киренский.* О сновидениях.

[3] С точки зрения социологии и философии, эта тема рассмотрена нами в работе, исследующей теорию имажинэра Ж. Дюрана. *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры.

гическими (то есть относящимися к области становления). Но как моменты Ума, интеллигибели отождествляются с сущим, с бытием в чистом виде, так и психические эйдосы соучаствуют в бытии более непосредственно и близко, нежели телесные предметы, а значит, объекты воображения есть в большей степени, нежели телесные вещи. *Материальный мир есть, по Синезию, пространство застывшего воображения.* Поэтому события сновидений и разнообразные профетические опыты оказываются более действительными и стоят ближе к тому, что есть, нежели переживания бодрствующего сознания и предметы телесного мира. Этот фундаментальный вывод из общей топики платонизма до Синезия с такой же ясностью и определенностью никто не делал, хотя такой переход от онтологии Аполлона к онтологии Диониса, казалось бы, напрашивался сам собой. Посредующая природа души, однако, ускользает от философского внимания, так как расположена всегда между двумя полюсами. Синезий говорит:

> Вообще, воображение есть середина, общая граница между логосом и алогическим, бестелесным и телесным. Поэтому именно через него вещи божественные соединяются с последними. Поэтому-то и сложно постичь посредством философии природу воображения. Ибо оно получает вскладчину родственное от каждого из соседних полюсов, и эти столь удаленные друг от друга [сферы] воображаются единой природой[1].
>
> Ὅλως γὰρ τοῦτο μεταμίχμιόν ἐστιν ἄλογίας καὶ λόγου, καὶ ἀσωμάτου καὶ σώματος, καὶ κοινὸς δρος ἀμφοῖν. Καὶ διὰ τούτου τὰ θεῖα τοῖς ἐσχάτοις συγγίνεται. Ταύτῃ καὶ χαλεπόν ἐστιν αἱρεθῆναι διὰ φιλοσοφίας τὴν φύσιν αὐτοῦ. Ἐρανίζεται γάρ τι προσῆχον ὡς ἐκ γειτόνων ἀφ᾽ἑκατέρου τῶν ἄκρων, καὶ φαντάζεται μιᾷ φύσει τὰ τοσοιυτον ἀπῳκισμένα.

Но корректное представление о Душе как ипостаси требует фиксации именно на этом промежуточном состоянии и признания за ним определенной автономии. Это возможно только в том случае, если воображение освобождается от материальных оков, то есть от воздействия «черной зари» или Логоса Кибелы. Душа всегда притягивается к одному из двух полюсов — к Уму или к материи — неравномерно: ее сухая часть тянется к Небу, влажная — к земле. При этом обе силы действуют через воображение, так как именно воображение и составляет два типа душевной жизни — окрашенных либо в возвышающую световую эстетику духа, с соответствующи-

---

[1] *Синезий Киренский.* О сновидениях. С. 189.

ми секвенциями образов, сюжетов, сновидений (Синезий говорит о «божественных сновидениях»), либо в материальные тона. То, что бодрствующее сознание воспринимает как действительность материального мира, есть застывшая влажная галлюцинация, где воображение работает в самом низменном из возможных режимов. Телесность мира прямо пропорциональна его ирреальности, и вместе с тем алогичности. Чем телеснее, тем глупее, и одновременно, тем ирреальнее. Чем умнее и интеллектуальнее образы, тем они тоньше и вместе с тем ближе к бытию. Отсюда Синезий делает важный вывод: мир сновидений более реален, чем мир бодрствования, а значит, надо толковать сны не как воспоминания или даже предвидения того, что случилось или случится в бодрствовании, но, напротив, события бодрствования суть мутные и расплывчатые знаки того, что происходило или должно произойти в мире сновидений. Поэтому сны следует истолковывать не применительно к тому, что случается наяву, но явь есть указание на то, чему суждено случиться или что уже случилось в сновидениях, и что имеет намного больше смысла и значения, чем эпизоды телесного существования. Воображение создает телесный мир по остаточному принципу: не от своей полноты, но от своей немощности. И хотя душа есть ослабевший ум, тело есть ослабевшая душа, выродившееся, ставшее ничтожным воображение.

Синезий предлагает вести вместо «Дневников» «Ночники», чтобы фиксировать там «события ночи», то есть чистые структуры воображения. Этот способ для него представлялся путем по укреплению могущества Души, пробуждения той суверенной жизнетворной силы, которая составляет ее истинную природу, о чем человек забывает под чарами материи. Душа обладает психическими эйдосами так же, как царь своими подданными, и даже в еще более прямой и непосредственной форме. И хотя эти эйдосы соединены с душой союзом «и», καὶ (согласно третьей гипотезе «Парменида» — ἕν καὶ πολλά), то есть более отделены, нежели лишь намеченные в структуре Ума различия, все же этот союз приобретает все более соединительную силу по мере того, как сама Душа становится более умной и возвышенной. А значит, она все больше вступает в права господства над пространством воображения, и следовательно, господства как такового.

Но для того чтобы восстановить свое могущество и вступить в наследство воображения, человек должен победить чары материи. Они состоят в том, что обычно понимают под «счастьем» или «благополучием», и что в материалистической философии мэтризона Эпикура берется как высшее «благо». Синезий говорит о том, что

«смотрители низших миров», οἱ ἐφόροι τῶν κάτω, создают особые «ловушки для душ», λόχον ἐπὶ ψυχὰς.

> Действительно, никогда не отвратится от материи душа, если не столкнется ни с каким из окружающих ее зол. Потому следует думать, что все те прецеденты счастья, о которых много болтают, суть ловушки для душ, устроенные смотрителями нижних миров[1].

Ὡς οὐκ ἔστιν ὅπος ποτ᾽ἂν ἀποστραφείη τὴν ὕλην ψυχή μηδενὶ κακῷ τὰ τῇδε προσκόπτουσα. Διὸ τὰς πολυθρυλλήτους εὐτυχίας οἴεσθαι δεῖ λόχον ἐπὶ ψυχὰς ἐξευρῆσθαι τοῖς ἐφόροις τῶν κάτω.

На этом принципе основана платоническая аскеза: только через битву с материей, через осознание злой сущности телесности можно освободить автономные силы души и тем самым осознать, что все эйдосы становления принадлежат не Логосу Кибелы и ее матриархальному энтузиазму телесности, но самой душе. Однако эта битва может быть достаточно трудной, так как, проявляясь в теле, сходя в «пещеру нимф», по Порфирию, душа заключает с материей пакт, «тайный договор», γραμματεῖον ἀπόρρητον. И материя считает, что любое поползновение души вернуть свое первородство, то есть восстановить мощь автономного (суверенного) воображения, есть восстание, которое должно быть подавлено. И в этом отношении материальный мир устроен таким образом, чтобы этот «договор» соблюдался, а его нарушители строго карались. Поэтому поле сновидений становится пространством активной борьбы за достоинство души и ее царственный статус. Она может вступить в обладание эйдосами становления и тем самым уподобиться Уму, только отвоевав власть над становлением у «смотрителей низших миров», то есть «даймонов и архонтов материи». Таким образом, христианская аскетическая практика по духовной брани с «падшими духами» получает у Синезия глубинное платоническое обоснование. Само же учение о воображении, предвосхищающее более чем на полтора тысячелетия некоторые теории историков религии[2] и психологов XX века[3], а также социологию воображения[4] и отчасти феноменологию[5], представляет собой философский фундамент, который можно рассматривать как наиболее впечатляющую версию Логоса Диониса.

---

[1] *Синезий Киренский*. О сновидениях. С. 192.
[2] Особенно А. Корбена.
[3] В первую очередь К.Г. Юнга.
[4] *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры.
[5] От Гуссерля до Хайдеггера.

Немезий: достоинство души и структуры Промысла

Младшим современником Синезия был другой христианский платоник, также выходец из Александрийской школы, бывший епископом сирийского города Эмеса (современный Хомс) Немезий, Νεμέσιος (ок. 390 —?).

О Немезии сохранилось мало сведений. Известно лишь, что он разрабатывал неоплатоническую антропологию с ее классическим «учением о троих» Плотина с особым вниманием, уделяемым феноменологии душевной деятельности. Главным дошедшим до нас сочинением является его трактат «О природе человека»[1].

Труд Немезия в Средневековье считался классическим для христианской антропологии (как на православном Востоке, так и на католическом Западе), будучи нормативным для умеренно-платонического понимания структуры человеческого существа. Представление Немезия о структуре человека является классическим для вертикальной топики и признания безусловного превосходства умного (созерцательного) начала. При этом Немезий выдвигает и ряд важных гипотез о связях души с телом и физиологических закономерностях, символически отражающих в теле гармонию души. Он постоянно подчеркивает, что «психическое тесно переплетено с физическим»[2]. При этом, в отличие от Синезия и Плутарха Афинского, Немезий не признает автономии за способностями к воображению, оставаясь в контексте более конвенциональных представлений о том, что виды фантазии в целом вторичны по отношению к предметам чувственного мира, следуя в этом за Аристотелем.

За парадигму соотношения души к телу Немезий берет предание о том, как учитель Плотина, Оригена и Лонгина александриец Аммоний Саккас объяснял природу умозрительных сущностей (интеллигибелей, τά νοητά).

> Все умопостигаемое, говорил он (Аммоний Саккас), имеет такую природу, что и соединяется с тем, что способно его воспринять, и, соединившись, остается неслитным и неповрежденным[3].
>
> Ἔλεγα [γὰρ] τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν, ὡς καὶ ἑνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι, καθάπερ τὰ συνεφθαρμένα, καὶ ἑνοῦμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα, ὡς τὰ παρακείμενα.

Точно так же, как ноэтическое, проникая в то, что ему причастно, не смешивается с ним и не изменяется само, всегда оставаясь са-

---

[1] *Немезий Эмесский.* О природе человека. М.: Канон, 2011.

[2] Там же. С. 99.

[3] Там же. С. 41.

мотождественным и вечным, так и душа оживляет тело и насыщает его своим могуществом, но при этом не смешивается с телом. Она движет телом, приводит его к жизни, а затем оставляет. При этом душа всегда строго тождественна самой себе — как в теле, так и вне тела. Немезий уточняет:

> Душа ведь не управляется телом, но сама управляет им; она не заключена в теле, как в сосуде или мешке, но, скорее, наоборот — тело в ней[1].
>
> Οὐδὲ ἐν τῷ σώματί ἐστιν, ὡς ἐν ἀγγείῳ ἢ ἀσκῷ, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ σῶμα ἐν αὐτῇ.

То, что не душа находится в теле, но тело в душе, представляет собой логичный вывод из всей платонической картины онтологии. То, что является последующим, обязательно содержится в том, что является предшествующим — в смысле онтологической иерархии. Низшее происходит из высшего и объемлется высшим, как своим началом. Поэтому и *душа в определенном смысле есть парадигма тела* (как ум — парадигма души). Однако человек находится на пересечении двух линий проявления, исхождения, πρόοδος. С одной стороны, он есть существо природное и телесное, а значит, со стороны тела он является продуктом космического нисхождения, имеющего свои ступени. С этой стороны он управляется законами космоса — платоновской Адрастеи. В материальном же сечении этот космический закон становится роком, закрепляющим тело в строгой системе причинно-следственных природных связей. С другой стороны, душа человека имеет более прямую и менее опосредованную связь с Небом и Божеством, причем в христианстве эта связь становится еще более тесной и прямой (в силу христологии и сотериологии). Душа, будучи умной, сопряжена со своим истоком — общим для нее и для всего космоса — непосредственно. Поэтому человек двойственен: как умная душа он объемлет тело, являясь его причиной, его сущностью, а с другой, как животная душа (или просто «не очень умная» душа) он объемлется телом, которое обуславливает его и делает зависимым от структуры космической среды, где он пребывает. При этом граница проходит в самом человеке. Эта граница не есть, строго говоря, граница *между* душой и телом, так как в случае усиления умного полюса души само тело становится послушным орудием активного преображения внешнего мира, который утрачивает независимость от души, теряет свою материальность и открывает свою символическую — умную — природу, переставая быть препятствием и превращаясь в дорогу, ведущую к небесам. В этом случае тело

---

[1] *Немезий Эмесский*. О природе человека. С. 42.

объемлется душой и не является преградой, поскольку не само тело есть преграда и поле рока, но его материальность, степень которой равна степени иррациональности. Тело тоже может стать умным, если умная душа начинает в нем доминировать, а это возможно тогда, когда в самой душе доминирует ум. И наоборот, если душа умна в небольшой степени (полностью лишенной ума человеческая душа быть по определению не может), влияние материи на нее (не напрямую, а через материальность телесного мира) возрастает, и материя проникает в нее саму, делая ее все более телесной и подвластной отчужденным и хаотичным внешним воздействиям. *Утрачивая ум, душа становится телом* и начинает служить ему, вместо того чтобы все обстояло наоборот.

Немезий ставит вопрос о соотношении свободы и судьбы, давая в целом характерный для платоников ответ о том, что свобода человека возрастает по мере его приближения к своей умной сущности, она же, в свою очередь, делает судьбу все более осмысленной и понятной, что превращает ее из рока в Провидение. Умное (созерцательное) начало в человеке наиболее постоянно и связано с видением неизменных и вечных сущностей. Чем более развито это качество, тем больше сближается человеческая свобода со структурами Божественности, а значит, тем ближе личный выбор к логике Провидения, Промысла, πρόνοια.

Промысел Немезий определяет так:

Промысел есть Божественное попечение о существующем[1].	**Πρόνοια τοίνυν ἐστιν ἐκ Θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια.**

Или иначе:

Промысел есть воля Божия, которой целесообразно управляется все существующее[2].	**Πρόνοιά ἐστι βούλησις Θεοῦ, δι᾽ἣν πάντα τά ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει.**

На противоположном от ума конце сущего находится материя, воплощающая в себе принцип изменчивости, непостоянства и вихревого отклонения от прямых линий ума. Ту часть души, которая обращена к созерцанию вечного, Немезий называет умом, νοῦς; а часть, повернутую к материи — разумом, διάνοια, поскольку ум схватывает сущее целиком, а разум (раз-ум, διά-νοια) через расчленение. Всякое же расчленение есть влияние материи. Разум или рассудок, обращенный к материи, очерчивает поле практической дея-

---

[1] *Немезий Эмесский*. О природе человека. С. 140.

[2] Там же.

тельности. Сферой ума является созерцание. Когда душа созерцает, говорит Немезий, она пребывает в уме. Когда она размышляет, то в самой себе[1].

Божественное Провидение охватывает все области, и в этом Немезий строго следует за Платоном[2], выделявшим три уровня Промысла:

- общий, свойственный божественному Ум, охватывающему идеи, умные эйдосы и рода;
- космический, где действуют боги, отвечающие за упорядоченный ход Вселенной (справедливое устройство мировой души — Адрастея);
- личностный, сопряженный с поступками и выбором существ, причастных к уму, где пересекается свобода разных особей — как человеческих, так и божественных, ангелических или даймонических.

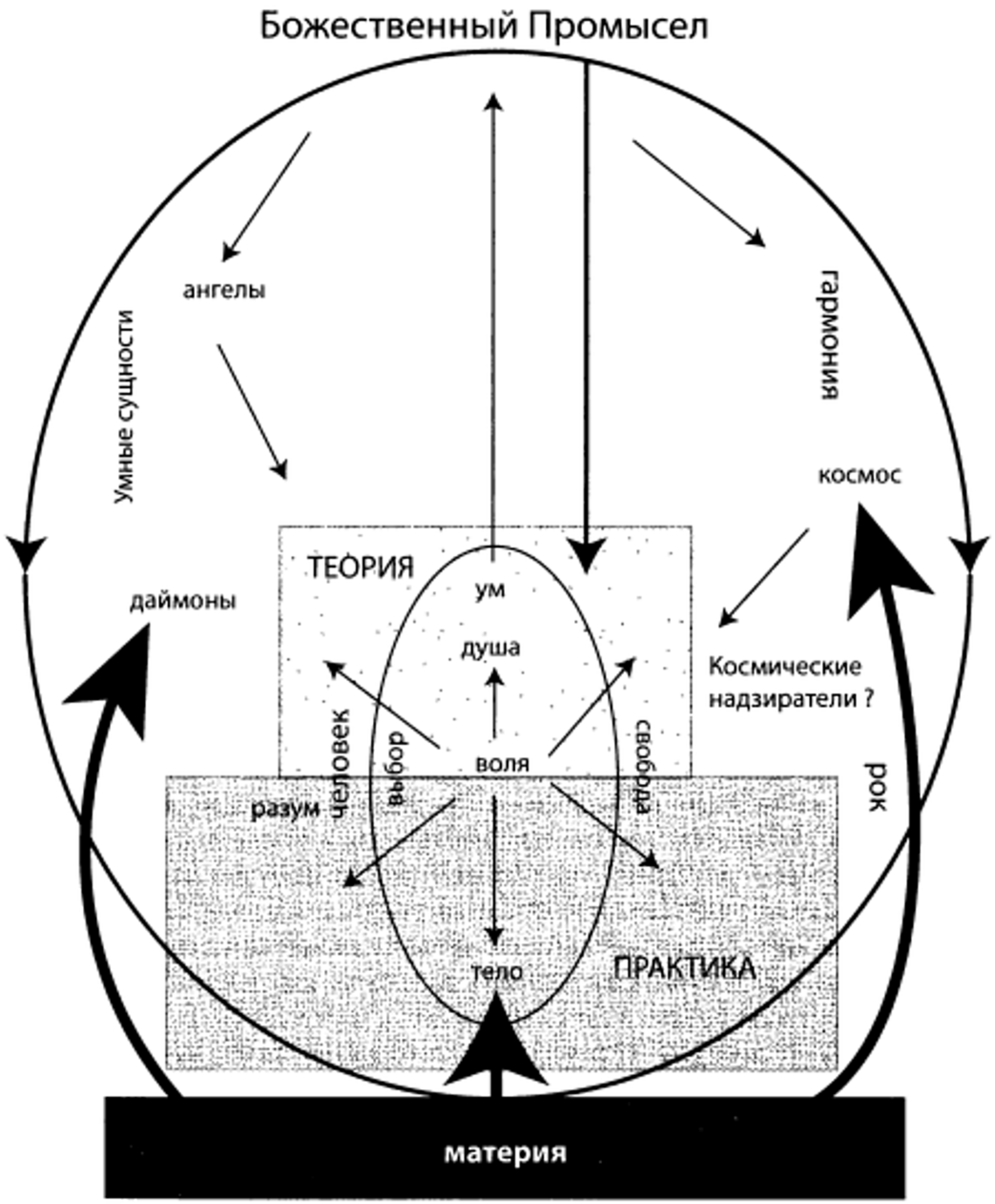
В отличие от Платона, Немезий считает, что Промысел божественного Ума не остается на уровне общих родов и видов, но достигает и уровня единичных особей, включая их в общую гармонию мира. Надзор космических богов он склонен отождествлять с роком, то есть с отчужденной цепочкой причинно-следственных связей. Поэтому Немезий отказывает на этом основании космическим богам в их функции (здесь он существенно отходит от неоплатоников и от Синезия). Космический Промысел состоит в том, что Бог, являющийся Творцом, не оставляет мир своим вниманием и после его сотворения, а значит, не просто кладет начало функционированию механизма, но опекает космическую жизнь, которая становится роком только тогда, когда мы упускаем это божественное попечение из виду.

И наконец, в случае толкования статуса человека, который у неоплатоников, и особенно в школе Ямвлиха, занимал довольно скромное положение в серии иерархий разумных существ, выступающих как носители большей степени свободы по мере занятия более высокого положения в этой иерархии (богам служили ангелы, ангелам — даймоны, даймонам — герои, героям — человеческие души и т. д.). Немезий более антропоцентричен, полагая, что умная природа человека делает его свободу совершенной, а иерархия умных существ (включая более высокие ангелические сущности) влияет на человека в «консультативном» порядке, не имея возможности приказывать или полностью захватывать его волю. Кроме того, сами умные иерархии также подчинены напрямую божественному Промыслу.

---

[1] *Немезий Эмесский.* О природе человека. С. 43.

[2] Там же. С. 122.



Структура человека в соотношении с Промыслом по Немезию

В этой структуре остается место и року как наиболее материальному срезу мироздания, в котором застывает могущество свободы. Рок, как и зло, в платонической онтологии не имеет собственного бытия. Он есть лишь умаление Промысла, его затемнение, его ок-

культация. Поэтому чем умнее душа, тем она свободнее и тем ближе к Промыслу.

Так, по Немезию, мы получаем следующую модель соотношения человека с Промыслом.

У Немезия в отличие от Синезия мы видим характерное для христианского платонизма понижение значения космической жизни и ее иерархий. Если ангельские (и в отрицательном смысле даймонические) влияния на выбор души, в целом, и признаются, и даже считаются довольно весомыми, хотя и вписанными в общий контекст Промысла, то космический фактор при всем божественном попечении видится как нечто второстепенное и более механическое, нежели наделенное особой инстанцией самостоятельного космического мышления поле живых существ, как в случае неоплатонических «внутрикосмических богов». Эта асимметрия, которая из всех христианских неоплатоников отсутствует, видимо, только у Синезия, характерна не только для Немезия, но и для капподокийцев, а также для крупнейшего христианского платоника — автора «Ареопагитик».

«Ареопагитики»: метафизика запредельного света

Уникальный синтез развернутого неоплатонизма с христианством мы встречаем в VI веке у автора «Ареопагитик», приписывавшихся в древности самому Дионисию Ареопагиту, ученику апостола Павла. Вероятно, автором «Ареопагитик» был слушатель Афинской Академии при Прокле или Дамаскии, перешедший в христианство, подобно ученику Гипатии Александрийской Синезию.

Автор «Ареопагитик» в корпусе своих богословских трудов с удивительной контрастностью изложил основные мотивы неоплатонической теологии в ее апофатической и катафатической версии, включая учение о космических иерархиях и триадическую диалектику, используя для этого философский и терминологический аппарат, чрезвычайно близкий (если не прямо тождественный) к Проклу и Дамаскию, но в то же время придав своим текстам христианский характер.

В корпус текстов «Ареопагитик»[1] входят трактаты

- «О мистическом богословии», где излагается типично неоплатоническое различие между апофатическим пониманием Первоначала (Благо, первая гипотеза «Парменида», Единое),

[1] *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2003.

- «О божественных именах» (где имена Бога трактуются как генады, ἑνάδες, то есть метафизические лучи, исходящие из Невыразимого),
- «О небесной иерархии» (где вводится систематическое триадическое учение о девяти ангельских чинах, принятое впоследствии Церковью как нормативное),
- «О церковной иерархии» (где триадический принцип, примененный к ангелам, прикладывается к церковной организации и объясняется смысл христианских таинств) и
- несколько Посланий.

Трактат «О небесной иерархии»[1] представляет собой важнейший текст, показывающий, каким образом неоплатоническая триада, соответствующая Уму в толковании Прокла и Дамаския, трансформируется в структуру христианской ангелологии. В начале трактата автор прямо говорит «о созерцании иерархии небесных умов»[2], ἱεραρχία τῶν οὐρανίϛν νοῶν, используя для передачи слова «созерцать» технический термин теургов и посвященных в мистерии — ἐποπτεύω, «смотреть по направлению вверх». Эти «небесные умы» образуют структуру божественного Ума. Прокл и Дамаский описывали этот Ум состоящим из трех триад.

- Первой триаде соответствовали умозрительные сущности (интеллигибели), νοητά, которые воплощали в себе постоянное пребывание, μονή, здесь же располагалось бытие, а также идеи-сущности;
- второй — умозрительно-мыслящие, νοητά-νοερά, представляющие выход Ума за свои границы, πρόοδος;
- третьей — умозрящие начала (интеллективы), νοερά, с которыми сопрягался цикл возвращения, ἐπιστροφή.

У Прокла вторая триада сопрягалась с женским началом — с загадочными гадательными птицами-вертишейками (июнгами, Ἴυγξ) и порядком Ночи в орфизме (три Ночи). В целом же такая триадическая иерархия довольно точно соответствовала трехфункциональной парадигме индоевропейского общества: первая триада — жреческому началу, вторая — воинскому, третья крестьянскому и ремесленному, и не случайно нижняя триада заканчивалась фигурой демиурга, то есть дословно «ремесленника», δημιουργός.

В «Ареопагитиках» эта модель полностью воспроизведена в трех ангелических триадах. Первая высшая состоит из

- престолов, θρόνοι,

---

[1] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования.

[2] Там же. С. 39.

- херувимов, χερουβίμ и
- серафимов, σεραφίμ.

Вторая, средняя из
- господств, κυριότητες,
- сил, δυνάμεις и
- властей, ἐξουσίαι.

Третья и низшая — из
- начал, ἀρχαί,
- архангелов, ἀρχάγγελοι и
- ангелов, ἄγγελοι.

Если неоплатоники-политеисты вторую триаду — триаду исхождения — соотносят с женским началом (как и средний уровень низшей демиургической триады также сопрягается с Реей), то у автора трактата «О небесной иерархии» подчеркивается связь с войной и, соответственно, со второй функцией.

Эти три триады автор «Ареопагитик» рассматривает как умозрительную структуру, расположенную между высшим Богом, которого он связывает со строго апофатическим началом, пребывающим выше бытия и полностью невыразимым (это особенно подробно излагается в трактате «О мистическом богословии»), и человеческим миром. Поэтому вершина иерархии уходит в небеса, а ее нижние ступени касаются мира людей, который также представляет собой иерархическую структуру, разделенную при этом на отдельные народы.

Поэтому Богословие подчинило нашу иерархию ангелам, называя начальствующего над иудейским народом Михаила, и иных ангелов у других народов. Ведь Всевышний «поставил пределы народов по числу ангелов Божиих»[1].

Ἔνθεν ἡ θεολογία τὴν καθ᾽ ἡμᾶς ἱεραρχίαν ἀγγέλοις ἀπονενέμηκεν, ἄρχοντα τοῦ Ἰουδαίων λαοῦν τὸν Μιχαὴλ ὀνομάζουσα καὶ ἄλλους ἐθνῶν ἑτέρων. Ἔσησε γὰρ ὁ Ὕψιστος ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ.

Так ангельская умная иерархия оказывается непрерывной, спускаясь в материальный мир, где ее продолжением являются народы, также выстроенные вертикально. При этом, выделяя иудеев и называя их покровителем высшего из Ангелов, автор трактата «О небесной иерархии» в духе первых христианских апологетов-платоников (таких, как святой Иустин Философ или Климент Александрийский) подчеркивает, что и другие народы также духовно опекаются ангельскими сериями, восходящими к единому Началу.

---

[1] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. С. 137.

У других народов (в числе которых и мы поклонились к готовому для раздачи всем широкому безбрежному и изобильному морю богоначального света) были наставниками не некие чужие боги, а единое Начало всех[1].

Καὶ τῶν ἐτέρων ἐθνῶν, ἐξ ὧν καὶ ἡμεῖς ἀνενεύσαμεν ἐπὶ τὸ πᾶσιν ἑτοίμως εἰς μετάδοσιν ἀναπεπταμένον τοῦ θεαρχικοῦ φωτὸς ἄπειρόν τε καὶ ἄφθονον πέλαγος, οὐκ ἔκφυλοί τινες ἑπεστάτουν θεοί, μία δὲ πάντων ἀρχὴ.

Далее эта мысль поясняется и развивается.

Существует единый над всеми промысел, сверхсущественно сверхучрежденный превыше всех невидимых и видимых сил, и все ангелы, поставленные каждый над своим народом, возводят к нему как к своему началу тех, кто добровольно за ними следует[2].

Τὸ μίαν εἶναι τῶν ὅλων πρόνοιαν ἁπασῶν τῶν ἀοράτων καὶ ὁρατῶν δυνάμεων ὑπερουσίως ὑπεριδρυμένην, πάντας δὲ τοὺς καθ᾽ἕκαστον ἔθνος ἑπιστατοῦντας ἀγγέλους ἐπ᾽αὐτὴν ὡς οἰκείαν ἀρχὴν τοὺς ἑπομένους ἑθελουσίως ὅση δύναμις ἀνατείνοντας.

Это очень важное место, так как оно подчеркивает трансцендентное единство священной традиции, восходящей и в случае иудеев, и в случае других народов (конкретно эллинов, поскольку пишет именно грек и по-гречески) к единому небесному источнику, который автор трактата отказывается считать «языческими богами», «идолами», но признает истинным началом, источником безбрежного света. Важно, что о свете здесь говорится как об «озере или море света», πέλαγος τοῦ φωτὸς, определяемом предикатом ἄφθονος, «щедрый», «нежадный», но именно это свойство Плотин считает главной характеристикой Блага, объясняющей саму причину появления того, что не есть чистое Благо. Благо является независтливым, нежадным, ἄ-φθονος, поэтому не хранит свои качества только для самого себя, щедро передавая их другим, кроме себя. Это и есть начало появления всех остальных ипостасей или формула глубинной структуры божественной Жизни. Если Благо щедро, то оно изливает свои световые иерархии на все народы. И все они имеют философские и религиозные иерархии, возводящие их к Единому посредством просвещающих ангельских иерархий. Это — главная мысль христианского платонизма и основа эллинского (эллинистического) прочтения христианства. Это, в частности, объясняет, почему корпус «Ареопагитик» устойчиво сопряжен с фигурой святого Дионисия Ареопагита — эллинского философа, встреченного

---

[1] *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. С. 141.

[2] Там же. С. 145.

святым апостолом Павлом в Афинском Ареопаге и обращенного им. Святой Дионисий Ареопагит и есть воплощение этой встречи эллинской философии, получившей духовное послание умных иерархий из единого источника, которым является, в пределе, Неизвестный Бог, апофатическое Благо, отождествленное святым апостолом Павлом с Христом.

Однако между иерархиями неоплатоников-политеистов и моделью «Ареопагитик» существует существенное различие. В этой иерархии отсутствуют те духовные (умные) сущности, которые управляют становлением и материальным миром. У Ямвлиха и Прокла переход от духовных существ промежуточного мира — между Умом и людьми — осуществлялся плавно и градуально. Так, часть даймонов мыслилась как аналог ангельской иерархии «Ареопагитик»: она передавала свет Ума людям, очищая, объясняя, просветляя, возвышая и посвящая (телесеургия). Функция посвящения была главенствующей — высшее посвящает низшее, отсюда у самого автора «Ареопагитик» мы встречаем термин τέλεταρχια, то есть «посвятительная иерархия». Другая же часть даймонов, а также архонты, начала, считались управляющими космическими процессами — поддерживали единство и упорядоченность в природе, и так вплоть до низших аспектов материальных эйдосов, стихий и подземного мира и даже Тартара, где также существовали продолжения духовных эйдетических цепочек, серий, восходящих к благому Уму и еще выше — к генадам, ἑνάδες, и самому Благу. Между духовными посвятительными иерархиями, структурами упорядоченного космоса, логикой природных процессов и устройством подземных миров и стран, расположенных по ту сторону смерти в политеистическом неоплатонизме, не было принципиального разрыва: духовность, этика, созерцание и метафизика почти незаметно переходили в космологию и физику, а еще ниже, на нижних этажах материальности, столь же плавно осуществлялся переход к подземным мирам. Физический космос был лишь одним из сечений намного более обширной онтологии, имеющей гомологичную структуру, связность и симметрия которой обеспечивались как раз вертикальной решеткой иерархии, организующей структуры всех горизонтальных пластов, которую она пересекала.

В христианском платонизме этот переход не происходил так гладко (Синезий является здесь редчайшим исключением). Во-первых, отношение ангельской иерархии к управлению стихиями космоса не было ясно прояснено, что закрывало возможность разработки полноценной и развернутой христианской физики и христианской космологии. Здесь все ограничивалось отсылкой к Творцу, и сам факт

творения был достаточным основанием для того, чтобы определять смысл той или иной вещи. Христианский Бог-Творец не был тождественным неоплатоническому демиургу, так как в своем творчестве Он не созерцал превосходящие его идеи, νοητά. Следовательно, небесная иерархия у христиан обрывалась на Творце, а у политеистов продолжалась выше — вплоть до интеллигибелей, генад (ἑνάδες) и самого невыразимого Блага. Но такое изменение статуса демиурга делало космос подчиненным только одной смысловой инстанции — самому Богу. Ангелы и все чины ангельской иерархии своим множеством покрывали только души людей, физика же была напрямую подчинена Творцу, хотя в отношении душ эта подчиненность Творцу осуществлялась вдоль ангелических осей. Однако такая диспропорция оставляла пустоту и образовывала асимметрию. В некоторых текстах Евангелия, особенно ярко в Апокалипсисе, фигуры ангелов принимают участие в жизни космоса, но, как правило, это относится к эсхатологической эпохе. В обычном круговращении мира они заметной роли не играют. С другой стороны, в «христианской физике» (хотя и не оформленной полноценно и никогда не возводившейся в ранг догмата) есть тенденция признавать активное участие в жизни космоса определенного рода духов, но чаще всего речь идет о падших духах, то есть о том, как христиане понимали даймонов. Двойственное отношение к даймонам, как к богам среднего порядка, низшим в отношении полноценных божеств, мы встречаем уже у самих неоплатоников-политеистов. Часть даймонов у них принадлежит к телетархии, то есть посвящают и просветляют души, а часть, особенно заведующая нижними регионами космоса, материальными эйдосами, материей и подземным миром, приобретает зловещие черты. В христианском мировоззрении это разделение было продлено еще дальше, хотя не до такой степени радикализма, как у гностиков, вообще противопоставлявших умное творение природному, с соответствующим дуализмом духов — нетварных благих инстанций Плеромы и злых архонтов, подчиненных демиургу. Христианская иерархия находится между этими двумя крайностями — строго монистического неоплатонизма Плотина и Прокла и дуалистического платонизма гностиков (Василида и Валентина). В любом случае проблема соотношения единого и многого в христианстве — особенно в космологии — была менее контрастно изученной, нежели в политеистической версии неоплатонизма.

Это метафизическое соотношение единого и многого, однако, подробно рассматривается в трактате «О божественных именах»[1]

---

[1] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования.

в духе классического неоплатонизма. И в этом сказывается особая позиция его автора: он прямо переносит градуальную модель неоплатонизма на христианский контекст, избегая лишь тех моментов, которые могли бы оказаться напрямую противоречащими догматическим установкам. В остальном же он старается как можно более точно следовать именно классическому — градуальному! — неоплатонизму Афинской Академии.

Апофатическое Единое, Ἓν превышает все возможные определения и имена. Однако такое единство, будучи «щедрым», не исключает множественности. Поскольку это Единое божественно, хотя и, строго говоря, сверхбожественно (подчеркивает автор), то и исходящее из него множество тоже божественно. Автор трактата утверждает о Едином, Ἓν почти на грани ортодоксии:

> Опять же оттого, что — благодаря происходящему из него обожению и восприятию, по мере сил каждого, Божия образа — представляется, что появляется множество богов, и говорят, что имеет место разделение и многократное умножение единого Бога, но Он от этого Он ничуть не менее Начало-Бог и Сверх-Бог, сверхсущностно единый Бог, неделимый среди неделимого, единый Сам с Собой, со множеством несмешивающийся и неумножаемый[1].
>
> Πάλιν τῇ ἐξ αὐτοῦ θεώσει τῷ κατὰ ἑκάστου θεοειδεῖ θεῶν πολλῶν γιγνομένων δοκεῖ μὲν εἶναι καὶ λέγεται τοῦ ἑνος Θεοῦ διάκρισις καὶ πολλαπλασιασμός, ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον ὁ ἀρχιθεος καὶ ὑπέρθεος ὑπερουσίως εἷς Θεός, ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς, ἡνωμένος ἑαυτῷ καὶ τοῖς πολλοῖς ἀμιγὴς καὶ ἀπλήθυντος.

В подтверждение же этой высшей неоплатонической трактовки Единого и процесса обожения, θέωσις, автор приводит место из Первого послания святого апостола Павла в Коринфянам (8:5—6):

> Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Исус Христос, Которым все, и мы Им.
>
> καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί,
> [ἀλλ'] ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

Автор трактата «О божественных именах» понимает слова святого апостола Павла как подтверждение неоплатонической теоло-

---

[1] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. С. 277.

гии: «говорят, что есть много богов (...), [но] у нас один Бог Отец», λεγόμενοι εἰσὶν θεοὶ πολλοί, [ἀλλ᾽] ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ. Здесь поднимается вся мощь платонизма, основанного на «Парменида». Проблема «монотеизм или политеизм» снимается следующим образом.

Бог один или богов много? Неоплатоники отвечают: если считать богом только Единое, Ἕν, то ἕν πολλά, единое многое «богами» считать нельзя. Но и Единое в чистом виде не может быть сопряжено с предикатом «есть» без того, чтобы не стать единым многим. Поэтому в этом случае нет ни многих богов, ни единого Бога. Многих нет потому, что они никогда не будут Единым, а самого Единого нет, потому что он сверхсущий, то есть трансцендентен бытию, а значит, не есть. Если же расширить понятие божественности и на само Единое и на единое многое — в той мере, в какой оно является все же единым, а не только многим, то получится, что есть и единый Бог (монотеизм) и много богов (политеизм). В обоих случаях вопрос «один или много?» утрачивает свою остроту. Не столько разрешается, сколько *снимается*. Богов много, но Бог един. Эта формула предполагает введение генады, ἑνάδες, как особой формы такой причастности к Богу, которая и связана с Ним и не нарушает Его единства и Его чистоты и незатронутости никакими атрибутами. Солнце едино, но к каждому по воде идет его собственный луч. В этом и состоит смысл божественных имен. Эти имена и божественны, и не суть сам Бог. Они множественны, более того, они беспредельны, так как логос любой вещи, в конечном счете, по эйдетической цепи восходит к имени Бога. И поэтому все имена — даже самые приземленные — суть имена Бога. В трактате «О небесной иерархии» говорится:

> Прибавлю и то, что представляется самым из всего недостойным и наиболее странным: сведущие в божественном передают, что Оно к Себе применяет даже облик червя (ср. Пс. 21:7)[1].
>
> Προσθ᾽σω δὲ καὶ τὸ πάντων ἀτιμ᾽οτερον εἶναι καὶ μᾶλλον ἀπεμφαίνειν δοκοῦν, ὅτι καὶ σκώληκος εἶδος αὑτὴν ἑαυτῇ περιπλάττουσαν οἱ καὶ τὰ θεῖα εινοὶ παραδεδώκασιν.

Имена Бога суть генады, ἑνάδες, которые стоят у истоков расходящихся лучей небесной иерархии, через которые Божество исходит из себя и конституирует миры — от Неба до земли со всеми населяющими их невидимыми и видимыми существами. Каждая вещь имеет имя. И каждое имя имеет внутри себя световую цепочку, возводящую его к имени Божества. Но сам Бог «выше всякого имени», равно как и выше всякого образа, фигуры или вещи, так же

---

[1] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. С. 66–67.

как и выше их антитезы или даже небытия. Поэтому весь мир «Ареопагитик» благ и осмыслен, пронизан лучами божественного. То, что есть, уже благо, поскольку получает бытие от Блага. В той мере, в какой нечто причастно к бытию — пусть даже относительно, в той мере оно причастно и Благу. Зло вообще не имеет онтологии. Если бы зло имело бытие, оно в той степени, в какой было бы, было бы благим, а это исключено. Чистого зла нет, есть только сравнительная дистанция *удаленности* от чистого Блага. Эта удаленность также сама по себе не зла, так как выражает исхождение Блага, Его доброту и Его щедрость. Сами божественные имена суть исхождения: ими конституируются парадигмы бытия. Поэтому они измеряются Тем, Кто превыше всякого имени. Так, бытие измеряется тем, что ему предшествует и что не есть, божественным Ничто. А слово своей мерой имеет молчание. Если же умные сущности — звенья ангельской иерархии — спускаются все ниже и ниже, то они выполняют волю Блага, даже если удаляются от Него.

В Нем нет места злу. Даже демоны, в христианстве считающиеся «злыми духами», для автора не таковы.

Но и демоны по природе не злы. (...) как сотворенные Богом демоны могут быть злыми?[1]	Ἀλλ᾽ οὔτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί (...) πῶς οἱ Θεοῦ γενόμενοι δαίμονές εἰσι κακοί;

В той мере, в какой демоны существуют, они благи. Но в той мере, в какой они удаляются от своего существования, от блага, в той мере они онтологически истончаются. *Зло тождественно сокращению объема бытия.*

Поскольку демоны существуют, они существуют из Добра, и они благи и стремятся к Прекрасному — и — Добру, (...) они и суть злы в той мере, в какой не существуют[2].	Ὥστε ὅ εἰσι, καὶ ἐκ τἀγαθοῦ εἰσι, καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίενται (...) καὶ εἰσι κακοί. Καθ᾽ ὅ οὐκ εἰσι.

Отсюда и остальные принципиальные формулы:

Но и во всей природе нет зла. (...)	Ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐν τῇ ὅλῃ φύσει τὸ κακόν. (...)
Но и не в телах зло. (...)	Ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐν σώμασι τὸ κακόν (...)
Но — вопреки широко распространенному мнению — и не в материи зло[3].	Ἀλλ᾽ οὐδὲ τὸ πολυθρύλητον. Ἐν ὕλῃ, ὥς φασι, καθ᾽ ὅ ὕλη.

---

[1] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. С. 371 – 373.
[2] Там же. С. 377.
[3] Там же. С. 381 – 383.

Связь Блага с истоками бытия, с генадической Жизнью, предшествующей бытию, является главной осью неоплатонизма. «Ареопагитики» самым последовательным и развернутым образом проводят эту мысль сквозь все построения, сопряженные с толкованием Священного Писания и объяснением космических и физических явлений.

Линия «Ареопагитик» в VI веке была продолжена христианским неоплатоником, относящимся к том же типу, что и автор «Ареопагитик», палестинским епископом Иоанном Скифопольским, Ἰωάννης Σκυθοπόλεως (ок. 536/550 —?), который комментировал эти тексты, а также обосновывал их подлинность и соответствие православию. Позднее эту же традицию продолжил преподобный Максим Исповедник, Μάξιμος Ομολογητής (580—662), оставивший подробные схолии ко всем трактатам «Ареопагитик». Поскольку Максим Исповедник был признан святым и являлся главным сторонником учения о двух волях в Христе, диофелитства, ставшего в конце концов общепринятой догмой православия, то его авторитет еще более укрепил значение христианского неоплатонизма[1].

Халкидонский Собор: первое поражение платоников

В области догматических споров после Третьего Вселенского Собора противостояние двух течений в христианстве — александрийского (и каппадокийского), с одной стороны, и антиохийского, с другой, перешло в иную плоскость. В результате Эфесского Собора Несторий, в конце концов, был отлучен и его учение анафематствовано. Таким образом, христианский мир признал правоту александрийцев (то есть христианских платоников). Отвержение Нестория привело к концу Антиохийской школы, поскольку многие ее авторитеты так или иначе были связаны с той христологической тенденцией (от Ария до Нестория), которая была, в конце концов, необратимо признана еретической: две природы Христа — совершенного Бога и совершенного Человека, то есть диофизитство, δυοφυσιτισμός — были утверждены как непоколебимая догма.

Однако в ходе антинесторианской полемики, где главенствующая роль принадлежала александрийским богословам, постепенно сформировалась теория, которая породила новую волну богословских споров. Если из Антиохийской школы с удивительным постоянством происходили еретические течения «иудейского»

---

[1] *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Максим Исповедник. Толкования.

(иудео-христианского) толка, типологически воспроизводящие раннехристианский эвионизм, то есть наиболее последовательное антиплатоническое учение, то из Александрии, полюса христианского платонизма, берет свое начало другая христологическая теория, позднее также признанная еретической — речь идет *о монофизитстве*. Монофизиство, μονοφυσιτισμός на волне атак, направленных против антиохийцев, заняло противоположную, но столь же крайнюю позицию, утверждая, что в Христе божественная природа полностью поглотила человеческую, растворив ее в себе. В духе крайнего платонизма, полностью сосредоточенного на божественном Уме и созерцании Единого, монофизиты считали, что божественное и человеческое не могут быть ни равноправными, ни равновесными: Бог есть причина, человек — следствие. Поэтому, рассуждали они, если Бог вселился в человека, то природа человеческая полностью возвращена в Бога и перестает быть самостоятельным началом: Бог-Сын, согласно монофизитам, интегрирует в себе Иисуса как исторического земного человека, потомка царя Давида и сына Пречистой Девы Марии. Этот образ мысли был навеян спорами о Богородице и отстаиванием правомочности такого определения в полемике с несторианами. Так, монофизиты постепенно пришли к утверждению единой — божественной — природы Христа, поглощающей в себе его человечество.

У истоков монофизитства стоит ученик и последователь Кирилла Александрийского, последователь Александрийской школы богословия и яростный противник Нестория Евтихий Константинопольский, Εὐτυχής (ок. 378–454), поэтому монофизитство было названо по его имени «евтихианской ересью». Поскольку Евтихий, по меньшей мере, как это ему приписывалось, отрицал в Христе человеческую природу, то догмат Воплощения утрачивал свое значение, а сама христология сближалась — по крайней мере, по формальным признакам — с докетизмом, то есть с раннехристианской ересью (распространенной среди гностиков), утверждавшей, что тело Иисуса Христа было не совсем человеческим, но лишь оболочкой, в которую облеклось сверхъестественное Божество, то есть, в конечном счете, лишь «видимостью», отсюда «докетизм», от δοκέω — казаться. Если несториане слишком далеко разносили между собой божественную и человеческую природу в Христе, то монофизиты, напротив, их слишком смешивали и в духе крайнего платонизма сводили человеческое к Божественному.

Против монофизитов выступили сторонники двух природ, диофизиты, которые объединяли на сей раз как православных, приверженцев Никейско-Царьградского Символа веры, так и остатки ан-

тиохийцев — тех, кто сумел избежать подозрения в несторианской ереси. В любом случае маятник качнулся в другую сторону: после побед платоников на трех Вселенских Соборах, наступила иная фаза.

В 448 году на поместном Константинопольском Соборе Евтихий был обвинен в ереси, а его учение признано неправославным. Но на его сторону встал Александрийский патриарх (Папа) Диоскор, Διόσκορος (? — 454), который созвал в 449 году Второй Эфесский Собор, на котором при помощи Императора Феодосия II[1] (401 — 450), вставшего на его сторону, восстановил Евтихия, ссылаясь на авторитет Кирилла Александрийского, признанного святым. Константинопольский патриарх Флавиан, Φλαβιανός, строгий приверженец диафизитства, был низложен, а диафизитская позиция Папы Римского Льва (390 — 440) вообще не была учтена. Так, александрийцы, уверенные, что Второй Эфесский Собор являлся Вселенским, праздновали очередную победу над своими идейными оппонентами, попытку реванша которых они видели в кампании против Евтихия.

Однако сменивший Императора Феодосия II Император Макарий, Μακάριος (женатый на сестре прежнего Императора Пульхерии, бывшей приверженицей не только Флавиана и диафизитов, но и многих открытых несториан — в частности, Феодорита Кирского) созвал в 451 году новый Собор — Халкидонский, на котором все решения Второго Эфесского Собора была отменены, Евтихий в очередной раз признан еретиком, а диафизитская догма утверждена как незыблемая основа христианской веры. Именно этот Собор и был впоследствии признан Вселенским, что означало *первое идейное поражение* христианских платоников (александрийцев) в сложной диалектике христологических споров. Диоскор был низложен.

С точки зрения метафизической типологии, это была первая победа Антиохийской школы, которая, однако, в таком качестве уже не существовала. Тем не менее именно в Халкидонском Соборе следует видеть начало отступления от самого духа платонизма, что получит свое окончательное выражение на Пятом Вселенском Соборе — Константинопольском, состоявшемся при Императоре Юстиниане, Ιουστινιανός.

Халкидонский Собор был отвергнут церквями Востока, обобщенно называемыми «антихалкидонитскими», для которых нормативом оставалось учение святого Кирилла Александрийского в том смысле, что после Воплощения две природы Исуса Христа — Божественная и человеческая — объединились. Самого же Евтихия подавляющее

---

[1] При Феодосии II был издан указ о сожжении книг неоплатоника Порфирия, содержащих нападки на христианство.

большинство антихалкидонитских конфессий — Коптская православная церковь, Сиро-Яковитская православная церковь, Эфиопская православная и Армянская апостольская церковь — либо не признает, либо не знает. В этих церквях Вселенскими признаются только первые три Вселенских Собора (где побеждали платоники).

Показательно, что многие видные богословы монофизитского направления были платониками. Так, монофизитом был Иоанн Филопон, Ἰωάννης ὁ Φιλόπονος (ок. 490 – 570), ученик неоплатоника-политеиста Аммония Гермия, сына Гермия и Эдесии. Иоанн Филопон соотносил платонизм с христианским учением, с одной стороны, оспаривая неоплатонические учение политеистов о вечности мира, ярким примером которого являлась онтология круглого времени, ярко изложенная Проклом, а с другой, применяя платонические триады к толкованию отношения Лиц Пресвятой Троицы, что привело к признанию «троебожия», «тритеизма», и стало основанием для обвинения в ереси и отлучения от Церкви. Однако эта тритеистская линия дальнейшего развития не получила даже в контексте монофизитства (или миафизитства) и была признана всеми церквями как «ересь».

Византия становится Грецией: от Юстиниана до Исавра

Юстиниан: разрыв под видом реставрации

Время с конца V до начала VIII века (717 год), то есть от эпохи Флавия Зенона вплоть до Императора Льва III Исавра, с которым связано начало периода иконоборчества, в византийском историале мы можем выделить в особую эпоху. В этот период Империя успешно обороняется от варваров и начинает вырабатывать особый ромейский стиль, где двумя главными семантическими осями становятся:

- заново систематизированная римская политическая мысль и
- православное христианское богословие, опирающееся на догматы первых Вселенских Соборов (включая Четвертый — Халкидонский).

Особенно выделяются в этот период два византийских правителя Юстиниан (527—565) и Ираклий (610—641).

Происхождение Юстиниана, Ἰουστινιανός достоверно неизвестно. Его дядя Юстин, ставший Императором после Анастасия, был иллирийским крестьянином, служившим Империи и достигшим высокого положения благодаря личным заслугам. Историк Прокопий Кесарийский, крайне отрицательно к нему относившийся[1], в своей «Тайной истории» сообщает о происхождении Юстиниана странный эпизод:

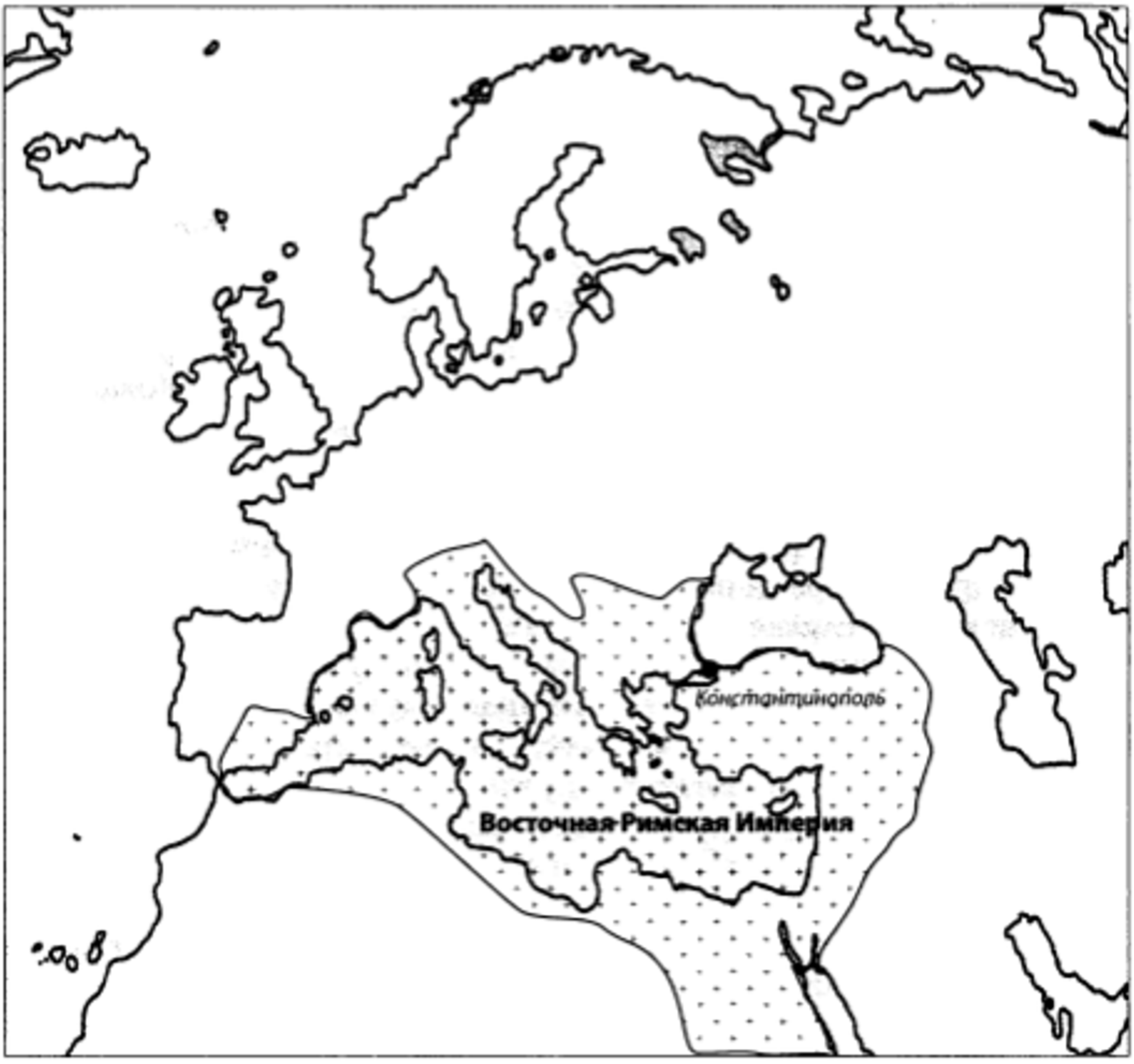
> Передают, что и мать его [Юстиниана] говаривала кому-то из близких, что он родился не от мужа ее Савватия и не от какого-либо человека. Перед тем, как она забеременела им, ее навестил демон, невидимый, однако оставивший у нее впечатление, что он был с ней и имел сношение с ней, как мужчина с женщиной, а затем исчез, как во сне[2].

Юстиниан был телохранителем Императора, но затем был назначен своим дядей Юстином преемником. В 527 году был коронован вместе со своей женой Феодорой, Θεοδώρα, Августом и Авгус-

---

[1] Прокопий называет его «не человеком, но неким демоном в образе человека». *Прокопий Кесарийский*. Тайная история. XII. М.: Наука, 1993. С. 358, 376.

[2] *Прокопий Кесарийский*. Тайная история. С. 358.



Византийская Римская Империя в период царствования Императора Юстиниана. VI в. от Р. Х.

греха и разврата», «гетерой» и «сосудом извращений и пороков»[1]. Вместе правящая чета представляла собой образцовое воплощение тиранического начала.

С политической точки зрения, правление Юстиниана было попыткой реформировать Империю, обратив все силы на то, чтобы отвоевать контроль над территориями Запада (pars occidentalis). Отчасти это ему удалось. Юстиниан воспользовался междуусобными столкновениями германских племен (чаще всего придерживавших-

---

закон Императора Константина I, запрещающий человеку, достигшему сенаторского звания, жениться на блуднице, было связано с давлением на него Юстиниана.

[1] *Прокопий Кесарийский.* Тайная история. С. 345 – 348.

той Римской Империи. Прокопий Кесарийский описывает личность этого Императора в самых мрачных тонах, упрекая его во всех возможных грехах.

> Был он одновременно и коварным, и падким на обман, из тех, кого называют злыми глупцами. Сам он никогда не бывал правдив с теми, с кем имел дело, но все его слова и поступки постоянно были исполнены лжи, и в то же время он легко поддавался тем, кто хотел его обмануть. Было в нем какое-то необычное смешение неразумности и испорченности нрава. (...) Был этот василевс исполнен хитрости, коварства, отличался неискренностью, обладал способностью скрывать свой гнев, был двуличен, опасен, являлся превосходным актером, когда надо было скрывать свои мысли, и умел проливать слезы не от радости или горя, но искусственно вызывая их в нужное время по мере необходимости. Он постоянно лгал, и не при случае, по скрепив соглашение грамотой и самыми страшными клятвами, в том числе и по отношению к своим подданным. И тут же он отступал от обещаний и зароков, подобно самым низким рабам, которых страх перед грозящими пытками побуждает к признанию вопреки данным клятвам. Неверный друг, неумолимый враг, страстно жаждущий убийств и грабежа, склонный к распрям, большой любитель нововведений и переворотов, легко податливый на зло, никакими советами не склоняемый к добру, скорый на замысел и исполнение дурного, о хорошем же даже слушать почитающий за неприятное занятие. Как же можно передать словами нрав Юстиниана? Этими и многими другими еще большими недостатками он обладал в степени, не соответствующей человеческому естеству. Но представляется, что природа, собрав у остальных людей все дурное в них, поместила собранное в душе этого человека. Ко всему прочему он отнюдь не брезговал доносами и был скор на наказания. Ибо он вершил суд, никогда не расследуя дела, но, выслушав доносчика, тотчас же решался вынести приговор. Он не колеблясь составлял указы, безо всяких оснований предписывающие разрушение областей, сожжение городов и порабощение целых народов[1].

В еще более чудовищных красках описана Прокопием Императрица Феодора[2], бывшая, по его словам, с малых лет «воплощением

---

[1] *Прокопий Кесарийский.* Тайная история. С. 343–344.

[2] О происхождении Феодоры Иоанн Эфесский отмечает: «Она пришла из борделя». Считается, что принятие в правление Юстина закона «О браке», отменившего

ся арианства) и восстановил власть Византии над Италией, Северной Африкой и Юго-Востоком Пиренейского полуострова.

Юстиниан предпринимает попытку систематизации римского права, для чего публикует знаменитые «Новеллы», где обобщает основные положения древнеримской правовой традиции.

И военная политика Юстиниана, и реформы права, и сам стиль правления были проявлением цельного проекта, представлявшегося ему самому возрождением единой Империи и восстановлением единоличной императорской власти — renovatio Imperii.

Юстиниан и осуждение платонизма

Юстиниан принимает живейшее участие в богословских спорах своей эпохи и настаивает на ужесточении репрессий против тех, кто не является христианами или следует линии, признанной еретической. Важно, что это происходит в контексте Четвертого Вселенского Собора, Халкидонского, когда монофизиты (евтихиане) подверглись анафематствованию, что стало в определенной мере реваншем антиохийцев. Однако как и в случае предыдущих Вселенских Соборов, где неизменно побеждали александрийцы и платоники, на следующем этапе противоборствующие лагеря не опускали рук, стремясь пересмотреть зафиксированный баланс весов, склонившихся в ту или иную сторону. После Халкидонского Собора монофизиты также продолжали настаивать на своей правоте, что поставило церковь на грань раскола. Императоры, как и ранее, старались примерить между собой противостоящие партии, так как их конфликт был чреват ослаблением порядка в Империи. Так, в правление Флавия Зенона Исавра противоборствующим сторонам монофизитов и диофизитов был предложен компромиссный вариант, сформулированный в тексте «Энотикон», Ἑνωτικόν, где наряду с утверждением «двух природ» и анафематствованием Евтихия, подтверждалась правота и святость Кирилла Александрийского, победителя Третьего Вселенского Собора в Эфесе, где возобладала линия платоников. «Энотикон», действительно, примирил между собой Константинополь, с одной стороны, и Александрию и Церкви Востока, с другой, так как «антиохийское» признание двух природ (диофизитство) формально не отвергало и объединительной христологии Кирилла Александрийского. Тем самым, жесткость антиплатонических тенденций Халкидонского Собора была несколько смягчена (как ранее — после каждого из первых трех Вселенских Соборов происходило смягчение тезисов александрийцев и, шире, платоников). «Энотикон», однако, был отвергнут Римскими Папами, что приве-

ло к разрыву между Западной и Восточной церквями, длившемуся 35 лет (484—518) и известному как «акакианская схизма» — по имени Константинопольского патриарха Акакия, Ἀκάκιος (? — 489), сподвижника Императора Зенона и составителя «Энотикона».

Юстиниан, таким образом, воцарился в Империи, где нормативом православия было умеренное диофизитство, догматически определяемое «Энотиконом». И именно этот контекст Юстиниан подвергает радикальной реформе. Он отказывается от «Энотикона» и провозглашает возвращение к Халкидонскому Собору, то есть снова ужесточает позиции антиплатонической партии. Это, с одной стороны, приводит к окончательному разрыву с церквями Востока — Армянской, Ассирийской и Коптской, а с другой, напротив, кладет конец «акакианской схизме», то есть восстанавливает церковное общение с Римом. Вероятно, сближение с Римом было необходимо Юстиниану для того, чтобы облегчить восстановление византийского господства в Италии и, шире, на Западе.

На первых порах своего царствования Юстиниан пытается примирить халкидонитов и умеренных миафизитов. Показательно, что Императрица Феодора в отношении миафизитов была настроена даже более миролюбиво, нежели сам Юстиниан и поддерживала, в частности, хорошие отношения с александрийским богословом и платоником Севиром Антиохийским, Σεβήρος Αντιοχείας (465—538), признанным еретиком (монофизитом) в православной церкви, но считающимся святым в Коптской Церкви[1]. Но Юстиниан отказался от этой стратегии под давлением Папы Римского, настаивавшем на отвержении любого намека на александрийскую линию и на жестком следовании Халкидонскому вероучению, ставя свою поддержку военной стратегии Юстиниана на Западе в прямую зависимость от этого богословского решения.

Юстиниан закрывает Афинскую Академию в 529 году, а через 4 года, в 533 году, созывает в Константинополе Пятый Вселенский Собор, на котором, в частности, ересью признается оригенизм. Сам Собор был созван для выяснения отношений с монофизитами, с одной стороны, и Папой Римским, с другой, так как обе партии оказались в пространстве единой Империи. Юстиниан пытался построить новый компромисс, в результате чего — как уступка монофизитам — он подверг формальному анафематствованию Феодора Мопсуестийского, а также признал не соответствующим православию учение двух других антиохийских учителей — Феодорита Кирского

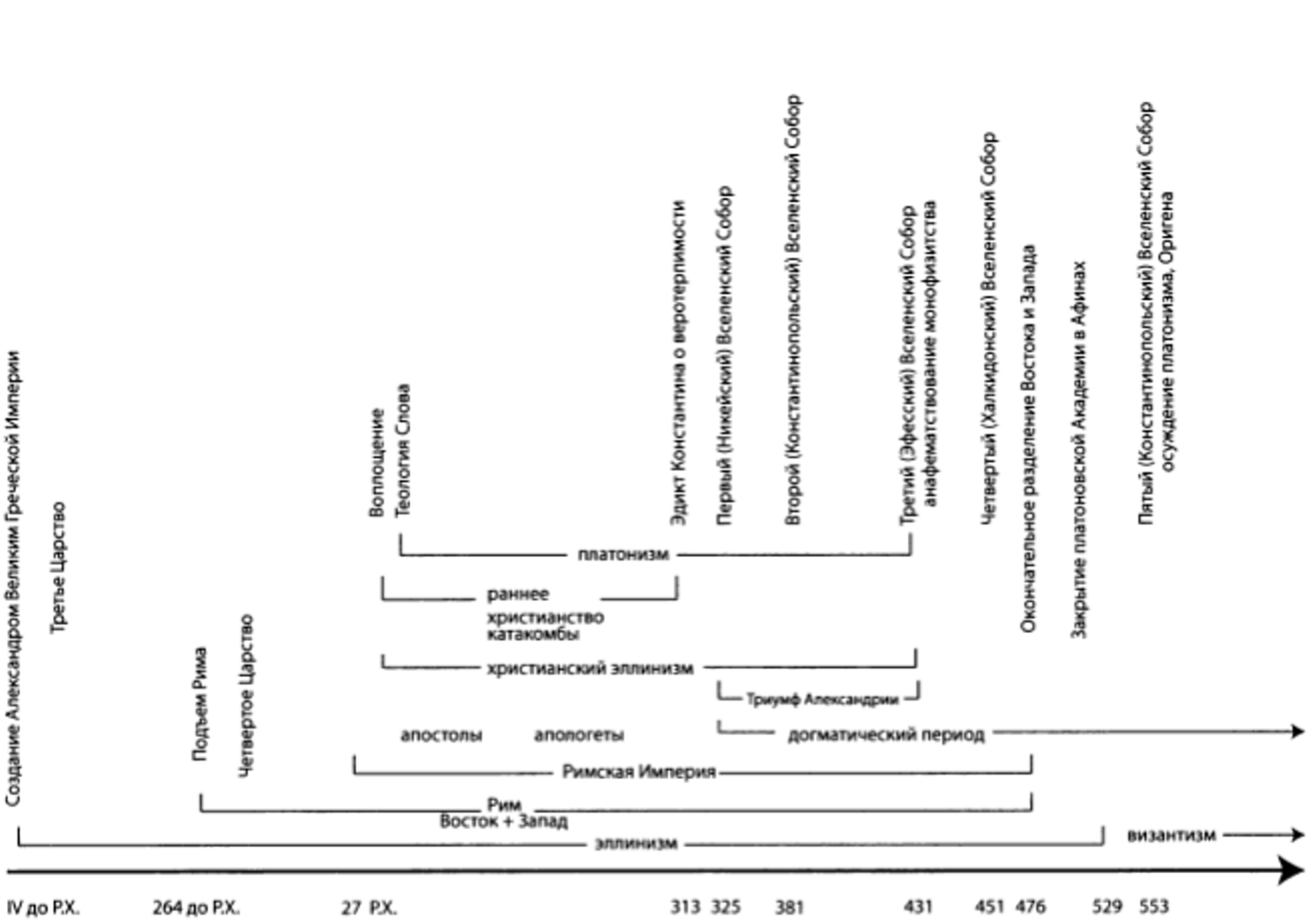
---

[1] Показательно, что именно у Севира Антиохийского встречается первое исторически зафиксированное упоминание «Ареопагитик».

и Ивы Эдесского. Все трое высказывались в несторианском духе, что ожесточало против Халкидонского Собора и его сторонников монофизитов. Так как в это же время в Сирии, Палестине и Египте обострялись отношения между крайними платониками, апеллирующими к Оригену, и их противниками, то для уравновешивания позиции оригенизм также признавался ересью. Кроме того, лишились церковных кафедр и многие видные монофизиты — такие, как Севир Антиохийский, ранее согласившийся с «Энотиконом», отвергнутым новым Пятым Вселенским Собором. Тем самым, будучи по видимости новым компромиссом между платониками и миафизитами (александрийцами), с одной стороны, и диофизитами, антиохийцами и халкидонитами-антиплатониками (в частности, приверженцами линии Римских Пап), с другой, Второй Константинопольский (Пятый Вселенский) Собор разрушил те хрупкие компромиссы, достигнутые ранее, но не предложил никакой новой догматической платформы. Прежний баланс он нарушил, а нового не достиг. Тем самым он оставил догматический вопрос открытым, предопределив дальнейшую диалектику догматической полемики, проявившуюся позднее прежде всего в спорах монофелитов. В целом же, несмотря на осуждение «Трех глав» (Феодора Мопсуестийского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского), он стал еще одной победой антиплатонической партии.

С Юстинианом связан перелом в отношении христианства к платонизму и к эллинству и эллинизму в целом. Именно с эпохи правления Юстиниана принято откладывать историю собственно «византизма» как особого исторического явления — отличного от эллинизма и раннего эллинистического христианства. Юстиниан предпринимает решительную атаку на платоников — причем как на последних представителей политеизма, так и на наиболее радикальных представителей александрийского богословия (христианский платонизм). Именно его указом последний схоларх Афинской Академии преемник Прокла Дамаский с группой учеников изгоняется из Афин, покидает Византию и обращается за поддержкой к шаху Ирана. Одновременно с этим анафематствованию подвергается учение Оригена и его последователей и наносится удар по александрийскому богословию в целом, то есть по той линии, с которой Зенону и Акакию удалось сблизиться на основании «Энотикона». После окончательного разрыва с антихалкидонитскими церквями Востока начинаются гонения на монофизитов (миафизитов) на всем пространстве Империи.

Таким образом, Юстиниан, ставящий во главу угла право и максимально сближавший Церковь с Государством, практически под-



Структура соотношения эллинизма, Империи, христианства и византизма

чинивший Церковь Империи, существенно изменил те установки, которые преобладали в Византийской Империи до него. Под видом «реставрации Рима» Юстиниан фактически порвал культурную преемственность с той духовной и религиозной имперской средой, с тем энтузиазмом, который оживлял Средиземноморскую цивилизацию на протяжении предыдущих веков. Хотя эллинизм качественно изменяется вместе с распространением христианства, полное завершение этой эпохи в структуре эллинского историала приходится именно на VI век и на период правления Юстиниана.

Эпоха Юстиниана представляет собой важнейшую веху в греческом историале — более того, в истории цивилизации Средиземноморья и, соответственно, в европейской истории. На ней завершается одновременно несколько циклов — цивилизационных, культурных, геополитических и религиозных.

Ираклийская династия: монофелитский компромисс и его границы

После Юстиниана правил его племянник Юстин II, Ἰουστῖνος Β' (ок. 520 – 578), при котором почти все завоеванные Юстинианом позиции на Западе — в Европе и Северной Африке — были утрачены. Юстин II попытался достичь нового компромисса с монофизитами, но безуспешно. В конце жизни он страдал умственным расстройством. Его преемником стал византийский военачальник родом из Фракии (как и прежние Императоры, начиная с Юстина I) Тиберий II, Τιβέριος Β' (? — 582), который сумел несколько приостановить распад Империи, наметившийся при Юстине II. За ним последовал ставший Императором военачальник Маврикий (Μαυρίκιος) из Каппадокии (539 – 602), одержавший победу над персами, ранее теснившими византийцев и заключивший с ними выгодный Империи мир. Маврикия сверг узурпатор и «солдатский Император» Фока, Φωκάς (547 – 610), ставший одним из редких в византийской истории образцов разрушительной и жестокой тирании. Фока пришел на плечах взбунтовавшихся солдат и городской черни, окончательно ослабил Империю, потерпел ряд существенных военных и политических поражений, расстроил экономику и правовую систему, но при этом отметился пытками, преследованиями, убийствами непокорных и представителей лучших аристократических родов.

Конец тирании Фоки положил в 610 году свергший его Ираклий, Ηράκλειος (575 – 641), сын экзарха Африки, происходивший, как и Маврикий, из Каппадокии. Он стал основоположником династии

Ираклия, правившей Византийской Империей с 610 по 711 год (с перерывом на 10 лет — с 695 по 705).

Император Ираклий сосредоточил всю свою деятельность на борьбе с персами, которые в тот период активно теснили византийцев, поставив под контроль Сирию и взяв Иерусалим. На этот период приходятся и арабские завоевания: арабы-мусульмане завоевали Сирию, Палестину, Египет и Месопотамию. Это связано с появлением и массовым распространением ислама в Аравии, что дало начало глобальному геополитическому процессу распространения ислама и исламской цивилизации.

Ираклий был столь же выдающимся властителем в сфере геополитики, как и Юстиниан. Но если Юстиниан обращал основное внимание на Запад, хотя и ему пришлось воевать с персами, Ираклий, напротив, сосредотачивает свои усилия на Востоке Империи. Успехи Ираклия на восточном фронте несколько укрепили ее. Если византийско-персидские войны Ираклием были выиграны, арабам, поднявшим волну завоеваний в 632—641 годах, удалось захватить многие земли Империи. С этого времени начинается многовековое *противостояние Византии с арабским исламом*, постепенно набирающим силу. Со временем значение арабского и, шире, исламского фактора для Византии будет только возрастать, постепенно становясь главным экзистенциальным и цивилизационным вызовом. В конечном итоге, проигрыш исторической битвы с исламом и приведет к падению Константинополя и установлению Османской исламской Империи на месте Империи православной.

В религиозной сфере Ираклий пытался исправить то положение, которое ему досталось в наследство от Юстиниана, так и не решившего спор диофизитов и монофизитов. Так как фактор Запада (Римского Папы) после Юстиниана существенно утратил свое значение для Византии, Ираклий обратил свое внимание, в первую очередь, на поиск общей позиции с церквями Востока, так как именно в этом направлении были сосредоточены стратегические интересы Ираклия. Значение монофизитов снова возросло, тогда как вес радикально халкидонитского Рима, напротив, уменьшился.

В качестве новой христологической платформы в 630 году Ираклий предлагает учение о единой воле, *монофелитство* (от μόνος — одно, единственное и θέλημα — воля), согласно которому у Христа было две природы (как учат диофизиты), но одна — богомужняя — воля, что близко к монофизитам (или миафизитам). Это учение было разработано Константинопольским патриархом Сергием, Σέργιος (? — 638) и поддержано Римским Папой Гонорием I (? — 638). Официально Ираклий объявил его в 640 году. Однако после смерти Го-

нория следующий Папа, Северин, отвергает монофелитство, что снова — как и во времена «акакиевой схизмы» — разводит христианский Восток и христианский Запад.

Ираклию наследуют его потомки — сын Константин III, Κωνσταντίνος Γ′ (612–641) и внук Констант II, Κώνστας Β' (630–668), которые продолжают византийско-арабские войны, в ходе которых Византия постепенно утрачивает значительную часть своих азиатских владений. Напор арабских армий, вдохновленных новой религией, исламом, постепенно становится главным вызовом для Византийской Империи. При этом не ослабевает давление и с Севера, со стороны славянских племен, а на Западе византийцев теснят германские королевства. Констант II предпринимает еще одну попытку отвоевать Италию у лангобардов, но ему удается сохранить за собой только Сицилию, которую он и делает своей резиденцией.

При следующем правителе династии Ираклия, Константине IV, Κωνσταντίνος Δ′ (652–685), сыне убитого в Сиракузах Константа II, арабы совершают попытку овладеть самим Константинополем, и их с трудом удается остановить. К этому моменту структура владений Византии существенно меняется: большинство африканских и ближневосточных территорий оказываются под властью мусульман, что влияет на баланс распространения монофизитов и диофизитов. Показательно, что монофизитство было распространено как раз в пространстве эллинистического мира — то есть на периферии по отношению к континентальной Греции. Совпадает также и центр — Александрия Египетская, являвшаяся важнейшим полюсом эллинистической цивилизации, среднего платонизма, неоплатонизма и платонического богословия, нашедшего свое радикальное выражение в монофизитстве. Отныне эллинистическое пространство оказывается под властью мусульман, что ведет к изменению самой структуры арабского мира и достигает своего апогея в Аббасидском халифате, где, в свою очередь, найдут свое выражение и эллинизм, и платонизм, и течения духовного энтузиазма (на сей раз в сочетании с ярко выраженным персидским влиянием)[1]. Поэтому и «Энотикон» Зенона и монофелитство Ираклия имели принципиальное значение для Византии тогда, когда под ее властью находились обширные африканские и азиатские территории. По мере усиления арабов-мусульман, объединяющих эти земли под своей властью, значение монофизитского фактора постепенно сокращается — вместе с пропорцией исповедующего эту версию христианства населения. При этом среди самих монофизитов растут анти-

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. По ту сторону Запада-I.

халкидонские настроения, поскольку исчезновение политического фактора в лице императорской власти возвращает догматические вопросы в сферу чисто религиозного и богословского опыта, где аргументы и пропорции меняются. Так как мусульманские правители не делают никакого различия между течениями христианства, признавая всех христиан «народом Книги», но при этом все же считая их людьми «второго сорта», то догматические вопросы и христологические споры утрачивают свое политическое измерение. Показательно при этом, что в самом исламе христология интерпретируется в несторианском и даже в иудео-христианском (эвионитском) ключе (Исус Христос считается «пророком») в сочетании с докетизмом (кораническим утверждением о том, что распят был не сам Христос, а только его «видимость»).

Это политико-религиозное обстоятельство стало важным фактором в проведении Шестого Вселенского Собора (Третьего Константинопольского), который проходил в 680—681 годах при Константине IV и был самым продолжительным из всех. Собору предшествовала напряженная борьба между теми, кто официально признавал монофелитский компромисс Ираклия, и их противниками — преимущественно из числа последовательных диофизитов и защитников Халкидонского Собора. Несколько неожиданно с парадигмальной точки зрения, главной фигурой в борьбе с монофелитством становится яркий христианский платоник, комментатор и защитник «Ареопагитик» святой Максим Исповедник, Μάξιμος Ὁμολογητής (580—662), современник самого Ираклия. Он начинает борьбу с монофелитством и получает поддержку Рима. В 649 году в Риме проходит Латеранский Собор, который встает на сторону Максима и отвергает монофелитство как ересь, утверждая учение о «двух волях», диофелитство, поскольку, по богословию Максима, воля есть свойство природы, а в Христе их две — Божественная и человеческая, поэтому и воли должно быть две. Максима поддержал Папа Мартин I († — 655), подвергшийся за это жестоким преследованиям со стороны Императора Константа II.

Сам Максим Исповедник не дожил до Шестого Вселенского Собора, созванного Константином IV, где его богословские взгляды полностью победили, и монофелитство было признано ересью. Таким образом, Византия признала истинными и православными решения Латеранского Собора. На это Восточные Церкви отвечают радикализацией своих позиций и возвратом на жестко антихалкидонитские позиции, разрывая второй по счету — после «Энотикона» — компромисс.

Ираклийская династия заканчивается на сыне Константина IV Юстиниане II, Ἰουστινιανός Β' (669—711), который правил Империей с перерывом в 10 лет, когда трон занимали свергнувшие его полководцы Леонтий и Тиверий. Юстиниан II вначале бежал, а спустя 10 лет в 705 году вернулся вместе с болгарским ханом Тервелом и снова занял константинопольский трон.

Юстиниан II был правителем жестоким и несправедливым, поэтому, в конце концов, его снова свергли — на сей раз армянин и монофелит Филиппик Вардан, Φιλιππικός Βαρδάνης (? — 713), захвативший власть и положивший конец династии Ираклия. Он на короткое время восстановил монофелитство, отменил постановления Шестого Вселенского Собора, но, в свою очередь, совершил много ошибок, не смог надежно укрепить Империю и был убит на пиру.

Он правил всего два года (711—713), а затем свергнувший его Анастасий II, Ἀναστάσιος Β' (? — 718) снова отменил монофелитство и восстановил диофелитское православие. Он продолжил войну с арабами. В решающий момент, однако, византийские моряки, отправившиеся для перехвата арабского флота, угрожавшего Византии, подняли мятеж вблизи острова Родос, убили своих командиров и штурмом взяли Константинополь, свергнув Анастасия. Ему на смену пришел Феодосий III, Θεοδόσιος Γ' (? — после 754), стоявший во главе восставших моряков, захвативших Константинополь. Анастасий сталкивается с арабским нашествием в Анатолию, еще остававшуюся под контролем Византии, но в борьбе с мусульманами укрепляется коммандовавший анатолийской армией греков Лев III Исавр, Λέων Γ' Ἴσαυρος (? — 743), который низлагает Анастасия и сам становится Императором. С этого Императора начинается следующий период и берет начало новая династия — Исаврийская.

Ослабленное единство Востока и Запада

Если Юстиниан I правил Римской Империей, включавшей в себя как западную, так и восточную (азиатскую) ее части, то с Ираклия и вплоть до Льва III Исавра Византия начинает резко сокращаться, теряя как западные земли, так и восточные, постепенно стягиваясь к пространству континентальной Греции и Анатолии, которые были интегральной частью Древней Эллады. К началу Исаврийской династии этот процесс свертывания Империи достигает критической точки: Византия этого периода является Римом лишь условно — и собственно латинский мир оказывается вне ее досягаемости, пространство эллинизма выходит из-под ее власти, будучи интегрированным в новую — исламскую — гегемонию Средиземноморья

тоянно растет, и в отношении римского епископа, и по сравнению с другими Церквями Востока.

И в то же время в этот период Папский Рим признает именно византийского Императора полномочным правителем Рима, сохраняя верность Римской Империи времен, предшествующих разделению Империи на Восточную и Западную. Хотя Папа Римский не является для Византии главой Церкви в административном смысле, его авторитет — наивысший. Так, Папские посланники принимают участие во Вселенских Соборах, и их мнение по богословским вопросам часто является решающим. И обратно: хотя Византийский Император не влияет напрямую на политическую ситуацию на Западе, именно он, а не западноевропейские монархи, вплоть до Карла Великого, признается легитимным и единственным носителем высшей императорской власти. Иными словами, на этом этапе, при политическом разделении, Папство и Византийская Империя остаются все еще в рамках общего культурно-исторического поля. Это — онтология Империи, уже осложненная историческим делением, но еще номинально признаваемая всеми полюсами единого христианского православно-католического мира.

(Запад же бывшей Империи входит в европейское пространство под контролем германских племен).

Этот процесс точно соответствует богословскому содержанию Вселенских Соборов: первые три Собора являются одновременно платоническими, эллинистическими и имперско-римскими; вторые три, начиная с Халкидонского, отмечают победу антиплатонической, вначале антиохийской, а позднее диофизитской и диофелитской линии в сфере догматики. Это, однако, не исключает своеобразных вкраплений платонизма: как в случае наследника Оригена и хранителя его архива и вместе с тем теоретика платонической христианской Империи Евсевия Кесарийского мы видим платоника, склонного к компромиссу с арианством, так и в случае комментатора «Ариопагитик» святого Максима Исповедника платонизм сочетается с диофилитством и отходом от александрийской традиции, сохранившейся преимущественно в миафизистских церквях Востока.

На этом кончается первый период византийской истории.

Здесь мы видим, что Византия по факту является политически полностью независимым и самостоятельным образованием по отношению к своей бывшей западной составляющей, и, несмотря на серьезные успехи Юстиниана в завоевании западных территорий, только восточная часть Империи по-настоящему контролируется Императорами. На Западе мы имеем одну религиозно-политическую систему — папоцезаризм, где политическое единство обеспечивается Римскими Папами, а светские правители играют — по крайней мере, в теории — подчиненную роль, на Востоке другую — цезаропапизм, где Император обладает не только полнотой власти в управлении политическими процессами, но и рассматривается как высший авторитет в религиозных и догматических вопросах (катехоническая функция).

Вместе с тем в этот период сохраняется цивилизационно-религиозное конфессиональное единство всего римского — греко-латинского — мира. Православие на Востоке и католицизм на Западе еще продолжают быть направлениями одной и той же церкви, и в религиозных вопросах мнение Римских Пап столь же авторитетно для византийских Императоров, что и восточных патриархов, и более того, во многих случаях более авторитетно. Римский епископ обладает моральным первенством как занимающий кафедру Святого Петра, и это признается не только Западом, где ложится в основу особой политико-религиозной системы, но и Востоком, где политико-религиозная система расставляет несколько иные акценты — при том, что авторитет Константинопольской кафедры пос-

Византизм и Империя греков

Иконоборчество: византизм и Исавры

Второй этап строго византийского историала, то есть того периода, когда Запад полностью отделился политически от Востока Империи, начинается с правления основателя исаврийской династии Льва III (717—741) и завершается в 867 году воцарением Македонской династии.

Две доминанты этого периода:

- борьба с почитанием икон со стороны Императоров и
- непрерывные войны с арабами.

При этом если на предыдущем этапе главным противником Византии был чисто арабский Омейядский халифат, то на этом — втором — этапе, почти сразу после смерти Льва III Исавра с 750 года Константинополю противостоит уже другое исламское геополитическое образование — Аббасидский халифат, в котором арабское влияние постепенно размывается, а эллинизм и персидская идентичность, напротив, существенно усиливаются и становятся культурной доминантой[1].

В этот период правили поочередно исаврийцы и армяне.

Лев III Исавр, став Императором, кладет конец смутам и консолидирует усилия Империи для противостояния арабам, которые становятся главным историческим противником Византии после того, как принятие ислама аравийскими племенами привело весь арабский мир в движение и послужило первоначальным импульсом для волны арабских завоеваний и процесса арабизации и исламизации всей Северной Африки, Ближнего Востока и даже Центральной Азии.

По мере того, как территории Византии сжимались под натиском мусульман-арабов, пропорции собственно греческого населения континентальной Греции и Анатолии сокращались. Параллельно этому релятизировалось значение фактора Восточных Церквей, твердо следующих миафизитской традиции радикального христианского платонизма.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Цивилизации границ; *Он же.* Ноомахия. По ту сторону Запада-I.

Однако успехи Льва III Исавра в войне с арабами и отвоевание у них ряда восточных территорий ставят перед Византией новую богословскую проблему: население вновь отвоеванных у мусульман земель часто оказывается подвергнутым сильному влиянию ислама. Это влияние выражается, с одной стороны, в несторианской (антиохийской и арианской) христологии, а с другой, в типично семитском (более конкретно, иудаистическом) запрете на священные изображения, что считается практикой «идолопоклонничества». Например, в сиро-персидской несторианской Церкви иконы не используются, а стены храмов украшают выписки из Ветхого Завета.

Задавшись вопросом о статусе святых икон и о легитимности их почитания в христианстве, Лев III Исавр обнаруживает, что в этом вопросе есть разночтения и, пользуясь византийской традицией о высших полномочиях Императора в вероучительных вопросах (так, в письме к Папе Григорию II он пишет «Я Император и священник»), он принимает *решение о запрете иконопочитания.* Таким образом, он лишь вполне прагматически стремится упростить процедуру обращения и крещения мусульман и иудеев, оказавшихся под его властью. Быть может, он искренне полагает, что такое отношение к изображениям более соответствует чистому монотеизму, которым является христианство. Подтверждение этому можно увидеть в том, что и некоторые монофизитские учителя, в частности, Севир Антиохийский, также отказывались от изображения Христа, Богородицы, святых и Святого Духа в виде голубя, что парадоксальным образом сближало между собой две крайности христологического толкования — антиохийских ариан-несториан и александрийских монофизитов.

Вместе с тем, с парадигмальной точки зрения, платоническим подходом является, скорее, иконопочитание, так как сам космос для платоников есть живая икона, копия мира идей. На этом основана и неоплатоническая практика теургии. Однако именно этот аргумент в защиту икон, с точки зрения платонизма, в том числе и христианского платонизма, мог теоретически быть обращен и в обратную сторону: если сам космос есть икона и копия божественного Ума, то его и надо почитать, а через него его Творца. Изготовление же искусственных, пусть и священных, предметов и поклонение им есть только усугубление копии, симулякров. На этом основании Платон и предлагал изгнать из идеального Государства художников: изготовляя копии копий, они увеличивают дистанцию в отношении образца, удаляются от оригинала. Докетизм александрийского платоника и предшественника монофизитства Аполлинария Лаодикий-

ского, Απολλινάριος Λαοδικείας (ок. 310 — ок. 390) относится именно к этой линии умозаключений.

В любом случае Лев III Исавр начинает практику уничтожения икон, разрушения церковных мозаик и другие аналогичные мероприятия по сближению храмового убранства христианских церквей с восточными — иудейскими, иудео-христианскими и даже исламскими — образцами.

Однако эти инициативы вызывают сопротивление клира, мирян и особенно византийских женщин, являющихся носительницами бытовых христианских традиций, устойчиво сложившихся к тому времени, где почитание икон занимало значительное место в повседневной религиозной практике. Кроме того, борьбу с иконопочитанием категорически отвергает Папа Римский, в своих постановлениях подтверждающий святость икон и благочестивость сложившейся практики, с ними связанной. Так, обозначается новый догматический конфликт между Византией и Папским Римом, продолжающий расхождения, которые имелись вначале в отношениях к Халкидонскому догмату, а затем к монофизитским и монофелитским спорам. При этом ранее мнения в отношении спорных вопросов расходились и на самом Востоке. Теперь же картина более отчетливая: исаврийская династия Византии жестко *за* иконоборчество, папский католический мир жестко *против*.

Для закрепления иконоборчества сын Льва III Исавра Константин V Копроним, Κωνσταντίνος Ε′ Κοπρώνυμος (718—775), занявший престол после его смерти, в 754 году во дворце Иерии на Босфоре между Халкидоном и Хрисополем собирает Собор из 348 епископов, среди которых нет ни одного представителя Рима и ни одного из восточных патриархов — Александрии, Иерусалима, Антиохии. Участники Собора провозглашают его «Седьмым Вселенским», но позднее в литературе он получил название «Иконоборческий». Важно, что этот Собор является на сей раз чисто *византийским* — он решает вопросы, касающиеся исключительно Византии, ее политической и религиозной ситуации. Мы видим наглядно, как в этот период нарушается то единство православно-католического мира, которое номинально сохранялось на раннем этапе византийской истории — вплоть до Ираклийской династии и наследовавших ей временных Императоров, предшествующих династии Исавров.

В случае Иконоборческого Собора Император и пошедшие за ним Патриарх и священство выступают как носители исключительно византийского политико-религиозного круга, изолированно от прежнего ойкуменически-имперского христианского единства — причем не только Запада, но и Востока. Если с Зеноном завершается

пусть номинальное единство Империи, отчаянной попыткой восстановить которое — но уже с позиции однозначной и полной доминации Константинополя — является политика Юстиниана, а период династии Ираклиев является переходным от вселенской Империи к византизму в узком смысле этого понятия, то с Исаврийской династией эпоха византизма в узком смысле полностью вступает в свои права. Именно здесь завершается начатый Юстинианом и намеченный Халкидонским Собором разрыв с эллинизмом, что проявляется в двух параллельных и фундаментальных процессах — утрате *имперского масштаба римской государственности* (Четвертого Царства) и потере прямых цивилизационных связей с *эллинистическим культурным кругом*, оказавшимся постепенно вне прямого политико-религиозного контроля Константинополя. Вместе с тем Империя становится в этот период *все более греческой*, «эллинской», а «ромейской», римской она остается только по названию. Но и этот процесс нарастающей изоляции византизма не происходит мгновенно: он готовится исподволь до Исаврийской династии и постоянно возрастает после нее — так, имя «ромеи», Ρωμαίοι, византийцы используют как самоназвание вплоть до последних дней существования Византии, даже тогда, когда у Византии уже не остается ни малейшего сходства с Империей. И лишь на самом последнем этапе перед неизбежным концом Византии неоплатоник Гемист Плифон предлагает вообще отказаться от него, вернув грекам самоназвание «эллины», которое в Византии было уничижительным именем и эквивалентом термина «язычники». Впрочем, сам Плифон и задумал возврат к метафизическому постхристианскому политеизму, отчасти напоминающему реформы Юлиана. Но *греческой* Византия начинает становиться с эпохи Льва III Исавра и особенно с момента Иконоборческого Собора его сына Константина V.

Иоанн Дамаскин: на защиту святых икон

Крупнейшим христианским мыслителем, богословом и подвижником эпохи иконоборческой ереси был святой Иоанн Дамаскин, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός (ок. 675 — ок. 753 /780). Иоанн был сирийцем, рожденным в Омейядском халифате в эллинизированной христианской семье. Предки Иоанна Дамаскина перешли на службу халифам. Сам же он в юности принял монашеский постриг в лавре преподобного Саввы Освященного недалеко от Иерусалима.

Иоанн выступил жестко против иконоборческого движения, так как, с его точки зрения, это было покушением на действительность Воплощения, а следовательно, христологической ересью. Аргумент

иконоборцев о том, что почитание икон представляет собой идолопоклонство, Иоанн Дамаскин опровергал четким различением между «почитанием», προσκύνησις, которого требует все то, что имеет священный характер, и «поклонением», λατρεία, которое должно быть отведено только к Богу. Основные идеи в защиту святых икон святой Иоанн Дамаскин излагает в трудах «Три защитительных слова против отвергающих святые иконы»[1] и «Точное изложение православной веры»[2].

С точки зрения Иоанна Дамаскина, ссылки иконоборцев на Ветхий Завет, запрещающий изображения Бога, недействительны потому, что полностью упускают из виду факт Воплощения Бога Слова, которое преобразило собой и человеческую природу, и саму материю мира. То, что материя стала восприемницей Логоса, дало по благодати (а не по природе) возможность ее пресуществления, сделало ее соучастницей сотериологической и эсхатологической мистерии преображения. Христос как Бог невидим и неописуем, но воплотившись, Он стал человеком — видимым и явленным, телесным. Поэтому Он сам был своим собственным образом, а стихии мира очистились Им как и все человечество. Поэтому изображение — в том случае, конечно, если это изображение самого Бога, Богородицы, апостолов и святых — тоже соучаствует в великом делании преображения мира и несет в себе эсхатологическую миссию. Отрицать же это — все равно, что возвращаться к ветхозаветному иудаизму или к иудео-христианству, отвергнутому еще в апостольский период и окончательно отметенному Никейско-Царьградскими догматами. Явление Христа изменило соотношение апофатического и катафатического: тайное стало явным, скрытое открыло себя. Поэтому почитание святых икон является фундаментальной сотериологической практикой, неотъемлемой от православного христианства.

За верность иконопочитанию Лев III Исавр необоснованно обвинил Иоанна Дамаскина, жившего под властью Омейядского халифа и недоступного для его власти, в заговоре против Омейядов, и переслал подложные материалы самому халифу. За это Иоанну Дамаскину отрубили кисть руки. Но благодаря чудесному вмешательству самой Богородицы отрубленная рука снова приросла, что Иоанн Дамаскин и запечатлел в знаменитой византийской иконе Троеру-

---

[1] *Иоанн Дамаскин*. Три защитительных слова против отвергающих святые иконы // Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. Т. 1. СПб.: Издание императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. С. 347–441.

[2] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры // Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. Т. 1. С. 157–345.

чица. Дамаскин был также автором многих канонических канонов и песнопений православной церкви — в частности, составителем «Октоиха».

Обоснование иконопочитания Иоанном Дамаскиным строится на применении философского метода, построенного на диалектике Аристотеля и в еще большей степени на его интерпретации неоплатоником Порфирием.

Фиксация византийской метафизики

Иоанну Дамаскину принадлежит первое систематическое изложение эллинской философии (преимущественно аристотелевской) применительно к основным направлениям, формулировкам и доктринам византийского богословия. Тем самым Иоанн Дамаскин подводит итог предшествующим эпохам богословских споров (последним из них является именно борьба с ересью иконоборчества, где сам Иоанн Дамаскин принимает самое активное участие) и вместе с тем закладывает фундамент позднейшего теологического византизма, которое отныне будет строиться на детализации и нюансировании терминологической системы, изложенной Дамаскином.

Задачу емкого изложения эллинского Логоса применительно к византийскому богословию Иоанн Дамаскин решает в главном труде «Философские главы»[1], известном также как «Диалектика».

С самого начала «Философских глав» Иоанн Дамаскин уточняет, что под истиной нужно понимать Христа и Священное Писание, но при этом следует пользоваться также «эллинской мудростью», привлекая ее для решения вопросов познания. Так как язык христианского богословия и особенно христианской догматики построен на постоянном обращении к греческой философской терминологии, то знание философии необходимо для полноценного богословствования. Однако Иоанн Дамаскин понимает философию еще более глубинно. Он дает ей следующие определения:

Философия есть познание сущего как такового, т. е. познание природы сущего[2].	Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστὶ, τουτέστι, γνῶσις τῆς τῶν ὄντων φύσεως.

Это определение практически совпадает с Аристотелем и превращает философию в онтологию — в учение о бытии сущего. Од-

[1] *Иоанн Дамаскин.* Полное собрание творений. Т. 1. С. 47 – 121.
[2] Там же. С. 51.

нако под сущим Иоанн Дамаскин понимает не только окружающий космос, но и Божество, поскольку Божество есть и более того есть бытие сущего.

Философия есть познание божественных и человеческих вещей, т. е. видимого и невидимого[1].	Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπόνων πραγμάτων, τουτέστιν ὁρατῶν τρ, καὶ ἀοράτων.

Слово τά πραγμάτα в греческом означает нечто более широкое, нежели «вещи», но скорее, «дела», так как основная идея корня связана с активной деятельностью, πράξις. Философия, таким образом, включает в себя знание о Божестве и «божественных делах», то есть охватывает собой то, что превышает тварный мир. Следовательно, философия выходит далеко за границы жизни.

Философия есть помышление о смерти[2].	Φιλοσοφία ἐστὶ μελέτη θανάτου.

Точнее перевести μελέτη словом «забота», «внимание». Если смерть становится предметом заботы, человек ставит в центре внимания собственную ограниченность. Тем самым область его мышления существенно расширяется: в нее попадает и то, что находится по эту сторону смерти, и то, что по ту. Таким образом, философия обязательно включает в себя *трансцендентность*, выход за предел непосредственно данного.

Так мы достигаем высшего определения философии:

Философия есть уподобление Богу[3].	Φιλοσοφία αὖθίς ἐστιν ὁμοιοῦσθαι θεῷ.

Это значит, что занятие философией является высшей духовной практикой. Важно, что здесь Иоанн Дамаскин использует глагол «уподобиться», ὁμοιοῦσθαι, дословно «стать подобосущим», что отсылает нас к ранним догматическим спорам никейцев с арианами. Человек не может быть «единосущным» с Богом, то есть единым по природе; таков только Сын Божий. Но он может и должен стать *подобным* Ему; в этом заключается высшая цель человека. А так как в эллинской традиции философ и есть совершенный человек, то философия мыслится как путь, следуя которым человек достигает своей сущности, то есть того ядра, где он есть не что иное, как подобие Божие, чем он и был изначально сотворен и чем ему надлежит стать.

---

[1] *Иоанн Дамаскин.* Полное собрание творений. Т. 1. С. 51.

[2] Там же.

[3] Там же.

Далее, Иоанн Дамаскин просто отождествляет философию и любовь к Богу.

Философия есть любовь к мудрости; Бог же есть истинная мудрость. Таким образом любовь к Богу есть истинная философия[1].	Φιλοσοφία πάλιν ἐστὶ φιλία σοφίας. Σοφία δὲ ἀληθὴς, ὁ Θεός ἐστιν, ἡ οὖν ἀγάπη πρὸς τὸν Θεὸν αὕτη ἐστὶν ἀληθὴς φιλοσοφία.

В этих определениях мы видим нераздельное сочетание классического эллинского представления о достоинстве философии (в платоническом, аполлоническом ключе) с христианским религиозным контекстом. Причем платоническая эллинская линия, ярче всего проявившаяся в первых трех Вселенских Соборах и в александрийско-каппадокийской традиции, пройдя все сложные догматические виражи у Иоанна Дамаскина, снова дает о себе знать в полную силу, выступая на сей раз как особое явление — как *византийский православный платонизм*.

В духе платонической традиции и вслед за Григорием Богословом Иоанн Дамаскин определяет человека как «смертное мыслящее животное», ζῶόν λογικόν θνητόν, animal rationale mortale, где смертность отделяет его от другого вида мыслящих зверей — ангелов, которые бессмертны. Это выражение типично для Плотина и Порфирия.

Иоанн Дамаскин довольно точно передает учение о категориях Аристотеля, вводя его в аппарат византийского богословия. Тем самым он, подобно Фоме Аквинскому в католической церкви, формирует структуру определений, ὁρισμός, и терминов, ὅρος, с помощью которых богословие приобрело стройную философскую систему.

Однако эта ясная логическая модель, воспроизводящая в целом метод логического анализа Аристотеля, по сравнению с неоплатоническими системами представляла собой довольно редуцированную версию. Так, сложные дифференциалы между такими понятиями, как сущность, сущее, личность, природа, особь, род, вид и т. д., соотносимые по-разному в различных платонических моделях, равно как и в различных богословских и догматических трактатах христианских авторов, у Иоанна Дамаскина были сведены к упрощенной версии, состоящей из двух рядов синонимов:

- сущность, οὐσία — природа, φύσις — подлежащее, ὑποκείμενον;
- особь, индивидуум, ἀτόμος — лицо, личность, πρόσωπον — ипостась, ὑπόστασις.

Между ними расположены таксономические иерархии родов, γένος и видов, εἶδος, которые Иоанн Дамаскин называет «сущност-

---

[1] *Иоанн Дамаскин.* Полное собрание творений. Т. 1. С. 52.

ными разделениями», διαφορά ούσεώδης, то есть конкретизациями общей и первичной сущности. Ипостась Дамаскин, вслед за каппадокийцами, мыслит как конкретное и личностное выражение общей природы, которая, тем не менее, остается независимой от своего явления в личности. Но в то же время, как и Аристотель в определении сущего, Дамаскин отступает от чисто аполлонического платонизма и относится к ипостаси «риторически» — сущность, чтобы проявиться, должна обрести ипостасность, то есть ипостазироваться, и напротив, ипостась, чтобы быть, чтобы быть действительной, должна основываться на сущности. Сущность, природа *обосновывает* ипостась, но ипостась, лицо, *проявляет* сущность, делая ее существующей. Это — самый главный вывод философии Иоанна Дамаскина, в целом соответствующий постановке в центр метафизики синтемы: чего-то двойственного, обязательно и непременно общего и частного *одновременно*. Вся иерархия промежуточных таксонов — виды и рода, а также разделения иного рода, предикаты (категории, κατηγορία), акциденции, συμβεβηκός, различия между сущим и сущностью (сущими являются и сущность, и акциденции) — прилагаются к этой фундаментальной паре, сущности-природы и лица-ипостаси, в терминологическом богатстве которых содержится кратчайшее выражение христианской философии — в ее византийском издании.

Для Дамаскина философия или диалектика необходима для однозначной и четкой аргументации его неприятия иконоборчества, которое он считает не просто ересью, но прежде всего *философским заблуждением*, где нарушена стройность всей структуры изложения — свойства и акциденции переносятся на сущность (упрек иконокластов в том, что почитатели икон видят в них «бога»), между выражениями «почитание» и «поклонение» не проведены строгие различия с опорой на предварительный семантический анализ синонимии и омонимии и т. д. Но вместе с тем, используя философский арсенал для защиты истины иконопочитателей, Иоанн Дамаскин завершает разработку всей традиции византийского богословия, начатой с Первого Вселенского Собора: в его систематизации окончательно фиксируются границы и соотношения определений и терминов, принципиальных для троической догматики, особенно в греческом контексте, существенно отличающемся от латинского. Византийские греки в богословских дискуссиях применительно к Лицам Святой Троицы пользовались выражением «ипостась», аналога которого в латыни просто не было. Поэтому при переводе на латынь это передавали либо как «лицо», persona, либо сохраняли греческий термин — hypostasis. То же и в отношении терминов

«сущность» или «подлежащее»: на латыни это давало пару substantia или subjectum, что было сопряжено с совершенно отличными коннотациями. Поэтому в условиях возрастающего обособления Византии на втором — иконоборческом — этапе ее историала, четкая греческая формулировка и однозначные определения были остро жизненно важны. Философия Дамаскина была необходима для оглашительной практики, а также для фиксации определений в Троическом догмате (в Троице одна — божественная — природа, сущность, но три Лица — Ипостаси) и в христологии (Исус Христос — одна Ипостась, но две природы — божественная и человеческая). Кроме того, всегда остающийся второстепенным вопрос о христианской физике также требовал философского обоснования. В иконоборческих спорах это приобретало особое значение, так как в центре дискуссии оказывался онтологический статус тварных образов, икон. Поэтому, чтобы строго отделить Творца от твари, необходимо было ввести строгие различия. Так, Дамаскин в выяснении того, что является материальным, а что нет, при определении теоретической философии, вводит градуальность.

Теоретическая философия имеет своей задачей рассматривать бестелесное, нематериальное, то есть Бога, Который прежде всего и в собственном смысле бестелесен и нематериален, затем ангелов, демонов и души. Последние по отношению к телу называются, по отношению же к нематериальному в строгом смысле, то есть к Богу, они являются материальными[1].

Θεωρητικόν μὲν οὖν ἐστι, τὸ κατανοεῖν τά τε ἀσώματα. Καὶ ἄὕλα, ἤγουν περὶ θεοιυ, ὅ πρώτως καὶ κυρίως ἐστὶν ἀσώματον καὶ ἄὕλον. ἔπειτα καὶ περὶ ἀγγέλων, καὶ δαιμόνων, καὶ ψυχῶν. ἅ καὶ αὐτὰ, ὅσον πρὸς τὸ σῶμα, ἄὕλα λέγονται. Εἰ δὲ πρὸς τὸ κυρίως ἄὕλον ἤγουν τὸ θεῖον, ὑλικά εἰσι.

Таким образом, внутри тварного подразделяется бестелесное (невидимое) и телесное, видимое, причем бестелесное тварное перед нетварным Богом материально, а перед телесным материальным — нематериально. Христианский космос — догматически! — состоит из двух половин — видимой и невидимой, и перед Богом они обе «материальны». Следовательно, «материальность» приобретает нюансированную семантику: она бывает ощущаемой (телесной) и не ощущаемой. Не ощущаемая материальность составляет структуру тварного, но невидимого космоса, к которому применяются те же принципы, что и к видимому и даже к Божеству — везде мы име-

[1] *Иоанн Дамаскин.* Полное собрание творений. Т. 1. С. 118–119.

ем сочетание сущности и ипостаси. Ипостаси есть в телесном мире, в невидимом мире ангелов, демонов и душ, и даже в самой Троице. И также есть сущности — тварная материально-материальная для тел, тварная бестелесная, материально-нематериальная для ангелов, демонов и душ, и бестелесная нематериально-нематериальная для Бога. Но все они не суть три полностью различные сущности, но связаны друг с другом структурами Божественного действия и Промысла. Сущность Бога сверхсущностна (и здесь Иоанн Дамаскин строго следует за апофатическим богословием — как христианским, так и неоплатоническим). Сущность мира — недо-сущностна, так как тварна. Она самосущностна только как действительность творящего деяния Божества. Сотворенный в жесте Богосозидания космос спасается Боговоплощением, и Промысел о мире совершается Святым Духом. Так сама материальность преображается в лучах божественного Блага.

В системе Иоанна Дамаскина мы видим не только завершение всего догматического процесса, но и совершенную фиксацию всего византийского богословия, достигающего — подчас ценой утраты нюансов и утонченных метафизических прозрений — предельно стройной и легко усвояемой формы.

Восстановление иконопочитания: от Ирины до Феодоры

Супругой третьего Императора Исаврийской династии Льва IV Хазара, Λέων Δ' ὁ Χάζαρος (750—780) становится Ирина, Ειρήνη[1], бывшая иконопочитательницей, которая после смерти мужа становится регентшей при малолетнем сыне Константине VI, Κωνσταντίνος ΣΤ' (771—797/805). Ирина обладает волевым решительным характером и становится самовластной Императрицей. Впервые Империя оказывается под властью женщины. Саму себя она именовала таким титулом: «Ирина, великий василевс и автократор римлян». Ирина воспользовалась своей властью, чтобы восстановить иконопочитание. Так, она созывает в 787 году Седьмой Вселенский Собор (Второй Никейский), который накладывает анафемы на Собор иконоборцев, проклинает их и восстанавливает иконопочитание. Ирине удается заручиться в этом поддержкой Папы Римского Адриана. Последнее заседание Собора состоялось в Константинополе при участии Ирины и ее сына, Императора Константина VI (в самой Никее они отсутствовали). При этом Папа, весьма недовольный и самоволием Визан-

[1] Ее хазарским именем — до крещения — было Чичак.

глашает франкскую Империю прямой наследницей Рима и требует от Константинополя признать это как факт. Ирина отказывается, считая Карла Великого узурпатором, а его действие беззаконным. Видя, что Византия решительна в своей позиции, Карл Великий делает последнюю попытку легитимизировать свой статус по канонам христианского мира и, «чтобы объединить Восток и Запад», в 802 году, спустя два года после своей коронации, предлагает Ирине брак, посылая в Константинополь официальных послов. В этом случае не только было бы восстановлено единство Империи, но и подтверждено единство церквей, так как Ирина, отвергнув иконоборчество, устранила главную причину упреков Византии в ереси. Историки не имеют однозначного ответа, как на предложение Карла Великого отреагировала Императрица Ирина; есть версия, что положительно.

Но события приняли иной оборот. В 802 году логофет Никифор, Νικηφόρος (760—811), главный финансист Империи, свергает Ирину и сам становится Императором Никифором I. Никифор I придерживается восстановленного Ириной иконопочитания, но особенно жестким гонениям иконоборцев не подвергает. В 811 году он гибнет в битве с болгарами.

После него — после краткого правления Михаила I Рангаве, Μιχαήλ Α' ὁ Ραγκαβές (ок.770—844), отстраненного от власти и постригшегося в монахи — к власти в Византии приходит в 813 году Лев V Армянин, Λέων Ε' ὁ Αρμένιος (813—820) из аристократического рода Арцруни, бывший полководцем в армии Михаила I. При нем Империя вновь возвращается к иконоборческой ереси. В 815 году он собирает Поместный Собор, снова восстанавливающий постановления Собора иконоборцев в Иерее. Но на сей раз гонения на иконопочитателей не были столь последовательными и жесткими, как при исаврийской династии.

Здесь следует сделать одно замечание о политической позиции ряда иконопочитателей в этот драматический период. Прежде всего это касается Иоанна Дамаскина и Феодора Студита, Θεόδωρος ὁ Στουδίτης (759—826). В их борьбе против иконоборчества можно заметить определенную особенность, которая отклоняется от нормативного византизма. Дело в том, что в эпоху иконоборческой династии Исавров, равно как и при иконоборце Льве V, во время которого жил Феодор Студит, Римские Папы стояли строго на стороне иконопочитания, тогда как византийские Императоры, опираясь на цезаропапизм, настаивали на иконоборчестве. И Дамаскина, и Феодора Студита поддерживали именно Римские Папы, что в определенных случаях заставляло их склоняться в пользу папоцезаристской модели, отличной от классического имперского византизма.

тии, и правлением в ней женщины, ставил ряд трудновыполнимых условий — возвращение под омофор Римской церкви завоеванных византийцами территорий в Южной Италии и отказ Константинопольского патриарха от титула Вселенского. Ирина пошла на уступки частично, но в результате Седьмой Вселенский Собор состоялся, иконопочитание было восстановлено. Это — последний Собор, который признается Вселенским обеими никейскими и халкидонитскими церквями, православной и католической, восточной и западной.

Когда Ирина замечает, что ее сын начинает проводить независимую от нее политику, она дискредитирует его в глазах византийского общества и в результате прямых столкновений добивается того, что его хватают верные ей войска и в ее присутствии ослепляют. В 797 году ее сын Константин VI Слепой умирает, и Ирина остается единовластной Императрицей Византии.

На Западе тем временем политически усиливается каролингский король франков Карл Великий (748—814). Он объединяет под своей властью почти всю Западную Европу, восстанавливая тем самым единое политическое пространство Западной Империи. Карл Великий и Папа Римский Лев III (750—816) оказываются в уникальной исторической ситуации. Византия за время правления Исаврийской династии религиозно обособилась от Запада, не обращая внимания на авторитет Римского епископа и все более настаивая на вселенском статусе Константинопольского патриарха, что обозначилось уже на Втором Вселенском Соборе в Царьграде. Это обособление к концу VIII века достигло максимума. Кроме того, Константинопольский патриарх и большинство клира поддержали иконоборчество императорской династии, что Римом было расценено как впадение в ересь. Тем самым авторитет Константинополя как центра единой Империи, номинально Западом признававшийся до последнего, существенно пошатнулся. Открытое правление женщины-василевса — причем волевой и даже тираничесой — делало в глазах критически настроенных католиков Византию «женской Империей», femineum imperium. Несмотря на восстановление иконопочитания, у Запада и Константинополя претензий друг к другу накопилось много.

В такой ситуации Карл Великий решает самостоятельно и без какой бы то ни было легитимации со стороны Константинополя возложить на себя императорскую корону, резко нарушая пятисотлетнюю традицию, неукоснительно соблюдавшуюся до этого даже в самые тяжелые времена. Тем самым происходит резкий и необратимый *разрыв* между Востоком и Западом христианского мира. Папа Лев III торжественно коронует Карла в Императоры в Риме, провоз-

Это было обусловлено историческими обстоятельствами, но все же несколько нарушает классическую стройность их византийской теологии в политической сфере. В сфере теологии и философии и Иоанн Дамаскин, чью правоту однозначно подтвердил Седьмой Вселенский Собор, сняв с него все анафематствования, наложенные на Иконоборческом Соборе 754 году, и во многом следующий по его стопам Феодор Студит безупречно отражали саму суть византийской ортодоксии, но, в силу иконоборческого уклона Императоров, тяготели к папоцезаризму, что их от ортодоксии политической несколько отдаляло. Эта двусмысленность исчезла только тогда, когда Византия вернулась к почитанию икон необратимо, а православность Седьмого Вселенского Собора стала неоспоримой догмой[1].

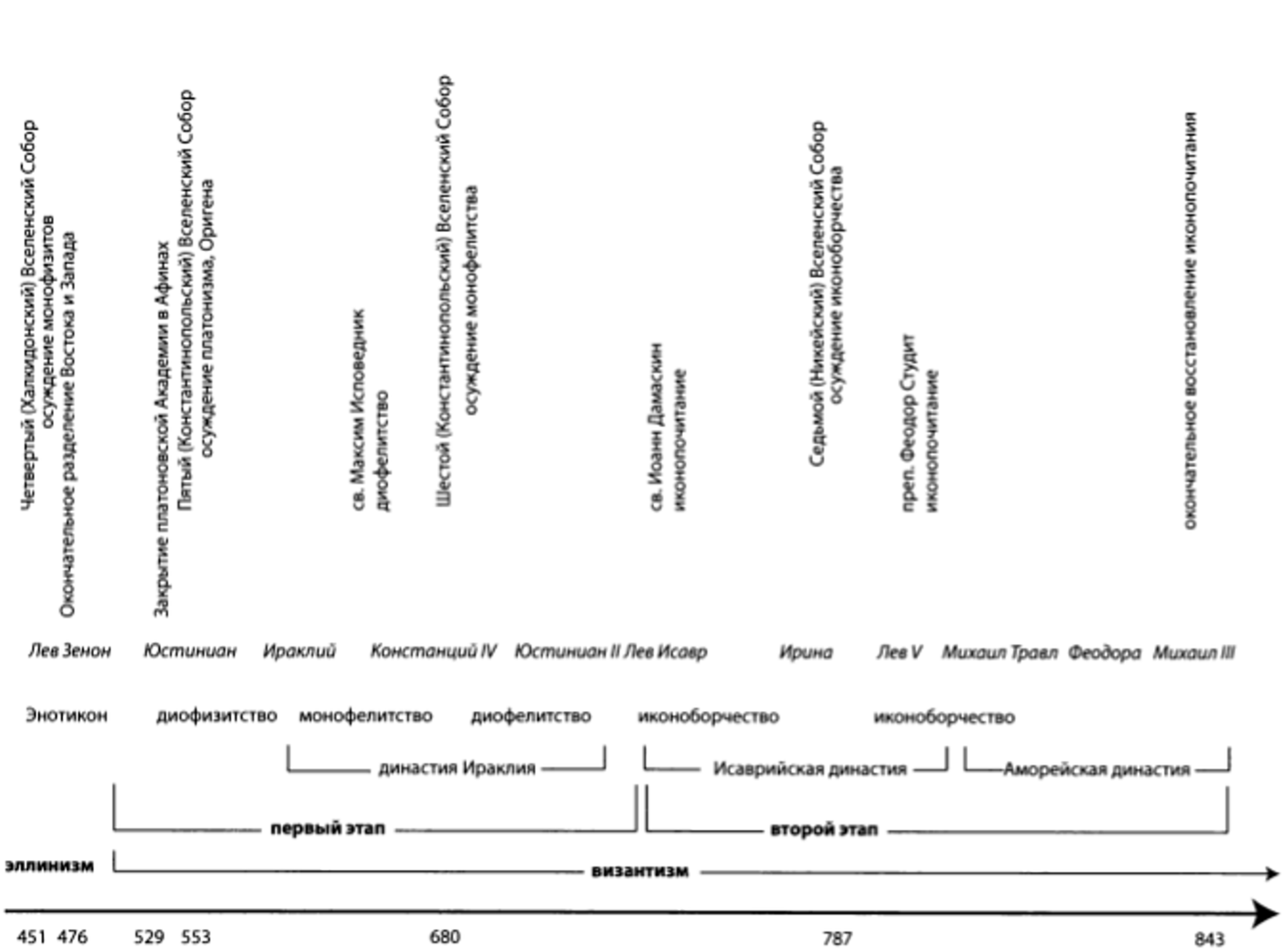
Иконоборца Льва V сверг основатель Аморейской династии выходец из простонародной среды военачальник Михаил II Травл, Μιχαήλ Β΄ ὁ Τραυλός (ок. 770—829). Вначале он отличился тем, что помог Льву V захватить трон, а затем сместил и его самого. Михаил II Травл вообще устранился от позиции по поводу икон, запрещая публично и церковно обсуждать эту тему. При нем иконоборцы и иконопочитатели находятся приблизительно в равном положении, и часы весов склоняются в ту или иную пользу в силу административных и политических интриг, а не из-за успеха той или иной богословской аргументации.

Вторым Императором Аморейской династии был сын Михаила II Травла Феофил, Θεόφιλος (813—842). Сам Михаил II под влиянием иконоборца Константинопольского патриарха Иоанна Грамматика, Ιωάννης Ζ΄ Γραμματικός (837—843) склонялся к иконоборчеству, но как и его отец особым гонениям иконопочитателей не подвергал, хотя отдельные преследования и имели место (по большей части за политические и административные преступления).

И снова все решает женщина, императрица Феодора, Θεοδώρα (815—867), жена Императора Феофила, которая окончательно восстанавливает иконопочитание, от чего впоследствии ни Византия, ни православный мир более не откажутся. На поместном Константинопольском Соборе 842 года при правлении сына Феодоры последнем Императоре Аморейской династии Михаиле III, Μιχαήλ Γ΄ (840—867) почитание икон восстановлено и принят специальный томос, закрепляющий это, получивший название «Торжество Православия».

В эпоху регентства Феодоры над малолетним сыном происходит принятие христианства болгарами, опасными и могущественными

[1] В сходном положении силою исторических обстоятельств оказался и другой православный византийский мыслитель преп. Максим Исповедник, которого поддерживал Папский Рим и подвергал гонениям монофелитский Император.



Первые два этапа византийского историала

соперниками и врагами Византии (в это время под влиянием Феодоры с именем Михаил в честь ее сына, византийского Императора, крестился болгарский царь Борис I). Это стало началом христианизации славянских народов[1].

В 843 году в первую неделю Великого поста Императрица и патриарх иконопочитатель Мефодий, Μεθοδίου (788/800—847), сменивший иконоборца Иоанна Грамматика, в сопровождении малолетнего Императора и высшей византийской знати провели в Константинополе Крестный ход во славу почитания святых икон. Это стало началом традиции празднования недели Торжества Православия и проклятия всех ересей, включая последнюю из них — иконоборчество.

Михаила III сверг основатель Македонской династии Василий Македонянин, Βασίλειος Α΄ ὁ Μακεδών (ок. 811—886), который также был армянином.

Павликиане: платонический дуализм

К общей картине византийского платонизма следует добавить его еретическую версию, относящуюся к дуалистическому платонизму и продолжающую древние течения гностиков, представленную в византийской истории течением «павликиан»[2]. Павликиане развивают гностическую и драматическую версию платонизма, где между истинным миром «благого Бога» и тварным физическим миром располагается фигура «злого демиурга». С такими гностиками полемизировал еще Плотин.

Павликиане появились в Армении в конце VII века и стали особенно активными при Юстиниане II, последнем правителе династии Ираклиев. В период скоротечной смены Императоров, когда арабские завоевания отторгали от Византии одну область за другой, павликиане усилились и стали значительной силой при иконоборце Льве III Исавре, который даже пытался использовать их в борьбе с почитателями икон.

---

[1] В этот период братья-монахи святые Кирилл (827—869) и Мефодий (815—885) перевели Библию на славянский язык и начали активную миссионерскую деятельность среди славянских народов. Именно они стали создателями церковнославянского языка.

[2] *Garsoian Nina G.* The Paulician Heresy. A Study in the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire // Publications in Near and Middle East Studies. Columbia University, Series A 6. The Hague: Mouton, 1967.

Во второй половине IX века они окрепли настолько, что создали свое Государство на берегу Ефрата в Западной Армении со столицей в крепости Тефрика; они стали независимы и от Византии, и от Арабского халифата, и им удалось даже взять город Эфес.

Окончательно искоренить ересь с огромным трудом удалось лишь в 878 году, когда был взят последний оплот павликиан — крепость Тефрика. Остатки павликиан после этого были переселены во Фракию, где им разрешалось жить свободно в обмен на обещание сдерживать наступление степняков на Византию. Там их следы сохранялись отчетливо до X века, но латинские крестоносцы встречали павликиан в Византии еще в XII веке.

Позднее их влияние снова дало о себе знать в болгарском еретическом движении богомилов[1]. К богомилам же восходит ересь катаров, альбигойцев (возможно, вальденсов), имеющая, таким образом, византийские корни.

Хотя структура учения павликиан точно соответствует раннехристианским гностикам, прямой связи их с древними гностиками установить не удается. Основателем секты был некто Константин Сильван из Самосаты. Себя павликиане называли «христианами», а православных «ромеями», то есть гражданами Византийской Империи, так как Империя и церковь в византизме тесно связаны между собой. Так, павликиане выступали против того, что церковь занимается материальными попечениями, участвует в политике, социальной жизни и т. д. В этом они были близки с монашеством, также проповедовавшим отречение от мира и неучастие в его делах. Но если монахи, либо ипостасно выражая всеобщий эйдос (как анахореты), либо строя идеальное общество философов, христианский Каллиполис, молились за всю христианскую ойкумену и особенно за Империю, полностью принимая, благословляя и поддерживая христианский мир, как необходимую антропологическую икономию, то павликиане, напротив, противопоставляли «избранных» (самих павликиан) «проклятым», к числу которых они относили всех остальных граждан Империи, не принимающих их учение.

Согласно учению павликиан, все материальные вещи созданы «злым демиургом», который в момент их создания переворачивает все пропорции — делая добро злом, верх низом и т. д. Поэтому, с точки зрения павликиан, необходимо вырваться за пределы тварного мира — к «благому Богу», и церковь должна служить только этому. Павликиане отрицали таинства также в силу их материального характера.

---

[1] *Ivanov J.* Bogomil Books and Legends. Paris: Maisonneuve et Larose, 1976.

Согласно их учению, человеческая душа есть искра Божия, не подвластная материальному творцу Вселенной. И ее задача вернуться к небесному Отцу. Павликиане исповедовали докетическую христологию, учили, что Христос был небесным существом, пришедшим в мир, чтобы спасти заточенные в материи души, но Он не принимал на себя плоть и материальное тело, но лишь видимость его, так как материя есть чистое зло.

Эту дуалистическую версию также можно отнести к платонизму в том смысле, что главной моделью их ереси был дуализм, замеченный уже средними платониками: у Платона демиург созерцает идеи, которые над ним, и, только вдохновляясь ими, он творит предметы нижнего мира. Для политеистов это не составляет проблемы: боги есть разные, высшие и низшие, и у каждого своя функция, не входящая в противоречие с другими. Монотеистическая ментальность более жесткая, она требует определенности в том, чтобы Бог был только благим и только высшим, а появление любой промежуточной инстанции, «второго бога», находящегося между высшим Богом и землей, наводит на мысль об узурпации и «злом демиурге». Далее следует гностический сценарий с большей или меньшей степенью детализации.

Движение павликиан является следом общего гностического течения, характерного для ранних этапов христианства, и основанного на сочетании иудео-христианских мотивов с более древней культурой эллинистического энтузиазма, где ярко видны влияния собственно восточных — часто дуалистических — сотериологий и эсхатологий. Важно, что этот тип ереси снова дал о себе знать, причем приблизительно в тех же центрах, что и древние гностики, спустя много столетий после того, как собственно гностические течения полностью исчезли, будучи жестко отвергнуты, а затем и искоренены, догматической ортодоксией. Значение этой ереси велико для интерпретации некоторых наиболее значительных аспектов средневековой европейской культуры, и особенно для народов Восточной Европы — от болгар до румын, сербов и чехов. И хотя в рамках византийского историала павликиане представляют собой лишь незначительный эпизод, само это явление нового всплеска дуалистического платонизма в контексте платонизма византийского весьма показательно.

От целого к части: два христианских Логоса

Второй период византийского историала — от иконоборца Льва III Исавра до двух Императриц, восстановивших иконопочи-

тание, и последнего представителя Аморейской династии Михаила III отличается тем, что отныне Византия укрепляется в статусе *половины* той Империи, которой она была ранее как органическая часть и даже центр единого христианского Рима, Imperium Christianum. На первом этапе политическое единство Востока и Запада сохраняется лишь номинально, хотя фактически уже отсутствует. До первого Императора Исаврийской династии Римская Империя догматически, культурно, исторически, религиозно остается все же чем-то единым, включая в себя объединенный Папой Запад и Имперский византийский Восток. На втором этапе это единство рушится окончательно. Два главных символа этого разрыва: иконоборчество и провозглашение каролингскими монархами своего императорского статуса, что поддерживает Папский Рим. В эту эпоху и Восток, и Запад, ранее бывшие единой католико-православной Римской Империей, *меняют свой цивилизационный код*. Только сейчас окончательно появляются *два* политико-религиозных мира, два Рима, две Европы, две Средиземноморские цивилизации, два направления в христианстве. Обе части имеют общий корень, но обе более не осознают своего единства. Каждая считает другую аномалией, узурпацией и «ересью». Формально еще связь не разорвана, это произойдет на следующем этапе, но все предпосылки для этого уже налицо. Карл Великий провозглашает себя «Императором Рима», а также вводит в Символ веры Filioque, пункт, утверждающий исхождение Святого Духа не только от Отца, как у православных, но и от Сына — Filioque. Это составляет отныне первое существенное догматическое отличие католицизма от православия, что станет одним из пунктов великого раскола.

В этот период появляются два различных цивилизационных Логоса, которые отныне будут только расходиться между собой все дальше и дальше. Византия, Восток пойдет по своему особому пути не только в догматической, обрядовой, литургической сфере, но и философски, метафизически, политически, социально, экзистенциально. В эти столетия на основании единого христианского культурного пространства, уходящего корнями в христианизацию эллинистического мира, еще ранее объединенного Римской Империей, формируются два довольно различных Dasein'a — Dasein западноевропейский, католический и Dasein восточноевропейский, православный[1]. Их отличие в том, что Запад опирается на латынь

[1] Строго говоря, в этот же период складывается и третья часть христианской идентичности, представленная антихалкидонитскими — но вполне Никейско-Царьградскими — Церквями Востока, отделившимися от православно-католического мира после того, как они посчитали преданными решения Третьего Эфесского Собора (по-

и италийский Рим с нарастающим влиянием германского элемента. Отсюда высокий дифференциал, преобладание режима диурна, маскулинность, контрастность верха и низа, света и тьмы, истины и лжи[1]. Восток же проявляет все больше собственно эллинских черт, склонность к созерцательности, к гибкости, большей диалектичности и «женственности»[2]. Возможно, в этом сказываются и восточные влияния, так как участие анатолийских, семитских и кавказских народов в Византии, а позднее славян, ощущается достаточно отчетливо. Да, Византия остается воинственной героической державой, непрестанно ведущей войны, защищающей свои территории и старающейся расширить зону влияния. Не будь этого воинственного духа, Империя Востока не смогла бы пережить Империю Запада на 1000 лет. Часто образы Византии как изобильной, богатой, изнеженной цивилизации, где все решается заговорами, интригами, лестью, подлостью, подкупом и ложью, не что иное, как сознательная карикатура, созданная альтернативной цивилизацией. И все же нельзя не увидеть в ней определенные черты «Империи женщин», femineum imperium.

В дальнейшем под «византизмом» будет пониматься именно этот уникальный стиль, эта созерцательная, мягкая, но одновременно властная и воинственная экзистенция, яркие признаки которой мы видим в этот период, когда разделение Востока и Запада прошло фундаментальную для Логоса европейской цивилизации точку — 800 год.

следнего, где однозначно победил христианский платонизм). Эта часть христианского мира известна менее других, но она представляет огромный интерес в том смысле, что полнее всего продолжает линию именно эллинистического христианства и более всего верна традициям христианского платонизма в его миафизитской версии. К этим церквям относятся Коптская, Сирийская, Эфиопская и Армянская. Исповедующие это течение христианства народы исторически представляют собой *третий христианский Dasein*, в каком-то смысле более всего соответствующий раннехристианской культуре первых трех Вселенских Соборов, или *третий христианский Логос*.

[1] Подробно этот Логос мы исследуем в отдельном томе Ноомахии: *Дугин А. Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

[2] В этом смысле чрезвычайно продуктивна гипотеза румынского философа Л. Блага о софианизме как особом стиле православной традиции. *Blaga L.* Trilogie de la culture. P.: Librairie du savoir, 1995.

Окончательное оформление византизма как цивилизации и духовного стиля

Византизм ко времени Македонской династии

После конца Аморейской династии начинается третий этап византийского историала. В этот период правит Македонская династия (867 — 1081), основанная Василием I Македонянином, Βασίλειος Α' ὁ Μακεδών. Этот этап завершается, в свою очередь, при Алексее I Комнине, Ἀλέξιος Α' Κομνηνός (1056/1057 — 1118).

В эту эпоху Византия окончательно укрепляется в своей самостоятельной культурно-политической идентичности и достигает наивысшего расцвета. Но это уже не Римская Империя, не эллинизм и не эллинистическое (эллинское) христианство. Это — особая культура, построенная на основании и Рима, и эллинства, и эллинизма, и раннего христианства, и эпохи догматических споров (преимущественно первых трех Вселенских Соборов), но тем не менее *отличная* от всех этих цивилизационных парадигм. Византия начинает обособляться по мере утраты своего влияния на имперский Запад, а после последней попытки Юстиниана она окончательно и необратимо его теряет.

Вторым важнейшим моментом является волна исламских завоеваний, которые привели к потере Северной Африки и Ближнего Востока.

Третьим — провозглашение Карлом Великим себя Императором и введение Filioque.

На каждом этапе Византия становится все больше и больше Византией и все меньше и меньше всем остальным — тем, чем она была ранее.

Эллинизм (культурный и географический), Рим (объединяющий Восток и Запад Средиземноморья политически) и доминация христианского платонизма в догматике первых трех Вселенских Соборов уходят в прошлое. К эпохе Македонской династии Византия не имеет уже прямого отношения ни к первому, ни ко второму, ни к третьему. От пространства эллинизма остается только Анатолия;

от Рима — восточная часть Империи и северная столица — фракийский Византий; от христианского платонизма — Никейско-Царьградский догмат и положения Эфесского Собора, анафематствовавшего Нестория и поставившего крест на Антиохийской школе. Но византизм, тем не менее, не просто продолжение предыдущего сегмента историала, а нечто самобытное и оригинальное: в нем складываются черты особой ромейско-христианской, и даже эллино-евразийской в усеченном смысле — европейские Балканы и Пелопоннес сочетаются там с азиатской Анатолией — культуры. Эта культура отлична от предшествующих эпох, а также от окружающих ее цивилизационных форм — от все более и более отчетливой идентичности католического мира на Западе (папоцезаризм), от все более и более универсальной исламской культуры (что ярче всего проявилось в открытом синтезе культуры Аббасидского халифата), но и от «варварских» культур Европы и Северной Евразии, которые либо оказывались под религиозной доминацией Константинополя, либо оказывались зонами преимущественного влияния Рима. Так византизм на Севере постепенно становился культурной и геополитической тенденцией, проецирующей в континентальную Европу тот цивилизационный раскол, который ранее произошел в Средиземноморье, разделяя европейское пространство на католическое и православное, на римское и византийское. Византизм стал культурным кодом Восточного Средиземноморья, тесно связанным с православной религиозной традицией (в отличие от католической и еще более восточной — преимущественно миафизитской), с греческим языком и особой политической и художественной культурой, развившейся на основании греко-романского наследия.

Завершается этот период Македонской династии окончательным разделением западного и восточного христианства (1054), Великой схизмой, некоторым возрождением неоплатонизма (Михаил Пселл, Иоанн Итал) и расцветом монашеской аскетической мистики, воплощенной в крупнейшей фигуре византийского богословия Симеоне Новом Богослове, Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος.

В период Македонской династии Византии удается закрепить свои позиции практически в тех же границах, которые были установлены Исаврийской династией. Византия сохраняет и даже отчасти усиливает свое присутствие на Балканах, по-прежнему контролирует Южную Италию и практически всю Анатолию. С эпохи арабских завоеваний это представляет собой максимальный территориальный объем ее владений. Надежно сохраняя рубежи на Юге и Востоке, Империя сосредотачивает свои силы на противостоянии славянским племенам, постоянно атакующим Византию с Севера.

Славяне-болгары, ставшие мощным и самостоятельным политическим фактором в Западном Причерноморье и на Балканах, становятся главным субъектом борьбы за геополитический контроль в регионе и соперником Византии. При том, что династия эта называется Македонской, среди ученых ведутся споры об этнической принадлежности ее членов. Многие указывают на то, что почти все Императоры имели армянское происхождение; некоторые выдвигают гипотезу о преобладании славянского элемента.

В любом случае в этот период Византия все больше акцентирует греческую составляющую — культуру и язык.

Патриарх Фотий: богословский византизм

Василий I Македонянин закладывает традицию византизма в политико-правовой области, публикуя первые собственно византийские политико-административные кодексы, существенно отличающиеся от более ранних — в целом просто воспроизводящих римские образцы. Но сам Василий I колебался между сближением с Римом и Римским Папой для совместного отражения атаки арабов с Юга и верностью уже устоявшейся ко времени его правления православной традиции, занявшей критическую позицию в отношении присвоения Карлом Великим статуса Императора и введения в Символ веры принципа исхождения Святого Духа «и от Сына», Filioque.

В период правления Михаила III, Μιχαήλ Γ′ и Василия I, Βασίλειος Α′ выделяются два крупных церковных деятеля, каждый из которых воплощает в себе один из двух полюсов — западный и восточный. Сторонником Запада и сближения с Римом выступает патриарх Игнатий, Ιγνάτιος (ок. 797—877), выдвинувшийся на первые роли и ставший патриархом Константинопольским в 847 году — при Михаиле III. Его поддерживала Императрица Феодора. Игнатий признан святым.

Вместе с тем чрезвычайно показательна деятельность Константинопольского патриарха Фотия, Φώτιος (ок. 820—896), придерживавшегося строго противоположной точки зрения на взаимоотношения Византии и Западной Церкви. Он был противником Игнатия. Вместе с тем Патриарх Фотий был также позднее признан в православной церкви святым.

Фотий был философом-платоником и являлся составителем огромного труда, «Библиотеки», содержащего философские и богословские фрагменты эллинистической традиции — как христианской, так и более ранней, вплоть до трудов Платона и Аристотеля. Ему же принадлежит и обширный «Лексикон», составленный для

обучения эллинской классике и текстам Нового Завета. Фотий — автор многочисленных церковных гимнов, гомилий и трудов богословского содержания.

Фотий перед лицом папоцезаризма Рима выступает убежденным сторонником цезарепапизма и провиденциального союза церкви и Империи. Он настаивает на возврате к истокам воцерковления Империи, всячески подчеркивает функцию Императора как катехона, ὁ κατέχον, «удерживающего», обозначая тем самым ядро идентичности византизма перед католичеством, для которого все более и более центральным становится верховный статус Папы как высшего властителя, превосходящего временных владык.

Фотий впервые дает систематизированное опровержение введения католиками Filioque в Символ веры и обвиняет тех, кто придерживается этой практики, в ереси. Таким образом, еретиками в глазах Византии становятся все последователи Римской церкви. В отличие от Игнатия Фотий настаивает на том, чтобы Византия твердо стояла на своей богословской идентичности и крепко держалась установившейся традиции, сохраняя дистанцию от Запада.

Михаил III поддержал Фотия и после заточения Императрицы Феодоры в монастырь Игнатий был низведен с Константинопольской кафедры, а Фотий провозглашен новым патриархом.

Папа Римский Николай I (800—867) не признал законности смещения Игнатия, который был ему идеологически близок, и в ответ на резкие нападки Фотия на Filioque в 863 году отлучил его от церкви и признал «еретиком». Тогда Константинопольский Собор под руководством Фотия в 867 году отлучает от церкви самого Папу Николая.

Однако Василий I Македонянин, захватив трон, возвращает Игнатия из ссылки и, напротив, при поддержке Рима, отправляет в ссылку Фотия. В 869 году Василий I и новый Римский Папа Адриан II (792—872) проводят в Константинополе Четвертый Собор, который католики признают VIII Вселенским, а православные таковым не считают. На этом Соборе состоялось осуждение Фотия, восстановлено — пусть ненадолго — единство Западной и Восточной церквей, признана неподсудность пап никаким Соборам — даже Вселенским, а также отвергнуто трихотомическое деление человека (как состоящего из тела, души и духа) в пользу дихотомического (как состоящего только из тела и души, дух же был всецело отнесен к области трансцендентного Божества). На этом Соборе строится дальнейшее становление католической теологии. Православное византийское богословие позднее этот Собор отвергло и сохранило признание Filioque ересью, а учение о трихотомии — вполне православной антропологией.

Однако позднее Василий I возвращает Фотия из ссылки и делает — в силу его глубокой учености — воспитателем царских детей. Позднее, после смерти Игнатия, с которым Фотий примирился, Фотий снова был избран Патриархом Константинопольским на Соборе 879—880 годов. На этом Соборе были отменены решения предыдущего Четвертого Константинопольского и отвергнуты его притязания на то, чтобы быть Вселенским. Символ веры был заново подтвержден в его Никейско-Царьградской редакции без Filioque. Так как эти решения на сей раз отверг Рим, то именно на нем были окончательно сформулированы основные принципы византийского православия, *богословского византизма*, главную редакцию которого осуществил византийский платоник святой патриарх Фотий.

Решения Собора 879—880 годов, на котором Фотий закрепил свою идеологическую победу над западнической (филокатолической) партией, стали последним этапом разделения церквей, которое, однако, официально произойдет несколько позднее — в 1054 году, когда взаимное анафематствование состоится формально.

Преемник Василия I Лев VI Философ, Λέων ΣΤ' ὁ Σοφός (866—912) в отношении Фотия занимает иную позицию и снова смещает его с патриаршей кафедры, а сам Фотий умирает в ссылке.

В православной церкви Фотий считается одним из трех святых учителей, занимавших Константинопольскую кафедру наряду со святым Григорием Богословом и святым Иоанном Златоустым. Богословие Фотия является ярчайшим образцом православной традиции: в нем христианский платонизм (ярко присутствующий у Григория Богослова) и дух Халкидонского Собора (отвергшего монофизитство), резонирующий с антиохийцем Иоанном Златоустым, а также трихотомическая антропология святого апостола Павла, интегрированы в единую систему, которая и может рассматриваться как чисто *византийское богословие*. Начало этой линии заложено Максимом Исповедником (одновременно диофизитом и почитателем платонических «Ареопагитик»), систематизировано Иоанном Дамаскиным, а Фотий придает этой линии окончательную форму.

Именно Фотий является основным *идеологом византийского православия*, завершившим его метафизический фундамент и предопределившим православно-византийскую идентичность как мировоззрения, разделявшегося отныне и самими греками (византийцами) и теми народами и культурами, которые окажутся позднее носителями православия. Фактически именно Фотий подготовил богословскую и догматическую платформу для Великой схизмы со стороны православных, твердо настояв на том, что именно православная — византийская, восточная — линия христианской

традиции является непрерывной нитью, связывающей христианство IX века с его историческим и мистическим истоком, а католический Запад представляет собой «сухую ветвь» традиции, потерявшую жизнь и связь с догматической истиной, запечатленной в 7 Вселенских Соборах. Именно Собор 879—880 годов своим решением признал Второй Никейский Собор официально Седьмым Вселенским, закрыв эпоху Вселенских Соборов и зафиксировав структуру православных догматов в не подлежащем дальнейшим правкам и изменения богословском доктринальном корпусе текстов и уложений. Западное христианство, в свою очередь, считало Папу Римского живым интерпретатором традиции, а следовательно, церковные догмы не могли быть фиксированы раз и навсегда. В этом и выразилось важнейшее отличие между православием и католичеством: православный византизм главной составляющей отныне имел догматический консерватизм, а католичество шло по пути подстраивания догматов под вызовы времени, старясь сохранить — по мере возможности — верность духу и букве церковного предания. По сравнению с католиками, православные являются последовательными и непреклонными консерваторами. Но сами католики, если сравнить их с еще менее догматичными протестантами, могут, в свою очередь, показаться консерваторами и традиционалистами.

Симеон Новый Богослов: византийское завершение триады

Начиная с первых египетских монахов — Антония Великого, Пахомия Великого, Макария Великого и их последователей — монашеская традиция распространяется по всему христианскому миру. В Анатолию — в Кесарию Каппадокийскую — монашество приносит Василий Великий, бывший последователем Пахомия Великого. Позднее в Анатолии подвизается великий аскет-анахорет Симеон Столпник. В Палестине — Феодосий Великий и Савва Освященный (создатель Иерусалимского устава).

После арабских завоеваний центры монашества перемещаются ближе к континентальной Греции и к Анатолии. В VII веке расцветает монашеский Афон.

В эпоху иконоборцев монахи подвергаются гонениям, и показательно, что именно в монашеской среде иконопочитание находит в Византии свой главный оплот. В частности, одним из самых последовательных противников иконоклазма был настоятель Студийского монастыря Феодор Студит.

Монашеская традиция в целом была, как мы видели, оплотом христианского платонизма.

В конце X — XI веков крупнейшим представителем интеллектуального созерцательного монашества становится Симеон Новый Богослов, Συμεών ὁ νέος Θεολόγος (949—1022), философ и гимнограф, предвосхитивший позднейшую традицию византийского исихазма. Он стал монахом в Студийском монастыре.

Симеон Новый Богослов является одним из трех христианских писателей, которые в традиции получили название «Богослов», θεολόγος. Это подчеркивает то обстоятельство, что традиция считает именно их парадигмальными образцами того, чем должна быть полноценная христианская теология. Первым, за кем закрепилось это наименование, был святой апостол Иоанн Богослов Ἰωάννης ὁ Θεολόγος. Он является теологом потому, что в принадлежащем ему четвертом Евангелии содержится главнейшее основание всего христианского богословия — учение о Логосе, о Слове Божием. Евангелие от Иоанна представляет собой фундамент всей христианской метафизики, в апостольские времена эксплицированной и в первом приближении систематизированной апостолом Павлом. Писания Иоанна Богослова — теология первой — апостольской — эпохи, начало всего.

Вторым был признан богословом (в парадигмальном смысле) Григорий Назианзин, сподвижник святого Василия Великого. Он относится уже к иной эпохе — к периоду первых догматических споров, когда в противостоянии Арию и отчасти антиохийскому богословию христианские платоники обосновывали и защищали Никейско-Константинопольский Символ веры и нормы богословской ортодоксии церкви, ставшей главенствующей имперской конфессией. Эпоха каппадокийцев и Второго Вселенского Собора — второй этап становления богословской традиции. Это вторая точка вектора развития христианской метафизики. Через эти две точки можно провести прямую линию. Но в силу расщепления единства христианского мира на Восток и Запад мы имеем дело не с прямой, а с двумя прямыми — одна линия, византийская, полноценная прямая, строго проходящая по двум точкам — Иоанна Богослова и Григория Богослова; другая — католическая, которая, признавая авторитет святого Григория Богослова, не придает ему такого же значения, как православие, и в результате маршрут становления богословской традиции Запада существенно меняется. Магистральная же линия византийского богословия выдержана более строго: поэтому она естественным образом достигает третьей точки — святого Симеона Нового Богослова, который есть последняя верификация и одно-

временно созерцательный синтез всей богословской византийской традиции в целом. Показательно, что католики неохотно употребляют выражение Симеон Новый Богослов, Συμεών ὁ νέος θεολόγος, и просто говорят о «Новом» или даже «Младшем» Симеоне, Symeon Junior. Это связано с тем, что к эпохе жизни Симеона Нового Богослова (X — XI век) православная и католическая традиции настолько разделились, что оптика парадигмального богословия в обоих случаях уже кардинально различалась: для православных Симеон Новый был полноценным Богословом, излагавшим богословскую систему, нормативную для православия, в ее византийской версии, а для католиков это был лишь возможный, но далеко не образцовый взгляд уважаемого, но частного христианского философа. Так как Симеон Новый Богослов жил непосредственно накануне Великой схизмы, то это в еще большей степени подчеркивало данное различие: в православной традиции его труды и идеи стали завершением богословской триады Иоанн — Григорий — Симеон, а для католиков образцовая теология уже представляла собой нечто совершенно иное. Поэтому для православной традиции, для византийского историала Симеон Новый является Богословом в абсолютном смысле.

Учение Симеона Нового Богослова является кульминацией метафизики монашества, то есть вершиной метафизического *опыта*, накопленного веками христианских отшельников и киновитов. Этот опыт заключался в стремлении реализовать на практике основные пункты христианской антропологии, вытекающей из христологии: то есть процесса обожения, θέωσις. Симеон Новый Богослов не просто описывает, как стать богом (по благодати, а не по природе, так как по природе божественен только сам Бог), но и дает представление о том, как в ходе обожения преображается душа, тело, весь окружающий мир. Богословствование здесь и практическое, и гностическое («гностическим» называется одна из «Глав» Симеона Нового Богослова — Κεφάλαια γνωστικά τε καί θεολογικά). Это не просто «слова о Боге», это становление Словом Божием (по благодати), вступление в право всыновления Слову Божию. И через это причащение Сыну монах-созерцатель, «теоретик», становится и деятелем-практиком — соучастником божественного Ума и содержащегося в нем знания, γνῶσις.

Иоанн Богослов, имевший личный опыт общения с самим Иисусом Христом, возвестил о том, что Слово стало плотью. Григорий Богослов, один из основателей наряду с Василием Великим монашеской традиции, в духе александрийского богословия (впервые это выражение употребил святой Афанасий Великий) подчеркнул, что «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Симеон Новый

Богослов повторяет эту главную мысль всей византийской духовной традиции (и в первую очередь монашеской):

Бог, пришедши в мир и соделавшись человеком, принес людям следующие два великие блага: соединил естество Божеское с естеством человеческим, чтобы человек соделался богом, и в этого человека, соделавшегося богом по благодати, таинственно вселялась Пресвятая Троица[1].

Διότι ὅταν ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ὁ Θεὸς, καὶ ἔγινεν Ἄνθρωπος, ἔφερεν εἰς τοὺς ἀνθρώπους αὐτὰ τὰ δύο μεγάλα καλά, ἔγουν ἔνωσε τὴν φύσιν τῆς Θεότητις μὲ τὴν φύσιν τῆς Ἀνθρωπότητος, διὰ νὰ γένη Θεὸς ὁ Ἄνθρωπος, καὶ ἐμπιστεύθη τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος εἰς αὐτὸν τὸν ἄνθρωπον δηλ.

Но он не просто повторяет, он в своих наставлениях, словах, главах и гимнах свидетельствует о том, *как*, собственно, происходит обожение, *как* меняется личность, душа, мышление, восприятие, тело и окружающий мир.

Если богословие Иоанна Богослова сосредоточено на Боге Слове, Сыне Божием, а богословие Григория Богослова учит о духовной природе человека и его соотношении с Богом (в рамках ортодоксальной христологии и окончательного оформления догмата о Троице), то богословие Симеона Нового Богослова сосредоточено на Святом Духе и его дарах, а также на открывающейся благодаря им особой практической *онтологии света*.

От покаяния к созерцанию

Симеон Новый Богослов подчеркивает, что в монашеской практике есть две принципиальные фазы — покаяние и созерцание. Покаяние, μετάνοια, дословно означает «перемена мышления». Под этим понимается момент отвращения сознания от мира внешнего и поворот к миру внутреннему, то есть отречение от природного и телесного бытия в сторону духовного. В русском слове «по-каяние», от глагола «каяти», содержится идея «упрека», «порицания», даже «поругания». Человек упрекает самого себя в своей приверженности внешнему — это смысл покаяния. В греческом же подчеркивается не упрек, но скорее факт перемены, изменения, поворота, *обращения ума*. Это операция перехода ума от одного режима (телесного) к другому (духовному). Обычное состояние непробужденного сознания состоит в обращенности к земле. В ходе метанойи ум обращается к Небу. Поэтому метанойя — начало христианской жиз-

---

[1] *Симеон Новый Богослов*. Слова. Т. 1. М.: Типолитография Н. Ефимова, 1892. С. 88.

ни. Для монахов — это основной фундаментальный жест, лежащий в основе жизненного выбора. Монах, уходя в отшельничество или киновию, отвращается от мира и поворачивается к Небу.

Однако Симеон Новый Богослов, подчеркивая значение покаяния, обращает внимание на то, что это лишь первая вступительная часть монашеского делания. В конечном счете, это не цель, но средство, и если мы примем средство за цель, то извратим все христианское учение. В обращении ума есть, в свою очередь, два полюса — *от* чего? и *к* чему? Человек в покаянии отвращается от мира и плоти, но обращается он к Небу и свету, к Богу Троице и к ее Лицам. Это «к» и есть вторая половина умного делания — причем именно она является целью и смыслом. Оставив землю, созерцатель уверенно движется на Небо, постепенно или мгновенно (Симеон Новый Богослов описывает обе возможности) взлетая в миры, исполненные света. Стремительный взлет в бездну света (равно как и столь же стремительное возвращение на землю) Симеон Новый Богослов с невероятной выразительностью описывает в своих «Гимнах».

(Вот) с высоты светит солнце;
Входя в лучи (его), лучше же обладая лучами,
Я бегом поднимаюсь вверх, (чтобы) приблизиться к солнцу.
Когда же, достаточно приблизившись, я думаю прикоснуться,
Луч ускользает из рук моих, и я тотчас ослепляюсь,
И лишаюсь того и другого, и солнца и лучей.
Ниспав с высоты, я сижу и опять плачу,
Ища прежнего луча. Итак, когда я нахожусь в таком состоянии,
Он (луч), вес мрак ночи разнявши, ко мне,
Как вервь, с высоты небесной нисходит.
Я тотчас хватаюсь за него, как за уловимый,
и сжимаю, (чтобы) удержать,
Но он неудержим; однако же неуловимо
Я держу его и иду вверх. Итак, когда таким образом восхожу я,
И лучи совосходят (со мною). Превосходя небеса
И небеса небес, я опять вижу солнце.
Оно гораздо выше их, но бежит ли оно, не знаю,

Ἥλιος ἀφ' ὕψους λάμπει
ἐπιβαίνων ταῖς ἀκτῖσι·
μᾶλλον δέ κρατῶ ἀκτῖνα,
ἀναβαίνω τρέχων ἄνω
πλησιάσαι τῷ ἡλίῳ.
Ὅτε δέ καλῶς ἐγγίσω
καί δοκήσω τοῦ προσψαῦσαι,
διαφεύγει μου τάς χεῖρας
ἡ ἀκτίς καί εὐθύς τυφλοῦμια
καί ἐκπίπτω ἀμφοτέρων,
τοῦ ἡλίου καί ἀκτίνων.
Ἀπό ὕψους οὖν ἐκπίπτω,
κάθημαι καί πάλιν κλαίω
καί ζητῶ τήν πρίν ἀκτῖνα.
Οὕτως τοίνυν ἔχοντός μου,
τῆς νυκτός ὅλον τόν ζόφον
αὕτη διασχίσασά μοι
ὡς σχοινίον ἀπό ὕψους
οὐρανίου καταβαίνει.
Δράσσομαι συντόμως ταύτης,
ὡς ληπτήν σφίγγω κρατῆσαι,
καί ἀκράτητος ὑπάρχει·
ὅμως δέ ἁλήπτως ταύτην
καί κρατῶ καί ἀναβαίνω.

Или стоит, — не ведаю. Дотоле я иду, дотоле бегу,
И между тем не могу достигнуть. Когда же я превосхожу высоты высот
И бываю, как мне кажется, превыше всякой высоты;
Лучи (вместе) с солнцем исчезают из рук моих,
И я, падая, несчастный, тотчас низвергаюсь во ад.
Таково дело, таково делание у духовных.
У них непрестанный бег сверху вниз и снизу вверх:
Когда упал, тогда бежит, когда бежит, то стоит;
Склонившись весь книзу, весь есть вверху,
Обтекая же небеса, снова утверждается внизу.
Начало этого течения конец есть, конец же — начало.
Совершенствование бесконечно, начало же это — опять конец[1].

Οὕτως οὖν ἀνερχομένῳ
συνανέρχονται ἀκτῖνες,
(183) οὐρανούς δέ ὑπερβαίνω,
οὐρανῶν τούς οὐρανούς τε,
βλέπω ἥλιον δέ πάλιν
ὑπέρ τούτων ἀνωτέρω.
Εἴτε φεύγει, οὐ γινώσκω,
εἴτε ἵσταται, οὐκ οἶδα·
τέως βαίνω, τέως τρέχω,
τέως φθάσαι οὐκ ἰσχύω.
Ὕψους ὑπερβαίνων δ' ὕψη,
ὑπέρ ὕψωμά τε ἅπαν
γενομένῳ μοι, ὡς δοκῶ,
ἐκ χειρῶν μου αἱ ἀκτῖνες
σύν ἠλίῳ ἀφαντοῦνται
καί εὐθύς εἰς ᾅδου πτῶμα
καταφέρομαι, ὁ τάλας.
Τοῦτο ἔργον, τοῦτο πρᾶξις
τοῖς πνευματικοῖς ὑπάρχει·
ἄνω κάτω, κάτω ἄνω
ἄπαυστος αὐτοῖς ὁ δρόμος.
Ὅταν πέσῃ, τότε τρέχει,
ὅταν τρέχῃ, ἵσταται δέ.
Ὅλος κάτω κεκλιμένος,
ὅλος ὢν ἄνω τυγχάνει·
περιπολῶν οὐρανούς δέ
ἐμπεδοῦται πάλιν κάτω
καί ἀρχή τοῦ δρόμου τέλος,
τό δέ τέλος ἀρχή πέλει.

Здесь мы имеем дело с впечатляющим описанием *«скорости вечности»* — отсюда метафора бега, стремительности, бесконечной подвижности духовного опыта.

Восхождение связано с лучом, ἡ ἀκτίς, который является у Симеона Нового Богослова, равно как и капля в отношении бездны океана, метафорой соотношения общего и частного — и даже природного и ипостасного. У солнца есть бессчетное число лучей, но каждый луч есть (и одновременно не есть) в каком-то смысле все солнце. Точно так же как и капля воды есть вся вода и вместе с тем только капля. Монах есть только одно индивидуальное человеческое суще-

[1] *Симеон Новый Богослов.* Гимны. Сергиев Посад: Типография И.И. Иванова, 1917. С. 191.

ство, но он не просто закрытый сосуд, но тело, пронизанное лучом духа, который преображает саму природу человека. Поэтому монах в своем взлете по лучу Святого Духа, который есть его — личная! — «частица» Божества, никоим образом не нарушающая единство и неделимость божественной природы, — не только поднимается, но и поднимает вместе с собой природу человека — от земного к небесному, от телесного к духовному. Тем самым личное ипостасное действие — капля, луч — затрагивает всеобщее, всю бездну света, верхних вод. Но это возможно только через дар Святого Духа, образующего новую личность — *личность луча*.

Однако чрезвычайно важно, что за подъемом следует спуск. Здесь мы оказываемся в структуре образа, близкого пещере Платона. Созерцатель поднимается к свету, чтобы затем снова спуститься. Но, спустившись, он снова взмывает к небесам. Сущность (природа) всегда являет себя через ипостасность, а ипостасность возвращается к сущности, чтобы снова явиться как ипостась. Так организуется *вертикальное время экстаза*, христианский энтузиазм, представляющий собой ритмы взлетов и падений, как систол и диастол духовного сердца. И «скорость вечности» придает этому процессу глубинно парадоксальный характер, явно воспроизводящий философские фигуры Гераклита: начало — это конец, взлет — это падение, ипостась — это природа.

Чем более парадоксален духовный опыт, тем более он достоверен.

Покаяние как перемена сознания от земного к небесному позволяет начать внутри человека великую работу Святого Духа, семена которого всеиваются в душу при святом крещении. И именно благодаря Богу христианин, отвернувшийся от греха и плоти, обретает возможность взлета — Святой Дух подхватывает его и уносит на своих крыльях.

Метафизика луча: покажи мне то, что вижу

Вторая фаза — метафизика света — хотя и невозможна без первой, но многократно ее превышает. На это Симеон Новый Богослов указывает особо: покаяние не должно затмевать собой созерцания; отречение от этого мира станет полным только тогда, когда вместо этого ум постигнет мир иной во всей его световой полноте. И здесь Симеон Новый Богослов обрушивается на тех, кто скептически воспринимает преображающие возможности Святого Духа и сетует на то, что дары Святого Духа принадлежат прошлому, а в «новое» время (то есть в эпоху самого Симеона Нового Богослова) чудеса яко-

Он ставит меня вне всего,
не знаю, не вне ли также и тела.
Дотоле я поистине весь нахожусь
там, где один простой свет,
созерцая который, и я также становлюсь простым по незлобию[1].

Οὐκ οἶδα εἰ καί σώματι, τέως δ' ἐκεῖσε ὅλος
ἐπ' ἀληθείας γίνομαι, ἔνθα φῶς ἐστι μόνον,
ἁπλοῦν, ὃ βλέπων γίνομαι ἁπλοῦς τῇ ἀκακίᾳ.

В этом свете происходит вторая половина метанойи — ум, обратившийся к свету, сам становится светом.

Ибо ум, погружаясь в Твой свет,
просветляется и делается светом,
подобным славе Твоей, и называется Твоим умом;
(так как) удостоившийся соделаться таковым
удостоивается тогда
и ум Твой иметь
и делается с Тобою безраздельно единым[2].

Ἐμβάπτεται γάρ ὁ νοῦς ἐν τῷ φωτί σου
καί λαμπρύνεται καί φῶς ἀποτελεῖται
ὅμοιον τῆς δόξης σου, καί νοῦς καλεῖται
σός ὁ τοιοῦτος ἀξιωθείς γενέσθαι,
καί νοῦν ἔχειν σόν τότε καταξιοῦται
καί ἕν μετά σοῦ γίνεται ἀχωρίστως·

Именно так происходит обожение: человеческий ум есть предел бесконечного луча, та точка на нем, с которой начинается метанойя, как обращение-возвращение, μετάνοια-ἐπιστροφή, И двигаясь по лучу назад, к истоку, то есть вверх (в духе классической индоевропейской патриархальной топологии, где все деревья растут корнями вверх), луч восходит к той точке, откуда он исходит. Так, поднявшись над творением, выйдя за его пределы или точнее «заглянув за его пределы», душа, просветленная и оживленная Святым Духом, остается один на один с источником всего.

И Божественный свет — упокоение
от всякого созерцания.
Поэтому достигший видения его
упокоивается от всего,
И отделяется от тварей,
ибо он видит Творца их.
Видящий Его вне всего есть,
один с Единым,
ничего из всего, на что смотрит, не видя и не понимая[3].

καί ἀνάπαυσις ἀπάσης·
θεωρίας φῶς τό θεῖον.
Τοῦτο οὖν ἰδεῖν ὁ φθάσας
ἀπό πάντων καταπαύει
καί χωρίζεται κτισμάτων·
τόν γάρ κτίστην τούτων βλέπει.
Ὃν ὁ βλέπων ἔξω πάντων
μετά μόνου μόνος ἔστι
καί οὐδέν τῶν πάντων βλέπει
ὁρατῶν ἢ νοουμένων·

---

[1] *Симеон Новый Богослов*. Гимны. С. 70.
[2] Там же. С. 69.
[3] Там же. С. 192.

бы невозможны, а те, что подчас выглядят таковыми, на самом деле, суть «проделки дьявола». Такое отношение Симеон Новый Богослов считает «хулой на Святого Духа», так как этим ограничивается бесконечная способность Божества, его вечность и его всемогущество. Какими бы темными ни были времена, всегда вплоть до их конца будет действовать благодать Божия, будут свершаться церковные таинства, а значит, христианин может и должен стремиться к созерцанию и стяжанию даров Святого Духа, которые не могут иссякнуть. На этом основано учение Симеона Нового Богослова, представляющее собой вершину героической созерцательной аскетики.

Мистика света составляет ядро философии Симеона Нового Богослова:

Опять мне светит свет, опять я вижу его ясно.	Πάλιν ἐκλάμπει μοι τό φῶς, πάλιν τρανῶς ὁρᾶται,
Опять Он отверзает (мне) небеса и рассекает (тьму) ночи,	πάλιν ἀνοίγει οὐρανούς, πάλιν τέμνει τήν νύκτα,
опять производит все, опять видится один только Он.	πάλιν παράγει ἅπαντα, πάλιν ὁρᾶται μόνον,
Опять Он ставит меня вне всего видимого	πάλιν ἀπάντων ἔξω με ποιεῖ τῶν ὁρωμένων,
и отделяет также от всего чувственного.	τῶν αἰσθητῶν ὡσαύτως δέ, βαβαί, ἀποχωρίζει.
Опять превысший всех небес,	Πάλιν ὁ πάντων οὐρανῶν ὑπεράνω τυγχάνων,
Которого никто из людей никогда не видел,	ὅνπερ οὐδείς ἐώρακε πώποτε τῶν ἀνθρώπων,
не разверзая небес, не разгоняя ночи,	μή διανοίγων οὐρανούς, μή διατέμνων νύκτα,
не разнимая ни воздуха, ни кровли дома,	μηδέ ἀέρα διΐστῶν μηδέ στέγην οἰκίας
нераздельно весь со мною жалким бывает,	ἀτόμως ὅλος μετ᾽ ἐμοῦ γίνεται, τοῦ ἀθλίου,
внутри моей келии, внутри ума моего.	ἔνδοθεν τοῦ κελλίου μου, ἔνδοθεν τοῦ νοός μου
В то время, когда все остается, как и было,	καί μέσον τῆς καρδίας μου, ὦ φρικτοῦ μυστηρίου!
ко мне в средину сердца моего (о досточтимое таинство)	Μενόντων πάντων ὡς εἰσί, παραγίνεται πρός με
ниспадает свет и поднимает меня превыше всего.	τό φῶς καί ἀναφέρει με τῶν πάντων ὑπεράνω,
И несмотря на то, что я нахожусь среди всего [окружающаго],	καί μέσον πάντων ὄντων με ἔξω ποιεῖ πάντων.

Эта формула «один рядом с Одним», μόνος μετά μόνου, «Один на один с Одним» воплощает в себе метафизику капли или луча[1]. Источник всего един. Человеческий ум единит собой множественность мира, тем самым выполняя божественную миссию, будучи лучом единого Ума. Но когда он обращается (в ходе метанойи) к своему истоку, его единичность сталкивается с всеобщим Единством Божественного Ума. Тогда множественность мира гаснет, и остаются только два единства — ипостасное и природное, при этом ипостасность человека (капли) не растворяется в океане света. Симеон Новый Богослов подчеркивает μόνος μετά μόνου, не μόνος ἐν μόνου, один *рядом* с Одним, один *возле* Одного, но не *в* нем. Это сохранение дистанции — главная метафизическая деталь ортодоксии: максимально сближаясь с Творцом, тварь всегда — вечно! — остается тварью. Приближение к Богу не природа, но дар. И поэтому человек всегда благодарит Бога, славит Его, превозносит Его, а себя корит, смиряет и умаляет. Это тончайшее различие порождает то, что можно назвать парадоксом мистика: мистик достигает обожения, он бог, но не Бог, он не отличен от Единого, так как Единое включает в себя все, но не тождественен Единому. Поэтому мистик просит дать ему то, что он уже имеет; показать ему то, что он и так видит. В этом — кульминация самого зрелого христианского — византийского! — богословия. Эту формулу Симеон Новый Богослов повторяет неоднократно и на разные лады:

Поэтому я говорю:	Κατά τοῦτο τοίνυν λέγω·
кто даст мне то, что я имею?	ὅπερ ἔχων, τίς μοι δώσει;
То есть кто покажет мне все	Ὅλον τοῦτο δηλονότι
то, что я вижу?	τίς, ὃ βλέπω, ὑποδείξει;
Ибо луч я вижу, но Солнца не вижу.	ἡν ἀκτῖνα καί γάρ βλέπω,
Луч же не солнцем ли для тебя	τόν δέ ἥλιον οὐ βλέπω.
и кажется и видится?	Ἡ δ' ἀκτίς οὐχ ἥλιός σοι
Видя его, я желаю увидеть и всего	καί δοκεῖ καί καθορᾶται;

[1] Эта проблематика была центральной для философии религии французского традиционалиста А. Корбена, который исследовал ее преимущественно у исламских платоников и особенно в иранской культуре. Показательно, что богословие христианского платоника Симеона Нового Богослова стилистически чрезвычайно близко основателю философии Ишрак Сохраварди, также ставившего в центре внимания мистику света и проблематику ипостаси и природы. Важнейший труд Корбена, посвященный другому исламскому мистику-платонику, крупнейшему авторитету суфийской традиции Ибн Араби, в английском издании называется: *Corbin H.* Alone with alone: Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī. Princeton; N.J.: Princeton University Press, 1998. Это название — прямая буквальная и смысловая цитата из Симеона Нового Богослова: μόνος μετά μόνου.

Родителя (его).
Таким образом, видя, я опять говорю:
кто покажет мне то, что я вижу?
И наоборот, имея лучи все внутри дома,
Я снова говорю: где найду я источник лучей?[1]

Ταύτην βλέπων ὅλον βλέψαι
τόν γεννήτορα ποθῶ γε˙
Οὕτως βλέπων λέγω πάλιν˙
τίς μοι δείξει, ὅνπερ βλέπω;
Τάς ἀκτῖνας ἔχων αὖθις
ὅλας ἔνδον τῆς οἰκίας,
λέγω πάλιν˙ ποῦ εὑρήσω
τήν πηγήν τήν τῶν ἀκτίνων;

Если мы принимаем луч за само солнце, то луч перестает тут же быть собственно лучом — то есть проявлением того, откуда он исходит. Тогда наше «я» и составляющий его центр ум перестает быть лучом другого — истинного Ума, но самого себя выдает за солнце. Единственное, индивидуальная ипостасная монада затмевает собой Единого, саму божественную Природу, сущность. В этом и состоит метафизика луча, человек становится самим собой — и по природе, и по ипостаси — только тогда, когда он перестает быть самим собой, когда он признает самого себя следствием, копией, иконой, образом, а не образцом. Мы думаем, что видим то, что видим. Прежде чем увидеть то, что мы видим, нам это должно быть показано. Прежде чем обладать тем, что у нас есть — например, телом, мы должны сначала получить это в дар. Иначе мы будем слепыми и нищими. Чтобы видеть, нам необходим свет, который прежде нас. А значит, и источник света. Прежде чем чем-то обладать, кто-то должен это сотворить — в том числе и нас самих. Только перестав считать себя солнцем, мы становимся лучом, то есть отблеском истинного солнца, которое не есть мы. Это — первая фаза метанойи.

Вторая фаза состоит в том, что, признав себя лучом, мы впускаем в себя свет истинного Солнца, а наш ум начинает мыслить не от себя самого, а от имени и во славу Божественного Ума. Если единственное признает себя лишь концом луча, его низшей точкой, луч начинает светить сквозь единственного, и его монадичность превращается в момент всеобъемлющего единства Божия, становится моментом хэносиса, ἑνωσις. И здесь мистика Симеона Нового Богослова доходит до самого вышнего предела: его устами начинает говорить само Божество.

Я все ношу внутри,
как содержащий всю тварь,
А нахожусь вне всего,
будучи отделен от всего.

Πάντα ἔνδον περιφέρω
ὡς συνέχων πᾶσαν κτίσιν˙
πάντων ἔξω δέ τυγχάνω,
πάντων ὢν κεχωρισμένος.

---

[1] *Симеон Новый Богослов*. Гимны. С. 188–189.

Ибо Творец тварей как не будет вне всего?
Существуя прежде всего
и наполняя все, как исполненный [всем],
Как не буду (существовать) Я, и создав (все)?
пойми, о чем Я вещаю тебе.
Создав всю тварь,
Я отнюдь не переменил места
И не соединился с созданиями.
(Если) же Я неограничен,
То где, скажешь ты, нахожусь
Я когда-либо, не телесно, говорю тебе,
Но, пойми Меня, мысленно?
Ища же Меня духовно,
Ты найдешь Меня неограниченным,
а потому опять — нигде,
Ни внутри, ни вне, хотя и везде во всем,
Бесстрастно и неслиянно,
а потому вне всего,
Так как Я был прежде всего[1].

Ὁ γάρ κτίστης τῶν κτισμάτων
πῶς οὐκ ἔσται πάντων ἔξω;
Ὁ πρό πάντων δέ ὑπάρχων
καί πληρῶν τό πᾶν ὡς πλήρης,
πῶς οὐκ ἔσομαι καί κτίσας
ἐν τοῖς κτίσμασί μου πᾶσι;
Πανταχοῦ καί γάρ ὑπῆρχον
ἐν τῷ πᾶν ὡς ὑπερπλήρης
καί πληρῶ τά πάντα κτίσας.
Νόει ἅπερ φθέγγομαί σοι!
Οὐ μετέστην τόπου κτίσας,
οὐδ᾽ ἠνώθην τοῖς κτισθεῖσιν᾽
ἀπερίγραπτον δέ ὄντα
ποῦ ποτέ με φήσεις εἶναι;
Οὐ σωματικῶς σοι λέγω,
ἀλλά νοητῶς μοι νόει.
Ζητῶν δέ πνευματικῶς με
ἀπερίγραπτον εὑρήσεις,
οὐδαμοῦ δ᾽ αὖ κατά τοῦτο,
οὐδέ ἔσω οὐδέ ἔξω,
εἶ καί πανταχοῦ καί ἐν πᾶσιν
ἀπαθῶς καί ἀσυγχύτως᾽
κατά τοῦτο δ᾽ἔξω πάντων,
ὅτι καί πρό πάντων ἦμην.

В этом состоит главное: Бог вне творения. В этом — главный дифференциал креационизма. Но... если мы будем чрезмерно настаивать на этом, то мы невольно, стремясь освободить Бога от всякой ограниченности, присущей твари, тем не менее, ограничим Его, поместив *строго* вовне. Эта дистанция необходима, но будучи абсолютизированной, она превращается в свою противоположность. Если Бог исключительно и строго вне творения, то Его могущество ограничено, а Его природа определена. Будучи вне творения, Он вместе с тем и внутри него. Творя все, Он и остается вне сотворенного, и вступает в него. Поэтому, если на первом этапе монашеского умного делания Бог помещается с той стороны от мира, то на втором Он касается своим лучом очищенной души созерцателя, как не-иное, нежели она сама. Душа становится не ипостасью, но местом эпифании Божества. В конце концов, душа, ψυχή, есть момент процесса дыхания. Но Кто вдыхает душу? Чьим дыханием является душа? Ответ для христианина очевиден. Значит, мы не что иное, как Его дыха-

[1] *Симеон Новый Богослов.* Гимны. С. 185.

ние; мы не есть мы, мы — это Его. Душа не что и не кто, но чье? Она есть низший край бесконечно открытого луча; капля океана света.

Симеон Новый Богослов снова и снова обращается к этому парадоксу:

Послушай, снова скажу я:
помысли о великом море
И нарисуй в уме моря морей
и бездну бездн.
Итак, если ты стоишь [лицом] к ним
На морском берегу, то,
конечно, ты скажешь мне, что хорошо видишь воду,
хотя всю отнюдь не видишь.
Ибо как бы ты увидел всю (воду),
когда она без предельна для глаз твоих
И неудержима для рук твоих? —
Сколько видно тебе, конечно, (столько) и видишь ты.
Если бы кто спросил тебя:
видишь ли ты все моря?
Никоим образом, ответишь ты.
А держишь ли все (их) в горсти?
Нет, скажешь ты, ибо как могу я (держать их)?
Но если бы он снова спросил тебя:
Не вполне ли ты видишь их? —
да, скажешь ты, нечто немногое вижу
И держу морскую воду.
Итак, в то время, когда
Ты держишь руку в воде,
имеешь в руке своей и все в совокупности бездны,
ибо они не разделены друг от друга;
И не все, но лишь немного (воды).
Итак, по сравнению со всеми много ли ты имеешь?
Как бы каплю одну, скажи; но всех (бездн) ты не имеешь.
Так и я говорю тебе, что,

Ἄκουσον καί πάλιν λέξω·
πέλαγός μοι νόει μέγα
καί θαλάσσας θαλασσῶν τε,
ἄβυσσον ἀβύσσων πάλιν
(180) κατά νοῦν ὑποζωγράφει.
Εἰ οὖν ἵστασαι πρός τούτοις,
τῇ ἀκτῇ τῶν θαλασσίων,
πάντως ἄν καλῶς μοι εἴποις
καθορᾶν τό ὕδωρ ἅρα,
καί μή βλέπων ὅλον ὅλως.
Τό γάρ ὅλον, πῶς θεάσῃ,
ἄπειρον τοῖς ὀφθαλμοῖς σου
ἄσχετιν καί ταῖς χερσί σου;
Πάντως, ὅσον βλέπεις, βλέπεις·
εἰ δέ ἔροιτό σε τις δή·
Βλέπεις ὅλας τάς θαλάσσας;
Οὐδαμῶς, ἀποκριθήσῃ.
Πάσας δέ κρατεῖς παλάμῃ;
Οὔ, λέξεις, πῶς γάρ ἰσχύω;
Εἰ δέ ἔροιτό σε πάλιν·
Οὐδέ ὅλως ταύτας βλέπεις;
Λέγεις· Ναί, μικρόν τι βλέπω
καί κρατῶ θαλάσσης ὕδωρ.
Ὅσα οὖν τήν χεῖρα ἔχεις
ἐν τοῖς ὕδασι κρατοῦσαν,
ὅλας ἔχεις τάς ἀβύσσους
συνημμένας τῇ χειρί σου,
οὐ γάρ τέτμηνται ἀλλήλων
καί οὐ πάσας, ἀλλ᾽ ὀλίγον.
Πρός οὖν πάσας, πόσον ἔχεις;
Ὡς ῥανίδα μίαν εἴπῃς.
Τάς δέ πάσας σύ οὐκ ἔχεις,
καίτοι συνημμένας ἔχεις.
Οὕτω γοῦν κάγώ σοι λέγω,
ὅτι ἔχων οὐδέν ἔχω
καί πτωχός εἰμι καί πλοῦτον
ἀποκείμενον ὁρῶ μοι.

имея, я ничего не имею.
Я нищ, (хотя) и вижу лежащее предо мною богатство;
Когда я насыщусь, (тогда) голоден;
когда же беден, (тогда) богат;
Когда пью, (тогда) жажду[1].

Ὅτε χορτασθῶ, λιμάσσω,
ὅτε δέ πένομαι, πλουτῶ,
ὅτε πίνω, καί διψῶ.

Имея, я ничего не имею, ἔχων οὐδέν ἔχω. Но... не имея, имею все, потому что именно обращение, метанойя от себя, возвращает мистика к самому себе. Тогда капля становится морем, ипостась — природой, а луч — солнцем.

Физика будущего века

В этом вполне конкретном опыте происходит одновременно преображение и человека, и космоса. Созерцающий монах фактически не только умирает при жизни, но и воскресает при жизни, а вместе с ним по благодати воскресает и вся тварь — весь мир. Так, созерцатель достигает видения мира будущего века — нового Неба и новой земли. Тело в нем самом становится духом, но и одухотворяется тело самого мира. Из-под пелены настоящего проступают контуры будущего и вечного.

Симеон Новый Богослов пишет:

Вся тварь, после того, как перегорит в божественном огне, имеет измениться[2].

ἔζι καὶ ἡ κτίστις ὅλη ἀφ᾽οὗ καυθὴ ἀπὸ τὸ θεῖον πῦρ, θέλει ἀλλοιωθῆ.

Здесь христианская эсхатология светового преображения резонирует с идеями Гераклита и стоиков о конце мира в огне. Но этот мировой огонь только для тел является телесным, так как для грубого все грубо. Для тонких просветленных душ огонь есть свет, поэтому мир не уничтожается и не гибнет, но *преображается* и максимально сближается со своим вечным образцом, со своим промыслительным первообразом.[2]

Физика будущего века составляет важную часть теории Симеона Нового Богослова. Речь идет о том состоянии мира и его структур, которое будет содержанием действительности после конца света. Это самая тонкая и трудная часть учения Симеона Нового Богослова. Симеон Новый Богослов отталкивается от фразы святого апостола Павла (1 Кор. 15:44):

---

[1] *Симеон Новый Богослов*. Гимны. С. 189 – 190.
[2] *Симеон Новый Богослов*. Слова. Т. 1. С. 382.

Сеется тело душевное, восстает тело духовное.	Σπείρεται σῶμα ψυχικόν ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.

Душа входит в тело в начале творения всех живых существ. Но лишь после Воплощения Исуса Христа, Сына Божия это одушевленное тело может быть преображено в тело духовное — стать той плотью, которой стало тело самого Христа. Но эта духовная телесность станет действительной только после конца света, когда будут упразднены законы материального мира.

Таким же образом и вся тварь по повелению Божию имеет быть по всеобщем воскресении не такою, какою была создана — вещественною и чувственною, но имеет быть пересоздана и соделаться некиим невещественным и духовным обиталищем, превысшим всякого чувства[1].	Τοιοτωτρώπως θέλει γένῃ διὰ προστα-γῆς Θεοιυ, καὶ ὅλη ἡ κτίσις, ὄχι ὅ, τι λογῆς ἦτον, ὅταν ἑκτίσθη ὑλικὴ, καὶ αίσθητὴ, ἀλλὰ θέλει μετατραπῆ εἰς τὴν κοινὴν ἀνάστασιν, καὶ θέλει γένῃ ἕνα κατοι-κητήριον ἄιυλον, καὶ πνεθματικόν, καὶ ἀνώτρον ἀπὸ κάθε αἴσθησιν.

Монах же, следуя путем возвышения, света и взлета, уже при жизни учится иметь дело с этим миром, который для всех остальных откроется после конца света. Этот мир будет не копиями, но самими образцами, приобретшими, однако, ипостасные свойства. Это будет эйдетической Вселенной Божественного Ума, самым ближайшим прообразом которой может служить ангельский мир. Мир небесных ангелов более всего напоминает сегодня то, каким станет весь мир после конца света. Но ангелы — это умные духи, которые — как мы видели у Иоанна Дамаскина — в сравнении с людьми нематериальны, но в сравнении с нетварным Божеством — материальны. Эти нематериальная материальность, небесная земля, духовное тело для монаха-созерцателя представляют экзистенциальное пространство уже сегодня. Поэтому монах живет одновременно в двойной действительности: с одной стороны, он еще в теле, но с другой — уже вне тела, в мире будущего века, в котором действуют законы ангельского бытия. Поэтому монашество и называется *ангельским житием* и предполагает полное очищение не от тела, но от греховных темных порывов, то есть преображение тела душевного в тело духовное. Симеон Новый Богослов провозглашает в своем Гимне:

Познай себя, что ты двояк, И двоякие имеешь очи, чувственные и умные,	Γνῶθί σε διττόν ὑπάρχειν καί διττούς ἔχεις τούς ὦπας, αίσθητούς καί νεορούς τε,

[1] *Симеон Новый Богослов*. Слова. Т. 1. С. 381 — 382.

Так как два есть солнца
и два также света,
Чувственный и умный.
Если ты видишь их,
как и создан ты
в начале, то будешь человеком;
если же чувственное видишь,
а умного Солнца — отнюдь нет,
то ты полумертв, конечно.
Полумертвый же и мертвый во всем
бездействен[1].

ὡς διττῶν ἠλίων ὄντων
καί διττοῦ φωτός ὡσαύτως,
αἰσθητοῦ καί νοητοῦ τε,
οὓς εἰ βλέπεις, ὡς ἐκτίσθης
κατ᾽ ἀρχάς ἄνθρωπος ἔσῃ.
Εἰ δέ αἰσθητόν μέν βλέπεις,
νοητόν δέ οὐδαμῶς ἥλιον,
ἡμιθνής τυγχάνεις πάντως,
ὁ ἡμιθνής δέ καί νεκρός,
ἀνενέργητος εἰς πάντα.

О втором солнце много говорит и Синезий. Речь идет об умном творении, где смыслы выступают не только как образцы, но и как сами вещи, то есть ипостасно выражая умную природу. Умное творение — не только то, каким оно было изначально, до грехопадения и замутнения взгляда потемневшей материей, это еще и будущее творение — причем в полностью явной, эпифанической полноте, дарованной воскресением, но также и настоящее, поскольку все три измерения в вечности присутствуют синхронно. Умные очи видят мир таким, как он есть, каким он был в райском состоянии и таким, каким он будет после конца света. Эта вторая сторона человека (или второй человек, внутренний человек) и призвана Симеоном Новым Богословом двигаться дальше и выше, за пределы плоти в экстатическом взлете очищенного от материи умного делания.

Физика будущего века — это физика вечного мира, вечного творения, которое всегда содержится в Божественном Уме, но за его пределы в творческом акте выходит лишь однажды и на строго определенный самим этим Умом срок. И тем не менее сущность вещей, которые существуют здесь и сейчас, следует искать именно в этой *физике воскресения*, в структурах будущего века, которые открываются внутреннему человеку, христианскому монаху-созерцателю уже сейчас — благодатью Святого Духа.

Учение Симеона Нового Богослова представляет собой вершину мистического христианства, венчающего всю традицию — от апостолов через апологетов, Оригена к каппадокийцам, «Ареопагитикам» и основателям монашества. Это учение представляет собой аполлонический пик византийского Логоса, подводя итог всей предшествующей традиции, предвосхищая во многом последний аккорд византийской богословской мысли в лице святого Григория Пала-

[1] *Симеон Новый Богослов*. Гимны.

мы и афонского исихазма в целом, в принципе, уже содержащейся в текстах Симеона Нового Богослова, и становясь фундаментом монашеского умного делания для всей православной духовной традиции, продолжавшейся и после конца Византии.

Великая схизма

Вернемся к исторической канве и обстоятельствам Великой схизмы.

Льву IV Философу наследовал его сын Константин VII Багрянородный, Κωνσταντίνος Ζ' ὁ Πορφυρογέννητος (905—959), продолжавший войны с арабами и систематизацию византийской учености, начатую его предшественниками. Константин Багрянородный оставил трактат об управлении Империей[1] и ряд других важных произведений, отражающих дух византизма. Во время его царствования русская княгиня Ольга приняла крещение в Константинополе, что стало импульсом христианизации Древней Руси и ее вступления в зону влияния византизма.

В битвах с арабами выдвинулся византийский полководец Никифор II Фока, Νικηφόρος Φωκάς (ок. 912—969), которому удалось отвоевать у мусульман Крит и захватить Алеппо, важнейший стратегический центр в Сирии, а также приобрести владения в Финикии и Киликии.

Никифор Фока женился на вдове покойного Императора Феофана и занял императорский трон. Став Императором, он снова одержал ряд стратегически важных побед — в частности, существенно укрепил позиции Византии на Севере — в постоянных столкновениях с болгарами, которым византийцы в то время платили дань. Никифора сверг другой полководец, племянник Никифора — Иоанн I Цимисхий, Ιωάννης Τσιμισκής (ок. 925—976). Так как после смерти Никифора Фоки многие отвоеванные им земли снова перешли под контроль арабов, Иоанну I Цимисхию пришлось заново бороться за них, что он с успехом и выполнил. Вместе с тем ему удалось подчинить болгар.

Но борьба с болгарами стала константой византийской политики. Преемник Иоанна Цимисхия на императорском троне Василий II Болгаробойца, Βασίλειος Β' Βουλγαροκτόνος (958—1025) в ходе долгой и ожесточенной войны нанес болгарам серию тяжелых поражений, захватив земли вплоть до Дуная. С опорой на венецианских купцов, которым он предоставил право беспошлинной торговли в Византии,

---

[1] *Константин Багрянородный.* Об управлении Империей. М.: Наука, 1991.

Василий II сумел укрепить армию и одержать ряд побед в Южной Италии и в Иллирии. При нем Византийская Империя — со своим элладско-анатолийским ядром — достигает максимального могущества. В эпоху Василия II Болгаробойца святой князь Владимир крестил Русь, так как это было условием выдачи за него сестры Императора Анны. Тогда же в состав Византии входит Западная Грузия и Армянское царство.

После Василия II трон переходит к последнему мужчине Македонской династии Константину VIII, Κωνσταντίνος Η΄ (960—1028). Его дочери Императрица Зоя, Ζωή (978—1050) и Императрица Феодора, Θεοδώρα (984—1056) правили Византией на последнем этапе этой династии. Императрица Зоя была супругой трех византийских Императоров, восходивших на трон благодаря династическому браку с ней — Романа III Аргира, Ρωμανός Γ΄ ὁ Αργυρός (968—1034), Михаила IV Пафлагона, Μιχαήλ Δ΄ ὁ Παφλαγών (1010—1041) и Константина IX Мономаха, Κωνσταντίνος Θ΄ ὁ Μονομάχος (ок. 1000—1055). Некоторое время сестры правили совместно, а после смерти старшей сестры Императрицы Зои некоторое время трон принадлежал Феодоре, которая вначале правила совместно с мужем Зои Константином IX Мономахом, а затем единолично.

В царствование Константина IX Мономаха за год до его смерти в 1054 году происходит *окончательный разрыв между католичеством и православием*. За несколько месяцев до смерти Императора Римский Папа Лев IX (1002—1054) прислал в Константинополь легатов во главе с кардиналом Гумбертом для разрешения конфликта, начало которому было положено закрытием в 1053 году латинских церквей в Константинополе по распоряжению патриарха Михаила Кируларий, Μιχαήλ Α΄ Κηρουλάριος (1000—1058). Найти путь к примирению не удалось, и папские легаты 16 июля 1054 года объявили о низложении Кируларий и его отлучении от Церкви в Соборе Святой Софии. В ответ на это 20 июля православный Вселенский Патриарх предал анафеме легатов. С этого момента католиков православные считают «папежской ересью», а католики православных — «восточными схизматиками». Единство христианской церкви, уже сильно пошатнувшееся с момента коронации Карла Великого в Императоры и принятия тезиса о Filioque, и особенно подорванное в эпоху иконоборцев Исаврийской династии, было окончательно и формально *разрушено*. Отныне восточно-христианский — византийский — мир с доминирующей православной идентичностью стал представлять собой одну версию христианской европейской цивилизации, а западно-христианский — римско-католический — другую.

Особенности византийского уклада

Третий византийский этап представляет собой расцвет православно-византийской идентичности. Здесь греческое начало обретает свое максимальное выражение — в культуре, науке, искусстве, политике. Именно на этом этапе складывается самобытная византийская модель социального уклада, существенно отличающегося от западноевропейского.

В этот период на Западе активно формируется феодализм — такая социально-политическая система, которая предполагает наличие сюзеренно-вассальных отношений, где внизу стоят бароны, а сверху герцоги и короли. Баронам подчинены серфы, крестьяне, составляющие, в свою очередь, и основу экономического состояния барона и ядро вооруженных отрядов, находящихся в личном управлении барона. Экономической основой такого общества служат латифундии, земельные участки, которыми сеньоры распоряжаются как своей абсолютной частной собственностью, неотчуждаемой законным способом. При этом сюзеренно-вассальные отношения основываются на договоре между вассалами и сеньорами, хотя при определенных ситуациях они могут быть расторгнуты. Это формирует децентрализацию политических единиц, создает модель расчленения территорий на отдельные области и предпосылки для полного закабаления серфов, постепенно утрачивающих свою свободу. Любая политическая система в такой ситуации оказывается хрупкой, так как теоретически вассал в любой момент может поменять своего хозяина. Кроме того, постепенно развивается индивидуалистическая психология и предпосылки для будущего становления буржуазных отношений, коль скоро главной единицей измерения является факт владения собственностью, в данном случае земельной собственностью, остававшейся основным источником богатств в Европе до XVIII века.

Ничего подобного не происходит в Византии. Политическая власть Императора не рассматривается как вершина вассальной иерархии, построенной на договорных основаниях. Эта власть сакральна, религиозна и превышает уровень временного, исключительно земного могущества. Император Византии — это все еще римский священный Цезарь, чья власть имеет не только земное, но и небесное, духовное измерение. Император — «царь и священник», который наделен полномочиями и авторитетом, намного превосходящими границы светских правителей, которыми являются князья, короли и другие властные фигуры западного мира. Императору подчиняются все — и до определенной степени церковь, и аристокра-

тия, и люди, достигшие высших постов в Империи, но вышедшие из простых сословий (многие Императоры были изначально крестьянами, воинами, простолюдинами), и простые крестьяне. Для всех них служение Императору и Империи это почти религиозный долг, так как религия не есть нечто отдельное и отличное от Империи, но ее *внутреннее измерение*, то, что действует в ней и сквозь нее. Имперская онтология меняет отношение людей к власти и политике, так как и власть, и политика несут в себе эсхатологическое — катехоническое — содержание: *препятствуют приходу в мир антихриста*. Пока есть Империя, дьявол скован, утверждает византизм. Следовательно, властные отношения в Империи не основаны ни на силе, ни на знатности, ни на частной собственности, как в феодальной Европе. Они основаны на *единстве общественного служения*, имперского литургического делания. И никакие отклонения от этого идеала — даже впадение самих Императоров в ересь — не способны нарушить веру византийцев в то, что так и только так следует понимать нормативное положение дел. В такой ситуации предпосылки к развитию феодализма отсутствуют[1].

В целом же в эпоху правления Македонской династии в византийских городах процветают науки и искусства, совершенствуется зодчество, иконопись, церковная музыка. Восстанавливается мозаика Софийского Собора, уничтоженная при иконоборцах. По всей Империи множатся монастыри и центры образования. Экономическая система, где власть сознательно сдерживает рост феодальных отношений и предотвращает захват земель крупными землевладельцами и порабощение свободных крестьян, дает серьезный положительный результат. Сельское хозяйство как основа традиционного общества составляет основу экономики, и эта сфера в Византии в этот период развивается эффективно. Качественно и количественно растут ремесла. Этот период принято называть Македонским Ренессансом.

После конца Македонской династии, наступившей вместе со смертью Императрицы Феодоры, год Византией правил назначенный ею чиновник Михаил VI Стратиотик, Μιχαήλ ΣΤ' ὁ Στρατιωτικός, (? — 1059), которого сверг в 1057 году византийский военачальник Исаак Комнин, Ισαάκιος Α΄ Κομνηνός (ок. 1005—1061), ставший основоположником династии Комниных, Κομνηνοί, которая правила Византией с некоторым перерывом, с 1057 по 1185 год.

С эпохой династии Комниных связан четвертый этап византийского историала.

---

[1] *Успенский Ф.И.* История Византийской Империи. М.: Мысль, 1996.



Византийская Римская Империя в период царствования Императрицы Зои. 1000 г. от Р. Х.

Династия Комниных укрепилась на троне не сразу. Исаак Комнин под влиянием группы высокопоставленных византийских сановников (среди которых ведущую роль играл неоплатоник Михаил Пселл) передал власть своему сподвижнику Константину X Дуке, Κωνσταντίνος Ι΄ Δούκας (ок. 1006—1067), а сам постригся в монахи. В период правления Константина X Дуки Византия сталкивается с атакой турок-сельджуков из Центральной Азии, что становится следующим за арабским цивилизационным вызовом. Наступление турок-сельджуков на Анатолию станет главной геополитической проблемой Византии в последующие столетия — наравне с потерей позиций на Западе (в Италии) и контрнаступлением латинян. В конце концов, именно от рук турок и суждено будет пасть Византийской Империи.

После смерти Константина X Дуки Императором становится военачальник Роман IV Диоген, Ρωμανός Δ΄ Διογένης (1030—1072), женившийся на вдове Константина Евдокии, Εύδοκία (1021—1096). Затем династия Дуки снова продолжается в лице его сына воспитанника Пселла Михаила VII, Μιχαήλ Ζ΄ (1050 — ок. 1090), в период правления которого сельджуки захватывают почти всю Анатолию, оттесняя византийцев в пространство континентальной Греции. Михаила VII смещает Никифор III Вотаниат, Νικηφόρος Γ' Βοτανειάτης (ок. 1002—1081), после чего его самого сверг Алексей Комнин, племянник Исаака. Тем самым династия Комниных снова вернулась к власти и сохраняла ее вплоть до захвата Византии латинянами.

Михаил Пселл: возвращение Прокла

В переходный период между первым представителем династии Комнинов Исааке и его племянником Алексеем, возвратившим трон своему роду, в Константинополе видную роль в политических процессах играл ученый и монах, а также влиятельный политический деятель Михаил Пселл Μιχαήλ Ψελλός (1018 — ок. 1078). Он интересен тем, что представляет собой мыслителя-неоплатоника, продолжавшего ту же линию, что и неоплатоники-политеисты, исчезнувшие в VI веке после закрытия Юстинианом Афинской академии, или такие христианские неоплатоники, как Синезий, свободно обращавшиеся к нехристианской традиции. Между VI и XI веками неоплатонизм существовал исключительно в христианско-догматическом и монашеско-мистическом измерении, труды же Плотина или Прокла, а тем более Порфирия, написавшего ряд антихристианских трактатов, упоминались довольно редко. Тем более едва ли можно обнаружить в это время ссылки на такие памятники эллинистической языческой культуры, как «Халдейские оракулы». Это влияние могло быть только косвенным — через труды апологетов, каппадокийцев, «Ареопагитики» и их комментаторов (таких как святой Максим Исповедник) или писания монахов.

Тем удивительнее, что с перерывом в пять веков в Константинополе появляется ученый философ, прекрасно знакомый именно с этой политеистической линией неоплатонизма, свободно привлекающий для иллюстрации своих идей и воззрений тексты «Халдейских оракулов». Именно таким был Михаил Пселл, византийский неоплатоник XI века, живший как раз в период Великой схизмы. Слава Пселла была столь велика, что Император Константин IX Мономах назвал его «главой философов», ὕπατος τῶν φιλοσόφων.

В отличие от прежних христианских платоников, которые воспринимали платонизм имплицитно, — через сами структуры догматического богословия, сформулированные преимущественно оригенистами или неоплатониками, еще ясно осознававшими свои связи с эллинской традицией, равно как и от монашеской традиции умного делания, где платонизм был имплицитным, — Пселл обращается к Платону, а также к Плотину, Ямвлиху, Синезию, Сириану, Олимпиодору, Проклу и Дамаскию напрямую, подчеркивая источник своего вдохновения и всячески выделяя первичность Платона в отношении Аристотеля, что было в византийский период далеко не очевидно. Более всего на Пселла повлиял Прокл, которого он называл «великим небом», породившим «все науки». Именно философия Прокла стала для Пселла тем образцом, с помощью которого он воспринял все неоплатоническое и, шире, эллинистическое, и еще шире, эллинское наследие. Среди других трудов Прокла (отчасти позднее утраченных) Пселл выделял «Основы теологии», на которые он постоянно ссылается.

Пселл посвящал свои произведения самым различным проблемам — от исторической «Хронографии»[1] до философских и богословских работ. В частности, ему принадлежит развернутый комментарий на библейскую «Песнь Песней»[2], выдержанный целиком в духе оригеновской традиции аллегорического толкования с активным привлечением неоплатонической терминологии — включая апофатическое Благо, Ум, Мировую Душу и т. д.

Пселл предпринимает уникальную попытку соотнести между собой христианскую доктрину — в том ее состоянии, в каком она была зафиксирована в византийскую эпоху, после полного искоренения иконоборческой ереси и в ходе окончательного разрыва с Римом — и классический неоплатонизм Прокла, в свою очередь, представляющий собой вершину и финальную версию неоплатонизма. При этом у Пселла в руках были обе линии платонизма — наследие Прокла и всей неоплатонической политеистической школы, включая «Халдейские оракулы», которые Пселл издал со своими комментариями, и тем самым сохранил и их самих (пусть во фрагментах), и важнейшие комментарии к ним Прокла, и полный арсенал платонизма христианского — от Василия Великого и Григория Богослова до православной «схоластики» Иоанна Дамаскина и монашеской традиции, вершиной которой были труды Симеона Нового Богосло-

---

[1] *Пселл М.* Хронография. М.: Наука, 1978.

[2] *Пселл М.* Толкование книги «Песнь Песней» // Пселл М. Богословские сочинения. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института; журнал «Нева»; «Летний Сад», 1998.

ва. Но поскольку после Максима Исповедника «Ареопагитики» считались признанным авторитетным источником и подлинными произведениями святого Дионисия Ареопагита, то Пселл, обращаясь к ним, легко мог доказать сходство учения Прокла с христианским мировоззрением, отдельно выделяя те богословские пункты, где различия были слишком очевидны. Троическое богословие отличалось от неоплатонизма Прокла в толковании структуры Божественности, а христология качественно меняла представление об антропологии и истории. Все это Пселл четко отмечает и всякий раз без колебаний становится целиком и полностью на сторону абсолютной правоты христианства. Но вся остальная модель неоплатонизма — Божество как Ум, последовательность структуры — Бог, Ум, Душа, космос, демиургическая природа благого Творца, космические иерархии ангелов и людей, духовное достоинство человека, и особенно появление эйдетической семантики в телесных вещах — принималось Пселлом и обосновывалось как полностью совместимое с христианством[1]. А поскольку неоплатонизм политеистов уделял больше внимания нюансам диалектики, гносеологии, а также метафизики и космологии, — вплоть до духовной герменевтики телесного мира и его закономерностей, — то Пселл фактически заполнял неоплатоническими теориями и терминами те аспекты христианского учения, которые были проработаны в меньшей степени, нежели сфера догматов, мораль или монашеское учение об умном делании. Иными словами, инициатива Пселла позволяла *достроить христианскую философию до полноценной развернутой метафизики,* с одной стороны, и завершить лишь намеченное ранее построение «христианской физики» и «христианской космологии», с другой. Полное согласие Михаила Пселла во всех случаях с превосходством истины христианского учения снимала с него подозрение в чрезмерных симпатиях к политеизму, что он и доказал, с блеском ответив публично на все обвинения, возводимые против него, и полностью защитив свою ортодоксию.

Систематизация даймонов

Отдельное произведение Пселл посвятил демонологии, связывая в единую систему эллинское и неоплатоническое представление о даймонах с христианским толкованием «падших ангелов» (одна-

---

[1] *O'Meara D.J.* Michael Psellos / Gersh S. (ed.). Interpreting Proclus. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 165–182.

ко некоторые историки оспаривают его авторство)[1]. Пселл в «Диалоге о даймонах» между афинянином Тимофеем и неназванным фракийцем, христианином, обратившим в христианство бывшего халдейского мага из Месопотамии, излагает учение, объединяющее представления неоплатоников-политеистов (Ямвлиха, Прокла) и христиан. В самом начале диалога Пселл излагает в упрощенной форме чрезвычайно интересное представление о типах древней религии эллинов, которое парадигмально совпадает со структурой Ноомахии. Это изложение у самого Пселла призвано истолковать дуалистические ереси манихеев и эвтихиан (мессалиан), но само по себе имеет гораздо более глубокое значение.

Для манихеев и гностиков-дуалистов у единого Бога существует не один Сын, как для христиан, а два — первый темный, и второй (новый) — светлый. Новый Сын обитает на небе, а первый, темный — под землей. Так возникают два полюса, к которым могут быть обращены молитвы и обряды людей.

Небесным богам приносят жертвенных животных белого цвета. Им соответствуют духовные и возвышенные практики, связанные со светом и почитанием олимпийских богов. Этот тип религии вполне можно связать с Логосом Аполлона.

Противоположным полюсом являются подземные боги (титаны и гиганты). Им приносят в жертву темных животных, шкуры и в их честь совершают кровавые и подчас инцестуальные обряды. Подземные боги соответствуют Логосу Кибелы.

Промежуточными культами являются религии светлых богов, но с учетом также могущества богов подземных, которые тоже принимаются во внимание и которым — чтобы избежать их мести и гнева — воздаются определенные почести. Здесь можно увидеть парадигму Логоса Диониса.

Введя эту структуру, соответствующую, по его мнению, организации политеистической религиозности (христианство Пселл относит к культам чисто небесного — аполлонического — типа, и считает безусловной и абсолютной истиной), Пселл переходит непосредственно к демонологии. Для неоплатоников даймоны представляли собой категорию низших богов, следующих за самими богами, а в некоторых системах за ангелами. Поэтому они уже изначально считались либо промежуточными, либо низшими. В христианстве же за ними прочно закрепилось именно негативное значение: они толковались теперь не просто как низшие, но как злые. Поэтому для Пселла все

---

[1] *Psellos M.* Dialogue on the Operation of Daemons. Sydney J. Tegg & D.L. Welch, 1843.

даймоны обитают только в подлунной сфере, то есть в зоне четырех стихий, а значит, целиком и полностью погружены в область становления, генесиургии. Человека Пселл ставит *между* божественным миром (включая ангелов) и даймонами. Пселл связывает триаду ангелы — люди — даймоны с геометрическими фигурами треугольника: ангелам (и всему божественному миру) соответствует равносторонний треугольник (самый гармоничный и устойчивый), людям — равнобедренный (как склонный к гармонии, но способный сместиться и к дисгармонии), а даймонам — разносторонний, самый хаотичный и неустойчиыый. При этом, уступая людям в ясности ума, даймоны превосходят их в могуществе, благодаря которому могут заставить человека служить себе, сбить с толку, подчинить, получить над ним власть и заставить служить своей воле, вовлекая в мир плотных и необоримых иллюзий, модерируемых даймоническими влечениями. Если даймон овладевает человеком, то исцелить его может только Бог.

Пселл выделяет шесть типов даймонов:

1) лелиуры (Leliurium, на латыни), даймоны эмпирея, воздушной сферы, примыкающей к орбите Луны;
2) воздушные даймоны;
3) земные даймоны;
4) водные даймоны;
5) подземные даймоны;
6) люцифуги (Lucifuges — бегущие от света, на латыни).

Первые два типа даймонов являются самыми умными и изобретательными; они способны навязать человеку сложные и утонченные фантазии, предстать в виде многоцветных и разнообразных форм и предметов; вовлечь в изысканные состояния и мечты. Одержимый воздушными даймонами человек способен произносить спутанные, но впечатляющие — подчас красивые — речи, создавать произведения искусства, иногда весьма эффектно философствовать.

Земные и водные даймоны намного грубее. Они тяготеют к материи и к плотным веществам — земле и воде, с которыми они вступают в прямой контакт. Они тянутся к теплу и влаге. Одержимость ими более грубая и плотская: они пробуждают в человеке похоть и звериное начало, темные желания, жадность, прожорливость и необоримую тягу к материи. Такие даймоны могут овладевать животными (как, например, свиньи из евангельского рассказа, в которых вселились бесы, изгнанные Христом из одержимого). Одержимый такими даймонами человек говорит низким голосом, часто нецензурно выражается и исторгает проклятия. Случаются и феномены чревовещания («чревовещателями» называли особый тип темных духов — энгастримиты, ἐγγαστρίμυθες).

И наконец, подземные даймоны и люцифуги обитают в холодной тьме, лишены сознания и, овладевая человеком, чаще всего парализуют его, лишая речи и подвижности.

Общее свойство даймонов в таком понимании — *лживость*, то есть сокрытие истины. Они не приближают человека к истине (которую, впрочем, еще надо отыскать, а сделать это возможно только при помощи божественного света), но удаляют от нее. В этом их гносеологическая порочность: они сбивают с толку, отвлекая ум от его предназначения — от созерцания собственного истока — великого Ума. Поэтому иерархия даймонов параллельна трем типам мышления: возвышенного (сакрального), деятельного и материально-предметного. Лелиуры и даймоны воздуха искажают смыслы для людей философско-священнического типа. Земные и водные — парализуют действенную волю и этическую стройность воинов. Подземные даймоны и люцифуги блокируют те свойства, которые являются самыми главными для тружеников — подвижность и способность к рациональному обращению с окружающими предметами. Поэтому среди даймонов Пселла также можно выделить трехфункциональную систему, свойственную классической парадигме индоевропейского общества.

Для политеистов-эллинов даймоны могли иметь и более высокий онтологический статус — как феноменальное измерение божественного присутствия. Поэтому Эрос у Платона назван даймоном. Даже даймоны материи считались не столько злыми существами, сколько продолжением непрерывной божественной иерархии, πρόοδος — вплоть до самых последних и самых внешних границ мира. Будучи элементами порядка, даже в самых низших мирах они не могут быть злыми, но всегда благи либо, в крайнем случае, нейтральны. Поэтому у Прокла можно найти даже такое выражение как «боги материи».

Но в христианском контексте даймоны приобретают исключительно отрицательный смысл, а одержимость ими считается строго негативным явлением (в отличие от политеистической культуры, где вторжение высших даймонов в отличие от низших считалось вполне положительным).

Фатальная ошибка Иоанна Итала и рассеянный платонизм

Если Пселлу удалось полностью выдержать баланс между Проклом (и неоплатонизмом в целом) и христианской ортодоксией, его последователю Иоанну Италу, Ἰωάννης ὁ Ἰταλός (ок. 1020 — после 1082),

занявшему после Пселла место «главы философов», на тонкой грани удержаться не удалось. Его учение было признано еретическим, и в официальном постановлении церковных властей еще раз были отвергнуты платонические идеи, которые, впрочем, сами христианские платоники — в том числе Пселл и Итал — отнюдь не защищали, всякий раз, напротив, тщательно подчеркивая, что далеко не все тезисы политеистического неоплатонизма совместимы с христианством.

В случае Иоанна Итала вопрос встал о применении неоплатонического термина «возвращение», ἐπιστροφή, к описанию отношений Лиц Пресвятой Троицы. Если прикладывать это к Сыну Божию, то догма о Его вечном рождении нарушается и косвенно вводится субординатизм, решительно отвергнутый православием.

Таким образом, уже первому поколению учеников Михаила Пселла не только не удалось продолжить и развить дальше линию его нового неоплатонического синтеза (между двумя версиями неоплатонизма), но и удержать это направление в рамках ортодоксии. Ряд историков, однако, считает, что причиной обвинения Иоанна Итала в ереси были не столько отдельные моменты его философии, сколько политические перемены в Византии: Пселл и, соответственно, Итал поддерживали византийскую партию, враждебную Комнинам, и когда Алексей Комнин вернул этой династии трон, перешедший ранее — не без участия Михаила Пселла — к Константину X Дуке, византийские неоплатоники школы Пселла оказались в трудном положении и были вынуждены расплачиваться за свой чисто политический выбор.

Такая же судьба постигла еще одного неоплатоника ученика Иоанна Итала Евстратия Никейского, Ευστράτιος ὁ Νικαίας (ок. 1050 — ок. 1120), который, будучи ортодоксальным христианином, был также заподозрен в ереси только из-за связи с Италом, хотя одно время византийская принцесса Анна Комнина, Ἄννα Κομνηνή (1083—1153), дочь Императора Алексея, считала его крупнейшим философом той эпохи.

Воззрения Прокла были хорошо известны и другому автору той эпохи Николаю Метонскому, епископу Мессинскому, подробностей жизни которого не сохранилось. По крайней мере, его полемика с некоторыми положениями Прокла свидетельствует о его глубоком знании политеистического неоплатонизма. То, что эта традиция не прервалась и позднее, свидетельствует случай византийского философа и историка Георгия Пахимера, Γεώργιος Παχυμέρης (1242 — ок. 1310), в трудах которого также содержатся ссылки на неоплатонические воззрения и многочисленные труды Прокла. Очевидно, что так обстояло дело и в эпоху паламитских споров (XIV век) и даже

вплоть до последних дней Византии, когда другой неоплатоник Гемист Плифон, Γεμιστός Πλήθων (ок. 1360 — 1452) не только снова обращается к Плотину, Проклу и «Халдейским оракулам», но и выдвигает проект восстановления в Византии политических культов.

В любом случае, сам факт существования Михаила Пселла и его школы в Византии XI века свидетельствует о том, что наследие неоплатоников в самой полной и систематизированной версии Прокла продолжает существовать здесь даже в ту эпоху, когда византийская цивилизация чрезвычайно далеко ушла от эпохи эллинизма.

Четвертый византийский этап: Восток без Запада

От вступления на престол Алексея Комнина (1056/1057 — 1118) в 1081 году и до захвата Константинополя крестоносцами (1204 год), создания Латинской Империи, включая эпопею борьбы Никейской византийской Империи против латинян и их вытеснения из Константинополя Михаилом VIII Палеологом (1261 год), длится *четвертый* этап византийской истории.

На этом этапе Византия, решая традиционные стратегические задачи, связанные с защитой своих рубежей на Балканах, в Анатолии, на Ближнем Востоке и т. д., начинает все чаще сталкиваться с католическим феодальным Средневековым Западом как с *совершенно отличной от нее цивилизацией*, взаимодействуя с ней по тому же принципу, как и с другими окружающими народами и культурами — славянами, половцами, печенегами, турками-сельджуками, норманнами, арабами и т. д. В определенных обстоятельствах те или иные из них становятся то союзниками, то противниками, при том, что эти роли могут в любой момент поменяться. Византия мыслит себя ойкуменой ромейского православно-христианского мира, чьи политические и стратегические интересы (Империя) тождественны вселенской (в понимании византийцев) культуре. Народы европейского Запада в такой ситуации — соперники/союзники среди многих других окружающих Византию политических и религиозных полюсов. Никакого дополнительного смысла католический феодальный Запад для Византии не несет: это еще одна региональная сила, со своими установками, со своим религиозно-культурным типом, не более близким к византийцам, чем ислам, язычество или христианская ересь (например, активно распространившиеся в Византии в VII — IX веках павликиане, которым в IX веке удалось на некоторое время даже создать собственное королевство в Тефрике, доставившее Византии ряд серьезных проблем). Католический Запад для византийцев — это отныне чуждая культурно, но весомая сила, которая в определен-

ных случаях может выступать союзником, а в других противником и угрозой, что зависит от конкретных исторических обстоятельств и баланса интересов. При этом значение этой силы постепенно растет, и Византии приходится считаться с ней все больше и больше. Весь четвертый период Византии проходит *под знаком этой стратегической игры с Западом*, которая ведется с переменным успехом.

Другими значимыми факторами этого периода являются:

- резкое усиление турков-сельджуков, захват ими всей Анатолии (за исключением небольшого анклава в Трапезунде) и создание Конийского султаната Сулейманом Кутулмышем (? — 1086);
- укрепление норманнов в Южной Италии и их борьба против византийских владений в этом регионе;
- возрастание политического единства Болгарии и интеграция балканских славян под эгидой Болгарского царства;
- усиление атак на северные границы Империи со стороны евразийских кочевников — печенегов и половцев.

Во всех ситуациях Византия действует в этот период по следующей схеме. Обращение в православие тех или иных народов (например, славян) делает их либо союзниками Византии, либо ставит их в зависимость от Империи напрямую, либо, как минимум, ограничивает морально свободу действий против нее. Тем самым все культурное пространство православного мира, даже за пределами самой Византии, так или иначе *интегрируется* в византийский культурный код, проникается византизмом. Так, устанавливаются двойные границы византийского Логоса: ядро находится в политических пределах Византийской Империи, а зона влияния простирается далеко за их пределы, образуя устойчивое культурно-историческое поле, совпадающее *с зоной распространения православия*, куда входят как многие регионы Ближнего Востока, так и зоны Анатолии, Кавказа, Балкан, славянского мира, евразийских степей. При этом вторая половина единой Римской Византийской Империи — Западная — *не включается в этот культурный круг, а исключается из него.* Так, формируется особая и совершенно отдельная идентичность. В основе этой идентичности на уровне экзистенциального сечения находится греческий, греко-восточный и греко-славянский Dasein, структурирующийся через серию контрастов, где *главным* является контраст с латинским, западноевропейским Dasein'ом, вторым по значимости идет исламский, арабский тип, а далее разнообразие восточных культур и пестрая палитра воинственных (часто кочевых) народов — от норманнов до половцев.

Заложенные в третий и четвертый периоды византийской истории экзистенциальные основания особой византийской культуры

предопределили контуры православной цивилизации, которые в целом сохраняют свое значение вплоть до нашего времени.

Комнины, Ангелы и Крестовые походы

Первые правители династии Комнинов после возвращения им трона Алексей I Ἀλέξιος Α′ (1081—1118), Иоанн II, Ἰωάννης Β′ (1118—1143) и Мануил I, Μανουήλ Α′ (1143—1180) были выдающимися политиками и государственными деятелями. Больше всего добился Алексей I Комнин, которому удалось вывести Империю из глубокого кризиса, победить мятежных аристократов, упрочить власть своей династии, справиться с основными вызовами, с которыми Византия столкнулась на Востоке, Севере, Западе и Юге.

К 1100 году турки-сельджуки, ветвь западных тюрок-огузов, создали огромный султанат, в состав которого вошла вся Центральная Азия, Иран, Южный Кавказ, Анатолия и Месопотамия. После неудачных военных действий византийского Императора Романа IV Диогена, которого туркам удалось взять в плен (отпустили его лишь за огромный выкуп), предводитель сельджуков Арп-Арслан (ок. 1030—1072/1073) захватил практически всю Анатолию и владения Византии на Кавказе.

В Италии норманны (в частности, Роберт Гвискар) почти полностью вытеснили византийцев из их владений (последним пал город Бари).

Исходя из этих трудных стартовых позиций, Алексей Комнин начинает процесс восстановления мощи Империи, резко пошатнувшейся к концу македонского периода.

Для этого он вступает в сложные отношения с западными крестоносцами, которых поддерживает в походе против сарацин (мусульман и преимущественно турок) за отвоевание Святой земли. Для самой Византии эта цель — взятие Иерусалима — большого значения не имеет, так как эти территории не считались Константинополем главной стратегической ориентацией. При Комнине, однако, возрастает роль венецианских купцов, которые получают право беспошлинной торговли в Византии, что приводит к возрастающей зависимости Константинополя от Венеции, хотя в религиозной сфере, напротив, православный мир все более и более обособляется, строго следуя по пути, намеченному традицией византийского богословия.

В 1095 году Папа Урбан II (ок. 1042—1099) на Клермонском Соборе провозглашает поход против сельджуков, которые при взятии Иерусалима разрушили храм Воскресения Христова, а Конийский султанат создал проблемы для европейских паломников в Святую

землю. Алексей Комнин воспользовался этим и поддержал крестоносцев, хотя постарался во время пребывания в Константинополе европейских рыцарей связать их клятвами вассальной верности Императору, используя в своих стратегических интересах структуры сеньората, в целом чуждые византийской политической действительности, но широко распространившиеся и укоренившиеся в Европе. Первый Крестовый поход начался в 1096 году и продлился три года (1096—1099). В нем принимал участие цвет европейского рыцарства. Крестоносцы при поддержке византийцев нанесли сельджукам ряд существенных ударов и отвоевали западную часть Анатолии, Сирию и Палестину, где были созданы отдельные Государства — графство Эдесса, княжество Антиохия, Иерусалимское королевство, графство Триполи. Византийцы же отвоевали Никею и обширные территории в Западной Анатолии, граничащие с Киликией.

Второй Крестовый поход (1147—1149) Конрада Монферратского (ок. 1145—1192) также проходил через Константинополь, где Император оказал рыцарям определенную поддержку при переправе в Азию. Более того, Конрад перешел под начало византийского Императора Мануила I Комнина и даже возглавил его армию в противостоянии с войсками Фридриха Барбароссы (1122—1190).

После смерти Мануила трон Византии получил Исаак II Ангел, Ισαάκιος Β' Ἄγγελος (ок. 1156—1204), основатель династии Ангелов. Он выдал свою сестру Феодору за Конрада, тем самым скрепив союз крестоносцев с византийцами. Сам Конрад, бывший мужественным воином, неоднократно помогал византийцам спасти Империю в критической ситуации. Ангелы правили вплоть до Четвертого Крестового похода, в ходе которого латиняне захватили Константинополь и образовали на месте Византии Латинскую Империю.

В период Первого и Второго Крестовых походов в своих отношениях с крестоносцами Константинополь придерживался гибкой политики, стремясь, с одной стороны, поддержать их против сельджуков там, где это соответствовало их интересам, но при определенных обстоятельствах заключая и прямо противоположные союзы — как это было в случае Фридриха I Барбароссы во время Третьего Крестового похода, когда тот отказался учитывать интересы Византии и даже угрожал взятием Константинополя.

Третий Крестовый поход (1189—1192) был собран для спасения Государств крестоносцев, оказавшихся в трудном положении в силу успешных действий султана Салах ад-Дина (1138—1193), которому удалось отвоевать у рыцарей почти все приобретения, включая Иерусалим. Конрад Монферратский снова отличился в защите христианских королевств и особенно во время осады Салах ад-Дином

Патриарх Фотий

Четвертый Константинопольский Собор

—

Симеон Новый Богослов

Великая схизма между Востоком и Западом

Михаил Пселл

сельджуки завоевывают Анатолию

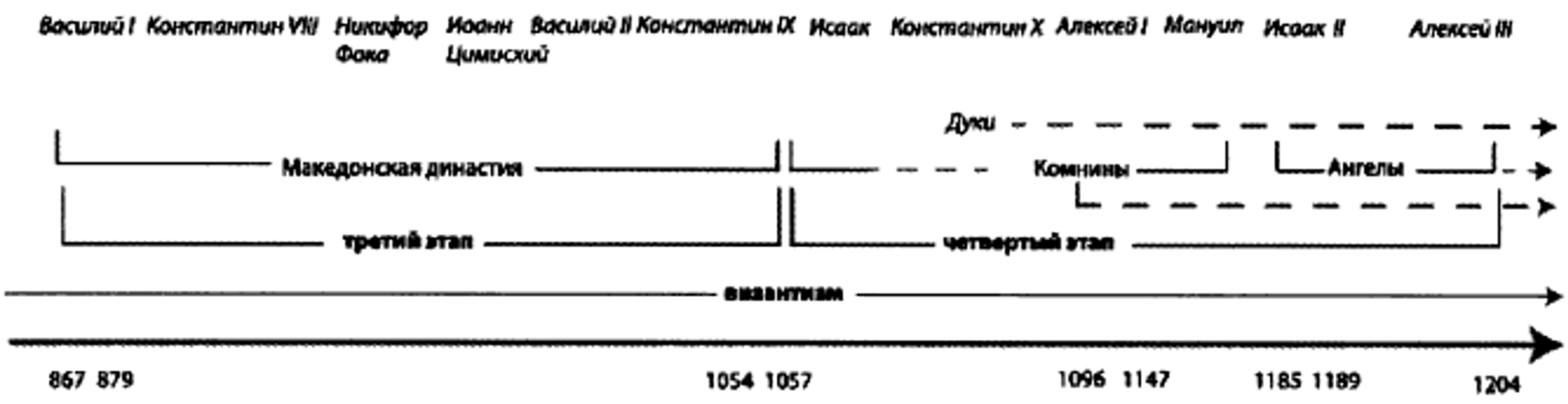
Первый Крестовый поход

Второй Крестовый поход

Третий Крестовый поход

Четвертый Крестовый поход

Латинская Империя



Третий и четвертый этап византийского историала

Тира. После того как погиб Фридрих Барбаросса, а Конрад был убит исмаилитами, сила крестоносцев существенно ослабла.

Вторжение Запада: латинская оккупация

После неудачи Третьего Крестового похода Папа Иннокентий III (ок. 1161 — 1216) провозглашает Четвертый Крестовый поход (1202 — 1204). На его исход в значительной степени повлиял венецианский дож Энрико Дандоло (1107/1108 — 1205), который предложил в обмен на долги, накопленные крестоносцами во время простоя в Венеции, обратить войско крестоносцев не против сарацинов, но против византийцев. За это венецианский политик обещал рыцарям материальную помощь. Слепой дож сам сел на корабль, чтобы вести крестоносцев к цели — к завоеванию Византии.

Вначале крестоносцы захватывают город Задар, затем подходят к Константинополю в 1203 году и вторгаются в него под предлогом реставрации на византийском престоле Алексея IV, Ἀλέξιος Δ′ (ок. 1183 — 1204), сына Императора Исаака II Ангела, Ισαάκιος Β' Ἄγγελος (ок. 1156 — 1204), свергнутого и ослепленного своим братом Алексеем III Ангелом, Αλέξιος Γ' Ἄγγελος (ок. 1153 — 1211). Но так как Алексей IV требует от населения огромных податей, чтобы выплатить крестоносцам обещанное вознаграждение, византийцы его сверга-ют и ставят Алексея V Мурзуфла, Αλέξιος Ε' Μούρτζουφλος (? — 1205). В ответ крестоносцы вторично осаждают Константинополь, захватывают и разграбляют его и провозглашают Латинскую Империю.

Зять Алексея III Феодор Ласкарис, Θεόδωρος Α' Λάσκαρις (1174 — 1221) бежит в Никею, где провозглашает Никейскую Империю и начинает борьбу за освобождение Византии от латинян, подчас опираясь в этом, особенно вначале, на турок с Востока (Иконийский султанат). На Северо-Западе Греции в Эпире Михаилом Комнином Дукой, Μιχαήλ Κομνηνός Δούκας (? — 1215) создается другое греческое образование, неподконтрольное крестоносцам.

По договору между инициатором захвата Византии венецианским дожем Энрике Дандоло, графом Болдуином I Фландрским (1171 — 1205) и маркизом Бонифацием I Монферратским (1150 — 1207) было образовано феодальное государство во главе с избираемым Императором, который получал часть Константинополя и четверть всех земель Империи, а остальные три четверти были разделены пополам между венецианцами и крестоносцами. Это был полный разрыв с византийской традицией и радикальная реорганизация византийского пространства в соответствии с моделями католической Западной Европы.

9 мая 1204 года Императором избрали графа Болдуина, а первым латинским Патриархом Константинопольским стал венецианец Томмазо Морозини (1170/1175–1211). Клир Софийского Собора также состоял исключительно из венецианцев, что даже вызвало протесты со стороны Папы Иннокентия III.

Так, отношения с Западом на протяжении четвертого этапа византийской истории приводят к развязке: различия в культурной идентичности двух частей бывшей единой Империи в XIII веке оказываются столь значительными, что венецианским дожам, преследующим свои политические и экономические интересы, легко удается превратить поход против иноверцев-мусульман, контролирующих Святую землю, в поход против «восточных схизматиков», «еретиков», то есть православных, захватить Константинополь, осквернить его святыни и установить в Византии оккупационный латинский режим. Аналогичными эпизодами полна и история европейского Запада, и многие похожие сюжеты мы встречаем и в самой Византии — усобицы, перевороты, династические споры, осады, интриги и т. д. Но в этом случае мы имеем дело с конфликтом, в котором столкнулись две стороны с ярко выраженной полярной историко-культурной идентичностью. *Европейский католический Запад захватил православный византийский Восток*, как одна цивилизация захватывает другую, и не просто установил на завоеванной территории свою политическую власть, но внедрил и утвердил нормативы западноевропейской феодальной католической цивилизации, признав культуру и религию покоренного народа «ересью», подлежащей искоренению.

Четвертый Крестовый поход и установление Латинской Империи показывают, насколько разошлись между собой два Логоса некогда единой христианской цивилизации — католический и православный, европейский и византийский.

Закат византизма

Латинская Империя: затмение

Латинская Империя просуществовала с 1204 по 1261 год. Это было эпохой самого низкого падения Византии за всю историю, так как в это время была унижена и подавлена самая важная сторона византийской идентичности: православная вера и независимая Империя, которые совокупно составляли сущность катехона, ὁ κατέχων, удерживающего. Внешняя власть латинян и духовная власть католиков лишали византийское общество его основного цивилизационного ядра. Поэтому эпоху Латинской Империи можно назвать *затмением византизма*.

История Латинской Империи (официально она называлась Romania) началась с жестокого разграбления Константинополя и осквернения его святынь, за чем последовало разделение территорий между победителями Балдуином Фландрским, Бонифацием Монферратским и венецианцами. Венецианская талассократия получила контроль над ключевыми прибрежными территориями и островами, что позволяло ей держать в своих руках всю морскую торговлю. Формально Императором был Балдуин Фландрский, а король Бонифаций Монферратский считался его вассалом. При этом все территории бывшей Византии были, в свою очередь, распределены между феодалами более низких ступеней, что в корне меняло систему управления Государством — в Византии ускоренным и искусственным образом создавалась та же самая система, которая постепенно сложилась к этому времени в Западной Европе. Поскольку правление латинян продлилось недолго, то местное византийское население в целом сохранило прежний уклад, а латинские порядки затронули лишь властную элиту. И тем не менее в этот период в Византию были привнесены многие элементы западноевропейского феодального устройства, глубоко чуждые преобладающей там культуре и разрушавшие древние устои и традиции.

Первые правители Романии почти сразу же начали вести друг с другом междуусобные войны за власть над территориями Империи. Конфликты вспыхнули между Императором, королем Бонифа-

цием I Монферратским, венецианцами и самостоятельной латинской политией на Пелопоннесе — княжеством Ахайей.

Бежавшие в Малую Азию представители династии Ангелов и других греческих аристократических родов также создали несколько политических образований. Самой крупной из них стала Никейская Империя, которую возглавил Феодор I Ласкарис, Θεόδωρος Α' Λάσκαρις (1174—1221), женатый на дочери Алексея III Ангела и поэтому считавшийся продолжателем этой династии. Он заключил альянс с сельджуками, что позволило ему отбить атаки латинян и укрепиться в Вифинии. Оттуда он начал постепенно расширять свои владения. Другой греческой политией стала Трапезундская Империя в Понтиде, основанная потомками династии Комнинов (так называемые «Великие Комнины») — Алексеем I, Ἀλέξιος Α' Κομνηνός (1181—1222) и Давидом, Δαβίδ (1184—1212). Великие Комнины воевали с Ласкарисом, но если он выбрал опорой сельджуков против латинян, Великие Комнины заключили союз с французскими рыцарями. Их Государство просуществовало как независимое образование вплоть до 1467 года, пережив на несколько лет саму Византию. В Эпире сложилось еще одно королевство, во главе которого встал Михаил I Комнин Дука, Μιχαήλ Κομνηνός Δούκας (? — 1215), в котором сошлись сразу три династические линии византийских Императоров. Все эти греческие Государства, равно как и латинские, а также окружавшие их политии турок, славян и других народов, складывались в мозаику, типичную для феодального мира — попеременно они заключали союзы друг против друга, особенно не учитывая ни конфессию, ни этнос, ни культуру, но руководствуясь лишь политико-экономическими интересами. Поэтому греки не выступают как единая монолитная сила против латинян, а каждый отстаивает свои собственные интересы. Крестоносцы побеждают византийцев не только силой, но и духом, сумев навязать ромеям свой собственный политический стиль.

Самым серьезным противником Романии становятся, однако, не греки, а болгары царя Калояна[1] (1197—1207), поднявшие восстание среди фракийских греков и уничтожившие в битве при Адрианополе цвет западноевропейского рыцарства во главе с самим Императором Балдуином. Позднее в битве с болгарами погиб и король Фессалоники Бонифаций Монферратский. Хотя болгары Калояна жестоко расправлялись и с самими ромеями, мстя им за Василия II Болгаробойца, но они фундаментально подорвали могущество кре-

[1] Незадолго до вторжения крестоносцев в Византию болгарские аристократы Петр и Асен подняли восстание против Константинополя, и образовали во Фракии Болгарское царство со столицей в Велико-Тырново.

стоносцев, спасли Никейскую Империю Ласкариса и сделали возможной последующую византийскую Реконкисту. Только смерть Калояна спасла латинян, так как победить этого царя у них не было сил.

После гибели Балдуина Фландрского Императором стал его брат Генрих (ок. 1174—1216), самый успешный и последовательный правитель Романии, пытавшийся найти равновесие и гармонию между различными антагонистическими силами — в том числе, стремясь удовлетворить интересы православных греков и ослабить на них религиозное давление Рима, поборы латинских баронов и венецианцев.

В этом многообразии относительно небольших региональных держав, возникших на осколках Византии, инициатива воссоздания Империи постепенно стала сосредотачиваться в руках правителей Никеи. После смерти Феодора I Ласкариса трон переходит к радикальному противнику крестоносцев Иоанну III Дуке Ватацу, Ιωάννης Γ' Δούκας Βατάτζης (ок. 1192—1254). Иоанн III Дука Ватац поддерживает большинство восстаний греков во Фракии и на островах, постепенно тесня латинян. В эпоху его правления борьба с латинянами перерастает из переменчивых феодальных конфликтов в противостояние религий и цивилизаций: Никейская Империя выступает как носительница православной ромейско-византийской идентичности, подвергшейся оккупации со стороны западно-латинской. Война за Константинополь приобретает религиозный характер и становится битвой христианского (православного) Востока против христианского (католического) Запада. Иоанн III Дука Ватац отвергает любые союзы, предложенные Папой, начинающим осознавать, что жестокость завоевателей-католиков вызвала широкий протест православных греков. В 1233 году Никейская Империя настолько усиливается, что освобождает от латинян все территории Малой Азии, ранее находившиеся под их контролем. В 1237 году Никея заключает союз с гибеллинами — с германским Императором Фридрихом II Гогенштауфеном (1194—1250), с дочерью которого — Констанцией, после перехода в православие Анной — Иоанн III Дука Ватац вступает в династической брак. Греки сражаются вместе с немцами в Италии, а Фридрих II обещает ромеям помочь освободить Константинополь от французов. Прямого эффекта этот альянс не дал, но укрепил позиции и престиж Никеи. Последовательный противник всей коалиции, которая захватила Константинополь в 1204 году, Иоанн III Дука Ватац ищет союза с генуэзцами, традиционными противниками венецианцев, чтобы — как и в случае с германцами — нанести противнику чувствительный удар в спину. Тем самым он демонстриру-

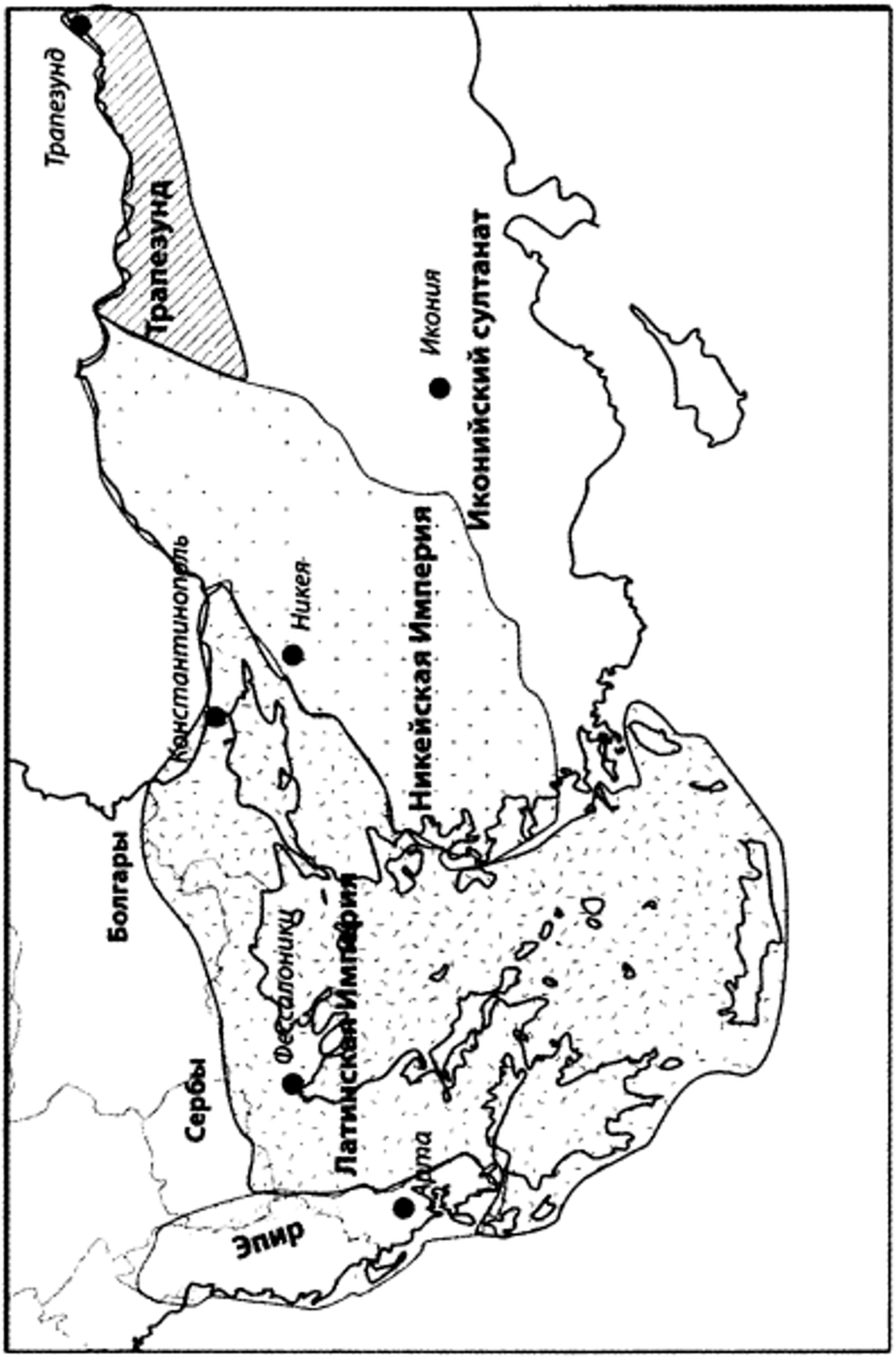
ет широкое стратегическое ви́дение — по ту сторону тактических шагов локальной политики. При этом Иоанн III Дука Ватац, понимая все значение Римского Папы, ведет переговоры о церковной унии, чтобы предотвратить новый Крестовый поход Запада, тем самым выигрывая время для новых и новых успехов по отвоевыванию византийских земель у французских баронов.

В 1246 году войска никейцев переходят в наступление на Севере континентальной Греции и довольно быстро захватывают у болгар Фракию и Македонию, а затем занимают Фессалию, где до этого существовало полунезависимое царство под властью ромейско-болгарской династии. В 1252 году Никея фактически подчиняет себе и Эпир — последнюю самостоятельную политию континентальной Греции, признавшую вассальную зависимость от Никеи, но все же сохранившую определенную самостоятельность.

После смерти Иоанна III Дуки Ватаца власть в Никейской Империи переходит к его сподвижнику — Михаилу VIII Палеологу, Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγος, (1224/1225—1282), основателю новой византийской династии и правителю, которому суждено было восстановить власть православных Императоров в Константинополе. Михаил VIII Палеолог имел предков из трех императорских династий — Комнинов, Дука и Ангелов. Он стал Императором вопреки наличию у Иоанна III Дуки Ватаца мужского наследника — малолетнего Иоанна IV Ласкариса, Ιωάννης Δ΄ Λάσκαρις (1250 — ок. 1305), при котором Михаил Палеолог был регентом и которого он позднее сначала ослепил, а затем заточил в Никитской крепости. Но в борьбе с латинянами Палеолог был непреклонен и последователен. В целом он был величайшим Императором византийской истории, сумевшим не только отвоевать у латинян Византию, но и укрепить и сохранить ее в критически важный исторический период, хотя и ценой серьезных компромиссов, существенно омрачивших его образ в глазах строгих приверженцев православия.

В 1261 году никейские войска под командованием Алексея Стратигопула, Ἀλέξιος Στρατηγόπουλος, взяли Константинополь. Французский Император Балдуин II де Куртене (1217/1218—1273) вместе с латинским патриархом венецианцем Панталеоне Джустиниани (? — 1286) бежали в Европу. На этом восстановление Византии и освобождение от латинян было завершено.

Латинская Империя была разрушена, а Византийская восстановлена. Во время торжественного вступления в Царьград перед Михаилом III Палеологом несли икону Одигитрия, а весь православный народ возносил благодарственные молитвы. 15 августа 1265 года Михаил VIII Палеолог был торжественно возведен на византий-



Латинская Империя и Никейская Империя в 1206 г.

ский престол. Православный Патриарх Арсений Авториан, Ἀρσένιος Ἀυτωρειανός (ок. 1200—1273), был провозглашен Вселенским и Константинопольским Патриархом — так была полностью восстановлена симфония властей, катехоническая миссия православной Империи и цезаропапистская модель, составляющая суть византизма.

После восстановления византийской династии Европа и Византия смотрят друг на друга как на врагов. В период правления крестоносцев и венецианского латинского клира в Империи ни у кого не осталось никаких сомнений: Восток и Запад не имеют между собой ничего общего, и альянсы между ними могут быть приемлемы в той же мере, как альянсы с сарацинами или язычниками. Мы имеем отныне строго и окончательно *две Европы*, и непродолжительное господство латинян в Греции наглядно продемонстрировало все отличие одной Европы от другой.

Если считать период Латинской Империи пятой эпохой византийского историала, то после освобождения Константинополя следует откладывать шестой, заключительный этап, совпадающий с правлением Палеологов и завершающийся падением Царьграда и концом Византии.

Лионская уния: расщепление византизма

Несмотря на уничтожение Романии и восстановление Византийской Империи, влияние, оказанное крестоносцами, было довольно значительным. В период латинской оккупации греки оказались в религиозном смысле в полном подчинении у Римских Пап, и даже в процессе освобождения от латинян фактор Рима имел большое значение, поскольку никейские Императоры учитывали вес кафедры святого Петра в общем контексте западноевропейской политики и пытались его использовать в своих интересах, время от времени предлагая католикам компромисс. В самом Риме после захвата французскими крестоносцами Константинополя к ромеям также сложилось неоднозначное отношение: наиболее радикальные силы призывали к полному искоренению «восточной схизмы» и обращению греков в католичество, а умеренные были готовы ограничиться унией, сохранением православных обрядов и церковной организации с признанием верховенства Папы Римского в догматических вопросах.

Со стороны православных, которые находились в более слабом положении защищающейся стороны, также было две партии: радикальные защитники святого православия перед «папежской ересью» и сторонники компромисса с католиками, готовые пойти на

унию в том случае, если от этого будет зависеть исход политических процессов, критически важных для ромеев. Поэтому определенные шаги в сторону унии делали как Феодор I Ласкарис на первом этапе Никейской Империи, так и сам Михаил VIII Палеолог, пытавшийся заручиться поддержкой Папы накануне освобождения Константинополя, играя на противоречиях Святого Престола с Францией.

После освобождения Константинополя православными Папа Урбан IV (1195/ 1200 — 1264) стал собирать силы для нового похода против «восточных схизматиков». Михаил VIII Палеолог делал ставку на генуэзцев, противников венецианцев, но этого оказалось явно недостаточно, чтобы сдержать Запад, тем более что Папа Римский отреагировал на этот альянс крайне жестко, подвергнув Геную запрещению (интердикту).

В этот период самой главной угрозой для Византии становится король Сицилии Карл I Анжуйский (1227 — 1285). Он получил от номинального Императора Латинской Империи, изгнанного из Константинополя, Балдуина II де Куртене (1217/1218 — 1273) права сюзеренитета над Ахейским княжеством, Эпиром, рядом островов Эгейского моря и т. д., а также обещание перехода императорской короны к Анжуйской династии в случае бездетности брака дочери Карла и сына Балдуина. Карл Анжуйский разработал план построения Средиземноморской Империи и захвата Византии. Для этого ему было необходимо разрешение Папы Римского. Карл Анжуйский создал могущественную коалицию из врагов Михаила VIII Палеолога, которая включала королей Эпира, Великих Комнинов из Трапезундской Империи[1], сербов, венецианцев и т. д. Перед лицом этой угрозы Михаил VIII Палеолог принял решение вопреки всем нормам византизма и настроениям своих подданных заключить с католическим Римом унию на его условиях и оттянуть тем самым решающее столкновение с Карлом Анжуйским. Михаил VIII Палеолог оказался в чрезвычайно сложной ситуации. Он только что освободил Византию и восстановил два фундаментальных начала византийской цивилизации — императорскую власть и православие, то есть катехоническую миссию Империи. Но перед вызовами конкретной политики (Realpolitik) он был вынужден разделить симфонию властей на две составляющие: либо остаться верным православию и его глав-

---

[1] Трапезундская Империя Великих Комнинов после брака Иоанна II (1262/1263 — 1297) на дочери Михаила VIII Палеолога формально признала сюзеренитет Византии, а ее правитель сохранил за собой лишь титул «Императора Востока, Иверии и Ператии». Но как и в случае Эпира, это не было решающим фактором в политическом позиционировании ромейских Государств, сохранявших относительную независимость от Палеологов.

ным принципам, отвергающим «папежскую ересь» и тем самым подвергнуть риску независимость Византии как Империи (в тот период Константинополь не выдержал бы столкновения с армиями Карла Анжуйского, поддержанными католическим Западом), либо спасти Империю, но поступиться чистотой веры и снова стать зависимым в сфере религии от Рима. К первой версии Императора подталкивала православная церковь, Патриарх Арсений и практически весь епископат, но сам он был сторонником второго решения. Так, выбор Михаила VIII Палеолога представлял собой *расщепление* византийской симфонии, где надо было выбирать — или духовная идентичность (чистота православия), или спасение Империи. Михаил VIII Палеолог выбрал Империю, но на сей раз в ущерб православию.

Такой выбор привел к смещению Патриарха Арсения, бывшего главой православных греков еще в Никейский период, и гонениям на епископов, противников унии с католиками. Ценой огромных усилий Императору удалось поставить патриархом склонного к компромиссу Иоанна XI Векка, Ιωάννης ΙΑ΄ Βέκκος (1235—1288). В результате Император в 1274 году отправил посланников в Лион на католический Собор, где от его имени было признано главенство Рима над православной церковью. Это событие получило название Лионской унии. Несмотря на расплывчатость некоторых формулировок, не устраивавшую радикальных католиков, требовавших от византийцев полного подчинения и покаяния за «раскол» с признанием заблуждением всей православной традиции (что было равнозначно полному отказу от византизма), Папа Григорий X (ок. 1210—1276) признал прошение ромеев и отложил поход Карла Анжуйского. Тем самым Михаил VIII Палеолог выиграл время.

В самой Византии Лионская уния была отвергнута церковью, что поставило ситуацию на грань нового раскола. Показательно, что Император приглашал к себе епископов, предлагая им разработать другой план того, как спасти Византию от угрозы нападения Карла Анжуйского, на что епископы приводили доводы их сферы богословия, игнорируя политический реализм Императора. В этом сказалось отчасти влияние латинского периода: Михаил VIII Палеолог мыслит уже во многом как западноевропейский политик, учитывающий факторы феодальной действительности, тогда как византийское духовенство придерживается традиционалистского взгляда на мир, отчасти напоминающего ветхозаветную веру пророков в то, что отступление Израиля от веры в своего Бога не может быть оправдано никакими тактическими соображениями.

До определенного момента Михаилу VIII Палеологу удавалось и сохранять видимость принятия унии перед Папами, и одновремен-

но не менять основных устоев православия в самой Империи. Но когда римскую кафедру занял близкий союзник Карла Анжуйского Папа Мартин IV (ок. 1210—1285), ситуация приняла более жесткий характер: Папа отлучил Михаила VIII Палеолога от церкви (раз тот признавал Лионскую унию, то это имело принципиальное значение) и потребовал возвращения Византии под власть латинян. Папа наконец-то санкционировал поход Карла Анжуйского против Византии, и решающее столкновение было, казалось, неизбежным. На стороне Карла Анжуйского была собрана широкая коалиция из сербов, болгар и венгров, готовых атаковать Византию с Севера. Судьбу Византии решило только внезапно вспыхнувшее накануне Пасхи 1282 года восстание в Палермо на Сицилии, получившее название «Сицилийская вечерня». Местное население после одного частного эпизода посягательства француза на супругу местного жителя восстало на французов и в кратчайшие сроки изгнало их с острова. Параллельно этому на Сицилию высадились войска короля Арагона Педро III (1239—1285), претендовавшего на владение Сицилией в силу своего династического брака с Констанцией, дочерью прежнего германского короля Сицилии Манфреда, сына Фридриха II Гогенштауфена. Михаил VIII Палеолог еще раньше заключил с Педро Арагонским союз, что, вероятно, повлияло и на успех восстания — историки за ним видят совместную подготовку со стороны гибеллинских кругов, ориентированных одновременно и на Арагон, и на Византию. Раскол Сицилийского королевства надвое и сохранение за Карлом Анжуйским только Неаполитанского королевства перечеркнули его мечты о Средиземноморской Империи и вместе с тем решили судьбу Византии, которая избежала смертельной опасности. Отныне Лионская уния теряла смысл и была поспешно забыта. Однако сам факт сближения с католиками на их условиях оставил такой тяжелый след в византийском обществе, что униатский патриарх Иоанн Векк был фактически проклят, а самого Михаила VIII Палеолога, несмотря на его огромные заслуги перед Империей, которую он по сути и воссоздал, даже не решились хоронить в Константинополе — столь болезненно ромеи переживали *расщепление византизма*.

Палеологи и османы

После восстановления независимости и православно-имперской идентичности Византией правит династия Палеологов, основателем которой был Михаил VIII Палеолог. В этот период вплоть до своего конца в 1453 году Империя решает главную задачу: *как отра-*

зить постоянно растущее могущество турок. Это экзистенциальный вызов для Византии, для ее исторического бытия. Именно перед лицом этого главного вызова строятся отношения с латинским Западом. Константинополь отныне постоянно решает уравнение: *латиняне или турки.* С латинянами греки успели познакомиться в период власти латинских крестоносцев, и борьба с ними была еще жива в сознании византийского общества, что вызывало устойчивое отторжение Запада, недоверие к нему, понимание полной несовместимости западноевропейского католического христианства и самого духа византизма.

Но с другой стороны, рост могущества турок, постоянно расширяющих свое присутствие в Анатолии, с выходом в Европу (в 1354 году турки занимают Галлиполи), также представлял фундаментальную угрозу самому историческому бытию Византии. Меньшим по значимости, но все же весомым фактором было усиление славян — болгар и сербов на Севере, каждый из этих народов по мере своего возвышения задумывался о том, чтобы перехватить у слабеющей Византии роль ядра православной цивилизации и миссию Вселенской Империи (translatio imperii).

Первая попытка сближения с Западом происходит, как мы видели, уже во время правления Михаила VIII Палеолога, предельным выражением чего стала Лионская уния. Во время правления сына Михаила Андроника II Палеолога, Ανδρόνικος Β' Παλαιολόγος (1259/1260 – 1332) Собор Восточной церкви уже формально вменяет решения Лионского Собора в ничто и полностью возвращается к православию. Тогда же Византия делает важный стратегический ход и заключает долговременный союз с Монгольской Империей, направленный против турок-сельджуков. В этом вопросе Андроник II продолжает ту линию, которую наметил еще его отец, положивший начало византийско-монгольскому стратегическому партнерству. Это приносит положительные результаты и укрепляет позиции Византии в Малой Азии (в частности, возврат Вифинии). Андроник II выдает за монгольских ханов Тохту и Узбека двух своих дочерей, связывая таким образом Византию с Золотой Ордой династическими узами.

Но позже отношения с монголами испортились и к концу правления Андроника II стали даже враждебными.

Важной частью политики Византии становится баланс между усилившимися в Средиземноморье республиками Венецией и Генуей, набиравшими финансовую мощь и пытающимися использовать в своих интересах Византию. При этом, как и на предыдущих этапах, сближение с Венецией как с наиболее последовательной

ках регента влиятельного аристократа Иоанна Кантакузина, Ιωάννης Καντακουζηνός (ок. 1293 — 1383). Византия разделяется на два лагеря. Иоанна Кантакузина его сторонники в основном из числа крупной земельной аристократии провозглашают в 1341 году Императором Иоанном VI. Верные Иоанну V и его матери Императрице Анне Савойской войска начинают против Кантакузина военные действия. В ходе гражданской войны Палеологов и Кантакузинов удача переходит от одних к другим. Иоанн VI Кантакузин опирается преимущественно на турок из анатолийского бейлика Айдын, независимого от османов, глава которого Умур-бей (? — 1348) заключил союз против османов еще с Андроником III, а позднее помог Кантакузину одержать ряд стратегически важных побед. При этом турки постоянно расширяли зону своего контроля, не забывая в ходе гражданской войны ромеев о своих интересах. Партия Палеологов, напротив, пытается найти опору в венецианцах и Римском Престоле, повторяя стратегию Михаила VIII Палеолога и предвосхищая политику Византии накануне окончательного краха (Флорентийская уния).

После того как в 1348 году Папа объявляет Крестовый поход против Айдына, войска крестоносцев высаживаются в Смирне, бывшей столицей Умур-бея, влияние этой тюркской политии падает. Но еще до этого Кантакузин в 1346 году добивается перелома в свою пользу, и в 1347 году его признают Императором и представители партии Палеологов, настоявших на том, что правление будет действительным в течение 10 лет, а его соправителем назначается Иоанн V Палеолог.

За это время, однако, резко усилившаяся Сербия Стефана Уроша IV Души́на или Душана Сильного (1308 — 1355) создала на Балканах огромную могущественную державу, многократно превосходящую Византию. В нее входили Эпир, Фессалия, Македония, Албания, значительная часть Фракии. В 1346 году Душан на Соборе был провозглашен «Царем Сербов и Греков», по сути, претендуя на статус наследника византийской миссии и функцию катехона, ὁ κατέχων. Тогда же в Сербии было установлено патриаршество.

Политико-экономическое положение Византии в результате гражданской войны резко ухудшилось, территории существенно сократились, могущество Империи было подорвано. По сравнению с выросшими по границам Византии новыми политиями, многократно ее превосходившими, держава ромеев уже не могла претендовать на статус полноценной Империи, хотя и оставалась ею номинально.

Не дожидаясь конца десятилетнего периода, в 1352 году Иоанн V Палеолог восстал против соправителя Кантакузина, и гражданская война вспыхнула с новой силой. Иоанн VI Кантакузин на сей раз об-

и ярко выраженной талассократией приносит Византии только негативные плоды, тогда как Генуя, главный противник Венеции, напротив, чаще всего оказывается важной опорой на Западе. С начала XIV века влияние венецианцев в Византии снова усиливается, как это было накануне латинского вторжения. Вместе с этим возрастают и прокатолические (проримские) настроения. Последствия латинской оккупации сказываются в Византии вплоть до ее последних дней, и проримская партия представляет собой весомую силу, существенно аффектирующую как геополитику и стратегию, так и культурные процессы в Византии.

Следующие Императоры династии Палеологов на политическом уровне лишь сдерживают турок на Востоке и славян на Севере, постепенно уступая свои позиции и тем, и другим.

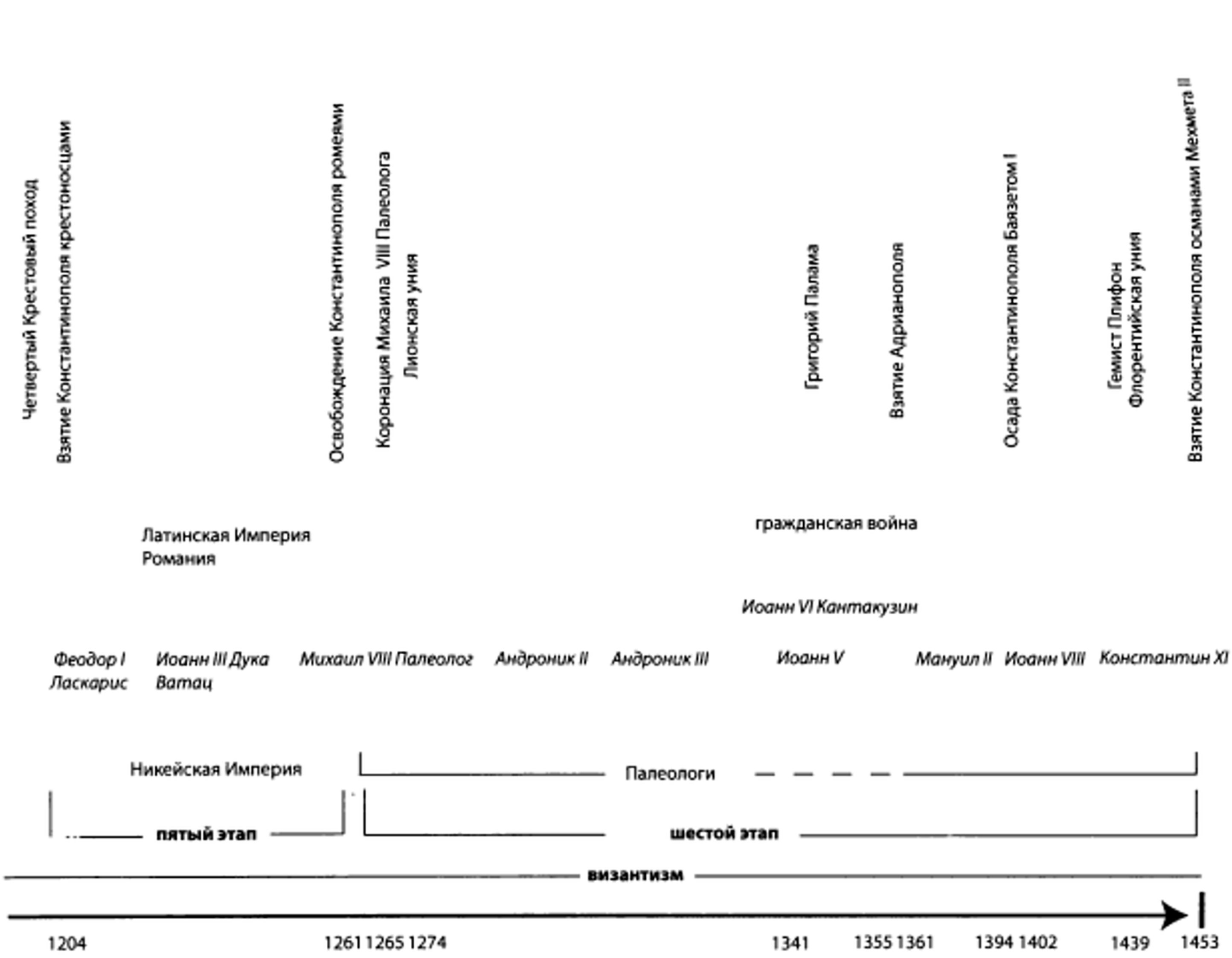
Если Андроник II Палеолог строго следует стратегии своего отца, основателя династии и активно защищает византизм и в политике, и в области религии, следующие за ним Императоры — Михаил IX, Μιχαήλ Θ' Παλαιολόγος (1278—1320) и Андроник III, Ἀνδρόνικος Γ' (1296—1341) — оказываются гораздо менее эффективны и едва справляются с защитой Византии, уступая теснящим ее со всех сторон силам, в первую очередь туркам, постепенно выдавливающим ромеев из Анатолии. При Андронике III греки утрачивают последние владения в Малой Азии.

В его царствование среди турок возвышаются племена улубея Османа I Гази (1258—1326), создавшие свое Государство во Фригии на Северо-Западе Анатолии. Ситуация становится постепенно угрожающей, так как османы используют гибкую тактику предоставления этническим, религиозным и иным группам населения большой степени автономии, что с радостью принимают разные народы. Это привлекает к османам не только мусульман и турок, но этнически пестрые группы населения Анатолии и Балкан. Именно османам предстоит позднее сыграть решающую роль в гибели Византии и основать на ее месте новую — Османскую — Империю.

В 1301 году османы нанесли сокрушительное поражение ромеям при Никее, а в 1331 году пала сама Никея — важнейший символ византизма.

На Севере в этот же период усиливаются сербы, и Византия теряет контроль над Македонией.

С момента смерти Андроника III Палеолога в Византии разрастается то, что можно назвать «гражданской войной» между сторонниками династии Палеологов и могущественным родом Кантакузинов. Андронику III наследует его малолетний сын Иоанн V, Ἰωάννης Ε' Παλαιολόγος (1332—1391), но вся власть оказывается в ру-



Пятый и шестой этап византийского историала

ращается к османам, которые помогают ему, как прежде турки Айдына, но пользуются этим для укрепления своих стратегических позиций, постепенно окружая Византию с Севера. Когда же Иоанн V Палеолог вступил в Константинополь, Кантакузин под давлением народа, возмущенного последствиями его союза с османами, отрекся от власти и ушел в монастырь.

Единоличное правление Иоанна V Палеолога начинается с 1355 года и проходит в непрерывной войне — преимущественно оборонительной — против натиска турок-осман. В 1357 году происходит захват османами Галлиполи, а в 1361 году — решающая битва за Адрианополь, провозглашенный отныне столицей Османского царства.

В 1368 году Иоанн V Палеолог ввиду полной неспособности защитить от турок Империю снова делает попытку сблизиться с Западом, едет в Рим и торжественно исповедует веру по латинскому обряду. Но помощи от Запада не поступает, и Император оказывается в подчиненном (вассальном) положении от османского султана Баязета I (ок. 1357 – 1403). Сын Иоанна V Андроник IV Палеолог, Ανδρόνικος Δ' Παλαιολόγος (1348 – 1385), бывший назначенным соправителем, восстает на отца и пытается выйти из-под османской зависимости, но это ему не удается. С этого момента Византия почти окончательно утрачивает политическую самостоятельность.

Но тем не менее византизм как культура и традиция по-прежнему сохраняются. Так, в этот период процветает византийское монашество, главным идеологом которого становится святой Григорий Палама, Γρηγόριος Παλαμᾶς (1296 – 1359), последний крупный богослов и философ византийской Греции.

При следующем Императоре Мануиле II Палеологе, Μανουήλ Β' Παλαιολόγος (1350 – 1425) султан Баязет I с 1394 по 1402 год осаждает Константинополь. В это время территория Византии стягивается до трех относительно небольших политий, не имеющих общих сухопутных границ. Это маленькая часть Фракии, примыкающая к Константинополю с Запада, область Фессалоник и восточная часть Пелопоннеса с центром в Морее. Все остальное контролируют соседи Византии.

Следующим Палеологам удается удержать Константинополь и часть оставшихся у Византии территорий, а Иоанн VIII Палеолог, Ιωάννης Η' Παλαιολόγος (1392 – 1448) укрепляет власть Византии на Пелопоннесе (в Морее). Он в очередной раз предпринимает попытку заключить унию с католиками. В 1437 году он лично вместе с Патриархом и представительной свитой едет в Европу, в Феррару, затем во Флоренцию, где в течение двух лет готовит объедине-

Богословский финал Византии

Палеологовское возрождение

Заключительный период Византии в области культуры принято называть Палеологовским Возрождением. После изгнания латинян византийцы с большим энтузиазмом приступают к восстановлению своей культурной идентичности — процветают философия, науки, искусства. В области религии выдающуюся роль играет исихастское движение в монашестве, пик которого пришелся на период гражданской войны Палеологов и Кантакузинов. Главную роль в нем играл православный мистик святой Григорий Палама, придавший исихастским практикам статус созерцательной философской теории и обосновавший тезис о нетварности Фаворского Света, всецело одобренный и принятый православием. В конце этого периода в Мистре возникает центр платонического Возрождения, и Гемист Плифон первым вводит в обиход самоназвание «эллины», вместо используемого ранее «ромеи».

Можно сказать, что в течение пятой эпохи Византии происходит кристаллизация еще одной идентичности — сугубо греческой, эллинской. На этом этапе почти не остается ничего римского, а под «Римом» теперь понимается «западничество», ориентация на Папу и католицизм. Собственно православное самосознание становится синонимом греческого, Византия утрачивает даже номинально ойкуменическое измерение, и свидетельством этого является тот факт, что другие православные общества не спешат последовать за Вселенским Патриархом Константинопольским в унию и имеют уже полностью самостоятельное представление о том, что такое чистое православие. Это характерно и для балканских славян, сербов и болгар, которые все больше заявляют в тот период о правах на наследие византизма. В еще большей степени это касается Московского царства, бесцеремонно выдворившего присланного Византией митрополита Исидора, Ἰσίδωρος (1380/1390—1463), попытавшегося после Флорентийского Собора распространить униатство среди русских.

ние церквей. Это событие стало известно как Флорентийская уния, подписанная в 1439 году. С точки зрения Иоанна VIII, это последний шанс получить поддержку от Запада перед лицом османов, которые окрепли настолько, что видят византийцев своими бессильными вассалами и вот-вот окончательно захватят Константинополь. Этот проект объединения церквей поддерживается Гемистом Плифоном, Πλήθων Γεμιστός (ок. 1360 — 1452), последним представителем византийского платонизма, который был озабочен не столько спасением Византии, сколько восстановлением древнего средиземноморского культурного единства, реставрацией аполлонического европейского Логоса.

В 1439 году Флорентийская уния подписывается обеими сторонами. С религиозной точки зрения, она представляет собой полную капитуляцию православия перед католичеством и самоликвидацию православной церковной и исторической — византийской — идентичности. В военном смысле она не дала никаких результатов: направленная Папой армия крестоносцев была наголову разбита османами в битве при Варне в 1444 году.

Последним Императором Византии был Константин XI Палеолог. Κωνσταντίνος ΙΑ' Παλαιολόγος, Δραγάσης (1405 — 1453), при правлении которого 30 мая 1453 года османам Мехмета II Завоевателя (1432 — 1481) удается взять приступом Константинополь. Сам Император гибнет при штурме[1]. Далее над землями, бывшими ядром византизма, развертывается история совсем другого исторического образования — Османской Империи.

Это — конец Византийской Империи. Это — конец византийской цивилизации. Это конец греческого историала.

---

[1] Согласно греческой легенде, его в гуще боя чудесным образом спасает Ангел Божий и переносит к Золотым Вратам. Там последний Император засыпает, превращаясь в камень. Эта тема получает имя «легенда о Мраморном Императоре».

Григорий Палама: Фаворский Свет и зрение по ту сторону зрения

Последним великим мыслителем Византии является теоретик мистического монашеского течения исихазм святой Григорий Палама (1296—1359). Палама представляет собой вершину византийского богословия. В нем мы видим последний всплеск живой религиозной философии в Византии, охваченной гражданской войной между сторонниками партии Иоанна Кантакузина (на чьей стороне был сам Григорий Палама) и Палеологами. Ход этой войны повлиял на принятие византийским обществом идей Григория Паламы, и богословские споры с его противниками (Варлаамом Калабрийским, Βαρλαάμ Καλαβρός, Григорием Акиндином, Γρηγόριος Ακίνδυνος, Никифором Григорой, Νικηφόρος Γρηγοράς) неразрывно переплелись с судьбой враждующих императорских партий. От результата этой борьбы во многом зависело и окончательное признание идей Григория Паламы и присвоение им статуса полностью и всецело ортодоксального учения[1].

Григорий Палама построил богословскую теорию, в которой сочетаются следующие компоненты:

- строгий православный догматизм, от которого Григорий Палама старался не отклоняться ни на йоту;
- традиция каппадокийского богословия (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский);
- мистическое богословие «Ареопагитик» и комментарии преподобного Максима Исповедника;
- неоплатоническая диалектика в духе Плотина и Прокла;
- аристотелизм, который святитель изучал у Феодора Метохита, Θεωδόρος ὁ Μετοχιτης (1270—1332), крупнейшего интеллектуала — астронома и математика — той эпохи, и который также был заложен в основание философско-богословского аппарата Иоанна Дамаскина;
- исихазм, монашеская практика умного делания, распространенная в восточных монастырях и на Афоне, состоящая во внутренней концентрации на сердце (перенос на него внимания от головы), постоянном произнесении молитвы Исусовой и созерцании внутренним зрением сцены Преображения Господня на горе Фавор[2].

---

[1] *Архим. Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, 1950.

[2] *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. СПб.: Наука, 2007.

Григорий Палама постарался придать монашескому исихастскому учению, имевшему к его времени уже многовековую историю, стройную философскую форму. При этом он не ставил и не мог ставить — в силу византийского стиля православной традиции — перед собой цели создать что-то новое и оригинальное. Тем не менее результат получился именно таким: Григорий Палама построил в высшей степени самобытную религиозно-философскую теорию, влияние которой впоследствии было чрезвычайно сильно во всех православных обществах.

Православный догматизм предопределяет рамки богословствования святителя Григория Паламы, который строго следует всем канонам, утвержденным в ходе Вселенских Соборов — в области почитания Святой Троицы, икономии Трех Лиц, христологии, антропологии, сотериологии, тварной природы космоса, структуры конечного времени, эсхатологии и т. д. Именно в этот строго догматический контекст Григорий Палама старается вписать философию и практику исихазма, путем которого он лично следовал в своем монашестве на Афоне и в других монастырях всю жизнь. Таким образом, как настоящий ортодоксальный мистик он стремился сочетать строгую догматику своей церкви с личным духовным опытом, доведенным до высших пределов, доступных человеческому существу.

В центре теории Григория Паламы лежит идея о *нетварности* Фаворского Света, то есть того Света, в котором в момент Преображения Исус Христос предстал перед своими учениками на горе Фавор. Это утверждение было далеко не само собой разумеющимся, так как все нетварное относится к миру Божественного, а следовательно, совершенно недоступно, невидимо и неосязаемо для твари. Бог, согласно «Ареопагитикам», является апофатическим, а значит, полностью не познаваемым, и на первый взгляд, из этого вытекает, что божественный Свет недоступен для созерцания. В Евангелии же речь идет о том, что апостолы лицезрели этот Свет, в котором преобразился Христос, а монахи-исихасты настаивали на том, что способны увидеть его в своем сердце. Если тварь может увидеть нетварное, это отменяет соотношения между Творцом и тварью в контексте строгого монотеизма. Именно эти аргументы и выдвинули против Григория Паламы его противники (философ Варлаам, отчасти бывший сторонник и друг Паламы Григорий Акиндин и историк Никифор Григора)[1]. Любой видимый свет есть нечто тварное, настаивали

---

[1] *Св. Григорий Палама.* Слово на житие преп. Петра Афонского. Полемика с Акиндином. М.; Афон. Кн. 1 — 2007; Кн. 2 — 2009.

они. Это может быть высшим творением — как светлые ангелы, но все равно не может быть строго нетварным.

Отстаивая свой тезис о нетварности Фаворского Света, Григорий Палама обратился к двум весьма оригинальным философским стратегиям.

Первая воспроизводила диалектику неоплатоников (в частности, Плотина и Прокла), которые объясняли соотношение между Deus Absconditus и Deus Revelatus через принцип Блага, трактуемого как отсутствие зависти, жадности, как ἄφθονος. Именно потому, что чистое Единое, Ἕν радикально апофатическое и сверхонтологическое, является Благом, то есть антиподом жадности, скупости, стремления удержать все содержание для себя и в себе, оно не только остается самим собой, то есть апофатическим Единством, но и становится *другим*, то есть Умом, бытием, единым многим, ἕν πολλά, уже не апофатическим, а катафатическим. При этом оно не перестает быть собой, но остается собой всегда. Но и Благом оно остается всегда, а следовательно, оно *всегда* открывает себя через не себя, через другое, которым является вечный Ум.

Этот неоплатонический ход мысли становится для святителя Григория Паламы решением проблемы апофатики, интегрированной в византийское богословие через «Ареопагитики». Согласно его теории, Бог по своей сущности непознаваем и апофатичен, но настолько непознаваем и апофатичен, что четкое утверждение о его непознаваемости и апофатичности было бы слишком дерзким и определяло и познавало бы Бога, пусть с обратной стороны — в негативных терминах. Само знание о непознаваемости Бога является неполным, так как претендует на ограничение сущности Бога самой непознаваемостью. Последовательно проведенная операция апофатики, отказ от постановки предела божественной сущности, должна привести к тому, что Бог будет мыслиться *не только непознаваемым, но и не непознаваемым*. Не только апофатическим, но и сверхапофатическим. Эта идея выражается у Прокла в «Комментарии к “Парменид” Платона»[1] специальным термином — «сверхотрицание», ὑπεραπόφασις[2], и развита в теории божественных генад, ἑνάδες.

---

[1] *Прокл.* Комментарии к «Парменид» Платона. СПб.: Издательский дом «Мiр», 2006.

[2] *Прокл.* Комментарии к «Парменид» Платона. С. 582. Изначально термин «сверхотрицание» использовался стоиками, но неоплатоники придали ему иной смысл — радикальной трансцендентности, превосходящей не только любое утверждение, но и любое отрицание.

Григорий Палама говорит:

Но сам себя превосходит не только ангельский, а и человеческий ум, когда становится подобен ангелам бесстрастием; значит, он тоже может прикоснуться к Божьему свету и удостоиться сверхприродного богоявления, сущности Божией конечно не видя, но Бога в Его божественном проявлении, соразмерном человеческой способности видеть, — видя. И не отрицательно [апофатически], потому что ведь видит же, а сверх отрицания, потому что Бог выше не только знания, но и непознаваемости, как и Его проявление поистине тоже сокровенно[1].

Ὑπεραναβαίνει δέ ἑαυτόν οὐκ ἀγγέλων μόνον, ἀλλά καί ἀνθρώπινος νοῦς, ἀγγελοειδής δι᾽ ἀπαθείας γεγονώς˙ οὐκοῦν καί τοῦ φωτός ἐκείνου τεύξεται καί θεοφανείας ὑπερφυοῦς ἀξιωθήσετγαι, τήν μέν τοῦ θεοῦ οὐσίαν οὐχ ὁρῶν, θεόν δέ ὁρῶν διά θεοπρεποῦς ἐκφαντορίας ἀναλόγου ἑαυτῷ˙ κατά ἀπόφασιν μέν, οὐ (ὁρᾷ γάρ τι) κρεῖττον δ᾽ ἤ κατά ἀπόφασιν, τοῦ θεοῦ μή μόνον ὑπέρ γνῶσιν ἀλλά καί ὑπεραγνώστου ὄντος καί ὡς ἀληθῶς κρύφιον καί τήν ἔκφανσιν ἔχοντος.

В этом отрывке состоит главная мысль метафизики исихазма: *Бог не просто выше любого утверждения, но Он выше и любого отрицания*. Он не только непознаваем, но и не непознаваем. Если нельзя видеть сущности Бога, то самого Бога — можно; θεοῦ οὐσίαν οὐχ ὁρῶν, θεόν δέ ὁρῶν. Но эта эпифания Бога дается в акте прикосновения к нетварному Свету, в Его сверхкосмическом сиянии, в луче, ἀκτίς.

По словам «Ареопагитик», Бог предстает в высшем опыте мистического богословия как «пресущественное сияние божественной тьмы», ὑπερούσια ἀκτίνα τοῦ θείου σκότους[2]. Но эта тьма, естественно, не есть чисто приативная тьма материи, в которой действительно ничего невозможно различить, потому что она есть ничто. Божественная тьма является светородной, насыщенной, полной света, она есть истинный настоящий свет в его изначальной отеческой природе. Поэтому, заключает Григорий Палама, есть свет тварный, природный, куда входит и ангельский свет, невидимый телесными глазами, но есть и *другой* Свет — нетварный, божественный, не оторвавшийся от божественной тьмы, единосущный с ней.

Этот Свет невидим никогда и никем, кроме христиан. Но не всех, а тех, кто являются совершенными христианами — монахами-созерцателями, исихастами. Христиане суть не просто обычные тварные

---

[1] *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. С. 62.

[2] *Дионисий Ареопагит.* О мистическом богословии // Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб.: Алетейя, 2002. С. 738–739.

люди; все они, как апостолы Петр, Иоанн и Иаков, ставшие свидетелями Преображения на горе Фавор, последовали за Христом, Богом, который стал Человеком, чтобы люди могли стать «богами». Христос повторяет слова Псалтыри: «Аз рекох — бози есте». Но боги не по природе, а по благодати. Благодать же действенна и приводит к реальному обожению христиан, если христиане идут по христианскому пути, вслед за Христом, не сворачивая с него. Кульминацией пути христианина является созерцание нетварного Света в собственном сердце. Это и есть исихазм.

Григорий Палама пишет о структуре обожения через созерцание нетварного Света:

Когда святые мужи видят в самих себе этот божественный свет — а они его видят, когда при неизреченном посещении усовершающих озарений получают боготворящее общение Духа, — они видят одежды своего обожения, потому что благодать Слова наполняет их ум славой и сиянием высшей красоты, как на Фаворе Божество Слова прославило божественным светом единое с Ним тело. (...) Ясно, что теперь возможно только умное озарение. Оно совершается тогда, когда ум, сделавшись небесным и взяв как бы в спутники Того, Кто взошел ради нас на небеса, явно и таинственно соединяется там с Богом и получает сверхприродные и несказанные созерцания, полноту невещественного знания, наполняясь высшим светом[1].

Ὅταν δ᾽ ἐν ἑαυτοῖς οἱ ἱεροί ἄνδρες τό θεοπρεπές ἐκεῖνο θεωρῶσι φῶς, ὁρῶσι δ᾽ ἡνίκα τύχωσι τῆς θεουργοῦ κοινωνίας τοῦ πνεύματος κατά τήν ἀπόρρητον τῶν τελεσιουργῶν ἐλλάμψεων ἐπιφοίτησιν, τό τῆς θέσεως αὐτῶν ὁρῶσιν ἔνδυμα, τοῦ νοῦ δοξαζομένου καί τῆς ὑπερκάλου πληρουμένου ἁγλαΐας ὑπό τῆς τοῦ λόγου χάριτος, καθάπερ ὑπό τῆς τοῦ λόγου θεότητος θεοπρεπεῖ φωτί τό συνημμένον ἐπί τοῦ ὄρους ἐδοξάσθη σῶμα.(...) Τελεῖται τοίνυν κατά πᾶσαν ἀνάγκην νοερῶς, ὁπηνίκα γεγονώς ὁ νοῦς ἐπουράνιος καί οἷον ὁπαδός χρηματίσας τοῦ ὑπεραναβεβηκότος δι᾽ ἡμᾶς τούς οὐρανούς, ἐμφανῶς καί ἀπορρήτως ἐνωθείη τῷ θεῷ ἐκεῖ καί τῶν ὑπερφυῶν καί ἀπορρήτων ἐπιτυγχάνοι θεαμάτων, πάσης ἀΰλου γνώσεως ὑψηλοτέρου φωτός ἀναπιμπλάμενος.

Показательно, что Палама использует здесь ряд типично неоплатонических терминов: θεουργία, τελεσιουργία, ἐλλάμψις и т. д., заимствованных, в свою очередь, из арсенала мистерий.

Нетварный Свет, с одной стороны, постигается преображенным умом, но с другой стороны, настолько превосходит ум как рассудок, как логос, что является именно видением, то есть прямым интеллектуально-интуитивным восприятием, которое можно уподобить сверхразумному акту Любви. Это *простой взгляд* Ума, по Плотину.

---

[1] *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 63.

Антропология Григория Паламы радикально христоцентрична. В ней человек мыслится как отражение Христа снизу, тянущееся к тому, чтобы слиться со своим прообразом. Если человек совершает усилие в своем рывке ко Христу в синергическом, единодейственном жесте, сам Христос протягивает человеку божественную ладонь.

Если наш ум выходит за свои пределы и таким путем соединяется с Богом, но только поднявшись над самим собой, то и Бог тоже исступает вовне Самого Себя, соединяясь с нашим умом, но только опустившись в нисхождении, «как бы завороженный влечением и любовью и от избытка доброты нераздельно исступивший из Самого Себя и своей неприступной высоты», Он соединяется с нами в превышающем разум единении[1].

Ὁ μέν οὖν ἡμέτερος νοῦς ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται καί οὕτως ἑνοῦται τῷ Θεῷ, ἀλλ᾽ ὑπέρ ἑαυτόν γινόμενος. Ὁ δέ Θεός καί αὐτός ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται καί οὕτω τῷ καθ᾽ ἡμᾶς «ἑνοῦται νῷ, ἀλλά συγκαταβάσει χρώμενος· ὥσπερ γάρ ἔρωτι καί ἀγαπήσει θελγόμενος καί δι᾽ ὑπερβολήν ἀγαθότητος ἐκ τοῦ ὑπέρ πάντα καί πάντων ἐξηρημένου ἔξω ἑαυτόῦ ἀνεκφοιτήτως γινόμενος», καί κατ᾽ αὐτήν τήν ὑπέρ νοῦν ἕνωσιν ἡμῖν ἑνοῦται.

Поэтому в человеке, в его внутреннем мире заложены все возможности — вплоть до самых высших. Открыть их — задача монаха-исихаста.

Для этого вся жизнь монаха должна быть сведена к молчанию, то есть к обращению к истоку речи, к тому, что ей предшествует, как Бог предшествует миру. Григорий Палама объясняет смысл практики безмолвия, исихии так:

Поэтому кто стремится в любви к соединению с Богом, тот избегает всякой зависимой жизни, избирает монашеское и одинокое жительство и, удалившись от всякой привязанности, старается без суеты и заботы пребывать в неприступном святилище исихии. Там он, как только возможно избавив душу от всяких вещественных оков, связывает свой ум с непрестанной молитвой к Богу, а вернув через нее себя целиком са

Διά τοῦτο τοίνυν τόν ὑπαίτιον φεύγει βίον ὁ τῆς τοῦ Θεοῦ συνουσίας ἐραστής καί τήν μοναχικήν καί ἀσυνδύαστον αἱρεῖται πολιτείαν καί τοῖς τῆς ἡσυχίας ἀδύτοις ἀπραγμόνως τε καί ἀπερι-μερίμνως ἐνδιαιτᾶσθαι προθυμεῖται, πάσης σχέσεως ἀπηλλαγμένος, ἐν οἷς προσύλου παντός δεσμοῦ, καθ᾽ ὅσον ἐφικτόν, λύσας τήν ψυχήν, συνάπτει τόν νοῦν τῇ ἀδιαλείπτῳ πρός Θεόν εὐχῇ, καί δι᾽ αὐτῆς ἑαυτοῦ ὅλος γεγονώς καινήν καί ἀπόρρητον ἄνοδον εἰς οὐρανούς εὑρίσκει, τόν

[1] *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 110.

мому себе, находит новый и таинственный путь к небесам, как бы неосязаемый мрак посвятительного таинственного молчания, и неотрывно прилепляясь к нему умом, с невыразимым наслаждением в простейшем, всесовершенном и сладостном покое и поистине в исихии, то есть безмолвии, взлетает выше всего сотворенного[1].

ἀναφῆ τῆς κρυφιομύστου σιγῆς, ὡς ἄν τις εἴποι, γνόφον καί τούτῳ μεθ᾽ ἡδονῆς ἀπορρήτου προσέχων ἀκριβῶς τόν νοῦν ἐν ἁπλουστάτῃ καί παντελεῖ καί γλυκερᾷ γαλήνῃ καί ὄντως ἡσυχίᾳ τε καί ἀφθεγξί-᾽ᾳ πάντων ὑπερίπταται κτιστῶν.

Исихаст обращается к главной и непрерывной практике повторения Божественного имени — то есть ко внутреннему произнесению молитвы «Господи Исусе Христе, Сыне Божий/ помилуй мя грешного», в сочетании с особым ритмом дыхания. Первая часть молитвы произносится на вдохе, чтобы впустить в себя дух Христов. Вторая — на выдохе, чтобы отбросить земное и грешное «я», прося у Бога милости к своим несовершенствам.

Параллельно этому созерцание исихаста должно перемещать центр мышления из головы в сердце и сосредоточенно наблюдать процессы, протекающие во внутреннем мире, свободном от рациональности. Постепенно, по мере осуществления этой практики, сердце монаха очищается от первичной тьмы и становится горой Фавор, на которой в момент кульминации духовного делания может вспыхнуть преображающий нетварный обожающий Свет. Так тварное через Христа облачается в нетварное.

Нетварные энергии: кульминация византийского Логоса

Эта мистическая монашеская практика и неоплатоническая диалектика в сочетании с догматической христологией и теологией требовала более ясного философского обоснования, на чем настаивали противники святителя Григория Паламы. Обращения к традиции, монашескому опыту и оригинально трактуемым догматам для них было недостаточно, тем более, что они приводили противоположные аргументы, ссылаясь на те же безусловно признанные догматическими принципы, а подчас ссылались и на Платона (Варлаам), но делая из него прямо противоположные выводы. Григорий Палама более опирается на Аристотеля, которого он блестяще изучил, и строит теорию «божественных энергий», составляющую

[1] *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 109.

наиболее оригинальную сторону его философии. Так, он предлагает рассматривать божественную сущность (сверхсущность) точно так же, как это делает классическая тринитарная теология — единое существо, сущность, οὐσία, природа, и три ипостаси (лица). Но так как сущность есть категория Аристотеля, он предлагает добавить к ней другую аристотелевскую концепцию — действия, энергии (ἐνέργεια). Эту тему ранее в богословии никто столь последовательно и подробно не развивал, хотя подходы к ней были — в частности, у святого Василия Великого, на которого часто ссылается Григорий Палама.

Григорий Палама задается вопросом: если сущность Бога вечна и нетварна, то не будут ли таковыми и ее энергии? При этом он строго отличает энергии от того, что в византийском богословии принято называть икономиями, «домостроительствами» Трех Лиц Святой Троицы, что соответствует Творению в случае Отца, Спасению в случае Сына и Совершению в случае Святого Духа. Эти формы «домостроительств» Трех Лиц (нераздельно) раздельны, как (нераздельно) раздельны сами Лица, но проходят в глубинном сущностном единстве всех Трех Лиц, в совете и согласии между Ними. Можно сказать, что «домостроительства» суть ипостасные или личностные энергии каждого из Лиц, но они не совпадают полностью с энергией самой божественной сущности, которая едина для всех. Следовательно, могут быть энергии и самой божественной сущности, которые будут нетварны и божественны как сама сущность. Эти энергии обладают божественностью и вечностью, изливаясь из Святой Троицы *всегда*, но при этом никогда не выходя за ее природу — в отличие от «домостроительств». Григорий Палама пишет:

Все божественные энергии нетварны, хотя не все безначальны[1].	ἀλλ᾽ ἡμεῖς πάσας μέν τά τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας ἀκτίστους ὑπαρχούσας οἴδαμεν, οὐ πάσας δέ ἀνάρχους.

И поясняет:

И у иных энергий Бога были начало и конец, как о том опять же свидетельствуют все святые[2].	Καί μήν εἰσίν αἵ τῶν τοῦ Θεοῦ ἐνεργειῶν ἀρχήν καί λῆξιν ἔσχον, ὡς καί τοῦτο πάντες οἱ ἅγιοι συμμαρτυρήσουσιν.

Энергии, имеющие начало, это как раз «домостроительства», икономии, связанные с актом творения. Творение временно, у него есть начало и конец, поэтому творящие энергии сами нетварны, но имеют начало. Но творением не исчерпывается могущество Божие.

---

[1] *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 313.

[2] Там же.

Поэтому в Нем есть и безначальные энергии. Эти энергии суть до творения, во время творения и после творения. Они образуют собой световую плерому. Они-то и составляют Нетварный Фаворский Свет, который видели апостолы в момент Преображения Христа и могут увидеть монахи-исихасты, идущие по пути умного делания. Выявление в Боге сущности и энергий, которые отличны от сущности, но вместе с тем, одновременно, божественны и не ипостасны, то есть не составляют отдельного Лица, представляет собой закрепление той *световой метафизики*, которая намечена у каппадокийцев, развернута в «Ареопагитиках» и в полной мере представлена Симеоном Новым Богословом. Именно эта линия и составляет *высшую идентичность духовного византизма* — пик православной традиции.

Богословие Григория Паламы было признано полностью ортодоксальным православной церковью и может быть рассмотрено как *кульминация византийского Логоса*. Именно в нем все пропорции между платонизмом (аполлонизмом) и аристотелизмом (дионисийством) соотносятся между собой в пропорциях, более всего соответствующих именно Византии как культурно-историческому типу, как цивилизации. Даже само описание того, *как* нетварный Свет нисходит в сердце исихаста, может быть взят за каноническую модель стиля, основного для Византии — ее философии, культуры, теологии, искусства, архитектуры. Свет мыслится византийцами как *нежно сходящий сверху и проникающий в мир*, в отличие от агрессивного и острого, подобно световому мечу, *резкого* вторжения света в западноевропейском Средневековье. Католичество и западноевропейское Средневековье строят метафоры теологии по образцу войны (индоевропейский, германский дух): удар сверху, атака Града Небесного («Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч», говорит Христос в Евангелии от Матфея 10:34) сменяются теургическим ударом воли и аскезы со стороны людей («Царство Небесное силой берется», сказано также в Евангелии от Матфея 11:12), что достигает своей высшей пластической формы в Соборах пламенеющей готики. Византийская культура благодарно принимает мягко нисходящий на святые земли Империи божественный Свет, на что молчаливый и смиренный монах втайне отвечает просветляющим и обожающим восхождением — столь же мягким и нежным, как нисхождение Духа. В этом смысле Григорий Палама может считаться резюмирующим философским, духовным и историческим аккордом развертывания византийского Логоса в его наиболее выразительной и концентрированной форме.

Гемист Плифон: последний мыслитель андрократической метафизики

Последним философом византийского историала, более того, последним мыслителем Греции, подводящим черту под всем периодом эллинской истории, был византийский ученый, платоник и политик Георгий Гемист Плифон, Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων (1355 /1360 — 1452). Это в высшей степени показательная личность, так как в ней мы видим финальную точку огромного исторического периода. Гемист Плифон мыслитель конца Греции, который одновременно представляет собой и конец Византии (конец византизма, по крайней мере, греческого византизма), конец эллинизма и конец эллинства. Все аспекты этого конца в той или иной форме находят в Гемисте Плифоне свое воплощение. Именно поэтому эта фигура заслуживает повышенного внимания: в нем мы видим последнюю — предсмертную — вспышку глубинной эллинской идентичности.

Гемист Плифон был последовательным и ортодоксальным платоником, получившим образование в Константинополе и Адрианополе, к тому времени уже захваченном османами. Платонизм он унаследовал по цепи, явно восходящей к школе Михаила Пселла, откуда его интерес к «Халдейским оракулам» и системе Прокла. Как и Пселл — и даже в большей степени, нежели Пселл, — Гемист Плифон представляет собой чистого неоплатоника, который обращается к христианству, принимая его догматы и истолковывая их в неоплатонической системе координат, но при этом руководствуясь прежде всего именно версией, представленной в трудах Афинской политеистической школы. Для Гемиста Плифона в равной степени близки и понятны идеи Императора Юлиана и святого Григория Богослова, Синезия и Евагрия Понтийского, Ямвлиха и «Ареопагитик», Прокла и Паламы. Плифон — носитель неоплатонической парадигмы в ее чистом виде, которая может прилагаться как к христианскому учению, так и к политеистическим системам. Будучи сам христианином и учителем таких ярких апологетов православия, как радикальный противник унии Марк Евгеник, Μάρκος ὁ Ευγενικός, митроплит Эфесский (1392 — 1444), сторонник унии Василий Виссарион Βασίλειος Βησσαρίων (1403 — 1472) или будущий Патриарх Константинопольский Геннадий Схоларий, Γεννάδιος ὁ Σχολάριος (1400 — 1473), с которым Плифон вел активную полемику о превосходстве Платона над Аристотелем, тогда как Схоларий защищал противоположную точку зрения, Плифон оставил после себя «Трактат о законах»[1], Νόμων

[1] *Pléthon G.* Traité de lois. P.: Librairie de Firmin Didot Frères, 1858.

συγγραφή, где излагал детальную программу восстановления политеистического культа в Греции.

Плифон в начале этого трактата описывает ту аристократическую гетерию, наследником которой он сам выступает. Она восходит к основателю персидской и мидийской религии Зороастру (считавшемуся среди некоторых неоплатоников автором «Халдейских оракулов»)[1], Евмолпу, основателю Элевсинских мистерий, критскому царю Миносу, спартанцу Ликургу, основателю Олимпийских игр Ифиту, римскому Нуме, жрецам Зевса Додонского, кентавру Хирону, наставнику героев, провидцу Тересию, семи греческим мудрецам, а также к Пифагору, Пармениду, Тимею, Платону, Плотину, Порфирию, Плутарху и Ямвлиху[2]. Упоминает он также брахманов Индии[3] и магов Персии. Эта генеалогия — где основными фигурами являются Зороастр, Пифагор и Платон[4] — представляет собой символическую цепочку носителей *индоевропейской парадигмы*, где отражается в наиболее парадигмальных формах основа патриархальной небесной трехфункциональной системы, которую в Средиземноморье, на самом деле, утвердили эллинские племена, заложившие основу греческой цивилизации. Мифологические корни этой традиции полностью оправданы тем, что Плифон говорит преимущественно (с некоторыми отклонениями) о носителях того, что мы называем Логосом Аполлона —причем в самых ярких и радикальных формах.

При перечислении генеалогии своих предшественников Плифон ссылается на загадочную интерпретацию фигур древних куретов и их противостояние гигантам. В мифах и мистериях куреты чаще всего представлялись как хтонические существа, аналоги дактилей или корибантов, спутников Великой Матери. Но у Плифона они приобретают иное значение. Он считает их первыми законодателями Древней Греции, которые были носителями культа вторичных и третичных богов космоса, детей Зевса. Гигантов же он тракту-

---

[1] Плифон считает Зороастра самым древним из сакральных законодателей, помещая время его жизни за 5000 до возвращения Гераклидов на Пелопоннес. Показательно, что в качестве — пусть чисто символического — основателя аристократической гетерии Гемист Плифон называет основателя или реформатора одной из самых ярких и цельных индоевропейских традиций — персидской.

[2] *Pléthon G.* Traité de lois. P. 30.

[3] Священным законодателем индийских брахманов Гемист Плифон называет Вакха-Диониса. Дионис был царем, покорившим Индию. Сын Семелы, по Плифону, был «вторым Вакхом».

[4] Плифон посвятил отдельное произведение разъяснению учений Зороастра и Платона, которые он объединяет в нечто единое и целостное. От этого произведения сохранилась только краткая версия, конспект. *Pléthon G.* Traité de lois. P. 263–269.

ет как радикальных эксклюзивных монотеистов, отрицающих существование любых богов, кроме единого Бога. Борьба инклюзивных политеистов-куретов с эксклюзивными монотеистами-гигантами описывается Плифоном как своего рода философско-религиозная Ноомахия — битва тех, кто считает космос оживленным божественной жизнью, против тех, кто видит в нем мертвую механическую конструкцию[1].

Этой аполлонической традиции, золотой цепи передачи индоевропейской парадигмы в самой Элладе Плифон противопоставляет учения Протагора и Пиррона, в которых он вполне справедливо видит противоположный хтонический элемент, явную доминацию Логоса Кибелы. «Гуманизм» Протагора с его «человеком как мерой вещей» и радикальный скептицизм Пиррона в равной мере чужды ясному опыту божества «гипорборейского» типа.

Открытые структуры божественного

Этот опыт божества стоит в центре системы Плифона. Он признает многих богов — как первого, так и вторичных и третичных, которые совокупно составляют божественную *иерархию света*. Высшим единым (но не единственным) Богом он признает царя богов Зевса, превосходящего всех остальных богов. Поэтому для Плифона в признании инклюзивного монотеизма нет никакой проблемы: божественная иерархия восходит к Единому, Ἕν. Мы знаем высказывание Гераклита:

> Одно-единственное Мудрое [Существо] называться не желает и желает именем Зевса[2].
>
> ἕν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

Поэтому метафизическое Единое может называться личным верховным Богом, а может и не называться. Кроме Единого-Бога, который вечен, не имеет отца и сам является Отцом всему, есть и другие боги, уступающие Ему в степени божественности. Для Плифона другие боги — второго и третьего уровня — так же как и для неоплатоников-политеистов, представляют собой одновременно и метафизические понятия, и конкретные ипостасные фигуры. Боги второго уровня рождаются от Зевса без матери, так как он подчеркивает, что

---

[1] *Pléthon G.* Traité de lois. P. 30–32. Этот неожиданный сюжет в генеалогии аристократической гетерии Плифона резонирует с нашим истолкованием семиотической версии эксклюзивного монотеизма (ханаанского миндаля), который мы соотносим с титаническим началом. *Дугин А.Г.* Ноомахия. Цивилизации границ.

[2] Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. С. 239.

материнский принцип сопряжен с материей, а боги нематериальны. Эти боги — сверхнебесные. Главным из них, по Плифону, является Посейдон, самый старший. Они полностью свободны от материи и составляют божественную общину. Они порождают, в свою очередь, бессмертных существ.

Но наряду с этими сверхнебесными богами есть и другой тип богов, также потомков Зевса, рожденных без матери, которых Плифон называет титанами. Род титанов, по Гемисту Плифону, является «бастардным», «нелегитимным», γένος νόθον, и он использует выражение Платона из «Тимея», приводимое для описания способа познания материи, хоры — λογισμός νόθος, λόγος νόθος, «бастардный Логос»[1]. Этот «бастардный Логос» мы отождествляем с Логосом Кибелы. Титаны в отличие от богов могут порождать только телесное и временное, тогда как род богов порождает бестелесное и вечное. Но при этом сами титаны нетелесны, являясь, скорее, *причиной* материальности, нежели ею самой. У богов и титанов мерой жизни является вечность, подобно тому как мерой жизни людей является время.

Космос поделен между богами и титанами: легитимные потомки Зевса населяют Олимп, титаны обитают в Тартаре. Показательно, что Плифон отклоняется от структуры Гесиода и именно Зевса (а не Кроноса и титанов и не хтонические могущества) считает единым началом всех богов. Тем самым он подчеркивает, что принадлежит к той же аполлонической и гиперборейской традиции, что и Ферекид, Пифагор и Платон.

К третьему уровню богов относятся космические боги, которые, в свою очередь, разделены на две категории: небесные космические боги представляют собой светила и звезды, а земные — род даймонов. Даймоны ближе всего стоят к людям.

Боги второго рода полностью нетварны. Боги третьего рода отчасти нетварны (нетварна их душа), а отчасти тварны, так как имеют тонкие и светлые тела, более прозрачные и легкие, чем земные тела и, в частности, тела людей.

Зевс порождает других богов, начиная с Посейдона, только воспроизводя в них самого себя. А другие боги поступают таким же образом — без обращения к женскому началу. Таким образом, мы имеем дело с радикально патриархальным космосом, основанном на андрогенезе и радикальной андрократии. Плифон описывает эту операцию через образ зеркал, в череде которых отражается один и тот же объект.

---

[1] *Платон.* Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 455.

Зевс, Посейдон и сверхкосмические боги являются бессмертными и вечными, хотя Зевс как Единое еще и предвечен, будучи истоком всех вечных существ. Олимпийские боги пребывают вне времени и не испытывают никаких изменений.

Космические боги бессмертны, но не вечны. Они живут внутри времени и подвержены изменениям, но их сущность остается неизменной.

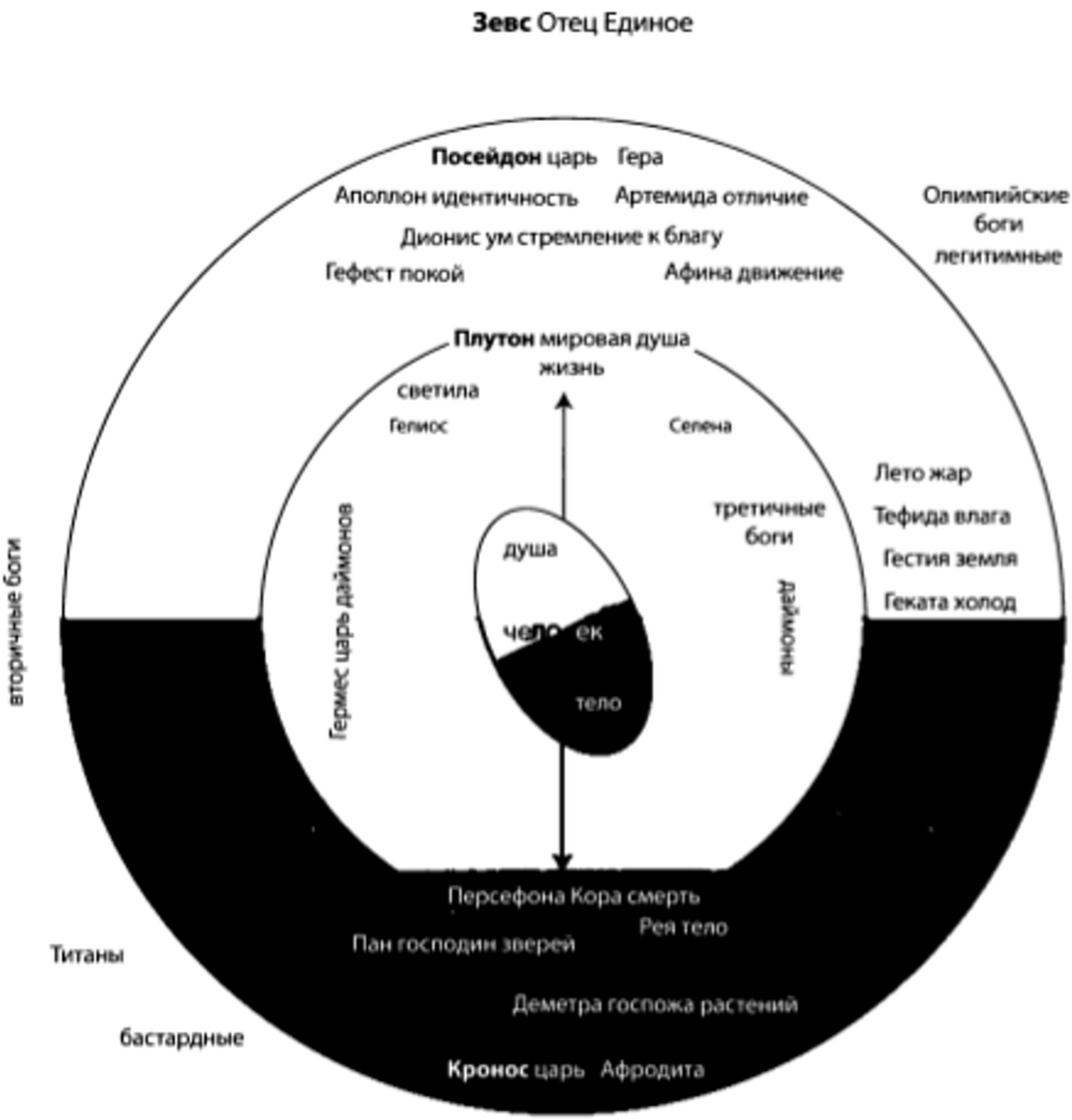
И лишь люди и другие материальные существа живут во времени, подвержены изменениям и смертны.

В этой последовательности Плифон, воспитанный в христианской культуре, подчеркнуто не делает различий между рождением и творением, но настаивает, что для Единого, Зевса, рождать и творить — строго одно и то же, а различие начинается лишь тогда, когда человек своим ограниченным сознанием пытается проникнуть в структуры божественной жизни. Хотя здесь мы имеем дело с нехристианской политеистической картиной метафизики, нетрудно узнать в ней крайний — еретический и адогматический — предел учения о божественных энергиях или дерзкие гипотезы Иоанна Итала о структуре неоплатонического возвращения, ἐπιστροφή, применного к рассмотрению Святой Троицы (за что он был отлучен от церкви). Важно, что Гемист Плифон не просто неоплатоник-политеист, не признающий христианства или игнорирующий его (как Плотин или Прокл). Он приходит к манифестанционистской версии неоплатонизма от христианства, и поэтому имплицитно он имеет в виду всю догматическую метафизику христианской ортодоксии, которую он не отбрасывает, но пытается предолеть, доводя до последних границ линию мистического созерцания и соединяя последнее слово византийской мистики с платоническими истоками эллинизма.

Третьей фигурой в манифестации богов после Зевса и Посейдона идет Гера, которая рассматривается Плифоном как носительница материального начала, где все телесные эйдосы содержатся в свернутом потенциальном виде. Посейдон и Гера составляют собой примордиальную пару, где Посейдон выступает как причина формы, а Гера как причина материи. Из сочетания этих начал появляются все космические телесные существа. Этим сверхкосмическим богам среди богов космических соответствуют Солнце и Луна. Солнце Гелиос — старший среди других планет: Селены, Эосфора (или Фосфора), Стилбона, Файнона, Фаэтона и Пироэнта[1].

---

[1] Греческие имена планет Луны, Венеры, Меркурия, Сатурна, Юпитера и Марса.



Модель космоса по Гемисту Плифону

Творение мира происходит по промыслу Зевса и под причинным воздействием Посейдона и Геры, но в космосе оно исполняется солнцем Гелиосом и Селеной от лица олимпийских божеств и Кроносом и Афродитой от лица титанов. Все смертные существа, и прежде всего люди, являются продуктами этой смешанной творческой деятельности небесной пары Солнца и Луны и титанической титанов Тартара — Кроноса и Афродиты. Парадигмой же для этих двух пар выступает сверхкосмическая пара Посейдон — Гера, истоком — строго мужское отеческое начало Зевса. Плутон при этом является богом,

заключающим в себе душу, а Кронос — тело. Плутон-Аид в системе Гемиста Плифона — образ Мировой Души, но имеющей строго мужскую структуру. Солнце считается первым порождением Посейдона и Геры.

В основе права Гемист Плифон полагает главный закон — запрет на инцест. Поэтому его нарушение в человеческом обществе должно караться самыми страшными казнями. Но исходя из прямой гомологии людей и богов, Плифон утверждает, что и среди богов не может быть даже намека на инцест. Зевс творит богов один. А так как все боги и богини суть его дети, то он не вступает ни с одной из богинь в связь, поскольку это было бы нарушением запрета на инцест. Таким образом, мифология Гемиста Плифона существенно отличается от мифологии греков и либо является цензурой мифа, либо продолжением альтернативной мифологической — радикально андрократической — традиции, признаки которой мы встречаем у Ферекида и Платона, в частности, в «Кратиле».

Боги, планеты и даймоны совместно образуют гармоничную структуру эйдетического мира. В ней Аполлон представляет собой принцип идентичности, тождества, а Артемида — отличия, нетождества. Гефест воплощает собой неподвижность и покой, а Дионис — самодвижение и восходящий порыв к совершенству. Движение Афины не имеет причины в ней самой, как у Диониса, но берет ее от внешнего фактора.

Атлас властвует над своими детьми — звездами. Герой Титон — над планетами, а титанида Диона — над неподвижными созвездиями. Гермес выступает покровителем хтонических даймонов. Плутон — предводитель бессмертных душ, а Рея управляет зоной материальных тел и стихиями. Отдельно теплом и эфиром правит богиня Лето. Геката — воздухом и холодом. Тефида — водой и влажностью. Гестия — землей и сухостью.

Этой серии Олимпийских богов среди титанов, находящихся под властью Кроноса, соответствует другая серия. Бог Пан управляет животными, Деметра — растениями. Афродита наделяет телесные существа аналогом или субститутом вечности в форме способности воспроизводить потомство. Персефона-Кора правит смертным началом существ. Похищение Плутоном Персефоны у Плифона становится объединением Олимпийского бога бессмертия (души) с хтонической богиней телесности и смерти.

Основываясь на этой системе, Плифон строит общую модель литургического календаря, посвящая каждый день месяца отдельному божеству или группе богов и связывая эту систему со стихотворны-

ми размерами, музыкальными ладами и астрономическими циклами, воспроизводя тем самым пифагорейскую систему.

При этом Плифон предлагает основывать на этих символических началах и пропорциях модель идеального Государства, снова обращаясь — как и Плотин — к идее Каллиполиса или Платонополиса. Вполне предсказуемо Плифон предлагает разделить все население Государства на три касты (трехфункциональная система), которые, однако, несколько отличаются от классических: у Гемиста Плифона во главе стоят воины, ниже администраторы, а еще ниже крестьяне и ремесленники.

Платонический проект европейской Консервативной Революции

Подобно большинству политических философов платонической школы Гемист Плифон не только разрабатывал свои проекты на уровне теории, но и старался воплотить их с опорой на властителей современной ему Византии. Так, он был в дружеских отношениях с Императором Мануилом II Палеологом, который помог ему избежать обвинения в ереси, в чем его заподозрили, и отправил его на Пелопоннес, в Мистру, центр области Морея, деспотом которой был сын Мануила II Феодор II, Θεόδωρος Β′ (ок. 1396—1448). Там Гемист Плифон организовал центр философии и культуры, а также предложил Феодору II план политических и военных реформ, призванных укрепить систему безопасности Пелопоннеса и реорганизовать общество на принципах возвращения к эллинскому укладу. Так как территория Византии в эпоху Плифона представляла собой исключительно исконно греческие территории, Гемист Плифон предлагает восстановить древнее самоназвание греков — «эллины», ἕλληνες, вместо привычного для граждан Империи — «ромеи», ρωμαίοι. Предложения по изменению календаря (включающего, кроме всего прочего, переход от празднования Нового Года в день летнего солнцестояния к зимнему солнцестоянию) сочетались с восстановлением культов древних эллинских божеств, что полнее всего представлено в «Трактате законов».

Плифон был воспитателем сына и соправителя Мануила II Иоанна VIII, Ιωάννης Η′ (1392—1448), который был одним из самых активных сторонников унии с католиками и принимал личное участие во Флорентийском Соборе. В составе делегации в Италии, находившейся там более двух лет (1438—1439), присутствовал и сам Гемист Плифон. В ходе подготовки к унии Гемист Плифон знакомится с кардиналом Николаем Кузанским (1401—1464), посланным в Ви-

деленном смысле это была новая версия построения европейской Империи Солнца, проектом которой был воодушевлен Император Юлиан, также последовательный неоплатоник во многих аспектах — включая попытку реставрации политеистических культов — чрезвычайно близкий к Гемисту Плифону[1]. Оба проекта можно считать попытками европейской Консервативной Революции. Одна из них приходилась на начало Византийской Империи, вторая — на ее конец. Между Юлианом и Плифоном натянута семантическая нить радикального солярного аполлонизма. А уния для Плифона была лишь тактическим шагом в реализации этого более глобального проекта.

Оставив в Италии кружок огненных неоплатоников, пожилой Плифон вместе с византийской делегацией возвращается в Мистру, где до последних дней продолжает свою деятельность — переводя на латынь платоническое наследие, разрабатывая планы спасения обреченной Византии, отчаянно и героически настаивая на эллинском возрождении вопреки драматической ситуации, сложившейся в Византии накануне ее финального краха. В Мистре он был назначен членом Сената.

После смерти Гемист Плифон завещал свой «Трактат о законах» принцессе Феодоре, супруге деспота Мории, другого сына Мануила II Палеолога, Димитрия Палеолога. Она переслала его Геннадию II Схоларию, избранному в то время Патриархом Константинопольским. Тот отослал трактат обратно с пожеланием сжечь, но поскольку принцесса на это не решилась из-за славы Плифона, Геннадий II уничтожил труд своего учителя самостоятельно, подвергнув сожжению в 1460 году, уже после конца Византии[2]. Этим символическим жестом завершается судьба византийского платонизма, совпадающая в судьбой самой Византии.

Общая схема типов платонизма в Византии

Мы можем свести типы византийского платонизма к следующим формам.

---

[1] Вполне логично, что Плифон с неприязнью относился к Императору Юстиниану, в период правления которого платоники — и христианские, и политеистические — подверглись гонению, а Пятый Вселенский Собор подтвердил положения Четвертого Халкидонского, где позиции александрийских богословов были потеснены продолжателями Антиохийской линии.

[2] Отдельные фрагменты сохранил другой ученик Гемиста Плифона — Виссарион, обосновавшийся в Италии убежденный сторонник унии, назначенный Папой латинским Патриархом Константинопольским.

зантию Папой Римским. Именно Гемист Плифон посвящает Кузанского в учение Платона и платонизм.

Во Флоренции Гемист Плифон знакомится с Козимой Медичи (1389—1464) и группой близких к нему интеллектуалов, вождем которых был философ Марсилио Фичино (1433—1499). Прочитанные Плифоном лекции, утверждающие превосходство Платона над Аристотелем, производят на флорентийцев огромное впечатление[1], и Гемист Плифон становится главной фигурой в процессе создания Флорентийской Платоновской Академии, организованной Фичино при поддержке Медичи. В этом кружке, а также среди последователей Плифона в самой Мистре на латынь были переведены практически все труды Платона, основные работы неоплатоников (Плотина, Прокла и т. д.), тексты герметического цикла. Так византийский платонизм в самый последний момент собственно византийской истории положил начало итальянскому и, шире, европейскому платонизму. Поэтому Гемист Плифон был одновременно *последним* византийским неоплатоником и *основателем нового* — западноевропейского — направления неоплатонизма, оказавшего огромное (подчас решающее) влияние на культуру итальянского Возрождения и отчасти всего европейского Нового времени[2].

Вероятно, именно Гемист Плифон стоял у истоков и политической философии Европы, основанной на платоническом мировоззрении[3]. Эта философия представляла собой проекцию индоевропейского трехфункционального общества, реализованного в Древней Греции, на всю Европу, которая мыслилась прямой наследницей Эллады. Отсюда особая трактовка унии: для самого Плифона догматические различия между православием и католичеством были второстепенными потому, что сами догматы христианства не представляли для него последней истины: он принимал их как одну из возможных редакций неоплатонической метафизики. Смысл объединения христианского Востока и Запада состоял не только в поиске прагматической поддержки против турок, но и *в превращении всей Европы в возрожденную Грецию с платонической аполлонической строго вертикальной и патриархальной идентичностью.* В опре-

---

[1] О превосходстве Платона над Аристотелем Плифон полемизировал с будущим Патриархом Геннадием II Схоларием, своим бывшим учеником, занявшим противоположную учителю позицию и настаивавшим на превосходстве Аристотеля. Именно Схоларий позднее, уже после смерти Плифона, распорядился сжечь его труд «Трактат о законах», найденный им «еретическим».

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

[3] Эта философия лежит в основе проектов «Розенкрейцерского Просвещения», к которому мы неоднократно обращаемся в томах Ноомахии, посвященных типам западноевропейского Логоса. См.: *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское Просвещение.

Тип платонизма / свойства	Статус в христианской ортодоксии	Главные мыслители
Политеистический платонизм (после Ямвлиха)	язычество	Эдессий, Максим Эфесский, Юлиан Отступник, Плутарх Афинский, Гипатия, Прокл, Марин, Аммоний Гермий, Симпликий, Дамаский, Гемист Плифон (?)
Апологеты	ортодоксия	св. Иустин Философ, Пантен, Климент Александрийский,
Оригенизм	ересь	Ориген, Дидим Слепец, Памфилий Кесарийский, Евсевий Кесарийский, Нонн из Новой Лавры, Аммониус и «Высокие братья», Стефан бар Судайле, Леонтий Византийский, Феодор Аскида, Иоанн Филоппон, Иоанн Итал
Каппадокийцы	догматика, мистика	св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский,
Александрийский «Ареопагитики»	ортодоксия, мистика	Синезий, Немезий, Михаил Пселл, автор «Ареопагитик», Иоанн Скифопольский, св. Максим Исповедник
Павликиане, дуалисты	гностическая ересь	Константин из Мананалиса, Тит-Симеон, Павел и Гигнезий, Сергий из Галатии, Карбей из Тефрики, Хрисохер из Тефрики
Исихазм, монашество	ортодоксия, догматика, мистика	преп. Макарий Египетский, Симеон Столпник, преп. Симеон Новый Богослов, св. Григорий Палама, отцы-исихасты

Эти философские направления составляют основное русло византийской культуры, предопределяя более прикладные сферы — культуры, науки, искусства, политики. В догматическом богословии — особенно в период первых трех Вселенских Соборов, где и были заложены главные богословские догматы — в целом можно констатировать *полный триумф Александрийско-каппадокийской школы*, которая восприняла весь аппарат неоплатонической философии и метафизики и построила с его помощью величественное здание православной теологии. Даже в тех случаях, где мы имели дело с адаптацией строго вертикального платонизма к догматиче-

ским требованиям (где важное место имел христианский аристотелизм — то есть христианская феноменология, ставящая в центре внимания неразделимую двойственность христологического Богочеловеческого единства, предопределяющего апостериорно и природу человека, и природу Бога, данные мистически в личности Исуса Христа), его значение сохранялось, и аллегорический, символический подход, отсылающий к духовной плероме Нового Иерусалима, преобладал над буквалистским и материалистическим толкованием, на котором настаивала Антиохийская школа (Феодор Мопсуестийский, Феодорит Кирский и т. д.), что, впрочем, завершилось, как мы видели, отлучением и анафематствованием Нестория, принадлежавшего к этому течению.

Таким образом, византийский платонизм вполне можно считать главной интеллектуальной чертой всех этапов византийского историала, что делает сам этот историал прямым продолжением и предшествующего ему эллинизма, и эллинской цивилизации в целом.

Обзор византийского Логоса

Шесть идентичностей Византии

Суммируем теперь все шесть этапов византийской истории, очерченных нами крайне схематично, с точки зрения форм идентичности, преобладавших на каждом из них.

До начала собственно византийского историала в Римской Империи, принявшей христианство, преобладает чисто *римская идентичность*, основанная на культуре эллинизма и имперском синтезе романских и греческих элементов. Христианство здесь является сущностно *единым* для обеих частей Империи, Восток признает духовный авторитет Римского епископа, а разрозненный политически западный мир — легитимность православной Империи и православного Императора. И хотя постепенно западный и восточный полюс начинают обретать самостоятельные черты, они представляют собой две интерпретации *одного и того же имперского христианского Логоса*, одной и той же романо-эллинской культуры.

1. Собственно византизм обозначается с эпохи Зенона и ярко проявляется при Юстиниане, где Восток представляет собой полноценную Империю, а Запад ее раздробленные останки. В определенной мере Восток остается в этой роли на всем протяжении династии Ираклия, что совокупно образует первый этап византийского историала.
2. Второму этапу соответствует *дублирование Империй*. Византия уклоняется в иконоборчество, замыкается на себе и сосредотачивается на отражении арабской экспансии и противостоянии распространению ислама. Византия утрачивает контроль над важнейшими областями эллинистического мира, сокращается до территорий континентальной Греции и Анатолии. В то же самое время Запад при Каролингах узурпирует Императорское достоинство. При этом католики вводят в Символ веры тезис о Filioque. Здесь мы имеем дело с оформлением двух идентичностей. Теперь Восток представляет собой особый *отдельный Логос*, собственно византизм, православную идентичность. Запад — другой Логос с доминацией латинского начала, ядром которого является католичество.

3. Третий этап, называемый Македонским Возрождением, представляет собой окончательную фиксацию Византии на своих *локальных* проблемах (в частности, на сдерживании славянского давления, битвах с болгарами). Пути Запада и Востока как двух отдельных идентичностей расходятся. В культуре Византии начинают преобладать собственно эллинско-греческие черты. Хотя политическая система строго следует именно Римской имперской модели, различия между становлением феодализма на Западе и доминацией имперского принципа в Византии разительны. Однако католический Запад больше не видит в Византии Рим, он окончательно привыкает к идее о Священной Римской Империи Германских Наций, и византийцы представляются уже не продолжателями общей цивилизации и общей Империи, но недружелюбным и обособившимся политическим образованием с сомнительной религиозной идентичностью. Наиболее ярким и выразительным идеологом византизма и православия становится в этот период Константинопольский патриарх Фотий. Конец этого этапа завершается символическим актом: формальным расколом церквей и взаимным признанием друг друга католиками и православными еретиками.
4. Четвертый этап связан с эпохой династии Комнинов. В этот период Византия уже полностью — даже формально — отделена от Запада и основывает свою идентичность на контрасте со всеми соседними культурными кругами: католическим Западом, ставшим совершенно чуждым, арабским Югом, славянским Севером, тюркским Востоком. Средиземноморский масштаб и ойкуменичность полностью утрачены: Византия отныне *региональная* держава наряду с другими.
5. Пятый этап ознаменован *конфликтом* двух идентичностей — восточной и западной — напрямую. Крестовые походы сталкивают византийцев с европейскими рыцарями, в результате чего и те и другие остро осознают свою культурную инаковость. Теперь две культуры, две идентичности, два мира, два Dasein'а соприкасаются между собой напрямую, отчего отчуждение и неприязнь только возрастают. Католики и православные становятся друг для друга «значимыми иными», при этом более болезненно это осознают православные. Этот этап отмечен *эскалацией противостояния латинства и православия*, что выражается в травматическом опыте захвата Константинополя крестоносцами, осквернении православных святынь и установлении Латинской Империи. Если это «христиане», думают византийцы, то кто тогда мы? Война Никейской Империи против латинской Романии,

завершающаяся взятием Константинополя Михаилом VIII Палеологом, представляет собой войну *двух христианских цивилизаций*, оформившихся к этому времени в Средиземноморье.

6. Шестой этап представляет собой последнюю попытку *восстановить собственно византийскую идентичность* — Палеологовское Возрождение: в философии, культуре, богословии, искусстве, политике. Но параллельно этому усиливается региональный характер культуры, кульминацией чего становится отказ от самоназвания «ромеи» в самый последний момент Империи. Это уже действительно не «ромеи», особенно после серии попыток заключить унию с католиками, но *греки*, православные греки последних дней Византии.

В 1453 году падение Константинополя означает конец православной Империи, конец имперской онтологии, изъятие «от среды того, кто удерживал», катехона. В оптике византийской православной эсхатологии это было концом света, по крайней мере, концом мира Традиции и началом эпохи Модерна, от которой греков, впрочем, на несколько столетий избавили османские завоеватели. Традиция осталась, но это была уже другая традиция, не православная, не христианская, не византийская.

Византийский Логос и два Рима

Краткий обзор исторических и философских аспектов византийской цивилизации показывает ее отличия от иных форм, в первую очередь от тех, что сложились на Западе и в пространстве католического мира. Эти отличия, прослеженные в их генеалогии, могут быть продолжены в глубь истории — к дуализму между романским миром и греческим, а может быть и еще дальше — к архаическим эпохам Средиземноморья, где Запад и Западная Европа были своего рода периферией, а Эллада, напротив, ядром и центром. В любом случае для построения модели геософии, философской географии, являются в высшей степени существенными следующие моменты, без которых геософская карта будет неполной.

1. Римская Империя стала политическим и правовым выражением единства Средиземноморской цивилизации, на предшествующих этапах имевшей другие формы и другие стратегии интеграции (культурные, языковые, философские, религиозные и т. д.). Поэтому все исторические периоды, начиная с эпохи подъема Рима и вплоть до Нового времени, так или иначе соотносятся с этим Римским единством, с Четвертым Царством, которое в той или иной форме существовало до самого последнего времени

и в своих последних отголосках существует до настоящего дня. Европейцы и все те народы и культуры, которые тем или иным образом были затронуты Средиземноморским типом (включая зону распространения христианства, а также отчасти и ислама), более двух тысячелетий жили и продолжают жить в тени Римской Империи, вечного Рима.

2. Эта Римская Империя, будучи последним по счету историческим выражением всей Средиземноморской цивилизации, в византийскую эпоху стала постепенно разделяться на два полюса, каждый из которых претендовал на свое толкование сущности Средиземноморской культуры, *на свое понимание Рима*, на свою версию того, *что* является Европой и Западом и каково содержание этих понятий. В религиозной сфере это выразилось в постепенном разделении православия и католичества, которые вылились в обособленные формы. Так, со всех точек зрения, в период, который мы определили в соответствии с общепринятой у историков градацией как византийскую эпоху, ясно дают о себе знать не один, а два Рима, кульминацией чего является коронация Карла Великого. Это отныне *две Империи*, две цивилизации, две ветви христианской религии, а также две культуры, два Dasein'a, два цивилизационных Логоса, две Европы. При этом каждый из них, как мы видим в случае Западной Римской Империи и Логосов Западной Европы и в случае поствизантийской ойкумены, включает в себя многочисленные примеры более локальных культур со своими — подчас ярко и контрастно выраженными — идентичностями.

Таким образом, Византия и масштаб ее исторических, культурных, философских достижений показывают нам структуру *одной из этих двух Европ*, одного из двух «Западов», имеющих общий корень и общую историю, но после разделения претендующих каждый на то, что *именно он и только он* является прямым продолжением предшествующей цивилизации, а другой — не более чем сухая ветвь и исторический тупик. На этом строится все самосознание Западной Европы со Средних веков и до настоящего дня; потомки жителей Западной Римской Империи считают, что *только они* являются представителями Средиземноморской цивилизации, а «восточные схизматики» — это явление маргинальное и периферийное. Поэтому под «Европой» эта одна из двух Европ понимает только саму себя.

В ответ на это православный мир, значительная часть которого, в том числе и сами греки-византийцы, оказалась под властью Османской Империи, отвечает на это тем же, полагая, что западные христиане суть мертвая ветвь некогда единой церкви, «папежская

ересь» и мир Антихриста. Такое отношение особенно ярко проступает в тех случаях, когда восточно-христианские народы сохраняют свою политическую независимость, свою культурную идентичность и оказываются в состоянии корректно сформулировать свое отношение к Западной Европе. Всякий раз в эти моменты на сцену выходит византизм и утверждение второй Европы — православной, греческой, славянской, претендующей если не на все средиземноморское наследие (хотя есть и такие проекты — особенно у русских славянофилов или Тютчева), то, по меньшей мере, на законную восточную половину.

Вот эта *вторая Европа*, вторая версия Империи, воплощенная в византийском пространстве, а точнее, первая Европа, настоящая коренная Европа, является областью особого Логоса, изученного гораздо в меньшей степени и с меньшей детализацией, нежели западноевропейский Логос и его локальные варианты.

Уход катехона: начало Модерна

Важно обратить внимание на то, что Византия прекращает свое существование в XV веке, то есть в период, когда в Западной Европе завершается эпоха Средневековья и начинается подготовка к следующей эпохе — к Новому времени. Таким образом, *Модерн становится именно западноевропейским явлением*, захватившим только одну половину Средиземноморской культуры, некогда единого Рима. Такого явления, как «византийский Модерн», вообще никогда не существовало, так как, с православной точки зрения, конец Империи означал изъятие удерживающего, катехона из среды и начало периода апостасии, отступничества, предшествующего окончательному приходу «сына погибели». Так как *Модерн по всем признакам и был, с христианской точки зрения, таким периодом апостасии*, то он мог начаться только *после* исчезновения Империи и Императора, катехона. И в самой Западной Европе Модерн дает о себе знать в полной мере *только после падения Константинополя*. Византия же в этот момент заканчивает свое историческое бытие, оставаясь целиком в структуре традиционного сакрального общества, *не выходя за его пределы*. Все периоды расцвета философии, культуры и науки проходили в Византии в рамках сакральной культуры, почти всегда православной. Поэтому если рассматривать Модерн как *европейский* феномен, то необходимо уточнять, что речь идет о *Западной Европе*, то есть о *половине* общего европейского Логоса, вторая же половина — византийско-православная — к этому явлению никакого отношения не имеет. Византия воплощает в себе *европейский*

Премодерн (хотя не весь, а его часть, которая, однако, никогда, развиваясь по автономной логике, Модерном бы не стала), *восточноевропейский Премодерн*. И в этом ее отличие от западноевропейского Премодерна (католического Средневековья), который, напротив, по мере развертывания своих культурных принципов трансформировался в Модерн на основании внутренних, заложенных в нем самом начал[1].

Если мы вспомним сейчас, что, с точки зрения Ноомахии, Модерн представляет собой подъем Логоса Кибелы, новый аккорд титаномахии и реванш гигантов, то из этого следует сделать вывод о том, что *в культуре Византии хтонического матриархального начала было существенно меньше*, а если оно и наличествовало, — многие черты византийской духовности действительно имеют женские черты, — то интегрировалось дионисийским Логосом, просветлялось фундаментальной работой христианства и неоплатонизма, возвышалось в ходе тонкой и интенсивной работы в сторону горизонта Афины-воительницы, черты которой мы находим в христианском образе Святой Софии, и именно в ее честь был построен главный храм в Константинополе, Собор Святой Софии, духовный центр православного мира. Женственность в Византии не вытеснялась как в Западной Европе, чтобы потом в эпоху Модерна разогнуться как пружина в бесноватом революционном культе «богини Разума» или в фемининдном постмодернизме, но интегрировалась в созерцательную структуру ноэтического космоса, пронизывавшего поле имперской онтологии, превращая зону православного Логоса в особый культурный круг, где действовали иные закономерности и развертывались иные процессы, нежели в Западной Европе. *Женское начало в Византии было преображено, а не подавлено*. И это оказало фундаментальное решающее влияние на поствизантийский Логос, который мы будем рассматривать в другом томе «Ноомахии», где речь пойдет о славянской цивилизации и о культурной идентичности Восточной Европы в целом.

---

[1] Выяснению структуры этого процесса и его нюансов посвящены 4 тома Ноомахии. *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический; *Он же*. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015; *Он же*. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект; *Он же*. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

Часть 4

После Византии

Греки в османский период

Османская Империя: передача миссии

После взятия Константинополя османы постепенно осознали себя наследниками Византии как имперского образования. Для них захват византийских территорий представлял собой нечто большее, нежели расширение границ анатолийской политии, созданной османами на прежнем этапе истории и наследовавшей традицию кочевых Государств сельджуков и более ранних тюркских держав — плоть до евразийской Империи тюркютов. Захватив Константинополь, османы стали наследниками сразу трех имперских традиций — тюркской (евразийской), арабской (Аббасидский халифат) и римско-византийской. Тюркская элита оказалась правящим классом в чрезвычайно сложном в этносоциологическом смысле обществе, где переплелись различные культуры, религии и этносы. Сами тюрки были меньшинством, а большинство османских территорий населяли эллинизированные этносы — греки, славяне, а также народы Ближнего Востока, находившиеся под сильным влиянием семитской культуры — в первую очередь, исламо-арабской. Кроме того, на Востоке Анатолии и в Месопотамии чрезвычайно сильны были персидские влияния, что проявлялось, в первую очередь, в распространении шиизма и среднеазиатской версии суфизма. Если Византия была построена на фундаменте эллинистической культуры и имперской традиции Рима (заимствованной, в свою очередь, от Александра Великого), то Османская Империя, или, как ее называли позднее, «Высокая Порта»[1], создавалась на основе византийской цивилизации с большим влиянием арабских (шире, семитских) и персидских элементов.

После того как сельждуки захватили в 1055 году Багдад, турки фактически стали преемниками этой исламской Империи, но вплоть до взятия Константинополя, столицы другой Империи, они себя самих наследниками халифата не мыслили и не провозглашали. Тем

---

[1] Название «Порта» («врата», «дверь») произошло от входа во дворец визиря, ведавшего иностранными делами, и первоначально применялось для обозначения ведомства иностранных дел (также «Высокая Порта»), а затем было распространено на Османскую Империю в целом.

более, что в 1258 году Багдад был взят монголами хана Хулагу, а последний аббасидский халиф Абу Ахмад Абдуллах аль-Мустасим билах (1213—1258) казнен. После этого на территории халифата было создано Государство Хулагуидов (1217—1265), куда входили Иран, Ирак и прилегающие территории Афганистана, Туркмении, Закавказья и Восточной Анатолии. К XIV веку держава ильханов пришла в упадок, что совпало с усилением турок в Западной Анатолии и на Балканах. Поэтому падение Византии естественным образом делало османов главной силой Восточного Средиземноморья. Так произошло очередное translatio imperii, но на сей раз с изменением доминирующего этноса (турки) и главенствующей религии — отныне ею стал ислам, сменивший византийское христианство (православие).

Султан Мехмет II (1432—1481), который возглавлял турок при взятии Константинополя, укрепил позиции османов, отбив атаки славян и влахов, а также подавив восстания греков и окончательно присоединив к своей державе Морию, Афинское герцогство и ряд островов Эгейского моря. Лишь незначительные территории оставались в руках венецианцев, контролировавших их еще с эпохи Латинской Империи. Мехмет II был прежде всего военным лидером и ставил перед собой стратегические цели. Его преемником стал сын Баязид II (1447—1512), также постоянно воевавший с противниками Порты в течение всего царствования. Он был мистиком и аскетом, активно поддерживал суфийские тарикаты в Османской Империи. Его принудил отречься от престола в старости его собственный сын Селим (1465—1520), опиравшийся на суфийский орден Бекташи (янычар)[1].

Передача преемственности Византийской Империи османам начинается с 1280 года, когда турки-османы создают собственное Государство и становятся соседями Византии, постепенно устанавливающими свое господство над ее территориями и включающими в свое общество отдельные черты византийской цивилизации. После захвата османом Мурадом I (1319/1326—1389) Адрианополя в 1362 году этот процесс становится еще более интенсивным. Имен-

---

[1] Орден Бекташи был создан в XIII веке суфием из Хорасана Хаджи Бекташи Вели (? — 1270/1271). В его учении ясно различимо глубокое влияние шиизма (почитание святых Имамов) и христианства (обряд крещения при вступления в орден). Учение Бекташи предполагает четыре уровня: начальный (соблюдение законов шариата), внутренний (следующий суфийским принципам тариката), уровень чистого знания (марифат, вершина суфийской практики) и хакикат (достижение истины, обожение). Эта иерархия явно напоминает неоплатонические системы градуальных ступеней приближения к области Ума, νοῦς. Именно Ум или мудрость в системе Бекташи выступает как Император духовного человека. Ему с обратной стороны противостоит шайтан, действующий со стороны материи и тела.

но тогда и создается корпус янычаров. Адрианополь был столицей османского Государства с 1365 по 1453 год — вплоть до взятия Константинополя, и в этот период он стал важнейшим центром исламской культуры в пространстве всего Средиземноморья. Показательно, что еще при Византии именно в Адрианополе получал свое образование Гемист Плифон, обретя там расцвет интеллектуальной культуры на пересечении христианства, ислама и даже иудаизма (Плифон слушал там речи эллинизированного иудея Элиши, которые произвели на него большое впечатление).

После взятия Константинополя ранний период Османской Империи еще некоторое время продолжается, а с 1461 по 1566 год Османская Империя переживает свой расцвет, став огромной средиземноморской державой.

Греки и translatio imperii

В возвышении Порты принимают активное участие и греки, часть которых переходит на службу султану еще до падения Константинополя, а после того как османы захватывают столицу, этот процесс становится еще более массовым. Одни греки принимают ислам и становятся полноценными членами османской элиты, довольно быстро переросшей этноплеменные формы и воспринявшей имперский стиль над-этнической аристократии, другие сохраняют верность христианству, но в то же время, выбрав жизнь на своей земле, вынуждены сотрудничать с новыми правителями, хотя и в условиях ограничения некоторых гражданских прав, вытекающего из правил шариата применительно к «людям книги», к числу которых, по исламским законам, относятся христиане. Уже при Мураде II (1404 – 1451) мы видим в качестве одного из главных помощников и соратников его зятя некоего грека[1] Заганоса (? — ок. 1463), перешедшего в алавитский ислам. Заганос был назначен Мурадом II главой общины девширме, из которой набирали основной состав янычар. Позднее именно он помогал сыну Мурада Мехмеду II взять Константинополь, а затем отстраивать Империю, будучи назначен-

---

[1] Среди историков нет твердой уверенности, что он был именно греком, так как теоретически он был родом из Иллирии и мог быть православным албанцем. Кицикис настаивает на его греческом происхождении. «Он был греком, а не сербом, по рождению православным христианином, двоюродным братом Георгия Амируци, камергера греческого Императора Трапезундской Империи и потомка династии византийских Императоров Ангелов». *Кицикис Д.* Османская Империя // Лемерель П., Кицикис Д. На перекрестке цивилизаций. М.: Весь Мир, 2006. С. 131.

ным визирем и правителем Румелии, северо-западной части Османской Империи (преимущественно Балканы и Фракия).

Одним из первых идеологов эллино-тюркизма как теории того, что тюркам-османам предстоит продолжить историческую миссию греческой Византии, был философ Георгий Трапезундский, Γεώργιος Τραπεζούντιος (1395—1472/1473). Современный греческий историк Димитрий Кицикис, разрабатывающий концепт «Промежуточного региона» в европейской истории и геополитике, пишет о Георгии Трапезундском:

> Отмечая важность для Промежуточного региона главного культурного фактора — сосуществования и взаимозависимости эллинизма и тюркизма, восходящих к XI в., — он создал проект турецко-греческого политического союза. На следующий день после вступления Мехмеда II Завоевателя (Фатиха) в Константинополь Георгий Трапезундский направил ему два письма, в которых убеждал султана создать «двуглавое» турецко-греческое государство. А уже в июле 1453 года, менее чем через два месяца после падения великого города, он подготовил исследование «Об истине верования христиан», которое также передал Завоевателю. В нем доказывалось, что ислам и христианство не имеют принципиальных различий и что в интересах правителя объединить обе религии под одним скипетром на основе равноправия[1]. И хотя Мехмед II, будучи достойным Императором Промежуточного региона и обладая открытым и в высшей степени склонным к синтезу умом, не мог буквально следовать предложениям философа из Трапезунда, он согласился с основной мыслью и предоставил православной церкви привилегии, которые с самого начала заложили фундамент совместного турецко-эллинского господства, продолжавшего расширяться вплоть до XIX века. Османская Империя, которая подобно своей византийской

---

[1] Важно обратить внимание, что аналогичные идеи, но только в более смягченной форме развивал Николай Кузанский на основе единства платонических парадигм. Но с платонизмом Кузанского познакомил Гемист Плифон в Византии, тогда как Георгий Трапезундский, хотя и был сторонником превосходства Аристотеля над Платоном, но также находился под влиянием Гемиста Плифона и принимал участие в поездке греков на Флорентийский Собор. Позднее он поселился в Италии и при Папском Престоле занимался переводами греческих философов на латынь. Попытка распространить возведение религиозных тезисов и символов к платоническим парадигмам за пределы собственной конфессии была отчасти свойственна некоторым течениям в суфизме (в частности, у тех же последователей Бекташи или в персидской философии Ишрак Шихабаддина Яхья Сохраварди). Для исламского платонизма это своего рода общее место, но для христианских мыслителей оно довольно необычно.

предшественнице была по преимуществу страной Промежуточного региона, имела — как и ее венский аналог на Западе и пекинский на Востоке — вселенское предназначение. В 1466 году Георгий Трапезундский в письме, также адресованном Мехмеду II Завоевателю, выразил этот «экуменизм» в следующих словах:

> Никто не сомневается, что ты по праву являешься Императором римлян [византийцев]. Поскольку в действительности Императором является тот, кто по закону владеет престолом Империи. А престолом Римской [Византийской] Империи является Константинополь: следовательно, тот, кто по праву владеет этим городом, и есть Император. Не от людей, а от Бога ты владеешь вышеназванным троном, завоеванным твоей саблей: следовательно, ты являешься законным Императором римлян... А тот, кто является Императором римлян, является также Императором всего земного шара.

В послании ясно выражено исключительно синтетическое призвание османской цивилизации[1].

Кицикис тщательно рассматривает вопрос о формировании туркофильского течения внутри византийского общества еще до захвата Константинополя. Он замечает:

> В период между захватом Константинополя франками в 1204 году и взятием Константинополя, Мистры и Трапезунда османами в 1453–1461 году византийцы размежевались на два лагеря — латинофилов и туркофилов. С 1081 года Византийская Империя находилась под колониальным гнетом франков. Ее жители больше не плавали по морю и не передвигались по суше. Все доходы от торговли шли иностранным купцам — в основном венецианцам и генуэзцам, — жившим на правах экстерриториальности в обособленных кварталах византийских городов. Перед лицом такой экономической эксплуатации со стороны латинян и религиозной нетерпимости Рима, требовавшего от православной церкви полного подчинения, перед угрозой насильственной латинизации всего народа присутствие турок казалось выходом из создавшегося положения.(...)
>
> Партию туркофилов в Византии поддерживали народные массы, чье положение становилось все бедственней из-за усиления власти земельной аристократии. Однако помимо соци-

---

[1] *Кицикис Д.* Османская Империя. С. 114–115.

ального кризиса существовал кризис религиозный. В крупных монастырских владениях эксплуатировался труд крестьян. Многие священнослужители, обуреваемые жаждой богатства, вели аморальную жизнь, а монахи допускали в свои кельи сожительниц. Росло равнодушие к христианской религии. Турки знали об этом двойном социально-нравственном кризисе в Империи. Их же самих иностранные путешественники первой половины XV века описывали как людей до такой степени нравственных, что слово «турок» превратилось в синоним добродетельного человека, стремящегося к социальной справедливости. В итоге и греки, и турки стали относиться к завоеванию османами Византии как к богоугодному делу. Развитию туркофильского течения способствовало движение религиозного мистицизма и нравственной требовательности, которое охватило Византию накануне ее падения. Из четырех знаменитых философов, сопровождавших в качестве советников Иоанна VIII Палеолога во время поездки во Флоренцию для заключения унии с католиками (1439), трое вернулись уже с протурецкой ориентацией: Георгий Схоларий (в монашестве Геннадий), возглавивший противников унии, принял постриг и после взятия Константинополя был утвержден Мехмедом II Вселенским Патриархом. Георгий Амируци, камергер греческого Императора Трапезундской Империи, искал пути политического сближения с исламом; в 1461 году он убедил своего Императора добровольно отдать Трапезунд Мехмеду II, позже перешел на службу к султану и стал одним из его приближенных. Сын Георгия Амируци, также принявший мусульманство, получил пост министра султана. И наконец, как мы помним, Георгий Трапезундский, переехавший в Италию до 1453 года, через два месяца после падения Константинополя направил Мехмеду II письмо, в котором советовал тому политически объединить турецкий и греческий народы. По мере того как в 1261 — 1453 годах власть Византийских Императоров ослабевала, крепло влияние церкви на Государство. Благодаря церкви и той поддержке, которую она получила от народа, все надежды латинофилов на союз с Западом рухнули, и путь туркам был открыт. Завоевав Константинополь, Мехмед II осуществил желание церкви собрать воедино православную «нацию» (которая после создания Империи в XI веке была разделена между несколькими государствами, созданными латинянами, сербами, болгарами, турками) под властью одного правителя, начав постепенное завоевание

всех территорий прежней Империи. Это воссоединение завершилось только в 1669 году захватом османами Крита[1].

Эта идея о «нравственности турок» и упадке византийского общества под влиянием латинян преобладала и в Московской Руси начиная с XV века, когда Москва категорически отвергла Флорентийскую унию, арестовав вернувшегося с Флорентийского Собора митрополита Исидора, а позднее — после того, как Вселенский Патриарх стал подданным турецкого султана — провозгласив церковную автокефалию, и завершая посланиями Ивана Пересветова русскому царю Ивану IV (1530—1584), где падение Византии объясняется нравственным превосходством «турской правды» над поздневизантийскими порядками, усугубленными латинством[2].

Тюркофильская ориентация Геннадия II Схолария привела к тому, что им была основана традиция православных Вселенских Патриархов, лояльных турецким властям и представляющих собой чисто религиозную организацию, тогда как православие вплоть до конца Византии было чем-то гораздо бóльшим — культурной основой цивилизации и политической системы. После падения Константинополя греческое православие становится религией в узком смысле. И это отличает ее от того, чем православие было в странах, сохранивших политическую независимость — таких, как Московская Русь.

Алавиты и янычары

Верхушка осман изначально исповедовала алавизм — особую версию ислама суфийского толка, в центре которой стоял культ

---

[1] *Кицикис Д.* Османская Империя. С. 160—161.

[2] Пересветов объясняет победу османов и поражение византийцев не только отступлением от православия (как это было расценено в официальной версии теории Москвы Третьего Рима — византийцы пошли на Флорентийскую Унию, «предали православие» и в наказание за это пали от рук «неверных» — агарян, как называли всех мусульман, потомков Исмаила, сына Агари), но и вырождением, коррупцией и неэффективностью самого греческого Государства. Пересветов полагает, что турецкая модель политической организации более совершенна, справедлива и действенна, чем греческая. Пересветов пишет: «При царе Константине Ивановиче управляли царством греческие вельможи. Крестное целованье они ставили ни во что, совершали измены, несправедливыми судами своими обобрали они царство, богатели на слезах и крови христиан, пополняли богатство свое бесчестным стяжаньем. Сами они обленились и не стояли крепко за веру христианскую и в царе укротили воинственность ворожбой, путями соблазна, еретическим чародейством. Таким образом, отдали они иноплеменникам — туркам на поругание и греческое царство, и веру христианскую, и красоту церковную». *Пересветов И.* Большая челобитная Ивану Грозному // Каравашкин А. Русская средневековая публицистика. М.: Прометей, 2000.

двоюродного брата Мохаммада Али, а также одного из сподвижников Мухаммада — перса Салмана Пака. Алавиты во многом были близки к суфиям ордена Бекташи. Основателем этого направления считался последователь одиннадцатого Имама Мухаммад ибн Нусайр (? — ок. 883), основавший религиозное течение с ярко выраженными неоплатоническими чертами — духовным и аллегорическим толкованием Корана, признанием главенства триады, символизируемой тремя арабскими буками — айн (Али), мем (Мухаммад) и шин (Салман Пак) и т. д. Алавиты праздновали христианские праздники, практиковали причастие, пили вино, молились не пять раз в день, как сунниты, но два, и т. д.[1] Суннизм как строгая версия ислама чисто арабского толка стал распространяться в Османской Империи позднее, постепенно вытесняя преобладавший на первом этапе алавизм, распространенный в правящей династии, военной аристократии и даже среди турецких народных масс. Доминация этого религиозного течения облегчала интеграцию в Османскую Империю христианских народов (греков, армян, славян, грузин и т. д.), поскольку алавитский ислам был основан на веротерпимости и не носил того жесткого эксклюзивистского характера, как арабский ислам и особенно его крайние течения.

Димитрис Кицикис описывает особенность религиозных отношений между османами и греками в первый период Османской Империи следующим образом:

> Здесь следует остановиться на алавитизме как феномене греко-турецкого синтеза. Турецкие историки слишком настойчиво уделяли внимание шаманистским истокам народной религии турок. Не отрицая этого факта — ведь алавитизм по определению является продуктом синтеза шаманства, шиизма и православного христианства, — нельзя не отметить огромного влияния на алавитизм восточного христианства и, следовательно, греческой цивилизации Анатолии и Румелии. Она сложилась к моменту появления христианства, поскольку сами православные греки по большей части были наследниками народных традиций эллинистической циви-

[1] Согласно Кицикису, «тюрки-огузы, исповедовавшие шаманизм, вступили в контакт не с арабами суннитского толка, а с иранцами-шиитами, а затем с православными греками. В результате возникла собственно турецкая религия — алавитизм, представляющий собой синтез шаманизма, шиизма и православного христианства. (...) Если быть более точными, то тюрки-огузы познакомились с исламом благодаря иранской шиитской династии Бювейхо-гуллары (932 – 1055), основанной Эбу Сюджа Бювейхом. Эта династия в 945 году завладела Багдадом, установила опеку над суннитским халифом и создала великую Иранскую Империю». *Кицикис Д.* Османская Империя. С. 135.

лизации Восточного Средиземноморья, существовавшей до рождества Исуса Христа. Примером тому служит языческий культ Диониса, который, придя из Фракии, сохранился до наших дней в Восточной Македонии в форме христианских праздников ἀναστενάρια, сопровождающихся пляской верующих босиком на раскаленных углях. В основании православного и алавитского мистицизма лежит значение, придаваемое личности Бога, лику Божьему, ликам Его пророков и святых, изображенных на иконах, что противоречит безликому пантеизму. Особая роль отводится сердцу как физическому (а не символическому) центру души, поскольку мозг отождествляется лишь с умственным центром, а значит, имеет вторичное значение. Божественная любовь, центральным органом которой является сердце, — вот что составляет суть общего подхода православного христианства и алавитизма. Когда православные христиане, вступая в корпус янычар, становились бекташи, им казалось, что они не меняют религии. Во всяком случае, для них такая процедура не означала обращения в мусульманство. В этом заключается основная причина успеха движения бекташи среди православных христиан на Балканах. Таким образом, не было «исламизации» Балкан, скорее происходила их «алавитизация»[1].

Кицикис отдельно подчеркивает значение браков между мусульманами и христианками в ходе строительства Османской Империи. Христианки-гречанки были важным фактором распространения христианских влияний в османской среде.

Большое влияние на османский двор того времени оказали византийские женщины, как правило, православные христианки. Они играли важную роль уже в Румском государстве сельджукидов и в тюркских княжествах Анатолии. Постоянный и массовый характер их присутствия не позволяет говорить о них как о поверхностном явлении. Например, Изеддин Кейкавус II, сельджукский султан из Рума, который взошел на престол в Конье в 1246 году, был сыном гречанки, его двором управляли дядья по материнской линии Кир (Кириос) Кедид и Кир Хайи, также греки. Их приверженность христианству была настолько сильна, что привела к разделению двора на мусульман и христиан. Под влиянием византийских традиций Изеддин крестился в православие и поддерживал тесные связи с греческими духовными иерархами.

---

[1] *Кицикис Д.* Османская Империя. С. 140–141.

Жена Орхана I Феодора, дочь византийского Императора Иоанна VI Кантакузина, не только не обратилась в ислам после своей свадьбы (1345), но и активно поддерживала при османском дворе христиан. Матери Мурада I и Баязида I были гречанками и православными христианками. Мурад I также взял в жены православных христианок — болгарскую княжну Тамару и византийскую принцессу Елену. Баязид I женился на Марии Деспине, дочери сербского князя Лазаря I. Эти женщины не были одиноки в своих религиозных предпочтениях. Они пригласили советников, православных христиан, и в итоге определили жизнь османских монархов. Отметим также, что в XIII веке у султана из династии Сельджукидов и у византийского Императора была одна и та же эмблема — двуглавый орел, при этом доподлинно неизвестно, кто у кого ее позаимствовал[1].

Орден Бекташи, который был основой янычар, ядра османской армии еще до захвата Константинополя, представлял собой также сложное явление. С одной стороны, он был продолжением суфийско-шиитского течения, близкого к алавитам, а с другой, пополнялся исключительно из юношей христианских (греческих и славянских, а также албанских, грузинских и армянских) семей, которых забирали у родителей и воспитывали в духе абсолютной верности и преданности Империи. Они получили название «рабы Порты» или «капыкулу». Янычары стали ядром турецкой армии еще до завоевания Константинополя при османском султане Мураде I (1319/1326–1389) в 1365 году. Османские суфийские ордена типа ордена Бекташи представляли собой своеобразное продолжение аристократических гетерий Древней Греции, а также отчасти христианских монашеских общин — в основе всех этих форм лежало объединение героических вертикально ориентированных мужчин, обращенных к высотам созерцания, аскетическим практикам и отличающихся предельной самоотверженностью — в духовной и телесной сфере.

Мраморный Царь и красная яблоня

В мистическом измерении существует пересечение между христианской и исламской эсхатологией, что наглядно видно в легенде о «красном яблоке» или «красной яблоне» (ἡ κόκκινη μηλιά). Эта легенда связана со взятием Константинополя и гибелью последнего

---

[1] *Кицикис Д.* Османская Империя. С. 143–144.

с Империей (Будапешт был целью османов, так как венгры закрывали выход в Центральную Европу). Держащими в руке красное яблоко изображались в османские времена многочисленные султаны[1].

Таким образом, исконно тюркская и среднеазиатская по своему происхождению, а также османско-суфийская и шиитская эсхатология резонировала с имперско-византийской идеей катехона.

Показательно, что отдаленный отголосок такой расшифровки этого эсхатологического символизма можно увидеть и у Ивана Пересветова, о котором мы упоминали, и который советует Ивану Грозному объединить «турецкую правду» и «православную веру» с тем, чтобы стать идеальным правителем мира. Важно, что эти послания Пересветова приходятся на ту эпоху, когда в Московской Руси в центре внимания было принятие имперской миссии русским царем, то есть в момент передачи катехонической функции и еще одной линии translatio imperii — на сей раз не от греков к туркам, но от греков и турок к русским. Эсхатология Мраморного Царя и «красного яблока» также переносилась к Северу — в еще в одну евразийскую Империю, где тесно переплетались между собой православная (византийская, греческая) вера и тюркская — ордынская — государственность в новом историческом синтезе.

Для самих греков символизм «красной яблони» и возвращение Мраморного Императора стали символами надежды на освобождение от турок и восстановление независимой государственности.

Показательно, что это предание стало чрезвычайно актуальным в период русской-турецкой войны 1768—1774 годов, поскольку в тексте пророчеств, приписываемых византийскому Императору Льву VI Мудрому, Λέων ΣΤ' ὁ Σοφός (866—912), но изданных в XVI веке, содержалось предсказание о том, что Константинополь будет снова освобожден через 320 лет после того, как его захватят враги. Эта дата приходилась на 1773 год, с чем был связан всплеск пророчеств о Мраморном Императоре, причем в русских видели тот «негреческий», согласно легенде, народ, который освободит Константинополь. К русским более всего было приложимо устойчиво фигурирующее в пророчествах выражение «светлые люди», ξανθόν γένος.

На этот период времени, когда пророчества о Мраморном Императоре становятся чрезвычайно популярными среди греков православного миллета, приходится жизнь и проповедь великого греческого подвижника Космы Этолийского, Κοσμάς ο Αιτωλός,

---

[1] *Pál Fodor.* In Quest of the Golden Apple. Imperial Ideology, Politics, and Military Administration in the Ottoman Empire. Istanbul: The Isis Press, 2000.

православного Императора — Константина IX[1]. По одному из преданий, он не погиб, но был перенесен ангелами из самой гущи битвы в тайную пещеру у Золотых Ворот, где заснул и превратился в мрамор. Отсюда легенда о Мраморном Царе (Μαρμαρωμένος ασιλιάς)[2]. В конце времен Мраморный Царь должен воскреснуть, ожить и освободить Константинополь, прогнав турок до «красной яблони»[3].

Кицикис пишет о символизме «красной яблони»:

> В Константинополе находилась большая конная скульптура из бронзы Юстиниана I (правил в 527 – 565 годах), в левой руке у византийского Императора была держава (шар с крестом), правой он указывал на Восток; в XIV веке шар упал, что было истолковано византийцами — которые прозвали его золотым яблоком (или красным яблоком), — как плохое предзнаменование: греки потеряют власть, и она перейдет к туркам. После падения Царьграда в 1453 году эта легенда обросла деталями: будто бы последний Император Константинополя, погибший в бою на его стенах, восстанет, чтобы прогнать турок до красной яблони и там их уничтожить. По словам же тунисского историка Ибн Халдуна (1332 – 1406), согласно мусульманской легенде, восходящей к самому Пророку, тот, кто победит византийского Императора и отдаст его богатства во славу Господа, станет Мессией (Махди) в тот день, когда завоюет Константинополь. Мехмед II знал эту легенду и мечтал стать Махди. Он также знал, что для мусульман вожделенный Константинополь и есть то самое красное яблоко (kızıl elma по-турецки). Таким образом, греки и турки боролись за первенство в одном ареале цивилизации, используя одни и те же символы[4].

«Красное яблоко» интерпретировалось турками как символический эквивалент христианского символа золотой державы, то есть мира. Захват «красного яблока» означал для турок вначале Константинополь, а позднее Будапешт, Рим и Вену, то есть города, связанные

---

[1] *Nicol M.D.* The Immortal Emperor: The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

[2] Сходная греческая легенда гласит, что победу грекам принесет «бедный Император», Птохолеон, который одолеет мусульман и прогонит их до места, называемого Монодендрион, отождествляемое с «красной яблоней». Этот «бедный Император» будет происходить из города Тираннис или Тираннос и до этого будет считаться мертвым.

[3] По одной из версий, территория «красной яблони» находится в Средней Азии, то есть в тех землях, откуда турки пришли в Анатолию. По другой версии, таково название места, где родился Мухаммед, основатель ислама.

[4] *Кицикис Д.* Османская Империя. С. 144 – 145.

(1714–1779), отдавшего все силы на обучение греков языку, грамоте и основам христианской веры, а также духовному образованию в самом широком смысле. Косма Этолийский был убежден, что эсхатологическое освобождение греков возможно только вместе с их духовным возрождением и через возврат к византийским христианским корням[1]. Косма Этолийский обращался в своих проповедях к греческому роду, γένος, призывая его осознать свое единство и восстановить свою идентичность. Освобождение греков от турок Косма Этолийский называл термином «желаемое», το ποθούμενο. Он также оставил пророчество грекам о «красной яблоне»[2].

Турки уйдут, но снова вернутся и дойдут до Ексамилий. Из них одна треть погибнет, одна треть уверует во Христа, а одна треть уйдет в Коккини Милья[3].

Οι Τούρκοι θα φύγουν, αλλά θα ξανάρθουν πάλι και θα φθάσουν ως τα Εξαμίλια. Στο τέλος θα τούς διώξουν εις την Κόκκινη Μηλιά. Από τούς Τούρκους το 1/3 θα σκοτωθεί, το άλλο τρίτο θα βαπτισθεί και μονάχα το 1/3 θα πάει στην Κόκκινη Μηλιά.

Указывал Косма Этолийский и на то, что Константиноопль (Город) освободят русские, по крайней мере, именно так сами греки интерпретировали следующие его предсказания:

Когда услышите, что флот плывет по Средиземному морю, — знайте: вскоре решится константинопольский вопрос.

Όταν θα ιδείτε το χιλιάρμενο στα ελληνικά ύδατα, τότε θα λυθεί το ζήτημα της Πόλης.

И

Будет и еще одна чужеземная армия. Она не будет знать греческого, но будет верить во Христа.

Ξένος στρατός θα έλθει, Χριστό θα πιστεύει, γλώσσα δεν θα ξέρη ...

Османские власти обвинили Косму Этолийского в том, что он является «русским агентом», и великий проповедник греческого эсхатологического возрождения по этому доносу[4] был казнен.

---

[1] *Зоитакис А.* Житие и пророчества Космы Этолийского. М.: Святая Гора, 2007.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] По одной из версий, к этой казни приложили руку османские иудеи, так как в своих проповедях Косма Этолийский выступал против торговли в воскресные дни и за перенос базаров на субботу. Это подрывало экономические интересы иудейского миллета, связанные преимущественно с торговлей и придерживающиеся иудейского шаббата, что включало запрет на торговлю в субботние дни.

Греческий миллет: фанариоты и олигархия

Структура Османской Империи основывалась на миллетах, которые представляли собой политические единицы, образованные по этнорелигиозному признаку. Миллеты различались между собой в правах и в статусе, имели различные юридические уложения, управляющие как их отношениями с Империей, так и внутренним устройством. Между миллетами также существовали особые правовые модели, описанные в структуре общего закона.

Главным миллетом был турецкий миллет, основу которого составляли турки-сунниты. Но так как изначально далеко не все турки были ортодоксальными суннитами, а среди суннитов Империи были не только одни турки, то к турецко-суннитскому миллету были приписаны все мусульмане и все турки вообще. Этот миллет считался правящим, однако, в определенных случаях и он оказывался ущемленным в правах — в частности, из этого миллета изначально было запрещено рекрутировать юношей в состав янычар, которые вместе с тем составляли основу османской армии и привилегированную верхушку османской элиты. Главой мусульманского миллета был халиф. Духовным лидером считался стамбульский шейх уль-ислам. В XVI веке должность халифа была объединена с самим султаном, главой Османской Империи, который должен был принадлежать к роду Османлы, основателей династии, правившей Империей с ее основания до ее конца.

Вторым по значимости и масштабу миллетом был православно-греческий — «миллети-Рум». К нему же приписывались и остальные православные христиане — албанцы, славяне и грузины. Этот миллет возглавлял Константинопольский патриарх, хотя в миллет входили приходы и Александрийского, и Антиохийского патриархов.

Отдельно был выделен армянский миллет. Его возглавлял армянский католикос.

Особый миллет объединял иудеев под руководством главного раввина.

Все миллеты, включая христианские, в некоторых случаях имели свои суды и даже свою полицию — арматолов, αρματολοί, обладавших правом носить оружие. Те христиане, которые отказывались подчиняться османским законам, часто уходили в труднодоступные области — горы, леса и т. д. и промышляли грабежами и насилием. Постепенно они сформировали особый социально-политический тип — клефты, κλέφτες.

Так как миллетами могли считаться только лояльные подданные Порты, на первом этапе у католиков и шиитов своих миллетов не было, поскольку предполагалось, что они будут проводить внутри

Османской Империи политику враждебных или как минимум конкурирующих Государств. Создание таких миллетов османам было навязано только тогда, когда Порта существенно ослабла.

Полноправными гражданами Османской Империи были только члены главного — мусульманского — миллета, остальные же считались «зимми», то есть обязанными платить особый повышенный налог, и были ограничены в ряде гражданских прав. «Людям книги» — христианам и иудеям — при этом гарантировалась жизнь, что было привилегией в контексте мусульманского права, поскольку «язычники» (то есть не исповедующие единобожия) такого права лишены. Поэтому положение православных греков в этот период оказывается довольно сложным: они признаны гражданами новой Империи, но поставлены в ней в подчиненное положение. Если ранее греки были правящим этносом, живущим в своем Государстве и исповедующим свою веру, то в Порте они оказались в положении подчиненного и второсортного сословия, религиозные взгляды которого терпелись, но считались в принципе ошибочными. Поэтому обращение из христианства в ислам приветствовалось, а обратное каралось смертной казнью. Ситуация напоминала эпоху латинской оккупации, но в определенном смысле была еще более жесткой.

Руководство православным миллетом было сосредоточено исключительно в руках греков, элита которых сформировала самостоятельный класс, группировавшийся в Стамбуле в особом квартале Фанар[1], куда была с самого начала XVII века была перенесена резиденция Константинопольского патриарха, считавшегося, по османскому праву, этнархом, то есть не только религиозным, но и политическим главой всех православных христиан и миллет-баши, «главой миллета». Хотя православными в Османской Империи были различные народы, — славяне, валахи, албанцы, грузины и т. д., — их интересы представляли именно греки-фанариоты, более всего приближенные к власти султана и занимающие в Османской Империи посты в управленческой элите. Именно фанариоты проводили на территориях Порты политику халифа, подавляя восстания и обеспечивая управляемость обширными владениями османов. Естест-

[1] Кицикис пишет: «В 1601 году вселенский патриархат получил резиденцию в квартале Фенер (или Фанар), расположенном в западной части Стамбула, у бухты Золотой Рог (где она находится и поныне). Вокруг резиденции начали селиться греческие аристократы, сформировавшие класс фанариотов (буквально — жители Фанара). В основном это были представители старой византийской знати. Поднявшись на вершину социальной лестницы, прежде всего с помощью денег, они тем не менее гордились тем, что — благодаря брачным союзам — носят имена Палеологов, Кантакузинов, Комнинов и других могущественных семей Византии». *Кицикис Д.* Османская Империя. С. 168.

венным образом основу фанариотов составляли аристократические рода Византии, из их числа избирались и патриархи.

Кицикис пишет о той роли, которую фанарские патриархи играли в упрочении могущества османов как среди православных народов самой Империи, так и за ее пределами, став, по сути, инструментами внешней политики Стамбула подобно тому, как Авиньонские Папы использовались французами в аналогичных целях:

> При Сулеймане I вселенский патриарх, находившийся под его покровительством, путешествовал по всей Империи, утверждая свою власть. Так, благодаря благосклонному расположению великого визиря, грека Ибрагим-паши (1523–1536) вселенский патриарх Иеремия I (1522–1524 и 1525–1546) подчинил православной церкви территории от Адриатического моря до Египта, а в Багдаде свел на нет попытки патриарха охридского установить контроль над славянами. В 1545 году он укрепил свою власть над православным духовенством румынских княжеств Эфлак (Валахии) и Богдан (Молдавии). Иван IV Грозный, приняв в 1547 году царский титул, стремился получить — и получил — благословение Константинопольского Патриарха Иоасафа II (1555–1565). Этот факт означает, что влияние вселенского патриарха распространилось за пределы Османской Империи[1].

Согласно Кицикису, Константинопольский патриархат не только не потерял в своих полномочиях по сравнению с византийским периодом, но в ряде вопросов еще и выиграл. Тем самым, между фанарским патриархом и турецким султаном снова сложилась своего рода «симфония», но только на сей раз при полной доминации султана, который, однако, в интересах всей Империи был заинтересован в централизации религиозного управления всеми христианскими территориями Порты в руках лояльного ему лично пастыря.

> В Османской Империи церковь впервые получила политическую власть над своей паствой. Иными словами, вселенский патриарх сосредоточил в своих руках религиозную и политическую власть византийских Императоров, ему был вручен символ власти — двуглавый орел и присвоены титулы — автентис, αυθέντης (правитель, суверен) и деспот, δεσπότες. Он был «главой почтенного рода Ромеев», наделенный верховной властью (кириархия, κυριαρχία) и юрисдикцией (дикэодосия, δικαιοδοσία) над всеми православными Империи и над огромным имуществом церкви. Ведь кроме патриарха-

---

[1] *Кицикис Д.* Османская Империя. С. 165.

тов в Александрии, Антиохии и Иерусалиме, которые из-за развала Византийской Империи утратили связи с вселенским патриархатом, свои патриархаты были у болгар — охридский в период правления царя Самуила (991 — 1014), затем тырновский при царе Асене (1218 — 1241) и печский — у сербов (1346). Благодаря османским завоеваниям вселенский патриархат восстановил свою власть над этими церквями, полностью подчинив их во время правления патриарха Самуила I (1764 — 1768): в Пече в 1766 году, в Охриде в 1767 году. Любое расширение власти Константинопольского Патриарха рассматривалось султаном как расширение собственной власти. После избрания, обязательно подтверждаемого султаном, патриарх получал, как и великий визирь, титул паши с тремя «лошадиными хвостами» — тугами (султан имел право на четыре, а позднее на шесть туг). При патриархе был двор со строгой иерархией и хорошо организованной администрацией, которая управляла всей территорией Империи, от Адриатического моря до Персидского залива и от Дуная до Тигра и Евфрата. Патриарх и его свита ездили верхом, и это служило дополнительным свидетельством принадлежности верхового духовенства греческой церкви к правящему классу[1].

Поэтому если греки и оказались в положении людей второго сорта, то в сравнении с остальными христианами их положение оставалось все же довольно привилегированным, а фанариоты вообще представляли собой *административную элиту*, активно использовавшую свое главенствующее положение для обогащения и создания огромных состояний. Так, из фанариотов, несколько ограниченных в политических правах, сложилась основа османской олигархии.

Фактически фанариоты постепенно стали проводниками османской политики внутри Империи, сформировав особый социальный слой: греческий сегмент правящего класса, ответственный за весь миллети-Рум, то есть за всех христианских подданных Порты. Простое же греческое население не соучаствовало в этом распределении властных полномочий и несло на себе всю тяжесть исламской доминации наряду с другими христианскими народами.

Упадок Османской Империи

Расцвет Османской Империи приходится на период правления от Мехмеда II до Сулеймана I Великолепного (1494 — 1566), сына Се-

---

[1] *Кицикис Д.* Османская Империя. С. 167 — 168.

лима I (1465 — 1520) и внука Баязида II (1447 — 1512), второго правителя Империи после взятия Константинополя. В этот период Порта достигает своего максимального могущества, становясь полноценной Империей. В это время сохраняется алавитская ориентация османской аристократии и относительная веротерпимость, позволяющая интегрировать в Империю различные социальные, религиозные и этнические группы. Сулейман Великолепный представляет собой великого правителя, достигшего больших успехов в войне с Сефевидским Ираном и ставшего одним их главных действующих лиц в европейской политике XVI века.

Димитрис Кицикис этот период считает продолжением той линии в самой Византии, когда сторонники православной идентичности противостояли латинофилам и западникам. Первые османские правители строили свои отношения с Западом в том же ключе, что и правители Византии, отчаянно противостоя его давлению, и в этом противостоянии они также были наследниками православной Империи. Особенно ярко это проявилось в многовековом соперничестве османов с венецианцами.

Османская династия, безусловно, временно освободила Восточное Средиземноморье от западной колонизации и связанной с ней отсталостью. Почти на 200 лет она вывела регион из экономического состояния страны «третьего мира», в котором тот находился. Однако она не изменила ни структуры общества, ни системы, оставшейся феодальной, и, следовательно, перспектива надолго попасть в разряд колониальных и слаборазвитых стран была для Империи Промежуточного региона неизбежной. Именно такой порядок развития позволяет лучше понять, в какой степени Османская Империя являлась наследницей Византии. Однако еще более замечательный факт заключается в том, что благодаря османам Восточная Константинопольская Империя просуществовала дополнительных 500 лет[1].

Однако уже Сулейман I официально вводит в свой титул название «халиф», подразумевая под этим претензию на то, что Османская Империя является наследницей Исламского Государства, основанного Мохаммедом и продолженного Омейядами и Аббасидами. Таким образом, среди различных имперских идентичностей (в том числе византийской и евразийско-тюркской) предпочтение отдается именно *исламской в ее суннитской версии*. Этот суннитский поворот сказывается на всей системе имперского управления. Начи-

---

[1] *Кицикис Д.* Османская Империя. С. 187.

нается постоянно нарастающий процесс «исламизации» общества, которое до этого было скорее многополярным и полицентричным.

После смерти Сулеймана I с 1566 года начинается постепенный упадок Османской Империи, в ходе которого она мало-помалу утрачивает ведущие позиции. Кицикис связывает это с нарушением изначального религиозно-политического баланса, ключом которого была алавитская идентичность стамбульских султанов, позволяющая выстраивать сбалансированные отношения с христианскими миллетами и выступать, тем самым, как одна из активных сил европейской политики, во многом продолжающая геополитическую миссию Византии. По мнению Димитриса Кицикиса:

> Упадок Османской Империи начался в 1566 году после окончания правления Сулеймана Законодателя, но его истоки возникли пятьюдесятью годами раньше, в период правления Селима I Грозного (1512–1520). Здесь особую роль сыграли два события. Первое из них — борьба против неортодоксальных шиитов Восточной Анатолии, кызылбашей, поддерживаемых Ираном (1513–1514), которая привела к распространению воинственного суннизма; второе — завоевание арабских стран (1516–1517) и крушение Империи мамлюков-суннитов в Египте и Сирии, просуществовавшей с 1250 по 1517 год. Каир, столица мамлюков, был главным соперником Стамбула[1].

Это привело к тому, что шиизм в целом стал рассматриваться как идейный противник, а влияние арабского суннизма, напротив, возросло. При наследнике Сулеймана Великолепного Селиме II (1524–1574), который уже мыслит себя суннитским халифом, волна суннитской исламизации продолжается с новой силой.

Это напрямую сказывается на положении греков и других христианских народов. Одно дело жить в Империи с особой орденско-суфийской элитой, другое дело — в условиях жесткого шариатского правления. Это различие может быть отражено в положении подчиненного и раба. Подчиненный имеет определенные права и рассматривается как субъект. Раб никаких прав не имеет и субъектом не считается. Именно это имел в виду Аристотель, когда давал определение политики. *Греки предрасположены к политике потому, что способны признавать легитимность позиции другого.* Варвары же знают только одну форму правления: прямолинейную вертикаль господин-раб, основанную на чистой силе. Византийская Империя и вслед за ней Османская Империя раннего периода были *полити-*

---

[1] *Кицикис Д.* Османская Империя. С. 182.

ческими образованиями (в смысле Аристотеля). Не только первые османские султаны довольно терпимо относились к христианству, но и византийский Император Лев Исавр на несколько веков ранее построил в Константинополе мечеть. После подъема волны суннизма в религиозной сфере политика уступает тому, что Аристотель называет «варварством»: прямой и тотальной доминацией мусульман над христианами, что в ситуации, когда христианами является значительный процент населения, не может не заложить предпосылок для ослабления социальной гармонии и грядущего распада державы.

Характерно, что вместе с исламизацией возрастает политико-экономическая зависимость Порты от Запада. До этого Османская Империя жестко противостояла венецианской талласократии, но при Селиме II османы постепенно идут на поводу у европейских держав (в частности, у Франции), предоставляя им экономические привилегии (как ранее византийцы венецианцам), шаг за шагом превращаясь в поставщика природных ресурсов.

В конце правления Селима II османы потерпели крупное поражение от союзного испано-венецианского флота в битве при Лепанто, что подорвало их гегемонию в Восточном Средиземноморье. Параллельно поднялась волна народных восстаний, затрагивавших области расселения как христиан, так и мусульман.

С XVII века начинается перерождение корпуса янычар. Снимаются запреты на вступление в орден мусульман, на заключение браков и владения собственностью. Из духовного философско-военного ордена, формируемого из христиан, то есть из сословия платоновских стражей Империи и участников аскетической аристократической гетерии, эта структура превращается в светский институт правящей элиты. Упадок сословия янычар сопровождался понижением экзистенциального и интеллектуального уровня султанов, которыми становились подчас изнеженные и ничтожные правители, плохо разбиравшиеся в политике и воспитанные в гаремах льстивыми евнухами. Постепенно утрачивались и духовный эсхатологический настрой, и воинские доблести основателей Высокой Порты. Была потеряна «турская правда», о которой говорил И. Пересветов. Но поскольку изначальная модель Империи была чрезвычайно эффективна, окончательный распад был отложен еще на три столетия.

Μεγάλη Ιδέα: великое освобождение

Парадигмы освобождения: Европа и Россия

По мере упадка Османской Империи постепенно стали формироваться проекты *греческого освобождения*. В качестве главной поддержки этим тенденциям выступали православная Россия и западные христианские страны, бывшие соперниками и врагами Порты. В XVII веке греческие посланники начали подталкивать русских патриархов и царей (в первую очередь Никона и Алексея Михайловича) к тому, чтобы усилить давление на Османскую Империю и в перспективе отвоевать Константинополь. Петр I всерьез задумывался о решающем походе против турок, что предопределило его политику в южном направлении (взятие Азова). Екатерина Великая разработала «Греческий проект», предусматривавший образование Греческой Империи под протекторатом России. Русско-турецкие войны проходили под эгидой освобождения православных народов из-под исламского владычества.

Параллельно защитниками греческих христиан провозгласили себя и европейские державы — Англия и Франция, соперничавшие с Османской Империи в стратегической и экономической областях.

Но начало настоящей борьбы против турок приходится на вторую половину XVIII века, когда при поддержке русских и европейских агентов христианское население Османской Империи начинает готовиться к решительному восстанию и борьбе за независимость.

В этой ситуации греки-фанариоты чаще всего выступают на стороне султанов, стремясь любыми способами подавить восстания или убедить население повиноваться официальным властям. Так складывается противостояние греческой элиты (преимущественно протурецкой) и народных масс, чувствительных к идеям освобождения и часто связанных с разбойничьими общинами клефтов.

Валахские и сербские политики все чаще обращаются к России за помощью и поднимают бунты в разных областях Империи. В каждой следующей русско-турецкой войне (кроме Крымской, где на стороне турок были почти все европейские державы, обеспокоенные ростом геополитической мощи России) османы вынуждены

были сдавать новые и новые территории, но до какого-то момента туркам удавалось ценой больших потерь все же сохранить контроль над пространством Империи.

По мере нарастания в Европе революционных идей, часто сопряженных с национализмом, в греческой среде формируется два полюса — прозападный (чаще всего опирающийся на революционное масонство) и пророссийский (более традиционалистский и, скорее, консервативно-революционный).

С точки зрения социологических парадигм (Премодерн-Модерн-Постмодерн), греки в эпоху Османской Империи жили в условиях традиционного общества (Премодерн); «римский миллет» (миллети-Рум) был составной единицей Империи традиционного типа, основанной на примате религиозного фактора, социальной иерархии и, кроме того, придававшей политический и правовой статус этноконфессиональному фактору (этнархия). Но в случае греков это соучастие в традиционном обществе было осложнено тем, что доминантой такого традиционного общества была мусульманская модель, которая допускала лишь частичное признание легитимности православной традиции — без ее культурного и политического измерения, без полноценного византизма.

Освобождение от османской власти исторически совпало с расцветом эпохи Модерна в самой Европе. Причем в XVIII—XX веках, когда собственно и проходило греческое освобождение, европейские державы переживали активную фазу модернизации, утверждая новые модернистские парадигмы и ниспровергая все имеющее отношение к обществу традиционному. Модерн означал для европейских обществ радикальную смену доминирующего Логоса — от аполлонического и аполлоно-дионисийского к Логосу Кибелы. Усиление Логоса Кибелы выражалось в материализме, атеизме (ранее деизме), эгалитаризме, демократии, либерализме и национализме, которые приходили на смену религиозному и феодальному иерархическому Средневековью.

Но модернизация затрагивала европейские державы не равномерно. В авангарде этого процесса стояли Англия и следующая за ней Франция. Германия и латинский мир следовали более консервативной стратегии, старясь избежать, там где возможно, слишком резкой модернизации. Однако среди всех великих европейских держав наиболее архаичной и близкой к традиционному обществу была Российская Империя.

Поэтому освобождение греков от осман совпадало с модернизацией и представляло собой формирование новой идентичности, построенной искусственно на копировании европейского нацио-

нализма и западного Просвещения. Греческая идентичность эпохи освобождения была модернистской и искусственной. В ее основе лежала концепция «греческой нации», которой исторически никогда не существовало, как и «нации итальянской» (Италия проходила этап создания национального Государства практически параллельно и синхронно с греками). Отсюда влияние западноевропейских идей и организаций — прежде всего масонских — на греков позднеосманской эпохи.

Спектр этих влияний можно разделить на две составляющие: из масонских кругов Западной Европы на греков транслировались идеи парадигмы Модерна (национализм, демократия, прогресс, Просвещение и т. д.), а из более консервативной России — парадигма Традиции в ее православно-византийской версии. Германские страны занимали промежуточное положение — сдерживая франко-английскую модернизацию, но и противодействуя растущему влиянию на греков православной России. Все влияния, однако, были ориентированы *против Османской Империи*, но в качестве альтернативы предлагались различные сценарии.

Революция и гетерия

Ярким представителем западнического Просвещения среди греков был Ригас Фереос, Ρήγας Φεραίος, известный также как Константин Рига (ок. 1757 – 1798). Ригас Фереос был другом видного грека-фанариота господаря Валахии Александра Ипсиланти, Αλέξανδρος Υψηλάντης (1725 – 1807), но в отличие от Ипсиланти он рассчитывал не столько на помощь России, сколько на самих греков и на европейские революционные и либеральные организации — прежде всего на масонство. Ригас Фереос находился под сильным впечатлением от Французской революции и идей якобинцев. В якобинском духе он составил в 1797 году текст, называвшийся «Революционный манифест, или Новый политический строй для народов Румелии, Малой Азии, островов Средиземного моря, Валахии и Молдовы». В нем он призывал христиан и мусульман Османской Империи свергнуть османскую династию и установить республиканское правление. Греческое Государство он предложил назвать «Греческой Республикой», включающей в себя территорию Балкан и значительную часть Анатолии.

Ригас Фереос со́здает революционную масонскую ложу, которую называет «Гетерия», Ἑταιρεία, подчеркивая преемственность с аристократическими гетериями Древней Греции. Показательно, что Ригас Фереос, так же как и Платон, убежден, что прежде все-

го необходимо сформировать интеллектуальную элиту, а лишь затем переходить к вопросам текущей политики. Поэтому он большое внимание уделяет становлению будущей греческой элиты, создавая для нее национальную идеологию и содействуя ее культурному формированию. Стихи и гимны, составленные Фереосом, стали позднее боевыми маршами греческого освобождения. Фереос центром своей «Гетерии» сделал Вену, где он жил. Однако через некоторое время австрийские власти арестовали его и его последователей на пути в Грецию и выдали османам. Фереос был казнен в 1798 году и стал национальным героем Греции.

Идеи Фереоса подхватили в 1814 году его последователи, создавшие по образцу «Гетерии» сходную тайную организацию антитурецкого толка — «Филики Гетерия», Φιλική Ἑταιρεία, «Общество Друзей». Центром вначале стал русский город Одесса, в чем нашла свое выражение пророссийская ориентация этой организации. Оттуда структуры стали распространяться по Османской Империи — на Пелопоннес, Балканы и т. д. Во главе общества стояли «Высшие неизвестные» или «Невидимые начальства» (Ἀόρατος Αρχή). Позднее к обществу примкнул внук Александра Ипсиланти[1], бывшего другом Ригаса Фереоса, также Александр Ипсиланти-младший (1792—1828). Ипсиланти стал главой «Филики Гетерии». Будущий первый правитель независимой Греции Иоанн Каподистрия, Ιωάννης Καποδίστριας (1776—1831) также получил предложение вступить в эту организацию, но отказался, будучи сторонником более умеренного и постепенного освобождения греков. Впрочем, сами участники «Гетерии» намекали на то, что Каподистария и даже сам русский царь Александр I входят в состав «Невидимых Начальств».

В XIX веке восстания против османов начинают вспыхивать на всей территории Османской Империи — Али-паша восстал в Египте, против турок поднялись сербы и румыны под руководством Александра Ипсиланти-младшего. «Филики Гетерия» приступила к сис-темной борьбе против турок, объявив о восстании на всей территории Империи. На Пелопоннесе в Мории члены «Филики Гетерии» организовали местное население в вооруженные отряды, которым удалось нанести гарнизонам турок ряд чувствительных ударов.

Поскольку в системе Высокой Порты Константинопольский патриарх считался этнархом, ответственным за весь православный миллет, и обязан был поддерживать порядок, то фанарский патриарх Григорий V, Γρηγόριος Ε′ (1745/1746—1821) был повешен в полном архиерейском облачении, а затем его труп был подвергнут поруга-

---

[1] Схвачен и казнен турками в 1807 году.

нию. Патриарха османские правители подозревали в связях с «Филики Гетерией», хотя сам он издал постановление обличающее православных греков, поднявшихся против турок и отлучил Александра Ипсиланти от церкви после того, как тот начал наступление, перейдя через Прут, чтобы поднять восстание в Валахии и Молдавии.

5 октября 1821 года восставшими греками под руководством членов «Филики Гетерии» был взят главный город Мории — Триполис, Τρίπολις. Но восстание помогли подавить египетские войска Ибрагим-паши. Однако размах восстания был настолько внушительным, что западные державы и Россия решили поддержать греков самым решительным образом. В 1827 году в Лондоне Францией, Англией и Россией была принята конвенция, в которой декларировалась независимость Греции. Сломив сопротивление турецкого флота, общая англо-франко-российская эскадра подошла к берегам Пелопоннеса, где французский десант оказал грекам помощь в окончательном разгроме турок на суше.

Несколько позднее, в 1827 году, Турция объявила войну России, которую в 1829 году проиграла. В 1828 году Иоанн Каподистрия был признан первым (временным) правителем независимой Греции.

По Адрианопольскому мирному договору от 1829 года, Турция признавала автономию Греции. А в 1832 году в Лондоне, по Лондонскому протоколу, независимость Греции была официально признана.

Территориально на начальном этапе Греция представляла собой Пелопоннес и широкую зону территории Центральной Эллады от Эвбеи на Востоке до Левады на Западе.

Пророссийский Каподистрия был убит в 1831 году, и правителем Греции под давлением европейских держав был назначен баварский принц из династии Виттельсбахов Оттон (1833 – 1862).

В этот период происходит становление самостоятельной Эллад-ской церкви. В 1834 году правительство Греции объявляет о полной автокефалии Элладской церкви и неподчинении Константинопольскому патриархату. В 1844 году это было признано сенатом Греции, а в 1850 году с этим официально согласился и сам патриарх Константинопольский. При этом Элладская церковь была организована по англиканскому образцу — главной инстанцией был Синод, подчиняющийся королю.

В этот период в получившей свободу Греции формируется проект «Великая Идея», Μεγάλη Ιδέα, смысл которого сводится к объединению под греческой властью большинства территорий бывшей Византии. В определенном смысле это было продолжение геополитики Михаила III Палеолога, отвоевавшего Константинополь у латинян или «Греческого Проекта» Екатерины Великой. Озвученный грече-

ским политиком Иоаннисом Колеттисом, Ιωάννης Κωλέττης (1773/1774–1847) проект предполагал объединение в единое Государство обширных территорий — Константинополя, значительной части Анатолии, Эпира, Фессалии, Македонии, Фракии, Крита, Кипра, островов в Эгейском море и Республики Ионических островов, которая в то время была под протекторатом Великобритании. Объединение греков в едином Государстве получило название «эносис», ἑνωσις.

Показательно, что в этот период греческое общество оказывается в составе двух Государств — Королевство Греция и Османская Империя, где остается значительное греческое население, а фанариоты продолжают играть важную роль в османской политике и особенно в экономике, представляя собой ядро олигархического класса. В переломной ситуации у греков появляется возможность выбора новой — отчасти искусственной — идентичности. Показательно, что греки Греческого Королевства тяготеют к воссозданию *эллинства* (к панэллинизму), тогда как греки, оставшиеся в Османской Империи, и прежде всего фанариоты мыслят горизонт освобождения как возврат к *византизму*. Соответственно, эллинизм представлял будущую Грецию как национальное Государство греков, а «Великая Идея» приобретала характер чистого национализма, тогда как обращение к византийскому наследию открывало возможность новой православно-имперской организации пространства, которому подлежало быть освобожденным от турецкого контроля, и, следовательно, славянские народы, равно как и православные албанцы или валахи (румыны), оказывались не вне этого политического образования, а внутри него. Таким образом, можно говорить о двух редакциях Μεγάλη Ιδέα: эллинской и византийской. Эллинскую версию, преобладавшую в Греческом Королевстве, поддерживали Англия и Франция, и в частности европейские масонские ложи. В этой форме, несмотря на некоторый архаизм, присущий эллинизму, речь шла о преобладании парадигмы Модерна. Россия в силу собственной имперской специфики склонялась ко второй версии — к созданию возрожденной Византийской Империи при российском патронаже («Греческий Проект»). Здесь доминировала парадигма Премодерна.

Сходная дилемма стояла и перед другими православными народами — сербами, болгарами, румынами, албанцами и т. д., которым предстояло выбрать — либо построение национальных Государств, либо совместное созидание общей православной греко-славянской *федеративной Империи*. При этом все крупные народы — сербы, болгары и румыны — хотели быть лидерами этого имперостроительного процесса, что, в свою очередь, порождало соперничество и внутренние противоречия.

Отношения независимой Греции с Османской Империей были весьма натянутыми. Ее политика балансировала между Россией, с одной стороны, Англией и Францией, с другой, Германией и Австрией с третьей, и собственными национальными интересами (в первую очередь представленные проектом «Великой Идеи»), с четвертой. Из этого сложного баланса складывался результирующий вектор геополитики современной Греции.

Королю Оттону с трудом удавалось справляться с таким запутанным спектром интересов и вызовов. В конце концов, он был свергнут в 1862 году и вынужден был отречься от престола.

Тогда же греки избрали монархом представителя датского королевского дома Георга I (1845—1913), основателя династии греческих Глюксбургов.

В период его долгого правления Греция существенно усилилась, и к концу его ее территории увеличились более чем в два раза. Процесс эносиса развертывается интенсивно, и «Великая Идея» начинала обретать историческое воплощение. После Берлинского конгресса в 1878 году к Греции была присоединена Фессалия, что существенно продвинуло ее границы к Северу.

Между тем константинопольские греки-фанариоты осудили стремление других православных народов (прежде всего болгар) добиться политической независимости с опорой на православную церковь, и даже признали на Соборе 1872 года при Константинопольском патриархе Анфиме IV, Ἄνθιμος Δ΄ (1782—1877) стремление к национальной независимости «ересью филетизма», φυλετισμός, то есть «любовью к Родине». Даже в условиях очевидного распада Османской Империи фанариоты продолжали сохранять лояльность турецкому султану. Но на этот раз они действовали и в национальных интересах, стараясь поддержать «Великую Идею» освобождения от турок в ее греческой версии, оттеснив — политически и религиозно — других претендентов на неовизантизм — прежде всего болгар, обвиненных в «раскольничестве» на том же Соборе, но также сербов и румын, освободительные движения которых также имели свои аналоги «Великой Идеи» — проекты «Великой Болгарии», «Великой Сербии» и «Великой Румынии».

Конвергенция и дивергенция «Великих идей»

Болгария получила относительную независимость в 1878 году как автономия внутри Османской Империи после поражения Турции в русско-турецкой войне 1877—1878 годов. Несколько ранее в 1870 году был организован самостоятельный Болгарский экзархат.

При поддержке российской администрации в 1878 году было учреждено княжество с собственной конституцией и столицей в Софии (ранее столицей был город Тырнов).

В 1885 году Болгария аннексировала Восточную Румелию, что стало причиной сербско-болгарской войны, так как на эту область претендовала «Великая Сербия».

Окончательно о своей независимости Болгария заявила в 1908 году, а ее князь Фердинанд I (1861—1948) из династии Сакс-Кобург-Гота был провозглашен царем. В 1912—1913 годах Болгария участвовала в Балканских войнах, получив контроль над значительными территориями Фракии и Македонии.

Сербия обрела независимость в 1882 году после коронации короля Милана Обреновича (1854—1901). В 1903 году король гибнет от выстрела убийцы из организации «Черная рука», и на престол восходит Петр I Карагеоргиевич (1844—1921). При Петре I Карагеоргиевиче Сербия существенно увеличивает свои владения, а в 1918 году по результатам Первой мировой войны он становится царем Государства имперского типа, объединяющего сербов, хорватов и словенцев.

Румыния в османскую эпоху сохраняла бóльшие права автономии, чем остальные балканские православные народы. В 1859 году два княжества Молдавия и Валахия объединяются в единое государственное образование. Оно постепенно усиливается, пока по результатам русско-турецкой войны 1877 года не преобразовывается в Государство Румыния, признанное независимым в 1878 году.

Так, Греция оказывается в окружении новых Государств, возникших на останках Османской Империи — Болгарии, Сербии и Румынии, каждое из которых движимо своей «Великой Идеей». Поэтому борьба со стремительно слабеющими турками, в ходе которой каждое православное Государство стремится увеличить свои территории, сопровождается периодически столкновениями их друг с другом. Болгария претендовала на Македонию и Фракию, которые Греция считала исконно греческими.

В Греции в этот период формируется два проекта — панэллинистский, построенный на эносисе, и федералистский, предполагающий объединение православных балканских народов в единую Балканскую Федерацию. Эту идею, основанную на общности православно-византийской идентичности, отстаивал крупный политический деятель того времени Харилаос Трикупис, Χαρίλαος Τρικούπης (1832—1896).

Отдельно следует рассмотреть фигуру крупнейшего греческого политика Элефтериоса Венизелоса, Ελευθέριος Βενιζέλος (1864—1936),

проявившего себя в борьбе за независимость Крита от Османской Империи и позднее возглавившего правительство Греции. Венизелос составил карту Великой Греции, воспроизводившую границы Византии. В нее, кроме Пелопоннеса и Балканской Греции, входили полностью Эпир, Македония, Фракия, Восточная Румелия (половина нынешней Болгарии), Западная Анатолия (Иония), понтийские территории южного побережья Черного моря и все острова Эгейского моря. Венизелос был крайним националистом, но при этом понимал важность общего фронта балканских держав. Это привело к созданию коалиции Греции с Болгарией, Сербией и Черногорией (Балканская лига) и союзу с Антантой, в результате чего Греции удалось еще существенно увеличить свою территорию.

Балканская лига оказалась чрезвычайно эффективной. Это вызвало опасения европейских держав, боявшихся создания на Балканах новой могущественной православной политии. Это привело к новой войне, на сей раз между вчерашними партнерами по Балканской лиге — Болгарией, с одной стороны, Грецией, Черногорией и Сербией — с другой. Войну начала Болгария, стремившаяся овладеть рядом территорий Македонии, но проиграла и в результате лишилась Восточной Фракии, которая отошла Греции. Так в ходе распада Османской Империи «Великие идеи» ритмически сходились и расходились между собой.

С начала XX века распад Османской Империи вошел в завершающую стадию. В 1908 году произошла революция младотурков, сторонников упразднения Империи и создания национальной Республики. Младотурки, как и греческие националисты, находились под решающим влиянием Западной Европы и представляли собой носителей идеологии Модерна. Но так же как и у панэллинистов греков или других православных версий «Великой Идеи», младотурки сочетали проекты модернизации с крайним национализмом. Тем самым имперский принцип, сохранявшийся в Порте с эпохи Византии, Рима и даже еще с более древних форм Тюркютского каганата, подвергался атакам со всех сторон — со стороны националистических проектов бывших подчиненных народов и со стороны самих турок, демонтировавших Империю изнутри. Тем не менее в Первую мировую войну Османская Империя вступила как имперское образование, хотя в ней уже преобладали националистические настроения. На национализм народов, стремившихся построить свои Государства — арабов, греков, армян, славян, румын или албанцев, турки отвечали ожесточенным турецким национализмом, который представлял собой также целиком и полностью феномен Модерна. Таким образом, к спектру «Великих идей» православных народов добавились

такие явления, как арабский (антиосманский) национализм, позднее оформившийся в панарабизм и собственно турецкий национализм, наиболее последовательными представителями которого были младотурки. В ходе Первой мировой войны Османская Империя, выступившая на стороне Центральных держав (Германии и Австрии), столкнулась не только с внешними противниками (прежде всего с Россией), но и с центробежными тенденциями различных народов. Это привело к кровавым погромам, в ходе которых пострадали миллионы людей — греки, армяне, ассирийцы, курды и т. д. Турки отчаянно вырезали нелояльных подданных распадающейся Империи, на глазах превращающейся в турецкое национальное Государство. На это восставшие народы отвечали туркам той же монетой.

Несостоявшееся пробуждение Мраморного Короля

В 1918 году, видя, что Османская власть достигла предельного ослабления, чему способствовал проигрыш Порты в Первой мировой войне, Греция с опорой на страны Антанты начинает интервенцию на территорию, все еще подконтрольную туркам. В этот период население и турецких Балкан, и Анатолии является как минимум наполовину христианским и в значительной степени греческим, поэтому эносис представляется грекам практически возвратом к Византии в ее средний период: туркам достаются земли Восточной Анатолии, а грекам вся Фракия и Западная Анатолия. Особенно греческое население преобладало в районе Смирны (Измир), где находились территории древней Ионии. В 1919 году греки высадились у Измира, параллельно итальянские войска начали интервенцию в Анталию (Анатолию), а французские в Киликию. На Востоке турок теснят армяне недавно созданного дашнакского Государства — Демократической Республики Армения. В период 1919—1920 годов греки наступают на всем пространстве Малой Азии и осуществление «Великой Идеи» представляется близким как никогда ранее. К лету 1291 года греки оккупируют всю Западную Анатолию. Поскольку в 1918 году войска Антанты заняли Константинополь, то у греков складывается впечатление, что наступает момент пробуждения Мраморного Короля и начинается изгнание турок плоть до «красной яблони». События напоминают триумфальный момент возвращения никейской армии Михаила VIII Палеолога в Константинополь, освобождаемый от латинских оккупантов (на месте которых сейчас находятся турки).

Это важный момент греческого историала: греческий Dasein, сохранившийся несмотря ни на что в эпоху Османской Империи, подходит вплотную к моменту эсхатологического События, Ereignis.

ства. Вступив в европейский Модерн, греки приобрели национальную независимость ровно в тот период, когда Европа находилась в активной фазе тотального искоренения своего глубинного Логоса, у истоков которого стояли греки — и как эллины, и как ядро эллинистической цивилизации, и как главный народ распространения христианства, и как носители византийской парадигмы. Греция вернулась в европейскую историю, когда Европа завершала расправу над греческим наследием, подвергая эллинский Логос (в том числе и христианский) не менее жестокому геноциду, нежели турецкие войска, вырезавшие христианское население Смирны (Измира).

Греция эпохи Модерна

«За» и «против» плана Венизелоса

Современная Греция определила свои границы и свою идентичность в ходе греко-турецких войн, завершающий этап которых приходился на столкновение с Ататюрком, нанесшим грекам тяжелейшее поражение после того, когда греческая победа над турками в Анатолии и окончательный переход Стамбула под греческое влияние казались неминуемыми. После потери Смирны и вступления войск Ататюрка в Константинополь греки пережили шок, ставший глубинной травмой в национальном сознании. Проект «Великой Идеи» в версии Венизелоса рухнул, а Греции суждено было стать национальным Государством без Константинополя и Ионии (хотя практически все острова Восточного Средиземноморья остались у греков). Глубинное разочарование привело к свержению монархии, и в 1924 году Греция была объявлена республикой — второй раз в ее истории: Первая Республика существовала сразу после обретения независимости с 1822 по 1833 год. Затем Первая Республика была отменена в пользу монархии Оттона, которого сменила династия Глюксбургов. Георг I Глюксбург правил до 1913 года. Его политика тяготела к Германии. В 1913 году он был убит греческим анархистом. Ему наследовал сын — Константин I (1868 – 1923), который был в 1917 году отстранен от власти, передав трон сыну Александру I (1893 – 1920), но вернулся в 1920 году и правил до 1922 года, когда — после поражения Греции во Второй греко-турецкой войне — снова передал власть — на сей раз другому сыну Георгу II (1890 – 1947). Его-то и низвергли республиканцы, разочарованные неспособностью династии завершить «желаемое», το ποθούμενο, в напряженном ожидании чего греки жили более трех столетий под турецкой властью.

Противоречия между монархизмом и республиканством в Греции были неразрывно связаны с тем, каким способом политики стремились завершить греческое освобождение. Сторонники Глюксбургов, то есть монархическая партия, ориентировались преимущественно на Германию, полагая, что именно с ее помощью Греция сможет закончить реализацию «Великой Идеи», а последовате-

ли Венизелоса были убеждены, что для этого необходим альянс с Англией и Францией. Таким образом, внутренняя политика была тесно переплетена с внешней, но и та и другая ставили в центре внимания именно «Великую Идею», обретение «желаемого».

Во главе республиканцев, сместивших Глюксбургов, стоял национальный герой Греции, проявивший в разных войнах — и особенно во Второй греко-турецкой войне — чудеса храбрости, за что он был назван «Черным Всадником», Μαύρος Καβαλάρης, Николаос Пластирас, Νικόλαος Πλαστήρας (1883—1953). Он был последовательным сторонником плана Венизелоса.

Вторая Республика в Греции просуществовала до 1935 года. Тогда произошел новый военный переворот, восстановивший на престоле Георга II. К власти пришли оппоненты Венизелоса, и ему пришлось снова бежать из страны. Фактически вся власть оказалась в руках генерала Иоанниса Метаксаса, Ιωάννης Μεταξάς (1871—1941), правившего Грецией практически как диктатор, тогда как Георг II выполнял, скорее, представительские функции. Ранее — в 1917 году — сам Метаксас был вынужден бежать из Греции вместе с королем из-за глубинных противоречий с Венизелосом.

Метаксас ориентировался на страны Оси. При этом он опирался на идеологию «Третьего Пути», отчасти близкую итальянскому фашизму и германскому национал-социализму. Но в первую очередь Метаксас был именно греческим националистом и приверженцем «Великой Идеи», а внешних союзников выбирал по принципу максимальной пользы для осуществления греками «желаемого», то ποθούμενο. Когда Муссолини 28 октября 1940 года предъявил Метаксасу, до последнего стремившемуся сохранить нейтралитет во Второй мировой войне, ультиматум, тот отверг его, сказав «нет», по-гречески όχι, что привело к конфронтации с Италией и позднее к оккупации Германией, но что отражало историческую решимость греков стоять любой ценой за свою независимость.

Оккупация и партизанская армия

Вскоре после смерти Метаксаса и самоубийства его преемника на посту премьер-министра Александроса Коризиса, Αλέξανδρος Κορυζής (1885—1941) в апреле 1941 в Грецию вторглись армии Гитлера, и страна была оккупирована. Король Георг II вначале бежал на Крит, а затем в Египет, где создал греческое правительство в изгнании. Оттуда он вскоре перебрался в Лондон. По всей Греции поднялось партизанское движение, воспроизводившее стиль войны греческих клефтов османского периода: партизаны уходили в горы,

устраивали там базы и склады и молниеносно атаковали цели, чтобы затем столь же стремительно вернуться в укрытие.

Главной политической силой в партизанском движении стали греческие коммунисты и близкие к ним левые, ориентированные на СССР и Сталина. Они создали Народно-освободительную армию Греции, объединившую усилия с партизанами Югославии и Болгарии. Партизаны вначале оказывали немцам и итальянцам сопротивление в отдельных частях Греции, а постепенно, к 1943 году, смогли освободить значительные территории — около одной трети всей страны. В этой ситуации снова встал вопрос о политической системе Греции: суждено ли ей было стать снова монархией (как до войны) или республикой, на чем настаивали коммунисты и левые? Коммунисты, составлявшие ядро партизанской армии, были чрезвычайно сильны и вполне могли рассчитывать в условиях демократии на победу. Обеспокоенные этим англичане, считавшие Грецию зоной своей ответственности и опасавшиеся возможности вхождения Греции в союз с СССР, настаивали на восстановлении монархии, тем более, что Георг II находился на их территории. Сталин при разделе Восточной Европы уступил Грецию странам Запада и не оказал греческим коммунистам должной поддержки. Это привело к тому, что британские войска, высадившиеся в Греции, начали жестокие репрессии против греков и заставили Народно-освободительную армию Греции разоружиться. Это спровоцировало Гражданскую войну, длившуюся с 1945 по 1949 год. На стороне антикоммунистических сил выступили США, поддержав карательные рейды авиацией и военной техникой. Демократическую партию Греции, представлявшую вооруженное крыло коммунистов, на сей раз частично поддержал Сталин. В определенные периоды коммунисты контролировали значительные территории на Севере Греции. К 1949 году, однако, Демократическая партия Греции утратила инициативу, и остатки вооруженных отрядов с семьями были вывезены через Албанию в СССР.

От «черных полковников» к Евросоюзу

В 1946 году греки проголосовали за монархию, после чего Георг II в очередной раз вернулся в страну. После смерти Георга II в этом же году ему унаследовал младший брат Павел I (1901—1964), остававшийся у власти вплоть до своей смерти. Ему наследовал Константин II, взошедший на престол в 1964 году и продолжавший политику своего отца, ориентированного прежде всего на США.

Греческая монархия была конституционной и сочеталась с широкими правами парламентских партий. В 1967 году группа военных,