

## Триадические схемы в учениях II века

Если говорить о собственно-философской традиции, предшествовавшей возникновению александрийского богословия, а также творчеству Плотина, то самым существенным ее итогом было укоренение «триадического» взгляда на мир. Нельзя утверждать, что именно тогда он и стал господствующим. Способ рассуждений, исходящий из усмотрения тройственности сущего, знала еще «классическая» античность. Вспомним платоновскую философию, где центральным было усмотрение трех смыслов сущего (то он) — бытия как такового, совпадающего со знающим мышлением и раскрывающего себя в мир идей; сверхсущего Единого, этого превыше всякой формы пребывающего логического основания-к-бытию и суждению о последнем; чувственного, пространственно движущегося, становящегося «бывания». Однако онтологический триадиизм Платона невозможно отделить от его же гносеологического триадиизма. Главную сложность для исследователей, изучающих творчество основателя Академии, составляет, пожалуй, именно это<sup>1</sup>. Если искать у Платона особые «онтологические» рассуждения о самостоятельном мире идеального, то найти их будет можно не так уж много. К тому же в диалоге «Парменид» содержится достаточно убедительная критика такого прочтения «теории идей». В сочинениях «позднего» периода оно исчезает вообще. Если же искать эзотерическую мудрость Платона в сочинениях его ученика Аристотеля, то привычный нам образ Платоновой концепции исчезнет. Чтобы этого не произошло, нужно помнить, что для философского сознания эпохи классики не просто «не нужно двух слов» (онтология и гносеология), оно даже не озабочено размышлением над проблемой различения вопроса о познании и вопроса о бытии. Бытийственное и познавательное совпадают, поэтому то, что в диалогах Платона представляется нам указанием на онтологическую структуру, на самом деле является также способом суждения о бытии. Онтологическая иерархия не была малозначима для основателя Академии, но присутствует только в суждении о бытийственном. Метафоры<sup>2</sup>, присущие мифологическим «пассадам» Платона, не должны вводить нас в заблуждение, поскольку их язык совсем иной, символически точный с точки зрения выражения тех культурных (и религиозных) реалий, в которых Платон был воспитан<sup>3</sup>, но превращающийся в аллегории, когда мы пытаемся истолковать через них его метафизику. Последняя при этом не выражается через пространственные метафоры; она, скорее, может быть уподоблена определенному способу видения: правильный взгляд на сущее позволяет узреть его глазами самого же сущего, раскрывающегося в подлинно бытийственных смыслах-эйдосах, в их чувственном преломлении и в сверхбытийном, постоянно присутствующем, но постоянно же и остающемся за пределами зрения истоком — Единым<sup>4</sup>.

В I—II веках триадиизм Платона выражается уже через пространственные формы. Вызвано это было не только усвоением пифагорейской терминологии, вообще введением в онтологические рассуждения идей аритмологии (ведь даже образное выражение указанных нами смыслов «сущего» через числовой ряд 1, 2, 3 позволяет трактовать их как самостоятельно пребывающие начала). Одной из причин разворачивания смысловой последовательности в вертикальную онтологическую иерархию стало сближение «метафизического» и «мифологического» языков платоновских диалогов. Уже Филон Александрийский рассматривал платоновские образы

миросозидания, «истинной земли», ниспадения душ как указание на онтологические и даже космологические факты. Но подобное отождествление означало, что метафизический триадизм насыщался пространственными представлениями. Платоновское «превыше существ» стало пониматься в буквальном смысле: «выше и отдельно от всего». С этими «вертикальными» триадами мы и будем иметь дело.

Общеизвестно, что триадические концепции были представлены у так называемых «неопифагорейцев», или «платонизирующих пифагорейцев» интересующей нас эпохи — Модерата и Нумения. Не чужды им и собственно платоники типа Плутарха и Альбина. Наконец, мы обнаруживаем их в гностических учениях (Валентин, Василид, сефиане, «Евангелие от египтян»). О значении этих схем для Климента, Оригена и Плотина говорить излишне. Достаточно вспомнить полемику, разгоревшуюся вокруг вопроса об оригинальности воззрений Плотина еще при его жизни<sup>5</sup>, апологетический характер сочинений учеников основателя неоплатонизма (Амелия, Порфирия), и будет понятно, что триадические схемы были необычайно важны для рубежа II—III веков<sup>6</sup>. Такие схемы позволяли сделать предметом философского истолкования не только платоновские мифы, но и сюжеты и образный язык ближневосточных религий. Различная их интерпретация, конечно, приводила к разным религиозным и метафизическим установкам, но сами трехчастные структуры сохранялись<sup>7</sup>.

Если не говорить о Филоне Александрийском<sup>8</sup>, то первую чисто триадическую схему мы обнаружим у Модерата из Гадеса (I век н. э.). Иногда Модерат именуется «странной фигурой»<sup>9</sup>. Вызвано это тем, что, известный лишь из сочинений поздних авторов (Порфирий, Симплиций, Стобей), он изображается ими как создатель системы, напоминающей схематизированное учение Плотина. Во главе всего у Модерата стоит сверхсущее Одно (Единое)<sup>10</sup>. Отличающееся от любой конкретной предметности, оно, очевидно, как потенциальная мощь, включает в себя и природу, и ум, и сущность, и полноту<sup>11</sup>. Однако ничто из перечисленного не развернуто в нем, более того, определение его сути может быть только отрицательным — подобно тому, как определяет Платон Одно в первой гипотезе «Парменида». Собственно, эта отрицательность проявляется в «первом порождении»: «сверхсущее ничто», переходя к созидательной деятельности, испускает из себя стихию голой количественности, множество, лишенное каких-либо определений<sup>12</sup>. Не имеющее в себе никакого логоса (смысла), оно зато оказывается в состоянии принимать любую форму. Это рассуждение отсылает нас к «всеприемнице» платоновского диалога «Тимей» и показывает, где платоническая традиция находит место для аристотелевской концепции  $\acute{\alpha}\lambda\eta$ .

Создав, таким образом, материал для собственной деятельности, Одно производит «вторично сущее», «вторично единое», умопостигаемое «бытие по истине», то, что вслед за Филоном уже имеет смысл называть «поэтическим Космосом». Не составит большого труда догадаться, что это — идеи, парадигматическое бытие. Идеи охватывают и удерживают множество, освобождая его от дурной бесконечности, присущей любой бесформенности. Но, очевидно, для полного охвата необходима еще одна ступень — «третье Одно», душевное начало, «участвующее» как в первом, так и во втором (вторичном Едином) Боге<sup>13</sup>. Три этих онтологических уровня и являются полнотой сущего, включающей в себя уже оформленное количество. Однако ниже этой пронизанной взаимным участием целостности находится «тьнь от первично сущего»<sup>14</sup>, материя как

совершенно бессистемный и, очевидно, злой остаток множества, так и не подведенный под форму. Модерат в изложении Порфирия-Симплиция называет этот феномен «природой оощуаемого»<sup>15</sup>. Здесь уже нет никакой причастности высшим началам. Если материя каким-то образом и обустроена (имеет чувственные качества), то это благодаря тому, что высшие *εν* отражаются в ней. Отражение не есть участие — отсюда и проистекает наличие зла как характеристики телесного мира.

Известное Порфирию учение Модерата должно бы было быть знакомо и Плотину. Степень влияния этого неопифагорейца-платоника на основателя неоплатонизма установить трудно. Несмотря на сходство схемы трех начал и лежащего ниже их чувственного Космоса, а также на явное предвосхищение идеи «материи в Уме» (в данном случае как бесформенного количества), между воззрениями Модерата и Плотина нетрудно обнаружить значительные различия. Так, последний согласен называть Ум, Душу, даже Космос единствами, — но не Единым. Он строже выдерживает иерархический принцип («Душа созерцает Ум, но не Ум и Единое сразу»), с другой же стороны, оставляет «мостик» между чувственным и сверхчувственным. Наконец, зло он не связывает так однозначно с материей. Однако невозможно отрицать, что сама неоплатоническая концепция возникла во многом как плод рефлексии над схемами, близкими Модерату.

Примеров же использования подобных схем было достаточно. Плутарх в «Платоновских вопросах» постулирует следующие начала мира — это Верховный Бог, созданная Им душа и оформленная («составленная», «ограниченная») материя. При этом Божество оказывается двойственным — по крайней мере, по деятельности: в отношении души оно — творец, в отношении тела (оформленной материи) — демиург<sup>16</sup>. Если же обратиться к трактату «Об Исиде и Осирисе», то мы найдем там и материю (Исида), и космическую душу (Гора), и Логос Всего (разумное начало — Осирис), и некую «несказанную и невообразимую красоту», к которой стремятся благодаря Логосу-Осирису души <sup>17</sup>.

Триади́зм мы обнаруживаем также у Альбина. В своем «Учебнике платоновской философии» он называет началами материю, идеи (мысли Бога) и самого Бога («Первый Ум»)<sup>18</sup>. Но далее, во время рассказа о созидании Космоса, он вводит душу, которая при космологическом разворачивании платоновского учения оказывается посредником между материальным и поэтическим <sup>19</sup>. Нас не должно смущать то, что Модерат, Плутарх и Альбин «добавляют» к трем высшим принципам (Бог, Ум, Душа — обозначим их пока так) чувственно-материальный Космос. Последний изображается как «осуществление»<sup>20</sup> или проявление этих начал. Они причина, Космос же — следствие, результат. Таким образом, мы все равно остаемся в рамках «триади́зма».

Самая последовательная триадическая система, созданная философской мыслью тех веков, принадлежит Нумению из Апамеи (вторая половина II века н. э.). Этот мыслитель, сочинения которого дошли до нас, к сожалению, крайне отрывочно, был не просто виднейшим мыслителем того времени, но оказал влияние на формирование платонических религиозно-философских кружков, которые будут превалять в языческой интеллектуальной элите III века. Об одном из таких кружков, «*vīgi povī*», мы весьма наслышаны благодаря христианской аполгии Арнобия<sup>21</sup>. С

этими «новыми мужами» («мужами нового благочестия») пытались отождествить и неоплатоников, возглавляемых после смерти Плотина Порфирием<sup>22</sup>, и гностиков Адельфия и Аквелина<sup>23</sup>, с которыми полемизировал тот же Плотин. Кем бы они ни были, Нумений оставался для них одной из фундаментальнейших фигур. Арнобий говорит: «Вы верите Платону, Кронию<sup>24</sup>, Нумению...».<sup>25</sup> Как свидетельствует Порфирий, Нумениево учение было широко известно и в Элладе, и в Александрии, и в Финикии<sup>26</sup>. Таким образом, неопифагореец и платоник, очень популярный в III веке автор, Нумений принадлежал к числу тех мыслителей, которые создали предпосылки для восприятия и будущей популярности неоплатонизма.

Однако между его учением и учением Плотина нельзя поставить знак равенства. Прежде всего это касается вопроса об источниках, на которые ориентировался мыслитель из Апамеи. Комментируя Платона, он уделял значительное внимание и ближневосточной религиозной мудрости. Ориген с нескрываемым удовольствием ставил в пример Цельсу и тем, кто думает подобно Цельсу, «пифагорейца Нумения». «Этот лучший толкователь Платоновых писаний и знаток пифагорейских теорий в своих сочинениях всюду приводит выдержки из Моисея и пророков, и его аллегорическим объяснениям вполне можно доверять. В третьей книге своего произведения «О высочайшем Благе» он даже приводит сказание из Иисусовой жизни, не называя, правда, Его по имени... Он рассказывает также историю Моисея, Ианния и Иамврия»<sup>27</sup>. Увлечение Востоком было связано, конечно, не с происхождением Нумения (Апамея — город в Сирии), а с тем широким полем для экзегезы, которое создавало соединение интерпретаций Платона<sup>28</sup> толкованием иудейских и христианских богодухновенных текстов. Параллелизм действительно получался многозначительный, — хотя Нумений прочитывал Ветхий Завет и Новозаветные сочинения скорее глазами гностика, чем так, как это делали будущие ортодоксальные толкователи.

Учение Нумения отличалось от концепции Плотина также и в характеристике высшего принципа. У философа из Апамеи Сирийской эту роль выполняет «самосуший Ум»<sup>29</sup>. Поскольку же Нумений соглашается с Платоновым «превыше существ», то мы видим в его трактовке первоначала явный «филонизм». Превышающий сущности и идеи Ум Нумения мыслит последние. Но точно так же Филон Александрийский считал идеи «мыслями Бога» о мире, а сам Абсолют называл «истинно сущим». Иными словами, для Нумения, как и для Филона (и для Модерата), мыслящее начало выше мыслимого. Плотин, как известно, энергично выступал против такой интерпретации Божества. «Деятельность ума — мышление, а мышление, созерцая умопостигаемое и обращаясь к нему, получает завершенность; само же мышление есть нечто неопределенное»<sup>30</sup>. В горизонте неоплатонизма аристотелевско-стоическое представление об интеллектуальной природе Божества совершенно неприемлемо, так как оно умаляет суть Созидателя. Критика Нумения, развиваемая Платином, является одновременно и неявной критикой стоицизма — по крайней мере, стоических концепций I века до н. э. — II века н. э., сформировавшихся под влиянием Посидония<sup>31</sup>. Но для нас важно, что именно стоическая концепция Первоначала как Нуса-Логоса, некоего разумного, совершенного, мыслящего духа, правящего Вселенной, окажется близка христианским богословам. Они, сохраняя, с одной стороны, платонический апофатизм в определении своего высшего начала, назовут его вопреки этому «разумным духом»<sup>32</sup>. Таким образом, мы не побоимся назвать Нумения одним из предшественников европейского

интеллектуализма в трактовке Абсолюта. Плотин в этом смысле архаичнее, он ближе к собственно-античной религиозности и к дохристианской метафизике.

Особенностью учения Нумения являлась «космо-онтологизация» пифагорейского учения о противостоянии монады (предела) диаде (беспредельному), взаимоограничение которых создает феноменальный мир. Это противостояние изображается у него как оппозиция Нуса-Божества (или первой простоты, монады) находящейся в постоянном течении материи (бесформенной диаде)<sup>33</sup>. Оба начала не сотворены — и монада, причина блага, и диада, причина зла. Созидание Космоса происходит как охват Умом материи, а точнее — как пифагорейское взаимоограничение, превращающееся у Нумения в описание иерархии онтологических начал, опосредующих демиургическую деятельность Первого Ума.

Будучи совершеннейшей простотой, он вовсе не вступает во взаимодействие с материей. Однако само его «присутствие», сам факт его  $\sigma\acute{\alpha}\sigma\iota\tilde{\upsilon}$  (неподвижного стояния, спокойствия), вызывает упорядочивание всяческого движения, появление постоянства и даже святости. Иными словами, его бездеятельность на самом деле созидательна <sup>34</sup>. Потенциально в нем содержится весь порядок, полнота и строй Космоса, как в семени — все будущее растение<sup>35</sup>. Реализацией этой потенции или выявлением порядка становится Второй Бог, Второй Ум, или Демиург в сфере становящегося, чье бытие изображается Нумением через концепцию «подражания» Первому Богу<sup>36</sup>. Его благость, его существование возможны благодаря причастности Первому, но, с другой стороны, он является максимальной осуществленностью Бога, так как нет ничего более близкого к Абсолюту, чем он <sup>37</sup>. Есть основания полагать, что происхождение Второго Ума трактуется Нумением не как эманация и не как процесс рождения. Демиург «заботится» о материи и «един» с ней, однако он «отказывается» от диады, поскольку та «от природы» своей беспорядочна и беспокойна<sup>38</sup>. Чисто внешне суждения Нумения напоминают представления Василида о «сыновствах», возносящихся от «панспермии» к Отцу. Происхождение Второго Ума поэтому можно представить как вариацию на тему языческого творческого «зова», — однако вполне возможно, что в самой концепции Нумения совмещались самые разные идеи.

Демиург лишен спокойствия и вечно самодостаточного пребывания Отца, и выражается это в том, что он движется. Данное движение в первую очередь нужно понимать как рассудочность, то есть временной, дискурсивный характер его мышления. Но это движение имеет пространственную, а следовательно, телесную выраженность, ибо Демиург «разделяется» материей, когда вступает с ней в связь<sup>39</sup>. В результате в нем присутствуют и способность к суждению, и чувственные устремления<sup>40</sup>. Всегда двойственный, он в конечном итоге распадается на два уровня. Взвешивая на Первого Бога его часть является «рассуждающим» началом. Это своего рода штурман, прокладывающий путь Космоса-корабля<sup>41</sup> по звездам. С другой стороны, кораблю необходим лоцман, тот, кто смотрит на воду (материю), — и это Третий Бог, стремящийся чисто дионисийски вниз, вечно находящийся под угрозой потери себя в нижайшем<sup>42</sup>. Это третье начало уже и обустроивает материю, соединяя ее в тела, украшая, придавая ей некоторое подобие божественной субстанции<sup>43</sup>. Нумений, правда, и здесь подчеркивает отсутствие окончательного смешения божества (пусть даже третьего по порядку) с материей. Демиургию он совершает как бы «меча издали» свои силы<sup>44</sup>.

Этот «третий Бог», по всей видимости, является жизненным принципом Космоса, ибо, несмотря на все оговорки, он вовлечен в чувственный мир, даже «помещается в нем» 45. Очевидно, что идея «третьего начала» у Нумения близка к Платинову понятию Мировой Души<sup>46</sup>. В связи же с отмеченной Нумением объективно имеющейся для третьего Бога опасностью «затеряться в материи», он становится философской формой гностического представления о склонной к отпадению Софии<sup>47</sup>.

Отпадение, собственно, уже произошло: различие между первым, вторым и третьим началами — это проявление разных степеней интенсивности мышления и бытия. Чем ниже склоняется Демиург, тем более в нем от диады. На стадии же души высшая сущность превращается в самую двойственность: согласно Проклу, «Аристандр и Нумений утверждают, что душа состоит из монады и диады»<sup>48</sup>. Поэтому в своем существовании она вечно колеблется между этими началами. У Оригена можно найти любопытное рассуждение, хотя и не связываемое александрийским богословом с Нумением, однако, вне всяких сомнений, относящееся к последнему. В четвертой главе 3-й книги «О началах» он спорит с языческими и еретическими философами, «делившими» душу на несколько уровней. Отрицанию подвергаются платоновская «трехчастность», а также идея о наличии двух душ — плотской и высшей. Ссылаясь между прочим на Лев. 17.14: «Души всякая плоть — кровь его», — сторонники этой точки зрения утверждают, что помимо приходящей от небес части души существует некий материальный дух, который не подчинен закону Божьему. Примерами его являются честолюбие, скупость, ревность, гордость — все эти страсти не зависят от тела, но прямо направлены против Бога и божественного. Ориген возражает: «Плоть — субстанция, не имеющая души», а потому никакого «материального духа» нет<sup>49</sup>. Но в рамках того платонизирующего пифагореизма, к которому принадлежал Нумений, позиция «двух душ» была вполне естественна. Она объясняла самоактивность материи, невозможность для эйдосов полностью охватить ее беспорядочное самодвижение. Прекрасно видно, где здесь имеется «лазейка» для гностицизма: о «злой душе» можно говорить, конечно, лишь после того, как материю начинает обустривать демиургический логос и та благодаря душе получает форму. Последняя реализует высшее, но лишь настолько, насколько позволяет ее природа, — отсюда зло, неустойчивость и прочее<sup>50</sup>. Гордыня, честолюбие, зависть — явления уже душевные, но источником их является материальное начало. Оно может подчинить себе всю душевную соберу — и тогда Третий Бог окончательно ниспадет, иными словами, весь чувственный Космос обратится ко злу. Едва ли сам Нумений делал этот вывод. Само название его произведения: «О Высочайшем Благе» — показывает, что он стремился рассуждать вполне в античном духе, но вынесение материального и умопостигаемого начал на полюса Блага-Зла ставит его в ряд гнозисных по духу мыслителей<sup>51</sup>.

Рассмотрение сущего сквозь призму триадических схем было характерно и для многих собственно-гностических учений. Здесь мы видим, как онтологизация фундаментальной бытийственной триады Платона совмещается с необходимостью обнаружить третье начало, объемлющее слишком несовершенный для гнозисного духа дуализм душа— тело. Поэтому для гностиков три кардинальнейших момента, усматриваемых ими в бытии, — это не только зафиксированные в виде особых принципов (и персон) структурные элементы Космоса, но и степени овнешненности, отчужденности гнозиса. Яснее всего это видно на примере Валентиновой

триады духовного—душевного—телесного. Люди первой природы спасутся обязательно, утверждал он, «душевные» могут спастись, «телесные» же погибнут, без всяких сомнений. Духовность — важнейшая черта Плеромы, телесность — зла, хаоса, материи, сжигаемой на Страшном Суде, душевность — того промежуточного начала, которое символизирует вечное переживание Софии, вечное раскаяние ее в своей ошибке: и потому она сохраняется даже после «исполнения времен».

Валентин — не исключение, а скорее правило, указывающее на перспективу развития гностических учений. Даже те из гностических учителей, которые, согласно нашим представлениям, должны были бы исповедовать строгий дуализм, двигаются в сторону триадизма. Дуалистическая концепция Маркиона породила самых разных учеников. Если Апеллес, Потит и Василик оставались в рамках монодуализма, то Синерос говорил уже о трех началах всего 52. Докетическая христология Василида также предполагала бы в первую очередь дуалистический фундамент. Но вместо него мы обнаруживаем достаточно непривычное учение о «трех сыновствах»<sup>53</sup>. Согласно учению Василида (в изложении Ипполита), превыше всего находится Создатель, Не-Сущий, совершенно бесстрастный. Абсолютно не заинтересованный в результатах своей деятельности, Он бросает в основание всего логос, являющийся совокупностью всех семян Космоса. Устройство Космоса становится процессом, напоминающим природный рост растения, вызванный стремлением вернуться к Создателю (Солнцу). Мир вырастает из семени Создателя, словно всемирное древо, и в процессе своего роста устанавливает порядок сущего. Молчаливый зов Первоначала становится причиной «воспарения» трех «сыновств», каждое из которых соответствует присущим Панспермии и миру в целом уровням духовности. «Первое сыновство» — высший уровень, то пневматическое, что сразу соединяется с Отцом.

«Второе сыновство» опережает (как душа в «Федре») и становится «Святым Духом». Именно оно, крылатое, «носило над водами» в мифе о творении из Книги Бытия. Поднявшись почти до уровня «Первого сыновства», оно оставляет свои крылья, превращающиеся в небесную твердь, в границу между миром и Божеством. История Космоса, лежащего ниже тверди, — это история восхождения «Третьего сыновства». Здесь действуют «Великий Архонт» и «Архонт Гебдомады», устремленность которых вниз, к Космосу, делает их подобными Третьему Богу Нумения или, вообще, платонической идее души всекосмической. Благодаря Христу они прозревают и позволяют произвести в мире отделение «Третьего сыновства» от душевного и материального. Пневматическая часть человечества уходит к Небесной тверди<sup>54</sup>, оставляя на земле душевную стихию, в которой из жалости сохраняется «Великое незнание». Поскольку для гностиков любая космогоническая картина является также картиной внутреннего опыта, «истории» внутреннего возрастания «искры», учение о трех сыновствах отсылает нас к уровням гнозиса. Последовательно раскрывая их в себе, пневматик, очевидно, способен подняться до высшего, до «первого сыновства».

Истоком для данного учения могло быть многое от языческих представлений о демиургии и до отдельных индийских влияний. Однако, вне всяких сомнений, сама триадическая структура возникла в школе Василида под воздействием платонизма и пифагореизма тех веков<sup>55</sup>. Таким же влиянием можно объяснить появление триадизма в учении наассенов и в сочинениях из Наг-

Хаммади. Как показал Дж. Робинсон, по крайней мере три из них совпадают по признаку наличия в них триадической схемы<sup>56</sup>. «Три стеллы Сифа» (NHC VII. 5) проводят идею тройственности священного знания, которое, «будучи одним, должно пониматься как три». Так называемый «Трактат от Зостриана» (NHC VIII. 1) говорит о трехчастности невидимого духа и воспроизводит знаменитую платоновскую триаду: Бытие, Жизнь, Ум. В «Трактате от Аллогена» (NHC XI. 3) повторяется последняя формула, причем свыше перечисленных начал, как утверждается, «есть» только сверхсущий Абсолют. Столь явная отсылка к Платону не случайна. Превратившаяся у Плотина в фундаментальнейшую триаду Ума, в платоновском диалоге «Софист» триада эта трактуется несколько иначе. Если понимать Платона буквально, то она относится к онтологическим данностям. Именно как онтологическая схема данная формула используется авторами гностических трактатов. Догадка, высказанная в свое время П. Адо о том, что триада Бытие—Жизнь—Ум воспринята Плотиним не прямо из «Софиста», а из представлений эпохи, предшествующей его творчеству, должна быть признана безусловно верной<sup>57</sup>. Но только с одной оговоркой: гностическое Бытие-Жизнь-Ум, хотя данная формула и используется, когда речь идет о Первоначале, имеет отношение к целокупному Универсуму, Плотин же использует ее преимущественно для характеристики своего второго принципа, Ума<sup>58</sup>.

Вполне укладываются в приведенные выше примеры воззрения гностиков школы Аквелина и Адельфия, с которыми полемизировал Плотин. Во-первых, Порфирий сообщает, что эти вероучители ссылались на «Апокалипсис Зостриана»<sup>59</sup>. Во-вторых, упомянутую выше триаду они понимали вполне в духе сочинений Наг-Хаммади. Неправильно истолковав слова Платона (так считает Плотин): «Какие главные идеи усматривает Ум в сущем живом существе, такие Создатель и решил творить...»<sup>60</sup>, — эти мыслители сделали вывод о наличии трех умов: Парадигмы, содержащей в себе все сущее, а потому являющейся бытием в собственном смысле этого слова; Созерцающего Ума, постигающего целокупность «сущего живого существа»; Деятельного демиургического Ума или, иными словами, разума (δράνοια), которое в то же время есть Душа и София. Поскольку гностическая космология невозможна без идеи дерзновения и отпадения, выраженной в той или иной форме, мы обнаруживаем у критиковавшихся Плотиним авторов образ из «Федра» Платона, который во II—III веках означал онтологическую гордыню и наказание за своеволие. Душа-Демиург, созидая Космос, падает и «линяет», теряет перья. Материальность сама воспроизводит триадическую структуру<sup>62</sup>. В материи рождается «Образ», далее — пронизывающий все чувственное «Образ Образа», а ниже всего находится еще один Демиург, покинувший высшего Демиурга — Душу (или Образ?) и на самой глубине отражений в материи созидающий наш мир<sup>63</sup>. Данная триада только искажает высшие структуры, и ее, видимо, не затрагивает раскаяние Софии<sup>64</sup>. Поэтому выход из мира гностики видят в непосредственном «узрении Бога», элиминируя всякое значение внутрикосмических структур.

Думаем, приведенные выше примеры гностического триадизма убеждают, что он использован не случайно, и нельзя считать эти аналогии всего лишь внешним усвоением гностической философской терминологии, внешней по причине некоей «афилософской», «мифологической» их природы. И философия I—II веков н. э., и синхронные ей новые религиозные течения двигались внутри единой мыслительной парадигмы. Мы вполне согласны с М. Тардые, считавшим, что гностический мир близок платоновскому или плутарховскому мифу<sup>65</sup>, он, по крайней мере, «на границе» мифологии. Посему гностики — предтечи Плотина и Оригена<sup>66</sup>, концепцию последних



можно (условно, конечно) назвать «философским гнозисом» в отличие от собственно-мифорелигиозного гнозиса Валентина, Василида или авторов трактатов из Наг-Хаммади 67. Общность путей рассуждения, а также горизонта мышления несомненна, хотя мы не склонны утверждать, что с точки зрения перспективы все они находятся в рамках единой культуры. Наоборот, уникальность переходной эпохи (а таковой являлись I—III века) заключается в том, что люди разных культур разговаривают на едином языке, пользуются схожей символикой и пускаются в споры, непонятные с формальной точки зрения (вроде бы разговор идет об одном и том же). Различия нужно искать глубже — наша работа, собственно, и посвящена поиску того культурного и интеллектуального уровня, где действительно содержатся различия.

Примечания:

1 См., например: Cherniss H. *The Riddle of the Early Academy*. Berkley. 1945.

2 Разного рода вариации на тему земное—небесное—сверхнебесное.

3 Символически точный также для тем, которые только таким языком и могли быть выражены в «древнем платонизме»: в первую очередь — в учении о бессмертии индивидуальной души, о ее судьбе и о природе души вообще.

4 Отсутствие у Платона абсолютного противопоставления Единого, бытия и становления и не позволяет, на наш взгляд, трактовать его этическое и гносеологическое отрицание чувственного, жизни «в теле» и т. п. как абсолютное, а его этические идеи — как дуалистические.

5 Porphyrii vita Plotini. 17. 1—2, 18. 8—19.

6 Для Оригена Нумений — едва ли не наиболее почитаемый языческий автор (после Платона, разумеется).

7 Сразу же отметим, что такого рода триады не являются предвосхищением триадизма постникеевского богословия. Основанные на принципе субординации, они несводимы к «горизонтальной» триадности более поздних богословских концепций и свидетельствуют об ином типе мирозерцания. Субординация начиная с IV—V веков будет считаться признаком «еретичества».

8 «Триадизм» Филона изложен в 1 и 3-м параграфах 2-й главы данного сочинения.

9 См. Лосев А. Ф. *История античной эстетики*. М., 1981. Т. VI. С. 33. О Модерате см. также: Dodds E. R. *Moderatus* // *Classical Quarterly*. 1928. N 22. P. 136—140.

10 υπέρ το εἶναι — Simplicius. *Aristotelis physicorum libros commenlaria*. 230, 34.

11 Stobaios. *Anthologia*, I. 20.

12 Любопытен термин, изображающий это порождение: κατά στέρεισιν, что есть «путем лишения», «отчуждения», — Simplicius. *Op. cit.*

13Мы склонны понимать это «участие» не в пифагорейском смысле (связанном с числовым порождением), а в чисто платоническом: душевное разумно и, как разумное, оно мыслит высшие сущности. Ср.: Theiler W. Forschungen zum Neoplatonismus. Berlin, 1956. S. 119.

14 Simplicius. Op. cit. 230, 34—35.

15 Слово φύσις здесь не случайно. Очевидно, делается упор на древний, подчеркнутый Аристотелем смысл этого понятия, означающего нечто само из себя растущее (Метафизика, 1032a, 20—25), только оцениваемый негативно (самостоятельно растущее — как неупорядоченное движение? — ср.: Эмпедокл, фр. 8 ДК).

16 Plutarch. Moralia, И; I. 1000 В-Е.

17 Plutarch. De Iside, 57—78.

18 IX—X.

19 XIII.

20 "Тимей», 35b.

21 Arnobii Adversus nationes. II, II—26.

22 Mastandrea P. Un neoplatonico latino Cornelio Labcone. Leiden, 1979. Ссылаемся по: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. С. 69.

23 См. Сидоров А. И. Плотин и гностики // Вестник древней истории. 1979. № 1. С. 54—70.

24 Платонизирующий эклектик. Вероятно, друг Нумения.

25 Arnobii Adversus nationes. II, II.

26 Porphyrii vita Plotini. 17—20.

27 Origenes. Contra Celsum. IV, 41. См, также: I, 15: «И насколько справедливее Цельса был пифагореец Нумений, о великой учености которого свидетельствуют его многочисленные произведения... Он не пренебрег в своем сочинении («О Благе») даже изречениями пророков и изобразил их в форме образов».

28 Прежде всего «Тимей», текста для платоников, предшествовавших эпохе Плотина, самого фундаментального.

29 Ссылки по изданию: Places E. des. Numenius. Paris, 1973. Fr.17.

30 Enn. V. 4, 2.

31 В том числе и Филона, чье философствование складывалось под несомненным влиянием Посидониева стоицизма.

32 См. ниже, гл. 2, &sect; 2. Тертуллиан будет настолько «стоичен», что объявит Бога тончайшей телесной природой.

33 Places E. des. Op. cit. Fr. 52.

- 34 Ibid. Fr. 15.
- 35 Ibid. Fr. 13.
- 36 Ibid. Fr. 13.
- 37 Ibid. Fr. 19
- 38 Ibid. Fr. II
- 39 Ibid. Fr. 11
- 40 Ibid. Fr. 18.
- 41 Чисто пифагорейский образ Космоса.
- 42 Places E. des. Op. cit. Fr. 11.
- 43 Ibid. Fr. 52.
- 44 Ibid. Fr. 18.
- 45 Ibid. Fr. 21.
- 46 "Всецелой души«. См.: Kramer H. Die Ursprung der Geislmophysik. Amsterdam, 1964. S. 63—92.
- 47 См.: Сидоров А. И. Указ. соч. С. 66.
- 48 См. Прокл Комментарии к «Тимею», 187а.
- 49 Origenes. De principiis. III. 4. 2, а также 3—5.
- 50 Ср.: Halcidii in Timaeus Commentarius, 295—300.
- 51 В качестве дополнения, показывающего, что подобные схемы использовались не только в языческих текстах, ориентирующихся на древнюю эллинскую традицию, упомянем еще «Халдейские оракулы», чье авторство приписывается жрецу Юлиану, жившему в то же время, что и Нумений. Там Отец, который есть Огонь, порождает Потенцию и Ум. При помощи Ума Потенция вовлекается в материю, благодаря чему оказывается возможно космосозидание. Ум передает свою мощь Второму Уму (Демииургу), и последний уже творит чувственный Космос. См.: Places E. des. Des Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaries anciennes. Paris, 1971. §3—16.
- 52 Eusebii Historiae Ecclesiae. V. 13.
- 53 Его изложение можно найти в статье: Сидоров А. И. Гностицизм и философия // Религии мира. М., 1982. P. 159—184.
- 54 Hippolyt. Refutatio. VII. 20. 1—25.
- 55 Подробную аргументацию см.: Quispel C. L'homme gnostique. La doctrine de Basilide // Eranos. 1948. XVI. S. 89—139.
- 56 Robinson J. M. The Three Steles of Set and the Gnostics of Plotinos // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977. P. 132—142.

57 См.: Robinson J. M. Op. cit. P. 141.

58 К отмеченным Дж. Робинсоном трактатам мы добавим «Евангелие от египтян», близкое «Стеллам Сефа» (ибо и здесь важную роль играет откровение «Небесного Сефа»). О триадических структурах в этом трактате см. особенно примечания Е. Б. Смагиной к его русскому переводу: Вестник древней истории. 1995. №2. С. 238—239.

59 Porphyrii vita Plotini. 5.

60 «Тимей», 39с.

61 Enn. II. 9. 6, 10.

62 На три составляющих распадается и Ум-Демиург. Во-первых, это сам Третий Ум. Во-вторых — Логос, парадигма для здешнего мира. В-третьих, Душа-Софии (Enn. II. 9. 4,8). См.: Сидоров А. И. Указ. соч. С. 57—68.

63 Enn. II. 9.10.

64 Ibid. 4.

65 Причем в самом существенном, в учении о происхождении мира, добавим мы, является вариацией на темы мифов Платона о душе.

66 При всей полемике того же Плотина с Нумением по поводу его триадической версии и с гностиками. См.: Таг-шеи М. Trois mythes gnostiques. Paris, 1974. P. 21—22.

67 Jonas H. Gnosis und spanantike Geist. Gottingen, 1954. Bd I.