

*Р. В. Светлов, Д. Ю. Игнатъев\**

## **ЗНАНИЕ СКРЫТОЕ И ЗНАНИЕ ПРОФАННОЕ: СОЦИАЛЬНЫЕ ГРАНИЦЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ\*\***

Статья имеет своей задачей исследовать причины процесса «эзотеризации» позднеантичных языческих интеллектуальных сообществ, имевшего важные социальные последствия для них. В качестве таких причин выделяются развитие магико-теургических практик и легитимирующих их представлений об особом тайном знании, а также апология этих идей, совершенная Сирийской школой неоплатонизма. Мы рассматриваем, как социальная маргинализация языческих философских сообществ сопровождается развитием в них закрытых практик, связью философского разума и пророческого дара, специфическим толкованием теологии.

**Ключевые слова:** теургия, эзотерические сообщества, поздний неоплатонизм, социальная маргинальность.

*R. V. Svetlov Roman, D. Y. Ignatiev*

### *HIDDEN KNOWLEDGE AND PROFANE KNOWLEDGE: THE SOCIAL BOUNDARIES OF INTELLECTUAL COMMUNITIES IN LATE ANTIQUITY*

The article aims to investigate the causes of the process of “esotericizing” of the late-antique pagan intellectual communities, which had important social consequences for them. The development of magical-theurgic practices and their legitimizing ideas about special secret knowledge, as well as the apology of these ideas, made by the Syrian school of Neo-Platonism, stand out as such reasons. We consider how the social marginalization of pagan philosophical communities is accompanied by the development of secret practices in them, the connection of philosophical reason and the prophetic gift, and a specific interpretation of theology.

**Keywords:** theurgy, esoteric communities, late neo-platonism, social marginality.

---

\* Светлов Роман Викторович, доктор философских наук, профессор, директор Института философии человека РГПУ имени А. И. Герцена, [spatha@mail.ru](mailto:spatha@mail.ru); Игнатъев Денис Юрьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена; [denisignatyev@yandex.ru](mailto:denisignatyev@yandex.ru)

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00062); Санкт-Петербургский государственный университет.

Противопоставление скрытого и профанного знания в названии настоящего материала сделано вполне сознательно с целью акцентирования внимания на том, что в какой-то момент в сознании античного человека сакральное начинает приобретать характер скрытого знания. Едва ли мы обнаружим подобный топос в текстах Гомера и Гесиода, Пиндара и Феогнида, Софокла и Аристофана, Платона и Аристотеля. Даже если оставить в стороне знаменитое греческое «вольнодумство», весьма фривольно обращавшееся с традиционной религией (софисты, Демокрит, Диагор), «рядовому» эллину общение с сакральным представлялось, безусловно, особым, связанным либо с соизволением самих богов, либо же со специфическим даром. Но оно вовсе не было чем-то скрытым: богослужения, даже если они начинались в скрытых частях храма (умилостивление и обряжание божественных изображений), продолжались принародно. Мантические процедуры были связаны с соизволением богов, предсказывавших будущее, а также с одержимостью людей, специально для этого предназначенных или обученных. Мистериальные культы были «культами-привилегиями» — для афинян как Элевсины, для женщин как культы, объединявшие тех, кого называли «менадами» и «вакханками». Их закрытость была связана с обрядовой спецификой этих культовых институций, а не с представлением о том, что сакральное является каким-то исключительным топосом, достойным лишь избранных. Короче говоря, существовало распределение обязанностей, которое зачастую закреплялось системой сакрального права (особенно развитого в Риме), и легитимировалось социумом.

А то, что не имело подобной легитимации, прежде всего разные виды вредоносной магии, подвергалось преследованию. Можно вспомнить «злые песенки», которые осуждали римские «Двенадцать таблиц», или платоновские «Законы», где критикуются те, «которые, кроме того что не признают богов и их промысла или считают их умолимыми, вдобавок еще уподобляются животным и, презирая людей, обольщают некоторых из них при жизни, уверяя, будто могут вызывать души умерших, или, обещая склонить богов посредством жертвоприношений, молитв, заклинаний и колдовства, пытаются ради денег в корне развратить как отдельных лиц, так и целые семьи и государства, — им, оказавшимся виновными в чем-либо подобном, пусть суд назначит наказание в виде заключения в тюрьму, находящуюся посреди страны» (Plato Legg. 909a-b). Отметим, что ниже Платон также осуждает попытки выстраивания отношений с богами частным образом: «пусть никто не сооружает святилищ в частных домах» (Plato Legg. 909d). Религия может быть только общественным делом, в ином случае она превращается в суеверие, неблагочестивое и опасное (о законодательстве относительно магии см.: [10, p. 132–165]).

Само осуждение Платоном подобной «частной» религиозности, перемешанной с магией, показывает, что она уже была широко распространена в Греции. Так, например, она была хотя и не приветствуемым, но достаточно распространенным моментом судебных тяжб [2, с. 7] Однако нам важен общий пафос основателя Академии, который отражает базовые установки полисного сознания: в общественных делах частный интерес не может превалировать над общим.

Но вопреки этому пафосу частное все в большей степени заполняло «пустоты» в античной социальной реальности, в т. ч. в области религиозного интереса. Укажем только на наиболее очевидные примеры тому.

Мы можем зафиксировать широкое распространение т. н. табличек заклятий по греческому миру, которое начинается еще в эпоху классики и охватывает всю эпоху эллинизма. Причем после походов Александра Македонского они начинают эволюционировать, во-первых, становясь более «профессиональными», во-вторых, используя мотивы из восточных религий. Чаще всего эти таблички использовали те социальные группы, которые имели низкий общественный статус: метеки, женщины, особенно из неполноправных слоев. Совсем не приветствуемые общественным сознанием, эти таблички были тем не менее вполне популярным средством добиться своих частных целей — от мести недругу до реализации сердечного интереса [4].

Само их наличие показывает, что в обществе сформировалось устойчивое представление о том, что существуют дополнительные «каналы коммуникации» с богами, и что ряд из числа последних имеют некие теньевые, хтонические, ипостаси, которые и могут стать адресатом магических практик.

В первую очередь это касается тех представителей олимпийского пантеона, которые имеют то, или иное, отношение к загробному миру: Аида, Персефоны, Деметры, Гекаты, Гермеса (последний, напомним, — «психопомп», он уводит души умерших в мир иной). Однако позже, во времена *parira magica*, в этот список включаются и иные, в т. ч. небесные, а также восточные фигуры.

К герметической магии и ее роли в подготовке эзотерического пространства для социального типа позднеантичных философских школ мы еще вернемся. Еще одним «входом» для представлений о сакральном как скрытом знании становилось появление в орбите греческой религиозности новых, «варварских» культов. После походов Александра Македонского восточные религии начинают занимать определенное место в греческой общественной жизни — процесс этот был постепенным, совсем не тотальным, как его порой пытаются представить, когда говорят о греко-восточном религиозном синкретизме. Безусловно, все новое требовало общественной легитимации. Однако оно появилось, было вполне актуально и, благодаря знаменитой *interpretatio graeca*, могло быть вписано в эллинические представления о божественности.

Поскольку иноземные ритуалы отличались от древнегреческих, как и имена восточных богов, язык молитв и заклинаний, все это создавало почву для восприятия варварских культов как альтернативной модели коммуникации с богами. Поясним, они становились «альтернативными» именно в том случае, когда начинали практиковаться внутри эллинистического общества, т. е. превращались из варварской экзотики в конкурента общественно признанным традиционным культам. Если не происходило поддержки подобной культовой инфильтрации со стороны государства (почитание Сераписа, Исиды, Кибелы получило официальное признание в эллинистических обществах), то интерес к варварским культам реализовывался в «теневого», альтернативной зоне религиозности той эпохи. В наибольшей степени «очаровали» эллинов времена эллинизма и ранней Римской империи египетские и, как ни удивительно, иудейские религиозные реалии (это очевидно по частотности употребления

имен египетских персонажей и божественных/демонических имен с еврейскими корнями в магических папирусах). Причем если обращение к Египту было понятным, древние греки почитали это место как землю древней мудрости, то библейские заимствования, которые происходили даже во времена первых ростков антисемитизма и больших римско-иудейских войн, превративших евреев, исповедовавших свою традиционную религию, в париев, можно объяснить тем, что это было зоной риска. А любая зона риска — место потенциальной встречи с нуминозным. Античное сознание было безусловно уверено в том, что иудейская религия имеет действенность, в т. ч. и в магическом плане, просто оценивало статус Яхве иначе, чем те, кто ее исповедовал (пример тому — убеждение Юлиана в том, что Тетраграмматон — это имя вполне реального племенного бога-«пастуха»). Отметим, что это вольное или невольное влияние двух «магических культур» было взаимным [9, р. 143–290].

Следующим шагом формирования представлений о скрытом знании становится появление теургии. Она возникает из уже упомянутой нами «низовой магии». Взрывной рост ее популярности в эпоху эллинизма вызывался, помимо указанных выше обстоятельств развитием самого феномена частной жизни в античном мире. Последний сформировался в связи с прогрессирующим отчуждением эллинов от сферы принятия политических решений: во время походов Александра Великого древний грек (гражданин-мужчина, что касается женщины, то ее жизнь, например, в Афинах, была преимущественно частной) перестал быть «разумным политическим животным». «Частная жизнь» стала своего рода компенсаторным механизмом [7]. В связи с этим возникают и формы «частной религиозности». Вопросы здоровья, достатка, конкуренции, любви, а также «контроля за будущим» (предсказаний) могли решаться как в официальных религиозных центрах, так и в неофициальных, альтернативных. Если первые были связаны с общественно признанной религиозностью, имели характер политически приветствуемых практик, то частная, «теневая» религиозность, выглядящая сейчас как совокупность суеверия и магизма, преследовалась властями (ср. закон Суллы против магии, принятый в 81 г. до н. э., высылки астрологов из Италии при первых императорах), тем не менее она практиковалась большинством населения, принадлежащему ко всем имеющимся социальным группам. Спрос вызывает институализацию деятельности специалистов по частной магической практике. Повторимся, деятельность эту власти не одобряют, она подвергается критике со стороны интеллектуальных элит, однако продолжает широко распространяться. Так, знаменитые «Халдейские оракулы» — это в т. ч. способ «легитимации» теургии со стороны божественных инстанций. Многочисленные «учебники» по герметической магии, упоминаемые в античных источниках, но не дошедшие до нас, указывают на группы людей, которые по ним учились. Да и сохранившиеся магические папирусы также являются подсказками и описаниями техник магических праксисов, по-видимому, принятых в каких-то сообществах. Примеры можно обнаружить в хорошо известной монографии А. В. Петрова [5].

Неоплатонизм после Порфирия и Ямвлиха (и благодаря им) совершил настоящую культурно-интеллектуальную революцию, объединив теургию и официальный, уже по сути мертвый, культ и превратившись в одну из со-

циальных групп, которая как раз и претендовала на скрытый характер своего знания и своих занятий. Официальная и «теневая» (хтонически-магическая) стороны эллинистической религиозности благодаря новой концепции теургии, сформулированной Ямвлихом и с энтузиазмом подхваченной его последователями, чьи судьбы описывает Евнапий, стали восприниматься как единой целое. Правда, такое, к которому был необходим особый, эзотерический доступ. Это выступало оправданием эзотеризма их сообществ, который подкреплялся апофатическим дискурсом неоплатоников, а также их совершенно определенным участием в обрядовых отправлениях, которые имели закрытый и эксклюзивный характер (помимо Евнапия можно упомянуть Марина и его биографию Прокла, а также Дамаскиеву «Жизнь Исидора»). Более того, в IV–V вв. формируется еще одна черта философских сообществ, не известная нам в их великом прошлом (за очень небольшими исключениями — вроде передачи поста диадоха Платоном по наследству своему племяннику Спевсиппу, или завещания Аристотеля, которое воспроизводит Диоген Лаэртский). Мы имеем в виду акцент на близкородственные связи в руководстве позднеплатонических кружков, и даже попытки выведения должного потомства, вероятно, в соответствии с известными пассажами Платона из «Государства». Показательна история того, как Сириан и Прокл подбирали очередные звенья «золотой цепи Платона» (см.: [1, с. 12]). Подобный, избирательный, подход к определению преемника, совершенно не подразумевающий каких-либо демократических процедур, делает очевидным замкнутость этих сообществ.

Следует признать, что такой путь — путь в сторону сообществ, претендующих на исключительность, а потому эксклюзивных и в известной степени «закрытых», был вполне естественен для философов того времени. Один из основных источников по жизни философских сообществ III–IV вв. до н. э., Евнапий, в своей «Жизни софистов» изображает совсем иную реальность, чем та, которую можно обнаружить, рассматривая философов и школы эпохи эллинизма и ранней империи. Философские школы никогда не были в числе «большинства» в структуре античного социума. Благоприятный период времени, пришедший с наступлением эпохи эллинизма и превращением научного знания и философской мудрости в культурную ценность, заканчивается в период «военной анархии» III столетия. Правда, и в это время мы еще видим мудреца, который является духовником коронованной особы (Плотин), который даже собирается построить в Кампании новый Платонополис. Но со времен Константина место рядом с престолом занимает чаще всего христианский епископ, а философские кружки становятся объектом давления со стороны двух инстанций: христианской Церкви и властей, Церковь поддерживающих. Если Диоген Лаэртский в своем сочинении пытается — хоть и совершенно не систематично — пересказать мнения и учения мыслителей, то со времени написания Порфирием «Жизни Плотина» на первый план выходят некоторые иные достоинства философа, которые в целом можно назвать теургическими, а также обстоятельства жизни, эти достоинства подтверждающие. Особенно это заметно у Евнапия: такое впечатление, что все его персонажи причастны единой инвариантной мудрости. Различия заключаются только в степени этой причастности и том запасе умений, которые мудрецы смогли из нее извлечь.

Так, все они являются выдающимися риториками, причем их риторика базируется на постоянной практике в обсуждении вопросов, которые представляют собой что-то вроде «джазовых стандартов» тогдашнего красноречия. Один из таких вопросов — несправедлив ли богатый или он наследник несправедливого, заданный Алипием, даже поставил в тупик самого Ямвлиха (Eunap. 5.3.4). Их красноречие используется в сфере политики; иногда они пытаются своей риторикой воздействовать на негативно относящиеся к языческим философам власти (Сопатр при дворе Константина Великого: см. Eunap. 6.2.1 и далее).

С другой стороны мудрецы — теурги, совершающие разного рода чудеса (вызывающие Эрота и Антиэроta из одноименных источников, изгоняющих демонов из бань, заставляющие улыбаться статую Гекаты). Но более всего выделяется их способность к предсказаниям. Вот что пишет Евнапий о Сосипатре, самом выдающемся женском персонаже его произведения, обладающим даром предсказания и знания обо всем, что в данный момент происходит с ее близкими, сколь бы далеко они были не удалены: «Сосипатра обладает как бы вездеприсутствием (ἄσσι πάρεσσι), а во всем, что произошло, явственно прослеживается то, что философы говорят о богах» (Eunap. 6.9.14). Один из сыновей Сосипатры, Антонин, «всячески старался усовершенствовать дар прорицания, унаследованный от матери», в связи с чем был очень почитаем в Египте (где поселился, видимо, в 60-х гг. IV в.) и, в частности, предсказал разрушение христианами Серапейона (Eunap. 6.10.6 и далее).

Заметим, что увлеченность предсказаниями является важным свидетельством о характере «философской социальности» того времени. Причиной интереса к пророчеству была социальная неопределенность — если до этого место языческого интеллектуала в социуме было понятно, то в связи с усиливающейся христианизацией и общества, и государственной машины эта определенность пропадает. Прорицания становятся компенсаторным механизмом в социально-психологическом аспекте этого слова. Обратим внимание: Евнапий приводит нам прорицания не только о каких-то больших событиях будущего (вроде разрушения Серапиона), но и о различных перипетиях в жизнях близким философам-профетам людей.

То же самое имело место в раннем христианстве. Так, один из первых послеевангельских христианских текстов, «Дидахе», изображает жизнь раннехристианских общин, существовавших, видимо, на рубеже I–II вв. где-то на окраине Сирии. Важную роль в их жизни, как и в коммуникациях между общинами, играли пророки: автор «Учения апостолов» даже разъясняет, как отличить пророка истинного от лжепророка. Вершиной профетического движения в раннем христианстве становится монтанизм, получивший название от фригийского пророка Монтана. Борьба с ним была связана не только с неприятием Церковью попыток «зафиксировать» дату конца света (наиболее известная сторона истории Монтана), но и со стремлением не допустить «дистрибуции харизмы» иным, чем было установлено со времен Церкви Пятидесятницы, образом, т. е. через неинституализированных пророков. Борьба с монтанизмом привела к тому, что пророчество отныне становится делом испытываемым и проверяемым.

Впрочем, тот же «топос пророчества» можно обнаружить в любом из «реформаторских» периодов истории христианства. Было оно развито и среди

катаров, и среди вальденсов, и среди таборитов, и в раннем протестантизме. В наше время примером увлечения такого же рода пророчествами являются современные неопятидесятнические движения. Риск социальной неустроенности является одним из важнейших факторов, вызывающих данное явление. Нет ничего удивительного в том, что мы видим его и при описании философских (точнее было бы сказать, пользуясь более близким нам словом, — теософских) сообществ той эпохи, когда язычество становится «уходящей натурой».

Пророчество воспринималось как настоящий философский дар. Вот очень характерный фрагмент из завершающих страниц «Жизни софистов» (приводим его полностью):

У Хрисанфия был сын, которого он назвал Эдесием в честь своего учителя в Пергаме (о нем я уже рассказывал). Этот мальчик с детства был окрылен для всяческой добродетели, а из коней, о которых говорит Платон, у него был только один, лучший; ум его не склонялся вниз, но неустанно обращался к высшим наукам, был острым и неутомимым в служении богам. Он настолько освободился от всего человеческого, что, все же оставаясь человеком, казалось, весь обратился в душу. Во всяком случае, его тело двигалось настолько легко, что невозможно описать даже поэту, как высоко он парил. Его связь с божественным была столь тесной и непосредственной, что ему достаточно было надеть на голову венки и взглянуть на солнце, чтобы давать предсказания — безошибочные, способные служить лучшими образцами божественного вдохновения. Пусть он совсем не знал ни искусства стихосложения, ни грамматики; но бог был для него всем. За весь отпущенный ему на земле срок ни разу не болел, он ушел из жизни лет двадцати от роду. Его отец и здесь показал себя философом (De vita: 23.5.1–23.5.5, перевод Е. В. Дарк и М. Л. Хорькова).

«Обращенность», сосредоточенность ума, которую так восхвалял в Плотине его биограф Порфирий [12, р. 10], здесь оказывается не сосредоточением на диалектике или на аналогических процедурах (восхождении к Единому), но способностью к прямой, даже не опосредованной грамматическим и поэтическим образованием коммуникации с богами (к тому же осуществлявшейся, судя по всему, в классическом «пифийском» ключе — при помощи оракула, который давался в форме «гомеровского» гекзаметра). Способность к философскому делу отождествляется со способностью к прорицанию.

Евнанию принадлежит и еще одно любопытное суждение о философах, которые после смерти Сосипатры встречались повсюду (конечно имеется в виду восточная часть Римского государства). Он полагает, что большинство из них (кроме упомянутого выше Антония) были никчемными (φαύλους) философами, проводившими (и претерпевавшими) время в судах, возивших с собой книги с завещаниями и всяческими контрактами, а не сочинениями древних. В остальном от философов у них были только знаменитые кинические плащи, да постоянные упоминания Сосипатры и ее мужа Евставия (Eunap. 6.10.1 и далее). Не до конца понятна степень карикатурности этого фрагмента, т. к. их «судейские» интересы вполне возможно были связаны с попыткой юридическим образом доказать легальность деятельности философских кружков — возможно, последней попыткой легализовать существование «общин философов» в позднеримской империи.

Зато чуть ниже Евнапий подсказывает, что в это время под ударом находилась центральная «философская добродетель» поздних неоплатоников — теургическая. Занятия теургией, как и обучение ей, приравнивались к магическим. А именно поэтому живущий в Канопусе Антонин не занимался ни теургией, ни исследованиями природы. Общавшиеся с ним на темы платоновской философии, «насыщались» логической тематикой. Когда же ему задавали теологические вопросы, Антонин безмолвствовал, как статуя (Eunap. 6.10.7 и далее). В XXVIII книге «Истории» Аммиана Марцеллина мы можем найти многочисленные свидетельства о том, что в это время процессы против колдовства были широко распространены, а обвинение в колдовстве вполне могло привести к смерти подсудимого. Занятия теургией вполне могли привести к обвинению в колдовстве, так что молчание Антонина в некоторых ситуациях вполне понятно. Но оставленное Марином жизнеописание Прокла показывает, что занятия теургическими практиками никуда не делись, просто они приобрели характер, который вполне можно описать как эзотерический.

Способствовало такой инверсии понятия философской мудрости (в сторону теургии и пророчества) то понимание теологии, которое стало характерно для неоплатонизма со времен Ямвлиха (если уже не с Порфирия).

Дело в том, что дисциплинарное понимание богословия в античности весьма отличалось от того, что сформировалось в Средние века, и тем более от современного. Для начала нужно отметить, что слово «теология» в «естественном языке» древних эллинов имело очень широкий спектр значений и было связано с понятиями, отражавшими весьма разнообразный круг явлений тогдашнего культурного горизонта. Так, теологионом называлось место над сценой, откуда появлялись и вещали актеры, исполнявшие роли богов во время театральных представлений. Теологией же называлось восхваление богов во время молитвы — когда перечислялись божественные атрибуты и деяния богов. В этом случае «богословие» было своего рода «богославием», торжественным повествованием о них. С другой стороны, в эллинистических магических папирусах «теология» — это заклинания, которые имеют своей задачей привлечение и «привязывание» божественных сил ради совершения теургического праксиса.

Теологом именовался поэт, реальный или легендарный, который пишет о богах. Августин в «О Граде Божием» причислял к таковым Орфея, Мусея, Лина (все персонажи — мифические). Трудно сказать, насколько это именование легендарных поэтов теологами действительно имеет древний характер. Но в «Государстве» у Платона именно такое понимание теологии получает некоторую терминологическую четкость:

- Но вот это — основные черты, каковы они в теологии?
- Да хотя бы так: каков бог, таким его всегда и надо изображать, выведен ли он в эпической поэзии, в мелической или в трагедии (Resp. 379a.)

О древних, занимавшихся теологическими вопросами, говорит и Аристотель в «Метеорологике» (Meteor. 353a35).

Впрочем, в указанных местах и Платон, и Аристотель говорят о теологии как о некоем нефилософском явлении. Однако в «Метафизике» Аристотель



в определенном аспекте сближает с теологической тематикой свою «первую философию». Речь идет об известных рассуждениях VI книги, где утверждается, что первая философия изучает ту сущность, которая первее и лучше природы, т. е. божественную (Arist. *Metaph.* 1028a 18–24). Конечно, Аристотель различает способ мышления о причинах и началах философов и мифологов (теологов), т. к. первые мыслят более ясно и правильно. Тем не менее в его текстах можно «прочитать» о том, что между ними существует общность не только в «повестке дня», но и в истоке этих способов познания причин и начал: «Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного)» (982b 13–19).

И все-таки в целом Аристотель отбраковывает мифологические (и теологические, насколько они являются частью их) сюжеты за метафоричность, антропоморфность и т. д. «Теологичность» первой философии радикально отличается от теологичности Орфея или Гесиода.

Однако в каком-то смысле именно в Ликее будет происходить возврат интереса к традиционной эпической и теософской теологии. В частности Евдему Родосскому приписывается сочинение «История теологии», где излагались не только греческие, но и «варварские» богословские учения. Ну и мы видим настоящий ренессанс теологической тематики в эллинистических философских школах — стоической, эпикурейской (что важно, она идентифицировалась именно как теологическая). Идеи стоиков и эпикурейцев даже долгое время доминировали в пространстве обсуждения теологических вопросов в интеллектуальной элите эллинизма, что подтверждается трактатом Цицерона «De natura deorum». А изложенные Варроном стоические представления о «трех теологиях» — мифической (ведает ею поэты), физической (философы) и гражданской (народы) — имели определенные политические экспликации.

В первые века н. э. ситуация начинает серьезно меняться. Процессы, о которых пойдет речь, конечно же, происходили не разом, даже в случае неоплатонизма приобретение теологией той специфической роли в организации жизни философских общин, о которой мы скажем, заняло не менее жизни двух поколений (Порфирия и Ямвлиха). Однако в общем виде «траектория» событий была такой.

Во II–III вв. в позднеантичном мире начинается процесс, который мы бы назвали «конкуренцией Откровений». Он был связан и с тем, что все в большей степени усиливалось влияние «религий книг», т. е. иудаизма и, особенно, христианства, имевших в своих руках развернутые религиозные нарративы, считавшиеся боговдохновенными, и с тем, что в рамках философского дискурса все более важной становится отсылка авторитету, доктринальному тексту (особенно это заметно в платонизме и аристотелизме I–III вв.), который мог бы также претендовать на статус боговдохновенного.

В платонизме таковыми становятся диалоги Платона, по факту — с III столетия, а «юридически» — в школе Ямвлиха. И это выступает стимулом к рассмотрению их не только философски, но и теологически. Причем предметом теологической оценки становятся не те тексты, где Платон действительно критикует эпические представления о богах, противопоставляя им свою

«астральную» теорию («Государство», «Федр», «Политик», «Законы»), но и ряд вполне философских или логико-дидактических сочинений (особенно «Парменид», каковой и поныне часто трактуют в духе онтотеологии).

Однако еще ранее Библейскому Откровению пытаются противопоставить Откровения от языческих богов. Мы знаем, что сборники оракулов имели место быть в греческом мире еще с VI в. до н. э. В Риме таким текстом являлись «Сивиллины книги». Последние погибли во время пожара в Риме в 83 г. до н. э., сборники же, составившиеся при эллинских оракульных центрах, не дошли до нас по той причине, что они не хранились и не «переиздавались» в Средние века. По вполне понятной причине — оракулы от Аполлона, Зевса и т. д. воспринимались как результат воздействия демонических сил. Поэтому до нас дошли лишь оракулы, как-то «засветившиеся» в политической и религиозной истории Греции и Рима. Но в III столетии они еще существовали, о чем свидетельствует «О философии из оракулов» Порфирий.

У сборников оракулов имелся один недостаток в сравнении с библейским нарративом. Последний включает в себя и метафизику (Шестоднев), и историю мира и человечества, и Закон, и эсхатологию (пророчества о мессии). Новый Завет добавляет к этому теологию (Евангелие от Иоанна), новую моральную проповедь и еще более развернутую эсхатологию. Оракулы же — «откровения по конкретному случаю». Экзегетические усилия по их интерпретации как основы для единой теологии крайне сложны и трудозатратны. Видимо в связи с этим в II–IV вв. появляются апокрифические (с точки зрения классической языческой религии), но вполне востребованные книги откровений, среди которых более всего известны и в наилучшей степени сохранились «Халдейские оракулы» и трактаты «Герметического корпуса». Это были вполне связные тексты, описывающие и процедуру сотворения мира и человека, и космическое устройство, и моральное законодательство. Отсутствие интереса к истории в «Халдейских оракулах» вполне компенсируется «апокалипсисом», сохранившимся в герметическом «Асклепии».

Герметические трактаты возникали параллельно с формированием неоплатонических школ, так что для рассматриваемых нами общин они не играли какой-либо роли. Но Ямвлих принял «Халдейские оракулы» в качестве фундаментального основания для своего учения о теургии, прибавив их к корпусу текстов Платона в качестве богвдохновенного Писания. Третьим составляющим для Ямвлиха стали поэмы Орфея, известные еще с VI в. до н. э. теософские тексты (дошедшие фрагменты которых создавались видимо уже в эпоху эллинизма). Отметим, что в дальнейшем эпитета «теолог» в неоплатонических текстах удостоивается именно Орфей — и это особенно заметно в последнем великом неоплатоническом трактате — «О началах» Дамаския.

В итоге в неоплатонизме происходит инверсия смыслов обрядовой деятельности в «старом» язычестве. Ямвлих уже воспринимает теургию как вполне легальный и действенный праксис (чему посвящает свои «О египетских мистериях»), при этом теургически понимая также традиционные языческие ритуалы и традиции. Официальная и «теневая» стороны эллинистической религиозности воспринимаются как единое целое. Более того, хранителями и носителями этой религиозности объявляются не только священники-теурги,

но и философы-теурги. А потому занятия теургией становятся важнейшим элементом теологии, и «теургические добродетели» возвышаются в восприятии позднеантичных мыслителей над всеми остальными (ср. Мари «Прокл или о счастье», Дамаский «Жизнь Исидора»). И слово «теология» оказывается вполне применимо не только к платоновскому (или приписываемому Платону) дискурсу о богах, но и к практикам, прямо с этим дискурсом связанным. Именно в таком виде слово «теология» употребляется в «О египетских мистериях» Ямвлиха.

Основные проблемы совмещения дискурса о богах и о философских принципах — наличие у первых конкретных, «персональных» атрибутов и отсутствие персональности у вторых. Так, не персональна «всецелая» (мировая) душа Плотина — что накладывает специфические черты на его антропологию. Да и само Единое имперсонально, или сверхперсонально.

Выход, который нашли неоплатоники, связан с характерной «природностью» античной религии, с привязкой богов к определенным катафатическим атрибутам, выражающим их природу-породу, которая связана с исполняемыми ими «кругами обязанностей». Примером таких атрибутов могут быть эгида Афины, керавны-фульмены Зевса, сияние Аполлона-Феба, трезубец Посейдона, резак-серп Кроноса. Божественная деятельность пронизывает все сущее, причем она везде разнообразна — и это разнообразие составляет основу природных различий сущего.

Адаптивная практика отныне была направлена на интерпретацию речений Платона как намеков на эти атрибуты и на соотнесение их с текстами Орфея и Юлиана Халдея, а также с мифологическим нарративом, выраженном в текстах Гомера и Гесиода, и с изобразительной стороной греческой религии (характером изображений богов в сакральных местах).

С другой стороны, меняется и трактовка деятельности философа, чьей заботой (если вспомнить описание Порфирием Плотина) является сосредоточение себя на Уме. Жизнеописания IV–VI вв. свидетельствуют о том, что в какой-то момент Ум начинает свидетельствовать о всеприсутствии божественного, и боги также указывают на это, являя мудрецу себя или чудесные знамения, сны. Поэтому служение богам обязательно для любого благочестивого человека, философ же, как говорил Прокл, — иерей всего мира.

Евнаний пишет свою книгу в начале V в. и несомненно оценивает положение и образ жизни философов сквозь призму своего времени — времени, когда языческая философская среда постепенно маргинализировалась. Конечно, процесс этот был длительным, и философы-язычники долгое время еще чувствовали себя вполне уверенно в высших образовательных институциях в Афинах и Александрии, свободно общаясь с христианской интеллектуальной элитой. Печально известный эдикт Юстиниана будет издан только в 529 г. Однако положение философов теперь разительно отличалось от того, которое имело место до реформ Константина. Христианство, чью конкуренцию языческие мыслители ощутили еще в III столетии, теперь получило признанный государством статус. А его образовательные школы давали всему происходившему в мире свою «объясняющую гипотезу», которая стала более подходящей для тогдашнего государственно-политического и культурного ландшафта.

Вполне объяснимо негодование Евнапия против той «гигантомахии», которая разворачивалась при его жизни и заканчивалась победой не олимпийских богов, а их противников. Карикатурный образ «так называемых монахов», возглавлявших разрушение Серапейона, — это выражение восприятия образцовым язычником реалий наступающей эпохи. Реалии были слишком могущественны, чтобы языческая интеллигенция могла с ними справиться. А потому реакцией на маргинализацию языческой философии становится ее переход в более закрытое, «андеграундное» состояние.

Изменение состояния потребовало изменения и некоторых структурных элементов философского этоса (что, собственно говоря, мы увидели в цитатах из Евнапия). Требовались переформирование собственной эксклюзивной системы ценностей, а также собственные примеры святости и образцы учителей, подражание которым вводит адептов в пространство сакрального.

Примерами святости стали Сократ и Платон, Плотин и Ямвлих, Максим и Сосипатра. Дед Плутарха, Несторий, был иерофантом и, по свидетельству историка Зосимы (Zosim. Hist. IV 18), совершением соответствующих обрядов Афине и Ахиллу спас Афины от землетрясения в 376 г.

Для Либания и значительного числа интеллектуалов, в той или иной степени связанных с императорским двором 50–80-х гг. IV столетия, таким же примером был Юлиан Апостат. Именно в сочинениях Юлиана мы видим, какими основными добродетелями должен обладать участник философского кружка, если тон хочет: а) быть философом и б) быть благочестивым — а сочетание этих черт, философичности и благочестивости, для интеллектуала является обязательным. Вот несколько фрагментов из «Письма к жрецу» Юлиана (в пер. Д. Е. Фурмана).

Следуя положениям платоновских «Законов» Юлиан требует от своего адресата (жреца, т. е. центральной фигуры в благочестивой общине язычников) обязательного богопочитания: «И первое, с чего нам нужно начать, — это благочестие. Мы должны служить богам так, как если бы они были рядом и смотрели на нас, ибо, хотя они и невидимы нами, их взор — более сильный, чем любой свет, — может проникать даже в наши тайные помыслы» (299 с). Здесь Юлиан повторяет принцип платоновских «Законов», только применяет его не как конституционную норму, но как требование, обращенное к мудрецу. Суть благочестия заключается также в отказе от суетных дел и разговоров, от чтения пошлых текстов, вроде древней комедии и сочинений Эпикура и Пиррона, посещение пошлых зрелищ (цирковых и театральных). Юлиан призывает к изучению исключительно философских текстов, причем наследия тех философов, «кто избрал богов в наставники своего образования: как Пифагор, Платон, Аристотель, последователи Хрисиппа и Зенона» (229е). В отличие от «Государства», ни Гомер, ни Гесиод не попадают в список запрещенных авторов. Связано это с тем, что неоплатоники уже нашли способ примирения греческого эпоса и платоновской философии: речения Гомера и Гесиода должны пониматься исключительно иносказательно, и Платон в «Государстве» критикует не самих эпических поэтов, а тех, кто читает их буквально.

Хотя Юлиан обращается к жрецу, он призывает его в дни, которые являются священными, не покидать священных стен и в свободное от обрядов

и молитв время посвящать себя философии (303а). Ну а в свободное от служб время он должен посвятить себя делам благотворительности: Юлиан призывает перехватить инициативу в этой сфере у христиан (305с).

Тенденция сакрализации образа истинного философа — как и в случае Евнапия — у Юлиана вполне очевидна. Образ царя-философа, столь очевидный и популярный у позднеантичных мыслителей, напрямую совмещается с образом жреца-философа [11, р. 86–99]. Он проявляется не только в жизнеописаниях философов, столь распространенных в языческой среде в III–VI вв. (Порфирий: «Жизнь Плотина», «Жизнь Пифагора», Ямвлих: «Жизнь Пифагора», Евнапий: «Жизни софистов», Олипиодор: «жизнь Платона», Марин: «Прокл или О счастье», Дамаский «Жизнь Исидора»). Не следует забывать, что Проклу принадлежат комментарии к «Алкивиаду I» и «Государству», где тема политика и политического возникает естественным образом — пусть даже в аллегорическом виде. Сакральность государства и сакральность мудрости сливаются в одно целое — но уже на ином, чем у Цицерона, основании: тот положил в ее основание принцип единства морального и легального в наилучшем и потому покровительствуемом богами римском государственном устройстве (по традиционным римским представлениям именно боги санкционируют и придают сакральную силу империи магистратов). В случае Юлиана речь идет об эксклюзивности тех, кто олицетворяет государство, эксклюзивности, вызванной их сакральной чистотой, каковая невозможна без занятий философией. Юлиан сам ощущал себя такой фигурой — философом, царем и жрецом одновременно. Это «самоощущение» будет закреплено в афинской школе неоплатонизма. Так, Прокл утверждал, что философ должен быть «иереем целого мира» (Marin. De vita Procl. 19.) Прямо признавая невозможность преобразования человеческой природы и общественных практик «одним махом», он настаивает именно на эксклюзивности жизни тех, кто должны стать «становым хребтом» возрождаемой «благочестивой» (т. е. традиционно языческой) империи. Его апелляции к прошлому очевидны и естественны.

Однако Юлиану так и не удалось перенести нормы «эксклюзивного» существования философских общин на империю в целом. Его поражение — вполне исторически объяснимое и даже необходимое — стало дополнительным фактором продолжения маргинализации общин философов и попытки внутренней легитимации их социального облика через апелляцию к философско-теургическому эксклюзивному и эзотерическому знанию.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Болгова А. М. Исидор против Гегия: Афинская школа между Проклом и Дамаскином (485–520) // Научные ведомости БелГУ. Сер. История. Политология. — 2017. — № 1 (250), вып. 41. — С. 37–43.
2. Кудрявцева Т. В. Судебная магия в классической Греции. // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. — 2010. — № 10 (53). — С. 31–65.
3. Кудрявцева Т. В. Магические практики в законах XII таблиц // Вестник Древней Истории. — 2014. — № 4 (291). — С. 40–55.

4. Михайленко А. В. Таблички проклятий как источник для изучения социальной жизни в Древней Греции // Вестник Санкт-Петербургского Университета. Сер. 2. — 2013. — Вып. 2. — С. 60–69.
5. Петров А. В. Феномен теургии: взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. — СПб.: РХГИ; СПбГУ, 2003.
6. Светлов Р. В. Чем измерять воздержание? Идеи аскезы и портреты античных философов // Универсум Платоновской мысли: Платон и современность материалы XXIV научной конференции. — СПб., 2016. — С. 175–180.
7. Хазина А. В., Строганов Д. А. Магия и оккультизм в религиозной ментальности эллинистического социума // Преподаватель XXI век. — 2015. — Т. 2, № 1. — С. 255–263.
8. Чуева Ю. Ю., Болгова А. М. Эдесия — мать александрийского неоплатонизма. // Научные ведомости БелГУ. Сер. История. Политология. — 2017. — № 8 (257), вып. 42. — С. 30–33.
9. Bohak G. Ancient Jewish Magic. A History. — Cambridge University Press, 2008.
10. Collins D. Magic in the Ancient Greek World. — Oxford, 2008.
11. O'Meara D. Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. — Oxford: Clarendon Press, — P. 86–99
12. Rappe S. Self-knowledge and subjectivity // Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press, 2006. — P. 250–274.