

Образовательное частное учреждение высшего образования
«ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Соловьёв Роман Сергеевич

**«ЖИЗНЬ ПЛОТИНА» ПОРФИРИЯ В ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНОМ
КОНТЕКСТЕ II–III ВЕКА И ПРОБЛЕМА ЕЕ ЖАНРОВОЙ
НЕОДНОРОДНОСТИ**

Специальность 5.9.7 – Классическая,
византийская и новогреческая филология

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Ю. А. Шичалин

Москва 2023

Оглавление

Введение	5
Глава I. Историографические штампы в исследовании позднеантичной литературы	28
1.1. История выделения среднего и позднего платонизма	30
1.2. Восприятие неоплатонизма в немецкой историографии XVIII в.	32
1.3. Поиск новых терминов	33
1.4. Поиск оригинальности у неоплатоников	36
1.5. Примеры взаимодействия платоников и христиан во II–IV вв.	39
1.6. Современные подходы к позднеантичной литературе	43
1.6.1 Возрождение интереса к поздней античности	43
1.6.2 Концепция эллинизации христианства	45
1.6.3 Концепция «христианизации» язычества	48
1.6.4. Подход Э. Доддса: поздняя античность как Krankengeschichte	49
1.7. Выводы	54
Глава II. Межшкольное взаимодействие и философская полемика на общем интеллектуальном поле во II в.	55
2.1. Нумений Апамейский	56
2.2. Герметизм	60
2.3. Гностицизм	65
2.4. Халдейские оракулы	68
2.5. Полемика и взаимодействие языческих и христианских философов II в. .	71
2.5.1 Послания ап. Павла	72
2.5.2 Апологеты	73
2.5.3 Иустин Философ	75
2.5.4 Лукиан	78
2.5.5 Платоник Кельс	82
2.5.6 Пример платонической рецепции: концепт канона священных книг	85
2.6 Выводы	86
Глава III. Расширение кругозора платоников: Плотин и Амелий	88
3.1 Основатель школы: Плотин	88
3.1.1 Ранние годы	88

3.1.2	Учеба у Аммония	90
3.1.3	Устройство школы, учебный процесс	91
3.1.4	Кончина Плотина	96
3.1.5	Трактаты Плотина, изданные Порфирием.....	98
3.2.	Первый ученик Амелий: открытость христианской топике.....	99
3.2.1	Деятельность в школе	100
3.2.2	Издание трактатов Плотина Амелием	104
3.2.3	Кругозор Амелия: Филон, Нумений, Иустин.....	105
3.2.4	Толкование на пролог Евангелия от Иоанна.....	114
3.2.5	Философский контекст для обсуждения Логоса.....	120
3.2.6	Источники докетизирующей христологии Амелия.....	123
3.3.	Выводы	127
Глава IV. Автор Vita Plotini: Порфирий как критический собеседник христиан		
.....		129
4.1.	Биография Порфирия.....	129
4.1.1	Порфирий и школа Оригена в Кесарии	129
4.1.2	Порфирий в школе Плотина.....	134
4.2	Сочинения Порфирия	137
4.3.	Vita Plotini: проблема жанровой неоднородности	138
4.3.1	Заглавие и цель написания VP	138
4.3.2	Композиция VP.....	139
4.3.3	Полемический замысел автора VP	142
4.3.4	Репрезентация автора в VP.....	144
4.3.5	Μαρτυρίαl как системный каркас VP.....	146
4.4	Христиане как полемический адресат Порфирия.....	149
4.4.1	De antro nymphaeum как пример правильной аллегорезы.....	153
4.5.	Ориген, известный Порфирию.....	157
4.5.1	Источники по проблеме двух Оригенов	158
4.5.2	Свидетельства в пользу существования одного Оригена.....	160
4.5.3	Примеры усвоения Порфирием философского аппарата Оригена.....	170
4.6.	Христианская топика и аллюзии на Оригена внутри VP.....	180

4.6.1 Евангелия как гипотекст VP	180
4.6.2 Усвоение христианской терминологии: ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός	182
4.6.3 Зависимость Vita Plotini Порфирия от Oratio Panegyrica Григория Неокесарийского.....	184
4.7 Конкурирующая модель духовного авторитета в <i>Hist. eccl.</i> VI Евсевия ..	199
4.7.1 Развитие идеи преемства в неоплатонической школе.....	205
4.8. Выводы	209
Заключение	212
Библиография	224
Источники	224
Литература	239
Словари.....	265
Условные сокращения	266

Введение

Данная работа посвящена анализу литературных связей авторов, входящих в римский философский кружок Плотина (Амелий Гентилиан и Порфирий Тирский), и христианских авторов, группировавшихся вокруг философа и богослова Оригена Александрийского (Григорий Неокесарийский и Евсевий Кесарийский). Ключевыми текстами для изучения бытования и литературной деятельности Платиновой школы являются сочинение *О жизни Плотина и порядке его книг* («Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ»; *De vita Plotini deque ordine librorum eius libello*¹), написанное его учеником Порфирием Тирским, а также фрагменты комментария Амелия на пролог *Евангелия от Иоанна*.

Проблема исследования. При описании интеллектуальной и духовной атмосферы поздней античности (II–VI вв. по Р. Х.) такие исследователи, как Генрих Дёрри², Люк Бриссон и Ален Сегон³, Филипп Оффман⁴, Корнелия де Фогель⁵, Танели Кукконен и Паулина Ремес⁶, считают, что нет никаких оснований утверждать о влиянии христиан на неоплатоническую школу в силу закрытости последней. Наряду с таким подходом существует и другой, который стремится отыскать в сочинениях платоников отклики на христианские сочинения и тем самым опровергнуть тезис о замкнутости школы платоников. Здесь уместно упомянуть труды Джона Диллона, который отстаивает открытость платоников интеллектуальному окружению и настаивает на необходимости изучения

¹ Далее упоминается как *Жизнь Плотина* и *VP*. В случае обильного цитирования текста *VP* указываются лишь главы и строки, без названия: *VP*. 1.2 = 1.2.

² Dörrie, H. *Die Andere Theologie // Theologie und Philosophie*. 1981. Bd. 56 (1). S. 41–42.

³ Jamblique. *Vie de Pythagore / Introd., trad. et notes par L. Brisson and A. Ph. Segonds*. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

⁴ Ю. А. Шичалин сообщает, что при обсуждении доклада проф. Филиппа Оффмана на XXI богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета в Москве в ноябре 2010 г. на вопрос: «Можно ли усмотреть влияние христианской мысли на неоплатоников?» – проф. Оффман ответил, что не знает неоплатонических текстов, демонстрирующих такое влияние, и что в силу закрытости неоплатонической школы можно говорить разве что о параллельном развитии общих идей. См.: Shichalin, Yu. *The Traditional View of Late Platonism as a Self-contained System // Studia Patristica*. Vol. LXII. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011 / Ed. M. Vinzent. Vol. 10: *The Genres of Late Antique Literature*. 2013. P. 3.

⁵ De Vogel, C. J. *Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground? // Vig. Chr.* 1985. Vol. 39 (1). P. 31.

⁶ Kukkonen, T., Remes, P. *Divine Word and Divine Work: Late Platonism and Religion // Numen*. 2016. Vol. 63, No. 2/3, Special Issue: *Divine Word and Divine Work: Late Platonism and Religion*. P. 140.

позднеантичного платонизма в контексте христианства⁷. Отдельные примеры взаимодействия языческих философов и христиан приводит в своей заметке на эту тему Ю. А. Шичалин⁸.

Исходя из отсутствия адекватного отображения взаимозависимости христианских литературных и богословских сочинений и произведений, созданных внутри платонических философских школ, о чем специально будет сказано в первой главе диссертации, мы анализируем тексты Амелия и Порфирия, показывающие влияние христиан на платоников, исходя из подхода, который преодолевает представление о полной замкнутости школ позднего платонизма и их непроницаемости для христианства.

Жизнь Плотина, написанная Порфирием, является ключевым текстом не только для понимания судеб платонизма в III в., но и для реконструкции атмосферы взаимодействия между платониками того времени с прочими философскими школами, а также с христианами. По меткому выражению М. Эдвардса, с формальной точки зрения, *Vita Plotini* – *enfant terrible* среди античных биографий⁹: она начинается с болезни и смерти героя, в то время как дата и место рождения – стандартные топосы античной биографии – намеренно не упомянуты автором. Текст Порфирия – второе после *Воспоминаний о Сократе* Ксенофонта жизнеописание философа, созданное его последователем.

Жизнь Плотина лежит в самом начале зарождающейся традиции неоплатонических биографий философов. Лео, подчеркивая отличный от прочих античных биографий характер текста, усматривал в *VP* лишь эрудированное введение к критическому изданию *Эннеад*¹⁰. В частности, он отметил отсутствие

⁷ Albrecht, M. von et al. *Jamblich, Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung / Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen* von M. von Albrecht, J. Dillon, M. George, M. Lurje, D. S. du Toit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. Проф. Диллон задается вопросом, не является ли *Vita Pythagorica* Ямвлиха своего рода Евангелием, и отвечает на него положительно (оговариваясь, правда, «если корректно признавать евангелие жанром и не связывать его только с христианством», S. 295–296), а также намечает не только отдельные параллели, но и общее структурное сходство этого сочинения. Дю Туа сравнивает сотериологические аспекты *Евангелия от Луки* и *Жизни Пифагора*. М. Лурье показывает, что сочинение Ямвлиха является манифестом неоплатонической пайдеи, в котором автор, обсуждая основные идеи пифагореизма, намеревался изложить собственную философию и создать языческий аналог Иисуса Христа.

⁸ См. вышеупомянутую статью Shichalin, Yu. *The Traditional View of Late Platonism as a Self-contained System*.

⁹ *Neoplatonic saints: the lives of Plotinus and Proclus by their students* / M. Edwards, transl., comment. Liverpool: Liverpool University Press, 2000. P. XXIV.

¹⁰ Leo, F. *Die Griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*. Leipzig: B.G. Teubner, 1901. S.262.

характерного для биографий риторического аппарата (имеющегося, например, в *Жизни Прокла Марина*), нарушение жанровых конвенций, как то опущение сведений о месте происхождения и роде Плотина, помещение в начало *VP* эпизода с кончиной учителя, замена подробного повествования о детстве скупыми сценами сомнительного характера (изложением эпизода с кормилицей), подчеркивание позднего начала писательства, перечисление учеников, сочинений, описание характера главного персонажа, его отношений с учениками, наконец, свидетельства его авторитетности, завершающие непосредственно жизнеописание, за которыми следует повторный перечень сочинений, а также изложение издательских принципов Порфирия¹¹. Этими замечаниями, собственно, и ограничивается исследователь применительно к интересующему нас тексту. В фундаментальных исследованиях жанра βίος А. Момильяно¹², А. Диля¹³, Д. Стюарта¹⁴ текст *VP* даже не упоминается.

Прорывными для исследования жанра философской биографии стали статьи А. Присснига «Литературная форма философских романов поздней античности»¹⁵ и «Биографическая форма *Жизни Плотина Порфирия* и *Жития Антония Афанасия*»¹⁶. В первой статье автор подверг композиционному анализу Филостратову *Жизнь Аполлония Тианского*, две биографии Пифагора Ямвлиха и Порфирия, а также более позднюю *Жизнь Прокла Марина*, выделив черты, отличающие неоплатонические биографии от христианских житий. К *VP* Приссниг обратился спустя сорок лет, чтобы установить соотношение более ранних неоплатонических биографий и *Жития Антония*, текста, атрибутируемого свт. Афанасию Александрийскому. А. Приссниг указывает на формальное сходство двух текстов, воспевающих современников, и помещает их в линию преемства евангелиям и *Жизни Аполлония* в противовес написанной тем же автором *Жизни*

¹¹ Ibid. S. 263.

¹² Momigliano, A. *The Development of Greek Biography: Four Lectures*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

¹³ Dihle, A. *Studien zur Griechischen Biographie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1956.

¹⁴ Stuart, D. R. *Epochs of Greek And Roman Biography*. California: University of California Press, 1928.

¹⁵ Prießnig, A. Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane // *Byzantinische Zeitschrift*. 1929/30. Bd. 30. S. 23-30.

¹⁶ Prießnig, A. Die biographische Form der Plotiniva des Porphyrios und das Antoniosleben des Athanasios // *Byzantinische Zeitschrift*. 1971. Bd. 64. S. 1-5.

Пифагора, продолжающей традицию стоической *Жизни Геракла* и жизнеописаний ветхозаветных патриархов. Автор удачно выделяет структуру *VP*, отмечая его неоднородность, в частности, наличие панегирических разделов, посвященных добродетелям Плотина, которые сменяют разделы, выстроенные по светониевской схеме, посвященные преподавательству, сочинениям, межшкольной полемике.

В начале восхваляются очистительные добродетели, за которыми идут гражданские, далее добродетели благочестия сменяются теоретическими и, наконец, теургическими. Автор приходит к выводу об отличии текста *VP* от *VPyth*, что выражается в отходе от принципов, по которым Светоний выстраивал свои биографии. Структура *VP* более рыхлая, разбавленная отступлениями и приложениями. Резко выбивается из жанра описание слабостей и недостатков учителя, нарушающее стройную схему восхождения совершенного человека к Божеству. Отход от привычных композиционных схем (смерть описана в начале) лишь подчеркивает сильные стороны произведения и позволяет завершить биографическую часть кульминационным свидетельством божественного статуса учителя. Вторая часть статьи посвящена выяснению степени зависимости *Жития Антония* от *VP*, которое к середине XX в. стало общим местом (Р. Рейценштайн¹⁷, Й. Лист¹⁸). А. Приссниг приходит к выводу о несостоятельности такого взгляда: биографические доминанты обоих текстов кардинальным образом отличаются¹⁹.

Г. Майлс делит неоплатонические биографии на два больших класса²⁰. К первому можно отнести биографии Пифагора: *Жизнь Пифагора* Порфирия, которая составляла важнейший раздел его *Истории философии*, и *О Пифагоровой жизни*

¹⁷ Reitzenstein, R. Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Bd. 8. Heidelberg: Universitätsbibliothek, 1914.

¹⁸ List, J. Das Antoniusleben des hl. Athanasius des Großen. Eine literar-historische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie. Athen: Sakellarios, 1930. S. 60–61.

¹⁹ Ibid. S. 3–4.

²⁰ Miles, G. Philosophers and their Neoplatonic Lives: Problems and Paradigms // The Oxford Handbook of Ancient Biography / ed. K. De Temmerman. Oxford: OUP, 2021. P. 350. Ранее Г. Блюменталь выдвигал трехчастное деление философских биографий: биография раннего философа, написанная неоплатоником, биография неоплатоника, написанная другим неоплатоником, биография неоплатоника, написанная не неоплатоником. См.: Blumenthal, H. J. Marinus' Life of Proclus: Neoplatonist biography // Byzantion. 1984. Vol. 54. P. 469.

Ямвлиха, которой открывался корпус текстов, посвященный пифагорейству²¹. Вторая группа состоит из жизнеописаний современных авторам философов: самая ранняя в группе *Жизнь Плотина* Порфирия и более поздние *Жизнь Прокла, или О счастье* Марина, *Жизнеописания философов и софистов* Евнапия и *Жизнь Исидора* Дамаския. Вторая группа выделяется не только хронологической близостью героев²², но и гораздо более выраженной полемичностью и напряжением между идеальным образцом и описанием конкретного человека²³.

Фигуры языческих «божественных учителей мудрости» представлены не в традиционном жанре энкомия, а как «неоплатонические святые», образы которых иногда прямо сопоставляются с образом Христа²⁴. В то же время тенденция восхвалять схолаха была характерна и для философов, составивших круг учеников и последователей христианина Оригена, который никогда не переставал заниматься философией. Особенно она заметна у двух авторов: Григория Неокесарийского, написавшего *Благодарственную речь Оригену*, и Евсевия Кесарийского, посвятившего жизни Оригена всю VI книгу своей *Церковной истории*.

Отталкиваясь от важности не только сочинений, но и биографии авторитетного философа, античные экзегеты особое внимание уделяли образу жизни, который становился ключом к пониманию текстов автора²⁵. Так, биограф обращался не только к практической стороне жизни, но и описывал феномены созерцания, насколько это помогало достичь цели: не просто восстановить событийность и хронологию жизни философа, а представить словесный портрет харизматической фигуры, одновременно назидательный и соответствующий ожиданиям потенциальных читателей. И если в *Жизни Пифагора* и в других утраченных главах *Истории философии* Порфирий учил мнениям философов,

²¹ В текстах этой группы община пифагорейцев, руководимая Пифагором, стала образцом для подражания современным философским школам из давно ушедшей эпохи. Staab, G. Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De vita pythagorica des Iamblichos von Chalkis. Leipzig, 2002. S. 441–477.

²² См. Porph. VP. 1.1: Πλωτίνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονώς...

²³ Анализ авторской стратегии в выстраивании упомянутых текстов см.: Miles, G. Op. cit. P. 349–362.

²⁴ Эта идея не нова. Достаточно посмотреть на заглавие книги Réville, A. Apollonius of Tyana, the pagan Christ of the third century. London: J. C. Hotten, 1866. Обсуждается она и в наше время: Cox, P. M. Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man. Berkeley: University of California Press, 1983; Edwards, M. J. (tr. and comm.) Neoplatonic saints: the lives of Plotinus and Proclus by their students. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

²⁵ Mansfeld, J. Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text. Leiden, New York & Köln: Brill, 1994. P. 177–191.

прибавляя к ним биографию²⁶, то текст *VP* построен совершенно по-иному. Избегая хронологической последовательности, Порфирий организует свой рассказ как крещендо свидетельств, с постепенно возрастающей ясностью иллюстрирующих божественную природу Плотина.

Несмотря на неизменный интерес ученых к философии римского платонизма и обстоятельные статьи, фиксирующие современное состояние изучения наследия Порфирия²⁷, непосредственно анализу жанровой природы *Жизни Плотина* до сих пор уделялось весьма скромное внимание²⁸.

Интересующий нас текст принято относить к жанру ареталогии, описывающей биографию одаренного сверхъестественными способностями «божественного мужа»²⁹. Однако внутри ареталогии выделяются довольно существенные различия в образе учителя, даже внутри творчества одного автора: например, *Жизнь Пифагора* Порфирия гораздо ближе по топике к *Жизни Пифагора* Ямвлиха и его жизнеописанию у Евнапия (подчеркнутые теургия, экстаз), чем к *Жизни Плотина* самого Порфирия (интеллектуал и учитель)³⁰.

Д. Тид обратил внимание на неоднородность биографии и выделил два типа «божественного мужа»: философ, движимый разумом, и философ-чудотворец³¹ – типы, объединившиеся лишь во втором веке под воздействием синкретизма. Для доказательства этого тезиса автор сперва рассматривает сообщения о языческих божественных мужах, затем – жизнеописания Моисея, в конце книги автор приходит к выводу, что на *Евангелия от Марка* и *Иоанна* повлиял второй тип – чудотворца. Однако автор, при обилии привлеченных источников и охваченной библиографии, не задается вопросом о генезисе двух выделенных типов. Не могли

²⁶ Theodor. *Graec. affect. cur.* 2.95.6–7.

²⁷ Chiaradonna, R., Goulet, R., Zambon, M. et al. *Porphyre de Tyr* // *DPhA*. Vol. 5.II / ed. R. Goulet. Paris, 2012. P. 1289–1325; Edwards, M. J. *Porphyrios* // *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (= *Grundriss der Geschichte der Philosophie*), (*Die Philosophie der Antike*, 5/2) / hrsg. von. Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa. Basel, 2018. S. 1327–1348.

²⁸ Из немногих работ упомянем беглый анализ структуры *VP* Р. Гуле (Goulet, R. *Le Plan de la Vie de Plotin* // *Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie* / L. Brisson et al. (eds.). Paris, 1992. Vol. II. P. 77–85. Далее этот том цитируем как PVP II) и детальный разбор «Оракула Аполлона» Л. Бриссона и Ж.-М. Фламан (Brisson, L., Flamand, J.-M. *Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon* (VP 22) // PVP II. P. 565–617).

²⁹ Toit, D. S. *du. Theios Anthropos: Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. S. 23–24.

³⁰ Fowden, G. *The Pagan Holy Man in Late Antique Society* // *JHS*. 1982. Vol. 102. P. 37.

³¹ Tiede, D. L. *The Charismatic Figure as Miracle Worker*. Missula: University of Montana, 1972. P. 5.

ли они, как в случае Эмпедокла, Геракла в описании Платона, киников и стоиков, восходить к первоначальному типу «божественного мужа», наделенного сразу чудотворением и мудростью?

П. Кокс, полемизируя с Тидом, разграничивает биографии не по степени «чудесности», а по типу отношения к Божеству: «сын Бога» (тип Пифагора у Ямвлиха и Порфирия, Аполлоний Тианский Филострата) и «богоподобный философ» (Ориген у Евсевия и Плотин у Порфирия), относя топику «чудесного» к первому типу³². Важное место в изучении жанра ареталогии занимает диссертация Е. В. Желтовой «Античная традиция о персидских магах Зороастре, Остане и Гистаспе», защищенная в 1995 г. и опубликованная в 2011 г.³³ Е. В. Желтова справедливо отмечает ущербность такого разделения внутри жанра биографии, не находящего подтверждения в самих текстах, и решается говорить лишь о преобладании «чудесного» в биографиях, относимых к типу «сын Бога»³⁴.

Для доказательства ареталогического характера греко-римских свидетельств о персидских магах исследователь проанализировала основные подходы к жанру ареталогии и выработала т. н. «ареталогический стереотип», который помогает объективно подойти к установлению жанровой природы анализируемого текста. Установленный автором набор ареталогических признаков, примененный к 22-м текстам биографического типа³⁵, которые считаются в рейценштайновской школе ареталогиями, показывает, что *Жизнь Плотина* нельзя считать ареталогией в строгом смысле слова, но лишь текстом с набором отдельных признаков ареталогического жанра³⁶.

Из выделенных Е. В. Желтовой 32-х ареталогических признаков к *Жизни Плотина* приложимы только необычайная мудрость и широта знаний, выходящие за пределы возможностей человека³⁷; дар пророчества и ясновидения как результат

³² Cox, P. M. *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*. Berkeley: University of California Press, 1983. P. 34.

³³ Желтова, Е. В. *Античная традиция о персидских магах Зороастре, Остане и Гистаспе*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011.

³⁴ Желтова, Е. В. *Античная традиция о персидских магах Зороастре, Остане и Гистаспе*. С. 29–30.

³⁵ Там же. С. 24.

³⁶ Там же. С. 35.

³⁷ Там же. С. 67.

постоянного духовного совершенствования³⁸; справедливость, доброта, благочестие и скромность героя³⁹; множество последователей⁴⁰, а также тот факт, что он учитель знаменитых философов⁴¹. Однако Е. В. Желтова не отметила применительно к *VP* признак аскезы, включающей в себя воздержание от животной пищи, что было характерно для Плотина и восхваляемого им Рогациана⁴². Обратим внимание, что другие признаки ареталогического жанра приложимы к Плотину со знаком минус: первые пять признаков находят соответствие в нежелании Плотина говорить о своем происхождении, родине и родителях⁴³. Признаку «необычные способности ребенка, его духовная и физическая красота» соответствует рассказ о том, как он до восьми лет питался молоком кормилицы и раскрывал ей груди, но прекратил, только когда его назвали «гадким мальчиком»⁴⁴. Далее, признак «Путешествие на восток и знакомство с величайшими мудрецами других народов» находит соответствие в рассказе о том, как Плотин отправился на Восток, но не имел возможности познакомиться с тамошними мудрецами, едва спасшись от смерти после убийства Гордиана III⁴⁵. Признак «Высокий авторитет и слава героя» в *VP* претерпевает ту же трансформацию: Порфирий говорит, что занятия Плотина были полны болтовни⁴⁶, а его поздние сочинения гораздо слабее тех, что написаны в его пребывание в школе⁴⁷; Плотина обвиняли в плагиате⁴⁸, также он краснел и отказывался говорить перед товарищем по школе Аммония⁴⁹.

Жанровая неопределенность текста, его отличия как от установок биографического жанра, так и от вырабатываемых в ареталогической литературе, ставят вопрос об избранной автором позиции и адресованности текста оппонентам Порфирия, христианским философам. Кроме того, в данном исследовании мы

³⁸ Там же. С. 86.

³⁹ Там же. С. 31.

⁴⁰ Там же. С. 32.

⁴¹ Там же.

⁴² Porph. *VP*. 7.31–46; 8.19–23.

⁴³ Porph. *VP*. 1.2–3; 2.37–40.

⁴⁴ Porph. *VP*. 3.2–6.

⁴⁵ Porph. *VP*. 3.21–22.

⁴⁶ Porph. *VP*. 3.37.

⁴⁷ Porph. *VP*. 6.34–37.

⁴⁸ Porph. *VP*. 17.1–6.

⁴⁹ Porph. *VP*. 14.20–25.

попытаемся опровергнуть устоявшийся штамп о замкнутости философских школ платоников на примере школы Плотина и двух ее самых ярких представителей: Амелия и Порфирия. Это поможет преодолеть стереотип о замкнутости платонических школ в поздней античности, которые не только полемизировали с христианством (Кельс), но и были открыты для новой философии⁵⁰. Это позволит изменить взгляд как на тексты самих платоников, так и на христианские тексты, провоцировавшие своих оппонентов не только на критику христианской богословской системы, но и на усвоение ее характерных черт литературного свойства. Такой подход возвращает тексты в релевантный историко-литературный контекст, преодолевает устоявшиеся штампы и проливает свет на сложные взаимоотношения христиан и язычников в эпоху формирования различных жанров христианской литературы.

Объектом исследования выступает *Жизнь Плотина*, содержащая примеры взаимодействия с христианской топикой одного из учеников платоновской школы, открытой для христианского нарратива. Другой причиной преимущественного внимания к *Жизни Плотина* Порфирия для решения поставленной проблемы является репрезентация руководителя школы не в традиционном жанре энкомия, но в виде рассказа о нем как о языческом «божественном учителе», «неоплатоническом святом», образ которого состязается с образом Христа. Наряду с *VP*, проанализированы немногочисленные сохранившиеся фрагменты Амелия, а также жизнеописание Оригена, содержащееся в VI книге *Церковной истории* Евсевия Кесарийского, его же XI кн. *Евангельского приуготовления* и *Благодарственная речь Оригену* Григория Неокесарийского.

Предмет исследования – саморепрезентация платоников перед лицом христиан, проявившаяся на уровне топики и жанровых примет христианской литературы в тексте *Жизни Плотина*.

Цель состоит в анализе литературного, философского и богословского контекста и определении его значения в становлении таких фигур, как Амелий и

⁵⁰ Вспомним о том, что обучение в платоновской школе никак не помешало св. Иустину Философу откликнуться на учение христиан и проникнуться идеями ветхозаветных пророков.

Порфирий. Помещение их сочинений в релевантный историко-литературный контекст позволит раскрыть сложное взаимоотношение христиан и язычников в эпоху формирования различных жанров христианской литературы.

Достижение указанной цели делает необходимым решение следующих **исследовательских задач**:

1) Реконструировать историю возникновения и бытования термина «неоплатонизм», а также описать разные подходы к изложению позднеантичного платонизма, создающие проблемы в применении к интеллектуальным феноменам анализируемой эпохи, с особым вниманием к доминирующему в историографии подходу Э. Доддса.

2) Определить степень открытости философских школ II в. взаимовлиянию на основании анализа текстов платонизирующих мыслителей, релевантных для школы Плотина и представленных фигурой Нумения Апамейского, текстами *Герметического корпуса*, гностицизма, *Халдейских оракулов*, а также эллинизированного иудаизма и христианства.

3) На основании *Vita Plotini* реконструировать саморепрезентацию кружка Плотина, открытого для разного рода литературных воздействий, в том числе христианских. В частности, мы раскроем образ Плотина в сочинении Порфирия *Vita Plotini*, свидетельствующий о конструировании фигуры учителя как Θεῖος διδάσκαλος, входящего в платоническое преемство и являющегося ученикам богооткровенную истину.

4) Сопоставить образ Плотина, созданный Порфирием, с образом Оригена, которого изобразил свт. Григорий Неокесарийский, и выделить как сходство этих двух текстов, так и специфический характер *Жизни Плотина*, отличающий его от схожих по жанру произведений.

5) Проанализировать методы работы Амелия, одного из старейших членов кружка Плотина, с текстом Священного Писания христиан. Особое внимание мы уделим анализу его толкования на пролог *Евангелия от Иоанна* и предложим реконструкцию известной ему христологии.

б) Реконструировать имплицитную полемику Порфирия против христиан в *Жизни Плотина* и установить полемического адресата данного текста. В главе, специально посвященной Порфирию, мы сравним выдвигаемый им проект философского обновления (имеющего собственный священный текст, основателя и богооткровенное учение) с параллельным проектом Оригена, отстаиваемым в текстах его ученика Григория Неокесарийского и его последователя Евсевия Кесарийского.

7) Установить специфически христианскую терминологию и топику, использованную Порфирием при составлении жизнеописания учителя.

Хронологические рамки исследования. Исследование охватывает литературные источники, как языческие, так и христианские, II–VI вв., которые бытовали на всем пространстве Римской империи. Избранный период позволяет проследить закономерности в развитии явлений, их сущность, особенности, субъективные и объективные факторы.

Степень изученности проблемы.

Серьезный вклад в изучение текста *VP* внесла коллективная двухтомная монография исследовательской группы l'Unité Propre de Recherche 76 «Histoire des doctrines de la fin de l'Antiquité et du haut Moyen Âge» из Centre national de la recherche scientifique объемом в 1200 страниц для этого небольшого текста⁵¹. Историю издания сочинения, переводов на латинский и европейские языки и комментариев, от editio princeps 1492 г. Фичино и до 1980 г., детально прослеживает Д. О'Брайен⁵². Актуальным критическим изданием текста *VP*, снабженным индексом источников и параллельных мест, остается издание Анри-Швицера⁵³. Первый том, вышедший

⁵¹ Porphyre: La Vie de Plotin / L. Brisson et al. (eds.). 2 vols. Paris, 1982–1992 (далее цитируем как PVP).

⁵² См его работу в указанной коллективной монографии Vol. I. P. 145–186. Библиография с 1980 по 1991 в Brisson L., Flamand, J.-M. Vita Plotini: Une bibliographie // PVP II. P. 723–735. Библиографию 90-х годов см. Dufour, R. Studies // Plotinus. A Bibliography 1950–2000 / ed. R. Dufour. Leiden, 2002. P. 41–157.

⁵³ Henry, P., Schwyzer, H.-R. Plotini opera. Leiden, 1951. Vol. 1. P. 1–41. См. также третий том этого editio major, где приводятся эмендации к первому тому. Также см. editio minor текста тех же издателей, которые пересмотрели принципы издания, а также внесли новые исправления в третьем томе editio minor: Henry, P., Schwyzer, H.-R. Plotini opera. 3 vol. Oxford, 1964–1982. Vol. 1.1. P. 1–38. Работа с критическим текстом должна учитывать и три статьи, опубликованные после выхода критических изданий: Schwyzer, H.-R. Corrigenda ad Plotini Textum // МН. 1987. Vol. 44. P. 191–210, Id. Textkritisches zu Plotin und zur Vita Plotini // Chercheurs de sagesse, ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. Mélanges en l'honneur de Jean Pépin / sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien. Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1992. P. 343–346; Goulet, R. Notes critiques sur le texte grec // PVP II. P. 119–130.

в 1982 г., стал результатом предварительной работы над текстом, включавшим в себя подробнейшие указатели греческих слов, упомянутых лиц и цитируемых Порфирием источников (Р. 13–140), в нем отмечены все актуальные на дату выхода книги издания, переводы и комментарии текста (Р. 143–186), после которых помещены статьи Р. Гуле о хронологической системе, лежащей в основе текста (Р. 187–219), М.-О. Гуле-Казе – об истории и деятельности Платиновой школы в рамках реконструкции преподавательских стратегий в философских школах той эпохи (Р. 229–329), Д. О’Браена о писательской манере Плотина, никогда не перечитывавшего то, что он написал (Р. 329–368), и уже упоминавшегося Р. Гуле об оракуле, данном Амелию о посмертной жизни Плотина и, как показывает автор, составленном не Порфирием, а скорее всего Амелием (Р. 369–413)⁵⁴.

Второй том, вышедший спустя десять лет, кроме критического текста включает семь предварительных материалов о биографии Плотина, причинах издания его трактатов, о загадочном издании Евстохия, история которого до сих пор вызывает у исследователей вопросы. Установлена структура сочинения, его стилистические и синтаксические особенности. После критического текста, взявшего за основу *editio minor* Анри-Швицера, и примечаний помещены 13 статей. Они занимают вторую половину тома и раскрывают отдельные эпизоды текста. Завершается том подробной историей рецепции *VP* с XVI по XIX вв.⁵⁵

Данный двухтомник остается точкой отчета и важным инструментом исследователя на протяжении последних десятилетий. Тем не менее, среди 25-ти статей, с разных сторон анализирующих спорные вопросы *opusculi* Порфирия, мы не обнаружили разбора мотивов, по которым Порфирий взялся за написание *VP*, подробно не обсуждается цель автора и жанр, в котором он создает *VP*. Так, Р. Гуле, анализируя структуру текста, оговаривается, что Порфирий пишет не биографию, а введение к своему изданию *Энеад*⁵⁶, соглашаясь тем самым с мнением Г.

⁵⁴ Porphyre. La Vie de Plotin. Travaux Préliminaires et Index Grec Complet / L. Brisson et al. (eds.). Paris, 1982. Vol. I. 436 p.

⁵⁵ PVP. Vol. II. 765 p.

⁵⁶ Goulet, R. Le Plan de la Vie de Plotin // PVP. Vol. II. P. 77.

Блюменталю⁵⁷. Однако далее французский исследователь смотрит на текст исключительно как на биографию⁵⁸.

Удачный опыт анализа *VP* предложила И. Мэннляйн-Роберт, которая, желая преодолеть подход вышеописанного издания к *VP* как собранию биографических и исторических сведений о Плотине, сосредоточилась на проблеме связи *VP* и текста *Эннеад*, своеобразии композиции сочинения, его агиографической стилизации, а также роли автора⁵⁹. Для нас особую значимость имеет раздел об агиографической стилизации, которую автор увязывает с полемикой с Ямвлихом. Возможность полемической адресованности христианам, доказательство чего и составляет задачу нашего исследования, автором всерьез не рассматривается. Важным наблюдением исследовательницы является полемическая рецепция *VP* Марином, биографом Прокла, который во многом ориентировался на *VP*, но переосмыслял его репрезентацию учителя⁶⁰.

В отличие от Порфирия с его *Жизнью Плотина* Амелий – фигура, не избалованная вниманием исследователей⁶¹, что объясняется крайне фрагментарным состоянием дошедших от него сочинений⁶² и низкой оценкой его философского наследия⁶³. Однако в позднейших исследованиях его стали ценить

⁵⁷ Blumenthal, H. Op. cit. P. 471.

⁵⁸ Нет в издании и напрашивающегося сравнения с жизнеописаниями других неоплатонических схоластов, а также не учтено, например, весьма схожее по замыслу и структуре позднейшее сочинение Поссидия *Vita Augustini et operum indiculus*.

⁵⁹ Männlein-Robert, I. Biographie, Hagiographie, Autobiographie. Die Vita Plotini des Porphyrios // Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens / hrsg. von M. Erler und T. Kobusch, unter Mitwirkung von I. Männlein-Robert. München; Leipzig: K.G. Saur, 2002. S. 581–609.

⁶⁰ Ibid. S. 604–606.

⁶¹ Если труды Порфирия Тирского, согласно библиографической базе L'Année philologique по состоянию на 2022 г., так или иначе затронуты в 1027 статьях, то Амелию посвящены лишь 25 статей.

⁶² В настоящее время выделено 72 затрагивающих Амелия фрагмента, помещенных в самые разные контексты: из них 20 биографических свидетельств об Амелии содержится в *VP* Порфирия, 31 – у Прокла, 7 – у Сириана и Дамаския. Первое и единственное собрание фрагментов и свидетельств принадлежит греку А. Н. Зубосу и занимает лишь 19 страниц (Zoubos, A. N. (hrsg.). *Amelius von Etrurien. Sein Leben und seine Philosophie. Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus*. Athène, 1956). Приложенная к нему диссертация (52 стр.) представляет собой компиляцию из классических работ Целлера, Фрейдентала и Хайнеманна. Несамостоятельная по сути, она не учитывала современной литературы, например, критики тезиса Хайнеманна Э. Доддсом в его издании *Первооснов Теологии Прокла* (1933 г.). До сих пор актуальный status quaestionis по Амелию: Brisson, L. *Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style* // ANRW. 1987. Bd. II 36,2. P. 793–860.

⁶³ См. мнения Целлера (Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 3 Theil. 2 Abtheilung. Die nacharistotelische Philosophie / 2. Hälfte / dargestellt von Dr. E. Zeller. 3. Aufl. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1881. S. 688–692) и Фрейдентала (Freudenthal, J. *Amelius* // RE. Bd. I 2. Neue Bearbeitung / hrsg. von G. Wissowa et al. Stuttgart, 1894. S. 1823). Из современных исследователей показателен подход Дж. Диллона, отстаивающего включенность христиан в межшкольные диспутации, но весьма скромно оценивающего заслуги Амелия (Dillon, J. *Plotinus at work on Platonism* // Greece & Rome. 1992. Vol. 39 (2). P. 191).

главным образом за учение о трех интеллектах, в котором он представляет независимую интерпретацию платоновских наставлений. Для наших целей наибольший интерес представляют исследования его понимания Логоса и, в частности, толкования на пролог *Евангелия от Иоанна*, которому посвящены исследования Дюроффа⁶⁴, Мраса⁶⁵, Риста⁶⁶, Дёрри⁶⁷, Бриссона⁶⁸, Хальфвассена⁶⁹, Диллона⁷⁰, Фолленвайдера⁷¹, Ридвига⁷² и Заморы⁷³.

Возвращаясь к Порфирию, отметим, что даже самый общий обзор множества посвященных ему исследований составил бы отдельную и вряд ли посильную в рамках данной работы задачу. Остановимся лишь на самых значимых исследованиях, отметив вклад каждого автора в раскрытие многостороннего наследия Тирского философа. Классическим изложением жизни и творчества Порфирия остается опубликованная еще в 1913 г. монография Ж. Биде⁷⁴, ставшая отправной точкой для всех последующих дискуссий, хотя многие выводы автора в двадцатом веке подверглись пересмотру. Если Биде сосредоточивался главным образом на биографии, то написанный А. Ллойдом небольшой раздел о Порфирии и Ямвлихе для *Кембриджской истории поздней греческой и ранней средневековой*

⁶⁴ Dyroff, A. Zum Prolog des Johannes-Evangeliums // Klauser, Th., Rucker, A. (hrsg.). *Pisculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*. Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstag. Münster: Aschendorff, 1939. S. 88–93.

⁶⁵ Mras, K. Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im antiken Schrifttum // *AÖAW.PH.* 1956. Bd. 93. S. 212–213.

⁶⁶ Rist, J. M. St. John and Amelius // *JThS.* 1969. Vol. 20 (1). P. 230–231.

⁶⁷ Dörrie, H. Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eusèbe) // *Épektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* / J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (eds.). Paris: Beauchesne, 1972. P. 75–87.

⁶⁸ Brisson, L. Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style // *ANRW.* 1987. Bd. II 36,2. P. 840–843.

⁶⁹ Halfwassen, J. Die Bedeutung des spätantiken Platonismus für Hegels Denkentwicklung in Frankfurt und Jena // *Hegel-Studien* / hrsg. v. Fr. Nicolin und O. Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998. Bd. 33. S. 112–144; Id. *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bonn: Bouvier Verlag, 1999. S. 76–78.

⁷⁰ Dillon, J. St John in Amelius' Seminar // Eds. P. Vassilopoulou, S. Clark. *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009. P. 30–43.

⁷¹ Vollenweider, S. Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios // *Studien zu Matthäus und Johannes: Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag* / hrsg. v. A. Dettwiler u. U. Poplutz. Zürich: Theologischer Verlag, 2009. S. 377–397.

⁷² Riedweg, C. Aspects de la polémique philosophique contre les chrétiens dans les quatre premiers siècles. *Conférences de l'année 2014–2015 // Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux.* 2016. Vol. 123. P. 151–158.

⁷³ Zamora, C. J. M. The Christ-Logos question in Amelius // *Schole.* 2018. Vol. 12 (2). P. 1–15.

⁷⁴ Bidez, J. *Vie de Porphyre: Le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités Peri agalmatòn et De regressu animae*. Hildesheim: Georg Olms, 1964². Автор изображает постепенный переход Порфирия от склонности к религии и суевериям в молодости к большей рациональности во время пребывания в школе Плотина, и последующий возврат к прежнему образу жизни. Позднее было показано, что такое интеллектуальное развитие Порфирия не находит в источниках подтверждения.

философии представляет собой важную сводку, прослеживающую интеллектуальное преемство Порфирия как с Плотинем, так и с учеником и оппонентом Порфирия Ямвлихом⁷⁵.

Важной вехой в исследовании наследия Порфирия стал сборник статей по результатам конференции *Les Entretiens de Vandœuvres* 1965 г. Восемь статей, до сих пор не утративших актуальности, исследуют существенные аспекты мысли Порфирия: Х. Дёрри рассматривает влияние на Порфирия среднеплатонической традиции и его учение о душе; Ж.-Х. Вазинк – отношения между Порфирием и Нумением; В. В. Тейлер исследует связь Аммония и Порфирия; П. Адо блестяще анализирует очень сложный момент в метафизике Порфирия⁷⁶; А. Р. Содано говорит о комментаторской деятельности Порфирия применительно к Платону, Ж. Пепэн – об экзегезе Гомера, а Р. Вальцер – об арабской рецепции Порфирия, которая проливает свет на устоявшиеся штампы об этом авторе⁷⁷.

Э. Смит исследовал место Порфирия в неоплатонической традиции⁷⁸. Проанализировав взгляды Порфирия на душу, ее связь с телом и посмертную участь, Смит занялся теургией в позднем неоплатонизме, восприятием теургии Порфирием, которое отличалось от подхода Ямвлиха и его преемников. Э. Смит составил полный обзор библиографии от Биде и до середины 1980-х⁷⁹, и уже в 2010 г. для новой истории позднеантичной греческой философии под ред. Джерсона написал сжатый, но довольно полный обзор о Порфирии; кроме сведений о самом Порфирии статья включает обсуждение вопроса о существовании «школы Порфирия». Так, автор утверждает, что анонимный комментарий к Пармениду мог быть написан в этой школе⁸⁰.

⁷⁵ Lloyd, A. C. *Porphyry and Iamblichus // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / ed. A. H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. P. 288–295.

⁷⁶ См. также позднейший сборник статей П. Адо, посвященных Плотину и Порфирию: Hadot, P. *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*, Paris: Les belles lettres, 1999.

⁷⁷ Dörrie, H., Waszink, J.-H. Theiler, W., Hadot, P. et al. *Porphyre. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt, 1966 (Entretiens sur l'Antiquité classique, XII)*.

⁷⁸ Smith, A. *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

⁷⁹ Smith, A. *Porphyrian studies since 1913 // ANRW. Bd. II.36.2 / hrsg. von. W. Haase. Berlin – New York: de Gruyter, 1987. P. 717–773.*

⁸⁰ Smith, A. *Porphyry and his school // The Cambridge history of philosophy in Late Antiquity. Vol. 1. / ed. L. P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 325–357.*

Новый обзор написан командой исследователей под руководством Р. Кьярадонны⁸¹. Энциклопедическая статья, занимающая 181 с., разделы которой созданы несколькими авторами, посвящена жизни и философии Порфирия, его основным произведениям, а также рецепции сочинений в арабской, армянской и грузинской культуре. Гораздо более краткий и схематичный обзор написан Э. Эмильссон для Стэнфордской философской энциклопедии еще в 2005 г.; статья пересмотрена в 2011 г. и с того времени доступна в интернете.⁸² Также заслуживает внимания статья М. Эдвардса, написанная для серии «Философия имперского периода и поздней античности» под ред. Ридвега, Хорна и Вирва⁸³ и являющаяся самой актуальной на сегодняшний день.

Методы исследования. В ходе исследования будут использованы как общенаучные методы анализа и синтеза, сравнения и обобщения, так и собственно историко-филологический метод, сочетающий изучение жанровой природы и сюжетно-смысловой организации текста с исследованием лексики, а также с моделированием историко-литературной ситуации создания *Жизни Плотина*, которая рассматривается не изолированно или исключительно в рамках философских текстов своего времени, но с привлечением широкого контекста литературных источников разных жанров. Отталкиваясь от обнаруженных с помощью корпуса греческих текстов Thesaurus Linguae Graecae текстуальных совпадений, как правило, можно переходить к установлению других линий пересечения с выявленными авторами. Открытость платонических школ христианскому влиянию фундирована выявленными сюжетно-смысловыми и стилистическими связями с христианской литературой. Помимо этого, сам текст

⁸¹ Chiaradonna, R., Goulet, R., Zambon, M., et al. Porphyre de Tyr // DPhA. Vol. 5.II / ed. R. Goulet. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 2012. P. 1289–1468.

⁸² Emilsson, E. Porphyry // The Stanford encyclopedia of philosophy / ed. E. N. Zalta. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011. [сайт]. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/porphyry/> (дата обращения: 17.02.2022).

⁸³ Edwards, M. J. Porphyrios // Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike (= Grundriss der Geschichte der Philosophie), (Die Philosophie der Antike, 5/2) / hrsg. von. Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa (eds.), Basel: Schwabe, 2018. S. 1327–1349, 1426–1434. Для нашего периода данная История философии заслуживает особого внимания, поскольку помимо канонических авторов среднего платонизма, перипатетиков, неопифагорейцев, поздних стоиков, скептиков и эпикурейцев, том охватывает и раннехристианскую теологию, гностицизм, эллинизированный иудаизм, герметическую и орфическую литературу. Границы между философией, теологией, религиозной практикой и литературой не были так четко определены в поздней античности, как представляется в наше время. Такие философы, как Ямвлих, Гиерокл и Прокл, не только обращались к религии, чтобы поддержать свои философские взгляды, но и находили в ее интерпретации свежие идеи.

Порфирия рассматривается изнутри (композиционные блоки) и в соотношении с другими сочинениями сходной жанровой ориентации, в результате чего и осознается его специфика. Помещение *Vita Plotini* Порфирия в релевантный историко-литературный контекст с помощью как историко-генетического, так и герменевтического метода способствует раскрытию сложных взаимоотношений христиан и язычников в эпоху формирования ключевых для обоих школ жанров жизнеописания и комментария.

Положения, выносимые на защиту:

1) Принятое сегодня деление истории платонизма на средний платонизм и неоплатонизм, обусловленное в свое время религиозными мотивами и противостоянием позднему платонизму, ныне мешает исторически корректному представлению о литературном и интеллектуальном взаимодействии языческих философских школ между собой и с христианскими школами.

2) В эпоху Второй софистики христианские авторы не только воспринимали элементы эллинской философии, что общеизвестно, но и сами стали заметной силой в кругу интеллектуалов и философов, и уже во II в. вызвали критику платоников Кельса, Апулея, стоика Марка Аврелия, киника Крескента, Лукиана; это вынуждало христиан полемизировать с языческими оппонентами, а также разрабатывать собственное учение. Проанализированные в исследовании авторы II–III вв. создают школы, в которых читались не только авторитетные для данной школы тексты, но и тексты философских оппонентов (герметики и Нумений знали тексты Ветхого завета, христиане Афинагор и Тертуллиан – Герметический корпус, и пр.). Так, в школах и язычников, и христиан составляются библиотеки, в которых были представлены авторы разных направлений. При этом сами школы мыслились как место, в котором человек, толкуя богооткровенные тексты (библейские, либо у платоников – тексты Платона, но также и оракулы), может достичь спасения (Иустин, герметики, гностики, в III в. – Ориген, Плотин, Порфирий, позднее – Ямвлих, Прокл и проч.).

3) Филон Александрийский, начиная со II в., был воспринят и на литературном уровне, и на уровне идей равно и христианами, и платониками; в

частности, он оказал существенное влияние на Нумения Апамейского, чьи воззрения были хорошо знакомы как Оригену и Евсевию, так и Плотину, Амелию и Порфирию, воспринявшим, в частности, аллегорические стратегии предшественника. Аммоний Александрийский – еще одна важная фигура, оказавшая определяющее влияние как на Плотина, так и на Оригена, которые, став основателями школ, имели экстраординарный авторитет уже у своих учеников Порфирия и Григория Неокесарийского, соответственно.

4) В *Жизни Плотина* Порфирий изображает своего учителя Плотина как «божественного мужа», мудреца, посланного в мир, чья душа нисходит и воплощается, сообщая тем самым божественную мудрость ученикам и наставляя их на пути спасения, а после смерти восходит в общество блаженных, где Плотин занял место рядом с предшественниками, божественными Пифагором и Платоном. Но в этом изображении учителя как воплощенного даймона, посредника между горним и дольным миром, который помогает душе найти путь к высшему Благу, наличествует как скрытое противопоставление образу Спасителя у христиан, так и очевидная полемика с учениками Оригена, изображавшими своего наставника «божественным человеком», ведущим ко спасению (Григорий Чудотворец, Евсевий Кесарийский).

5) Открытость римской платонической школы как диспутациям с христианами, так и христианским сочинениям способствовала формированию представления не только о личной святости главы школы, но и о святости платонического преемства, передающего от поколения к поколению богооткровенную истину, прежде (в эпоху скептиков) сокрытую от платоников и сообщаемую Плотинном через своего ученика Порфирия.

6) Христианское учение о Логосе занимало важное место среди тем, разбираемых на занятиях Плотина. Это видно как по сочувственному толкованию Амелием пролога к *Евангелию от Иоанна*, так и по критическому прочтению Порфирием Оригенова *Толкования на Евангелие от Иоанна*, где так же, как и у Амелия, Логос упоминался в связке с фигурой Гераклита. Амелий был знаком с докетистскими толкованиями Священного Писания христиан, распространенными

в Риме во II–III вв., что видно по принадлежащему ему толкованию на пролог *Евангелия от Иоанна*. Благоклонный герменевтический подход к внешнему для платонической пайдеи тексту пролога *Евангелия от Иоанна*, отождествившего Логос с Иисусом Христом, не только свидетельствовал о вхождении проблематики христианского богословия в круг интересов внешних по отношению к нему мыслителей, но и задал саму возможность вывести дискурс о Логосе как о посреднике в сотворении из замкнутой области иудео-христианского богословия и возвысить до уровня передового философского дискурса.

7) Среди учеников Плотина очевидным образом была конкуренция за право представлять авторитет учителя, что видно как по критическому изображению Амелия в *Жизни Плотина*, так и по подготовленному Порфирием новому изданию трактатов Плотина, которое должно было заменить издание Амелия, излишне, с точки зрения Порфирия, открытого христианской философии.

8) Порфирий не только хорошо знает христианскую традицию, но и усваивает употребление термина «ипостась» под влиянием знакомого ему с юности Оригена, которого он считает серьезным философом, но критикует за отступление от философской ортодоксии. Полемизируя со сложившимся у христиан образом Оригена как авторитетного духовного наставника и философа, Порфирий создает *VP*, служившую герменевтическим прологом к «канону» платиновских *Эннеад*. Это издание Порфирия представляло собой проект новой философии, избавленной как от прежних заблуждений эллинистической философии, так и от притязаний «новых еретиков», христиан.

Научная новизна диссертации состоит в преодолении стереотипа о платониках этого времени как о представителях некой самодовлеющей и замкнутой интеллектуальной среды, которая в таком случае оказывается совершенно лишенной исторического измерения; результаты исследования впервые позволяют адекватно воссоздать определенную историческую ситуацию, побудившую Порфирия написать *VP*. Помещение текста в соответствующий историко-литературный контекст позволяет раскрыть сложное взаимоотношение христианских и языческих интеллектуалов в эпоху формирования жанров

христианской литературы. Данное исследование реконструирует взаимозависимость христианских литературных и богословских сочинений с одной стороны, и произведений, созданных членами школы Плотина, с другой, с точки зрения выявления влияния христиан на платоников. Платоники не только критикуют христианские произведения, но и усваивают их характерные черты литературного свойства; сочувственный либо критический разбор священных текстов христиан на занятиях внутри философской школы стимулировал формирование платониками собственного канона авторитетных внутри школы текстов; в платонизме также развивается представление о философском преемстве, испытывавшее влияние христианского концепта апостольского преемства, и обнаруживаются прочие примеры усвоения христианской богословской топики (см. §§ 4.5.3 и 4.6 диссертации).

На основании сопоставления *Vita Plotini* Порфирия с христианской литературой соответствующего периода (Eus. Caes. *Hist. eccl.*, *Praep. ev.*; Greg. Thaum. *Paneg.*) и последующими ареталогическими жизнеописаниями платоников мы уточнили бытование концептов θεῖος ἀνὴρ и θεῖος σοφιστής, которые, относясь к руководителю философской школы, должны были обозначить его не только учебный, но и духовный авторитет. Анализ конструируемых у платоников и христиан образов учителя (Оригена и Плотина) позволил воссоздать философскую конкуренцию платоников и христиан в III в.

Теоретическая значимость работы состоит в том, что она предлагает отказаться от традиционного рассмотрения литературного наследия платоников в рамках выделяемых в научной литературе школ позднего платонизма и демонстрирует необходимость учитывать гораздо более широкий и разнообразный историко-литературный контекст, равно значимый для корректного понимания текстов как языческих философов, так и христианских авторов.

Практическая значимость работы определяется тем, что ее выводы и исследовательская стратегия могут привлекаться при создании курсов лекций, спецкурсов и спецсеминаров по истории позднеантичной литературы, античной философии, патрологии, а также при написании учебных пособий по истории

раннехристианской литературы и при составлении историко-филологических комментариев к сочинениям Порфирия и Плотина.

Степень достоверности результатов исследования обуславливается привлечением достаточной для достижения цели и задач исследования источниковой базы, включающей, кроме объекта исследования, 172 греческих и латинских произведений релевантного периода, которые автор изучал, задействуя как общенаучные методы, так и, специально, историко-филологический метод. При работе над диссертацией привлекались как зарубежные, так и отечественные исследования (340 наименований). Полученные в исследования выводы апробированы как в научных статьях, так и на конференциях, семинарах и круглых столах.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертации были представлены в виде докладов и сообщений на следующих конференциях, семинарах и круглых столах:

Международная научная конференция «Гомер сквозь века» (Москва, ПСТГУ, 2020).

Национальная научная студенческая конференция «Актуальные вопросы современной богословской науки (Сергиев Посад, МДА, 2020, 2022)

And the Word Became Image. Seminar with Prof. John Behr. (Bern, University of Aberdeen, 2021).

Круглый стол «Духовная власть в христианской традиции: ключевые понятия» в рамках проекта ЛИЦИ ПСТГУ «Носители духовной власти в византийской письменности: историко-понятийный аспект» (Москва, ПСТГУ, 2022).

Межвузовская научная конференция для слушателей аспирантуры «Современная богословская наука» (Сергиев Посад, МДА, 2022).

Всероссийская Покровская Академическая научно-богословская конференция (Сергиев Посад, МДА, 2022).

IV Международная конференции «Синергия языков и культур: междисциплинарные исследования (Санкт-Петербург, СПбГУ, 2022).

Конференции «Греко-латинская лингвокультурология. Современные акценты преподавания классических дисциплин: лингводидактика и лингвокультурология» (Москва, МГУ, 2023).

Международная конференция «Индоевропейское языкознание и классическая филология» (чтения памяти профессора И. М. Тронского) (Санкт-Петербург, ИЛИ РАН, 2023).

Открытое заседание кафедры классической филологии Филологического факультета МГУ (Москва, МГУ, 2023).

Результаты исследования учитываются автором диссертации в читаемом в ПСТГУ курсе «Жанры позднеантичной литературы» и «Неоплатонические тексты в контексте эпохи».

Основные результаты диссертации были отражены в следующих публикациях:

Научные статьи, опубликованные в изданиях, рекомендованных для защиты в диссертационном совете МГУ имени М.В. Ломоносова:

1. Соловьёв, Р. С. Гомер как первый богослов: аллегория и символ в трактате Порфирия «О пещере нимф» // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 64. С. 47–66.

2. Соловьёв, Р. С. Подходы к литературе поздней античности: в поисках золотой середины // *Philologos*. 2022. № 3(54). С. 87–93.

3. Соловьёв, Р. С. Жанровые особенности *Vita Plotini*: на кого равнялся Порфирий // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2022. Вып. 73. С. 84–102.

4. Соловьёв, Р. С. Линия «Филон – Нумений» в борьбе неоплатоников и христиан за истинную философию в III веке // *Litera*. 2023. № 4. С. 66–81.

5. Soloviev, R. S. Philosophical Renovation in the 3rd Century: Polemical Component of Porphyry's *Vita Plotini* in Relation to Gregory of Neocaesaria's *Oratio Panegyrica* // *Philologia Classica*. 2023. Vol. 18 (1). P. 16–32.

6. Соловьёв, Р. С. Толкование на пролог «Евангелия от Иоанна» Амелия Гентилиана: к вопросу об источниках докетических выражений // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2023. – № 27 (2). С. 1092–1114.

Научные статьи по теме диссертации, опубликованные в других изданиях:

7. Соловьёв Р. С. Генезис термина «неоплатонизм» и порожденные им историографические штампы // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 106. С. 69–88.

Структура диссертации состоит из введения; основной части, которая содержит четыре главы; заключения и списка использованных источников и литературы.

Глава I. Историографические штампы в исследовании позднеантичной литературы

Для нашего исследования первая глава носит подготовительный характер. Здесь мы предлагаем анализ истории выделения отдельных этапов в бытовании позднеантичного платонизма (средний и новый платонизм), устанавливаем причины попыток такого разделения, а также приводим примеры, когда источники не могут быть точно классифицированы в рамках привычных дистинкций. Закрепившаяся в историографии с XVIII в. классификация позднеантичного платонизма, как мы покажем, способствовала выработке методологического подхода, создающего впечатление о замкнутости отдельных этапов платонизма как в диахроническом, так и в синхроническом измерении. Это, в свою очередь, сформировало представление об исключенности из интеллектуального поля II–III вв. христиан, которых либо вообще не учитывают при описании интеллектуальных феноменов интересующей нас эпохи (подход условного Э. Доддса), либо рассматривают как подражателей и имитаторов внешней для них эллинской культуры (подход условного А. фон Гарнака). *Via media*, как мы надеемся, будет представлена нашим исследованием.

Приступая к изучению платонизма, исследователь избирает ту или иную рабочую парадигму, в рамках которой он проводит изыскание. В учебниках и статьях по античной философии можно встретить утверждение, что историю философской школы Платона принято делить на три этапа: древняя Академия, средний платонизм и неоплатонизм⁸⁴. Как справедливо замечал Дж. Диллон в предисловии к «Средним платоникам», многие исследователи при рассмотрении античного платонизма до сих пор стремятся перейти от Платона сразу к Плотину⁸⁵, между тем как шестисотлетняя история платоновской философской мысли укладывается в отдельные блоки: окрашенная пифагореизмом древняя Академия

⁸⁴ Подробное рассмотрение вопросов периодизации см. в главе Ч. Бриттэна «Plato and Platonism» в недавно опубликованном Оксфордском руководстве по Платону: Brittain, Ch. Plato and Platonism // *The Oxford Handbook of Plato* (2nd ed.) / Gail Fine (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 530–541. В отечественной литературе условный характер периодизации отмечен в монографии: Шичалин, Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 31–32.

⁸⁵ Диллон, Дж. Средние платоники. 80 г. до н. э.-220 н. э. СПб.: Издательство Олега Абышко, Алетейя, 2002. С. 7.

(Платон – Кратет), настроенная скептически средняя Академия (Аркесилай – Гегесин), новая Академия, еще более проникнутая скепсисом (Карнеад – Клитомах). Начиная с Филона из Лариссы и Антиоха Аскалонского принято выделять период среднего платонизма, характеризующегося разрывом со скептицизмом, возвратом к древней Академии и переходом к догматизму, а с Плотина – период неоплатонизма.

Полезное в свое время разделение платонизма на средний и новый теперь начинает мешать составлению исторически достоверной картины развития мысли рассматриваемого времени. В результате возникает коллизия, когда сочинения Лонгина и Халкидия хронологически относятся к периоду «неоплатонизма», но доктринально – к «среднему платонизму», в то время как обратное верно для Нумения Апамейского. Ученики Плотина, с фигуры которого обычно начинают отсчет неоплатонизма⁸⁶, Амелий и Порфирий все еще сохраняют черты, характерные для средних платоников. Такого рода несообразности вызваны амбивалентностью термина «средний платонизм», который используется и в хронологическом измерении, относясь к платоникам 70–230 гг. по Р. Х., и как способ классификации доктринальных расхождений с Плотинем. Под эгидой средних платоников объединяются такие непохожие фигуры, как склонный к догматизму Антиох Аскалонский, философ и историк Плутарх, неопифагорец Нумений из Апамеи и Апулей, но исключаются из рассмотрения не менее характерные для II в. интеллектуальные течения и движения, которые Дж. Диллон метко назвал «платоническим подпольем»⁸⁷.

Если для среднего платонизма характерен возврат к изначальной пифагорейской окраске, сакрализация Платона и его сочинений, к которым в этот период платоники начинают составлять множество комментариев и учебников, открытость не только к современным философским школам, восточным культам, но и к христианству, то в последующий период, который принято называть

⁸⁶ Гатри говорит о Нумении как о родоначальнике неоплатонизма, что видно уже из названия его монографии: Guthrie, K. S. Numenius of Apamea, the father of neo-Platonism: works, biography, message, sources, and influence. London: G. Bell & sons, 1917.

⁸⁷ «Underworld of Platonism» (Dillon, J. The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220. NY; Ithaca: Cornell University Press, 1996. P. 384).

неоплатонизмом, текстуальная база для философствования становится еще больше: в широкий оборот входят написанные в среднеплатонический период *Халдейские оракулы*, которые станут сакральным текстом для платоников следующей эпохи. Уже в начале среднего платонизма Филон Александрийский развивает платоновскую философию почти исключительно на библейском материале, Плутарх Херонейский в трактате *Об Исиде и Осирисе* являет пример греко-египетского синкретизма, а Нумений Апамейский пытается проследить связи между Платоном и Пифагором с одной стороны и учениями брахманов, зороастрийцев и иудеев – с другой.

Нумений не испытывал отторжения к Писанию христиан и был знаком с методами иудео-христианской полемики против языческого политеизма. О школьной жизни и философии I и II вв. нельзя говорить без анализа раннехристианской теологии, гностицизма, эллинизированного иудаизма, а также герметической и орфической литературы. Представление о закрытости школ платоников II–III вв., которые будто бы не учитывали в философской деятельности христианского нарратива, не соответствует сведениям, содержащимся в источниках, и не отражает исторической ситуации. По нашему убеждению, открытость платонической школы можно проследивать не только в диахроническом, но и в синхроническом аспекте. Тем не менее, взаимодействие возглавляемой Плотинем философской школы III в. с христианами (как личное, так и литературное) изучено недостаточно. Указав на проблемы, вызванные принятым делением платонизма на «средний» и «новый», перейдем к анализу того, как возникли эти термины, что они помогли достичь в истории изучения платонизма и почему на нынешнем этапе, по нашему мнению, их следует применять с осторожностью.

1.1. История выделения среднего и позднего платонизма

До введения в научный оборот во 2-й пол. XVIII в. термина «неоплатонизм» позднеантичный платонизм принято было называть «эклектической сектой», «александрийской философией». Филолог и богослов Готтфрид Олеарий (1672–1715) в латинском издании 1711 г. *Истории философии* Т. Стенли называет

посвященный позднеантичному платонизму период «De secta eclecticica»⁸⁸; по его убеждению, александрийские философы наделили философию Плотина и Порфирия эклектичностью, которая позднее была усвоена и афинскими неоплатониками⁸⁹. Позднее «отец» истории философии И. Я. Брукер (1696–1770), к которому восходит разделение платонизма на средний и новый, в *Критической истории философии* прилагает к эклектизму все те же характеристики⁹⁰. По его убеждению, александрийская теология ввела сектантскую эклектику, или даже синкретизм, в александрийскую философию, тем самым искажая подлинный греческий платонизм. В своей истории он проводит разделение между средним платонизмом (80 г. до Р. Х. – 220 г. по Р. Х., ему посвящены с. 162–168) и неоплатонизмом (220 г. по Р. Х.– ок. 550 г. по Р. Х., в его книге с. 189–462) Именно неоплатонизм становится для него эклектичным и сектантским, наделенным отличными, по сравнению с предыдущими периодами, философскими методами.

Указание на различие в методе в историографии платонизма возникло впервые у И. Брукера⁹¹. До него ученые XVII в. И. Г. Альстед⁹², Г. Хорн⁹³, Г. И. Фосс⁹⁴, И. Йонсен не отделяли неоплатонизм от общей традиции платонизма, не

⁸⁸ Olearius, G. De secta eclecticica // Stanley, T. *Historia philosophiae vitas, opiniones, resque gestas et dicta philosophorum sectae cujusvis complexa / autore Thoma Stanleio, ex anglico sermone in latinum translata* [a Godofredo Oleario], emendata et variis dissertationibus atque observationibus passim aucta. Leipzig: apud T. Fritsch, 1711. P. 1205–1222.

⁸⁹ Об этом см. Ibid. P. 1209–1216.

⁹⁰ См., например, Brucker J. J. *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. T. 3. Lipsiae: Impensis haered. Wiedemanni et Reichii, 1742. P. 303, 314, 432, 442, 443 et passim.

⁹¹ Обычно забывают, что философ из Кембриджского кружка платоников R. Cudworth (1617–1688) в заключении к своей книге “The True Intellectual System of the Universe” (1678) уже объединил в один раздел философов, которых последующая историография назовет средними платониками. Это создало прецедент для будущего развития историографии философии, за шестьдесят лет до появления “Historia critica philosophiae” И. Я. Брукера (1740), которая обычно знаменует собой начало разделения платонизма на неоплатонизм и средний платонизм. Брукер был знаком с этой книгой в комментированном латинском переводе немецкого богослова И. Л. Мосхайма (1693–1755), сделанном в 1733 г. Брукер не раз обращался к книге Мосхайма “Institutionum Historiae Ecclesiasticae” (1737–1741), которая, как утверждают исследователи, повлияла на неприятие Брукером неоплатонизма (см.: Schneider, J. *Das Eklektizismus-Problem der Philosophiegeschichte // Jacob Brucker (1696–1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung / W. Schmidt-Biggemann, Th. Stammen, Hrsg. Berlin: Akademie Verlag, 1998. P. 135–158).*

⁹² Alsted, J. H. *Encyclopaedia septem tomis distincta*. Vol. 1–2. Herborn: Christoph Corvinus, 1630. T. 2. P. 2010–2022.

⁹³ Horn, G. *Historiae philosophicae libri septem. Quibus de origine, successione, sectis & vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*. Lvgdvni Batavorvm [= Leiden]: Apud Johannem Elsevirivm, 1655.

⁹⁴ Vossius, G. J. *De philosophia et philosophorum sectis libri II*. Hagae-Comitis: A. Vlacq., 1657. Подобно Диогену Лаэртскому, он представил историю развития философии как историю смены одной секты другой. Секту Потамона, которого Диоген Лаэртский считал первым эклектическим философом (Diog. *Vit. phil.* 1.21), Фосс также называет «secta electiva vel electrix» (Ibid. P. 109), поскольку тот главным образом заимствовал философские положения у философов-предшественников.

усматривали в нем исключительно эклектизм⁹⁵, видели в Плотине преемника платоновской теологии⁹⁶, которого называли просто философом-платоником⁹⁷.

1.2. Восприятие неоплатонизма в немецкой историографии XVIII в.

Как показал Л. Катана, Брукер, характеризуя неоплатонизм как синкретичное учение, руководствовался не философскими соображениями, а богословскими⁹⁸. По его мнению, александрийская философия усвоила синкретичный метод из сферы народной религии, тем самым внося в подлинную философию суеверия и предрассудки⁹⁹. Религиозно-культурный синкретизм Александрии, по Брукеру, повлиял не только на предполагаемого первого эклектика Потамона, но и решительно на всю александрийскую философию. В своей реконструкции эклектической философии он представляет общую для всех эклектиков философию, окрашенную религиозным синтетическим, почти сектантским, мистицизмом. В посвященном эклектической секте разделе он приводит – разумеется, без учета контекста – пассажи из Плотина, Порфирия, Ямвлиха¹⁰⁰, *Халдейских оракулов* и т. д., реконструируя общую для них систему взглядов. Он не учитывает порядка *Эннеад*, изданных Порфирием, и в рассмотрении философии Плотина начинает не с этики, которой и была посвящена первая *Эннеада*, а с метафизики, то есть с последних двух *Эннеад*, и доходит до этики; такой порядок и закрепился в последующей литературе при изложении доктрины неоплатоников. Негативное отношение Брукера к «испорченной философии» определило историографию неоплатонизма XVIII в.

⁹⁵ Horn, G. *Historiae philosophicae libri septem. Quibus de origine, successione, sectis & vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur.* Lugduni Batavorum [= Leiden]: Apud Johannem Elsevirium, 1655. P. 269–278; Joensen, J. *De scriptoribus historiae philosophicae libri IV.* Francofurti: Ex officina Thom. Matth. Götzii Prælo Vogeliano, 1659. P. 286–308.

⁹⁶ Vossius, G. *Op. cit.* T. I. P. 143.

⁹⁷ Bayle, P. *Plotin // Dictionaire historique et critique / par M. Bayle.* Rotterdam: Chez Reinier Leers, 1697. Vol. II, p. 2. P. 854–860.

⁹⁸ Catana, L. *Late Ancient Platonism in Eighteenth-Century German Thought.* Cham: Springer Nature, 2019. Особенно см. P. 65–90.

⁹⁹ Brucker, J. J. *Op. cit.* Vol. II. P. 358–360.

¹⁰⁰ Интересно, что для описания богословской системы неоплатоников он использует не Плотина или Порфирия, а трактат Ямвлиха *О египетских мистериях*, хотя, говоря о космологии и психологии, опирался он на Плотина.

Непосредственно термин «неоплатонизм» в научный оборот ввели немецкие ученые уже к концу XVIII в.¹⁰¹ Под влиянием воззрений И. Брукера на «эклектичную секту, зараженную энтузиазмом» первым к платоникам этот термин применил А. Ф. Бюшинг в книге *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*. Он специально оговаривается, что философы, которых до сих пор называли «эклектиками», считали себя платониками, последователями платоновского учения о Боге, душе и мире, а для того, чтобы их отличить от древних последователей Платона, следует называть их “die neuen Platoniker”, неоплатониками¹⁰². Термин «неоплатонизм» закрепился в конце XVIII в. и уже использовался описательно в историях философии К. Майнерса (1786)¹⁰³, И. А. Эберхарда (1788)¹⁰⁴ и Г. Г. Фülleборна (1793)¹⁰⁵, чтобы подчеркнуть ключевой перелом между подлинным учением Платона и александрийским синкретическим платонизмом.

Под влиянием историографических представлений Брукера находился и Гегель, который, хоть и положительно оценивал философию неоплатоников, видя в ней синтез всей предшествующей, в том числе неплатонической, философской традиции, указывал, что эта эклектическая философская система отошла от изначального платонизма¹⁰⁶.

1.3. Поиск новых терминов

Черта, проведенная И. Брукером между средним и новым платонизмом, вошла в научный оборот, так что характеристика этой философии как позднеантичного эклектизма сохранилась и в монументальной истории греческой

¹⁰¹ Meinhardt, H. Neuplatonismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie / J. Ritter, Hrsg. 13 Bds. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co, 1971–2007. Bd. 6 (Mo–O), 1984. Col. 754–756; Zeyer, K. Neuplatonismusrezeption im Umfeld der deutschen Idealisten – eine recherche mit Blick auf Schelling und Cusanus // Verbum: Альманах Центра изучения средневековой культуры. 2012. № 14. С. 61–62.

¹⁰² Büschung, A. F. Grundriß einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtigen Lehrsätze derselben. Bd. 2. Berlin: Bosse, 1774. S. 471–472.

¹⁰³ Meiners, C. Grundriß der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo: Im Verl. der Meyerschen Buchh., Meyer, 1786.

¹⁰⁴ Eberhard, J. A. Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Halle: Hemmerd, 1788. Философия неоплатоников для него является эклектичной системой (S. 212), языческая история которой завершилась с расцветом христианства (S. 222).

¹⁰⁵ Fülleborn, G. G. Neuplatonische Philosophie // Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 12 Bds., 1791–1799. Bd. III. Züllichau; Freystadt: Frommannschen Buchhandlung, 1793. S. 70–85.

¹⁰⁶ Hegel, G. W. F. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden / hrsg. v. H. Glockner. Bd. XIX. Stuttgart: F. Frommanns Verlag, 1959. S. 3–96, особенно S. 35–80.

философии Э. Целлера¹⁰⁷, которая во многом определила последующее восприятие истории философии в XX в., породив штамп о том, что терминологический разрыв представляет собой действительный перелом в позднеантичном платонизме¹⁰⁸. Историографический штамп, которому без малого три века, находит признание и у современных историков философии¹⁰⁹. Тем не менее, поднятый вопрос о правомочности выделения неоплатонизма как отдельного этапа платонизма находит отклик у исследователей. От термина «неоплатонизм» как от пейоративного ярлыка предлагает отказаться редактор двухтомной *Кембриджской истории философии поздней античности* Л. Джерсон¹¹⁰, выше мы наметили возникновение этого разделения и указали причины негативного восприятия «александрийской философии», о котором подробно пишет Л. Катана в соответствующих статьях¹¹¹.

Вдобавок к указанным Л. Катана причинам неудовлетворительности выделения отдельной неоплатонической школы, таким как подход к школе с точки зрения эклектики, который затушевывает большинство случаев преемственности между Платоном и неоплатониками¹¹², метафизическая контекстуализация всех прочих разделов философии платоников, можно вспомнить, что это противоречит самоощущению самих платоников, которые видели в себе наследников Платона и философов, бывших до него¹¹³. На выделение отдельного периода неоплатонизма

¹⁰⁷ Zeller, E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 Theil. 2 Abtheilung. Die nacharistotelische Philosophie / 2. Halfte. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1881³. S. 419–431.

¹⁰⁸ Более подробно об истории становления историографических категорий Брукера, определивших последующее восприятие платонизма, см в статье Catana, L. The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism // *Apeiron*. 2013. Vol. 46 (2). P. 166–200.

¹⁰⁹ Hager, F. P. Zur Geschichte, Problematik und Bedeutung des Begriffes "Neuplatonismus" // *Diotima*. 1983. Bd. 11. S. 101.

¹¹⁰ The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity: in 2 vols. / L. P. Gerson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Vol. 1. P. 299–300.

¹¹¹ Catana, L. The Concept "System of Philosophy": The Case of Jacob Brucker's Historiography of Philosophy // *History and Theory*. 2005. Vol. 44 (1). P. 72–90. Idem. Changing Interpretations of Plotinus: The 18th-Century Introduction of the Concept of a 'System of Philosophy' // *IJPT*. 2013. Vol. 7 (1). P. 50–98. Idem. The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism // *Apeiron*. 2013. Vol. 46 (2). P. 166–200.

¹¹² Так, учение об уподоблении Богу в Plato. *Theaet.* 176A-B находит отклик у Алкиноя в его *Учебнике платоновской философии*, XXVIII и у Плотина в самом начале трактата *О добродетелях* (Plot. *Enn.* 1.2.19). См. об этом Annas, J. *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1999. P. 52–69.

¹¹³ Plot. *Enn.* 5.1.8, где в подтверждение традиционности своего учения Плотин ссылается на авторитет Парменида, Анаксагора, Гераклита, Эмпедокла, а также Пифагора и Ферекида. Это не единственное упоминание доплатоновских философов. Подробную сводку использования Платином наследия т. н. «досократиков» см.: Stamatellos, G. *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical study of Presocratic Influence in Plotinus' Enneads*. Albany: State University of New York Press, 2007.

могло повлиять и критическое отношение немецких исследователей XVIII в. к аллегорическому методу толкования текстов Платона¹¹⁴, в котором они видели отход от рациональности самого Платона, или даже психическое расстройство, тягу к оригинальным философским метафизическим системам, из-за чего такой жанр, как комментарий, не заслуживал сколь-нибудь серьезного внимания. Восприятие неоплатонизма как эклектической секты создало ему репутацию второсортной философии, а непримиримое отношение немецких исследователей к неоплатонизму эпохи Возрождения естественным образом распространилось и на неоплатонизм III–VI вв. Брукер, в отличие от современных исследователей, которые стремятся, чтобы конфессиональные взгляды не влияли на их научный поиск, жил в другую эпоху: выдвигаемое неоплатониками понимание Платона представляло угрозу богословию Церкви, послужить которой, по утверждению автора, и было его непосредственной задачей¹¹⁵.

Своим исследованием Брукер выполнил обещание: он создал такую систему платоновской философии, в которой главное место отводилось теории идей, а важные для неоплатоников учения об уподоблении Богу и яростном начале души оказывались за пределами рассмотрения. Проводниками к подлинной философии Платона были избраны Цицерон, Алкиной и Апулей, не зараженные синкретизмом неоплатоников. Для последующих исследователей знакомство с Платоном стало знакомством с его метафизической системой, которая, лишившись практического измерения, не могла конкурировать со Священным Писанием христиан.

Итак, теологически мотивированный подход к философии маргинализировал неоплатонизм, представив его как самодостаточную и замкнутую школу, которую – всю без исключений – оказалось возможным называть эклектической. Такой подход затрудняет установление истинного контекста, в котором обитали конкретные представители платонизма этого времени. В частности, он создает представление о замкнутости платоников, непроницаемых для влияния прочих философских школ, в том числе христианских.

¹¹⁴ Brucker, J. Op. cit. Vol. II. P. 325, 333, 359; Tennemann, W. G. Geschichte der Philosophie. Leipzig: J. A. Barth, 1798–1819. Bd. VI. S. 10, 17.

¹¹⁵ Brucker, J. Op. cit. Vol. I. P. 21.

1.4. Поиск оригинальности у неоплатоников

Вышеупомянутое исследование Л. Катана вызвало отклик Т. Родригес, которая, полагая недостаточным для упразднения термина «неоплатонизм» проведенный Л. Катана историографический анализ, соглашается, что проблема искусственности деления платонизма очевидна. Для переоценки роли неоплатоников в истории позднеантичной философии необходимо, по ее убеждению, не заменять термин неоплатонизм на описательные формы типа «новый платонизм», что предлагал в своей истории философии Л. Джерсон¹¹⁶, а поставить под сомнение саму категорию «оригинальность», внешнюю по отношению к философии и оценивающую неоплатоников, исходя из привнесенной ими новизны¹¹⁷.

Тем не менее неоплатоники не считали, что они изобретают новое учение и как-то меняют философию своего основателя. С их точки зрения, они раскрывали заложенные и намеченные у Платона идеи. Для философов, приверженных своему учителю и уверенных в его безошибочности, наиболее продуктивным жанром стал комментарий к диалогам Платона, в котором комментатор мог согласовать непосредственный текст диалога (букву) с собственным учением, раскрываемым у автора (скрытый за буквой смысл)¹¹⁸.

Платоники не ставили себе задачей развить новую философию, они раскрывали изначальное учение основателя. Ставку на сознательную неоригинальность мы видим в классическом фрагменте Plot. *Enn.* 5.1.8, в котором Плотин приписывает учение об исхождении Души от Ума, а Ума от Блага Платону, что свидетельствует о древности и несамостоятельности идей самого Плотина. Заложена Брукером парадигма оценки философа с точки зрения новизны и оригинальности выдвигаемой системы, которая появилась лишь в XVIII в., не применима к текстам неоплатоников, поскольку игнорирует их самовосприятие и метод работы с философским материалом, подразумевающим в той или иной

¹¹⁶ Gerson, L. P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Vol. 1. P. 439.

¹¹⁷ Rodríguez, T. ¿Basta con desechar la categoría “neoplatonismo” para rehabilitar a los neoplatónicos? // *Signos Filosóficos*. 2015. Vol. XVII, № 33. P. 8–27.

¹¹⁸ Sedley, D. *Plato’s Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition* // *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome* / J. Barnes, M. Griffin (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 110.

степени переработку изначально заданного учителем материала. Таким образом, стремящийся к оригинальности философ нового времени считал себя эклектиком и, исходя из собственной историографической парадигмы, обвинял Плотина и Прокла в синкретичности, несамостоятельности и несвязности их учений.

Восприятие неоплатоников современниками можно увидеть в пассаже из сочинения *Против академиков* блаженного Августина: «Через небольшой промежуток времени после того, когда всякое упрямство и упорство прекратилось, чистейшее и светлейшее в философии лицо Платона, раздвинув облака заблуждений, воссияло, особенно в Плотине. Этот философ был платоником до такой степени, что был признан похожим на Платона; казалось, будто они жили вместе, а ввиду разделявшего их огромного промежутка времени, что один ожил в другом»¹¹⁹. Такое мнение сохранялось и в эпоху Возрождения, о чем свидетельствует Марсилио Фичино, призывающий видеть в трактатах Плотина непосредственные слова Платона, обретшего в своем ученике вторую жизнь, поскольку их вдохновляло одно божество.¹²⁰

И блж. Августин, и спустя тысячу лет М. Фичино воспринимали философию Плотина как почти тождественную Платону, поскольку, как в ином месте поясняет Фичино¹²¹, «в обычае древних богословов было скрывать божественные тайны под покровом как математических фигур и чисел, так и поэтических образов, дабы по недомыслию они не стали общедоступными. Плотин же, по свидетельству Порфирия и Прокла, первый и единственный снял с богословия эти покровы и по вдохновению свыше проник в священные тайны древних»¹²². Новая историко-философская модель, подходящая с позиций новизны и оригинальности, выводила неоплатонизм за рамки исследовательского интереса и хронологически отделяла

¹¹⁹ August. *Contra academicos* 3.1.18 // PL. T. 32. Col. 956. Рус. пер. Киевской духовной академии, цит. по кн.: Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999. С. 108.

¹²⁰ Ficinus, M. *Exhortatio ad auditores in lectionem Plotini et similiter ad legentes* // Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi, Operum. T. II. Paris: Guillaume Pelé, 1641. P. 1548: Principio vos admoneo qui divinum audituri Platonem huc acceditis, ut Platonem ipsum sub Plotini persona loquentem vos audituros existimetis. Sive enim Plato quondam in Plotino revixit: quod facile nobis Pythagorici dabunt: sive Daemon idem Platonem quidem prius afflavit, deinde vero Plotinum... Idem itaque numen per os utrumque humano generi divina fundit oracula...

¹²¹ Ficinus, M. *Liber VIII. Epist. CLXXXII: Quod divina providentia statuit antiqua renovari* // *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*. Vol. 1. Nürnberg: Per Antonium Koberger impræsse, 1497. P. 871–872.

¹²² Перевод цитируем по книге: Кудрявцев О. Ф. Флорентийская Платоновская академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии / О. Ф. Кудрявцев. М.: ЛУМ, 2018. С. 89.

его во многом из-за смены культурной парадигмы, для которой прежние оценки оказались неактуальными.

Т. Родригез справедливо предложила распространить на всех неоплатоников выдвинутую П. Кристеллером в монографии о философии Марсилия Фичино¹²³ концепцию оценки не оригинальности (*originality*), но независимости (*independence*) философа, который в таком случае не механически повторяет старые идеи, а переводит на современный язык, дополняя их и изменяя в соответствии с новым интеллектуальным горизонтом¹²⁴. Таким образом достигается смена фокуса с оригинальности, порождения новых, прежде не существовавших, учений, на философскую независимость, в которой становится возможным различить особые черты философии автора, возрождающего традицию, утратившую прежнюю силу.

Предложение относиться к текстам представителей определенной традиции осторожно, как видим, не ново. Попытки исследователей воспринимать платонизм как континуальную философию схожи с возрожденческой парадигмой, которая не делала столь сильного акцента на системах и индивидуальности. Метод философской интерпретации, предложенный П. Кристеллером¹²⁵, позволяет за привычными идеями, повторениями, увидеть ход мысли самого автора, что в конечном итоге открывает перед нами как его независимость, так и следование традиции, внутри которой он философствует.

Таким образом, континуум философствования неоплатоников, открытость традиции, свойственная платонизму на протяжении почти всей истории его существования, позволяют поставить под сомнение правомочность искусственного деления платонизма на этапы. Выявление отдельных этапов в бытовании позднеантичного платонизма (средний и новый платонизм), а также представление о невосприимчивости платонизма для христианского влияния порождает методологический подход, исключаящий христиан из интеллектуального поля II–III вв. или же рассматривающий их изолированно, как неких восприемников

¹²³ Kristeller, P. O. *The Philosophy of Marsilio Ficino*. New York: Columbia University Press, 1943. P. 5.

¹²⁴ См. Rodríguez, T. *Op. cit.* P. 22.

¹²⁵ Kristeller, P. O. *Op. cit.* P. 8–9.

внешней для них эллинской культуры. Это мешает составлению достоверной исторической картины, создавая впечатление о замкнутости периодов как в диахроническом, так и в синхроническом измерении. Религиозно мотивированное и во многом полемическое именование позднего платонизма неоплатонизмом вошло в разряд историко-философских аксиом и на поверку оказывается историографическим штампом.

1.5. Примеры взаимодействия платоников и христиан во II–IV вв.

В нашем исследовании мы попытаемся опровергнуть устоявшийся штамп о замкнутости философских школ платоников на примере школы Плотина и двух ее самых ярких представителей: Амелия и Порфирия. Кратко изложим основные моменты взаимодействия, что позволит задать тон непосредственно нашему исследованию.

Уже во II в. нам известны примеры внимания языческих философов к зарождающейся христианской традиции. Сюда относится платоник Кельс, который, при всем своем неприятии христиан, решил посвятить им значительное по объему сочинение, где опровергал их. Упомянем и Нумения Апамейского, чью фразу «Платон – Моисей, говорящий по-аттически» можно, конечно, адресовать лишь к Священному Писанию евреев, но сложно представить, что он, живя в Риме в одно время с Иустином Философом, рассуждавшим в своем *Диалоге* именно о важности нового христианского прочтения Ветхого Завета, совсем ничего не слышал о христианах. Сам св. Иустин – яркий пример проницаемости платоновской школы для христианских влияний: обойдя множество философских школ, уже будучи платоником, он принимает христианство, совсем не отказываясь от платонического образования. Тому свидетельство – сочинение *Диалог с Трифоном иудеем*, где он не только демонстрирует хорошее знакомство с платоновскими диалогами в прямой драматической форме, но и создает свой текст, вбирая в него многие детали из рамочных диалогов.¹²⁶

¹²⁶ Подробно см. в Зуева, Е. В. Влияние пересказанных диалогов Платона на литературную форму «Диалога с Трифоном Иудеем» св. Иустина Философа: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.02.14 / Зуева Елизавета Владимировна; [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова]. Москва, 2011, где установлено множество параллелей почти со всеми рамочными диалогами Платона как на текстуальном уровне, так и на смысловом – в сходстве позиций действующих лиц, отдельных ситуаций, в композиционных приемах.

Примерно в то же время, на северо-восточных границах Империи, о христианах в своем дневнике упоминает и римский император Марк Аврелий, который призывает к правильному восприятию смерти, когда душа не из слепого упорства, как у христиан, отрешается от тела, но рассудительно и без рисовки¹²⁷. Хоть он и стоик, его замечание важно как свидетельство присутствия (пусть и негативного) христиан в интеллектуальном поле, что спустя короткое время породит критическое сочинение платоника Кельса.

В следующем III в. свидетельств пересечения интересов становится все больше. Об Амелии и Порфирии подробно скажем в свое время, ограничившись здесь следующими наблюдениями:

Амелий Гентилиан, 24 года проведенный в школе своего учителя Плотина, а прежде учившийся у стоика Лисимаха, весьма почитал Нумения, чьи сочинения, как сообщает Порфирий¹²⁸, он собрал и многие из которых выучил наизусть. Среди прочего он вслед за Плотиним, критикующим гностиков¹²⁹, пишет опровержение против книги Зостриана, которая считалась достаточно важной с философской точки зрения, чтобы заслужить опровержение в 40 книгах. Это, несомненно, способствовало его знакомству с христианским Священным Писанием. Так, он написал комментарий на пролог *Евангелия от Иоанна*¹³⁰, где отождествлял Логос у апостола Иоанна с Логосом Гераклита¹³¹, что напоминает приемы иудейской апологетики, усматривавшей в языческой философии заимствования из их веры в единого Бога. Особо следует отметить, что автора Евангелия он не называет по имени, а именует его βάρβαρος. Такое нарицательное именование может свидетельствовать о том, что его слушатели прекрасно знают, кого он имеет в виду, что предполагает широкое знакомство с христианскими текстами в школе, к

¹²⁷ См. M. Aurel. *Medit.* 11.3.1.1–5.

¹²⁸ Porph. *VP.* 3.44–46.

¹²⁹ Plot. *Enn.* 3.8; 5.8; 5.5; 2.9. Среди учеников Плотина были и гностики, которых он называет φίλοι: Plot. *Enn.* 2.9.10. О значительном влиянии гностиков на самого Плотина см. недавнюю монографию Mazur, A. J. *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism.* Leiden: Brill, 2021.

¹³⁰ Свидетельство сохранилось у Евсевия Кесарийского в *Praep. ev.* 11.19.1–4. О докетических воззрениях Амелия см. Dörrie, H. *Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eusèbe) // Épektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou / J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (eds.).* Paris: Beauchesne, 1972. P. 75–87.

¹³¹ Heraclitus. fr. 1 DK и Marcovich.

которой он принадлежал. Дж. Диллон остроумно замечает, что эпитет «варвар» можно рассматривать не как оскорбление, но как ироническую аллюзию к христианским притязаниям на превосходство «варварской» мудрости над греческой (Климент Александрийский и проч.).¹³²

Пожалуй, самый известный ученик Плотина Порфирий знаменит не только полемикой с христианами в сочинении *Против христиан*, демонстрирующем прекрасное знакомство философа из Тира с Ветхим и Новым Заветом; аллюзии на христиан, эксплицитная и имплицитная полемика с ними, рассеяны по многим его произведениям.

Приведем общеизвестные в литературе места с антихристианской направленностью из сочинений Порфирия: в произведении *О философии, почерпнутой из оракулов* Порфирий вполне уважительно отзывается о Христе, которого боги считали весьма благочестивым (εὐσεβέστατον)¹³³, христиане же подвергаются критике¹³⁴, в сочинении *О статуях* Порфирий критикует крайне необразованных людей, которые изображения богов сводят к их материальности, упрек в чем вполне мог относиться к христианам¹³⁵. В произведении *О пещере нимф* Порфирий называет Моисея пророком, а также цитирует стих из Библии (*Быт.* 1:2)¹³⁶. В послании *К Гавру* Порфирий упоминает о повествовании Библии о втором творении (*Быт.* 2:7), когда сотворен человек, в которого Бог вдохнул дыхание жизни¹³⁷. В сочинении *О возвращении души* Порфирий открыто критикует христианское учение о воскресении¹³⁸.

Порфирий не только отвергал христианство, но, как указывает М. Тардьё, использует терминологический аппарат самих христиан¹³⁹. Если А.-Д. Саффрэ

¹³² Dillon, J. St John in Amelius' Seminar // Eds. P. Vassilopoulou, S. Clark. Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009. P. 41, n. 17.

¹³³ Porph. *Phil. ex orac.* fr. 345F, fr. 346F.

¹³⁴ Porph. *Phil. ex orac.* fr. 324F, 6; 343F; 345F., 43–46 Smith.

¹³⁵ Porph. *De imag.* fr. 351F, 20–21 Smith. См. подробно: Becker, M. Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart: Steiner, 2013. S. 342, Ahn. 561.

¹³⁶ Porph. *De antr.* 10.

¹³⁷ [Galen.] *Ad Gaur.* 11,1 Kalbfleisch.

¹³⁸ Porph. *Regr. anim.* fr. 301aF. Smith. Ср. с критикой в *Против христиан*: Porph. *Chr.* fr. 37F.

¹³⁹ Tardieu, M. Les gnostiques dans la Vie de Plotin // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grecque etc. / Par L. Brisson, etc. Paris: Vrin, 1992. T. II. P. 543.

предположил¹⁴⁰, что целью составления *Эннеад* была полемика с Ямвлихом и его единомышленниками, ряд исследователей¹⁴¹ видят в этом сочинении одно из самых ярких проявлений антихристианской полемики: создание «языческой библии», которую можно было противопоставить Священному Писанию христиан. Сам Порфирий упоминает в *Жизни Плотина*, что уже в его время в Риме было множество христиан, а также христианских гностиков, против которых он, Плотин и Амелий специально писали опровержения¹⁴². Не ограничиваясь критикой христиан, Порфирий конструировал как бы священный текст платоников, который должен был стать «антиевангелием» приверженцев традиционной религии. Порфирий предпосылает изданию *Эннеад* жизнеописание своего учителя Плотина, которое должно было подчеркнуть богооткровенный характер его учения. Сюда же следует отнести интерес Порфирия к оракулярной литературе, которая придавала архаичности его посланию, а также богооткровенный авторитет.

Религиозную практику язычников в своей школе реформировал Ямвлих, который широко применял теургию, стремящуюся одухотворить увядавший в IV в. языческий культ. *Халдейские оракулы* для него, как позднее для Прокла, выступают как языческое Священное Писание¹⁴³. Он сознательно воздерживался от полемики с христианами, однако его решительное неприятие христианства, определившее закрытость его школы для христиан, не стало препятствием для усвоения некоторых специфических христианских черт: так, он совершал совместные богослужения с учениками, его биограф Евнапий приписывает ему непосредственное общение с богами и демонами, дар пророчества и чудотворения, так что у позднейших платоников ему присваивается эпитет «божественный»¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Saffrey, A. D. Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? // Ibid. P. 55.

¹⁴¹ Shichalin, Yu. Op. cit. P. 6; Jerphagnon, L. Les sous-entendu anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre // МН. 1990. Vol. XLVII. P. 41–52; Becker, M. Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten. S. 51–77.

¹⁴² Porph. *VP*. 16. Опираясь на Eus. Caes. *Hist. Eccl.* 6.43.11, Э. Гиббон подсчитал, что около 251 г. среди миллионного населения Рима было около пятидесяти тысяч христиан. Gibbon, E. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* / D. Womersley, ed. Vol. 1. London: Allen Lane, 1994. P. 504.

¹⁴³ Simmons, M. B. The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian: the Case of Arnobius and Porphyry // *Studia Patristica* / E. A. Livingstone, ed. Vol. XXXI. Leuven: Peeters Publishers, 1997. P. 355.

¹⁴⁴ Месяц, С. В. Ямвлих // *Античная философия: Энциклопедический словарь* / Редакционная коллегия: П. П. Гайдено (председатель), М. А. Солопова (ответственный редактор), С. В. Месяц, А. В. Серегин, А. А. Столяров, Ю. А. Шичалин. Москва: Прогресс-Традиция, 2008. С. 838.

Высшая теургия по Ямвлиху отталкивается уже не от принципа космической симпатии (*similia similibus*), который действует лишь в материальном мире, но исходит из любви (*φιλία*), которая и обеспечивает эту симпатию. Принцип божественной любви у Ямвлиха, как показали Нэзман и Кларк, сближается с христианским пониманием благодати.¹⁴⁵

Обожествление схоларха станет общим местом у неоплатоников, породив целый жанр языческих жизнеописаний, например *Жизнь Пифагора* Ямвлиха и *Жизнеописания философов и софистов* Евнапия, *Жизнь Прокла* Марина, *Жизнь Исидора* Дамаския, где фигуры языческих «божественных учителей мудрости» представлены не в традиционном жанре энкомия, а как «неоплатонические святые», образы которых иногда прямо состязаются с образом Христа.¹⁴⁶ В то же время тенденция восхвалять схоларха была характерна и для философов, составивших круг учеников и последователей христианина Оригена, который никогда не переставал заниматься философией. Особенно она заметна у двух авторов: Григория Неокесарийского, написавшего *Благодарственную речь Оригену*, и Евсевия Кесарийского, посвятившего жизни Оригена всю VI книгу своей *Церковной истории*.

1.6. Современные подходы к позднеантичной литературе

1.6.1 Возрождение интереса к поздней античности

В современных исследованиях позднеантичной литературы и философии II – IV вв. по Р. Х. происходит постепенный отказ от ряда установок, еще сравнительно недавно определявших подходы к рассматриваемому периоду. Отказ от старых штампов выразился в признании непродуктивности рассмотрения периода поздней античности как перехода от светлой рациональности древних греков к мрачному иррациональному средневековью и в выделении поздней

¹⁴⁵ Nasemann, B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart: B.G. Teubner, 1991. S. 291; Clarke, E. C. *Iamblichus' De mysteriis. A manifesto of the miraculous*. Aldershot: Routledge, 2001. P. 2.

¹⁴⁶ Эта идея не нова. Достаточно посмотреть на заглавие книги Réville, A. *Apollonius of Tyana, the pagan Christ of the third century*. London: J. C. Hotten, 1866. Обсуждается она и в наше время: Cox, P. M. *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*. Berkeley: University of California Press, 1983; *Neoplatonic saints: the lives of Plotinus and Proclus by their students* / M. Edwards, transl., comment. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

античности как самостоятельной и полноценной области исследований¹⁴⁷. После знаменитой монографии П. Брауна *Мир поздней античности*¹⁴⁸, определившей последующий методологический разворот, в рамках которого означенный период – не эпоха упадка, но эпоха преобразования античного наследия и трансформации в новый тип цивилизации, интерес к означенному периоду вырос на несколько порядков. Теперь в поле зрения исследователей пребывает не только и не столько литература классического периода, сколько литература поздней античности: так, курсы по античной философии теперь не заканчиваются на рассмотрении Аристотеля, а по литературе – на Апулее и эллинистической поэзии. Здесь уместно привести воспоминание Т. А. Миллер о том, как С. И. Соболевский, прекрасно владевший греческим языком на всем его развитии, но питавший слабость к авторам классического периода, характеризовал свою коллегу М. Е. Грабарь-Пассек, занимавшуюся позднеантичными авторами: «Мария Евгеньевна любит заниматься всякой дрянью»¹⁴⁹.

Исследователи второй половины XX в. обращаются к углубленному и заинтересованному рассмотрению более поздних произведений, поскольку негативная оценка ранней христианской литературы основывалась на предпосылках, не имеющих литературной природы. Проблема была в том, как смотрела сама романтическая и позднее позитивистская эпоха на религиозное содержание текстов. Редкими исключениями, маргинальными для научной карьеры авторов, стали издание сочинения Арнобия *Против язычников*¹⁵⁰ К. Маркези и издание *Гимнов* Синезия Н. Терцаги¹⁵¹. В конце 50-х и начале 60-х гг. XX в. французские исследователи А.-И. Марру и П. Курсель активно занимаются позднеантичными и христианскими авторами: возникают серьезные исследования по христианской латыни в рамках т. н. «неймегенской школы» (Й. Схрейнен и его

¹⁴⁷ Bolgov, N. N. Late Antiquity: new methodological approaches to transitional historical era // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2015. № 4 (6). С. 17.

¹⁴⁸ Brown, P. The World of Late Antiquity. AD 150–750. London: Thames and Hudson, 1971.

¹⁴⁹ Миллер, Т. А. Воспоминания о Сергее Ивановиче Соболевском // LIBRARIUS. Новейшая история антиковедения в России. URL: <http://librarius.narod.ru/personae/sisob3.htm> (дата обращения: 08.08.2022).

¹⁵⁰ Arnobii adversus nationes libri VII / ed. C. Marchesi. Torino: Paravia, 1953. (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum).

¹⁵¹ Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula / rec. N. Terzaghi. Vol. I–II. Romae: Typis R. Officinae polygraphicae, 1939–1944.

ученики выдвинули само понятие христианской латыни. К. Морманн применила его при исследовании Августина¹⁵²). Ж. Фонтен пишет труд по Исидору Севильскому, автору, которым раньше интересовались исключительно медиевисты, а позднее в течение десяти лет он будет заниматься проблемами художественной латинской прозы III в.¹⁵³ В книге *Аспекты и проблемы художественной латинской прозы III века. Рождение христианского латинского стиля* автор обратится к вопросам и теоретической методологии исследования этого периода и на материале Минуция Феликса, Тертуллиана, Киприана и анонимного *Страдания Перпетуи и Фелицитаты* покажет своеобразие и глубину литературной одаренности эпохи и ее представителей, что поколеблет застаревший шаблон о III в. как о периоде упадка, в том числе интеллектуального.

1.6.2 Концепция эллинизации христианства

В исследованиях литературы II–III вв., так или иначе соприкасающейся с христианскими институтами, текстами и учениями, можно наблюдать своеобразный методологический маятник. Если в XVIII в. – первой половине XIX в. обычно подчеркивали новизну христианства, качественное отличие от окружающего его интеллектуального ландшафта, а также, применительно к эпохе апологетов и далее – значительное место христианства в интеллектуальной жизни римского общества¹⁵⁴, то в середине XIX в. – XX в. основное внимание стали уделять феноменам языческой религиозности и философии как отклику на интеллектуальную жизнь язычников. При таком подходе христиане оставались пассивной, во многом зависимой стороной в очевидно неравной интеллектуальной схватке¹⁵⁵.

¹⁵² Mohrmann, Chr. *Études sur le latin des chrétiens*. Vol. I–IV. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1961–1977.

¹⁵³ Fontaine, J. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Paris: *Études Augustiniennes*, 1959. Fontaine, J. *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au 3e siècle. La naissance des styles latins chrétiens*. Torino: *Lezioni Augusto Rostagni*, 1968.

¹⁵⁴ Например: Uhlhorn, G. *Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum. Bilder aus der Vergangenheit als Spiegelbilder für die Gegenwart*. Stuttgart: Meyer & Zeller, 1875; Schaff, Ph. *History of the Christian Church*. Vol. 2: *Ante-Nicene Christianity A.D. 100–325*. New York: Charles Scribner's Sons, 1885. P. 30–33.

¹⁵⁵ Подход характерен для: Pohlenz, M. *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1909; Windisch, H. *Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum*. Leipzig: Hinrichs, 1909; Harnack, A. von. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 4. Aufl. Leipzig: J. C. Hinrich, 1924; Grant, R. M. *Gnosticism and Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1959; Aune, D. E. *The New Testament in its Literary Environment*. Westminster: John Knox Press, 1987.

Еще одной концепцией, определившей на несколько веков направление научного поиска в исследовании раннего христианства, стала т. н. концепция эллинизации христианства. П. Б. Михайлов в статье, посвященной христианскому эллинизму, проследил становление историко-теологической исследовательской концепции эллинизации христианства и показал, что едва ли можно сегодня всерьез ее защищать.¹⁵⁶ Еще в самом начале дискуссии внутри немецкого протестантизма был поставлен вопрос: как оценивать период наиболее яркого расцвета христианской культуры – как вытеснение божественного человеческим или как преобразование человеческого божественным?

Этой проблемой первоначально заинтересовались в немецкой науке. Ярким примером смены парадигмы еще в середине XIX в. стали исследования новотюбингенской школы, критически оценивавшей христианство по отношению к языческой философии. Наиболее значимыми фигурами стали Б. Бауэр и его ученик Ф. Штраус, оказавший значительное влияние на Ф. Ницше.¹⁵⁷

Бауэр утверждал, что христиане были вынуждены заимствовать из языческой традиции представления о божественном, теологию, этику, идею бессмертия души, причем язычество, по убеждению Бауэра, оказало влияние на создание канонического текста Нового Завета.¹⁵⁸ Таким образом, согласно Бауэру, ранние христиане находились в сильной зависимости от философской мысли греков.¹⁵⁹ Похожим образом оценивал интеллектуальную (не)состоятельность раннего христианства и Штраус, по мнению которого наиболее характерные для христианства идеи на самом деле заимствованы у ранних греческих философов. Его книга *Жизнь Иисуса* вызвала широкий резонанс и спровоцировала

¹⁵⁶ Историю развития концепции и ее критику см. в статье Михайлов, П. Б. Концепция эллинизации христианства в истории теологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 71. С. 50–68.

¹⁵⁷ Bauer, B. *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*, 3 Bd., Berlin: Hempel, 1850–1851; Id. *Philo, Strauss und Renan und das Urchristentum*. Berlin: Hempel, 1874. Бауэр проследил эволюцию христианских идей из эллинизма и стоицизма, выводя доктрину Логоса *Евангелия от Иоанна* из Филона и неоплатонических источников. Strauss, D. F. *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*. Tübingen: C. F. Osiander, 1835–1836.

¹⁵⁸ Bauer 1850–1851.

¹⁵⁹ Bauer 1874; Id. *Christus und die Caesaren: der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum*. Berlin: Grosser, 1877.

многочисленные дискуссии о роли греческой философии в формировании христианства¹⁶⁰.

В классическом виде концепция эллинизации христианства представлена у А. фон Гарнака, который подчеркивал напряжение между верой Евангелия в Божественную благодать во Христе и эллинизированной религиозной философией¹⁶¹. Согласно Гарнаку, уже апологеты начали эллинизацию христианства, поскольку ими двигало стремление представить его как «высшую мудрость, как абсолютную истину»¹⁶². «Эллинизация» была неизбежным результатом «врастания» новой религии в традиционное античное общество, и уже в III веке христианство идейно и организационно имело мало общего с тем христианством, каким оно было при Христе. «Все, что было создано христианами после Евангелий, нужно поэтому считать плодом в основном эллинского духа и приспособлением религии к понятийному духу эллинской философии»¹⁶³. Первую явно эллинизированную богословскую систему создает Ориген, у которого богословие превращается в науку, завершённую космологическую спекуляцию¹⁶⁴. И далее через Афанасия Александрийского, Августина, через схоластов и Лютера эта программа сохраняется и передается на протяжении истории христианского богословия как то усиливающийся, то отступающий процесс болезни. Гарнак был склонен отрицать детерминизм в истории развития христианской догматической системы, и особую ценность придавал первоначальному этапу становления христианства, утверждая, что со временем религия только утрачивает изначальные силы, а «Церкви остается ее культ... но она в конце концов теряет самостоятельность, становится опорой, игрушкой... государства и нации»¹⁶⁵. Ученики Гарнака только ярче подчеркнули разрыв между изначальным

¹⁶⁰ Strauss, D. F. Op. cit. S. 123.

¹⁶¹ Harnack, A. von. Lehrbuch der Dogmengeschichte: Bd. 1. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Freiburg: Mohr, 1886. S. 20; Id. Das Wesen des Christentums. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902. S. 146–147; Id. Grundriss der Dogmengeschichte. Tübingen: Mohr, 1914. S. 3–4; Id. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 4. Aufl. Leipzig: J. C. Hinrich, 1924; Id. Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1927. S. 2–4.

¹⁶² Harnack, A. von. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg: Mohr, 1888². Bd. 1. S. 479 (рус. пер. Гарнак, А. Раннее христианство: в 2 т. М.; Харьков: АСТ – Фолио, 2001. Т. 2).

¹⁶³ Гарнак, А. Сущность христианства. СПб: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1907. С. 141.

¹⁶⁴ Harnack, A. von. Op. cit. 1888. Bd. 1. S. 567.

¹⁶⁵ Гарнак, А. Раннее христианство. Т. 2. С. 244.

христианством и послеапостольским временем (теория разрыва Ф. Лоофса¹⁶⁶). Распространенный главным образом среди протестантских ученых, этот подход сохранился и в XX в.¹⁶⁷

1.6.3 Концепция «христианизации» язычества

Одновременно с учениками Гарнака начинается пересмотр установки резкой оппозиции раннего и позднейшего в категориях «измена и искажение» в сторону более положительной оценки исторического процесса эллинизации (А. Луази¹⁶⁸, А. Момильяно¹⁶⁹, Ж. Даниелу¹⁷⁰, Я. Пеликан¹⁷¹). Так, Э. Жильсон, опровергая Гарнака, подчеркивал, что патристика гораздо меньше зависела от языческой философии, и потому следует скорее говорить о «христианизации эллинизма, но не об эллинизации христианства»¹⁷².

В русской науке проблемой эллинизации стали заниматься в ответ на изданные в 1900 г. лекции Гарнака в Берлинском университете, получившие название «Сущность христианства»¹⁷³. С. Н. Трубецкой критиковал то, как Гарнак оценивал место Логоса в христианской богословской системе. Он защитил в год выхода книги Гарнака *Сущность христианства* диссертацию *Учение о Логосе в его истории*¹⁷⁴.

Применительно к платонизму представление об антагонизме платоников и христиан развивал Н. Хильдаль, который отстаивал тезис, что между платоническим бэкграундом и христианскими воззрениями Иустина Философа нет

¹⁶⁶ Loofs, F. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Bd. 1: Dogmengeschichte der alten Kirche bis zur Ausbildung der griechischen Orthodoxie. Halle; Saale: Niemeyer, 1951⁵. S. 52.

¹⁶⁷ Так, согласно В. Йегеру, христиане заимствовали из греческой педагогики и философии ряд важнейших для христианского богословия понятий. См. Йегер, В. Раннее христианство и греческая пайдейя / перевод с английского и вступительная статья О. В. Алиевой. М.: ГЛК, 2014. С. 14, 32–33, 35–36, 45, 51–52, 106, 158, 210.

¹⁶⁸ Loisy, A. L'Évangile et l'Église. Paris: A. Picard et fils, 1902.

¹⁶⁹ Momigliano, A. Alien Wisdom. The Limits of Hellenization. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

¹⁷⁰ Daniélou, J. Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles. Paris: Éd. du Cerf, 1990; Id. Les origines du christianisme latin. Paris: Cerf, 1978.

¹⁷¹ Pelikan, J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. Gifford Lectures at Aberdeen, 1992–1993. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

¹⁷² «На самом деле вовсе не философия поддерживала жизнь христианства на протяжении четырех веков; скорее, как раз христианство спасло философию от гибели». Gilson, E. History of Christian philosophy in the Middle Ages. New York: Random House, 1955. P. 6.

¹⁷³ Harnack, A. von. Das Wesen des Christentums: sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

¹⁷⁴ Трубецкой, С. Н. Учение о Логосе в его истории. М.; Харьков: АСТ, Фолио, 2000.

никакой преемственности¹⁷⁵, а также Г. Дёрри, который представил позднеантичный платонизм как религиозную систему, обладающую рядом своих догматов, антагонистичных христианским представлениям. С точки зрения последнего, христианское богословие не могло воспринимать платонические представления на уровне, более глубоком, чем терминология, набор метафор, потому что обе системы были резко очерченными и непримиримыми религиями. Если же какие-то идеи христианами усваивались, то обязательно переосмыслились, так что достигалась определенная степень «деплатонизации»¹⁷⁶.

Итак, если фон Гарнак утверждает радикальную эллинизацию христианства, то Г. Дёрри, напротив, убежден в том, что христианская вера совсем не испытала влияния греческой философии.

Прот. Г. Флоровский выдвинул собственную исследовательскую парадигму: концепцию неопатристического синтеза, где тезис об эллинизме христианства был одним из основополагающих категорий христианского существования¹⁷⁷. Согласно Флоровскому, христианство, вбирая в себя эллинизм, как бы обращало и воцерковляло его, создавало новый культурный синтез, внутри которого именно христианский эллинизм становится индикатором христианского духа, чьими носителями были все те же, критикуемые Гарнаком древние богословы: Тертуллиан, Августин, Иероним, Григорий Нисский и Иоанн Златоуст. Быть христианином в то время значило быть греком, читать Священное Писание на греческом языке, богословствовать в категориях греческой мысли, участвовать в литургической жизни.

1.6.4. Подход Э. Доддса: поздняя античность как Krankengeschichte

Если Гарнак работал главным образом в области церковной истории и патристики, то в области языческой культуры и философской мысли в середине XX в. стали значительным событием труды замечательного филолога-классика Э. Р.

¹⁷⁵ Hyldahl, N. Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins. Kbh.: Munksgaard, 1966. (Acta Theologica Danica 9).

¹⁷⁶ Dörrie, H. Was ist „spätantiker Platonismus“? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum // Theologische Rundschau. 1971. Bd. 36. S. 285–302 и Dörrie, H. Die Andere Theologie // Theologie und Philosophie. 1981. Bd. 56 (1). S. 1–46.

¹⁷⁷ Florovsky, G. Patristics and Modern Theology // Hamilcar S. Alivisatos (ed.). Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes, 29 Novembre – 6 Décembre 1936. Athènes: Pyrsos, 1939. P. 241.

Доддса¹⁷⁸ *Греки и иррациональное*¹⁷⁹ и *Язычник и христианин в смутное время*¹⁸⁰. Изначально книга *Греки и иррациональное* задумывалась как масштабный проект, посвященный исследованию иррациональности от архаической эпохи и до Августина¹⁸¹, однако проект не продвинулся далее классической эпохи. Гораздо позднее на основе курса лекций в Белфастском Королевском университете в 1963 г. Доддс написал книгу *Язычник и христианин в смутное время*. Сам Доддс признавался, что его целью было проследить историю иррационализма, сперва игнорировавшегося, а позднее, в эллинистическую эпоху, захлестнувшего Римскую империю, что стало причиной разложения античного самосознания и гибели классической цивилизации¹⁸².

Отправной точкой для исследования Доддса стала проводимая им аналогия между положением иррационального (мистики, колдовства, демонологии, религиозности) в начале XX в. и поздней античностью, которая, по Доддсу, старалась не замечать иррациональных сторон психологической критики. Интерес к обсуждаемым в книге проблемам восходил к Ф. Ницше и Э. Роде, если не к Ф. Крейцеру, а применение современной антропологии и психологии к их рассмотрению не было новым. Хотя пионером в этом отношении был учитель Доддса Г. Мюррей¹⁸³, к этому времени эти дисциплины приобрели бóльшую определенность и стабильность, и Доддс смог привлечь их, сочетав с мастерским

¹⁷⁸ О Доддсе и его научной биографии см. Lloyd-Jones, H. Eric Robertson Dodds // *Gnomon*. 1980. Vol. 52, no. 1. P. 78–83.

¹⁷⁹ Доддс, Э. Р. *Греки и иррациональное* / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; Послесл. Ф. Х. Кессиди. СПб.: Алетейя, 2000.

¹⁸⁰ Доддс, Э. Р. *Язычник и христианин в смутное время: некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина* / Э. Р. Доддс; [пер. с англ. А. Д. Пантелеева и А. В. Петрова; вступ. ст. А. Д. Пантелеева]. СПб.: Гуманитарная академия, 2003.

¹⁸¹ Так и не написанная книга «Исследования по истории взлета и падения греко-римского рационализма». Первой попыткой в этом направлении стало исследование, посвященное фрейдистскому анализу аскетики блаженного Августина: Dodds, E. *Augustine's Confessions: A Study of Spiritual Maladjustment* // *Hibbert Journal*. 1927. Vol. 26. P. 459-473.

¹⁸² См. Доддс, Э. *Греки и иррациональное* / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; Послесл. Ф. Х. Кессиди. СПб.: Алетейя, 2000. С. 368.

¹⁸³ «Одним из первых помимо традиционных методов классической филологии стал применять для исследования античного сознания методы исторической археологии, сравнительной антропологии, социологии, истории и философии религии, став пионером междисциплинарного подхода к классическим текстам». Шалаева, А. В. Вокруг «Рождения трагедии». Эрик Робертсон ДОДДС (1893-1979): Греки и иррациональное. URL: https://www.hse.ru/data/2013/12/16/1338306733/A.Шалаева_Доддс.pdf (дата обращения: 20.10.2021).

владением материалом, в результате чего получилось пронизательное исследование на стыке психологии, антропологии, социологии и истории¹⁸⁴.

Интерес к спиритизму, телепатии¹⁸⁵ и оккультизму (дружба с ирландским теософом Дж. У. Расселом), увлечение психологией (член совета (1927) и президент (1961–1963) Общества психических исследований, увлечение психоанализом Фрейда и концепцией Леви-Брюля), настойчивое усматривание параллелей между современным психологическим состоянием общества и поздней античностью¹⁸⁶ во многом предопределили восприятие III в. как эпохи упадка и бессодержательности, которое, впрочем, было характерно и для более ранних исследований, сосредоточенных на политических, социальных и экономических вопросах. Э. Доддс совершенно некритически воспринял концепцию «заката и упадка» Римской империи, которая восходит к Гиббону¹⁸⁷. С точки зрения Доддса, кроме платонизма, последующая эпоха не дала ни одного поэта, ученого или математика, равных по своей величине древним¹⁸⁸. Победившая иррациональность заложила фундамент псевдографическим «квазинаучным произведениям», основывавшимся на божественном откровении и вмещавшим восточные суеверия и новоявленные фантазии эллинистических масс¹⁸⁹.

С сожалением описывая «историю болезни» – распространение антирационализма снизу вверх, выразившееся сначала в астрологии, а затем в астральной теологии, воскрешении пифагореизма, акценте на авторитете, а не на логике, – Доддс старается отыскать более глубокие и менее признаваемые причины

¹⁸⁴ Доддс, Э. Греки и иррациональное. С. 6. Попытки привлечь инструментарий психологии предпринимались и ранее. Историю их методологического взаимодействия см. в статье: Филатова, Н. В., Филатов, Ф. Р. О возможности исторического психоанализа // Новое прошлое / The New Past. 2017. № 4. С. 106–126.

¹⁸⁵ По утверждению Ллойда-Джона, Доддс находил убедительными доказательства телепатии и в то же время скептически относится к доказательствам жизни после смерти. Lloyd-Jones, H. Eric Robertson Dodds // *Gnomon*. 1980. Vol. 52, no. 1. P. 83.

¹⁸⁶ Доддс, Э. Греки и иррациональное. С. 362. Во время Первой мировой войны Доддс отмечал параллели между современной ему истерией и возрождением оккультизма в позднеантичный период. «Когда будут писать историю начала XX века, в ней обязательно будет глава о возрождении оккультизма», – писал он в ранней работе, опубликованной в 1919 г.» (Цит. по: Шалаева, А. В. Вокруг «Рождения трагедии». С. 2).

¹⁸⁷ Это была одна из последних работ, написанных в рамках гиббоновской концепции. Подобное восприятие поздней античности будет сохраняться меньше десятилетия и радикально переменится после знаменитой монографии П. Брауна *Мир поздней античности*, определившей последующий методологический разворот, в рамках которого означенный период – не эпоха упадка, но эпоха преобразования античного наследия и трансформации в новый тип цивилизации, интерес к означенному периоду вырос на несколько порядков.

¹⁸⁸ Доддс, Э. Греки и иррациональное. С. 358.

¹⁸⁹ Там же. С. 353.

этого процесса, сравнивая такое изменение интеллектуального климата с романтической реакцией на естественную теологию, которая в его время еще сохраняла определенный авторитет¹⁹⁰. Так, он пишет: «В течение столетия или больше индивид сталкивался лицом к лицу со своей интеллектуальной свободой, а теперь он трусливо сбегал от этой опасной перспективы, считая, что лучше жесткий детерминизм астрологической Судьбы, чем суровое бремя повседневной ответственности»¹⁹¹. Философия идет в этом же русле, в результате чего главным интересом философа становится поиск способов достижения спасения, не только исцеление душ (психотерапия!¹⁹²), но и особый образ жизни, когда философ становился «жрецом и советником богов» (M. Aurel. *Medit.* 3.4.3). Согласно Доддсу, интеллектуальный климат всеобщей интровертизации, бегства от социальности и инфантилизма становится плодородной почвой для возрастания христианства¹⁹³.

Итак, Э. Доддс выдвинул гипотезу о решительном влиянии бессознательного на упадок III в. по Р. Х. Причину общей деградации Доддс усматривал не в военных бедствиях и обнищании, а в наступившем оскудении интеллектуальной жизни, отождествляемой им исключительно с рациональной ее стороной, в торжестве религиозности, что он, агностик, сводил в конечном итоге к неврозу, отказу от ответственности и страху перед свободой¹⁹⁴. По нашему мнению, пристрастие Доддса к модному в то время психоанализу Фрейда в фроммовском его изводе сформировало его подход ко всей эпохе, которая оказалась похожей на окружавшую его действительность и выражалась сплошь и рядом в ее самых ярких невротизированных представителях: невротике Элии Аристиде, сумасшедшем Перегрине и проч. Основываясь на анализе интеллектуального опыта совсем небольшой группы людей (к вышеупомянутым добавим Марка Аврелия, Перпетую, Оригена и Плотина), Доддс делает выводы о духовном кризисе целой эпохи. Метод Доддса, сводящий религиозное к той или иной форме социологии или психоанализа, по сути своей редуционистский: он не учитывает самовосприятие

¹⁹⁰ Там же. С. 358.

¹⁹¹ Там же. С. 355.

¹⁹² Epictet. *Diss.* 3.23.30, Epicur. *Epist.* 3.122, Stob. *Ecl.* 2.7.2 (Wachsmuth – Hense).

¹⁹³ Доддс, Э. Греки и иррациональное. С. 359.

¹⁹⁴ Там же. С. 364.

изучаемого феномена¹⁹⁵. В его исследовании игнорируется базовый подход феноменологии религии: изучать религиозный феномен через призму понимания его приверженцев¹⁹⁶.

Хотя Доддс в конце своей работы декларирует отказ от проведения параллелей с современностью¹⁹⁷, внимательный читатель на протяжении всей книги постоянно с ними сталкивался, так что автор был вынужден оговориться, что «не считает нужным скрывать от читателя, что при написании этих глав, и особенно последней из них, ... постоянно имел в виду нашу современную ситуацию»¹⁹⁸. Завершается книга вдохновенным призывом к широкому читателю отказаться от прыжка в бездну иррационального, чтобы не погубить цивилизацию, как XVII веков тому назад. Новым инструментом самопостижения для члена Общества психологических исследований стала, разумеется, современная психология, которая должна была побороть хтонические движения подсознания и направить человечество в счастливое будущее. Как ни предостерегал Доддс от увлеченности современными пристрастиями, он сам стал ярким примером извечной тенденции исследователей вчитывать современные взгляды в древние сочинения¹⁹⁹.

Книги Доддса важны не только как образец научного исследования, которое сводится к заимствованной из психоанализа форме «истории болезни». Доддс сам признается, что улучшил бы книгу, если бы смог заставить себя глубже вчитаться в Отцов, к которым он испытывал явное пренебрежение²⁰⁰. Такое весьма поверхностное, по его же признанию, знакомство с христианскими источниками ставит под сомнение его выводы о принципиальном генетическом сходстве позднеантичного язычества и христианства и отсутствии значимых отличий между язычеством и христианством в этом плане. Тем не менее, многие отмеченные

¹⁹⁵ Schoedel, W. Review of "Pagan and Christian in an Age of Anxiety. By E. R. Dodds. Cambridge: At the University Press, 1965" // Church History. 1966. Vol. 35. P. 107.

¹⁹⁶ Подход был реализован еще в монографии У. Джеймса *Разнообразие религиозного опыта* (1902). (Русс. пер: Джемс, В. Многообразие религиозного опыта / перевод с английского В. Г. Малахеевой-Мирович и М. В. Шикъ. Под ред. С. В. Лурье. М.: Издание журнала «Русская Мысль», 1910).

¹⁹⁷ Доддс, Э. Греки и иррациональное. С. 385.

¹⁹⁸ Там же. С. 387.

¹⁹⁹ Lloyd-Jones, H. Eric Robertson Dodds // Gnomon. 1980. Vol. 52, no. 1. P. 80. См. статью Dodds, E. Euripides the Irrationalist // CR. 1929. Vol. 43. P. 97–104 как образец такого подхода.

²⁰⁰ Lloyd-Jones, H. Eric Robertson Dodds // Gnomon. 1980. Vol. 52, no. 1. P. 80.

Доддсом пересечения вполне обоснованы и свидетельствуют об отсутствии закрытости языческих философских школ в III в.

1.7. Выводы

Итак, представленные исследовательские парадигмы либо игнорируют христианство как значимый субъект интеллектуальной жизни (Доддс и его последователи), либо исследуют христианство без серьезного сопоставления с языческой философией, усматривая в христианах подражателей языческих форм либо с критических (Гарнак), либо с одобрительных позиций (Флоровский). Схема, исходящая из закрытости платоновских школ для христиан, создает неверное представление об интеллектуальном поле II–III вв., т. к. не учитывает тесного взаимодействия философов и мыслителей различных философских школ, в котором принимали участие и христиане, до сих пор рассматриваемые отдельно в рамках патрологических штудий. Относительная молодость концепции поздней античности, нашедшей признание в отечественных исследованиях лишь в начале XXI в., а также сохраняющееся отсутствие адекватного отображения взаимозависимости христианских литературных и богословских сочинений и произведений, созданных внутри платонических школ, выдвигают на первый план необходимость анализа написанных платониками текстов, показывающих влияние христиан на платоников.

Глава II. Межшкольное взаимодействие и философская полемика на общем интеллектуальном поле во II в.

То, что исследователи XVIII в. называли неоплатонизм эклектичной сектой, вобравшей в себя учения разных философских школ, пусть и пейоративно, но отражает тенденции еще II в. За век до возникновения школы Плотина мы наблюдаем усвоение одних и тех же идей разными философскими направлениями, открытость к чужому и взаимовлияния в рамках единого интеллектуального и духовного поля, что, в частности, не позволяет точно определить источник возникновения той или иной идеи. В этой главе мы проанализируем основных представителей интеллектуальной жизни II в., особое внимание уделив их взаимодействию с внешней для них самих традицией. Это задаст релевантный контекст исследованию и позволит фундированно приступить к изучению платоников III в., что и является нашей непосредственной целью.

В I веке по Р. Х. в трактате *О возвышенном*, приписываемом Лонгину, мы встречаем знаменитую хвалу иудейскому «законодателю» Моисею, необычному человеку, проникшемуся сознанием могущества божества и раскрывшему это могущество в цитируемых вслед за похвалой стихах о сотворении света и земли из книги Бытия²⁰¹.

Во II в. такие авторы, как платоники Кальвен Тавр и Аттик, противостоявшие распространению учений Аристотеля внутри платонизма, воевали с ним стоическим оружием²⁰², хотя Альбин не видел никакой нужды в отстаивании доктринальной чистоты и свободе от эклектизма. И если Тавр не благоволил дуализму гностического типа, полагая, что мир сотворен благим, а люди рождаются в нем, чтобы достичь своей цели, живя по «образу Бога», то были среди платоников и авторы неопифагорейцы с противоположным подходом, например, Нумений Апамейский, философ II в., родившийся в Апамее.

²⁰¹ [Longin.] *De sublim.* 9.9. См. статью Mutschmann, H. Das Genesiszitat in *Περὶ ὑψους* // *Hermes*. 1917. Bd. 52. S. 161–200.

²⁰² В области этики Кальвен Тавр полемизировал со стоической доктриной «бесстрастия» (*ἀπάθεια*) и отстаивал среднеплатоническое представление об «умеренности аффектов» (*μετριότης*). Он демонстрирует глубокое знание общих принципов стоической этики и, в частности, концепции «первичной склонности» человека, а также «первичного по природе» (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*). См. о нем Dillon, J. *The Middle Platonists. A Study of Platonism* 80 B. C. to A. D. 220. NY; Ithaca: Cornell University Press, 1996. P. 240–242.

2.1. Нумений Апамейский

Исследователи по-разному оценивали философские заслуги Нумения. Если одни считали, что его «философские достижения незначительны»²⁰³, а сам он «бестолочь и болтун»²⁰⁴, другие называли его интересным мыслителем²⁰⁵, связующим звеном между неоплатонизмом и более ранней философией²⁰⁶, по своему значению конкурировавшим с Плотиним²⁰⁷.

Нумений Апамейский, с чем согласны все, внедрил в свою философию многие пифагорейско-гностические элементы, оказавшие влияние на последующий платонизм²⁰⁸. Однако на поверку он оказывается еще большим эклектиком: кроме очевидного платонизма, в его сохранившихся фрагментах есть и еврейские, герметические, зороастрийские черты, которые ввели в разряд «серьезной» философии те идеи, которые ранее имели хождение в низовой мысли²⁰⁹.

Оригинальность и значение Нумения признавались и в древности. Это видно из обвинения Плотина в философской несамостоятельности и плагиате у Нумения, о котором нам рассказывает Порфирий Тирский, его ученик и издатель сочинений²¹⁰. Старший современник Плотина Ориген Александрийский считал Нумения «лучшим истолкователем Платоновых сочинений и глубоким знатоком пифагорейских учений», хваля «его великую ученость, проявившуюся во многих

²⁰³ Zeller, E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd. III. Tbd. 2.4. Aufl. Leipzig: Fues's Verlag, 1903. S. 235.

²⁰⁴ Bigg, Ch. The Christian Platonists of Alexandria: being the Bampton lectures of the year 1886. Oxford: Clarendon Press, 1913. P. 298, n. 1.

²⁰⁵ Frede, M. Numenius // ANRW II, Bd. 36, Tbd. 2. Berlin: de Gruyter, 1987. S. 1034.

²⁰⁶ Praechter, K. Ueberweg, Fr. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. I: Die Philosophie des Altertums / hrsg. v. K. Praechter. 12. Aufl. Berlin: E. S. Mittler, 1926. S. 521.

²⁰⁷ Krämer, H. J. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus Zwischen Platon und Plotin, Amsterdam: B. R. Grüner, 1964. S. 63–64.

²⁰⁸ Сводку мнений исследователей по проблеме отношения Нумения к гностицизму см. в диссертации С. А. Мельникова Философские воззрения Нумения Апамейского. М.: Современные тетради, 2003. С. 8–9. Большинство исследователей оценивает систему Нумения как языческий гностицизм, тогда как А. Х. Армстронг отделяет Нумения от ориенталистских воззрений, ставя гностицизм в разряд одного из вторичных источников философа, остающегося в сущности платоником (Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / под ред. А. Х. Армстронга; пер. с англ. Н. М. Селиверстова; вступ. ст. В.В. Прокопенко. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 154–155).

²⁰⁹ Dillon, J. The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220. NY; Ithaca: Cornell University Press, 1996. P. 378.

²¹⁰ Porphy. VP. 17.1-6 Henry-Schwyzler. Сам Порфирий приводит значительные цитаты в своем трактате *О пещере нимф*.

сочинениях»²¹¹, тогда как Прокл, ссылаясь на Ямвлиха, оценивал воззрения Нумения как «домыслы» и «небылицы»²¹². Если оставить вопрос, чем могла быть вызвана такая переоценка Нумения, и выйти за пределы круга платоников и платонизирующих философов, то первым по важности реконструкции учения Нумения является *Евангельское приуготовление* Евсевия Кесарийского, цитировавшего программное место из первой книги *О Благе* Нумения, в котором тот указывал своей задачей очищение философии Платона, выявление ее связи с Пифагором и общности с учениями и таинствами брахманов, евреев, зороастрийских магов и египтян²¹³.

Приведем конкретные примеры восприимчивости Нумения к неортодоксальным для платонизма воззрениям.

В сочинении *О Благе* (Περὶ τῶν ἀγαθῶν) Нумений в форме диалога между рассказчиком и иноземцем, гораздо более похожего на трактаты *Герметического корпуса*, чем на диалоги самого Платона²¹⁴, исследует учение о первоначальных элементах: Бытии, или Благе. Согласно Нумению, некоторые из учеников Сократа отступили от истинного учения, т. к. неправильно поняли мысль Сократа, содержащуюся во втором письме Платона²¹⁵. Учителя полностью понял только Платон, поскольку он был посвящен в тайны пифагорейского учения²¹⁶ и поэтому смог понять тайну, скрытую за словами Сократа²¹⁷. Платон тоже предпочитал не выражать свои взгляды в ясной форме, и его загадочный характер был источником недоразумений, которые накапливались в процессе развития традиции. Нумений, как истинный приверженец Платона, решительно спорит со всеми, кто отходит от учения Платона, содержащего совершенную истину. Однако авторитет Платона также основывается на древней линии преемства, в которую входили Пифагор,

²¹¹ Orig. *Contr. Cels.* 1.15; 4.51.

²¹² Цитата из Ямвлиха у Прокла в *In Tim.* II, p. 278, 21–22 Diehl.

²¹³ Eus. *Caes. Praep. ev.* 9.7.1.

²¹⁴ Такое уподобление выдвигает Диллон, Дж. Средние платоники. С. 347, поскольку тон самого рассказчика гораздо более иератичен, чем тон любого другого диалога у Платона, и напоминает беседы Гермеса и Тата.

²¹⁵ Plato. *Epist.* 2, 312e.

²¹⁶ Num. *Fr.* 24, 57 *Des Places*: πῦθαγόρισας.

²¹⁷ Frede, M. *Numenius.* S. 1044–1045.

Гомер, Гесиод, Ферекид и Орфей, Гераклит, Парменид, а среди варваров истиной обладали брахманы, евреи, египтяне²¹⁸.

Учение о трех богах²¹⁹ Нумений основывал на отрывке из второго письма, приписываемого Платону [Plato] *Epist.* II, 312e 1-2: «Все тяготеет к царю всего, и все совершается ради него, и он – причина всего прекрасного. Ко второму же – тяготеет второе, а к третьему – третье»²²⁰.

На это место откликается Ипполит, который в *Опровержении ересей* обвиняет гностика Валентина в том, что тот вместо «царя всего» поставил «Отца» и «Глубину», «второе» Валентин назвал «Границей» эонов, исходящих от Отца, а «третье» он составил из всего, что вышло за Предел и границу Плеромы²²¹. Тот же Валентин в книге «*Περὶ τριῶν φύσεων*», основываясь на Платоне и Гермесе, первым ввел использование трех ипостасей Отца, Сына и Святого Духа²²². Позднее ортодоксальный Феодорит упоминает учение Плотина и Нумения о трех сущностях и отождествляет «Благо» с Богом Отцом, «Ум» – с Сыном, а «мировую душу» – с Духом Святым²²³.

Как видим, это одно из немногих дошедших до нас философских воззрений Нумения дало плоды у гностиков и ортодоксальных христиан. Однако Нумений выдвигал идеи не на пустом месте. Будучи предположительно семитом с финикийским именем²²⁴, Нумений хорошо знает Ветхий Завет, откуда цитирует *Быт.* 1:2 (fr. 30, 6 Des Places); *Исх.* 3:14 (fr. 13, 4 Des Places); *Прем.* 14:21 (fr. 56, 2 Des Places). *Быт.* 3:21 (в *Porph. De abst.* 1.31; 2.46), *Быт.* 2:7, 4:10; *Лев.* 17:10-11,

²¹⁸ См. Num. Fr. 1a, c; 31, 27; 33; 34, 16; 36, 11–12; 52,60 Des Places.

²¹⁹ Num. Fr. 24.51–52 Des Places. См. Waszink, J. H. *Porphyrus und Nymenios* (1966) // *Die Philosophie des Neuplatonismus* / hrsg. von Cl. Zintzen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. S. 172.

²²⁰ Платон Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 549 (пер. С. П. Кондратьева).

²²¹ Hipp. Ref. 6.37.1–6.

²²² Valentinus. Fr. 9 Völker (= Marcellius (ps.-Anthimus). *De sancta ecclesia*, 9). Платоником Валентина называет и Тертуллиан в *De praescr. haer.* 7.

²²³ Theodor. *Graec. affect. cur.* 2.85.

²²⁴ См. 1 Макк. 12:16, где у одного из еврейских послдов в Риме имя Нумений. Имя, впрочем, было распространено и у греков, персов, римлян, евреев. См. подборку свидетельств в цитируемой выше диссертации Мельникова на с. 19. Там же на с. 20 воспроизводятся взятые у издателя Нумения É. des Places лингвистические аргументы в пользу того, что греческий язык был для него неродным. В пользу семитского происхождения Нумения см. аргументы у Bigg, Ch. *The Christian Platonists of Alexandria*. P. 298, n. 1 и Mras, K. *Zu Attikos, Porphyrios und Eusebios* // *Glotta*. 1936. Vol. 25. S. 188.

14; *Втор.* 12:23 (в *Calcid. In Tim.* 55, 219, 232²²⁵). Также, как сообщает Ориген Александрийский²²⁶, Нумений многократно изъяснял учения Моисея и пророков в аллегорическом духе (*Num. Fr.* 1 *Des Places*).

Нумений упоминал евреев, говоря о народах, «которые почитают Бога бесплотным» (*fr.* 56 *Des Places*), чей Бог «не допускает причастности к себе (ἀκοινώνητον)»; Он есть «Отец всех богов, который счел недостойным, чтобы кто-то разделил с ним Его честь». Здесь можно усмотреть явную аллюзию на *Исх.* 20:3, 5: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим... Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель...».

Кроме библейских текстов, Нумений обращался к апокрифам. Так, Нумений во *fr.* 9 *Des Places* упоминает египетских храмовых писцов, с которыми состязался Моисей. Если в *Исх.* 7:11 имена чародеев и мудрецов не названы, то в новозаветном *2 Тим.* 3:8 говорится, что их звали Ианний и Иамврий²²⁷. В третьей книге *О Благе* Нумений «излагает даже некую историю об Иисусе без упоминания его имени и аллегорически истолковывает ее» (*fr.* 10a *Des Places*).

Климент Александрийский, уверенный в варварском происхождении греческой философии, цитирует в *Строматах* иудейского апологета Аристубула: «И даже Платон следовал нашему законодательству» (*Clem. Alex. Strom.* 1.150.1). В качестве дальнейшего свидетельства зависимости Платона от иудейской мудрости он приводит широко известное изречение Нумения: «Что есть Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?» (*Ibid.* 1.150.4)²²⁸.

²²⁵ См. Whittaker, J. *Moses Atticizing* // Whittaker, J. *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum Reprints, 1984. P. 196–201; Мельников, С. А. *Философские воззрения Нумения Апамейского*. С. 21, прим. 34.

²²⁶ *Num. Fr.* 1c, 10a *Des Places* = *Orig. Contr. Cels.* 4.51 (I, p. 324, 18–27 Koetschau). Применял он аллюзию и к объяснению попечения Демиурга о мире (*fr.* 12 *Des Places*). См. гипотезу De Ley, H. *Macrobius and Numenius: a study of Macrobius*, In *Somm.*, I, с. 12. Bruxelles: Latomus, 1972. P. 56, n. 4, согласно которому слово ἀκροβόλιςμοίς (перебранками) – аллегорическое указание на дождь и молнии, посылаемые Зевсом-Громовержцем. Также см. *fr.* 53–60 *Des Places* с аллегорическими толкованиями.

²²⁷ Эти сведения подробно изложены в: *Дамасский документ 5.18-19 // Тексты Кумрана (Выпуск второй) / Введ., пер. с древнеевр. и араб. и комм.* А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. С. 40. Интересно, что Моисея он отождествляет с Мусеем, что еще до него делал иудейский историк Артапан (см. *Eus. Caes. Praep. ev.* 9.27.3), пытавшийся таким образом поставить греческую мудрость в зависимость от еврейской, поскольку в таком случае учеником Моисея-Мусея был Орфей, передавший мудрость грекам.

²²⁸ *Num. Fr.* 8, 13 *Des Places*. Фразу повторяет зависящий от Климента Евсевий в *Praep. ev.* 9.6.9 и 11.10.12–14. Позднее фраза встречается у Феодорита в *Graec. affect. cur.* 2.114 и в *Souda*, s.v. Νομήνιος. Подробнее см. Burnyeat, M. F. *Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on «Exodus» and Eternity // Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji / ed. by R. Salles*. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 143–169.

Кроме знаменитого уподобления Моисея Платону, Нумений описывал как эпизоды ранней библейской истории, а именно борьбы Моисея с египетскими колдунами, так и евангельские эпизоды, которым давал аллегорическое истолкование. Так, Ориген сообщает (Num. fr. 10 = Orig. *Contr. Cels.* 4.51), что Нумений «в третьей книге своего произведения о высочайшем благе ... приводит даже сказание из жизни Иисуса, впрочем, не называя Его по имени».²²⁹

Нумений воспринимал земное существование как борьбу неразумной части души с разумной, которая может разрешиться лишь с переходом души от материи в сферу божественного. Это вполне схоже не только с гностическим²³⁰ и герметическим²³¹ учением, но напоминает также знаменитый отрывок *Рим.* 7:8–23, где говорится о борьбе тела, плоти, и ума в апостоле Павле, что свидетельствует об общем ко времени Нумения²³² интеллектуальном горизонте, включавшем не только платонизм, но и гностические и герметические²³³ учения.

2.2. Герметизм

Герметическое учение получило хождение еще веком ранее, в той или иной степени найдя отражение в самых ранних христианских и языческих текстах. Первый трактат из составленного примерно в середине I в. по Р. Х. собрания *Corpus Hermeticum Поймандр* в космологии зависит не только от платоновского *Тимея*, но и от книги *Бытия* в изложении Филона Александрийского. Так, Логос в *Поймандре* описывается как Сын Бога (*Corp. Herm.* 1.6) в духе Филона. Воля Бога в трактате

²²⁹ В переводе Л. Писарева. Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 735.

²³⁰ Как известно, главная цель гностической эсхатологии – обрести выход человеку, затерянному в этом мире, непригодном для жизни, и погруженному в тело, гробницу души, что позволит покинуть изменчивую и непригодную для жизни псевдореальность. См. трактат *Троеобразная Протенной* ННС XIII 1, 43.

²³¹ В качестве примера вспомним, как в *Поймандре*, первом трактате *Герметического корпуса*, человек, образ и творение Божие, зачарованный своим отражением, ниспадает в низший мир, соединяется с Природой, отчего рождаются люди, души у которых по своему происхождению божественны, а тела принадлежат низшему миру, поэтому, чтобы спастись, необходимо, чтобы душа взошла к Богу и слилась с Ним. См. *Corp. Herm. Poim.* 19, 20. Также см. *Korē Kosm.* 18, 22, 41.

²³² В родном городе Нумения Апамее, расположенном в Селевкиде и имеющем значительное еврейское население, позднее жили Ямвлих и его ученик Сопатр. Из соседнего региона происходил гностик Василид, деятельность которого развернулась в период правления Адриана и Антонина Пия, в Апамее какое-то время жили и гностики Маркион, Валентин, представители гностической секты элхасайтов. Книгу откровений Элхасая в 220 г. принес в Рим гностик Алкивиад (*Hipp. Ref.* 9.17.2). Выпады против египтян и Пифагора навели исследователей на мысль, что это выпад именно против Нумения (Puech, H.-Ch. *En quête de la gnose.* V. 1. *La gnose et le temps et autres essais.* Paris: Gallimard, 1978. P. 30).

²³³ Напомним также, что Нумений, повествуя о Демиурге, говорит, что тот связывает материю гармонией (Num. Fr. 18 Des Places), что, по убеждению Дж. Диллона (Средние платоники. С. 354), указывает на чтение герметического *Поймандра*, где этим термином (*Corp. Herm.* 1.14) обозначен мировой порядок.

весьма схожа с Софией Филона и, с оговорками, гностика Валентина. Демиург творит неразумные души, тогда как Ум-Отец творит человека по своему подобию, имеющим в себе образ Отца (*Corp. Herm.* 11), что сходно с творением архетипического человека по Филону (*Phil. De opific.* 134).

Представления книги *Бытия* смешаны у герметиков с египетскими мифами и космологией Платона, в результате чего получается картина сотворения мира, в рамках которой возникают семь архонтов, господствующих над мирозданием. Их можно отождествить с богами из *Plato. Tim.* 41a-b²³⁴. Понятие о семи архонтах-космократорах, враждебных людям, которые стремятся воссоединиться с божеством, характерно и для гностиков²³⁵. Сближения с иудейскими представлениями объяснимы не только чтением Септуагинты, но и личными контактами с евреями, обитавшими в Египте и составлявшими значительную часть населения Александрии²³⁶.

Сходство с Нумением в Герметическом корпусе мы видим в представлении о Мировой Душе, злом и иррациональном начале, которое следует подчинить разуму²³⁷. Души в герметизме, как и у Нумения с Альбином, рождаются непосредственно Демиургом, проходя на пути в этот мир ряд планетарных сфер. В *Поймандре* (*Corp. Herm.* 1.26–32) Гермес – голос, возвещающий бессмертную жизнь людям, готовым к обращению; он возвещает людям учение, открытое ему Нофс, Умом, и верховным богом, чтобы человек в конце концов сам стал Нофс, самим богом²³⁸. В трактате *Κόρη Κόσμου*²³⁹ Гермес представлен всевидящим и всезнающим существом, записывающим свое откровение для людей (*Ехс.* 23.5). Он посланник богов (23.44), посредник между верховным богом-творцом и душами (23.26) и, наконец, одна из семи планет, на которую он вновь поднимается после передачи небесного учения своему сыну Тату и Асклепию. Он создает природу

²³⁴ *Corp. Herm.* 1. 9, 14, 25.

²³⁵ *Iren. Haer.* 1.30.5.9–11. Некоторые христианские гностики усматривали в архонтах создателей Адама, чем и объясняли множественное число «сотворим» в *Быт.* 1:26.

²³⁶ Fowden, G. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. P. 36.

²³⁷ *Ср. Num. Fr.* 11, 52 Des Places.

²³⁸ *Corp. Herm.* 1.36.41.

²³⁹ Отрывки сохранились у Стобея: *Stob.* I, 49.44–45 и 49.68–69. В издании Фестужьера (*Festugière, A.-J. Corpus Hermeticum.* Paris: Les Belles Lettres, 1954) это фрагменты XXIII–XXVI.

людей и благоволит всем, кто родился под его знаком зодиака (6.29). Записанное в книгах откровение Гермеса божественно и обладает собственной жизнью; его задача – питать души и освобождать их от невежества. В то же время запись иероглифами должна была защитить тайное учение от толпы²⁴⁰.

Особый акцент на уподоблении Богу, берущий начало в Plato. *Theaet.* 176b, находит сходные выражения у большинства авторов поздней античности²⁴¹, включая как христиан²⁴², так и последователей герметизма²⁴³. В герметической традиции существовал определенный *cursus studiorum*, последовательность этапов, по которым член братства герметистов шел по пути обретения бессмертия²⁴⁴. Речь идет о внутреннем духовном росте, который достигался с помощью тайных книг внутри круга братьев, объединенных ритуальными практиками. Эти этапы назывались «обучение» (μαθεῖν)²⁴⁵, «постижение» (νοῆσαι)²⁴⁶ и «познание» (γνῶναι)²⁴⁷. Вершиной пути становилось познание Бога, ведущее к «единству» (ἕνωσις) с Ним²⁴⁸. Таким образом, пребывание в мире приобретает смысл: человек, достигающий знания, знает также, что он является «микрокосмосом» (μικρὸς κόσμος), повторяющим макрокосмос²⁴⁹. Последователь герметизма освобождается от тела посредством иератической теургии и, просветленный Богом²⁵⁰, достигает «света знания» (τὸ τῆς γνῶσεως φῶς)²⁵¹, т. е. знания о том, что человек есть Бог²⁵². Овладев знанием, человек отправляется в путь по орбитам небесных тел и получает

²⁴⁰ *Ogd.* 62; 64; 66; *Corp. Herm.* 16.1–2.

²⁴¹ См. историю бытования этого концепта в не утратившей актуальности книге Merki, H. ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paradosis 7. Freiburg: Paulusverlag, 1952.

²⁴² Того же Климента Александрийского, напр. *Strom.* VI.113.3, позднее обожение в христианской традиции станет центральным понятием сотериологии.

²⁴³ *Corp. Herm.* 13.2.

²⁴⁴ *Ogd.* 1; 2; 19; 28; 69.

²⁴⁵ На нем изучались Γενικοί λόγοι, адресованные новоначальным (*Corp. Herm.* 10.1.7; 13.1).

²⁴⁶ Далее посвященные второго уровня переходили к толкованию Λόγοι διεξοδικοί (См. у Суг. Alex. *Contra Iul.* 1.46).

²⁴⁷ В конце курса полагалась книга, доступ к которой имели лишь «рожденные от Бога» (*Ogd.* 69). П. Скарпи отождествляет ее с упоминаемой Лактанцием «неизреченным святым словом» (ἀπόρρητος λόγος σοφίας или ineffabilis sanctus sermo): Lact. *Div. inst.* 4.7.3; 9.3. 1 (Scarpi, P. La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto / a cura di P. Scarpi. Vol. II. Milano: Mondadori, 2011. P. 14–15).

²⁴⁸ *Corp. Herm.* 1.6.7; 14.6.7–9.

²⁴⁹ *Corp. Herm.* 10.11.

²⁵⁰ *Corp. Herm.* 6.5; 10.22; 16.16.

²⁵¹ *Corp. Herm.* 10.21.

²⁵² *Corp. Herm.* 1.26.30.

свободу²⁵³. Это и есть недоступное непосвященным и открытое Гермесом «возрождение» (παλιγγενεσία)²⁵⁴.

Автор Герметического корпуса был знаком как с Ветхим Заветом, так и с его толкованиями²⁵⁵. В *Поймандре* описывается, как ἄνθρωπος нисходит, чтобы творить, однако влюбляется в низшую природу и ниспадает в материю. В результате природа начинает порождать тела по форме (εἶδος) Антропоса²⁵⁶. В этом сюжете еврейские образы сочетаются с платонической философией. Слава Божия, упомянутая в *Иез.* 1:26 (LXX: ὡς εἶδος ἀνθρώπου ἄνωθεν), используется для выражения среднеплатонической концепции идеи человека. Очевидно, что искать образ Бога в человеческом теле – черта скорее иудейская, чем эллинская.

Отметим, что и христиане уже во II в. были знакомы с герметизмом: так, христианин Афинагор Афинский²⁵⁷, наряду с языческим историком Филоном из Библа²⁵⁸, упоминал в своих произведениях термин «Τρισμέγιστος», прилагая его к Гермесу, а уже в начале III в. Тертуллиан называет Меркурия Трисмегиста главой всех естествоиспытателей, который все-таки не смог правильно рассказать о Сотворении мира²⁵⁹. В более позднем тексте *De Anima* в §§ 2 и 33 Тертуллиан привлекает его свидетельство, чтобы аргументировать посмертное сохранение самостоятельности души, которая не поглощается мировой душой, поскольку должна дать отчет о своих земных деяниях²⁶⁰. Ж.-К. Фредуй в комментарии на *Против валентиниан* Тертуллиана выделяет множество аллюзий на Герметический корпус в трактате Тертуллиана *De anima*: 2, 3; 15, 5; 28, 1; 33, 2²⁶¹.

²⁵³ *Corp. Herm.* 1.25; 13.9.

²⁵⁴ *Corp. Herm.* 13.22.

²⁵⁵ С точки зрения последователей герметизма, зло есть ограничение, отсутствие или недостаток добра, некое пустое пространство, лишённое логоса (*Corp. Herm.* 9.4), подобно тому как тьма возникает из отсутствия света. На вершине мироздания пребывает свет, добро, λόγος, огонь; в глубине – материя и влажная природа (*Corp. Herm.* 1.4). Со светом формируется космический порядок (*Corp. Herm.* 1.5), по схеме, знакомой из библейской традиции (*Быт.* 1:1–3 LXX). Этот свет есть жизнь и совпадает с Νοῦς, который есть Сам Бог. «Жизнь и свет» (ζωὴ καὶ φῶς; *Corp. Herm.* 1.9 ср. с *Ин.* 1:4–5) образуют единство и являются самим числом Пневмы, дыхания жизни (*Corp. Herm.* 13.12.18).

²⁵⁶ *Corp. Herm.* 1.17.

²⁵⁷ Athenag. *Legat.* 28.6.6: Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος ἐπικαλούμενος.

²⁵⁸ Herenn. *Phil. Fragm.* 2.141.

²⁵⁹ Tertul. *Adv. Valent.* 15: Mercurius Trismegistos – magister omnium physicorum.

²⁶⁰ Tertul. *De anima* 33: uti rationem, inquit, patri reddat eorum quae in corpore gesserit (Waszink 47, 3).

²⁶¹ Tertullian. *Contre les valentiniens* / ed. J.-C. Fredouille. Vol. 2. Paris : Les Éditions du Cerf, 1981. P. 281 (SC 281).

В следующем веке Лактанций, ученик Арнобия, выражает весьма сочувственное отношение к Гермесу Трисмегисту и его ученику Асклепию²⁶². Гермес с точки зрения Лактанция был современником Моисея, который и передал через Гермеса истину грекам²⁶³. Он уверен, что Гермес постиг истину, поскольку его высказывания о втором боге, рожденном Отцом²⁶⁴, сближаются с тем, что Лактанций усматривает в христианском Писании применительно к Богу Сыну²⁶⁵. Лактанций обнаруживает у Гермеса, говорящего о триаде герметиков, учение о Св. Троице. Его свидетельство важно христианскому апологету как свидетельство истинности христианского благовестия²⁶⁶, которое можно было использовать для обращения образованных язычников. Лактанций находит у Трисмегиста истинное представление о мироустройстве: мир сотворен божественным промышленiem второго бога, которого Лактанций отождествлял с Логосом, что видно в красоте и сообразности мироздания – мотив популярный в раннехристианской апологетике²⁶⁷. В том, как герметики описывали кончину мира, Лактанций находил подтверждение христианским представлениям о Втором пришествии Христа и Страшном суде²⁶⁸.

Если антагонизм между гностицизмом и герметизмом был отмечен и раннехристианскими отцами²⁶⁹, то платоники не проявляли особого интереса к Герметическому корпусу вплоть до Ямвлиха. Мистический подход герметиков резко контрастировал с трезвым подходом Плотина к философии. Возможно, для римского кружка Плотина авторы Герметического корпуса стояли в одном ряду с гностиками, с которыми спорили Плотин и его ученики Порфирий и Амелий: то,

²⁶² Lact. *Div. inst.* 1.6.1; 2.9.2.16; 4.4, 6, 8.

²⁶³ Nash, J. F. *Hermeticism: Rise and Fall of an Esoteric System: Part I* // *The Esoteric Quarterly*. 2009. Vol. 5. P. 43.

²⁶⁴ *Corp. Herm.* 8.8.2.

²⁶⁵ *Ibid.* 4.7.1; 4.7.3; 4.8.6–9.2; 4.27.

²⁶⁶ *Ibid.* 7.13.

²⁶⁷ *Ibid.* 2.8.48.

²⁶⁸ *Ibid.* 7.18.3–4.

²⁶⁹ Такими как Тертуллиан Карфагенский, который приводил ясные цитаты из Герметического корпуса в трактате против гностиков *Против валентиниан*. Также встречаем нападки на гностические представления (упомянутые ниже Василид и Валентин были египтянами) в тексте герметического Асклепия (*Asclep.* 24–26 // *NHC VI.8.75*). Гермес сетует, что люди перестали ценить прекрасный космос (для гностиков космос и его демиург представляются плохими), хотя космос благ (*Asclep.* 26–27). Гностики не почитают признанные авторитеты (*Asclep.* 25) Подробный анализ см. Rothöhler, B. *Hermes und Plotin. Mögliche Berührungen zwischen dem Hermetischen Asklepiustraktat und Plotins Schrift Gegen die Gnostiker (Enneaden II, 9)* // Meyer, S. (ed.). *Egypt, Temple of the Whole World. Studies in Honour of Jan Assmann*. Leiden; Boston: Brill, 2003. S. 389–407.

что приведенные в *VP* Порфирия названия гностических трактатов помещаются в кодексах Наг-Хаммади²⁷⁰ рядом с герметическими сочинениями, могло бы объяснить, почему неоплатоники, так ценившие *Халдейские оракулы*, никак не упоминали *Corpus Hermeticum*²⁷¹. Впрочем, вопрос отношения корпуса платиновых *Эннеад* и герметических трактатов разработан слабо и еще ждет своего исследователя.

2.3. Гностицизм

Говоря о гностицизме, который включал в себя целый ряд разнообразных по содержанию, стилю, времени и месту написания текстов²⁷², первым делом следует упомянуть о предельной открытости гностических систем еврейской апокалиптической литературе и среднему платонизму. Приведем пару примеров. Так, у Василида, гностика II в., представлено мифологизированное переосмысление платонического учения об эманации (по изложению Иринейя, Бог-Отец рождает Ум, который, в свою очередь, рождает Логос, а он – Мысль, от которой рождены Мудрость и Сила и 365 ангелов, которые и сотворили мир), которое встречается у таких платоников, как Евдор и Нумений²⁷³. В Иисусе Христе Василид, вслед за ап. Иоанном и, похоже, первым среди богословов, видел земное проявление Божественного Ума. Валентин, еще один гностик II в. и современник Альбина и Нумения, отталкивается в построении космологии от пифагорейства²⁷⁴: мир начинается с диады, Невыразимого и Молчания, от которых рождается

²⁷⁰ Публикация коптских гностических рукописей из Codex Brucianus поставила проблему соотношения текстов и свидетельства Порфирия в *Porph. VP. 16*. Исследования К. Шмидта стали прорывными: он сопоставил второй трактат кодекса с *Plot. Enn. 2.9* и *Porph. VP. 16* и пришел к выводу об архонтско-сефианском характере гностицизма, знакомого Плотину (Schmidt, C. (hrsg.) *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*. Lpz., 1892. S. 598–665). Его выводы получили подтверждение с введением в научный оборот рукописей Наг-Хаммади, среди которых обнаружили упомянутые Порфирием гностические сочинения Аллоген и Зостриан.

²⁷¹ *Iambl. De Myst. 1.1.1–2, 2.5–6; 8.1.260–261, 2.262, 3.265–4.267; Porph. VP. 16*. Ссылки взяты из Fowden, G. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 201–205. Так, некоторые исследователи характеризует герметический *Поймандр* как гностический трактат «в широком смысле» (Holzhausen, J. *Das Corpus Hermeticum Deutsch. Teil 2*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997. S. 6).

²⁷² В силу размытости термина от него предлагал отказаться Williams, M. A. *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996. King, K. L. *What is Gnosticism?* Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2003. Marjanen, A. *Was there a Gnostic Religion / ed. by A. Marjanen*. Göttingen: Vandenhoeck, 2005.

²⁷³ *Iren. Haer. I.19.1–4*. Диллон, Дж. Средние платоники. С. 131.

²⁷⁴ За основу берется изложение первой книги *Против ересей* Иринейя Лионского, которое должно восходить к ученику Валентина Птоломею.

следующая диада, Отец и Истина. От них возникают еще две сизигии: Слово и Жизнь, Человек и Церковь. София, один из младших эонов, нарушает гармонию Плеромы, переходит Границу (пифагорейский ᾽Ορος) и становится низшей Софией-Ахамот, которая соответствует среднеплатонической неразумной Мировой Душе, испытывающей страсть к тому, что выше нее, так что ее гипостазированные эмоции становятся первоэлементами материального мира. Выйти из этого мира, сотворенного Демиургом²⁷⁵, спастись человеку возможно благодаря духу, третьему элементу в человеке, наряду с душой и телом, тому свету, который пролил на нее Христос. Таким образом человек может достичь Плеромы и спастись из мира, сотворенного несовершенным, лишенным знания Демиургом.

Согласно Иринею Лионскому²⁷⁶, еще современник апостолов Симон Волхв (*Деян.* 8:9–11) именовал себя «Великой Силой», сотворившей своей мыслью ангелов и архангелов. Они, сотворив здешний мир, поработили свою Мать, божественную Мысль, которая воплощалась в разных людях, среди прочего в Елене Троянской. Чтобы спасти свою Мысль, высшая Сила сходила в Иудее в лице Иисуса Христа, а в Самарии – в лице самого Симона. Такой синтез классической мифологии и христианских реалий характерен и для учеников Симона, которые во II в. были и в Риме. Самому Симону автор *Эленхоса*, приписываемого Ипполиту, атрибутирует сочинение «Великое откровение», объединившее в себе философию Гераклита (огонь как единое начало) и библейское повествование (в космологии). Синкретизм, смешивающий сведения из книги *Бытия*, пророков и Евангелия с такими авторами, как Эмпедокл (fr. В 113, 126) и Гомер, был нужен для отсылки к Откровению, доступному всем народам²⁷⁷.

Во всех источниках гнозис регулярно связывается с христианским богословием²⁷⁸, а в первые десятилетия II в., когда зарождался гностицизм,

²⁷⁵ Презрение к миру критикует как отцы Церкви ([Hipp]. *Refut.* 7.30; Iren. *Haer.* 1.17; 1.29.4), так и Плотин в трактате *Enn.* 2.9.4.23, 2.9.5.23, 2.9.8.17–33.

²⁷⁶ Iren. *Haer.* 1.23.1–3, до него еще Иустин в *1 Apol.* 26.1–3.

²⁷⁷ См. Морескини, К., Норелли, Э. История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. Том 1: От ап. Павла до эпохи Константина / Пер. с ит. Т. Л. Александровой, Р. С. Соловьева, А. И. Золотухиной, ред. перевода Р. С. Соловьева. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2021. С. 354–355.

²⁷⁸ Так, проф. Э. Ямаучи в своей монографии показал, что у нас нет определенных свидетельств существования дохристианского гнозиса, что, конечно, не доказывает его отсутствия, но выявляет всю сложность исследования его

христианство, проповедуемое по всей Ойкумене, было не изолированным и самодовлеющим, но динамичной системой воззрений, в основе которой лежит вера в Воскресшего Христа. Адаптируясь к слушателям проповеди, христиане то указывали на важность и укорененность христианской вести в Писании и пророках, то, обращаясь к язычникам, порой охваченным духом антисемитизма, вбирали в свой лексикон и набор общих мест традицию слушателей, дистанцируясь тем самым от неприятного и для христиан, и для язычников иудейства. Так, совсем не гностическое *Послание Варнавы* всячески принижает иудейское понимание Откровения, ставя акцент на знании (γνώσις) Бога, открытого в лице Иисуса Христа, Евангелие Которого ставило христиан выше иудеев и Закона.²⁷⁹

Гностицизм повлиял на платоников, вызвав реакцию в последующих веках: школу Плотина посещали гностики.²⁸⁰, с которыми дискутировал как он сам, так и его ученики Амелий и Порфирий. Эта полемика свидетельствует об интеллектуальной жизнеспособности гностиков, чьи лидеры не были замкнуты на самих себе, но могли участвовать в духовной и философской полемике с виднейшими мыслителями эпохи. В середине III в. гностицизм не только продолжал оставаться активной действующей силой в империи, но и придавал особую важность школе как институции накопления, переработки и передачи собственной традиции, способствующей ее долговечности. Уже в следующем веке Ямвлих в противовес Плотину помещает Единое еще выше, чем у Плотина, сходно с тем, что мы видим у Василида и Валентина, также радикально отделявших высшее онтологическое начало от последующих уровней бытия (нерожденный Отец, первая диада).

зарождения. Ямаучи, Э. М. Дохристианский гностицизм, Новый Завет и Наг Хаммади в современных дебатах // *Themelios*. 1984. Vol. 10 (1). P. 22–27.

²⁷⁹ В этой парадигме действовал и Маркион, чей предполагаемый гностицизм до сих пор не стал общим местом в силу отсутствия в его системе ключевых для гностицизма элементов: мифологичное мышление, приверженность к тайным традициям, связь между высшим и низшим богами и единосущность внутреннего духовного существа человека высшему богу. Тесная связь Маркиона и платонической философии хорошо показаны в статье Löhr, W. Markion // *RAC*. 2010. Bd. 24. S. 147–173. В более широкой перспективе о связи философии и учения Маркиона см.: Lieu, J. M. Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 323–386.

²⁸⁰ Porph. *VP*. 16.24.

2.4. Халдейские оракулы

Наконец, для II в. характерно распространение такого памятника, как *Халдейские оракулы*, который появился во второй половине века, испытав, как и предыдущие авторы, сильное влияние среднего платонизма (учение о божестве и устройстве вселенной), гностицизма, магических практик. В античности *Халдейские оракулы* первоначально обозначались просто существительным λόγια; прилагательное «халдейские» засвидетельствовано начиная с Прокла²⁸¹ и было призвано указать на связь этих стихов с древней восточной мудростью²⁸². В *Суде* упоминается некий Юлиан по прозвищу «Халдей» (Χαλδαῖος), которого называют «философом». Ему приписывается авторство сочинения в четырех книгах *О демонах* (Περὶ δαιμόνων). Второму Юлиану, сыну первого, она приписывает три произведения: *Θεουργικά* (Теургика), *Τελεστικά* (Телестика) и *Λόγια δι' ἐπῶν* (Изречения, т. е. Оракулы в стихах). Согласно рассказу Михаила Пселла²⁸³, Юлиан-отец попросил божество дать сыну более высокую душу; бог исполнил желание и позволил Юлиану-сыну посредством теургии вступить в контакт с богами и даже с душой Платона, что и объясняет «платонический» характер оракулов, которые облачают в гекзаметры полученные в транс откровения Платона.

Богооткровенный способ получения Оракулов задавал их позднейший авторитет как священного текста неоплатоников. Он был обеспечен молитвой Юлиана-отца о даровании высшей души, способной на богообщение, подготовкой сына с помощью иерургии, экстатическими «вопросоответными» сеансами, в процессе которых и сообщалась истина. Позднее платоники, в частности, Прокл²⁸⁴ и Марин²⁸⁵, обозначали оракулы как θεοπαράδοτα λόγια, «богооткровенные оракулы», полученные δοχεύς, «медиумом»²⁸⁶.

²⁸¹ Procl. *In Parm.* 800.17 Cousin.

²⁸² Так полагает Van Liefferinge, C. *La Théurgie: des 'Oracles Chaldaïques' à Proclus.* Liège: Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1999. P. 15–16, 128.

²⁸³ Mich. Psellus. *Opusc. phil.* 1.46.46-51.

²⁸⁴ Procl. *In Plat. Crat.* 59,19ff. *De provid. et fat.* 21.1.

²⁸⁵ Marin. *Vit. Procl.* 26.

²⁸⁶ Позднее в Псевдо-Дионисиевском корпусе (*De eccl. hier.* 67.7) этот термин будет приложен к Священному Писанию христиан, которые сообщаются «богодухновенными священносовершителями» (τῶν ἐνθέων ἡμῶν ἱεροτελεστών). Характеристика τὰ θεοπαράδοτα λόγια в христианском тексте как «τὰ περιεκτικῶς καὶ ἐπιστημόνως ἐκφαντορικὰ λάσης θεολογίας θεουργίας θεοφανείας ἱερολογίας ἱερουργίας, ἐνὶ λόγῳ πάντων τῶν θείων καὶ ἱερῶν ἔργων

Сочиненные Юлианом Теургом гекзаметры, которые сам он, разумеется, приписывает богам Халдеи, имеют сильное сходство с сохранившимися фрагментами его современника Нумения. Подобно Алкиною и Нумению, *Халдейские оракулы* четко различают верховного Бога и демиурга, относя к первому имя «Отец» (πατήρ), а ко второму «Творец» (ποιητής): это два божества, расположенных иерархично. Похоже, это школьный штамп толкования платоновского *Тимея*, ср. Plut. *Plat. quaest.* 1000E10 sqq.: ΖΗΤΗΜΑ Β'. 'Τί δήποτε τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπεν;' (Plato. *Tim.* 28c al.). Так, Отец как первый Ум, Отчее молчание (fr. 16), Отчая бездна (fr. 18) в *Оракулах* соответствует первому Богу Нумения (fr. 7), трансцедентному этому миру (fr. 5) и доступному лишь посредством медитации, что также находит отклик в системе Валентина. Демиург, представленный в качестве Диады, также находит отклик у Нумения (fr. 8). Мир – то место, которое душа должна покинуть (fr. 112, 115), поскольку ей не следует смешиваться с материей (fr. 104), что близко гностикам и Нумению. Промежуточные ипостаси (ангелы, демоны, низшие боги) похожи на зоны и ипостаси гностиков. Фрагмент 37 Des Places позволяет увидеть в идеях мысли бога, что подводит нас к тезису о мире идей как образце для чувственного мира. Для платоников также характерно четкое различие между умопостигаемым и чувственным миром, что распространяется и на антропологию с его дуализмом тела и души, которая должна покинуть здешний мир, место, пропитанное злом, и вернуться в божественную сферу.

Исследователи не пришли к единому мнению, кто на кого мог повлиять, но П. Афанассиади идентифицировала двух Юлианов как жрецов в храме Ваала в родном городе Нумения Апамее, что указывает на окончательное составление сборника оракулов в конце II в., откуда они вошли в неоплатоническую школу²⁸⁷. Если Плотин знал оракулы, но почти ими не интересовался, то уже Порфирий обращает на них внимание. Для него ключевую роль играло божественное

τε καὶ λόγων» весьма примечательна (*De eccl. hier.* 113.21–24) и являются ярким образчиком открытости христианской традиции платоническому категориальному аппарату.

²⁸⁷ Athanassiadi, P. *Apamea and the Chaldaean Oracles: A Holy City and a Holy Book // The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown / ed. A. Smith.* Swansea: Classical Press of Wales, 2005. P. 123–125, 129–133. Ср. Majercik, R. *The Chaldaean Oracles: Text, Translation, and Commentary.* Leiden: E. J. Brill, 1989. P. 3, n. 11.

происхождение эллинского «откровения» Гекаты, незапятнанного иудаизмом и христианством.

У учеников Плотина оракулы, противостоящие христианам с их обращением к ветхозаветной пророческой литературе и гностическим апокалипсисам, приобретают важное значение. Дихотомия с христианской традицией подчеркнута и самим жанром текста, написанного гекзаметром. Здесь мы видим множество гомеровских реминисценций, специальные термины и неологизмы, способствующие созданию у читателя и слушателя впечатления от контакта с потусторонним миром.

Важным новшеством платоников, сохранявшимся и после Ямвлиха, был живой интерес к теургии, языческому культу, посредством которого можно было очистить душу и возвыситься до единения с богами. Ключевым текстом для этих практик стали именно *Халдейские оракулы*.²⁸⁸ В теургии философ достигал «божественной одержимости», наполнялся силою, отделявшей душу от тела и направлявшей ее к единению с богами, что и является конечным благом и блаженством философа. Если платоники Плотин и Порфирий видели путь восхождения к Единому посредством абстрактного философского созерцания и относились к магии и религиозной практике довольно холодно.²⁸⁹ то Ямвлих и последующая афинская традиция видели способ достижения счастья в теургии, считая теургию и философию единым путем к счастью, способствующим очищению души, упражнению мышления в созерцании блага и единению с богами.

Согласно *Халдейским оракулам*, человечество делится на две группы: теургов и «стадо» (ἡ ἀγέλη), большинство людей, рабов своих страстей (fr. 153 Des Places). Только душа теурга способна на восхождение (ἀναγωγή) в божественную сферу.

288 Текст *Халдейских оракулов* сохранился в весьма фрагментарном состоянии, но и в нем выделяются получившие позднее широкое распространение неологизмы типа θεουργός; fr. 153 Des Places. Об этом см. Lewy, H. *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1956. P. 461–466.

289 Так, П. Адо поставил под сомнение сам факт знакомства Плотина с *Халдейскими оракулами* (Hadot, P. *Bilan et perspectives sur les Oracles chaldaïques* // Lewy, H. *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (Le Caire 1956) / 3 éd. par M. Tardieu, avec un suppl. «Les Oracles chaldaïques 1891–2011». Paris: Institut des Etudes Augustiniennes, 2011. P. 709–711). Финамор, допуская знакомство, доказывал крайне подозрительное отношение Плотина к *оракулам* (Finamore, J. F. Plotinus, Psellus and the ‘Chaldean Oracles’. A Reply to Majercik // *The Ancient World*. 1998. Vol. 29. P. 107–110).

Постепенно, восходя от материальных богов к нематериальным, теург изменяется, превращаясь в надкосмическое божество, способное управлять внутрикосмическими демонами и богами. Для этого он прибегает к материальным объектам и обрядам, включая использование музыки, так что, отталкиваясь от магии (*γοητεία*), философ стремится к спасению, новой божественной природе, способной на непосредственное общение с богами.²⁹⁰

Схожесть строения метафизической системы у гностиков, в *Герметическом Корпусе* и *Халдейских оракулах*, в каждом из которых наличествует как иерархия от высшего принципа до материи, как представление о том, что Демиург отличен от Абсолюта, так и представление о душе, ее ниспадении в материю, ее пути спасения, указывает на общий интеллектуальный горизонт II в., нашедший схожие проявления как у средних платоников, так и у мистически настроенных сект и движений. Влияние *Халдейских оракулов* на неоплатонизм было настолько значительным, что это собрание текстов некоторые ученые назвали «Библией неоплатоников».²⁹¹

2.5. Полемика и взаимодействие языческих и христианских философов II в.

В рамках изучения отношений язычества и христианства еще в XIX в. были составлены сводки источников по раннему христианству, внешних по отношению к церковной традиции²⁹², которые активно обсуждались в рамках поиска «исторического Иисуса»²⁹³. С того времени круг внешних христианству источников претерпел мало изменений: для I в. значимы свидетельства Иосифа Флавия (*Antiquit. Iud.* 18.3.4), Тацита, сообщающего в *Анналах* о гонениях на христиан при Нероне (*Ann.* 15.44), Светония, упомянувшего, как император

²⁹⁰ Tanaseanu-Döbler, I. *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. P. 21–44.

²⁹¹ Впервые назвал Ф. Кюмон: Cumont, F. *Oriental Religions in Roman Paganism.* Chicago: Open Court Publishing Company, 1911. P. 256, n. 66. Суждение повторили В. Тайлер и А. Саффрей: Theiler, W. *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios.* Halle: Max Niemeyer Verlag, 1942. S. 1; Saffrey, H. D. *Les néoplatoniciens et les 'Oracles chaldaïques'* // *REAug.* 1981. Vol. 27. P. 209.

²⁹² См. также Бобринский, А. А. *Из эпохи зарождения христианства.* [Т.] 1. *Свидетельства нехристианских писателей первого и второго веков о Господе нашем Иисусе Христе и христианах / гр[аф]. А. Бобринской.* Париж: [б. и.], 1929; Ранович, А. Б. *Античные критики христианства: (Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др.) / А. Ранович.* Москва: Гаиз, 1935.

²⁹³ Blomberg, C. L. *Jesus and the Gospels: An Introduction and Survey.* Nashville. Tennessee: B&H Publishing Group, 2009. P. 53–54.

Клавдий изгнал из Рима иудеев, волнуемых Хрестом (Suet. *Claud.* 25.3), а также Плиния Младшего (*Ep.* 10.96–97). Кроме того, исследователи обращают внимание на утраченное и пересказанное Юлием Африканом свидетельство Таллоса о солнечном затмении во время распятия, которому вторит Флегонт из Тралл, говорящий о затмении и сильнейшем землетрясении в Вифинии (Африкан, *Хронография*, 18:1), письмо Мары бар Серапиона²⁹⁴, где убийство «мудрого царя иудеев» поставлено в один ряд с казнью Сократа и сожжением Пифагора²⁹⁵. Кроме отстраненных свидетельств, мы располагаем сообщениями авторов, активно вовлеченных в полемику с новоявленными философами и критику их установлений. Проанализируем лишь основные свидетельства, адресовав читателей, заинтересованных в исчерпывающем рассмотрении, к специальной литературе²⁹⁶.

2.5.1 Послания ап. Павла

То, что христиане, проповедуя свою веру язычникам, старались говорить на языке своих слушателей, не подлежит сомнению: достаточно вспомнить, что уже в новозаветном корпусе у ап. Павла находят цитаты из поэта Арата (*Деян.* 17:18), Менандра (*1 Кор.* 15:33) и Эпименида (*Тит.* 1:12). Проповедь ап. Павла находилась под влиянием кинико-стоической диатрибы, кроме того, он хорошо владеет аллегорическим методом толкования событий и персонажей Ветхого Завета, который еще до него активно применялся главным образом к объяснению поэм Гомера²⁹⁷. Несмотря на хорошее знакомство с эллинистической культурой, Павел, получивший риторическое²⁹⁸ и философское образование, стремится к

²⁹⁴ Ramelli, I. L. E. The Letter of Mara Bar Serapion in Context // *Hugoye: Journal of Syriac Studies*. 2010. Vol. 13 (1). P. 81–85.

²⁹⁵ Van Voorst, R. E. *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub, 2000. P. 53–56.

²⁹⁶ Например: Mitchell, S.; Van Nuffelen, P. *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*. Leuven: Peeters, 2010 (*Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion* 12); Ehrenkrook, J. von. *Christians, Pagans, and the Politics of Paideia in Late Antiquity* // *Second Temple Jewish “Paideia” in Context* / ed. by J. M. Zurawski and G. Voccaccini, Berlin; Boston: de Gruyter, 2017. P. 255–266.

²⁹⁷ Обзор аллегорического толкования от Ксенофана и до неоплатоников см. в статье: Соловьёв, Р. С. Гомер как первый богослов: аллегория и символ в трактате Порфирия «О пещере нимф» // *Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология*. 2020. Вып. 64. С. 48–50.

²⁹⁸ Знакомство ап. Павла, обучавшегося в Тарсе, центре эллинистической образованности, с риторическим искусством хорошо видно по риторической структуре его Посланий и применению паренетических формул: списка пороков и добродетелей, традиции двух путей и кодекса домашней этики. Подробнее см. Ибрагимов, Ф. С. Паренеза в Посланиях святого апостола Павла // *Христианское чтение*. 2019. № 2. С. 75–81.

реинтерпретации «внешней мудрости», проводя различие между мирской и Божьей мудростью (*1 Кор.* 1:18–2:16)²⁹⁹. В *Кол.* 2:6–15 Павел призывает слушателей не обольщаться философией, а далее намекает на то, что их учителя почитают силы небесные, которым подвластен мир, а аскеза необходима, чтобы освободиться от их власти. Поданная под таким углом сотериология, а также христология послания (космическое измерение Христа, Которому подчинены эти силы) указывают на синкретизм его противников, которые с помощью аскезы надеялись стяжать мудрость (*Кол.* 2:8, 23).

2.5.2 Апологеты

Учение о Логосе из пролога *Евангелия от Иоанна* уже с начала II в. начинает истолковываться в категориях стоической и, далее, платонической философии. В следующем веке апокрифические Деяния испытают на себе влияние позднегреческого романа, а *Послание* Климента Римского к Коринфской общине также будет наполнено стоическими и киническими элементами, являя тем самым, что эллинистическо-иудейская традиция стала твердым основанием для христианской керигмы. Во II в. расцветает христианская апологетика, которая стремилась защитить христианскую веру от враждебных обвинений, доказать ее разумность, опровергнуть языческие верования и добиться правовой защиты христиан. Апологеты защищали «истинную философию», причем на защиту христианства встают обращенные из язычества: Аристид, Иустин, Татиан и Афинагор, порой весьма разнящиеся как по уровню знакомства с философской традицией, так и по отношению к греческой культуре в целом.

Сами христиане вплоть до Оригена не создают отдельной христианской школы, а посещают обычные школы, в которых язычники читали и толковали ставших классическими авторов (Гомер, Эсхил, Платон...), а апологеты то с осторожностью говорят о языческой культуре, то проявляют к ней явную открытость и восприимчивость, особенно когда удается с помощью языческих

²⁹⁹ Исследователи находят в Посланиях ап. Павла близость к стоической философии с элементами платонических концепций. См. Engberg-Pedersen, T. *Paul and the Stoics*. Edinburgh: Westminster John Knox Press, 2000. Эта парадигма не нова: еще Тертуллиан говорил, что «Seneca saepe noster» (Tertul. *De Anima*, 20.1), об этом же свидетельствует апокрифическая переписка ап. Павла и Сенеки, датируемая IV в. (Barlow, C. W. *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam quae vocantur*. Rome: Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 1938).

скептически настроенных авторов критиковать политеизм, так что Климент Александрийский, вполне согласный с идеей апологетов о греческом плагиате, цитирует не только библейские стихи, но и Платона и трагиков.

Благодаря разработанной еще иудеями идее плагиата, греческая культура не только ставится в зависимость от еврейской, но и реабилитируется в глазах чересчур ретивых единоверцев, решивших порвать со всем языческим (Татиан, Ерм, автор Послания к Диогнету). Генотеизм, а также евгемеризм, приверженцы которого, так же, как эллинизированные евреи, создавая подделки, старались спроецировать в классическую древность учение о едином боге, оказывались полезными и для христианской полемики с язычеством, которое во II в. параллельно иудео-христианскому монотеизму выдвигает учение о высшем Боге. Так, Апулей, признавая наличие «верховного Бога», не отказывается от веры во множество богов³⁰⁰, что дает ему повод высмеять распутную и дурную нравом женщину: в себе она собрала те черты, которые в то время приписывались христианам. Так, среди прочего, она обладала богохульной самонадеянностью, дерзая утверждать, что Бог един³⁰¹. Единственность Бога, которую так отстаивал Тертуллиан³⁰², в глазах язычников становилась поводом для насмешек, ибо у верховного бога не было свиты, толпы сопровождавших его богов, он был покинут, одинок, а потому слаб, как и иудеи, покорившиеся римскому оружию³⁰³.

У того же Апулея мы находим яркую пропаганду мистического культа Исиды: главный герой романа достигает познания бога не в философском размышлении, а в результате прямого вмешательства Божества, его небесного провидения³⁰⁴, так что мистическое озарение, позволяющее созерцать явление божества, оказывается на более высоком уровне, чем сама философия.

³⁰⁰ По Апулею, за отцом и строителем мира следуют «боги-небожители», светила и прочие боги, вслед за которыми, еще ниже, располагаются «промежуточные» боги. Apul. *De Plat.* 1.11.204–205. Тема единства бога, проявляющего себя во многом, проводится и в других его сочинениях, например: *De mundo* 24.341 – 27.351; 37.370–371; Apul. *Apol.* 64; *Metamorph.* 11.5, *De deo Socr.* 3.124.

³⁰¹ Apul. *Metamorph.* 9.14.

³⁰² Tertul. *Apol.* 17.1; 18.2; 23.11; 24.1.

³⁰³ См. реплику язычника Цецилия в диалоге Minuc. Fel. *Octav.* 10.3–4.

³⁰⁴ Apul. *Metamorph.* IX, 27; X, 12.

2.5.3 Иустин Философ

То, что в юношеском возрасте состоятельные люди путешествовали по Империи в поисках образования, переходя из школы в школу – от стоицизма к перипатетикам, от пифагореизма к платонизму – указывает на все более возрастающий философский синкретизм, создававший почву для единого интеллектуального поля, в котором христианство начинает восприниматься как еще одна философская школа.

Так, Иустин Философ в начале *Диалога с Трифоном иудеем* (1–8) рассказывает, как он поменял несколько школ до того, как нашел единственно верную и полезную философию: христианство. Такое восприятие единой философии, разделившейся на множество философских школ, весьма схоже с тем, что мы видим у Нумения Апамейского, который прилагал ее к платоновской школе.³⁰⁵

Сам св. Иустин – яркий пример проницаемости платоновской школы для христианских влияний: обойдя множество философских школ, уже будучи платоником, он принимает христианство, «единственную надежную и полезную философию» (*Dial.* 8.1), благодаря случайной встрече со старцем, который привел его к христианству рациональным путем, как христианский Сократ через маевтические вопросы. Обращение Иустина было не разрывом с философией, но итогом всех его исканий, что отчетливо видно по описанию мистического озарения в совершенно платоновских выражениях: «В сердце моем тотчас возгорелся огонь, и меня объяла любовь к пророкам и тем мужам, которые суть други Христовы» (*Ibid.*)³⁰⁶. Истина для Иустина содержится в Откровении, превышавшем представления платоников о сродственности божества и души, способной потому созерцать бога; Абсолют Сам обратился к людям, явился во Христе и пребывал среди людей. Частичная истина содержалась в философии и ранее: что-то, по

³⁰⁵ Num. *Fr.* 24, 25 Des Places.

³⁰⁶ Ср. с седьмым письмом Платона: Plato. *Epist.* 341c6-d2: ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γεγόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει («Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает») (пер. С. П. Кондратьева). Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 583.

теории плагиата, выдвинутой еще Аристобулом и Филоном, греки заимствовали из священных книг иудеев, что-то было достигнуто благодаря действию разума, дарованного Логосом Божиим.

Обретение истины не означало отказа от платонического образования. Тому свидетельство – сочинение Иустина *Диалог с Трифоном иудеем*, в котором он не только показывает хорошее знакомство с платоновскими диалогами в прямой драматической форме, но и создает полемический к иудеям текст, вбирая в него многие детали из пересказанных диалогов³⁰⁷. Евсевий Кесарийский сообщает об утраченных сочинениях Иустина, указывающих не только на широкую философскую эрудицию, но и на полемическую активность автора: так, в речи *К эллинам* он обсуждает многие общие с нехристианскими философами вопросы, среди которых и вопрос о природе демонов³⁰⁸. К полемическим сочинениям относятся *Обличение* (*Ἐλεγχος*), а также *О Божественном единодержавии* (*Περὶ θεοῦ μοναρχίας*), в котором он привлекал не только христианские, но и эллинские философские сочинения. Усвоение или даже присвоение классических жанров Иустином видно по тому, как новозаветные тексты, в частности Евангелия, он именует ἀπομνημονεύματα³⁰⁹, трансформируя и прилагая языческий жанр для описания философа по преимуществу к Иисусу Христу.

Позднее сам Иустин открывает философскую школу, в которой он преподавал христианство к неудовольствию своего философского противника кинического философа Крескента, обвинившего христиан в атеизме³¹⁰. Иустин давал бесплатные уроки³¹¹, на которых вступал с приходящими к нему в апологетическо-миссионерские дебаты, чтобы обратить их³¹². С другой стороны, он погружал слушателей в глубины экзегезы Священного Писания, что

³⁰⁷ Подробно см. в диссертации Зуева, Е. В. Влияние пересказанных диалогов Платона на литературную форму «Диалога с Трифоном Иудеем» св. Иустина Философа: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.02.14 / Зуева Елизавета Владимировна; [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова]. Москва, 2011, где установлено множество параллелей почти со всеми рамочными диалогами Платона как на текстуальном уровне, так и на смысловом – в сходстве позиций действующих лиц, отдельных ситуаций, а также в композиционных приемах.

³⁰⁸ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 4.18.3.

³⁰⁹ Iustin. *Dial.* 100.4.5; 101.3.7; 103.6.4; 103.8.1; 104.1.10; 105.1.10; 105.5.6; 105.6.4; 106.3.3; 106.4.6; 1 *Apol.* 66.3.1; 67.3.2.

³¹⁰ Iust. 2 *Apol.* 3.1–4, 8; Tatian. *Or. Graec.* 19; Eus. Caes. *Hist. eccl.* 4.16.

³¹¹ Iust. *Dial.* 58.1; 82.4.

³¹² Iust. *Dial.* 64.2; 1 *Apol.* 12.11.

становилось основой для богословских дискуссий³¹³. Философия Иустина, основанная на откровении Логоса, объединила в себе лучшее из философии греков³¹⁴ с Откровением, данным иудеям (*Dial. passim*). Решающим здесь является то, что Иустин мыслит обращение Бога к миру, Его нисхождение, Его самоуничтожение в «Логосе Христе» не только в керигматических формулах Нового Завета, но в философских категориях и понятиях, которые он принес с собой из обычного философствования в истинную философию, совместившую Откровение и достижения человеческого разума.

Текст *Диалога с Трифоном* показывает не только полемику с иудаизмом, вобравшим множество различных, даже расходящихся течений современного Иустину иудаизма³¹⁵, но и с современными философами: Иустин носит философскую мантию, выказывает удивление, что Трифон ищет мудрость у языческих философов, хотя она полнее и совершеннее содержится в Пятикнижии и у пророков, рассказывает, как пришел к истинной философии через несколько философских систем. Обратим внимание, что Иустин обвиняет конкурентов по философии в несамостоятельности поиска истины и приверженности взглядам учителей, которые очаровали их мужеством и воздержанием, создав таким образом школьное преемство.

Важнейшей темой богословия Иустина становится учение о Логосе, который он называет λογική δύναμις и θεὸς ἕτερος, πρωτότοκος Бога и Богом, исполняющим волю Бога Отца³¹⁶. Если многие выражения Иустина носят вполне платонический характер, куда можно включить и учение о субординации второй ипостаси в Троице³¹⁷, новаторством его учения о Логосе становится подчеркивание личностной природы Логоса, воплощенного в Лице Иисуса Христа. Это учение Иустин обосновывает обращением к прологу *Евангелия от Иоанна*.

³¹³ Iust. *Dial.* 58.1.

³¹⁴ Iust. 2 *Apol.* 13: λόγος σπέρματικός, рассеянный в мире.

³¹⁵ Bobichon, Ph. Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon: Introduction, texte grec, traduction. Édition critique par Ph. Bobichon. Vol. I–II. Fribourg: Département de patristique et d'histoire de l'Eglise de l'Université de Fribourg, 2003. Vol. I. P. 92–101.

³¹⁶ Iust. *Dial.* 61.1; 55.1, 56.11; 100.2; 1 *Apol.* 46.2, 63.15.

³¹⁷ Iust. 1 *Apol.* 13.3–5; *Dial.* 56.4

Иустин подчеркивает космологическую функцию Логоса, через который Бог сотворил мир из не имеющей формы материи, бытие которого и поддерживает³¹⁸. Иустин проводит связь между библейским рассказом о творении и буквальным прочтением *Тимея* Платона, который, по Иустину, опирался на свидетельство более древнего, чем Платон, Моисея. Учение Иустина о семенных логосах позволяло заявить права на всю предшествующую философскую традицию, закладывая тем самым фундамент для христианской веры³¹⁹. Человеческий разум естественным образом становился причастным Логосу, а потому ему частично, еще до воплощения Логоса, была доступна истина, в том числе благодаря естественному богопознанию. Дерзкие притязания на всю эллинскую традицию³²⁰, утверждение, что все, кто жил с Логосом, – христиане, причем не только Моисей и Авраам, но и Гераклит и Сократ³²¹, создавали точку напряжения и бросали вызов хранителям классической традиции, побуждая их обращаться к христианским текстам в желании опровергнуть амбиции новоявленных философов, что, как покажем в следующих главах, видно не только на примере трактата Порфирия *Против христиан*, но и в гораздо более сдержанном и почтительном обращении с конкурирующей традицией у Амелия.

2.5.4 Лукиан

Ко II в. относятся негативные свидетельства о христианах Лукиана (ок. 125 – ок. 192), обвинявшего их в излишней доверчивости. Их интеллектуальная несостоятельность заключается, как между строк замечает Лукиан, рассказывая о Перегрине, в ничем не обоснованной приверженности Христу, которого он называет «распятым софистом»³²². Эффектное самоубийство Перегрин в 165 г. по Р. Х. побудило Лукиана посвятить ему и его служению «развенчивающий» памфлет *De morte Peregrini*. Познакомившись с христианами в Палестине, Перегрин вскоре становится их предводителем, совмещая в себе функции пророка,

³¹⁸ Iust. *1 Apol.* 10.2; 59.5 и проч.

³¹⁹ Iust. *1 Apol.* 44.10; 46.2; *2 Apol.* 7.1; 13.5.

³²⁰ Iust. *2 Apol.* 10.2; 13.4.

³²¹ Iust. *1 Apol.* 46.3.

³²² Luc. *De mort. Peregr.* 13.16–17.

главы общины и руководителя собраний³²³. Перегрин возглавил общину очень быстро (ἐν βραχεῖ), причем члены общины стали для него чадами (παῖδας). Перегрин не только возглавлял богослужения, но и занимался толкованием священных текстов христиан, облакая их в записанные произведения³²⁴. Это не только сатира на учительское и пастырское служение епископа, но и свидетельство распространившейся практики издания христианами своих сочинений, которые находились в поле зрения языческих интеллектуалов, пусть и в таком пародийном ключе.

В следующем параграфе *De mort. Peregr.* Лукиан помещает Перегрин в темницу, где его навещают христиане. Сначала они пытались содействовать его освобождению³²⁵, но, когда у них ничего не получилось, стали за ним ухаживать³²⁶, и, подкупив стражу³²⁷, по ночам беседовали с ним³²⁸. Прямое сопоставление с Сократом³²⁹ проводится Лукианом в то же самое время, когда Иустин Философ в Риме впервые среди христиан сопоставил мучеников и Сократа, христианина до Христа, который, согласно Иустину, погиб за то, что жил послушный Логосу, не приемля языческих демонов. Так же и мученики не принимают языческих божеств и поклоняются Христу³³⁰.

В тюрьме Перегрин читал вместе с христианами священные тексты (λόγοι ἱεροῦ αὐτῶν ἐλέγοντο³³¹, в чем мы видим первое в языческой литературе указание на священный и авторитетный текст в общине, что не было характерным для

³²³ Luc. *De mort. Peregr.* 11.5.

³²⁴ Luc. *De mort. Peregr.* 11.6–7.

³²⁵ Указание на такую практику у христиан видим в послании Игнатия Антиохийского к римлянам, где он просит не содействовать его освобождению и позволить ему претерпеть мученичество: Ign. Ant. Rom. 2. В *Мученичестве Монтана и Луция* заключенных христиан навещают пресвитер Лукиан, иподиакон Геренниан и оглашаемый Януарий: *Pass. Mont et Luc.* 9.2.

³²⁶ Ср. Мученичество Перпетуи и Фелицитаты (*Pass. Perp.* 3, 9) и, чуть позднее, Тертуллиан в *Ad Mart.* 1; *Ad иох.* 2.4.2. Заключенных христиан посещал и Ориген (*Eus. Caes. Hist. eccl.* 6.3.4).

³²⁷ Топос с подкупленной стражей встречался и в платоновском *Критоне* 43а, но упомянутые «старушонки, вдовы и дети, ставшие сиротами» (γράδια χήρας τινὰς καὶ παῖδια ὀρφανὰ), которые с самого утра приходили позаботиться о Перегрине (Luc. *De mort. Peregr.* 13.11) скорее указывают на христианские источники вдохновения. Так, в заключение Послания Игнатия к Смирнянам, Игнатий посылает привет женам, детям и вдовицам (Ign. Ant. *Smyrn.* 13: γυναῖξί καὶ τέκνοις καὶ τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας). Лукиан, со свойственной ему иронией, превращает женщин в «старушонок» (γράδια), детей же в сирот, должно быть намекая на ту легкость, с какой их родители принимали мученичество.

³²⁸ Ср. с описанием темничного заключения Сократа в платоновских *Критоне* и *Федоне*.

³²⁹ Luc. *De mort. Peregr.* 12.15. Перегрин христиане именуют излюбленным словом Сократа ὁ βέλτιστος.

³³⁰ Iust. *I Apol.* 5.46; *II Apol.* 7.10.

³³¹ Luc. *De mort. Peregr.* 12.14–15.

эллинской духовности того времени. Топос с наличием у будущего мученика или исповедника священных текстов имел широкое хождение в мученических актах христиан: в самом раннем для христианской литературы латиноязычном памятнике *Актах мучеников Скилии* (180 г.) упоминаются «Книги и послания Павла, мужа праведного», которые один из подсудимых Сперат держал при себе в ящичке (*capsa*).³³² О том, что мученики имели при себе текст Евангелия, упоминает Евсевий, говоря о Марине, пострадавшем в Кесарии Палестинской³³³; об этом же говорится в самом начале *Деяний Эвпла*, дьякона, пришедшего к проконсулу с Евангелием и объявившего о том, что он христианин.³³⁴ Приверженность христиан священному тексту даже при приближении смерти пародируется Лукианом и в эпизоде, описывающем заключение Перегрин в темнице.

Лукиан упоминает и о посольстве христианских общин из Малой Азии к заключенному Перегрину, что подозрительно похоже на посольства Малоазийских церквей к взятому под стражу и ведомому на казнь в Рим свт. Игнатию Антиохийскому.³³⁵ Стража, направлявшаяся в Рим без особой спешки, конвоировала Игнатия вдоль берегов Малой Азии, что позволяло Игнатию встречаться с приходящими к нему из Малоазийских церквей христианами. Этот период жизни Игнатия, отмеченный многими встречами и посланиями, содержащими наставления для отсутствующих, стал самым ярким в жизни антиохийского епископа. Из семи посланий, признаваемых подлинными³³⁶, шесть он направил Церквям Малой Азии, а одно – в Рим. Замечание Лукиана о том, что заключение в тюрьме стало для Перегрин источником хорошего дохода³³⁷, четко

³³² *Act. Mart. Scil.* 12.

³³³ *Eus. Caes. Hist. eccl.* 7.15.4–5.

³³⁴ *Act. Eupl.* 1–2.

³³⁵ В Смирне Игнатия навестили множество окружных епископов, среди них – делегация из Эфесской Церкви и Поликарп Смирнский, чье *Мученичество* тоже было перед взором Лукиана. См. *Ign. Ant. Eph.* 1; *Smyrn.* 10, 12–13; *Rom.* 9–10.

³³⁶ Так, в стандартном издании посланий Функа и Бильмайера содержатся Послания к Римлянам, Ефессянам, Магнесийцам, Траллийцам, Смирнянам, Филадельфийцам, и к Поликарпу Смирнскому. *Die Apostolischen Väter / Hrsg. [F. X. Funk,] K. Bihlmeyer. Tübingen: Mohr, 1924. S. 82–113 (репр.: 1970³).*

³³⁷ *Luc. De mort. Peregr.* 13.7–10.

соотносится с большой поддержкой, которую оказывали принимающие Игнатия и его спутников Церкви³³⁸.

Еще одной точкой пересечения Лукиана с мученической литературой является сходство с *Мученичеством свт. Поликарпа Смирнского*, которое принято датировать 150–160 гг. по Р. Х.³³⁹ Если знакомство с горячим желанием христиан принять мученичество можно отнести скорее к социальному опыту язычника, чем к литературным влияниям, то эпизод с самосожжением Перегринна и мученичеством Поликарпа на костре сближает два произведения в гораздо большей степени: оба протагониста – старики, сохраняющие спокойствие духа, презирающие смерть и не идущие на сделку с совестью; их окружает враждебная толпа, схожи и сопутствующие казни события³⁴⁰.

В конце трактата Лукиан сообщает, что Перегрин «разослал письма почти во все именитые города с заветами, увещаниями и законами. Для передачи их он избрал несколько из своих товарищей посланниками, назвав их “вестниками мертвых” и “бегунами преисподней”»³⁴¹. Это сообщение весьма красноречиво откликается на 7-ю главу *Послания к Поликарпу* Игнатия: «Тебе, богоблаженнейший Поликарп, надобно созвать боголепнейший совет и избрать кого-нибудь особенно вам любезного и усердного человека, который мог бы назваться *Божьим вестником*: ему поручить, чтобы, отправившись в Сирию, он прославил там неослабную любовь вашу к славе Божьей»³⁴².

³³⁸ Ign. Ant. *Magn.* 15: ...οἱ κατὰ πάντα με ἀνέπαυσαν ἅμα Πολυκάρπῳ, ἐπίσκοπῳ Σμυρναίων, также *Trall.* 12. Принимали Игнатия и его спутников жена правителя и сестра блюстителя порядка в Смирне (*Smyrn.* 10) и филладельфийцы (*Phil.* 11: ὅτι ἐδέξασθε αὐτούς). В Филадельфии нашлись и те, что не почтили его спутников (*Ibid.*: ἀτιμάσαντες αὐτούς).

³³⁹ Из относительно недавних исследований: Buschmann, G. *Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte.* Berlin; New York: de Gruyter, 1994; Пантелеев, А. Д. Ранние христианские мученичества. Переводы, комментарии исследования / под ред. А. Д. Пантелеева. СПб: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017. С. 48–64.

³⁴⁰ Анализ литературных совпадений см. в статье Пантелеев, А. Д. «Мученичество Поликарпа» и «О смерти Перегринна» Лукиана: еще раз о старом споре // Индоевропейское языкознание и классическая филология. (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 26–28 июня 2017 г. // Н. Н. Казанский (отв. ред.). СПб.: Наука, 2017. С. 642–652.

³⁴¹ Luc. *De mort. Peregr.* 41.8–13: φασὶ δὲ πάσαις σχεδὸν ταῖς ἐνδόξοις πόλεσιν ἐπιστολάς διαπέμψαι αὐτόν, διαθήκας τινὰς καὶ παραίνεσεις καὶ νόμους· καὶ τινὰς ἐπὶ τούτῳ πρεσβυτάς τῶν ἐταίρων ἐχειροτόνησεν, νεκραγγέλους καὶ νερτεροδρόμους προσαγορεύσας. (пер. Н. П. Баранова с изменениями по: Лукиан. Сочинения: [В 2 т.] / Лукиан Самосатский; Под общ. ред. А.И. Зайцева. СПб: Алетея, 2001 Т. 2. С. 294–305).

³⁴² Ign. Ant. *Pol.* 7.2: Πρέλει, Πολύκαρπε θεομακαριστότατε, συμβούλιον ἀγαγεῖν θεοπρεπέστατον καὶ χειροτονῆσαι τινα, ὃν ἀγαπητὸν λίαν ἔχετε καὶ ἄοκνον, ὃς δυνήσεται θεοδρόμος καλεῖσθαι· τοῦ τον καταζῶσαι, ἵνα πορευθεὶς εἰς Συρίαν δοξάσῃ ὑμῶν τὴν ἄοκνον ἀγάπην εἰς δόξαν θεοῦ.

Итак, ироничное указание на «удивительную мудрость» христиан, знание основных вероучительных догм и экклезиологических установлений³⁴³, представление Перегриня странствующим проповедником в духе *Дидахе*, карикатура на авторитет епископа, пародия на заключение в темницу Сократа, высмеивание кончины Перегриня, схожей с мученичеством Поликарпа, – все это указывает на знакомство Лукиана как с основными воззрениями христиан, так и с христианскими текстами, чьи авторы являются для него святотатцами и лжегреками. Перегрин выступает в такой перспективе прекрасным примером ложного философа, ложного мученика и ложного бога. Ирония Лукиана становится понятной в свете ясных притязаний христиан 2 пол. II в. на мудрость и философскую традицию, которую Лукиан называет не иначе, как «удивительной»³⁴⁴. Хотя трактат Лукиана не направлен непосредственно против христиан, именно они стали для автора эффективным способом подчеркнуть чуждость Перегриня греческой культуре, воплощаемой в благородной жизни и достойной кончине.

2.5.5 Платоник Кельс

Знакомый Лукиану платоник Кельс написал против христиан в 160-е – 180-е гг.³⁴⁵ трактат в жанре школьного опровержения³⁴⁶ под названием *Истинное слово* (*Ἀληθὴς λόγος*), который век спустя подверг разбору и критике Ориген Александрийский, сохранив тем самым значительные части сочинения, благодаря цитатам, порой буквальным, порой сокращенным и перестроенным. Название трактата указывает на распространенное во II в. мнение, что вневременная изначальная истина была открыта египтянам, вавилонянам, персам, а потом

³⁴³ Крестная смерть Христа, учение о вечной жизни, иерархия в общине, почитание мучеников, знакомство с текстами христианских Мученичеств.

³⁴⁴ Luc. *De mort. Peregr.* 11.5. Лукиан был знаком с Кельсом, специально опровергавшим христиан. О нем см. ниже.

³⁴⁵ Whittaker, J. *Celsus* // DPhA. 1994. Vol. II. P. 255. Подробно о хронологии: Frede, M. *Celsus philosophus Platonicus* // ANRW. Bd. II, 36,7 / Hrsg. v. W. Haase. Berlin; New York: de Gruyter & Co., 1994. S. 5188–5191.

³⁴⁶ Дж. Диллон указывает на сходство трактата с полемическим сочинением Аттика против перипатетиков и трактатов Плутарха против эпикурейцев и стоиков. Диллон, Дж. Средние платоники. С. 386.

передана грекам такими авторитетами, как Зороастр, Орфей, Гомер, Гераклит, Пифагор и Платон³⁴⁷.

То, что среди народов, которым была открыта изначальная истина, нет евреев, можно объяснить тем, что Кельс, в отличие от иудеев и христиан, обвинявших греков в плагиате у евреев, полагал, что именно Моисей заимствовал свои воззрения у более древних народов, однако он испортил их национальным партикуляризмом, сведя всеобщего бога к национальному богу иудеев³⁴⁸; потому Кельс помещает его в разряд колдунов и самозванцев³⁴⁹. Ненависть Кельса к евреям выражается в многочисленных замечаниях об их ничтожности: они не сделали ничего выдающегося, не проявили себя в науках, лишены земли³⁵⁰, что не может указывать на особое божественное покровительство этому народу³⁵¹. Священные книги евреев содержат непристойные истории, которые можно оправдать лишь аллегорией³⁵², а их учение о конечном суде и воскресении мертвых нелепо³⁵³.

Подробная критика евреев была нужна Кельсу, чтобы выбить из-под ног у христиан почву для их притязаний на древность традиции. Кельс хорошо знаком со спорами, которые ведут между собой христиане и евреи, сравнивая их

«с роем летучих мышей и с выползающими из своих нор муравьями, и с сидящими у своего болота лягушками, и с земляными червями, собравшимися вместе в уголок навозной кучи и ведущими между собой спор о том, кто из них оказался более всего грешником, и утверждающими такое положение: только нам одним Бог наперед

³⁴⁷ Ссылки на соответствующие места трактата Оригена см. в статье Frede, M. *Celsus philosophus Platonicus*. S. 5192–5196. Симптоматично, что носителями древней истины у Кельса не выступают, в отличие от Нумения, евреи и в то же время антихристианские аргументы Кельс вкладывает в уста еврея. *Orig. Contr. Cels.* 1.14; 1.28–2.79.

³⁴⁸ *Orig. Contr. Cels.* 1.21, 24.

³⁴⁹ *Orig. Contr. Cels.* 1.26.2–4; 5.41.25–28.

³⁵⁰ *Orig. Contr. Cels.* 5.25, 41.

³⁵¹ *Orig. Contr. Cels.* 4.31, 36

³⁵² *Orig. Contr. Cels.* 4.33–52, 6.29. Ориген, следуя теории греческого воровства, отмечает, что Моисей древнее Гомера, так что именно его воззрения были восприняты греками (*Contr. Cels.* 4.21.15–30). Если Кельс уверен в первенстве Гомера как с точки зрения хронологии, так и культурного уровня, то Ориген на первое место помещает Пятикнижие (*Contr. Cels.* 6.43.4), сетуя, что лишь евреям Кельс отказывает в древности и мудрости (*Contr. Cels.* 1.16.17). Кельс, а в следующем веке и Порфирий, спорили с правомерностью применения аллегорезы к Библии, поскольку отрицали в ней скрытые философские истины.

³⁵³ *Orig. Contr. Cels.* 5.14.

проясняет и возвещает о всех Своих деяниях, только о нас одних Он промышляет и о нас одних расточает все свои заботы, покинув при этом весь мир, все движение небес, предоставив всю обширную землю ее собственному произволению, только к нам одним Он посылает своих провозвестников и посылает их неустанно, озабоченный тем, чтобы мы всегда пребывали с Ним в единении»³⁵⁴.

Критикой Кельса обнаруживается не только преемство христиан иудеям, ставшее заметным для внешнего наблюдателя³⁵⁵, но и противостояние между синагогой и церковью, характерное для второй половины II в. При всей нелюбви платоника к иудеям, они обладали древностью традиции, тогда как христиане, нарушив базовый принцип человека того времени – следовать за традицией своего народа, совершили грех богохульства. Кельс в борьбе за истину апеллирует к возрасту и традиции³⁵⁶, которых лишены христиане³⁵⁷. Они не только не включены в линию передачи истинного знания и потому, с его точки зрения, не могут претендовать на истинное учение, но и противоречат собственным верованиям, выявление несостоятельности которых становится второй задачей Кельса.

Вкладывая в уста еврея обвинения христиан в оставлении отеческой традиции, привлекая при этом целый ряд оригинальных раввинистических аргументов³⁵⁸, Кельс выделяет целый ряд конкурирующих внутри христианства течений: эвионитов (или последователи Керинфа?), гностиков, симониан, последователей Маркелла и Маркиона³⁵⁹, разбирает их воззрения, выводя из несогласия христиан слабость их интеллектуальной позиции. Кельс в пантеистическом духе отрицает Откровение, проповедуемое христианами.

³⁵⁴ Orig. *Contr. Cels.* 4.23. Пер. Л. Писарева цит. по: Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 695.

³⁵⁵ Так, он остроумно выстраивает преемство христиан иудеям в бунте и мятеже: как иудеи взбунтовались против египтян, так и христиане теперь отделились от иудеев. Orig. *Contr. Cels.* 3.5–8, 14.

³⁵⁶ Orig. *Contr. Cels.* 4.14; 6.1, 3.

³⁵⁷ Кельс, как средний платоник, был открыт взглядам других школ: так, он использует стоический термин «божественные концепции» (*θεϊαὶ ἐννοίαι*: Orig. *Contr. Cels.* 4.88), сопоставляет Зенона и Иисуса (*Contr. Cels.* 5.20), но совершенно равнодушен к перипатетикам.

³⁵⁸ См. их изложение в Leveils, X. *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origenes* [досадная опечатка! читай: origines] au concile de Nicée (45–325) (BZNW, 146), Berlin; New York: de Gruyter, 2007. P. 148–150.

³⁵⁹ Orig. *Contr. Cels.* 5.61.

Важным для нас является то, что в его тексте христиане стали осознаваться как противники, с представлениями которых о Божестве, мироустройстве, образе Божиим в человеке и воскресении плоти необходимо спорить. Полемика проистекает из страха, что христианство принесет в культурное поле философию, отвергающую диалектику и апеллирующую к вере³⁶⁰. Это произведение, в работе над которым Кельс использовал кодексы самих христиан³⁶¹, показывает, что в эпоху Второй софистики христианство уже присутствовало не только в общественной сфере, но и было заметным явлением в кругу интеллектуалов и философов.

Итак, полемика Кельса свидетельствует о все большем распространении христианских – как ортодоксальных, так и неортодоксальных – идей, которые стали все более известны внешнему кругу, поставив под угрозу существование *Rex Romana*.

2.5.6 Пример платонической рецепции: концепт канона священных книг

Стремление христиан определить канон священных текстов проявилось уже во II в., что стало сознательным и богословски мотивированным отбором раннехристианских писаний, которые задали курс для дальнейшего богословского творчества³⁶². Канон библейских текстов выступил авторитетным собранием документов христианства, определяя не только внутрицерковную теологию, но и влияя на современную и последующую философию как в виде критики (Кельс), так и в форме подражания (Порфирий). Однако канон – это не только формальный стандарт, в то же время он всегда бросает вызов в интерпретации библейского послания. Греческие философские биографии III–IV вв. также демонстрируют признаки попыток кодифицировать свод трудов для учебной программы философской школы.

³⁶⁰ Orig. *Contr. Cels.* 1.9; 6.7. Такое же обвинение христианам в создании философии, отвергающей философский инструментарий, в частности диалектику, выдвигает современник Кельса Гален: Galen. *De diff. puls.* 2.4 (VIII, 579 Kühn).

³⁶¹ Orig. *Contr. Cels.* 2.74. Так, он ссылается не менее 80-ти раз на книги Нового Завета, цитируя главным образом *Евангелия от Матфея, от Луки и от Иоанна*.

³⁶² Например, список ветхозаветных книг у Мелитона Сардийского, и канон Маркиона.

Организация Порфирием *Эннеад*, к которым *Жизнь Плотина* служила герменевтическим прологом, действовала как «канон» платиновских текстов, новое дополнение к формирующемуся собранию авторитетной литературы, которое включало *Халдейские оракулы*, Гомера, Гесиода и диалоги Платона. Анонимные *Prolegomena*, руководство VI в. по изучению платоновской философии, приписывает Ямвлиху учебный план, в котором указано количество, названия платоновских диалогов и порядок, в котором их следует изучать. *Компендиум пифагорейской доктрины* был организован как прогрессивная учебная программа для изучения пифагорейской философии, а *О пифагорейской жизни* служил ее введением. Из канона (как бы неточно он ни был определен) текстов, официальных учебных программ и публичного дискурса был выработан консенсус по вопросам, которые считались достойными обсуждения и дебатов. Хотя мы не можем говорить о неоплатоническом «вероучении», сравнимом с христианскими вероучительными формулами, несомненно, существовали определенные «темы», которые определяли и направляли философские и теологические вопросы того времени: природа Бога, бессмертие души, практики, ведущие к добродетели.

2.6 Выводы

Второй век, который охватывает эпоху Северов и Антонинов, стал плавильным котлом культур, языков, философий и религий. Возникает и распространяется гностицизм, вобравший в себя всю гамму философско-мистических представлений, платонизм инкорпорирует в себя многие несвойственные ему до того черты: его последователи знакомятся с мудростью восточных народов, тексты которых, в том числе христианские, входят в оборот, комментируются и обсуждаются. Папирусные находки в Наг-Хаммади, содержащие не только гностические тексты, но и герметические, энкратитские, иудео-христианские и даже языческие сочинения, указывают, насколько пестрой могла быть библиотека одной общины. Христиане создают свои школы, в которых полемизируют с языческим учением о Боге, заимствуя у гено- и политеистов как богословскую терминологию, так и материал для полемики, которая уже во II в.

проявилась не только у апологетов, но и у Кельса, писавшего против христиан и видевшего в них угрозу. Все школы апеллируют к традиции и стремятся обосновать свою древность, возводя истину то к Орфею и Пифагору, то к Моисею и Аврааму.

В следующем веке не менее значительный вызов в христианах и их доктрине увидят неоплатоники, то почти не упоминая их, то полемизируя с ними. К анализу литературной реакции платоников III в. на христианский дискурс мы обратимся в следующей главе.

Глава III. Расширение кругозора платоников: Плотин и Амелий

3.1 Основатель школы: Плотин

Хотя основателем неоплатонизма обычно считают Плотина, однако сам Плотин и его преемники были бы удивлены предположением, что он основал новую школу философии³⁶³. Платоники считали, что они философствуют в той же традиции, что и Нумений³⁶⁴. Кроме того, Плотин развивал идеи своего непосредственного учителя Аммония Саккаса, который, как утверждает Фотий, примирил взгляды Платона и Аристотеля³⁶⁵. Тем не менее, источники не позволяют делать далеко идущие выводы об Аммонии, который остается довольно темной фигурой. Кратко обрисовем основные вехи биографии Плотина, «последнего рационалиста в эпоху иррационализма»³⁶⁶, создавшего в Риме школу, определившую историю всего позднейшего платонизма.

3.1.1 Ранние годы

Основным источником по жизнеописанию Плотина, его школе и постоянных учениках, трактатах Плотина и порядке их написания служит сочинение Порфирия *О жизни Плотина и порядке написания его книг*, которое он написал спустя 30 лет после смерти своего учителя³⁶⁷. Сам Порфирий был членом школы всего 5–6 лет (с 263 по 268 гг.), основные сведения о предшествующей жизни Плотина он должен был черпать у самого учителя, хотя тот всячески избегал рассказывать о своем происхождении, а также у его ближайшего ученика Амелия Гентилиана, который начал обучение у Плотина в 246 г., т. е. за 18 лет до Порфирия. Поскольку Плотин умирал покинутый учениками, о месте и обстоятельствах смерти Порфирий должен был получить сведения от Евстохия, врача, который был с ним до самой кончины.

³⁶³ Plot. *Enn.* 5.1.8.13–15.

³⁶⁴ Долг Плотина перед философией Нумения активно обсуждался уже платониками поколения Плотина (Porph. *VP.* 17.1–23, 18.2–3).

³⁶⁵ Phot. *Bibl.* III.214, 171b 19–34, 36–38; 172a 2–9.

³⁶⁶ См. Dodds, E. *The Greeks and the Irrational.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press (London: Cambridge University Press), 1951. P. 286–287.

³⁶⁷ Horn, Ch. *Plotinus // Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe / hrsg. v. Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa.* Bd. 5/1–3. Basel: Schwabe Verlag, 2018. S. 1255.

В *Жизни Плотина* содержится мало информации о происхождении Плотина и его юношеских годах: Плотин не рассказывал о своем происхождении, месте и дате рождения, поскольку, как говорится в начале *Жизни Плотина*, он стыдился, что пребывает в теле.³⁶⁸ На основании сведений от Порфирия, однако, время его жизни можно отнести к 204/05–269/70 гг. Годом рождения Плотина Евстохий называл тринадцатый год царствования императора Луция Септимия Севера³⁶⁹, т. е. 205 г. по Р. Х., а умер Плотин на втором году правления Клавдия в возрасте 66 лет, т. е. в 270 г.³⁷⁰ Место рождения учителя Порфирий не указывает, а Евнапий говорит о городе Ликополь в Фиваиде Египетской.³⁷¹ Указываемое Евнапием место рождения не дает надежных оснований утверждать, что Плотин был египтянином: у него латинское имя (восходит к Plautinus), к тому же его произведения не свидетельствуют о глубоком знании египетской письменности: так, в *Plot. Enn.* 5.8.6.³⁷² он ошибочно описывает устройство египетской иероглифической системы.

О родственниках Плотина ничего не известно, и можно лишь предполагать, что происходил он из богатой семьи: в семь лет он стал посещать школу³⁷³, в 27 лет – находится в Александрии, где прежде, чем пойти в ученики к Аммонию Саккасу, учится у знаменитых философов того времени. Можно предположить, что именно родственные связи позволили ему войти в число приближенных императора Гордиана III в походе против империи Сасанидов в 242–244 гг. Они же обеспечили ему свободу общения с некоторыми сенаторами, посещавшими позднее его школу, а также с императором Галлиеном и его супругой.

³⁶⁸ Porph. *VP.* 1.2.

³⁶⁹ Porph. *VP.* 2.37–38.

³⁷⁰ О годах жизни Плотина см. Goulet, R. Le système chronologique de la Vie de Plotin // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grecque etc. / Par L. Brisson, etc. Paris: Vrin, 1982. Т. I. P. 189–208.

³⁷¹ Eun. *Vit. soph.* 3.1.2, позднее эту информацию повторяет David. In *Porph. isag. comm.* 4, p. 91, 24–25.

³⁷² У Л. Бриссона ошибочно указан трактат *Plot. Enn.* 5.5.8 (Brisson, L. Plotin: Une biographie // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grecque etc. / Par L. Brisson, etc. Paris: Vrin, 1992. Т. II. P. 2).

³⁷³ Porph. *VP.* 3.3.

3.1.2 Учеба у Аммония

Примерно в 232 г. Плотин, разочаровавшись в популярных философах, становится учеником Аммония Саккаса³⁷⁴, александрийского философа-платоника, у которого он учился в течение одиннадцати лет, до 242 г. (*VP*. 3.20-21).

О личности этого философа до сих пор известно немного. Если Порфирий Тирский сообщает, что Аммоний был «воспитан родителями в христианстве как христианин», но как только начал думать и философствовать, то стал вести жизнь, сообразную с традиционным законом, и сделался (μετεβάλετο) язычником³⁷⁵, то сам Евсевий, сохранивший сообщение Порфирия, опровергает эти сведения и утверждает, что Аммоний был христианином до конца жизни³⁷⁶. Школу Аммония посещали и христиане, и нехристиане (Ориген(-ы), Геренний, Феодосий, Лонгин, Олимпий, Антонин), причем школа, судя по свидетельству Порфирия в *VP*. 3.6, не была в числе самых известных в Александрии³⁷⁷. Тем не менее, учитель оказывал на своих учеников особое влияние: это видно и по фигуре Плотина, выбравшего именно Аммония в учителя и долгие годы хранившего в тайне его учение, и по Оригену Александрийскому, который в письме оправдывается в усердных занятиях философией у Аммония³⁷⁸, и по Лонгину, учившемуся у Аммония и считавшему своего учителя выдающимся философом. Аммоний, согласно Лонгину³⁷⁹, не записывал своих учений, преподавая устным образом. Плотин, Геренний и Ориген³⁸⁰ договорились никогда не разглашать учения Аммония,

³⁷⁴ Porph. *VP*. 3.13: τοῦτον ἐξήτοῦν. М. Baltes на основании того, как Гиерокл представляет Аммония стержнем своей истории философии, выдвинул предположение, что Аммоний выступал в качестве посредника между языческой философией и христианством в Александрии. Baltes, M. Ammonios Sakkas // RAC. Suppl. 1, 2001. S. 330–331.

³⁷⁵ Porph. apud Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.7.

³⁷⁶ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.9–10.

³⁷⁷ До разрушения квартала Брухейон в Александрии, где находилась библиотека и несколько философских школ, христиане и язычники посещали школы друг друга уже более полувека. См. литературу в книге Digeser, E. D. *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution* Edited by Elizabeth DePalma Digeser. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012. P. 2.

³⁷⁸ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.9.12.4.

³⁷⁹ Porph. *VP*. 20.36.

³⁸⁰ Р. Гуле (Goulet, R. Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres // RHPPhR. 1977. Vol. 57 (4). P. 471–496) и М. Замбон (Zambon, M. Porfirio e Origene: uno status quaestionis // *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions* / éd. par S. Morlet. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011. P. 107–164) считают, что этого Оригена нельзя отождествить с Оригеном Александрийским, тогда как К. Горн (Horn, Ch. Ammonios Sakkas und seine Schule // *Die Philosophie der Antike 5: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe) / hrsg. v. Ch. Riedweg, Ch. Horn, D.

однако его соученики первыми нарушили обещание³⁸¹. В философском плане Аммоний находился под сильным влиянием Нумения Апамейского и стремился согласовать философию Платона и Аристотеля³⁸², тем самым приводя саму философию к единству, следы чего мы потом встретим как у самого Плотина, так и у Порфирия.

После учебы у Аммония Плотин удаляется вместе с экспедицией императора Гордиана III на Восток, чтобы познакомиться с практической философией персов и индийских мудрецов. В походе юного императора убивают, так что Плотин был вынужден спасаться бегством: он укрывается в Антиохии, откуда на следующий год прибывает в Рим³⁸³.

3.1.3 Устройство школы, учебный процесс

В сорокалетнем возрасте Плотин поселяется в Риме, а уже спустя два года к нему в ученики приходит Амелий. Л. Бриссон предполагает, что школу Плотин открыл в 246 г., с приходом к нему Амелия, на что указывает и замечание Лонгина³⁸⁴. У школы не было отдельного помещения, четко определенных учеников, так что не могло идти и речи о преемственности преподавания после смерти Плотина, как, например, было ранее в Ликее и Академии.

Первые десять лет Плотин преподавал лишь устно, следуя договору не разглашать учений Аммония. В рассказе Порфирия об устном философствовании Плотина, вносящего в исследования дух (νοῦς) Аммония, можно увидеть следование школьной традиции наставника³⁸⁵. Сведения об этом периоде

Wyrwa. Basel: Schwabe Verlag, 2018. S. 1253) осторожно высказывается в пользу этого предположения. Рассмотрению этой проблемы далее мы посвятим отдельный параграф.

³⁸¹ Porph. *VP*. 3.25–35. Когда Ориген пришел к Плотину на занятие, тот покраснел (Porph. *VP*. 14.20–25), что, как полагают О’Брайен (O’Brien, D. Plotinus and the Secrets of Ammonius // *Hermathena*. 1994. No. 157, *Neoplatonica: Studies in the Neoplatonic Tradition, Proceedings of the Dublin Conference on Neoplatonism*. P. 117–153) и Шаррю (Charrue, J. M. *De l’être et du monde: Ammonius, Plotin, Proclus*. Paris: Klincksieck, 2010), могло все же указывать, что именно Плотин нарушил соглашение и раскрывал доктрины Аммония сначала в узком кругу проверенных и испытанных учеников (Porph. *VP*. 4.14–16: Οὐδὲ γὰρ ἦν πω ῥαδίᾳ ἢ ἔκδοσις οὐδὲ εὐσυνειδήτως ἐγίγνετο οὐδ’ ἀπλῶς κάκ τοῦ ῥάστου, ἀλλὰ μετὰ πάσης κρίσεως τῶν λαμβανόντων), а затем, с приходом Порфирия летом 263 г., уже всем желающим.

³⁸² Phot. *Bibl*. 214.172a.

³⁸³ Porph. *VP*. 3.23.

³⁸⁴ Porph. *VP*. 20.32–33. Brisson, L. Plotin: Une biographie. P. 7. П. Анри считал, что Амелий сыграл решающую роль в учреждении школы Плотина, позволив Риму познакомиться с неоплатонической философией и начать усваивать ее (Henry, P. Plotin et l’Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe. Louvain: Spicilegium sacrum Iovaniense, 1934. P. 3–6).

³⁸⁵ Porph. *VP*. 14.15, 20.

Порфирий берет у Амелия, который сообщал, что занятия эти были «беспорядочны и полны болтовни»³⁸⁶, т. е. Плотин, следуя примеру своего учителя Аммония, не систематически излагал платоновскую этику, физику и логику, а побуждал, как и Сократ, своих учеников к самостоятельному философствованию (ζητεῖν προτρεπομένου)³⁸⁷.

Порфирий характеризует учителя во время лекций как прекрасного и вдумчивого наставника, который в духе Аммония читал и комментировал с учениками *Тимей* и *Государство* Платона³⁸⁸, *Метафизику* Аристотеля и выдвигал оригинальные и независимые толкования³⁸⁹. Амелий составляет конспекты этих лекций, которых к 263 г. накопилось уже достаточно большое количество. В этот первый школьный период Плотин написал 21 трактат, которые были доступны лишь узкому кругу учеников³⁹⁰.

Когда Порфирий вместе с Антонием Родосским прибывает из Афин, где учился у Лонгина, в Рим, Плотину уже исполнилось 59 лет. Следующие пять лет после вступления Порфирия в школу нам известны наиболее хорошо. Плотин вместе с Амелием, как указывает Лонгин³⁹¹, давали открытые для всех уроки философии, на что среди прочего указывает семантика причастия δημοσιεῖοντες, но не в какой-то выделенной специально для этого школе, а в доме римской аристократки Гемины, предположительно, вдовы императора Требониана Галла (251–253 гг.), в котором преподавание велось с осени до весны. Летом занятия шли за городом, возможно, в том самом имении Зета, где Плотин окончил жизнь³⁹².

Занятия проходили в установленное время³⁹³. В период пребывания в школе Порфирия их мог посещать любой желающий (здесь уместно вспомнить

³⁸⁶ Porph. VP. 3.35–37.

³⁸⁷ Глагол ζητεῖν в данном случае имеет значение «спрашивать», «задавать вопрос», таким образом, путаница и беспорядок на лекциях Плотина возникли из-за постоянных и не всегда осмысленных вопросов его учеников (к числу которых принадлежали не только философы).

³⁸⁸ В Apparatus fontium Анри-Швицера у Плотина отмечено 250 цитат из *Тимея* и 140 из *Государства*. Henry, P., Schwyzer, H. R. Porphyrii De vita Plotini. Plotini Opera: Editio maior, 3 t., Paris/Bruxelles/Leiden, 1951 (V. Plot.; Enn. I–III), 1959 (Enn. IV–V), 1973 (Enn. VI) (Museum Lessianum, Series philosophica, XXXIII–XXXV).

³⁸⁹ Porph. VP. 14.14–16.

³⁹⁰ См. список в Porph. VP. 4.9–13.

³⁹¹ Porph. VP. 20.32.

³⁹² Porph. VP. 5.3–5, 7.22–24.

³⁹³ См. Porph. VP. 5.4.

художника Картерия, который по просьбе Амелия и против воли Плотина написал его портрет), однако аудитория делилась на простых слушателей и непосредственных учеников. Порфирий приводит имена некоторых слушателей, которые запомнились своими выходками или несогласием с учителем: это Фавмасий³⁹⁴, который не мог вынести вопросоответной формы занятий Порфирия и Плотина, гностики Адельфий и Аквилин (с ними Плотин часто спорил на занятиях)³⁹⁵, Ориген³⁹⁶, возможно, ритор Диофан³⁹⁷.

Помимо нерегулярных посетителей школы, вступавших в полемику с учителем, в школе были и полностью посвятившие себя философии ученики, такие как Амелий, врачи Зет, Евстохий Александрийский, Павлин Скифопольский; к его ученикам принадлежали политики из senatorского сословия: Маркелл Орронтий, Сабинилл, Рогациан, Кастрикий Фирм³⁹⁸. Школу Плотина посещали и женщины: среди них – Гемина мать и Гемина дочь, а также Амфиклея, которая позднее выйдет замуж за Аристона, сына Ямвлиха³⁹⁹.

На занятиях читались и комментировались тексты, излагалось догматическое учение Аммония⁴⁰⁰, а также окрашенный пифагореизмом платонизм Нумения. Из разбираемых авторов помимо Платона и Аристотеля можно назвать их более поздних комментаторов: Нумения, платоников Аттика, Севера, Крония, Гая и перипатетиков Аспасия, Александра Афродисийского и Адраста. Порфирий характеризует Плотина как замечательного педагога: его занятия напоминали беседы, которые требовали от учеников немалого напряжения мысли.

Занятия проходили в устной форме⁴⁰¹ и были проникнуты оживленными дебатами участников⁴⁰², свидетельство чему мы видим в трактатах Плотина – во

³⁹⁴ Porph. *VP*. 13.12–17. Lim, R. The Auditor Thaumasius in the Vita Plotini // *JHS*. 1993. Vol. 113. P. 157–160.

³⁹⁵ Porph. *VP*. 16.1–9.

³⁹⁶ Porph. *VP*. 14.20–25.

³⁹⁷ Porph. *VP*. 15.16–17, Плотин поручил Порфирию опровергнуть написанную Диофаном *Апологию Алквидиада*, где оправдываются сексуальные отношения учителя и ученика.

³⁹⁸ Сенатор Кастрикий Фирм был верным учеником Плотина, он помогал Амелию как слуга, а Порфирию был как родной брат (Porph. *VP*. 7).

³⁹⁹ Porph. *VP*. *VP*. 9.1–5.

⁴⁰⁰ Porph. *VP*. 14.10–18.

⁴⁰¹ Porph. *VP*. 13.15–17.

⁴⁰² Намек на это: Porph. *VP*. 17.41–42. Похоже, что в некоторых случаях Амелий категорически не соглашался со своим учителем: см., например, Procl. *In Tim.* 2.213.9–13. После ухода Амелия Плотин написал трактат *О том,*

многих из них в качестве темы заявлен некий тезис, который подвергается всестороннему обсуждению: главная мысль переплетается вопросами, ответами, возражениями анонимных собеседников, постоянными повторениями и развитием аргументов. На семинарах⁴⁰³ учитель в дружелюбной атмосфере показывал обширную ученость и в геометрии, арифметике, механике, оптике, музыке⁴⁰⁴. Часть занятий вел Амелий⁴⁰⁵. В основном они включали свободное обсуждение философских вопросов, таких как бессмертие души (Plot. *Enn.* 4.7), самопознание (Plot. *Enn.* 5.3), свободу действий (Plot. *Enn.* 6.8) и обсуждение натурфилософской теории души (Plot. *Enn.* 4.3–5). Насколько сложно отделить философию и экзегезу у Плотина, показано в Plot. *Enn.* 3.7 *О вечности и времени*, трактате, где мы видим одновременно и философское обсуждение предмета, и комментарий к Plato. *Tim.* 37c–38b⁴⁰⁶. Правильная интерпретация Платона и поиск философской истины идут у Плотина рука об руку, а чтение Платона составляло подлинную духовную жизнь: диалоги содержали истину о богах, и это знание позднее передавалось по наследству главами Академии.

В III в. философия не сводилась только к обучению и написанию трактатов; она не была теоретической дисциплиной, направленной исключительно на экзегезу авторитетных в школе текстов, но стала для платоников образом жизни, искусством жить, духовным упражнением⁴⁰⁷, посредством которого философ должен был очистить душу, чтобы открыть внутри себя и возделывать заключающееся внутри него божественное начало и тем самым приготовить себя к последующей жизни, которая будет гораздо лучше, чем настоящая.

что такое зло и откуда оно (Plot. *Enn.* 1.8), в котором вступает в прямой конфликт с взглядами Амелия, известными нам из Asclep. In *Nicom.* 1.45.3–5, 32 и Philop. In *Nicom.* 1.45.2–3.

⁴⁰³ Порфирий особо отмечал, что Плотин на занятиях улыбался. В тексте *VP* используются три термина для описания занятий Плотина с учениками: *συνομοίαι* (Porph. *VP.* 1.13–14, 3.46; обсуждения 5.6; 13.1; вопросы 13.9–16; чтения 14.10, 21; критика 16.10; 18.7), *διατριβαί* (изложение доктрины учителя *VP.* 3.34, 36; 18.9) и *ὁμιλίαι* (беседы в узком кругу учеников *VP.* 3.1; 5.5; 8.12, 14, 19). Подробнее см: Kalligas, P. *The Enneads of Plotinus: A Commentary*. Vol. 1. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2014. P. 22.

⁴⁰⁴ Porph. *VP.* 14.7–10.

⁴⁰⁵ Porph. *VP.* 20.14–15. См. также свидетельство Порфирия в Procl. In *Tim.* II, p. 300, 23 – 301, 25.

⁴⁰⁶ Karfíková, L. Eternity according to Plotinus, *Enn.* III,7 // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 2011. Bd. 58 (2). S. 437–451.

⁴⁰⁷ Об этом см. книгу Адо, П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. СПб., 2005. Особенно С. 307–308.

Плотин поощрял совместную работу учеников. Можно упомянуть полемику Амелия и Порфирия о месте умопостигаемого по отношению к Уму⁴⁰⁸, их борьбу с гностиками⁴⁰⁹, борьбу Амелия с афинскими гостями, которые обвиняли Плотина в плагиате у Нумения⁴¹⁰, полемику с Лонгином о справедливости у Платона⁴¹¹, Порфирий, в свою очередь, писал опровержение против Диофанта⁴¹².

Преподавательская харизма Плотина, его аскетизм, сконцентрированность на экзегезе авторитетных текстов, *in primis* Платона, сформировались под влиянием одиннадцати лет учебы в школе Аммония. Критика на школьных занятиях гностических текстов, таких, как откровение Зостриана, свидетельствует о важности текстуальной критики для установления подлинности потенциального источника древней мудрости. Это хорошо соотносится с интересом Аммония к сравнению евангельских историй, что было необходимым для установления истинного учения Христа, которое он сравнивал с учением Моисея. Еще одно сходство с Аммонием – гармонизация Аристотеля и Платона, обвинившего предшественников в искажении платоновской философии, проводится и в *Эннеадах* Плотина⁴¹³.

Дружелюбие учителя проявлялось не только на занятиях с учениками, но и в обычной жизни: у Плотина было много друзей, от самых влиятельных, включая сенаторов, императора Галлиена и его жены Салонины, до вполне простых людей. Он был «священным и божественным стражем» сирот, следя за их имуществом⁴¹⁴; всегда дружелюбный, он был посредником в спорах для многих людей⁴¹⁵.

Однако жизнь в школе Плотина не была исключительно безмятежной: в пятнадцатый год царствования Галлиена (268 г.) удрученный меланхолией Порфирий задумался о самоубийстве. По совету учителя, распознавшего его

⁴⁰⁸ Porph. *VP*. 18.8–19.

⁴⁰⁹ Porph. *VP*. 16.12–18.

⁴¹⁰ Porph. *VP*. 17.1–6.

⁴¹¹ Porph. *VP*. 20.88–89.

⁴¹² Porph. *VP*. 15.11–17.

⁴¹³ Magrin, S. Plotinus' Reception of Aristotle // A. Falcon (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden: Brill, 2016. P. 258–276.

⁴¹⁴ Porph. *VP*. 9.5–10.

⁴¹⁵ Porph. *VP*. 9.20–22.

настрой, Порфирий отправляется на Сицилию в Лилибей.⁴¹⁶ После отъезда из школы Порфирий с Плотинем больше не встречался.

Как упоминалось выше, Плотин имел тесные связи с римским императорским двором. Пользуясь благосклонностью имп. Галлиена, в Кампании на юге Италии Плотин вознамерился основать идеальный город философов под названием «Платонополис», однако замысел из-за интриг при дворе императора так и не был осуществлен.⁴¹⁷ В конце августа 268 г. был убит император, которому наследовал Клавдий II Готский – и сразу же Рим покидают Плотин, после 26 лет непрерывного пребывания в городе.⁴¹⁸ Удалившийся в Кампанию в поместье ученика Зета, и Амелий, отправившийся в первый год правления нового императора в сирийский город Апамею.⁴¹⁹ Вполне возможно, что именно политические причины подвигли философа, близкого к убитому Гордиану и многим сенаторам, покинуть город.⁴²⁰ В поместье Зета, скончавшегося еще прежде, Плотин продолжает писать. Так, он отправил Порфирию на Сицилию пять новых трактатов еще в первый год правления Клавдия, во второй год незадолго до смерти – последние четыре (VP. 6.1–4). Ознакомившись с последними девятью трактатами учителя, Порфирий нашел их гораздо более слабыми, чем те, что были написаны во время его пребывания в школе.⁴²¹

3.1.4 Кончина Плотина

В конце второго года правления Клавдия II Плотин, которого из-за болезни (вероятно, проказы или туберкулеза.⁴²²) перестали посещать ученики, умирает.⁴²³ О смерти учителя Порфирий, все еще пребывавший на Сицилии, узнает из письма врача Евстохия, заботившегося о Плотине и навещавшего его в уединении. Тот

⁴¹⁶ Porph. VP. 11.11–19.

⁴¹⁷ Porph. VP. 12.9–12. Плотин собирался поселиться в городе со своими учениками, что в тексте описано вполне отражающим настроения эпохи глаголом ἀναχωρήσειν, напоминающим слово, характерное для христианских текстов (приведем примеры из евангелий: Мф. 2:12–14, 22; 4:12; 9:24 12:15; 14:13; 15:21; 27:5; Мк. 3:7; Ин. 6:15), описывающих опыт христианских анахоретов и первых аскетов. Сам Порфирий, покинув школу учителя и обосновавшись на Сицилии, описывает свое пребывание там этим же глаголом (VP. 6.1–2: ἐκεῖ γὰρ ἀνεχώρησα).

⁴¹⁸ Porph. VP. 9.20–21.

⁴¹⁹ Porph. VP. 3.41–42.

⁴²⁰ Так полагает Л. Бриссон. См.: Brisson, L. Plotin: Une Biographie // Porphyre: La Vie de Plotin / L. Brisson et al. (ed.). Vol. 2. Paris, 1992. P. 25.

⁴²¹ Porph. VP. 6.34–37.

⁴²² Schwyzer, H.-R. Plotinos // RE. Stuttgart, 1951. Bd. XXI, 1. S. 474–476.

⁴²³ Porph. VP. 2.29–32.

передает последние слова⁴²⁴ умирающего Плотина и рассказывает, что после смерти змея заползла под кровать и проскользнула в дыру в стене. Вероятно, под змеей Порфирий имел в виду душу Плотина, покинувшую тело, что согласовывалось с распространенным в греческом мире мифологическим мотивом, согласно которому душа, отделявшаяся от тела, уподоблялась то птице, улетающей в небеса, то змее, хтоническому животному⁴²⁵. Эпизод со смертью Плотина, развоплощением, откликается на ряд свидетельств о неприятии схолархом плоти – стыд от нахождения в теле, отказ от написания портрета, физические болезни, отказ от гигиены, прогрессирующая немощь, – и становится лейтмотивом всего текста. Как удачно отмечает Мэннляйн-Роберт, Порфирий позволяет Плотину умереть в самом начале текста, чтобы в дальнейших главах изобразить настоящего, одухотворенного учителя⁴²⁶.

Уже после смерти Плотина Амелий спросил Аполлона, куда отправилась душа Плотина, и получил оракул, состоящий из 51-го гекзаметра⁴²⁷. Как поясняет оракул, Плотин несколько раз в жизни сподоблялся созерцать Единое (четырежды только за время пребывания Порфирия при Плотине), а теперь, по разрешении от тела, он пришел в божественное собрание на небе, где пребывает вместе с богами и демонами.

Удачное считывание замысла Порфирия ближайшими современниками видим в сообщениях Фирмика Матерна, усмотревшего в описании жизни Плотина человека скромного, и в то же время достойного наследника Пифагора, Сократа и Платона, чей дух живет в мертвой телесной оболочке, а жизнь совпадает с

⁴²⁴ Porph. *VP*. 2.26–27: περᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον. Общий обзор возможных вариантов понимания см. в 20-м примечании Д. Бугая к его переводу *Жизни Плотина*: Бугай, Д. Порфирий. О жизни Плотина и порядке его книг (научный перевод с древнегреческого и комментарии) // Историко-философский альманах. 2015. Т. 5. С. 166–168. Анализ возможных альтернативных интерпретаций см в статьях: Henry, P. La dernière parole de Plotin // *Studi Classici e Orientali*. 1953. Vol. II. P. 113–130 и Schwyzer, H.-R. Plotins letztes Wort // *MH*. 1976. Vol. 33. P. 85–97.

⁴²⁵ См. Brisson, L. Notes sur la Vita Plotini: 2.27 // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grecque etc. / Par L. Brisson, etc. Paris: Vrin, 1992. Т. II. P. 203–204. Примеры собраны в книге Küster, E. Die Schlange in der Griechischen Kunst und Religion. Giessen: Töpelmann, 1913. S. 62–85.

⁴²⁶ Männlein-Robert, I. Biographie, Hagiographie, Autobiographie. Die Vita Plotini des Porphyrios. S. 584.

⁴²⁷ Porph. *VP*. 22.13–63. Оракул имеет текстуальные сходства и гомеровские отголоски с трактатом Порфирия *О пещере нимф*. Edwards M. J. Scenes from the Later Wanderings of Odysseus // *CQ*. 1988 Vol. 38. P. 509–521. Связь Оракула с *De antro* поддерживает идею о том, что этот трактат был создан после вступления Порфирия в школу Плотина. Кроме интереса Порфирия к связи души и тела в обоих трактатах мы видим и важную роль поэзии (поэма Порфирия *Священное бракосочетание*, упомянутая в *VP*. 15.1–2).

учением⁴²⁸, а также Евнапия из Сард, сообщающего, что сочинения Плотина, чьи алтари еще курились в его время, у образованных людей были популярней, чем диалоги самого Платона⁴²⁹. Евнапий специально называет место рождения Плотина, Ликополь⁴³⁰, которое Порфирий опустил в тексте, следуя замыслу об утаивании места земного рождения божественного учителя.

3.1.5 Трактаты Плотина, изданные Порфирием

В последние годы жизни (ок. 254–269/70 гг.) Плотин написал значительный свод сочинений, который дошел до нас в полном объеме в виде изданных Порфирием *Эннеад*, насчитывающих 54 трактата. Порфирий особо подчеркивал разное качество трактатов в зависимости от времени их написания⁴³¹, что, возможно, должно было оттенить роль самого Порфирия в исправлении и издании текстов учителя. По его утверждению, Плотин сначала продумывал весь будущий материал, а затем, не пересматривая и не исправляя текст (возможно, из-за глазной болезни), записывал свои идеи, не обращая внимания на стиль и орфографию⁴³².

Жизнеописание учителя Порфирий составляет уже в пожилом возрасте, не ранее 301 г.⁴³³, причем, как видно из *VP*. 26.3–40, подготовка издания непосредственно *Эннеад*, введением к чему и служило жизнеописание Плотина, еще не была закончена. Он описывает жизнь учителя в агиографическом духе, опустив какие-либо политические и личные мотивы к созданию *VP*, но снабдив ее множеством историй, которые должны были проиллюстрировать величие души Плотина.

В своем издании Порфирий в некоторых случаях разделил трактаты Плотина, чтобы получить шесть девяток (*Эннеады*)⁴³⁴. Также Порфирий придерживался тематического принципа: восхождение от чувственного мира (с первой по третью *Эннеады*) к душе (четвертая), к интеллекту (пятая) и к Единому (шестая). В

⁴²⁸ Firm. Mat. Mathes. 1.7.14, 19, 21, 23.

⁴²⁹ Eun. Vit. soph. 3.1.3.

⁴³⁰ Ibid. 3.1.2.

⁴³¹ Porph. VP. 6.27–37.

⁴³² Porph. VP. 8.1–19.

⁴³³ Porph. VP. 23.13–24.

⁴³⁴ Предложенный Порфирием список сочинений Плотина в хронологическом порядке (Porph. VP. 4–6) помогает установить, что Порфирий сознательно делил большие тексты Плотина, чтобы получить искомые шесть *Эннеад*, например, трактаты с 30-го по 33-й, первоначально составлявших один трактат.

редакторскую работу Порфирия входило и снабжение трактатов названиями, порой весьма пространными. Систематический порядок *Эннеад*, предложенный Порфирием, ставил сочинения учителя в один ряд с изданными Фрасиллом по тому же систематическому принципу диалогами Платона (тетралогии). Избранный систематический принцип издания *Эннеад* позволял уйти от подозрений в хронологическом развитии философии Плотина, а значит, изменениях во взглядах учителя, и создавал представление о законченной и совершенной философии божественного учителя.

Кратко изложив биографию Плотина и основные характеристики его корпуса сочинений, обратимся к анализу фигуры первого ученика Плотина, с которого и началась его школа: Амелия.

3.2. Первый ученик Амелий: открытость христианской топике

Образ Амелия и основные сведения о нем сохранил его соученик Порфирий в сочинении *Жизнь Плотина*. Амелий был выходцем из Италии: он родился между 216 и 226 гг.⁴³⁵ в Этрурии⁴³⁶, но всю жизнь писал на греческом языке. Его настоящее фамильное имя (τὸ ὄνομα κύριον) Γεντιλιανός (Gentilianus), а Ἀμέλιος, греческое по происхождению имя, вероятно, было прозвищем (supernomen⁴³⁷), давать которое во II–III вв. вошло в привычку⁴³⁸; достаточно вспомнить, что такие же прозвища были в школе Плотина не только у него одного: сам Плотин поменял прозвище Амелия на Америк⁴³⁹, Порфирий же изначально именовался Малхом, в

⁴³⁵ Дата довольно условная, поскольку выводится из предположения, что Амелий поступил в ученики Плотина в возрасте от 20 до 30 лет.

⁴³⁶ Porph. *VP*. 7.2; Eun. *Vit. soph.* 17

⁴³⁷ О такого рода прозвищах см. классическую работу Kajanto, I. *Supernomina. A Study in Latin Epigraphy*. Helsinki: Soc. scientiarum fennica, 1966.

⁴³⁸ Еще во II в. Нумений «переводил» имя «Максим» как «Великий»: Μάξιμον εἰς τὸν Μεγάλον, что позднее повторил почитатель Нумения Амелий, обращаясь к Порфирию как к Василевсу: τὸν Μάλκον οὗτος εἰς τὸν Βασιλέα... (Porph. *VP*. 17.14–15). Василевсом себя именовал и сам Порфирий (*Ibid.* 20.91: Βασιλέα τὸν Τύριον).

⁴³⁹ Porph. *VP*. 7.3–5. Такое положительное качество, как ἀμέρεια (неделимость), занимало важное место в философии Плотина, характеризуя Единое (Plot. *Enn.* 6.7.18, 39), мысль (Plot. *Enn.* 4.7.6, 23), идею (Plot. *Enn.* 4.4.23, 17). Дж. Диллон выдвигает предположение, что такой переменной имени Плотин мог указывать на сильное увлечение Амелия диалогом *Тимей*, где душа описывается как «неделимая сущность» (ἀμέριστος οὐσία), которая претерпевает разделение в телах (ἢ περὶ τὰ σώματα γιννομένη μεριστή): Dillon, J. *The Concept of Two Intellects: A Footnote to the History of Platonism // Phronesis*. 1973. Vol. 18. P. 180–182.

то же время Амелий обращается к нему как к Василевсу⁴⁴⁰; врача Павлина из Скифополя Амелий называл Миккалом⁴⁴¹.

Мы не располагаем сведениями о детстве и юности Амелия, однако мы знаем о его учебе у Лисимаха⁴⁴². В предисловии к книге *О цели* Лонгин сообщает, что Лисимах был стоическим философом, который, как и Аммоний, занимался лишь преподаванием философии, отказываясь писать сочинения⁴⁴³. Далее Амелий покидает Лисимаха и переезжает в Рим, где в 246 г. по Р. Х. присоединяется к Плотину, которого он покинет лишь за год до его смерти в 269 г. Таким образом, Амелий был учеником, доверенным лицом и помощником Плотина на протяжении 24 лет.

3.2.1 Деятельность в школе

Дж. Диллон выдвигает предположение⁴⁴⁴, что Амелий мог составить комментарии на диалоги Платона в поздний период жизни в Апамее (до 290-х гг.), в частности, *Комментарий на Тимей*, на который Прокл ссылается 17 раз в своем *Комментарии* на этот диалог), однако – за неимением свидетельств и также на уровне догадки, – гораздо убедительнее выглядит предположение, что Амелий, который разбирал с учениками диалоги Платона на занятиях в Платиновой школе и писал множество других произведений (см. ниже), составлял *Комментарий* в процессе совместной работы над текстом с другими членами школы. Говоря о преподавании Амелия, Прокл в *Комментарии на Тимей* приводит историю с предложенной Порфирием правкой $\lambda\eta\gamma\epsilon\iota\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ в Plato. *Tim.* 39E во время занятий под руководством Амелия⁴⁴⁵. Если коллеги по школе предлагали правки, почему они не могли фиксироваться сразу на занятии, а нужно было ждать больше тридцати лет, чтобы составить *Комментарий*? Впрочем, это всего лишь предположение, которое вряд ли возможно верифицировать.

⁴⁴⁰ Porph. *VP.* 17.6–10, 13–15. Евнапий сообщает, что еще Лонгин стал называть Малха Порфирием «отразив в этом имени признак царских одежд» (Eun. *Vit. soph.* 4.1.4.3–5).

⁴⁴¹ Porph. *VP.* 7.6–7. Имя Μίκαλος – уменьшительное от μικρός (малый); в греческом языке соответствует латинскому имени Paulinus, уменьшительному от Paulus.

⁴⁴² Porph. *VP.* 3.43.

⁴⁴³ Porph. *VP.* 20.47.

⁴⁴⁴ Dillon, J. St John in Amelius' Seminar // Eds. P. Vassilopoulou, S. Clark. *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009. P. 32.

⁴⁴⁵ Procl. *In Tim.* II.300.23–35 Diehl.

Амелий участвует и в философских дискуссиях: против учеников Адельфия и Аквилина он пишет 40 книг опровержений откровений Зостриана⁴⁴⁶. Узнав от Трифона об обвинении Плотина в плагиате, он за три дня составляет опровержение против обвиняющих Плотина в плагиате у Нумения в книге *Об отличии учения Плотина от учения Нумения*⁴⁴⁷. Порфирий, только вступив в школу Плотина, не мог согласиться с идеей о том, что вне Ума не существует умопостигаемого⁴⁴⁸. По поручению Плотина Амелий пишет опровержение мнений Порфирия в книге *О недоумениях Порфирия* и вновь отвечает на новое возражение Порфирия в книге, название которой не сообщается⁴⁴⁹.

Амелий вступает в дискуссии и с Лонгином, защищая как своего учителя, так и самого себя от нападок завистников. Так, философ Лонгин пишет письмо Амелию, в котором критикует книгу Плотина *Об идеях*⁴⁵⁰ и утверждает, что Амелий не является истинным платоником: он скорее стоик, а потому в силу своей некомпетентности не может выступать авторитетом в вопросах платонизма. Также он обвинял Амелия в недостаточной филологической подготовке, поскольку в переписанных им сочинениях Плотина содержится множество ошибок. В ответ Амелий посылает из Рима пространную книгу *О Платоновой справедливости*⁴⁵¹ и *О характере Платиновой философии*⁴⁵². Кроме упомянутого выше *Комментария на Тимей*, Амелий писал комментарии к платоновским *Государству*, *Пармениду*,

⁴⁴⁶ Porph. VP. 16.12–14.

⁴⁴⁷ Porph. VP. 17.4–6. Мы не знаем точно, кем были обвинители Плотина, «люди с большой славой, пришедшие из Греции». Л. Бриссон склоняется к мысли, что это афинские схолахи Евбул и Феодот или же их ученики (Brisson, L. Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style // ANRW. 1987. Bd. II 36,2. P. 807).

⁴⁴⁸ Порфирий, следуя позиции средних платоников, полагал, что умопостигаемое находится не в Уме, но вне его. Отголоски этих споров содержатся в трактате Plot. *Enn.* 5.5, тогда как учение, первоначально оспариваемое Порфирием – в Plot. *Enn.* 5.2. Детально эти противоречия формулирует Прокл в Procl. *In Tim.* I.322.20–24: Плотин считал, что demiurge содержит в себе парадигмы всего, другие помещали парадигмы либо до demiurga (Порфирий), либо после него (Лонгин).

⁴⁴⁹ Porph. VP. 18.14–19.

⁴⁵⁰ Porph. VP. 20.98. Издатели Анри и Швицер склоняются к тому, что это трактат Plot. *Enn.* 6.7, в то время как Бриссон указывает на 5.5 (Brisson, L. Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style. P. 807).

⁴⁵¹ Porph. VP. 20.87. Поскольку Амелий адресует эти соображения Лонгину из Рима, как тот упоминает в предисловии к своей книге *О конце*, написанной около 265 г., сочинение *О Платоновой справедливости* скорее всего написано ненамного позже, чем *О недоумениях Порфирия*.

⁴⁵² Porph. VP. 20.97–104.

*Филебу*⁴⁵³, причем экзегеза Амелия находила резкое неприятие у Прокла, который опровергает ее в собственных комментариях.

В отличие от Плотина, Амелий соблюдал традиционные религиозные обряды, что демонстрирует тенденцию, характерную для последующего неоплатонизма: ярко выраженный интерес к религиозным традициям, в частности к мифам, священным текстам и ритуалам. Так, Порфирий в *VP*. 10.33–36 рассказывает о безуспешной попытке Амелия понудить учителя посетить храм в праздник новолуния. В этом эпизоде Амелий, посещавший храмы в каждый праздничный день, характеризуется как φιλόθυτος, т. е. «любящий жертвоприношения», тогда как Плотин представлен божественным мужем, равным, а то и большим, чем боги, что видно из его собственных слов «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним!».

Кроме полемики с гностиками и другими школами, Амелий прибегал также к экзегезе таких текстов, как *Орфические поэмы* и *Халдейские оракулы*. Прокл приводит цитату из Амелия, где тот, следуя во многом за Нумением, отождествляет выдвигаемых им трех демиургов с Ураном, Кроносом и Фанетом (fr. 96 Kern)⁴⁵⁴; отсылка к *Халдейским оракулам* прослеживается в *In Tim.* I 361, 30: ἀποσυρὸς τεχνίτης⁴⁵⁵.

В 269 г. Амелий по неизвестной причине покидает своего учителя и обосновывается в Апамее, втором городе Сирии после Антиохии. На пути в Апамею он посещает Лонгина, который с 267/268 гг. живет при дворе Зенобии в финикийской Пальмире, и оставляет тому списки сочинений Плотина, чтобы тот мог переписать их⁴⁵⁶. В 270 г. Амелий оставляет 100 книг схолий, составленных на лекциях Плотина, своему приемному сыну Гостилиану Гесихию⁴⁵⁷. Сложно сказать, можно ли их считать законченным произведением, но если верить

⁴⁵³ Полемику о жанре этих комментариев см. в: Freudenthal, J. Amelius // RE. Neue Bearbeitung / hrsg. von G. Wissowa et al. Stuttgart, 1894. Bd. I 2. S. 1823; Dillon, J. Plotinus, Enn. III.9.1, and Later Views on the Intelligible World // TAPA. 1969. Vol. 100. P. 64; Brisson, L. Amélius // DPhA, publié sous la direction de R. Goulet. Paris: Les Éditions du C.N.R.S., 1989. Vol. I. P. 162; Id. Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style // ANRW / hrsg. von W. Haase. H. Temporini. Berlin; New York, 1987. Bd. II. 36.2. S. 826.

⁴⁵⁴ Procl. *In Tim.* 1.306.1-14 и 1.336.16-26.

⁴⁵⁵ Ср. *Or. Chald.* 68.2 Des Places.

⁴⁵⁶ Porph. *VP*. 19.32.

⁴⁵⁷ Porph. *VP*. 3.46–48.

свидетельству Прокла (*In Tim.* II 213.9-13), эти заметки по некоторым пунктам представляли состояние мысли Плотина, отличное от того, что зафиксировано в *Эннеадах*⁴⁵⁸. По крайней мере, при жизни Амелия эти схолии имели определенное хождение.

Обосновавшись в Апамее, Амелий открывает философскую школу, вероятно, опираясь на опыт не только школы Плотина, но и Нумения, уроженца Апамеи⁴⁵⁹. Амелий был известен своим интересом к философии Нумения, почти все сочинения которого он переписал и знал наизусть⁴⁶⁰. А.-Д. Саффрэ обращает внимание на связь между Амелием и Ямвлихом⁴⁶¹: сын Ямвлиха Аристон женится на Амфиклее⁴⁶², девушке из окружения Плотина, что вполне могло свидетельствовать о личном знакомстве Амелия и Ямвлиха. Затем Амелия, открывшего или же возглавившего существовавшую со времен Нумения философскую школу в Апамее, сменил Ямвлих, поддерживавший в Апамее неоплатоническую традицию⁴⁶³. Позднее имя Амелия четко связывается с Нумением, труды которого были известны потомкам стараниями Амелия⁴⁶⁴.

Евсевий Кесарийский цитирует комментарий Амелия к прологу *Евангелия от Иоанна* главным образом из-за приводимого Амелием рассуждения Нумения⁴⁶⁵, а Ямвлих полемизировал не только с Амелием, но и с Нумением, как указывает Прокл в *Комментарии на Тимей*⁴⁶⁶.

⁴⁵⁸ См. Porph. *VP.* 4.3–6 и 18.23. Амелий, будучи 18 лет учеником Плотина, до прибытия в школу Порфирия ничего не осмеливался писать. Порфирий замечает, что именно он вдохновил Амелия на создание более значительных, чем схолии, произведений.

⁴⁵⁹ Νουμήνιος, Ἀπαμεύς, ἀπὸ Συρίας φιλόσοφος Πυθαγόρειος. Suda. N. 517.1; Puech, H. C. Numénus d'Apamée et les théologies orientales au second siècle // *Mélanges Bidez*. Vol. II Brussels: Secretariat de l'Institut, 1934. P. 749–754.

⁴⁶⁰ Porph. *VP.* 3.44–45. Так считает Brisson, L. Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style. P. 802.

⁴⁶¹ Saffrey, H. D. Abamon, pseudonyme de Jamblique // *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan* / edited by R. B. Palmer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. P. 231.

⁴⁶² Porph. *VP.* 9.4–5.

⁴⁶³ На связь Ямвлиха и Апамеи указывает ритор Либаний, который называет Апамею любимым городом Ямвлиха (Liban. *Epist.* 1389.3) и говорит о «хоре апамейских философов, чей корифей был подобен богам» (Liban. *Or.* 52.21: несомненная отсылка к Ямвлиху). Также см. письмо анонимного сирийского софиста, чья переписка с Ямвлихом сохранилась среди подлинных писем императора Юлиана: Pseudo-Julian. *Epist.* 78–79 Wright.

⁴⁶⁴ Так считает Männlein-Robert, I. § 115. Longinos und Amelios // *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe* / hrsg. v. Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa. Basel: Schwabe Verlag, 2018. S. 1318. См. также мнение Ямвлиха у Прокла: Procl. *In Tim.* II.277.26-31, III.33.33–34.1 Diehl.

⁴⁶⁵ Eus. Caes. *Praep. ev.* 11.18.25; 11.19.3.

⁴⁶⁶ Procl. *In Tim.* II.277.26-30: Ὁ δὲ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἄπασαν τὴν τοιαύτην θεωρίαν ἐπερράπισεν ἐν ταῖς πρὸς τοὺς ἀμφὶ Ἀμέλιον—οὕτω γὰρ ἐπιγράφει τὸ κεφάλαιον—καὶ δὴ καὶ Νουμήνιον ἀντιρρήσειν.

3.2.2 Издание трактатов Плотина Амелием

Когда Амелий уже на протяжении 18-ти лет был учеником Плотина (с 246 г.), Порфирий, только пришедший в школу, сообщает, что Амелий не дерзал ничего писать, кроме схолий, заметок к лекциям, число которых тогда еще не достигло 100 книг. Плотин в первые десять лет преподавания ничего не писал, так что схолии должны были быть единственным способом получить доступ к его философии тем, кто не входил в тесный круг учеников.⁴⁶⁷

Кроме учеников Порфирий упоминает отдельных адресатов опубликованных сочинений Плотина. Логично увидеть именно Амелия его составителем, который, даже когда учитель взялся за написание трактатов, исправлял и редактировал его автографы, поскольку Плотина не занимала формальная обработка сочинения. В послании к Порфирию Лонгин сетует, что в его распоряжении оказались рукописи, не выправленные Амелием: это раздражение, указывающее, что Амелий не сделал того, чем обычно занимался.⁴⁶⁸ Даже в изложении Порфирия Амелий представляется как второй после учителя, которому в трудах была необходима помощь.⁴⁶⁹ Все это указывает на авторитет Амелия в качестве поверенного Плотина по важным вопросам, порой и против воли учителя.

В начале *VP* сообщается, как Амелий вносил правки в портрет Плотина⁴⁷⁰, выполненный по памяти Картерием, лучшим из живописцев того времени. Если совместить это первое упоминание о написании портрета с тем, как Порфирий воспринимает начинание по изданию сочинений Плотина, которое ему заказал сам учитель.⁴⁷¹ становится понятным, что издание Порфирия конкурировало с ранее бытовавшим изданием Амелия, соученика и соперника. Если Амелию портрет был нужен как фронтиспис к изданию, то Порфирий, уважая волю учителя, решил этого не делать, предпослав трактатам словесное описание жизни учителя и его

⁴⁶⁷ Porph. *VP*. 3.32–34.

⁴⁶⁸ Porph. *VP*. 20.7–9.

⁴⁶⁹ Porph. *VP*. 7.24–28.

⁴⁷⁰ Porph. *VP*. 1.17–18.

⁴⁷¹ Porph. *VP*. 24.2–11.

сочинений. Кроме того, Порфирий отмечает, что лишь при его посредстве Амелий начинает еще более охотно писать книги⁴⁷².

Именно Амелий предпринимает первую публикацию и распространение этих трудов среди избранных лиц, не входящих в круг Плотина⁴⁷³. Реакцию на распространяемые сочинения мы видим в критике Плотина афинскими платониками, знакомыми с его трудами; когда возникает подозрение в плагиате у Нумения, они обращаются к Амелию через Трифона⁴⁷⁴. Знаком с сочинениями Плотина и платоник Евбул, преемник кафедры в Афинах⁴⁷⁵.

Считается, что к изданию Амелия восходят цитаты из трактатов Плотина в *Евангельском приуготовлении* Евсевия Кесарийского, поскольку они отличаются от текста, представленного в позднейшем издании Порфирия⁴⁷⁶, восходящего к 301–304 гг., когда Амелий уже умер.

3.2.3 Кругозор Амелия: Филон, Нумений, Иустин

Кругозор платоников во II–III вв. значительно расширился, что видно по линии преемства Нумения, Аммония Саккаса, Лонгина⁴⁷⁷. Как было показано в предыдущей главе, Нумений, живший в Риме и руководивший философской школой, пользовался не только платоническими текстами, но и библейскими, включая гностическое их осмысление. Примерно в то же время там находился Иустин Философ, открывший в собственном жилище школу для всех желающих, как для христиан, так и для внешних, как для мужчин, так и для женщин, с целью обратить язычников к истинной вере⁴⁷⁸.

⁴⁷² Porph. *VP*. 18.23.

⁴⁷³ Porph. *VP*. 24.2–6. Также см. сообщение Лонгина, который постарался приобрести все книги Плотина, которые привез в его город Амелий, однако жалуется Порфирию на качество рукописей и просит у него исправленный вариант трактатов (Porph. *VP*. 19.32; 20.6).

⁴⁷⁴ Porph. *VP*. 17.1–10.

⁴⁷⁵ Porph. *VP*. 15.18–21; 20.39–40.

⁴⁷⁶ Brisson, L. *Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style*. P. 855.

⁴⁷⁷ Между 220 и 230 гг. Лонгин учился в Александрии у Аммония и Оригена, а потом в Афинах сменяет своего дядю ритора Фронтоня во главе школы и становится учителем риторики и философии, в том числе и Порфирия до перехода последнего к Плотину (Longin. *Fr.* 4 M.-R. См. также Männlein-Robert, I. Longin: Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse. München; Leipzig: de Gruyter, 2001. S. 26–28).

⁴⁷⁸ *Acta Iustini Rec.* A, 3.3. Iustin. *Dial.* 64.2; *I Apol.* 12.11.

Опираясь на Филона Александрийского, Иустин, так же, как и Нумений, единственный из платоников II в., кто прибегает к аллегории, заимствует у Филона аллегорический метод и излагает собственное учение о Логосе⁴⁷⁹.

Даже если сослаться на отсутствие в источниках прямой полемики с Иустином, познакомиться с христианской философией Нумений мог не только в Риме, но и в Апамее: Ипполит упоминает, что из той же Апамеи происходил современник Нумения гностик Алкивиад⁴⁸⁰, из соседнего Апамее региона происходил гностик Василид, деятельность которого приходилась на правление Адриана и Антонина Пия, в Апамее какое-то время жили и гностики Маркион, Валентин, представители гностической секты элхаситов.

С расширением интеллектуального кругозора платоников новое осмысление приобретает фигура Филона Александрийского, чье учение о Логосе неожиданным образом оказывалось сопоставимо с *Евангелием от Иоанна*, центральным текстом для Иустина, которое позднее привлекает в круг толкуемых текстов и Амелий Гентилиан.

Следует оговориться, что выделенные далее сближения не являются решительным аргументом в пользу прямой зависимости Нумения от Филона: оба были платониками и вдохновлялись общей платонической традицией. Тем не менее, тексты Нумения, а в случае христиан и Филона весьма ценились в кругу платоников, конкурирующих со школой Плотина: так, Нумения Ориген разбирал на занятиях, а Филон стал для него источником вдохновения в аллегорическом толковании. Для последователей Оригена, например, Евсевия Кесарийского, Филон был авторитетнейшим автором. Так, Евсевий в своей *Церковной истории* не только рассказывает о политической активности Филона⁴⁸¹, но также хвалит его эрудицию⁴⁸², специально говорит о предполагаемых встречах с апостолами Петром и Марком⁴⁸³, цитирует Филоново описание якобы христианской общины

⁴⁷⁹ Edwards, M. J. On the Platonic Schooling of Justin Martyr // JThS. 1991. Vol. 42 (1). P. 23.

⁴⁸⁰ Hipp. Ref. 9.13.

⁴⁸¹ Eus. Caes. Hist. eccl. 2.6.

⁴⁸² Eus. Caes. Hist. eccl. 2.4.

⁴⁸³ Eus. Caes. Hist. eccl. 2.16.

аскетов⁴⁸⁴ и даже приводит перечень его сочинений⁴⁸⁵. Это указывает на наличие трудов Филона, не известных внутри собственно еврейской традиции, в Кесарийской библиотеке и на его авторитет в школе Оригена. Филон для христиан становился авторитетным голосом для философской легитимации христианства и связующим звеном с еврейской традицией перед лицом обвинений того же Кельса в недавнем возникновении христианства и отпадении от иудейства. Если место Филона в христианской традиции весьма заметно, то в традиции средних и новых платоников все не так очевидно.

Э. Доддс в книге *Язычник и христианин в смутное время*⁴⁸⁶ предполагает, что аллегорическое толкование Ветхого Завета Нумений воспринял у Филона Александрийского. Нумений какое-то время вел школу в Риме, был прекрасным знатоком Платона и Пифагора и в то же время, по свидетельству Оригена Александрийского⁴⁸⁷, обильно цитировал Пятикнижие и ветхозаветных пророков, отказываясь при этом от буквальной интерпретации ряда мест и придавая им допустимое и для христиан аллегорическое толкование⁴⁸⁸. Догадку о влиянии еврейской традиции, в частности Филона, на Нумения высказывал не только Доддс⁴⁸⁹, но и другие исследователи, например Э. Мёллер⁴⁹⁰, К. Гатри⁴⁹¹, Дж. Уиттакер⁴⁹², Э. Норден⁴⁹³. Тем не менее, исследователи не занимались специально этим вопросом и редко утруждали себя обоснованием этой догадки. Перейдем к анализу текстуальных и смысловых сближений обоих авторов, которые указывают на вероятность знакомства Нумения с сочинениями Филона.

⁴⁸⁴ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 2.17.

⁴⁸⁵ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 2.18.

⁴⁸⁶ Доддс, Э. *Язычник и христианин*. С. 209, прим. 130-2.

⁴⁸⁷ Orig. *Contr. Cels.* IV.51.

⁴⁸⁸ Яркий пример зависимости: Num. *Fr.* 19; 32 (ed. Leemans) = Orig. *Contr. Cels.* IV.51.

⁴⁸⁹ См. также Dodds, E. *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One* // CQ. 1928. Vol. 22. P. 140, n. 1.

⁴⁹⁰ Möller, E. W. *Geschichte der Kosmogonie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*. Frankfurt am Main, 1967², S. 92; 94, Anm. 3; 102, 107.

⁴⁹¹ Guthrie, K. S. *Numenius of Apamea, the father of neo-Platonism: works, biography, message, sources, and influence*. P. 145.

⁴⁹² Whittaker, J. *Moses Atticizing* // Whittaker, J. *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum Reprints, 1984. P. 197; Gager, J. G. *Moses in Greco-Roman Paganism*. Nashville (Tennessee); New York: Abingdon Press, 1972. P. 68–69.

⁴⁹³ Norden, E. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956. S. 109.

Нумений учил, что в человеке заключено две души, разумная и неразумная⁴⁹⁴, «разумная часть души происходит с небес, т. е. от бога и космического ума (монады), неразумная – от материи и неопределенной двойцы»⁴⁹⁵. Источником для него стало учение Филона Александрийского о двух человеческих душах: высшей (ум) и низшей (душа)⁴⁹⁶. Весьма показателен и fr. 13 Des Places, где Нумений, говоря о второй причине, уподобляет отношения Бога и демиурга отношениям хозяина и работника. Бог вполне в духе Септуагинты и Филона именуется Нумением Ὁ ὄν⁴⁹⁷.

В 15-м, 22-м и 46-м фрагментах Нумений рассуждает о первом и втором богах: в отличие от второго бога, находящегося в движении и связанного с чувственным миром, первый пребывает в покое, в умопостигаемой сфере. Филон, истолковывая *Быт.* 17:21, именует инаковую по отношению к чувственному бытию реальность бесплотной, умопостигаемой, пребывающей вне времени⁴⁹⁸, а в другом трактате Филон говорит о двух мирах, сотворенных Богом: старшем, умопостигаемом, и младшем, чувственном, мире⁴⁹⁹. Их отличие все то же: младший мир приведен в движение и пребывает во времени, тогда как старший мир пребывает вместе с Богом, вне времени, в вечном покое.

Знакомство Нумения с творениями Филона хорошо видно и по схожим образам: Филон сравнивает душу человека с кораблем, плывущим по морю и избегающим бури пороков⁵⁰⁰, Нумений также говорит о корабле, плывущем по волнам, капитан которого управляет плаванием, взирая на небо⁵⁰¹. Если у Филона Бог, «блаженный и нетленный», управляет исходом плавания, то у Нумения образ преломляется в натурфилософском измерении: взирая на высшего бога, Демиург вносит в материю гармонию и управляет ей с помощью идей.

⁴⁹⁴ Waszink, J. H. *Porphyrios und Numenios* (1966) // *Die Philosophie des Neuplatonismus* / hrsg. von Cl. Zintzen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. S. 204–205.

⁴⁹⁵ Numenius. *Fr.* 44 Des Places. Перевод дан по: Мельников, С. А. *Философские воззрения Нумения Апамейского*. М.: Современные тетради, 2003. С. 90.

⁴⁹⁶ Philo. *Det.* 79–95; Id., *De spec. leg.* 4.123.

⁴⁹⁷ Мы согласны с аргументами Де Пласа (*Des Places*, *Op. cit.* 1973, P. 108) и Уиттакера, отстаивавших рукописное чтение и не принимавших эмендацию $\gamma\epsilon\omega\rho\upsilon\omicron\nu\varsigma$ вместо $\gamma\epsilon\ \acute{\omicron}\nu$.

⁴⁹⁸ Philo. *De mut. nom.* 267.

⁴⁹⁹ Philo. *Deus imm.* 32.

⁵⁰⁰ Philo. *Deus imm.* 26. Схожий образ в трактате Филона *De sacr. Abelis et Caini.* 90.

⁵⁰¹ См. *Eus. Caes. Praep. ev.* 11.18.24 = Num. *Fr.* 18 Des Places.

Тема крушения в бурном море и спасения в тихой гавани не раз повторяется у Филона⁵⁰². В трактате *De spec. leg.* 3.3–6 Филон описывает свою созерцательную жизнь вдали от низких страстей и плотских помышлений. Однако он был вынужден погрузиться в пучину политических забот, которую он описывает как бурное море, где нет возможности найти прибежища. Заложенное в нем стремление к обучению помогает ему поднимать взор на небо и взирать на чистую и беспорочную небесную жизнь. Как заметил Дж. Диллон⁵⁰³, образ крушения корабля, за которым следует спасение в тихой гавани – результат аллегоризации эпизода *Одиссеи*, где Одиссей на плоту покинул о. Огигию и, ориентируясь по звездам⁵⁰⁴, после страшной бури достигает, наконец, острова Схерии, где жили феаки. Так и Нумений под влиянием Филона видит в образе Одиссея человека, который проходит по порядку весь путь становления в материальном мире и возвращается в место, недоступное морским бурям⁵⁰⁵. Этот образ у Нумения позаимствует уже Порфирий в трактате *О пещере нимф*, который прямо называет Нумения в числе источников⁵⁰⁶.

Кроме того, представление о Боге как об умопостигаемом существе, «первообразе света», источающем тысячи умопостигаемых лучей⁵⁰⁷, весьма схоже с тем, что мы видим у Нумения в его описании Бога как умопостигаемого сверхсущностного блага⁵⁰⁸. Для Филона – одна из черт, сближающих его с платонизмом – Бог есть законодатель и источник законов⁵⁰⁹, так и Нумений, говоря о демиурге, уподобляет его законодателю⁵¹⁰.

⁵⁰² См. Philo. *De agric.* 89.1–6; *De mut. nom.* 215.6–8; *QE* 2.55b.

⁵⁰³ Dillon, J. Ganymede as the Logos. *Traces of a Forgotten Allegorization in Philo // CQ.* 1981. Vol. 31. P. 183–185.

⁵⁰⁴ Hom. *Od.* V.270.

⁵⁰⁵ Num. *Fr.* 33 Des Places.

⁵⁰⁶ Porph. *De antr.* 5, 10, 21–24, 28, 34.

⁵⁰⁷ См. Philo. *Cher.* 97.

⁵⁰⁸ Num. *Fr.* 16, 17 Des Places.

⁵⁰⁹ Philo. *De sacr. Abelis et Caini* 131, *Somn.* 2.187: ὁ πρόεδρος, ὁ πρύτανις, ὁ δημιουργός...

⁵¹⁰ Num. *Fr.* 13 Des Places.

Сходное уподобление Ума законодателю позднее встречается и у Плотина⁵¹¹, учившегося в Александрии у Аммония и, как утверждал Э. Доддс, читавшего Филона⁵¹². Знал Филона и Порфирий⁵¹³.

Это хорошо видно из общей установки Филона и Плотина с Порфирием в том, чтобы видеть в авторитетных для них текстах (Библии и поэмах Гомера) мистическую аллегорию странствий души. Так, Филон интерпретирует странствия Авраама, Иакова и израильского народа как странствия души. Толкуя *Быт.* 23:4, где Авраам говорит о себе, что он «пришлец и поселенец», Филон замечает, что Моисей всех мудрых людей представляет странниками, чьи души посетили этот мир, словно чужие края, чтобы созерцать и учиться⁵¹⁴. И когда эти мудрецы увидят все то, что может дать им земная жизнь, они возвращаются на родину, туда, откуда и пришли: в небесный край. В трактате *Кто наследник Божественного* Авраам говорит о себе как о страннике, обращаясь к Богу и говоря, что именно Он – его отечество, родство и домашний очаг⁵¹⁵. Такое отношение к божеству весьма схоже с тем, что мы позднее будем читать у Плотина в трактате *О красоте*:

«... бежим в дорогое отечество. Но что это за бегство? И как мы бежим? От волшебницы Цирцеи или от Калипсо, как говорит Одиссей в темных выражениях, разумея, как мне кажется, что ему не нравится оставаться, хотя и есть услада для глаз, и он в общении со всяческой чувственной красотой. Отечество же наше там, откуда мы пришли, и отец наш там. Итак, каков же путь и каково бегство? Не ногами нужно совершать его, ибо ноги всюду переносят нас с одной земли на другую, и не нужно тебе готовить повозку с лошадьми или корабль, но оставить все это и даже не смотреть, а, будто закрыв глаза,

⁵¹¹ Plot. *Enn.* 5.9.5.28.

⁵¹² Доддс, Э. Язычник и христианин в смутное время. С. 282.

⁵¹³ Весьма ценной для иллюстрации сходства аллегорических стратегий Филона и неоплатоников представляется статья Berthelot, K. Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*) // *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters* / ed. M. Niehoff. Leiden: Brill, 2012. P. 155–174.

⁵¹⁴ Philo. *De mut. nom.* 77–78.

⁵¹⁵ Philo. *Her.* 27: ἀλλὰ σύ μοι, δέσποτα, ἢ πατρίς, σὺ ἡ συγγένεια, σὺ ἡ πατὴρ ἔστια, σὺ ἡ ἐπιτιμία, ἡ παρρησία, ὁ μέγας καὶ ἀοίδιμος καὶ ἀναφαίρετος πλοῦτος.

заменить телесное зрение другим и пробудить зрение духовное, которое имеется во всех, а пользуются им немногие»⁵¹⁶.

Представление Плотина о небесном отечестве косвенным образом могло быть подвержено влиянию трудов Филона через контакты с гностиками, которые были знакомы с его работами⁵¹⁷. Порфирий же в конце трактата *О пещере нимф* отмечает, что Одиссей символизирует душу, которая спустилась с небес в мир становления и чья задача – вернуться в свой небесный дом⁵¹⁸. Кроме того, нельзя не отметить, что «три ипостаси», которые Порфирий использовал в названии *Plot. Enn. 5.1*, впервые встречаются у Оригена, учившегося в Александрии у Аммония, причем в толковании на *Евангелие от Иоанна*⁵¹⁹. Это при том, что Порфирий происходил из Тира, где, согласно Иерониму⁵²⁰, умер Ориген-христианин (254–255 гг.) и куда писал Порфирию Лонгин, сам учившийся в Александрии у Аммония и Оригена-платоника⁵²¹.

В 233 г. весь корпус сочинений Филона был привезен в Кесарию, город, который стал главным центром бытования сочинений Филона, популярных у христиан в не меньшей, чем у платоников, и в несравненно большей степени, чем у иудеев. Хотя исследователи выделяют некоторые сближения с Филоном в *Послании к Евреям*, *Евангелии от Иоанна* и в эпистолярном корпусе ап. Павла, сложно доказать несомненную ориентацию именно на Филона⁵²². Более определенно о знакомстве с Филоном можно говорить применительно к Клименту Александрийскому, который прямо упоминает Филона и приводит обширные

⁵¹⁶ Plot. *Enn.* 1.6.8. Анонимный перевод, перепечатанный в книге (с легкими стилистическими изменениями): Плотин. Сочинения: Плотин в рус. пер. СПб.; М.: Алетея при участии Греко-латин. каб. Ю. А. Шичалина, 1995. С. 468.

⁵¹⁷ См. Alekniené, T. L'énigme de la «patrie» dans le Traité 1 de Plotin: héritage de l'exégèse philonienne? // *RechAug.* 2007. Vol. 35 (1). P. 1–46 (особенно P. 36–46).

⁵¹⁸ Porph. *De antr.* 34. Подробно о трактате см. нашу статью: Соловьёв Р. С. Гомер как первый богослов: аллегория и символ в трактате Порфирия «О пещере нимф» // *Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология.* 2020. Вып. 64. С. 47–66.

⁵¹⁹ Orig. *Comm. in Jo.* 2.10.75,1-7: Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσίμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει <πρῶτον> πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων.

⁵²⁰ Hieron. *Vir. ill.* 54.

⁵²¹ Porph. *VP.* 20.36–37.

⁵²² Runia, D. T. Philo in Early Christian Literature. A Survey. Assen: van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 1993. P. 63–86; Siegert, F. Philo and the New Testament // *The Cambridge Companion to Philo* / ed. A. Kamesar. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 175–209.

цитаты из его работ.⁵²³ Ван ден Хёк считает, что после катастрофы еврейской общины Александрии в 115–117 гг. по Р. Х. сочинения Филона, попав в распоряжение христианской церкви, которая в тот момент ориентировалась исключительно на «языческое» христианство, предположительно хранились в библиотеке при Огласительном училище. Ориген, вынужденный покинуть Александрию в 233 г., отвез копии трудов Филона в Кесарию в основанную им библиотеку. Спустя почти 100 лет Евсевий Кесарийский имел их под рукой и составил каталог сочинений Филона.⁵²⁴

Итак, одни и те же авторы были в кругу чтения и христианских, и платонических мыслителей. Филон Александрийский оказал влияние не только на Иустина, но и на Нумения, позаимствовавшего от последнего аллегорический метод и, как мы показали, имеющего прямые текстуальные сближения с Филоном. Филон стал значимым автором в библиотеках как платоников, видевших в его текстах платонические идеи, так и для христиан, для которых на первый план выходила экзегеза Филона. В Риме Нумения разбирал и толковал Плотин, учившийся прежде у Аммония.⁵²⁵ Старейший из учеников Плотина Амелий переписал и выучил наизусть все сочинения Нумения, которые он, покидая Плотина около 270 г., мог привезти с собой в Апамею. В Афинах еще один ученик Аммония Лонгин, сравнив Плотина и Нумения, приходит к выводу о плагиате Плотина у Нумения.⁵²⁶ Наконец, Нумения уважал и третий ученик Аммония христианин Ориген, уже в Кесарии читавший его тексты в своей философской школе. Более того, Ориген, по свидетельству Иеронима, пишет *Строматы*, утраченный трактат в десяти книгах, в которых он сравнивал мнения христиан и философов друг с другом и подтверждал христианское учение с помощью Платона, Аристотеля, Нумения и Корнута.⁵²⁷ Некоторые фрагменты Нумения нам известны

⁵²³ Mondésert, C. *Clément d' Alexandrie: introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture*. Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1944. P. 163–186; Van den Hoek, A. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden: Brill, 1988.

⁵²⁴ *Eus. Caes. Hist. eccl.* 2.18.1–8. Van den Hoek, A. *Op. cit.*; Runia, D. T. *Philo and the Early Christian Fathers // The Cambridge Companion to Philo* / ed. A. Kamesar. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 210–230.

⁵²⁵ *Porph. VP.* 14.10–12.

⁵²⁶ *Porph. VP.* 20.74–76.

⁵²⁷ *Hieron. Ep.* 70.4.3.

только благодаря Оригену: так, сочинение Нумения *De incorruptibilitate animae* (fr. 29 Des Places) известно только по упоминанию Оригеном в *Contr. Cels.* 5.57. Даже Порфирий Тирский, противник Оригена, в молодости посещавший его школу в Кесарии, сообщает, что Ориген был прекрасно знаком с философией Нумения⁵²⁸. Филона и Нумения объединяет история бытования их сочинений: все они главным образом сохранились у христиан, а конкретно у Оригена и Евсевия (так, фрагменты 1-23 Нумения известны именно благодаря им).

Как и Нумений, Амелий интересовался не только древним философским наследием, но и поднимал проблему Логоса, важнейшую как для Филона Александрийского, так и для христианского богословия. Так, Амелий привлекал христианские источники, истолковывая пролог к Евангелию от Иоанна и черпая знания о (пара)христианских богословских представлениях из бесед с гностиками, посещавшими школу Плотина в Риме и подвергавшимися критике как самого Амелия, так и Плотина с Порфирием.

Пребывание в школе Плотина в течение двадцати четырех лет, философская одаренность и открытость восточной мудрости, в том числе христианскому учению, создали образ серьезного мыслителя, чьи сочинения имели хождение еще в начале IV в., будучи важным ориентиром для Апамейской и Афинской школ (достаточно вспомнить Феодора Асинского и его учение о демиурге), став важным источником как для афинских платоников IV в., так и для христиан, в частности Евсевия Кесарийского.

Чтобы создать более объемную картину взаимодействия в III в., мы начнем с того, что попытаемся уяснить, на кого ориентировался Амелий в своем толковании-пересказе *Пролога Евангелия от Иоанна* в жанровом и содержательном плане.

⁵²⁸ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.

3.2.4 Толкование на пролог Евангелия от Иоанна

Евсевий Кесарийский в сочинении *Евангельское приуготовление*.⁵²⁹ приводит из Амелия пространную цитату, не указывая название послужившего источником сочинения (Eus. Caes. *Praep. ev.* 11.19).⁵³⁰

Для большей наглядности приведем начало 19-й главы XI книги в переводе А. О. Ястребова⁵³¹:

«Амелий: о богословии нашего евангелиста Иоанна

1 “Таким образом, это было Слово, благодаря Которому, существу вечно, как сказал Гераклит, произошли рождающиеся вещи, и, о Котором, клянусь Зевсом, Варвар говорит, что Оно находится в звании и достоинстве Начала, что Оно было у Бога и [Само] есть Бог; через Него все вообще начало быть; в Нем возникшее стало живущим, жизнью и сущим; затем Оно устремилось в тела, и облекшись в плоть, уподобилось человеку, показав, таким образом, величие природы; бесспорно также, что затем умерев, Оно было обожествлено и стало Богом, Каковым Оно и было прежде нисхождения в тело и плоть человека.

2 Можно видеть, что эти слова не прикровенно, но, напротив, открыто были заимствованы из богословия Варвара; а Варваром он назвал не кого иного, как евангелиста Спасителя нашего, Иоанна, Еврея, сына Евреев, **3** который в начале своего писания так богословствует...»⁵³².

⁵²⁹ Евсевий, хорошо знакомый с христианской и языческой традициями, был автором не только *Церковной истории*, но и впечатляющего по размаху труда апологетическо-экзегетического характера, состоящего из двух частей: *Евангельское приуготовление* в 15-ти книгах и *Евангельское доказательство* в 20-ти книгах (сохранились лишь первые десять и часть 15-й кн.). По подсчетам А. Демпфа, Евсевий цитирует более ста древних авторов, с сочинениями которых он познакомился в крупных библиотеках своего времени, в том числе и библиотеке Оригена в Кесарии Палестинской (Dempf, A. Eusebios als Historiker. Sitzungsberichte. Jahrgang 1964, Heft 11. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische klasse, 1964. S. 5).

⁵³⁰ Текст, опираясь на Евсевия, приводят также Феодорит Кирский (Theodor. *Graec. affect. cur.* 2.87–88), Кирилл Александрийский (Cyr. Alex. *Contra Iul.* 8 // PG 76, coll. 936 AB) и много позже уже в XV в. Виссарион Никейский в написанном против Георгия Трапезундского сочинении *In calumniatorem Platonis* (Bessar. *In cal. Pl.* 2.5.7.9-12). Василий Кесарийский намекает на экзегезу Амелия в *Гомилии на «В начале было Слово»* (Basil. Caes. *In illud: In principio* // PG. 31, col. 472c).

⁵³¹ Ястребов, А. О. XI книга «Евангельского Приготовления» Евсевия Кесарийского // *Церковь и время*. 2002. Т. 3 (20). С. 146.

⁵³² Eus. Caes. *Praep. ev.* 11.19.1–3: ΑΜΕΛΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΠΑΡ’ ΗΜΙΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

(1) “Καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ’ ὃν αἰεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγίνετο, ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιώσειε καὶ νῆ Δί’ ὃν ὁ βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξία καθεστηκότα πρὸς θεὸν εἶναι καὶ θεὸν εἶναι· δι’ οὗ πάνθ’ ἀπλῶς

Евсевий, похоже, цитирует Амелия из первых рук (по крайней мере на это указывает четкое маркирование цитаты) и включает отрывок из Амелия в пространный раздел, посвященный тому, как греческая философия согласна с еврейским, а значит, и христианским, учением о Логосе, второй причине⁵³³. Для Евсевия как автора апологетического труда, адресованного образованным в языческой школе людям⁵³⁴, обсуждение второй причины отождествляется с центральным для христиан вопросом о существовании Христа, Сына Божьего, куда входит и определение Его роли в мироздании. До цитаты из Амелия Евсевий приводит выдержки из Платона (приписываемое ему второе *Письмо* с пассажем о трех царях-Принципах во вселенной⁵³⁵), Филона Александрийского, Плотина, Нумения (учение о трех богах⁵³⁶ и отношении между первым и вторым богом), который является важным свидетельством сближения языческой и библейской картин мира.

Прагматика текста Амелия указывает, что перед нами не сам комментарий, а парафраз текста пролога, ставший дополнительным подтверждением к уже проведенной аргументации о Логосе (ее Евсевий не цитирует). Амелий не называет ап. Иоанна по имени, говоря о нем как о варваре, завуалированно вводя в школьную дискуссию мнение христианина по вопросу о Логосе, которого отождествляют с Мировой Душой в *Тимее* Платона. Уклонение от указания имени автора Л. Бриссон объясняет пренебрежением римских язычников середины III в. к христианам, но гораздо убедительнее выглядит предположение Дж. Диллона, согласно которому Амелий таким образом придает библейскому свидетельству особую значимость:

γεγενῆσθαι· ἐν ᾧ τὸ γινόμενον ζῶν καὶ ζωὴν καὶ ὄν πεφυκέναι· καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι ἄνθρωπον μετὰ τοῦ καὶ τηλικαῦτα δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον· ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι, οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν σάρκα καὶ τὸν ἄνθρωπον καταχθῆναι.”

(2) Ταῦτ’ οὐκέτι ἐπεσκιασμένως, ἀλλ’ ἀντικρὺς ἡδὴ γυμνῇ τῇ κεφαλῇ μεταπεφρασμένα ἐκ τῆς τοῦ βαρβάρου θεολογίας δῆλα ἂν εἶη· ὁ δὲ γε βάρβαρος τίς ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ὁ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν εὐαγγελιστῆς Ἰωάννης, Ἑβραῖος (3) ὢν ἐξ Ἑβραίων; ὅς που ἀρχόμενος τῆς οἰκειᾶς γραφῆς ᾧδὲ πη θεολογεῖ... (Eusebius Werke. Bd. 8: Die Praeparatio evangelica. Teil 2: Die Bücher XI Bis XV. Register / hrsg. von. K. Mras. Berlin: Akademie-Verlag, 1983. S. 45. (GCS 43.1 & 43.2.)).

⁵³³ Eus. Caes. *Praep. ev.* 11.14–19.

⁵³⁴ Eus. Caes. *Praep. ev.* 1.1.12: ...στοιχειώσεως καὶ εἰσαγωγῆς ἐπέχοντα τόπον καὶ τοῖς ἐξ ἔθνῶν ἄρτι προσιοῦσιν ἐφαρμόττοντα...

⁵³⁵ [Plato]. *Epist.* 2. 312d–313a.

⁵³⁶ Procl. *In Tim.* 1.303.27 – 304.7 = Num. *Fr.* 21: *πάππος, ἔγγονος, ἀπόγονος*. Прокл выделяет у Нумения отца (πατέρα), творца (ποίητήν) и творение (ποίημα). Отец и творец представляют собой δημιουργός διττός, а творение – результат работы демиурга.

приводимое свидетельство из пролога Евангелия – таинственная мудрость варваров, которая удивительным образом подтверждает темного Гераклита⁵³⁷. Если вспомнить о благожелательном отношении к варварской мудрости любимого Амелием Нумения, становится понятным, что такое именование ничуть не уничижительное или ироническое, но представляет собой высокую оценку надежности привлекаемого текста⁵³⁸. К тому же нарицательное именование предполагает, что его аудитория точно знает, о ком именно идет речь в его разборе.

В приводимом Евсевием тексте Амелий отождествляет Логос у апостола Иоанна с Логосом Гераклита (ср. DK 22 В 1), что напоминает приемы иудейской апологетики, усматривавшей в языческой философии заимствования из их веры в единого Бога, а также отношение к Гераклиту у Иустина. Нельзя не отметить, что упоминание Гераклита в связке с библейским стихом встречается и у Порфирия в трактате *О пещере нимф*, где он говорит о нисхождении душ в мир становления, аллегорически отождествляя источники влаги в пещере с чувственным миром⁵³⁹. Души, движимые божественным духом, нисходя в мир становления, испытывают наслаждение. Ссылаясь на Нумения⁵⁴⁰, чьи сочинения Амелий прекрасно знал, Порфирий, в полном согласии с Амелием, говоря о сходной теме нисхождения души в мир материи, привлекает не только классические греческие (Heracl. В77 DK), но и восточные и библейские источники (*Быт.* 1:2). Все это позволяло Амелию ввести в школьную дискуссию о Логосе мнение христианского автора, который вполне мог быть истолкован в более или менее традиционном платоническом духе.

В толковании пролога Амелий концентрируется на стихах *Ин.* 1:1, 3, 4, 14. В самом начале он обращает внимание, что евангелист считает Логос находящимся «в звании и достоинстве Начала, что Он был у Бога и [Сам] есть Бог». Дж. Диллон предполагает, что цитата Евсевия из Амелия могла располагаться в рамках

⁵³⁷ Dillon, J. St John in Amelius' Seminar. P. 41.

⁵³⁸ Весьма показательно, что любимый Амелием Нумений в сочинении о «высшем благе» приводит и аллегорически истолковывает рассказ о Христе, не упоминая Его по имени. См. Num. Fr. 10 Des Places. Возможно, пример Нумения и побудил Амелия приступить к аллегорическому истолкованию священного текста христиан.

⁵³⁹ Porph. *De antr.* 10.

⁵⁴⁰ Num. Fr. 30 Des Places.

обсуждения Логоса, главным образом проекции через Душу в физический мир совокупности идей, пребывающих в Уме.⁵⁴¹ Предполагаемой точкой отсчета для такого рассуждения Диллон выбирает Plato. *Tim.* 41a, где Демиург обращается к молодым богам. Прокл, знакомый с интерпретацией Амелия, в комментарии к этому месту приступает к обсуждению точной природы логосов, которые произносит Демиург.⁵⁴² Отвергнув все перечисленные им варианты, Прокл именует их «демиургическими и божественными» (δημιουργικῶν καὶ θεῶν), поскольку они передают от первичных сущностей вторичным силы, божественное провидение и прекрасную жизнь, которыми обладает по природе Творец. Это наделение творческой силой внутрикосмических богов включает в себя и передачу им Бытия и Жизни.

Утверждение Амелия о Логосе как Начале, пребывающем у Бога и являющемся Богом, близко к тому, что мы видим у Прокла: Слово внутреннее (ἐνδιάθετος), пребывающее с Богом и одновременно выходящее вовне Божества, чтобы сотворить этот мир.

Логос, учение о котором Амелий возводит к Гераклиту (DK 22 B 1), есть формальная причина этого мира (καθ' ὃν). Отсюда вытекает, что «ἐν ἀρχῇ» у ап. Иоанна говорит не о временном начале, но о начале как о причине: Логос соответствует Мировой душе, у которой есть определенное место в платонической иерархии бытия.⁵⁴³ Мировая душа обращена к высшему божественному принципу (πρὸς θεὸν), а именно, к Уму, и потому сама может быть названа Богом. Но она также – инструментальная причина, орудие Ума в сотворении мира, всё произошло через нее (δι' οὗ); и в определенном смысле она же оказывается и материальной причиной (ἐν ᾧ) для всего, что стоит ниже ее на иерархической лестнице. Таким образом, для Амелия Логос соединяет в себе три причины: формальную,

⁵⁴¹ Dillon, J. St John in Amelius' Seminar. P. 33.

⁵⁴² Procl. *In Tim.* 3.197.26–199.12.

⁵⁴³ Так понимает это место Л. Бриссон (Brisson, L. Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style... P. 841). Дж. Диллон понимает под Логосом эманацию демиургического интеллекта, проходящего через Мировую душу в сферу материи (Dillon, J. St John in Amelius' Seminar. P. 36–37).

действующую и материальную, что вполне сопоставимо с прочтением *Тимея*⁵⁴⁴, например, у представителя среднего платонизма Альбина⁵⁴⁵.

В отрывке «в Нем возникшее стало живущим, жизнью и сущим»⁵⁴⁶ содержится указание на дары Логоса его творению: жизнь, бытие, и будто бы плеонастичное к жизни «ζῶν»⁵⁴⁷ вместо напрашивающегося здесь третьего компонента триады, «ума». Это тем более ясно, если вспомнить, что Амелий, как и большинство ранних христиан, например, Ириней, Ипполит, Ориген, Климент, Евсевий, отрывает фразу ὁ γέγονεν от предыдущего библейского стиха и присоединяет к последующему, так что он прочитывает «ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ...». Вторая часть стиха – ἐν αὐτῷ ζῶν (а не ζωὴ ἦν)⁵⁴⁸. В результате перед ним мог быть текст: «то, что появилось в нем, было живым существом, и эта жизнь была светом людей». При таком прочтении Демиург рождает бытие, идентичное с *саможизнью* (αὐτοζῶον), вмещающей совокупность идеальных сущностей. Оно выступает как определяющий принцип выстраивания иерархии всех живых существ от неодушевленных и до человека. Вводимая Амелием триада отталкивается от наиболее общего, φῶς, до наиболее частного ζῶν, отдельных существ.

Далее Амелий опускает толкование света и тьмы и переходит к интерпретации 14-го стиха *Евангелия от Иоанна* (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). О том, как Амелий понимает его, можно судить по его изложению этого стиха: καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι ἄνθρωπον («затем Оно устремилось в тела и, облекшись в плоть, представилось человеком»⁵⁴⁹).

⁵⁴⁴ Plato. *Tim.* 41a4, 7; 49e7; 50d6; 51c1, d4; 52d4.

⁵⁴⁵ Он различал причину действия (демиург), формальную причину (идея), материальную причину (бесформенная неупорядоченная материя) и конечную причину (благость демиурга). См. Albin. *Epit. doctr. Plat.* 8–9.

⁵⁴⁶ Здесь и далее при цитировании русского перевода перевод дается по: Ястребов, А. О. XI книга «Евангельского Приготовления» Евсевия Кесарийского // Церковь и время. 2002. Т. 3 (20). С. 146.

⁵⁴⁷ Существование? Подробнее см. Dillon, J. *St John in Amelius' Seminar...* P. 36.

⁵⁴⁸ Дж. Диллон (Op. cit. P. 41–42, n. 22) замечает, что рукописная традиция в данном случае колеблется между ἦν (чтение большинства) и ἐστὶν (чтение меньшинства, включая Синайский кодекс и Кодекс Безы), а одна рукопись V в. вообще опускает глагол. Это позволяет предположить, что глагол мог быть ранней вставкой переписчиков.

⁵⁴⁹ См. сноску 546.

Никак нельзя сказать, что эта интерпретация выражения «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο» через «φαντάζεσθαι ἄνθρωπον» отражала некое понимание структуры универсума в среднем платонизме или в школе Плотина: платоники считали, что чувственный мир есть низшая бытийная сфера по сравнению с Умом и Душой, но никак не область неких мнимых данностей, произвольно появляющихся и исчезающих. Здесь на Амелия очевидно воздействует какое-то другое, не связанное с платонизмом представление, так что его формулировка «σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι ἄνθρωπον» указывает на убеждение в том, что Логос как Сын Божий, по видимости приняв облик человека, оставался по существу Богом. Такая концепция схожа с тем, как воспринимали воплощение докеты⁵⁵⁰.

Ап. Иоанн пишет о славе и о благодати, которой обладал едиnorodный Сын Божий (*Ин.* 1:14b: τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). Но Амелий интерпретирует не индивидуальное воплощение Логоса, а мнимое схождение Логоса в тела, чтобы показать величие природы, то есть некоего низшего проявления Мировой души, которая управляет физическим миром (καὶ τῆνικαῦτα δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον). Демонстрация «величия природы» является новой интерпретацией стиха *Ин.* 1:14 «и мы видели славу Его (τὴν δόξαν αὐτοῦ)».

Ни о какой благодати для платоника не может быть и речи: для Амелия Логос из пролога *Евангелия от Иоанна* – это демиург, который порождает все благодаря своей благодати и от проявлений ее в низшей сфере возвращается в первоначальное состояние (ἀποκατάστασις): οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν σάρκα καὶ τὸν ἄνθρωπον καταχθῆναι⁵⁵¹, что происходит по естественному, самопроизвольно протекающему порядку вещей: циклическому движению μὀνὴ – πρόδος – ἐπιστροφή.

Амелий переосмысляет воплощение у ап. Иоанна в терминах вневременной самодифференциации божественного, эманации в низшее и возвращения в собственное состояние. Таким образом, утверждение ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν толкуется как вневременной процесс ἐπιστροφή (*Ин.* 1:1), равно как возвращение к

⁵⁵⁰ На это уже обращали внимание Дёрри и Рист (Rist, J. M. *St. John and Amelius* // *JThS.* 1969. Vol. 20 (1). P. 230).

⁵⁵¹ Eus. *Caes. Praep. ev.* 11.19.1.7–8.

Богу усматривается во всем земном пути Христа от воплощения до вознесения (Ин. 20:17). Амелий не вносит никаких правок и поясняющих толкований в текст евангелиста, сосредоточиваясь на заботившем его вопросе возвращения души к Богу, в терминологии евангелия – «восхождения к Отцу»⁵⁵². При этом Амелий понимает текст ап. Иоанна не как описывающий единственное и важнейшее историческое событие, но как относящийся к циклическому процессу.

Лаконичное представление о Христе в приводимой Амелием цитате из пролога *Евангелия от Иоанна* (см. *Ин.* 6:62; 17:5, 24), а также намек на Страсти Христовы и Воскресение (*Ин.* 19–21), вписанные в платоновскую онтологию, ставят перед исследователем вопрос о герменевтических ориентирах Амелия. Каким было его отношение к христианству и на кого он мог ориентироваться в обсуждении проблемы Логоса?

3.2.5 Философский контекст для обсуждения Логоса

Г. Дёрри полагал, что цитируемый Евсевием отрывок происходит из *Схолий* Амелия, одна из книг которых могла быть посвящена теме Логоса⁵⁵³. Как известно, Амелий в 270-м г. поселился в Апамее Сирийской, где и передал 100 книг *Схолий* своему приемному сыну Гостилиану Гесихию. *Схолии* сохранялись как минимум еще в одном поколении, что было вполне достаточным сроком, чтобы успеть изготовить копию для библиотеки в Кесарии⁵⁵⁴. Л. Бриссон выдвинул предположение, что именно опровержение гностиков в его разборе книги Зостриана стало фоном для написания толкования на пролог⁵⁵⁵. В таком случае логично предположить, что, приехав в Апамею, Амелий привез с собой и прочие

⁵⁵² Отметим, что вопросами спасения души интересовался и другой видный представитель школы Плотина, Порфирий, о котором специально будет сказано далее. Так, Порфирий в сочинении *De antr.* интерпретировал Одиссея как символ нисходящей души, пытающейся вернуться в умопостигаемое царство. Также см. у Порфирия в *Sent.* 32 (Lamberz) классификацию неоплатонических добродетелей: политических, катартических, теоретических и парадигматических. Все эти добродетели связаны с очищением разумной части души, в результате чего душа становится способной направлять свое внимание внутрь, пребывать в созерцании и единении со своим предметом созерцания.

⁵⁵³ Dörrie, H. Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eusèbe) // *Épektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou / J. Fontaine, Ch. Kannengiesser* (eds.). Paris: Beauchesne, 1972. P. 75–87.

⁵⁵⁴ Ссылки на Амелия у Ямвлиха, Прокла и Дамаския указывает, что как минимум в IV в. сочинения Амелия продолжали курсировать. Carriker, A. J. *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 78. Л. Бриссон возводит все позднейшие ссылки на Амелия именно к *Схолиям*: Brisson, L. *Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style*. P. 860.

⁵⁵⁵ Brisson, L. *Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style*. P. 824.

сочинения, включая и книгу против Зостриана. Не было ничего удивительного в том, чтобы основанная Оригеном библиотека в Кесарии сохраняла полемический по отношению к гностицизму текст.

Важным отрывком, контекстуализирующим рассуждение о Логосе евангелиста Иоанна, является экзегеза Plat. *Tim.* 39e7–9, где Амелий, как давно показал Дж. Диллон⁵⁵⁶, развивая дальнейшие предложения Плотина в небольшой заметке, сохраненной Порфирием как Plot. *Enn.* 3.9.1, утверждает, что существует триада демиургов: ὁ ὄν, ὁ ἔχων, а также ὁ ὀρῶν, который созерцает Бытие как систему форм и которого Амелий считает непосредственным Демиургом, приравнивая его к орфическому Фанету. Этот третий Демиург посылает Логос, чтобы наделить физическую вселенную – или, скорее, материю как вместилище – всеми формами, которые она видит в Бытии. Для описания воплощения Амелий использует двусмысленное выражение «φαντάζεσθαι ἄνθρωπον»⁵⁵⁷, которое может обозначать не только реальные явления, но и призрачные видения⁵⁵⁸. В Логосе Иоанна Амелий, будучи платоником, мог усмотреть родового Человека, без какого-либо намека на то, что он стал конкретным и единственным воплотившимся богочеловеком, Иисусом Христом.

К. Ридвег⁵⁵⁹ выдвинул предположение, что Амелий, следуя представлению Порфирия в *De philosophia ex oraculis haurienda* (fr. 345 Smith), мог видеть в Иисусе пример «божественного мужа» (θεῖος ἀνὴρ). Это может объяснить, почему исторические и биографические данные о Христе отходят в цитате Амелия на второй план. Так, воплощение сводится к внешней трансформации в духе докетизма, а крестная смерть понимается как освобождение от принятой плоти, за

⁵⁵⁶ Dillon, J. Plotinus, *Enn.* III.9.1 and Later Views on the Intelligible World // ТАРУ. 1969. Vol. 100. P. 63–70.

⁵⁵⁷ Если у Платона этот глагол может употребляться без оттенков иллюзорности: Plato. *Symp.* 211a5, то уже во второй половине IV в. свт. Иоанн Златоуст видит в событиях Вознесения указание на то, что Христос καὶ ποιεῖ μηκέτι φαντάζεσθαι ἄνθρωπον ἀπλῶς, убирая тем самым любой намек на призрачность Тела Христова (Ioan. Chrys. *In Ioan.* 128 // PG. 59. P. 128.52–53).

⁵⁵⁸ Girardi, M. Note sul lessico esegetico di Basileo di Cesarea // *VetChr.* 1992. Vol. 29. P. 31–35; Mugler, Ch. s. v. φαντάζεσθαι // *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs: douze siècles de dialogue avec la lumière.* Paris: Klincksieck, 1964.

⁵⁵⁹ Riedweg, C. *Aspects de la polémique philosophique contre les chrétiens dans les quatre premiers siècles.* P. 154–155.

которым наступает вновь обретаемое состояние обожения (ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι).

Амелий, интересовавшийся вслед за Нумением восточными культами, иудейскими и халдейскими сочинениями, мог постараться расширить круг читаемых и разбираемых на занятиях в Платиновой школе текстов, смягчая и обходя скандальные с точки зрения платоников стороны христианского вероучения. Порфирий критикует учение о земном воплощении Христа, обращая внимание на бессмысленность воплощения Сына Божьего на земле, а также Его страданий и крестной смерти⁵⁶⁰, поскольку высшее, вечное и неизменное подвергается изменению, уменьшению, что для него абсурдно. Для Порфирия Христос – человек, но никак не Бог или Сын Божий⁵⁶¹. Здесь уместно вспомнить, что Порфирий рисует портрет Плотина именно в таком духе: он чистая и совершенная душа, воплотившаяся в тело, но не поработанная им. Порфирий специально отмечает, что в Плотине пребывает не обычный дэимон, а бог. Те же сведения повторяются и в оракуле, данном Амелию: Плотин – воплощенный дэимон, вернувшийся в изначальный мир в сообщество божественных Платона и Пифагора⁵⁶². Тем самым Плотин помещается Порфирием в ряд великих учителей, поддерживающих единую древнюю традицию, что также способствует возвеличиванию главного героя.

Прочтение Амелием пролога *Евангелия от Иоанна* гораздо ближе в признании божественности Христа, чем у Порфирия: Логос у него отождествляется с Мировой Душой, творящей мир и одновременно обращенной к своему источнику, высшему Благу. Христос, будучи Логосом, облечен в тело, однако это никак не изменяет Логос. Он, покинув телесную оболочку, возвращается к Богу и своему

⁵⁶⁰ Porph. *Chr.* Fr. 84.

⁵⁶¹ Л. Бриссон изучил Порфириев *Chr.* fr. 86 (Harnack), в котором тот возражает против христианского учения о Сыне Божьем как Логосе. На фоне реконструкции учения о Логосе у Плотина и Амелия Порфирий обращается к fr. 16 из принадлежавшей ему третьей книги *Истории философии*, в которой неоплатоническая триада уподобляется христианской Троице: высший бог – это Благо, второй – Демиург, а третий – Мировая Душа. Кирилл Иерусалимский, сохранивший этот фрагмент, уподобляет Благо Порфирия Богу Отцу, Демиурга – Сыну, а Мировую Душу – Святому Духу. Brisson, L. *Le Christ comme Lógos suivant Porphyre dans Contre les chrétiens* (fragment 86 von Harnack = Théophylacte, Enarr. in Joh., PG 123, col. 1141) // *Le traité de Porphyre Contre les chrétiens: un siècle de recherches, nouvelles questions*. Actes du Colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne / ed. S. Morlet. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011. P. 277–290.

⁵⁶² Porph. *VP.* 22–23.

первоначальному состоянию, как и Мировая Душа возвращается к Уму. В отличие от Амелия, Порфирий убежден в том, что божественный и действующий Логос хоть и способен вмешиваться в ход событий, но выбирает не делать этого.⁵⁶³ Хотя основная структура трех ипостасей в метафизике Амелия и Порфирия могла быть похожей, на различия их метафизики нельзя не обратить внимания.

Амелия можно в чем-то уподобить создателям христианского платонизма. Такой благосклонный герменевтический подход к внешнему для платонической пайдеи тексту пролога *Евангелия от Иоанна*, отождествивший Логос с Иисусом Христом, не только свидетельствовал о вхождении проблематики христианского богословия в круг интересов внешних по отношению к нему мыслителей, но и задал саму возможность вывести дискурс о Логосе как о посреднике в сотворении из особого мира иудео-христианского богословия на уровень передового философского дискурса. Положительное же именование ап. Иоанна как βάρβαρος указывало на вхождение в круг референтных для платоников текстов *Евангелия от Иоанна* в качестве богословско-философского свидетельства о Христе, т. е. Логосе.⁵⁶⁴

3.2.6 Источники докетизирующей христологии Амелия

3.2.6.1 Павел Самосатский

Хотя некоторые исследователи считают, что Амелий полностью обходит стороной вопрос о воплощении Логоса в Телe Иисуса (например, Дж. Диллон⁵⁶⁵), в тексте присутствуют двусмысленные выражения, которые можно истолковать в духе докетизма. Мы полагаем, что «докетизирующий» взгляд Амелия на христологию может указывать на знакомство Амелия с толкованием пролога к

⁵⁶³ Porph. Chr. Fr. 35.22–29 Harnack.

⁵⁶⁴ Уже не раз отмечалось, что Августин в сочинении *О граде Божием* (10.29.2) упоминает философа-платоника, друга Симплициана, который говорил, что начальные стихи *Евангелия от Иоанна* (1.1–5) следовало бы выгравировать золотыми буквами на самом видном месте в каждой церкви, чтобы они всегда были видны христианам. Подробнее см. Domínguez Valdés, P. La crítica de Agustín de Hipona a la filosofía en De civitate Dei // ASHF. 2017. Vol. 34. P. 73–76. Сам Августин говорит, что, рассуждая о божественном Логосе, он сравнивал пролог к Евангелию от Иоанна с трактатами Плотина, в которых увидел языческие отзвуки учения о Логосе. (см. Henry, P. *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*. Louvain: Spicilegium sacrum Iovaniense bureaux, 1934. P. 235–236).

⁵⁶⁵ Dillon, J. St John in Amelius' Seminar. P. 42, n. 23.

Евангелию от Иоанна, не принадлежащим Великой церкви⁵⁶⁶. Из современников Амелия, с которыми он мог пересекаться как в Риме, так и в Апамее, подобного воззрения на призрачность воплощения придерживался Павел Самосатский, епископ Антиохийской церкви с 260-го г. Его воззрения на Христа должны были разбираться на Антиохийском соборе еще в 264 г. и окончательно были осуждены в 268 г.⁵⁶⁷ Отметим, что именно при императоре Галлиене в 260 г. завершились гонения на христиан, начатые еще при Декии и продолжившиеся во время его совместного правления с отцом Валерианом. Вплоть до гонений Диоклетиана наступил период относительного мира для христианской церкви, что позволило не только вернуть конфискованное имущество, но и *de facto* закрепить за христианскими общинами право собственности. Дарованная эдиктом Галлиена свобода способствовала более частому созыву соборов, на одном из которых и был осужден Павел Самосатский.

Логос для Павла был не отдельной ипостасью, но присущей (единосущной) Богу мудростью. В воплощении Логос снизошел на человека Иисуса, без какого-либо сущностного объединения двух природ. То есть во Христе пребывали две природы и два лица: Логоса и человека, объединенных одним действием.

3.2.6.2 Школа Артемона

Где же Павел мог усвоить такие воззрения? Епифаний Кипрский обвиняет Павла в том, что он возобновил ересь Артемона⁵⁶⁸, ученика Феодота Кожевника (наряду с Феодотом Менялой, Асклепидотом), жившего задолго до него в Риме.⁵⁶⁹ и развивавшего подобное воззрение еще при папе Викторе в 189–199 гг. Епифаний Кипрский утверждает, что он, еще до покаяния и возвращения в Великую церковь, принадлежал к ереси алогов, распространившейся в конце II в. в Малой Азии и Риме и ставшей предтечей динамического монархианства⁵⁷⁰.

⁵⁶⁶ Термин «Великая Церковь» (лат. *Ecclesia magna*) применяется в историографии раннего христианства к периоду примерно с 180 по 313 гг. для обозначения церкви, к которой принадлежали такие авторы, как Игнатий Антиохийский, Ириней Лионский, а также Киприан и Ориген. Церковь в противовес гностическим сектам и расколам обладала единым учением и евхаристическим общением.

⁵⁶⁷ Riedmatten, H. de. *Les actes du proces de Paul de Samosate*. Fribourg: Éditions Saint-Paul, 1952. P. 14.

⁵⁶⁸ Ипполиту Римскому приписывали сочинение *Против ереси Артемона* (CPG, N 1915).

⁵⁶⁹ Eriph. *Panar.* 3.3.7–8.

⁵⁷⁰ Eriph. *Panar.* 2.317.5.

Феодот и его последователи видели во Христе простого человека, в Которого вошел Логос.⁵⁷¹ Они же довольно свободно обращались с библейскими текстами: Гай, согласно Евсевию.⁵⁷², сообщает, что последователи Феодота усердно занимались философией (Аристотель, Феофраст, Гален), геометрией (Эвклид), относясь к авторитетному для христиан тексту скептически. Так, они не принимали божественности Христа и считали ее инновацией, возвратом к языческому многобожию (Гай несколько раз называет их атеистами, которые μηδὲ ἐγγυὸς πίστεως ὑπάρχουσιν), решительно исправляли текст Библии (διωρθωκένας; ходило несколько библейских списков, возводимых к Асклепиодоту и Феодоту, Гермофилу и Аполлониду), отвергали правило древней веры (πίστεώς τε ἀρχαίας κανόνα ἠθετήκασιν), т. е. не доверяли общецерковным толкованиям Лица Христа, выводимым из текста Писания (οὐ τί αἱ θεῖαι λέγουσιν γραφαί, ζητοῦντες). Большое значение в экзегетической полемике с оппонентами они придавали логическому инструментарию, который должен был обосновать их прочтение христианства: какой тип силлогизма можно изобрести для поддержки собственного безбожия (σχῆμα συλλογισμοῦ εἰς τὴν τῆς ἀθεότητος σύστασιν εὐρεθῆ) и как лучше представить цитату из Писания: в соединительном или же разделительном силлогизме (ἐξετάζουσιν πότερον συνημμένον ἢ διεξευγμένον δύναται ποιῆσαι σχῆμα συλλογισμοῦ).⁵⁷³

Для наших целей важно, что Феодот, как и его последователи, вслед за алогами полностью отрицал Евангелие, Послания и Откровение, написанные апостолом Иоанном, выдвигая основанием мнение, что они созданы гностиком Керинфом, против которого писал ап. Иоанн.⁵⁷⁴ В то же время Епифаний обвиняет Феодота в согласии с эвионитской и гностической христологией: простой человек

⁵⁷¹ Опровержение ересей, приписываемое Ипполиту, говорит, что он считал Иисуса простым человеком, который в крещении соединился с божественным Духом, т. е. Христом [Hipp]. *Refut.* 7.23.

⁵⁷² Здесь и далее цитаты из Eus. Caes. *Hist. eccl.* 5.28.13–19.

⁵⁷³ Ср. школярские определения объединяющего и разделяющего силлогизма у почитаемого ими Галена, которые он воспринял у Хрисиппа: Galen. *Inst. logica.* 14.2–3 (= Chrys. Fr. 217.15–19): ἐν οἷς προβλήμασι μάλιστα χρώμεθα ταῖς ὑποθετικαῖς προτάσεσιν, ἃς <εἰς τὰς> κατὰ συνέχειαν καὶ κατὰ διαίρεσιν ἔτεμον οἱ παλαιοί· καλοῦσι δὲ τὰς μὲν κατὰ συνέχειαν οἱ Στωικοὶ **συνημμένα** ἀξιώματα, τὰς δὲ κατὰ διαίρεσιν **διεξευγμένα**, καὶ συμφωνεῖται γὰρ αὐτοῖς δύο μὲν γίνεσθαι **συλλογισμοῦς** κατὰ τὸ συνημμένον ἀξίωμα, δύο δὲ κατὰ τὸ διεξευγμένον.

⁵⁷⁴ Eriph. *Panar.* 2.251.10–11 Holl.

Иисус, в Крещении по воле Отца ставший Христом, в котором обитал нисшедший на Него Дух, а после смерти Он стал Богом.

Учениками Феодота Кожевника Феодотом Менялой и Асклепидотом была устроена община в Риме, во главе которой стал епископ Наталий⁵⁷⁵. Годы активного творчества Артемона приходятся на 220–230-е гг. Именно Артемона Евсевий и называет отцом ереси Павла Самосатского (*Ibid.*), который проповедовал во второй половине III в., т. е. во времена творчества Амелия и Порфирия.

С мнением докетизирующих монархиан Амелий мог познакомиться не только в Риме, но и в Пальмире. Павел Самосатский был в почете у царицы Зенобии Пальмирской, так что после Антиохийского собора его смогли сместить лишь спустя несколько лет, в 272 г. Именно при ее дворе проводил конец жизни философ Лонгин, обучавший царицу философии и литературе. Из Пальмиры Лонгин пишет письма своему старому ученику Порфирию, которые тот приводит в *Жизни Плотина*⁵⁷⁶. К нему на пути в Апамею (выехал из Рима в 269 г., был в Апамее в 270 г.) заехал Амелий Гентилиан, чтобы привезти Лонгину трактаты Плотина и побыть у него некоторое время⁵⁷⁷.

Павел Антиохийский был не единственным носителем такого рода христологии. Если в Риме школа Артемона – параллельно школе Плотина – проповедовала понимание Христа, сходное с Амелиевым, то на Востоке модалистический взгляд на христологию⁵⁷⁸ получил распространение в середине III в. в лице Берилла, епископа Бостры, столицы римской провинции Аравия, которая находилась недалеко от Тира и Пальмиры, городов, связанных с философами Порфирием, Лонгином, Амелием, а также Оригеном. О Берилле известно совсем немного, однако обращает на себя внимание то, что на Бострийский собор 244 г. был приглашен Ориген, который и смог обратить к истине Берилла, впавшего в ересь на склоне лет из-за любви к научным изысканиям⁵⁷⁹. Евсевий Кесарийский относит

⁵⁷⁵ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 5.28.

⁵⁷⁶ Porph. *VP.* 19.21.

⁵⁷⁷ Porph. *VP.* 19.22–24, 32.

⁵⁷⁸ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.33.1: τὸν σωτήρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προῦφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφῆν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικὴν.

⁵⁷⁹ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.33.1–3.

его к числу даровитых церковных писателей, отмечая его письма и сборники выписок из чужих сочинений⁵⁸⁰, а бл. Иероним упоминает и его самостоятельные сочинения⁵⁸¹. Ориген опровергал Берилла, посещал Рим⁵⁸², в том числе школу Плотина⁵⁸³, имел учеником Ипполита, автора направленного против еретиков *Refutatio*, и пресвитера Гая, активного полемиста, отрицавшего, как и алоги, авторство ап. Иоанна не только для *Откровения*, но и для всех атрибутируемых Иоанну новозаветных текстов, и в то же время опровергавшего воззрения Артемона⁵⁸⁴. И Гай, и Ипполит большую часть жизни провели в Риме, писали по-гречески, до этого учились в Александрии и принадлежали к кругу Оригена. Их всех объединяет борьба за ортодоксию, что должно было вылиться в дискуссии между школами. Неизвестно, где Амелий познакомился с докетизирующим представлением о Христе. В любом случае, его источником был кто-то из круга учеников Оригена: либо в Риме (школа Артемона), либо уже в Сирии (Павел Самосатский).

3.3. Выводы

Итак, мы видим, что некоторые христианские писатели первой половины III в. в Риме и на Ближнем Востоке или полностью отрицали божественность Христа и Его предсуществование, или говорили о том, что Он обретает божественность после вознесения. Центральной темой богословия христиан, еще во времена Иустина (кон. I в. – 165 г.), стал Логос. Знавший Иустина и живший с ним в одном городе Нумений повлиял на Амелия, определил его открытость к христианским

⁵⁸⁰ В русском переводе Евсевия неточно: «разные работы, исполненные любви к прекрасному» (Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.20.2). В греческом тексте συγγραμμάτων διαφόρων **φιλοκαλίας** καταλέλοιπεν. В христианской традиции «добротолубие» стало обозначать «сборник избранных отрывков», или «антологию» (например, Филокалия, т. е. отрывки из разных сочинений Оригена, составленная Василием Великим и Григорием Богословом в Аннисе в 358–359 гг.). Если посмотреть на то, какое значение Евсевий придает слову συγγραμματα, то можно отметить, что в шестой книге он относит его к произведениям античных философов (*Hist. eccl.* 6.3.9), к *Строматам* и *О Пасхе Климента* (*Hist. eccl.* 6.6.13), Оригену (*Hist. eccl.* 6.19.1, 15; 6.25.3), Порфирию (*Hist. eccl.* 6.19.2 и часть его сочинения *Adversus Christianos* (*Hist. eccl.* 6.6), Аммония Саккасу (*Hist. eccl.* 6.19.5) и Кельсу (*Hist. eccl.* 6.36.2). При таком понимании συγγραμματα термин **φιλοκαλία** должен был указывать не на самостоятельные сочинения на тему прекрасного, а на сборники выдержек из сочинений предыдущих писателей.

⁵⁸¹ Hieron. *Vir. ill.* 60: Scripsit varia opuscula, et maxime epistolas, in quibus Origeni gratias agit, sed et Origenis ad eum litterae sunt.

⁵⁸² Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.20.2: Ипполит в 212 г. произносит в Риме в честь него проповедь.

⁵⁸³ Soloviev, R. S. Philosophical renovation in the third century: the polemical component of Porphyry's *Vita Plotini* in relation to Gregory of Neocaesaria's *Oratio Panegyrica* // *Philologia Classica*. 2023. Vol. 18 (1). P. 16–32.

⁵⁸⁴ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 3.28.1–4, 7.25.1–2; Cosentino, A. The Authorship of the *Refutatio omnium haeresium* // *ZAC*. 2018. Vol. 22 (2). P. 230.

текстам, которые становятся не только предметом полемики, но и материалом для школьных дискуссий, в которых христианское учение о Логосе переосмысливается в платоническом духе (в школе Плотина), лишаясь неприемлемых для платоников акцентов на воскресении и благодати. Если Плотин проявлял малый интерес к христианству и вообще к религиозной обрядности, то Амелий, следуя Нумению, привлекал к философскому дискурсу «варварские» тексты, а именно пролог *Евангелия от Иоанна*, что давало ему возможность, оставив за скобками многие христианские детали, инкорпорировать в платоническое рассмотрение рассуждение о Логосе в срезе цикличного движения $\mu\omicron\nu\eta$ – $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\acute{\omicron}\phi\eta$. Характер предлагаемого Амелием учения о Логосе позволяет предположить его знакомство с докетистскими воззрениями на Христа. Эти взгляды он мог усвоить в Риме от последователей Феодота Кожевника и Артемона, или позднее от Павла Самосатского в Пальмире, где Амелий побывал по пути в Апамею. Комментарий на пролог *Евангелия от Иоанна* и обозначение словом $\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\rho\varsigma$ ап. Иоанна указывают на знакомство платоников с текстом *Евангелия от Иоанна* как богословско-философским свидетельством о Христе, т. е. Логосе, что демонстрирует открытость как минимум одного из учеников Плотина к авторитетному тексту христианской традиции.

Другим свидетельством открытости школы Плотина к христианским текстам является литературная деятельность Порфирия, еще одного ученика Плотина, конкурировавшего с Амелием за право быть наследником Плотина. К рассмотрению его взаимодействия с христианскими текстами мы и обратимся в следующей главе.

Глава IV. Автор *Vita Plotini*: Порфирий как критический собеседник христиан

4.1. Биография Порфирия

Говоря о Порфирии, мы, как и в случае с Амелием, вынуждены опираться на все те же источники: прежде всего на написанную им самим *Жизнь Плотина*, отдельные места из *Письма Порфирия к Марцелле* и посвященный Порфирию раздел из позднейшей *Жизни философов и софистов* Евнапия Сардского (написанной в последние годы IV в.)⁵⁸⁵. Краткая справка о Порфирии и его сочинениях содержится также в Суде⁵⁸⁶.

Порфирий родился в Тире Финикийском в 234 г. При рождении его назвали Малх, т. е. царь⁵⁸⁷; позднее, под влиянием эллинизирующей тенденции, Порфирий получил прозвище Βασίλεύς⁵⁸⁸ и сам себя называл Πορφύριος⁵⁸⁹.

4.1.1 Порфирий и школа Оригена в Кесарии

Евсевий Кесарийский сохранил фрагмент из трактата *Против христиан* (fr. 39 Harnack = *Hist. eccl.* 6. 19. 5), где Порфирий сообщает, что в юности встречался с христианином Оригеном (ὃ καὶ ὡς κομιδῆ νεός ὢν ἔτι ἐντετύχηκα)⁵⁹⁰, что вполне возможно, если учитывать, что Ориген умер вскоре после гонений Декия (251 г.), переселившись в Кесарию, располагавшуюся недалеко от Тира. Порфирий мог посещать школу Оригена в Кесарии: она была достаточно известна. Историк Сократ, со ссылкой на Евсевия Кесарийского (у которого, впрочем, таких сведений в дошедших текстах нет), сообщает, что Порфирий был христианином, но, когда

⁵⁸⁵ Евнапий ориентируется на *Жизнь Плотина*, *Послание к Марцелле*, *Философию*, извлеченную из оракулов. Сразу следует отметить, что сообщаемые Евнапием сведения порой значительно разнятся с приводимыми самим Порфирием данными. См. статью Penella, R. J. Greek philosophers and sophists in the Fourth Century A. D. // *Studies in Eunapius of Sardis*. Leeds: Francis Cairns, 1990. P. 40–53, где автор пытается дать объяснение очевидным ошибкам Евнапия.

⁵⁸⁶ *Souda*. s.v. Porphyrios. II 2098.

⁵⁸⁷ Porph. *VP*. 17.6–10.

⁵⁸⁸ Так к нему обращался Амелий в трактате *Об отличии учения Плотина от учения Нумения* и Лонгин в трактате *О пределе*. Porph. *VP*. 17.14–16; 20.91; 21.14.

⁵⁸⁹ Уже в вопросе имени источники расходятся: Евнапий считает, что учитель Порфирия Лонгин изменил имя Малх на Порфирий (Eun. *Vit. Soph.* 4.1.4), тогда как Порфирий в *VP* об этом не упоминает. Сам Порфирий (Porph. *VP*. 2.32; 4.2, 8, 12; 4.67; 5.3, 60 et postea passim) и Плотин (Porph. *VP*. 13.15) использовали это имя, распространенное на родине Порфирия.

⁵⁹⁰ Eus. *Caes. Hist. Eccl.* 6.19.5.2.

некие христиане избили его в Кесарии, в приступе «меланхолии» отрекся от христианства⁵⁹¹.

Это сообщение, на наш взгляд, чрезвычайно интересное и важное, было критически воспринято исследователями Порфирия: если фон Гарнак считал его аутентичным⁵⁹², то уже Биде называл его сомнительным⁵⁹³. С ним были согласны и П. де Лабриоль⁵⁹⁴, Р. Бойтлер⁵⁹⁵, Р. Уилкен⁵⁹⁶, Ф. де Плас⁵⁹⁷, которые полагали, что это христианская выдумка, направленная на очернение Порфирия. Впрочем, исследователи не были так единодушны: Э. Нок⁵⁹⁸, В. ден Боэр⁵⁹⁹, П. Беатриче⁶⁰⁰, Б. Крок⁶⁰¹ считали резоны для отказа в подлинности этому сообщению неубедительными, поскольку такие переходы не были чем-то необычным.

Сам Порфирий сообщает, что учитель Плотина Аммоний Саккас был в молодости христианином⁶⁰², у него же учился и христианин Ориген. На пять лет раньше Оригена у Аммония учился Пантен, бывший первоначально стоиком⁶⁰³ и еще до Климента (также широко образованного в философии) управлявший Огласительным училищем. Также Евсевий сохранил письмо Оригена, в котором тот сообщает, что он впервые встретил Иракла, «который ныне заседает в Александрии в совете священников», в Александрии «у учителя философских доктрин», причем Иракл учился у Аммония еще за пять лет до Оригена⁶⁰⁴. Иракл,

⁵⁹¹ Socr. *Hist. eccl.* 3.23.114–119. Позднее это свидетельство повторяют византийские историки: *Epit. Theod. Anagn.* 153; Georg. Mon. *Chron.* p. 539, 17–22; Niceph. Call. *Hist. eccl.* 10.36, а также в эпитоме сочинения V в. (вероятно, при имп. Зеноне (474–491) под названием *Тюбингенская теософия* 54.693–55.699.

⁵⁹² Harnack, A. von. *Porphyrius. Gegen die Christen.* S. 4, Anm. 4.

⁵⁹³ Bidez, J. *Vie de Porphyre: le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités Peri agalmaton et De regressu animae.* Hildesheim: G. Olm, 1964. P. 6.

⁵⁹⁴ de Labriolle, P., Zeiller, J. *La Réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle.* Paris: L'Artisan du livre, 1948. P. 6.

⁵⁹⁵ Beutler, R. *Porphyrios* 21 // RE. 1953. Bd. 22/1. S. 276.

⁵⁹⁶ Wilken, R. L. *The Christians As the Romans Saw Them.* New Haven: Yale University Press, 1986. P. 129–130.

⁵⁹⁷ Des Places, E. *Porphyrius. Vie de Pythagore.* Paris: Les Belles Lettres, 1982. P. 104, n. 1.

⁵⁹⁸ Nock, A. D., Rothschild, C. K. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo.* Waco, Texas: Baylor University Press, 2019². P. 157.

⁵⁹⁹ Boer, W. den. *A Pagan Historian and His Enemies: Porphyry against the Christians* // *Classical Philology.* 1974. Vol. 69. P. 198–208.

⁶⁰⁰ Beatrice, P. F. *Porphyrius* // *Theologische Realenzyklopädie.* 1997. Bd. 27. S. 54.

⁶⁰¹ Crocke, B. *Porphyry's Anti-Christian Chronology* // *JThS.* 1983. Vol. 34. P. 168.

⁶⁰² Сообщение сохранено в *Eus. Caes. Hist. eccl.* 6.19.7. Обсуждение см. в Goulet, R. *Ammonius dit Saccas* // *DPhA.* Vol. I, 1994. P. 164–168. Этому сообщению доверяют большинство исследователей: ссылки см. Kinzig, W. *War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?* // *Mousopolos Stephanos. Festschrift für Herwig Görgemanns / hrsg. v. M. Baumbach, H. Köhler, A. M. Ritter.* Heidelberg: Winter, 1998. S. 324, Anm. 15.

⁶⁰³ *Eus. Caes. Hist. eccl.* 5.10.1.

⁶⁰⁴ *Eus. Caes. Hist. eccl.* 6.19.12–14.

помогавший Оригену в преподавании, уже будучи пресвитером продолжал изучать «книги греков» и одевался как философ. Не менее образованным был и преемник Иракла епископ Дионисий Александрийский.⁶⁰⁵ Из Александрии происходил и Анатолий, настоящий эрудит, в совершенстве изучивший «арифметику, геометрию, астрономию, а также другие науки: диалектику, физику, риторику». Он возглавлял школу перипатетиков в Александрии, изучая последователей Аристотеля, а также Филона Александрийского. Кроме исчислений пасхалии Анатолий написал десять книг *Введения в арифметику*.⁶⁰⁶ Интересно, что викарием в Кесарию Палестинскую его поставил Феотекн, однако вскоре, по приглашению Антиохийского собора (264 г.⁶⁰⁷) по делу Павла Самосатского, Анатолий, проезжавший через Лаодикию, был избран местными христианами в 268 г. епископом Лаодикийским. Если учесть его погруженность в философию, а также знакомство с учением монархиан, для осуждения которых он был приглашен на собор (см. выше о докетистской христологии Амелия), Анатолий Лаодикийский вполне мог быть сокурсником Порфирия у Лонгина, которому Порфирий посвятил первую книгу *Гомеровских вопросов*.⁶⁰⁸ У Анатолия учился Ямвлих, прежде чем стать учеником самого Порфирия.⁶⁰⁹

Сообщение об избиении Порфирия, о котором говорилось ранее, зафиксировано у Сократа и в *Тюбингенской философии*. Оно определенно происходит из сочинения Евсевия *Против Порфирия*, к которому авторы обратились независимо друг от друга.⁶¹⁰ Версия Сократа полемически заострена, сообщая лишь, что в результате избиения Порфирий отворачивается от христианства и пишет книги против христиан. Упоминание о меланхолии Порфирия, взятое из *Porph. VP. 11*, где оно относится к поездке Порфирия на

⁶⁰⁵ Bienert, W. A. Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. Berlin – New York: de Gruyter, 1978. S. 109-120.

⁶⁰⁶ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 7.32.20: καὶ ἀριθμητικὰς δὲ καταλέλοιπεν ὁ αὐτὸς ἐν ὅλοις δέκα συγγράμμασιν εἰσαγωγὰς. Grant R. M. *Early Alexandrian Christianity // Church History*. 1971. Vol. 40. P. 141.

⁶⁰⁷ Скорее всего, это собор не 268 г., а 264 г., когда только началось соборное рассмотрение учения Павла (ὁπόθεσις, 7.27.2; 7.28.2).

⁶⁰⁸ Этот тезис ранее высказывался в Goulet, R. *Anatolius // DPhA*. Vol. I: P.: CNRS éditions, 1994, P. 179–183.

⁶⁰⁹ Евнапий называет Анатолия, первого учителя Ямвлиха, вторым после Порфирия: *Eun. Vit. soph.* 5.1.2.

⁶¹⁰ Porphyrus. *Πρὸς Μαρκέλλαν / Griechischer Text herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Walter Pötscher*. Leiden, 1969. S. 60.

Сицилию, указывает на вторичность, а значит и малую историческую ценность сообщения. Версия *Тюбингенской философии* менее искажена; в ней содержится уточнение, что Порфирий был побит «по личным причинам». Опираясь на Евсевия, который писал свое сочинение в Кесарии, возможно, еще при жизни Порфирия⁶¹¹, вторая версия вполне может быть связанной с местной традицией, объяснявшей таким образом ненависть Порфирия к христианству. Об отречении Порфирия от Христа знает и Августин, который в *О граде Божием*⁶¹² сообщает об «устранении» Порфирия от спасительного уничтожения Христова.

Ввиду тесного сосуществования философии и богословия в первой половине III в., нельзя исключить того, что Порфирий первоначально находился в весьма близкой связи с христианином Оригеном и вообще имел с христианами тесные контакты. Даже если нельзя определенно говорить, что он был крещен или оглашен⁶¹³ (как считает фон Гарнак⁶¹⁴ и Ваганай⁶¹⁵), очевидный полемический интерес к христианству, глубокое знание критикуемого им Ветхого и Нового Завета, знакомство с Оригеном и обучение у него создавало Порфирию славу христианина-отступника, так что некоторым христианам, например, Августину и Сократу, казалось, что он был членом Церкви.

Ориген, по свидетельству Евсевия⁶¹⁶, был очень популярным учителем, к которому приходили не только еретики для споров с ним (например, валентинианин Амвросий, обратившийся в ортодоксию), но и знаменитые философы, чтобы изучать богословие и светскую философию, так что и среди самих греков он слыл крупным мыслителем. Языческие философы упоминали Оригена в своих сочинениях, адресовали ему написанные творения. Порфирий сообщает, что Ориген «жил всегда с Платоном, читал Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха и писателей, известных в

⁶¹¹ Дата смерти Порфирия точна не известна, но определяется следующими рамками: *Terminus post quem* – *Письмо к Марцелле* 301 г., *Terminus ante quem* – отречение Диоклетиана в 305 г.

⁶¹² August. *De civ. Dei.* 10.28: *Christum... cognovisses nec ab eius saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses.*

⁶¹³ См. подозрительное сообщение схолиаста Luc. *Peregr.* 11

⁶¹⁴ Harnack, A. von. *Porphyrius. Gegen die Christen...* S. 4, Anm. 4.

⁶¹⁵ Vaganay, L. *Porphyre // Dictionnaire de Theologie Catholique / ed. J. M. Vacant. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1935. T. XII. P. 2556.*

⁶¹⁶ Eus. *Caes. Hist. eccl.* 6.18–19.

пифагорейских кругах. Пользовался книгами Херемона-стойка и Корнута; узнав от них аллегорическое толкование эллинских мистерий, он применил его к иудейским писаниям».⁶¹⁷ к «ясным словам Моисея», которые он уподобил «оракулам, полным тайного смысла».⁶¹⁸ Логично предположить, что знакомство Порфирия с Оригеном могло случиться или в Кесарии, где Ориген пребывал с 231 г., или же в Тире, куда Ориген удалился уже после освобождения из заключения в 252 г.⁶¹⁹ Впрочем, слова «καὶ ὁ κοινὸν νέος ὄν ἔτι» указывают скорее на первое место для встречи, где и произошел инцидент с христианами, в противном случае их следовало бы рассматривать как риторическое преувеличение для мужчины двадцати лет.

Подробные сведения об Оригене в этой цитате свидетельствует о личном опыте общения Порфирия с Оригеном и его окружением. Знание интеллектуальных привычек Оригена было бы невозможно, если бы Порфирий лишь однажды столкнулся с ним, а не посещал школу и библиотеку Оригена в Кесарии в течение определенного времени.

П. Беатриче обратил внимание на свидетельство Афанасия Сирийского (VII в.) о Порфирии, где не только говорится, что Порфирий был учеником Оригена, но и то, что к нему отнеслись недоброжелательно все, кто там находился, потому что он осмелился предложить толкование Евангелия, против которого выступил Григорий Чудотворец⁶²⁰, который провел в школе Оригена восемь лет.⁶²¹ Такого рода диспут вполне мог иметь место, если поместить его в 248–249 гг. и до произнесения *Благодарственной речи Оригену*.⁶²² Итак, на данном этапе можно предположить, что Порфирий был знаком с Оригеном, посещал его школу, а также и имел некий неприятный опыт с христианами в Кесарии⁶²³.

⁶¹⁷ Eus. Caes. *Hist. Eccl.* 6.19.8.

⁶¹⁸ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.4.

⁶¹⁹ Hier. *Epist.* 84.7.6; *Vir ill.* 54 (Иероним читал апологию Памфила и Евсевия).

⁶²⁰ Smith, A. (ed.) *Porphyrii philosophi fragmenta. Fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante.* Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1993. P. 24, 29aT.

⁶²¹ Greg. Thaum. *Paneg.* 1. 3. Евсевий говорит о пяти годах обучения Eus. Caes. *Hist. Eccl.* 6.30.

⁶²² Возможность такой встречи отстаивают Trigg, J. W. *God's Marvelous Oikonomia: Reflections on Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus* // *J ECS.* 2001. Vol. 9. P. 27 n. 2; Beatrice, P. F. *Porphyry at Origen's School at Caesarea* // B. Bitton-Ashkelony, O. Irshai, A. Kofski et al. (ed.) *Origeniana duodecima. Origen's legacy in the Holy Land - a tale of three cities.* Leuven [u.a.], 2019. P. 272.

⁶²³ Подробное рассмотрение проблемы первоначального христианства Порфирия см. Kinzig, W. *War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?* // Mousopolos Stephanos. *Festschrift für Herwig Görgemanns / hrsg. v. M. Baumbach, H. Köhler, A. M. Ritter.* Heidelberg: Winter, 1998. P. 320–332.

Известность Оригена⁶²⁴ можно интерпретировать как решающую причину того, что Порфирий захотел встретиться с Оригеном, и, следовательно, эта встреча носила академический характер. Поэтому можно предположить личный интерес Порфирия к христианству в молодости, который он не утратил и в позднейшее время.

4.1.2 Порфирий в школе Плотина

В Porph. VP. 4.1–3 сообщается, что Порфирий в тридцатилетнем возрасте вместе с неким Антонием Родосским прибыл из Греции (вероятно, из Афин, где учился у Лонгина⁶²⁵) в Рим летом 263 г., где, по словам Евнапия, намеревался продемонстрировать свои философские навыки, получив уже прежде определенную известность⁶²⁶. Присоединившись к школе Плотина, Порфирий, придерживаясь взглядов Лонгина, вступил с мнением Плотина в полемику касательно способа пребывания души в теле и три дня задавал вопросы к досаде посещавшего занятия Фавмасия⁶²⁷. Порфирий пишет трактат против Плотина, где доказывает, что умопостигаемое пребывает вне ума. Как уже упоминалось, завязывается письменная полемика между Амелием, по поручению Плотина пишущим опровержение Порфирия, и Порфирием, отвечающим на этот текст, а затем получившим еще одно опровержение, убедившее его и заставившее написать «палинодию», в которой он отказывался от прежних взглядов⁶²⁸.

Вступив в число близких учеников, Порфирий на платоновском празднике читает поэму *Священное бракосочетание*. Рассказ об этом дает ему повод привести одобрительные слова Плотина, говорившего, что Порфирий явил себя одновременно поэтом, философом и иерофантом⁶²⁹. Философские качества Порфирий проявил и в опровержении ритора Диофана, выступавшего на том же

⁶²⁴ Eus. Caes. Hist. eccl. 6.19.5: σφόδρα εὐδοκίησαντος.

⁶²⁵ См. Porph. VP. 20.91; 21.14. Евнапий сообщает, что у Лонгина Порфирий изучал грамматику и риторику (Eun. Vit. Soph. 8.30–31). Именно у Лонгина Порфирий приобрел филологическую хватку, которую он продемонстрировал не только в своих комментариях на Гомера и Платона, но и в разборе Книги Даниила, чью подложность он доказывал. Кроме того, Порфирий учился у Деметрия Геометра (Porph. 408F Smith) и Аполлония Грамматика (Porph. 14T Smith).

⁶²⁶ Eun. Vit. Soph. 4.1.6–7.

⁶²⁷ Porph. VP. 13.10.

⁶²⁸ Porph. VP. 18.9–18; об этом эпизоде сообщает Лонгин в предисловии к своей книге *О конце* в VP. 20.90 и далее.

⁶²⁹ Porph. VP. 15.4.

пире в защиту Алкивиада, и в ответе на вопросы афинского платоника Евбула, и в опровержении гностиков, где он, вместе с учителем и Амелием, опроверг *Откровение Зороастра*⁶³⁰.

Несмотря на хорошие отношения в школе с учениками и учителем⁶³¹, Порфирий погрузился в меланхолию, подталкивавшую его к мыслям о самоубийстве. По совету Плотина, Порфирий в 268 г. удалился в Лилибей на Сицилии, где преподавал «разумный муж» Проб⁶³², и все еще пребывал там, когда в 270 г. скончался Плотин. На Сицилии Порфирий получает приглашение Лонгина посетить Финикию, чтобы навестить его, а также привезти ему качественные списки сочинений Плотина, очевидно, в его редакции, поскольку предыдущие списки принадлежали Амелию. О поездке Порфирия в Тир упоминает и сам Лонгин в письме⁶³³.

В возрасте 68-ми лет Порфирий сподобился созерцать Единое (ἐνωθῆναι), эта точка и становится *terminus post quem* для написания его *Жизни Плотина*, предварявшей издание трактатов Плотина, опубликованных в шести эннеадах. Порфирий особо подчеркивает, что Плотин поручил ему это дело: приводятся как прямые слова Плотина (VP. 7.50), так и замечания Порфирия о собственных усилиях побудить учителя записывать трактаты (до встречи с Порфирием Плотин написал лишь 21 трактат, после нее – еще 24, а по разлучении с Порфирием – еще девять).

В трактате *О воздержании от животной пищи* Порфирий сообщает, что из Лилибея он едет в Карфаген, где живет продолжительное время (достаточное, чтобы воспитать ручную куропатку, полюбившую своего хозяина и даже откликавшуюся на его речь не свойственными ей звуками)⁶³⁴. Последние годы

⁶³⁰ О существовании апокрифа Зороастра упоминает Климент Александрийский (Clem. Al. *Strom.* 1.15.69.63, 5.14.103.2), сообщая, что гностик Продик и его ученики имели «тайные книги» Зороастра, который, снизойдя в Аид, передает откровения богов. Подробнее об *Откровении* Зороастра и его упоминании в кодексе из Наг-Хаммади см. PVP. Vol. 1. P. 82–83 (на русском языке в сокращенном виде приводится в комментарии к новому переводу *Жизни Плотина* (Бугай, Д. Порфирий. О жизни Плотина и порядке его книг (научный перевод с древнегреческого и комментарии) // Историко-философский альманах. 2015. Т. 5. С. 195–196, прим. 160).

⁶³¹ Так, Порфирий говорит о привязанности к нему Кастрикия, относившегося к нему как к брату, и уважительном отношении Амелия, посвятившего Порфирию книгу *Об отличии учения Плотина от учения Нумения*.

⁶³² Porph. VP. 11.16.

⁶³³ Porph. VP. 19.35.

⁶³⁴ Porph. *De abst.* 3.4.

жизни Порфирия почти не известны. Похоже, что Порфирий вернулся в Рим, где, по сообщению Евнапия, составлял речи, которые произносил перед публикой. Позднее он имел таких учеников, как Ямвлих и Феодор Асинский⁶³⁵.

В уже преклонном возрасте Порфирий женился на некоей Марцелле, которой пишет послание, где размышляет о своих последних днях и упоминает семь детей Марцеллы от предыдущего брака⁶³⁶. Этот союз с женщиной, проявившей «природную склонность к истинной философии»⁶³⁷, вызвал ревность, насмешки, клевету и угрозы смерти. После десяти месяцев совместной жизни Порфирий берется за исполнение точно не определимых обязанностей, сославшись на «нужду эллинов» и благословение богов⁶³⁸. Такая загадочная формулировка подвигла историков выдвинуть предположение, что император Диоклетиан призвал философа на Восток, чтобы принять участие в подготовке великого гонения на христиан (303 г.)⁶³⁹.

С этой миссией связывалось свидетельство Лактанция о некоем языческом философе, написавшем «три книги против [истинной] религии и имени христианского» в начале гонений Диоклетиана в Вифинии⁶⁴⁰.

По сообщению Суды, Порфирий дожил до правления Диоклетиана, а если учесть упоминание 68-го года жизни, примерный временной промежуток его кончины: 301–305 гг.⁶⁴¹

⁶³⁵ Porph. *VP*. 2.12: ὡς ἔλεγεν ἐπανελθόντι Εὐστόχιος ὁ ἐταῖρος, на это сообщение откликается Eun. *Vit. Soph.* 4.1.10.1–2 ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἐπανῆλθε.

⁶³⁶ Пять дочерей и двое сыновей: θυγατέρων μὲν πέντε, δυοῖν δὲ ἀρρένων οὖσαν μητέρα (Porph. *Ad Marcell.* 1.1–2). Евнапий пишет о пяти детях Марцеллы: ἢν φησὶν ἀγαγέσθαι καὶ ταῦτα οὖσαν πέντε μητέρα τέκνων (Eun. *Vit. Soph.* 4.2.5.3–4). (если только не считать Послание к Марцелле протрептиком, использующим в качестве литературного приема вдовицу Марцеллу с ее семьей детьми – пятью дочерьми и двоими сыновьями – в качестве персонификации души, пяти чувств, рассудка и ума; см. предисл. Des Places в изд. *Ad Marcellam*, 1982, p. 89)

⁶³⁷ Porph. *Ad Marcell.* 3.

⁶³⁸ Porph. *Ad Marcell.* 4.

⁶³⁹ Некоторые исследователи ставят под сомнение предположение, что целью этого путешествия была Греция: Des Places, É. *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella / Texte établi et trad. par É. Des Places; Avec un app. d'A.-Ph. Segonds.* Paris: Les Belles lettres, 1982. P. 89; Chadwick, H. M. *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1959. P. 142–143. Уиттакер предполагает, что Порфирий не мог о себе в возрасте 69 лет сказать, что он лишь приближается к старости, что дает ей дополнительный аргумент датировать письмо до 294 г.: Whittaker, H. *The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella // Symbolae Osloenses.* 2001. Vol. 76. P. 150.

⁶⁴⁰ С Порфирием этого философа отождествлял еще Ц. Бароний, в XVI в. в книге *Baronius, C. Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198: in 12 vol. Venetiis: Apud Georgium Variscum & Socios, 1603.* P. 579–580.

⁶⁴¹ Возможно, что эта хронологическая ссылка просто взята из указания возраста Порфирия в *VP*. 23.13–14.

4.2 Сочинения Порфирия

Порфирий был плодовитым автором, писавшим на самые разные темы. Ему атрибутируют около шестидесяти произведений, но большинство из них утрачены или сохранились лишь в виде фрагментов. Жанрово его сочинения подразделяются на:

1. экзегетические;
2. логические и метафизические;
3. о природе и предназначении души;
4. этические сочинения и протрептики;
5. историю философии, жизнеописания и издание трактатов Плотина;
6. богословские труды.

Приводить все сочинения Порфирия и характеризовать каждое из них не входит в цели данного исследования, тем более что хорошее описание подлинных и сомнительных сочинений Порфирия приведено в довольно свежих энциклопедических статьях по Порфирию: на немецком – М. Эдвардса⁶⁴² и на французском – Р. Гуле⁶⁴³.

Из сохранившихся произведений, имеющих отношение к нашим задачам, упомянем:

- *О жизни Плотина и порядке написания его книг* (Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ; De vita Plotini et ordine librorum eius);
- *О жизни Пифагора* (Πυθαγόρου βίος; Vita Pythagorae);
- *Порфирия Философа [письмо] к Марцелле* (Πορφυρίου φιλοσόφου πρὸς Μαρκέλλαν; Ad Marcellam);
- *О философии, почерпнутой из Оракулов* (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας; De philosophia ex oraculis haurienda);

⁶⁴² Edwards, M. J. Porphyrios // Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike (= Grundriss der Geschichte der Philosophie), (Die Philosophie der Antike, 5/2) / hrsg. von. Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa (eds.). Basel: Schwabe, 2018. S. 1329–1336.

⁶⁴³ Chiaradonna, R., Goulet, R., Zambon, M., et al. Porphyre de Tyr // DPhA. Vol. 5.II / ed. R. Goulet. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 2012. P. 1300–1311.

- *О возвращении души* (De regressu animae);
- *Письмо к Анебону* (Πρὸς Ανεβὼ ἐπιστολή; Epistula ad Anebonem);
- *Об изваяниях* (Περὶ ἀγαλμάτων; De imaginibus);
- *Против христиан* (Κατὰ Χριστιανῶν; Adversus Christianos);
- *О пещере нимф* (Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν νυμφῶν ἄντρου; De antro nympharum);
- *О воздержании от животной пищи* (Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων; De abstinentia).

4.3. Vita Plotini: проблема жанровой неоднородности

4.3.1 Заглавие и цель написания VP

Порфирий пишет текст уже в пожилом возрасте, не ранее 301 г.⁶⁴⁴, причем, как видно из Porph. VP. 26.3–40, подготовка издания непосредственно *Эннеад*, введением к чему и служило жизнеописание Плотина, еще не была закончена. Он описывает жизнь учителя в агиографическом духе, опустив какие-либо политические и личные мотивы к созданию VP, но снабдив ее множеством историй, которые должны были проиллюстрировать величие души Плотина.

Название текста Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ указывает на двойной замысел автора: автор выступает одновременно биографом и издателем сочинений учителя, он должен не только познакомить читателя с личностью Плотина, которого он с умыслом представляет в качестве θεῖος ἀνὴρ⁶⁴⁵, но и представить 54 трактата Плотина в стройной системе *Эннеад*, каждый из которых был неким оттиском занятий в школе⁶⁴⁶, давая возможность читателю посетить их⁶⁴⁷.

Двойственная цель отражается и в структуре VP: так, первые 23 главы посвящены описанию жизни Плотина, тогда как последние три распределяют

⁶⁴⁴ Porph. VP. 23.13–24.

⁶⁴⁵ См. классическую работу Bieler, L. ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des 'göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum. Wien: Buchhandlung Oskar Höfels, 1935. Из недавних работ см. Koch, D., Männlein-Robert, I., Weidtmann, N. (eds.) Platon und das Göttliche. Tübingen: Attempto, 2010.

⁶⁴⁶ Porph. VP. 4.9–14.

⁶⁴⁷ Porph. VP. 13.15–17.

трактаты Плотина по шести *Энеадам*⁶⁴⁸. В результате Порфирию удается установить внутреннюю связь между богоподобной душой и философским учением схолаха. Цель Порфирия была не столько историко-биографическая, сколько исагогическая: подготовить читателя к восприятию *Энеад*.

Важно отметить, что Порфирий не просто описывает жизнь автора трактатов, но дает ей собственную интерпретацию. Он не ограничивается рассказом о том, что Плотин делал или не делал, но пытается объяснить, почему Плотин так поступал. Перейдем к последовательному рассмотрению ключевых фрагментов и сосредоточимся на анализе их жанровой и смысловой организации в тексте.

4.3.2 Композиция *VP*

Для выделения ключевых блоков текста и последующих рассуждений о жанровых новациях необходимо представлять общую композицию произведения. Поэтому реконструируем основную структуру *VP*:

I. Введение (1–2)

1. Тезис: Плотин стыдился быть в теле (1).
2. Описание его последней болезни и смерти (2.1–34).
3. Установление года его рождения (2.34–43).

II. Интеллектуальное взросление Плотина (3–6)

1. Случай с кормилицей в восьмилетнем возрасте: новое описание стыда (3.1–6).
2. В 28 лет он приходит в школу Аммония (3.6–21).
3. В 39 лет – отправляется в персидскую экспедицию (3.21–24).
4. В 40 лет – приезжает в Рим, преподает, но сохраняет договор с Гереннием и Оригеном хранить учение Аммония в тайне (3.24–48).
5. На 59-м году Плотин знакомится с 30-летним Порфирием. Описание трактатов Плотина и их распределение по трем периодам (4–6).

III. Ученики, писательская манера и наставничество (7–9)

1. Главные ученики и последователи (7).
2. Особый способ письма и сочинительства Плотина (8).
3. Ученицы (9.1–5).
4. Опекунство Плотина над сиротами (9.5–22).

IV. Личность (гл. 10–12)

1. Противостояние магу (10.1–15).
2. Покровительство не даймона, а божества (10.15–33).
3. Ответ Амелию «пусть боги приходят ко мне» (10.33–38).

⁶⁴⁸ Porph. *VP*. 24.1–26.29.

4. Ясновидение Плотина (11).
5. Дружба с семьей императора и неудавшийся проект «Платонополя» (12).

V. Преподавание и межшкольная конкуренция (13–16)

1. Плотин в аудитории. Эпизод с Фавмасием (13).
2. Плотин как писатель, вобравший не только традиции платоников, но и стоиков и перипатетиков. Оригинальный мыслитель, но философствующий в духе Аммония (14.1–18).
3. Сравнение с современниками:
 - 3.1. критика Лонгина (14.18–20),
 - 3.2. смущение перед Оригеном (14.20–25),
 - 3.3. похвала Порфирию (15.1–6),
 - 3.4. которому Плотин поручил опровергнуть Диофана (15.6–17),
 - 3.5. критика Евбула (15.18–21), астрологов (15.21–26) и гностиков (16).

VI. Апологетические свидетельства (17–23)

1. Письмо Амелия Порфирию в защиту оригинальности философии Плотина (17).
2. Письменный спор Порфирия и Амелия о месте умопостигаемого. Палинодия Порфирия (18).
3. Письмо Лонгина к Порфирию с призывом приехать и жалобой на плохое качество списков Плотина, которого, тем не менее, он считает серьезным философом (19).
4. Пролог *О цели* Лонгина, где, среди прочего, дается оценка Плотину и Амелию (20.1–85).
5. Полемика Лонгина с Амелием, Плотиним и Порфирием (20.86–105).
6. Комментарий Порфирия к свидетельству Лонгина, где подчеркивается выгодное отличие Порфирия перед Амелием (21)
7. Оракул Аполлона⁶⁴⁹ (22–23).
 - 7.1. Прелюдия (22.13–19)
 - 7.1.1. Тема гимна (13–15).
 - 7.1.2. Обращение к Музам и призыв воспеть общую песнь (16–22).
 - 7.2. Изложение темы: напряжение между жизнью на земле и нынешним божественным состоянием (23–30).
 - 7.3. Прежде (31–44).
 - 7.3.1. Плотин несколько раз созерцал Единое (31–34).
 - 7.3.2. Боги помогали Плотину (35–39).
 - 7.3.3. Его опыт недоступен простым смертным (40–44).
 - 7.4. Ныне (45–58).
 - 7.4.1. Выход из тела, пребывание в хороводе даймонов (45–47).
 - 7.4.2. Описание этого блаженства (48–51).
 - 7.4.3. Перечисление «золотой породы» Зевса (52–58).
 - 7.5. Повторение 7.2. Блаженство восхождения «от земных к небесным».

⁶⁴⁹ Ориентируемся на классификацию Оракула Аполлона Р. Гуле в PVP. Vol. I. P. 393 (однако вносим и изменения).

7.6. Призыв Музам закончить песнь в честь Плотина (61–63).

7.7. Комментарий Порфирия к Оракулу: Плотин четырежды созерцал Единое (23).

VII. Издание *Эннеад* (24–26)

1. Обоснование систематического расположения (24.1–16).

2. Распределение трактатов по шести *Эннеадам* (24.16–26.27).

3. Дополнительные элементы издания: комментарии, оглавления и аргументация (26.28–40).

Четыре раза в тексте мы встречаем частицу *μέντοι*, которая здесь не является противительной, а указывает на возврат к основному повествованию после отступления⁶⁵⁰. Так, в начале третьей главы⁶⁵¹ ей маркировано начало биографической части, которое следует за программными для Порфирия эпизодами со стыдом перед телесностью и смертью Плотина⁶⁵². В *VP*. 10.9 *μέντοι* стоит на границе эпизодов с Олимпием и египетским жрецом – в ключевом разделе энкомии, задача которого – показать, что Плотин обладает сверхчеловеческой природой.

Однако в *VP* 4.9 эта частица позволяет перейти от отступления с описанием прихода Амелия и Порфирия, а также хронологических уточнений о возрасте Плотина и Порфирия, к списку из 21-го трактата, которые были написаны ко времени прихода Порфирия в школу. В *VP* 6.34 она указывает на завершение раздела с хронологическим перечислением трактатов Плотина и их оценкой и начало раздела, посвященного ученикам Плотина. В привычную структуру «жизнь – сочинения» Порфирий вносит изменение: важно сначала прояснить историю написания трактатов, в результате чего раздел «о происхождении трактатов» *VP* 4–6 получает особый акцент. Ученик рисует портрет учителя, достигшего совершенной мудрости, идеального философа, охваченного божественным вдохновением⁶⁵³. Поскольку текст был предназначен коллегам и ученикам, то важно было зафиксировать траекторию развития схоларха, достигшего

⁶⁵⁰ Blomquist, J. “*μέντοι*” // *Greek Particles in Hellenistic Prose* / J. Blomqvist. Lund: Berlingska Boktryckeriet, 1969. P. 27–35.

⁶⁵¹ Porph. *VP*. 3.1–2.

⁶⁵² Porph. *VP*. 1–2.

⁶⁵³ Porph. *VP*. 14.3: ἐνθουσιῶν, также см. *Ibid.* 23.7–12.

богообщения. Легче и лучше всего путь к интеллектуальному совершенству передавался приведенным в этом разделе списком хронологических сочинений автора.

Исходя из композиционной структуры текста, можно сделать вывод, что привычное для жанра биографии изложение жизни главного героя здесь радикально переосмыслено: сочинение начинается смертью главного героя и находит завершение в своеобразном «обожении» Плотина, развоплощении и возвращении Плотина к божественному началу и вхождению в число небожителей. Начало жизни героя, его воплощение (πρόδος) в этом мире окутано тайной, в то время как в гораздо большей степени показано возвращение к Единому (ἐπιστροφή), в котором ум Плотина изображается неразрывно связанным с высшими реалиями, а сам он наделен не только удивительными, недоступными обычному человеку, качествами, но и опытом четырехкратного соединения с Единым еще при жизни. Это указывает на философско-теологическую подоплеку образа учителя, чьи воззрения, изложенные в следующих за *VP Эннеадах*, находили воплощение и в образе жизни автора. Божественный характер учителя не позволяет описать его в привычных для биографии схемах. Чем же вызвано нарушение жанровых конвенций в этом тексте?

4.3.3 Polemicheskii zamysel avtora VP

В первых двух главах *VP* сообщаются предварительные замечания, а с третьей главы начинается хвалебное по духу изложение биографических сведений. В отличие от других античных биографий, в начале *VP* отсутствует обычная глава о происхождении героя, его родителях и родине, поскольку Плотин сознательно избегал говорить на эту тему. Начало текста сразу же сообщает читателю главный посыл Порфирия при написании этого сочинения: Плотин стыдился собственного тела⁶⁵⁴. Порфирий представляет стыд воплощения как ключ к пониманию жизни Плотина. Изложение обстоятельств жизни не выстроено в хронологическом порядке, хотя в некоторых местах в нем аккуратно указаны даты. Так, мы узнаем,

⁶⁵⁴ Porph. *VP*. 1.1–2.

в каком возрасте Плотин был отнят от кормилицы, когда стал заниматься философией, когда отправился в поход и прибыл в Рим.

Далее Порфирий сосредотачивается на эпизоде с портретом Плотина, за которым в следующей главе сообщается о болезни желудка и обстоятельствах кончины наставника и его последних словах. В *VP*. 1.17–18 сообщается, как Амелий вносил правки в портрет Плотина, выполненный по памяти Картерием, лучшим из живописцев того времени. Если совместить это упоминание о написании портрета с тем, как Порфирий оценивает свое предприятие по изданию сочинений Плотина, которое ему поручил учитель⁶⁵⁵, становится понятным, что издание Порфирия должно было конкурировать с ранее бытовавшим изданием Амелия, старшего ученика Плотина и соперника Порфирия.

На существование издания Амелия указывают схолии, сто книг которых Амелий написал за долгие годы ученичества. Кроме того, Амелий исправлял и редактировал сочинения Плотина, несвободные от ошибок⁶⁵⁶. Это издание не ограничивалось кругом близких учеников, о чем прямо говорится в 24.4–5; также на это указывает знакомство с трактатами Плотина афинских платоников, которые обвинили его в плагиате у Нумения. За разрешением своих сомнений они обращаются именно к Амелию. Кроме того, тексты Плотина есть у афинского диадоча Евбула⁶⁵⁷ и Лонгина, который получил неудовлетворительные списки от Амелия⁶⁵⁸.

Помещение эпизода с портретом должно подчеркнуть выгодное отличие нового издания Порфирия от старого издания Амелия, а также, как показал Ж. Пепин, отождествить воззрения Плотина с ортодоксальным платонизмом⁶⁵⁹. На это указывает и вторичность фигуры Амелия в тексте *VP*. Так, Порфирий приводит мнение выдающегося критика современности Лонгина, своего прежнего учителя в Афинах, который благосклонно высказывался о Плотине, но весьма скромно

⁶⁵⁵ Porph. *VP*. 24.2–11.

⁶⁵⁶ Porph. *VP*. 20.7–9.

⁶⁵⁷ Porph. *VP*. 20.39.

⁶⁵⁸ Porph. *VP*. 19.19–26; 20.5–9.

⁶⁵⁹ Pépin, J. L'Épisode du Portrait de Plotin // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie / L. Brisson et al. (eds.). Paris: Vrin, 1992. Vol. II. P. 301–334.

оценивал заслуги конкурента Порфирия: все философские успехи ученика обеспечены повторением философии Плотина, а его бессвязный стиль Лонгин решительно критикует.⁶⁶⁰ Такой ученик, который, как мы позднее увидим, благосклонно относился к христианскому священному тексту, сочувственно разбирая ключевой текст для христианского догмата о Воплощении, вполне мог быть представлен соперником по школе как человек, не понимающий, в чем заключается истинное подобие, не εἰδῶλον εἶδῶλον, т. е. не физический, материальный портрет, а словесное отображение, предложенное Порфирием этим сочинением и изданием трудов учителя.

4.3.4 Репрезентация автора в *VP*

Ко времени составления *VP* и издания *Эннеад* Порфирий был уже авторитетным философом; он решает поместить себя в линию платонического преемства, обеспечив собственную значимость в «золотом роде» философов. Порфирий пишет *Философскую историю*, *Жизнеописания Пифагора и Плотина*, издает трактаты учителя, пишет *Сентенции*, краткую выжимку из *Эннеад*, что является его вкладом в учебную программу платоников и интеллектуальную дискуссию эпохи: он ученик Плотина, наследника Пифагора и Платона, вернувшего философию к истокам и тем обновившего ее.

Довольно давно Ф. Шрёдер высказал догадку, что *VP* – текст с полемическим подтекстом⁶⁶¹, что подтверждается импульсивным отстаиванием собственной личности автора внутри биографии учителя, что совершенно не согласуется с принятым в александрийских и перипатетических биографиях принципом отхода автора на второй план, если не его анонимности. И действительно, фраза ἐγὼ Πορφύριος – «я, Порфирий» – в небольшом трактате в разных формах встречается 20 раз.⁶⁶²

⁶⁶⁰ Porph. *VP*. 20.76–80.

⁶⁶¹ Schroeder, F. M. Ammonios Saccas // ANRW. 1987. Bd. 36.1. S. 518–519.

⁶⁶² Porph. *VP*. 2.31; 4.1; 4.8; 4.12; 5.60; 7.27; 7.50; 11.11; 13.10; 15.11; 15.20; 16.14; 17.6; 17.7; 17.12; 18.9; 18.18; 21.12; 21.21; 23.12. Гипертрофированная саморепрезентация автора в тексте, позиция очевидца, даже сама формула «я, [имя]» напоминает новозаветное *Откровение*, где ап. Иоанн Богослов на острове Патмос возвещает полученное им откровение: *Откр.* 1:9. Эта же формула появится в апокрифе II в. *Деяния Иоанна*, приписываемом ученику Иоанна Прохору: *Act. Joan.* 63.8 (ed. T. Zahn). Также в раннем апокрифическом *Откровении Иоанна: Арос. Joan.* 1.2; 12.6; 320.29. В качестве предварительной иллюстрации к обсуждаемым в п. 4.6 настоящего сочинения примерам усвоения христианской топики можно выдвинуть гипотезу если и не о непосредственном знакомстве с *Откровением*

Кроме обстоятельств жизни Плотина, по тексту можно восстановить лишь хронологию жизни издателя текста: как и в случае с Плотиним, опущен топос происхождения автора, однако мы знаем, где Порфирий был в момент смерти учителя⁶⁶³, где учился до прихода в школу Плотина и в каком возрасте он пришел в нее⁶⁶⁴, сколько лет он был в школе⁶⁶⁵, когда и почему он покинул ее и уехал на Сицилию⁶⁶⁶, с кем общался на острове и как долго там жил⁶⁶⁷, какие города посещал⁶⁶⁸. Его жизнь делится на три этапа: «до школы – в ней – и вне школы». Любопытно, что такую тройственную структуру Порфирий придает и процессу написания трактатов Плотина, качество которых он напрямую связывает со своим пребыванием в школе.

Плотин в тексте явно благоволил Порфирию, который, несмотря на недолгий срок пребывания в школе, вывел себя самым близким учеником Плотина, гораздо более значимым, чем Амелий⁶⁶⁹. Так, на празднестве в честь Платона Плотин называет Порфирия «поэтом, философом и иерофантом»⁶⁷⁰. Порфирий особо отмечает, что Плотин сказал это во всеуслышание, что еще более должно было возвысить Порфирия. Еще одним эпизодом утверждения собственной значимости стали прямые притязания автора на то, что лишь при его посредстве не только Амелий начинает более охотно писать книги⁶⁷¹, но и Плотин пишет обильнее и глубже⁶⁷². Также специально отмечается, что издание *Эннеад* поручено Порфирию учителем⁶⁷³. В конце сочинения Порфирий очерчивает круг выполненных редакторских задач: кроме издания текста Плотина, он написал комментарии к

Иоанна Богослова, то как минимум через сочинения Оригена Александрийского, знакомого Порфирию, как мы покажем ниже, и лично, и по литературным произведениям. Так, Ориген обсуждает формулу «Я, Иоанн» в *Orig. Comm. in Matth.* 16.6.138 (cp. fr. 402.2 in catenis ejusdem operis).

⁶⁶³ Porph. *VP.* 42.32.

⁶⁶⁴ Porph. *VP.* 4.1–9.

⁶⁶⁵ Porph. *VP.* 5.1–7.

⁶⁶⁶ Porph. *VP.* 6.1–3; 11.11–15.

⁶⁶⁷ Porph. *VP.* 11.16–19.

⁶⁶⁸ Porph. *VP.* 19.34–35.

⁶⁶⁹ Порфирий провел в школе Плотина 5 лет, тогда как Амелий – 24 года. Тем не менее, в эпизодах *VP.* 5.1–5; 11.11–15; 13.10–17; 15.1–17, 20–21; 18.18–23 отмечается его близость к учителю.

⁶⁷⁰ Porph. *VP.* 15.5.

⁶⁷¹ Porph. *VP.* 18.23.

⁶⁷² Porph. *VP.* 6.31–37.

⁶⁷³ Porph. *VP.* 24.2–11.

отдельным трактатам, оглавления и синопсис аргументации⁶⁷⁴. Также он снабдил текст пунктуацией и исправил лексические ошибки, нужду в чем он несколько раз подчеркивал в рассказе об издании Амелия, на неудовлетворительность которого жаловался Лонгин.

Если учитель изображен статичным и совершенным, то Порфирий претерпевает рост на пути к истине: он меняет учителей, пока не приходит к Плотину, с которым также первоначально не соглашается, но потом принимает его учение, пишет палинодию и всячески отстаивает его философию в межшкольных дебатах.

Можно сделать вывод, что текст обладает автобиографическими элементами, несмотря на анахроничность этого термина, введенного в оборот лишь в немецкой историографии XVIII в.⁶⁷⁵ Сам автор, как удачно отметила И. Мэннляйн-Роберт, выполняет ту же функцию посредника, рупора философии учителя, что и Ксенофонт для Сократа или Арриан для Эпиктета⁶⁷⁶. Автор представляет себя своеобразным пророком Плотина, свидетельствующим об истине, очевидцем которой он был: отсюда речь рассказчика от первого лица, стремление не к отстраненной объективности, но к отстаиванию своего авторитета свидетеля, что видно и по полемике с Амелием. Зазор между философским развитием рассказчика и совершенством главного героя и выделяют текст из круга сходных жизнеописаний.

4.3.5 *Μαρτυρία* как системный каркас *VP*

Автор *VP*, который провел рядом с учителем около пяти-шести лет, постоянно указывает источники своей информации. Так, рассказывая о последних днях и смерти Плотина, Порфирий несколько раз кратко ссылается на очевидца Евстохия⁶⁷⁷, говоря об учебе схоларха у Аммония, ссылается на рассказы самого Плотина⁶⁷⁸. Далее Порфирий, рассказывая об учебе Плотина в Александрии и

⁶⁷⁴ Porph. *VP*. 26.29–40.

⁶⁷⁵ Чекалов, П. К. Осмысление жанра художественной автобиографии в научной литературе // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2012. №1. С. 121.

⁶⁷⁶ Männlein-Robert, I. Biographie, Hagiographie, Autobiographie. Die Vita Plotini des Porphyrios. S. 600.

⁶⁷⁷ Porph. *VP*. 2.12–13, 23, 29, 34; 7.8–12.

⁶⁷⁸ Porph. *VP*. 3.1–2.

деятельности школы в Риме, ссылается уже на очевидца Амелия⁶⁷⁹, который упоминается в тексте даже чаще, чем сам Порфирий: 37 раз⁶⁸⁰.

В качестве иллюстрации жанровой неоднородности текста следует упомянуть вставленные в заключение биографической части *VP* документы: это письма Амелия (17) и Лонгина (19) к Порфирию, фрагмент из сочинения Лонгина (20.17–104) и оракул Аполлона (22). Приводимые свидетельства об исключительном, божественном статусе Плотина имеют апологетическую мотивацию и построены по одной схеме: введение – цитируемый текст – толкование⁶⁸¹.

Амелий в ответ на обвинения учителя в плагиате пишет *Об отличии учения Плотина от учения Нумения*⁶⁸², где защищает Плотина, несомненно, демонстрируя навыки Плотина как учителя и опытного философа. Второе свидетельство исходит от, как говорит Порфирий, величайшего критика его времени Лонгина, учившегося, как и Плотин, у Аммония. Лонгин в приводимом Порфирием письме относит Плотина к числу самых выдающихся философов, восхищаясь обилием мыслей и философским характером его исследований⁶⁸³. Он убежден, что Плотин изложил принципы пифагорейской и платоновской философии более ясно, чем кто-либо до него⁶⁸⁴.

⁶⁷⁹ Porph. *VP*. 1.5–6; 3.10–11, 37–38.

⁶⁸⁰ Р. Бокэм, отмечая частое упоминание Амелия, обращает внимание на его ключевую роль после Плотина, но ошибается с упоминанием 38-ми раз (Бокэм, Р. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей / Р. Бокэм; [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. М.: Эксмо, 2011. С. 166). Таким образом, М. Эдвардс не прав, утверждая, что имя Порфирия встречается на страницах *VP* чаще остальных (Edwards, M. *Neoplatonic Saints*. P. XXXVII). Плотин, не считая заглавия, в биографии упоминается 58 раз.

⁶⁸¹ В свидетельстве Амелия введение – 17.1–15, цитация – 17.16–44, комментарий – 18.1–18.23; у Лонгина в первом свидетельстве: введение – 19.1–6, цитация – 19.6–42, комментарий – 20.1–19; во втором: введение: 20.10–17, цитация – 20.18–105, комментарий – 21.1–23. В оракуле Аполлона введение – 22.1–12, цитация – 22.13–22.63, комментарий – 23.1–40. Эта схема встречалась и в других трактатах Порфирия. Так, Р. Гуле отмечает, что схожую структуру имеют Porph. *Phil. ex orac.* и *De imag.* (Goulet, P. *L'Oracle d'Apollon // PVP*. Vol. I. P. 378–379).

⁶⁸² Porph. *VP*. 17.4–6.

⁶⁸³ Porph. *VP*. 19.37–42.

⁶⁸⁴ Впрочем, свидетельства, приводимые Порфирием, не сосредоточены исключительно в этой части произведения: во второй главе Порфирий повествует от смерти Плотина, опираясь на свидетельство Евстохия (2.12, 23, 29), отрывочные сведения о детстве Плотина он получает от самого учителя (3.1), который, как видно по способу введения информации в канву эпизода с магическим нападением Олимпия в *VP*. 10.1–13, был знаком с ним еще по учебе у Аммония и сообщил о нападении Порфирию. Первые годы преподавания Плотина в Риме Порфирий описывает, опираясь на Амелия (3.37–38), который, похоже, сообщил ему историю с созданием портрета Плотина (1.14–17).

Последнее свидетельство легитимности, авторитета и превосходства философского опыта Плотина – это оракул Аполлона, составленный в духе Гомера и завершающий возрастающую по значимости линию авторитетных голосов: от коллеги по школе к критику и богу. Уже после смерти Плотина Амелий спросил Аполлона, куда отправилась душа Плотина, и получил оракул, состоящий из 51-го гекзаметра (22).⁶⁸⁵ В нем восхваляются достижения Плотина как учителя и проводника учеников к божественному. Охваченный божественным вдохновением, Плотин предстает в оракуле не обычным человеком: он «добрый друг» Аполлона, достигший, благодаря собственным усилиям и помощи Бога, союза с Единым, что было целью философской жизни. Оракул намекает на нисхождение и воплощение души Плотина, а также на ее освобождение после смерти и восхождение в общество блаженных, где Плотин занял законное место рядом со своими предшественниками. Завершающий *VP* гимн оттеняет масштаб жизни и сочинений философа: он истинный философ, мудрец, посланный в мир, чтобы восстановить божественные тайны Пифагора и Платона, долгое время бывшие в небрежении. Он стыдится собственного тела, ничего не говорит о своем происхождении и воспитании и в то же время не боится демонов, потому что сам обладает божественной душой и имеет хранителем Бога.

Учитель представлен Порфирием как воплощенный даймон, посредник между горним и дольным миром, который помогает душе найти путь к высшему Благу. Если Сократ обладал даймоном, предостерегавшим его и таким образом удерживавшим от опасных начинаний, то Плотин как учитель в представлении Порфирия был воплощенный даймон, оберегавший всех, кто обращался к нему и слушал его. Плотин после смерти занял место среди собрания богов на Елисейских полях, став таким образом одним из «золотой породы» великого Зевса⁶⁸⁶, расположившись рядом со своими философскими предками: святым Платоном и

⁶⁸⁵ Оракул имеет текстуальные сходства и гомеровские отголоски с трактатом Порфирия *О пещере нимф*. Edwards, M. J. *Scenes from the Later Wanderings of Odysseus* // CQ. 1988 Vol. 38. P. 509–521. Связь Оракула с *De antr.* поддерживает идею о том, что этот трактат был создан после вступления Порфирия в школу Плотина. Кроме интереса Порфирия к связи души и тела в обоих трактатах мы видим и важную роль поэзии (поэма Порфирия *Священное бракосочетание* в *VP*. 15.1–2).

⁶⁸⁶ Porph. *VP*. 22.52: χρυσείης γενεῆς μεγάλου Διός.

прекрасным Пифагором. Плотин – на равных – помещается в единую философскую линию учителей мудрости, ведущих ко спасению.

Заявленная Порфирием «инаковость» Плотина от рождения⁶⁸⁷ находит подтверждение как в самом образе жизни Плотина, так и в лестнице авторитетов от соученика к божеству. Переход к оракулу – это не только смена жанра (от биографической прозы к стихотворному оракулу), но и смена голоса автора от первоначального ограниченного рассказчика к новому, божественному. Последние слова Плотина в начале текста говорили о возвращении божественного в себе к божественному во всем⁶⁸⁸, и именно возможностью достижения сверхчеловеческого состояния, приличествующего даймону, заканчивается биографическая часть текста⁶⁸⁹.

Элемент «чудесного» в тексте не превалирует, позволяя Порфирию без излишней патетики представить образец для подражания всем интересующимся философией⁶⁹⁰. Не сверхъестественные силы вдохновляют учителя на пути к счастью, но согласованность его жизни с собственной философией в конце концов приводит его к божественному. Но чем вызвана сама апологетическая структура текста и против кого создавал философский проект Порфирий?

4.4 Христиане как полемический адресат Порфирия

При иллюстрации полемической деятельности Порфирия в исследовательской литературе главным образом упоминают полемику Ямвлиха и Порфирия: *Письмо к Анебону* Порфирия и ответ Ямвлиха в трактате *О египетских мистериях*⁶⁹¹. От явной полемики некоторые исследователи обратились к анализу полемических мотивов *Жизнеописаний* обоих авторов, в результате чего было высказано предположение о том, что Порфирий и Ямвлих находятся в оппозиции

⁶⁸⁷ Porph. *VP*. 10.14.

⁶⁸⁸ Porph. *VP*. 2.26–27.

⁶⁸⁹ Porph. *VP*. 1–23.

⁶⁹⁰ Porph. *VP*. 4.14–16. Его пропагандистская установка видна из проводимой оппозиции старому изданию Плотина, доступному лишь избранным ученикам, нового, подготовленного им.

⁶⁹¹ Из недавних исследований см. введение к книгам Porphyre. *Lettre à Anébon l'Égyptien* / ed. H.-D. Saffrey & A.-P. Segonds. Paris: Belles Lettres, 2012 и Jamblique. *Réponse à Porphyre (De Mysteriis)* / ed. H.-D. Saffrey & A.-P. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2013, где представлена современная библиография и подробный анализ развернувшейся полемики.

и создают конкурирующие проекты духовного руководителя школы⁶⁹². В неоплатонических биографиях главным образом представлена харизматическая фигура, вдохновляющая учеников личность, способная на экстраординарные поступки. Из современных исследователей полемику Порфирия против Ямвлиха в *IP* отстаивают М. Эдвардс⁶⁹³ и И. Мэннлайн-Роберт⁶⁹⁴. Однако необычная структура текста, отсутствие характерных для жанра биографии топосов, начало повествования со смерти, где конец и становится истинным рождением, побуждает нас искать истинный жанровый прототип этого произведения вне традиции «стандартной биографии».

В III столетии, когда христианство ширилось числом приверженцев и утверждалось в интеллектуальном плане, благодаря апологетам и богословам, которые начинали усваивать и переосмыслять традиционные философские представления, реакция носителей самой языческой традиции могла быть двоякой: во-первых, она могла принимать форму интеллектуальной борьбы с христианством⁶⁹⁵, равно как способствовать языческому религиозному возрождению на основе неоплатонизма.

Первое, на чем следует остановить внимание и что кардинально отличало христиан от представителей поздней греческой философии, – это твердая уверенность христиан в том, что Христос был не героем неких сказаний, легенд, мифов, ритуальных действий, а реальной фигурой, события жизни которого имели

⁶⁹² Albrecht, M. von, Dillon, J., George, M. et al. *Jamblich, Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. Новая попытка компаративного анализа текстов Порфирия и Ямвлиха см. в статье: Tresnie, C. *Biography as Implicit Philosophical Polemics: Porphyry's Life of Plotinus and Iamblichus' Pythagorean Life // Polemics, Rivalry and Networking in Greco-Roman Antiquity / eds. P. d'Hoine, G. Roskam, S. Schorn and J. Verheyden*. Turnhout: Brepols, 2021. P. 177–202.

⁶⁹³ Edwards, M. J. *Two Images of Pythagoras. Iamblichus and Porphyry // H. J. Blumenthal & E. G. Clarke (eds). The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*. Bristol: Bristol Classical Press, 1993. P. 159–172.

⁶⁹⁴ Männlein-Robert, I. *Zwischen Polemik und Hagiographie. Iamblichus De vita Pythagorica im Vergleich mit Porphyrios' Vita Plotini // M. Bonazzi; S. Schorn (eds). Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*. Turnhout: Brepols, 2016. P. 197–220.

⁶⁹⁵ Наиболее полным исследованием интеллектуального противостояния между язычниками и христианами до закрытия Афинской школы Юстинианом в 529 г. остается классическая монография Labriolle, P. C. de. *La réaction païenne. Étude sur la Polémique Antichrétienne du I^{er} au VI^e Siècle*. Paris: L'Artisan du Livre, 1934. Из более новых назовем Wilken, R. L. *The Christians as the Romans Saw Them: Second Edition*. New Haven; London: Yale University Press, 2003 (анализ пяти авторов, так или иначе упоминающих или борющихся с христианством: Плиний, Гален, Кельс, Порфирий, имп. Юлиан) и Francis, J. A. *Against the Christians: The Rise of Early Anti-Christian Polemic / Jeffrey W. Hargis. Patristic Studies 1*. New York: Peter Lang, 1999 (заявлен анализ риторической стратегии Кельса, Порфирия и Юлиана, однако на самом деле перед нами социально-исторический анализ концепций и мотивов указанных авторов).

место в действительности и были по-разному описаны в ряде текстов, прежде всего в евангельских, в силу различия авторов и их подходов, что не отменяло, а подтверждало реальность упомянутых событий⁶⁹⁶. Это может объяснить, например, то, что Порфирий воюет с христианами, но признает Христа.

Ярким образцом полемики Порфирия являются сочинения *Против христиан* и *Философия, почерпнутая из оракулов*. Одни исследователи, например, Р. Гуле, считают *Философию, почерпнутую из оракулов* не полемическим произведением, а видят в нем эзотерический трактат, имеющий вводный характер и предназначенный исключительно для языческих философов, другие, такие, как Р. Вилкен и А. Мередит, рассматривают трактат как первую, несколько неуклюжую атаку на христианство, которую автор развил и усовершенствовал гораздо позже в сочинении *Против христиан*. Наконец, П. Беатриче доказывает, что Порфирий написал только одно произведение антихристианской полемики под названием *Философия из оракулов*⁶⁹⁷. Однако подход Беатриче игнорирует свидетельство Евсевия, который в *Praep. ev.* 5.5.5 цитирует отрывок из *Философии из оракулов* как сочинение автора, «который написал работу против нас» (ὁ τὴν καθ' ἡμῶν συσκευῆν πελοπιμένως), и, таким образом, неявно, но четко различает эти два произведения.

В *VP.* 16.1–2 Порфирий прямо говорит, что в середине III в. в Риме было множество христиан. Вместе с Амелием и Плотинем он полемизирует с христианскими гностиками, которые посещали школу Плотина⁶⁹⁸. В сочинении *Phil. ex orac.* христиане упоминаются как косвенно⁶⁹⁹, так и явно полемически⁷⁰⁰, а к самому Христу проявляется уважение, и это потому, что боги считали Его

⁶⁹⁶ Один и тот же факт наличия сходств и различий в синоптических Евангелиях становится то несомненным доказательством их истинности, то, наоборот, недостоверности Евангелий. Эти взгляды на характер синоптиков и взаимное их отношение лежат в основании ортодоксального церковного учения, с одной стороны, и отрицательной исторической критики Евангельских писаний, с другой. Взвешенное рассмотрение см. в Porter, S. E., Dyer, B. R. *The Synoptic Problem: Four Views*. Michigan: Baker Academic, 2016.

⁶⁹⁷ Анализ гипотез и ссылки на указанные мнения см. в статье Riedweg, C. *Porphyrios über Christus und die Christen: De philosophia ex oraculis haurienda und Adversus Christianos im Vergleich // L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne: sept exposés suivis de discussions / A.Wlosok, F. Paschoud et al. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt, 2004. P. 151–198.*

⁶⁹⁸ Porph. *VP.* 16; см. также Plot. *Enn.* 2.9.

⁶⁹⁹ Porph. *Phil. ex orac.* fr. 324F., 6 Smith.

⁷⁰⁰ Porph. *Phil. ex orac.* fr. 343F., 345F., 43–46 Smith.

«самым благочестивым» (εὐσεβέστατον)⁷⁰¹. Также и в других произведениях мы видим резкое неприятие христиан, критикующих идолопоклонство и придерживающихся «неразумной веры»⁷⁰². По мнению Порфирия, неразумность христиан берет начало главным образом в исторических противоречиях, встречающихся в Библии, а также в непоследовательности христианской доктрины. Например, в Porph. Chr. fr. 81 Harnack Порфирий задает риторический вопрос, почему Христос, в Котором христиане видят путь спасения, открытый для всех, веками до Своего воплощения скрывался от людей. Такого рода вопрос вполне понятен, если вспомнить, что в основе его лежит философская аксиома платоников, согласно которой божество не умалется и не воплощается⁷⁰³. Учение христиан о телесном воскресении не принималось платониками еще во II в. Так, Кельс называет его «отвратительным и невозможным»⁷⁰⁴, а веком позднее Плотин, который нигде не упоминает христиан, пишет: «Истинное пробуждение души – это истинное воскресение (ἀνάστασις) не в теле, а из тела»⁷⁰⁵, что могло быть адресовано против христиан.

Христиан Порфирий в сочинении *De imag.* называет полными неучами (τοὺς ἀμαθεστάτους), которые низводят образы богов к простой материальности⁷⁰⁶. В другом месте Порфирий критикует христианское учение о воскресении⁷⁰⁷. При очевидном негативном отношении к христианству Порфирий показывает хорошее знакомство с текстом Пятикнижия и ветхозаветных пророков. В рамках рассуждений о Нумении Порфирий в сочинении *De antr.* представляет Моисея как пророка; кроме того, цитирует *Быт.* 1:2 LXX из первого рассказа о сотворении мира⁷⁰⁸. В сочинении *Ad Gaur.* Порфирий ссылается на второй рассказ о сотворении из книги *Бытия* (особенно *Быт.* 2:7), говоря о создании человека и о

⁷⁰¹ См. Porph. *Phil. ex orac.* fr. 345F. Ср. также Porph. *Phil. ex orac.* fr. 346F.

⁷⁰² Porph. *Chr.* Fr. 1, 52 Harnack: ἄλογος πίστις.

⁷⁰³ Porph. *Chr.* Fr. 66 Harnack, ср. Plot. *Enn.* 6.8.10. Подробнее см.: Becker, M. Porphyrios, 'Contra Christianos'. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. Berlin; Boston: de Gruyter, 2016. S. 79, 374, 432.

⁷⁰⁴ Orig. *Contr. Cels.* 5.14.

⁷⁰⁵ Plot. *Enn.* 3.6.6.71.

⁷⁰⁶ Porph. *De imag.* fr. 351F., 20–21 Smith.

⁷⁰⁷ Porph. *Regr. anim.* fr. 301aF. Smith.

⁷⁰⁸ Porph. *De antr.* 10.

том, как Бог вдохнул в лицо человека дыхание жизни⁷⁰⁹, а в *Porphy. Chr. fr.* 42 Harnack он задается вопросом, почему Бог запретил людям познание добра и зла⁷¹⁰.

4.4.1 *De antro nympharum* как пример правильной аллегорезы

В качестве экзегезы Гомера Порфирий написал трактат *О пещере нимф*, а также *Гомеровские вопросы* (к Илиаде и Одиссее)⁷¹¹, которые большей частью сохранились в форме схолиев. Они, наряду с комментариями Дидима, Аристоника, Никанора и Геродиана, дают нам частичный доступ к гомеровским комментариям александрийских филологов Зенодота, Аристофана Византийского и Аристарха в виде схолиев.

Если Р. Ламбертон склоняется к тому, что *De antr.* относится к тому же периоду, что *Quaest. Hom.*, и не проводит связи между написанием трактата и учебой в школе Плотина⁷¹², К. Нилюфер Акчай убеждена в обратном: она указывает на большой интерес к Нумению в школе Плотина, обращает внимание на схожую интерпретацию Одиссеи как духовного путешествия у Плотина, находит сходства у дельфийского оракула о посмертной судьбе Плотина в эпилоге *Жизни Плотина* с *О пещере нимф*, выделяет связи со зрелыми сочинениями Порфирия *О воздержании от животной пищи* и *Подступами к умопостигаемому*⁷¹³.

Если обратиться к произведениям Порфирия, то можно заметить, что для него Гомер не просто поэт, он богослов (θεολόγος). В трактате *О пещере нимф* Порфирий восемь раз употребляет термин θεολόγος. Из них шесть раз во множественном числе речь идет о неких более древних поэтах и философах, в

⁷⁰⁹ [Galen.] *Ad Gaur.* 11,1 Kalbfleisch. Со времени первого издания Кальбфлайша сочинение почти единогласно приписывается Порфирию.

⁷¹⁰ Meredith, A. *Porphyry and Julian against the Christians* // ANRW. 1980. Vol. XXIII/2. P. 1119–1149.

⁷¹¹ До сих пор основным остается издание: Schrader, H. *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*. Leipzig: Teubner, 1890. В 2010 г. MacPhail подготовил новое критическое издание *Гомеровских вопросов* к Илиаде: MacPhail, J. A. Jr. *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad: text, translation, commentary*. Berlin: de Gruyter, 2010. На русском языке вышел второй том сочинений Порфирия, где, среди прочих творений, впервые переведены и *Гомеровские вопросы* на Илиаду (пер. К. Наполи, Л. И. Щеголева) и Одиссею (пер. О. П. Цыбенко): Сидаш, Т. Г. Порфирий. Труды. Том II. Санкт-Петербург, 2019. С. 234–467 [Комментарий к *Илиаде*], 468–576 [Комментарий к *Одиссее*]. Что касается исследований этого памятника, то в отечественной науке, за исключением некоторых замечаний на восьми страницах в статье: Попова, Т. В. Гомер в оценке неоплатоников // *Древнегреческая литературная критика*. М.: Наука, 1975. С. 441–449, – этот памятник не рассматривался.

⁷¹² Lamberton, R. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1989. P. 109–111.

⁷¹³ Акчай, К. N. *Porphyry's 'On the Cave of the Nymphs' in its intellectual context*. Leiden: Brill, 2019. P. 18–19.

единственном числе речь идет об Орфее и Гомере⁷¹⁴. Р. Ламбертон⁷¹⁵ указывает параллель с Филоном⁷¹⁶, для которого богословом по преимуществу является Моисей, упоминание о чем связано с пифагорейской четверкой (тетраκτύς). И если для Платона творчество Гомера было недостойным внимания, то для Порфирия, чей платонизм неразрывно связан с пифагорейством, Гомер становится авторитетом почти религиозного уровня. Порфирий, который объявил войну христианам, сознательно выбирает свой авторитетный священный текст, истолковывая его в аллегорическом духе и наделяя Гомера теми свойствами, которыми для Филона обладал Моисей.

Если для платоника Кельса, жившего за сто лет до Порфирия, было очевидно, что Моисей вдохновлялся греческими мифами: всемирный потоп – история спасения Девкалиона и Пирры, Вавилонская башня – искаженная версия мифа о сыновьях Алоея, а гибель Содома и Гоморры – переложение истории сына Гелиоса Фаэтона⁷¹⁷, то Порфирий отказывается видеть в Моисее плагиатора Гомера, утверждая в трактате *Против христиан*, что Моисей жил за 850 лет до Троянской войны и примерно за 1125 лет до Гомера⁷¹⁸. Однако это признание – изящный способ возобновить теорию плагиата: после сожжения иерусалимского Храма от писаний Моисея ничего не осталось, а т. н. Пятикнижие было заново составлено Ездрой и его окружением через 1180 лет после смерти Моисея⁷¹⁹ и вполне могло опираться на более древние сочинения Гомера⁷²⁰. В дошедших до нас фрагментах

⁷¹⁴ Porph. *De antr.* 7.7, 9.2, 15.4, 16.6 (Орфей), 22.7, 29.12, 31.10, 32.13 (Гомер). Уместным будет заметить, как исследователи, читая один и тот же текст другого исследователя, делают противоположные выводы: если Лэмбертон (Lamberton, R. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. P. 29, n. 88) говорит лишь об одном случае уверенной атрибуции термина «θεολόγος» к Гомеру, тогда как прочие употребления не позволяют установить четкую атрибуцию, французская исследовательница Т. Шевроле (Chevrolet, T. *L'idée de fable: théories de la fiction poétique à la Renaissance*. Genève: Librairie Droz S.A., 2007. P. 224), ссылаясь на эту же книгу, уверенно заявляет о семи случаях атрибуции термина к Гомеру. Поистине, nulli credendum est priusquam fontes cognoscas!

⁷¹⁵ Lamberton, R. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. P. 29. Сюда же можно отнести еще одну упущенную Лэмбертоном параллель: Philo. *De praemis et poenis. De exsecrationibus*. 52.2, где Моисей прямо называется богословом.

⁷¹⁶ Philo. *De vit. Mos.* 2.115.1–2.

⁷¹⁷ Orig. *Contr. Cels.* IV, 21.11–28 = Cels. *Αλ. λόγος* 1.19.5–11; 4.21b (ed. Bader).

⁷¹⁸ Porph. *Chr. fr.* 40.

⁷¹⁹ Porph. *Chr. fr.* 68.3–6.

⁷²⁰ Также интересно замечание Pépin, J. *Porphyre, exégète d'Homère // Porphyre: huit exposés suivis de discussions: Vandoeuvres Genève, 30 août – 5 septembre 1965 / Eds. H. Dörrie, J.-H. Waszink, W. Theiler [et al.]*. Genève: Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, 1966. P. 233, что гностики-наасены, по сведениям Ипполита (Hipp. *Refut.* 5.8.1), возводили откровение об истине к Гомеру, от которого, по их мнению, зависят сочинения Моисея.

из трактата *Против христиан* прямых подтверждений этому не находим, однако уже в сочинениях императора Юлиана прямо говорится, что Ездра дополнял книги Моисея, а Вавилонскую башню Юлиан сравнивал с историей о сыновьях Алоя: обе истории – мифы, однако греческая выглядит правдоподобнее.⁷²¹

Одиссей в *De antr.* предстает в качестве символа человека, который убегает от моря, т. е. чувственной реальности, туда, где нет даже воспоминания о чувственном мире. Выстраивая аллегорию путешествия Одиссея как духовного странствия души из материи к высшей реальности, Порфирий ссылается на Нумения. Порфирий соотносит Полифема из IX песни *Одиссеи* с чувственной жизнью, которую Одиссей пытался на своем пути ослепить и быстро уничтожить. Таким образом, ослепление Полифема – метафора суицида, запрещенного богами, охраняющими материальные начала вселенной. Чувственную реальность нельзя преодолеть таким безрассудным поступком: он навлекает на путешественника еще больше бедствий, с которыми на пути домой столкнулся Одиссей. Для достижения отечества необходимо созерцание, а не сведение счетов с жизнью. Этот эпизод Лэмбертон увязывает с собственной духовной жизнью Порфирия, который, как он сам сообщает в *Porph. VP. 11.11-15*, чуть было не совершил самоубийство.⁷²² Там же в конце Порфирий приводит пророчество, написанное гекзаметром, о Плотине, данное его ученику Амелию. Здесь путь жизни Плотина представлен как странствие Одиссея, достигшего высшей реальности сквозь бесчисленное множество испытаний в плавании по материальной жизни.⁷²³ В таком случае осмысление эпизода с циклопом, связанное с событием из его личной жизни, встраивается в описание духовного пути человека, результат которого – забвение всех морских, чувственных реалий. *Одиссея* с описанием духовного пути человека становится неотъемлемой частью платонической мысли, свидетельство чего мы и встречаем в произведениях Порфирия. Гомер для платоников не просто поэт, он пророк и богослов, который в рамках духовной аллегории возвещает непреходящие

⁷²¹ Iulian. *Contr. Gal.* 181.10–183.6.

⁷²² Lamberton, R. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition.* P. 131.

⁷²³ *Porph. VP.* 22.22–30.

истины о жизни всякого человека. Гомер так же, как и Платон, для Порфирия – источник истины. Богослов Гомер, благодаря своей мудрости и совершенству во всех добродетелях, смог посредством поэзии передать божественнейшие тайны⁷²⁴.

Выдвинем предположение, что Гомер стал так популярен у неоплатоников именно как родоначальник языческой греческой культуры, в произведениях которого неоплатоники вычитывали собственные идеи, освященные в таком случае древностью и авторитетом отца греческой пайдеи, пример чему видим в трактате *О пещере нимф*. Именно Порфирий и был первым из неоплатоников, кто приложил к Гомеру титул богослова.

На фоне все возрастающего влияния христиан, обладающих Священным Писанием, Порфирий выстраивает свой священный канон, в котором поэмы Гомера, наряду с Платоном и *Халдейскими оракулами*, занимают весьма важное место. Конечно, можно предположить, что платоники и христиане развивались параллельно, не влияя друг на друга, что Нумений, живя в Риме в одно время с Иустином Философом, безотносительно к христианам размышляет о Платоне как о Моисее; что Кельс защищает языческую аллегорезу совершенно независимо от критики христианской; что Порфирий совершенно безотносительно к христианам рисует именно такой образ Плотина, а также издает его тексты как языческое Священное Писание и просто параллельно с этим пишет трактат против христиан с острой и разнообразной критикой их Священного Писания и стремится угледеть опору для своего философствования в языческих оракулах, вспоминает Аристотеля, говорившего о Гомере и Гесиоде как о богословах, и пр. и пр., – но все же стоит задуматься над вопросом, а нет ли между этими параллельными процессами какой-то связи.

Ощущение реальности Христа в корне меняет кругозор интеллектуалов конца I–II вв., поскольку Его реальная жизнь оказывается столь же реально предварена историей и писаниями еврейского народа, которые входят в поле зрения греческих философов еще до Порфирия: Септуагинта оказывается значимым текстом, в частности, для платоников, что существенно расширяет их

⁷²⁴ Porph. *De antr.* 36.2–5.

исторический горизонт, о чем свидетельствуют фигуры учивших в Риме Нумения и Иустина. Первым дошедшим до нас автором, который упоминает Нумения, является Климент Александрийский (ок. 150–215 гг.), который в *Строматах* цитирует Нумения, риторически вопрошая: «Что есть Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?»⁷²⁵. Эту цитату подхватывает Евсевий Кесарийский в сочинении *Евангельское приуготовление*⁷²⁶. В XIV книге Евсевий привел пять длинных фрагментов из *О расхождении академиков с Платоном* (fr. 24–28). Обильное цитирование этого сочинения необходимо Евсевию, чтобы обосновать утверждение, которое пронизывает *Praeparatio Evangelica*: древние философы всегда противоречили друг другу. Это, в свою очередь, должно было доказать неспособность языческой философии достичь истины. Если римляне вписали свою историю в греческую *мифологию*, то теперь речь шла о приобщении к новой *реальности*. Тот же Порфирий прекрасно ориентируется в истории еврейского народа, и дело здесь не в том, что он был семитом по происхождению (как, вероятно, и Нумений), а в том, что этот интерес уже отличал предшествующих платоников, того же Нумения, чьим последователем был Амелий.

4.5. Ориген, известный Порфирию

В литературе давно связывают написание трактата *Против христиан* с полемикой Порфирия против Оригена⁷²⁷, однако следует выяснить, чем именно мог быть вызван интерес Порфирия к христианину Оригену. На этот вопрос нельзя ответить, если не обратиться к рассмотрению проблемы двух Оригенов, поднятой в науке еще в XVII в.⁷²⁸ и не нашедшей разрешения даже в наше время⁷²⁹.

⁷²⁵ Clem. Alex. *Strom.* I.22.150.4.

⁷²⁶ Eus. Caes. *Praep. ev.* XI.10.14 = fr. 8.

⁷²⁷ Исследователи выдвигают предположение, что Порфирий реагировал на утраченные *Строматы* Оригена. Harnack, A. von. Porphyrius. Gegen die Christen. S. 18. Grant, R. M. The *Stromateis* of Origen // J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (eds.). *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*. Paris: Beauchesne, 1972. P. 289–292. Berchman, R. M. In the Shadow of Origen: Porphyry and the Patristic Origins of New Testament Criticism // Dorival, G.; Le Boulluec, A. *Origeniana. Sexta: Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly*, 30 août – 3. septembre 1993. Leuven: Leuven University Press, 1995. P. 657, Anm. 2.

⁷²⁸ См. Серегин, А. В. К вопросу о двух Оригенах // Богословские труды. 2009. Т. 42. С. 44, прим. 1. В статье представлена замечательная сводка мнений за и против унитаризма. Автор склоняется к дуализму Оригенов, считая унитаризм неверифицируемой гипотезой, основанной на ряде допущений.

⁷²⁹ Riedweg, Ch. Das Origenes-Problem aus der Sicht eines Klassischen Philologen // *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker* / hrsg. v. B. Bäbler, H.-G. Nesselrath. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. S. 13–39.

4.5.1 Источники по проблеме двух Оригенов

Для проблемы двух Оригенов ключевым остается свидетельство Порфирия, взятое из третьей книги *Против христиан*, которое Евсевий Кесарийский сохранил в *Hist. eccl.* 6.19. После слов о том, насколько Ориген преуспел в греческой философии, что закрепило его авторитет у современных философов (посвящение трактатов Оригену и обмен с ним сочинениями), Порфирий сообщает, что знал Оригена еще в юности. Этот факт, как мы пояснили выше, может указывать на обучение Порфирия в школе Оригена в Кесарии.

В трактате *Против христиан* Порфирий занялся тем, что опровергал правомочность применения аллегорического метода к иудейским и христианским текстам на том основании, что христиане пытались ясные слова Моисея наполнить тайным смыслом, причем христиане, как утверждает Порфирий, уверяли, что тайного смысла эти изречения полны так же, как и изречения оракулов.⁷³⁰ Далее Порфирий сообщает биографические данные об Оригене: Ориген, по утверждению Порфирия, был изначально язычником, но позднее, закончив обучение у Аммония Саккаса, обратился в христианство, пойдя по жизненной траектории, противоположной своему учителю, который из христианства обратился к философии⁷³¹. Порфирий подчеркивает прекрасное образование Оригена, читавшего не только платоников, но и пифагорейцев и стоиков, у которых он и заимствовал аллегорическое учение.

Сразу же за цитатой из Порфирия Евсевий дает опровержение двум сообщениям: Аммоний всегда был христианином, о чем свидетельствует его сочинения (упомянут трактат *О согласии Моисея с Иисусом*), а также то, что Ориген никогда не был язычником, но с самого детства воспитывался в христианской семье. Сведения Порфирия, с точки зрения Евсевия, тенденциозны: Порфирий

⁷³⁰ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.4.

⁷³¹ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.7.1–8: 'Αμμόνιος μὲν Χριστιανὸς... Ὁριγένης δὲ Ἑλληὴν... Χριστιανῶς ζῶν... ἐλληνίζων. Ясно, что «Аммоний – христианин, а Ориген – язычник, стал жить по-христиански, продолжая философствовать на языческий манер». Перед нами ясное противопоставление, очевидное как для Порфирия, так и для цитирующего его Евсевия.

хорошо раскрывает философскую образованность Оригена, но допускает ложь в сообщении о его происхождении.⁷³²

Если в отрывке из трактата *Против христиан* Порфирий ясно говорит об Оригене-христианине, то сведения об Оригене из *Жизни Плотина* вызывают затруднения при согласовании их как с цитатой Порфирия, так и с жизнеописанием Оригена, которому посвящена вся VI книга *Церковной истории* Евсевия. Так, в *VP*. 20.25–47 Порфирий приводит свидетельство современника платоника Лонгина об Оригене, который, как и учитель Оригена Аммоний, подводил учеников к пониманию собственных взглядов, но сам почти ничего не писал. Лонгин упоминает лишь трактат Оригена *О демонах*. В *Porph. VP*. 3.24–35 сообщается об уговоре Геренния, Плотина и Оригена ничего не раскрывать из учений Аммония. Здесь, кроме трактата *О демонах*, упомянуто более позднее сочинение, написанное при императоре Галлиене, *О том, что только Царь – Творец*. На это сообщение откликается рассказ о приходе Оригена на занятие к Плотину, который не смог продолжить урок, поскольку утратил решимость говорить о том, что Ориген и так знал из учения Аммония.⁷³³

Проблемы начинаются при согласовании двух групп сообщений об Оригене: в *Против христиан* перед нами Ориген-христианин, но в *Жизни Плотина* нет прямых указаний на то, что Ориген был христианином. Важное свидетельство в пользу унитаризма – то, что в вышеозначенных текстах учителем Оригена называется Аммоний. Отметим, что проблема Аммония/Аммониев также получила широкое обсуждение в научной литературе.⁷³⁴ Ученые разделились во мнениях, выдвигая четыре основных варианта.⁷³⁵

1) был лишь один Ориген-христианин, который учился у Аммония;

⁷³² Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.3.

⁷³³ *Porph. VP*. 14.18–25.

⁷³⁴ Хороший обзор полемики о двух Аммониях см. Edwards, M. Ammonius, Teacher of Origen // *Journal of Ecclesiastical History*. 1993. Vol. 44. P. 169–181. Повод для выделения двух Аммониев дают все те же свидетельства: Порфирий говорит, что Аммоний перешел из христианства в язычество, а Евсевий – что он всегда был христианином. В таком случае Евсевий мог спутать известного ему христианина Аммония с Аммонием Порфирия (Goulet, R. *Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres* // *RHPPhR*. 1977. Vol. 57. P. 481–482) или же Порфирий спутал с Аммонием Саккасом христианского учителя Оригена с таким же именем (Dörrie, H. *Platonica minora*. München: Wilhelm Fink, 1976. S. 352–354).

⁷³⁵ Сводку заимствую из статьи Серегин, А. В. К вопросу о двух Оригенах // *Богословские труды*. 2009. Т. 42. С. 47–48. Там же приводятся ссылки на исследователей, разделяющих ту или иную позицию.

- 2) было два Оригена, оба учились у Аммония;
- 3) было два Оригена, причем Ориген-платоник учился у Аммония Саккаса, а Ориген-христианин – у какого-то другого Аммония;
- 4) существовало два Оригена, но у Аммония Саккаса учился только Ориген-платоник, а учителем Оригена-христианина мог быть философ и с другим именем.

4.5.2 Свидетельства в пользу существования одного Оригена

Евсевий Кесарийский приводит свидетельства, релевантные для этой проблемы: в цитате из *Contra Christianos*⁷³⁶ Ориген обозначен как «эллин, воспитанный в эллинских учениях», что не согласуется со свидетельством самого Евсевия о христианском происхождении Оригена. Это дает повод Евсевию обвинить Порфирия в обмане.⁷³⁷

Некоторые исследователи ставят под сомнение возможность встречи Порфирия и христианина Оригена, утверждая, что Порфирий перепутал Оригена-платоника с Оригеном-христианином⁷³⁸. Согласно Гуле, в юности Порфирий встретился с христианином Оригеном, а уже в школе Плотина он услышал от учителя об однокурснике Плотина по школе Аммония платонике Оригене, которого отождествил с христианином. Исходя из традиционной датировки написания *Contra Christianos* (270-е гг.⁷³⁹), Гуле предполагает перемену во взглядах Порфирия, который в начале IV в. при составлении *Vita Plotini* говорил уже лишь о платонике Оригене, различая таким образом двух Оригенов⁷⁴⁰. Г. Дёрри следует аналогичному ходу мысли, утверждая, однако, что в молодости Порфирий познакомился с Оригеном-платоником, которого затем отождествил с Оригеном-христианином, обратившимся в христианство, что и выразилось в критике Оригена в *Contra Christianos*. Однако в позднейшее время (свидетельство

⁷³⁶ Porph. Chr. fr. 39 Harnack = Eus. Caes. Hist. eccl. 6.19.7.

⁷³⁷ Eus. Caes. Hist. eccl. 6.19.9–10.

⁷³⁸ Goulet, R. Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres. P. 471–496.

⁷³⁹ Датировка предложена Биде (Bidez, J. Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien. Avec les fragments des traités Περὶ ἀγαμάτων et De regressu animae. Leipzig: B. G. Teubner, 1913. P. 65–67), поддержана Гарнаком (Harnack, A. von. Porphyrius. Gegen die Christen. S. 3) и принята у большинства исследователей (список см. в Zambon, M. Porphyre de Tyre // DPhA. 2012. Vol. V.2. P. 1428). Альтернативная датировка, сближающая написание с началом гонений Диоклетиана, предложена Чедвиком (Chadwick, H. M. The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics. P. 142–143) и поддержана Уиттакер (Whittaker, H. The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella. P. 150–168).

⁷⁴⁰ Goulet, R. Porphyre. Ammonius, les deux Origène et les autres. P.471–496.

тому все та же *Vita Plotini*) Порфирий отказался от такого отождествления⁷⁴¹. Сведения, собранные А. В. Цыбом⁷⁴² и подробно проанализированные А. В. Серегиним, заставляют этих исследователей, вслед за программной монографией К. Вебера⁷⁴³, утверждать существование Оригена-платоника.

Несмотря на то, что А. В. Серегин в статье, посвященной проблеме двух Оригенов, с оглядкой на Шредера утверждает, что в вопросе о двух Оригенах *opus probandi* лежит на «унитаристах», а не «дуалистах»⁷⁴⁴, ситуация обстоит ровно противоположным образом именно в силу полного отсутствия свидетельств о двух Оригенах. Никто – ни христиане, ни языческие платоники, включая Порфирия, – не говорил о двух Оригенах, хотя при знаменитости обоих современников это практически исключено, тем более что обоих должны были бы знать и Лонгин, и Порфирий. О том, что было два Оригена, если бы это было так, разумеется, не мог не знать Евсевий. Таким образом, свести все к тому, что язычники не упоминали христиан, никак нельзя, потому что Порфирий как раз о христианах Аммония и Оригене и говорит. Как удачно отметил Дигезер, отстаивание гипотезы о двух Оригенах во многом основано на подсознательном страхе размыть грань между платонизмом и христианством, уничтожение которой нарушит привычную дихотомию «язычник–христианин», в рамках которой до сих пор проводятся многие исследования позднеантичной литературы (см. § 1.6 настоящего исследования)⁷⁴⁵.

В последние годы все больше утверждается мнение, что существовал только один Ориген, который учился вместе с Ираклом и Плотинном у Аммония Саккаса и, в свою очередь, был учителем не только Григория Чудотворца, но и таких язычников, как Лонгин и Порфирий⁷⁴⁶.

⁷⁴¹ Dörrie, H. *Platonica minora*. München: Wilhelm Fink, 1976. S. 324–360.

⁷⁴² Светлов, Р. В., Цыб, А. В. Проблема «Двух оригенов» // [AKADEMEIA] Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Вып. 7. СПб: СПбГУ, 2008. С. 482–500.

⁷⁴³ Weber, K. O. *Origenes der Neuplatoniker*. München: C. H. Beck, 1962.

⁷⁴⁴ Серегин, А. В. К вопросу о двух Оригенах. С. 46.

⁷⁴⁵ Digeser, E. D. *A Threat to Public Piety. Christians, Philosophers and the Great Persecution*. Ithaca; NY: Cornell University Press, 2012. P. 13.

⁷⁴⁶ Обширную библиографию склоняющихся к унитаризму авторов см. у Beatrice, P. F. *Porphyry at Origen's School at Caesarea* // В. Bitton-Ashkelony, O. Irshai, A. Kofski et al. (ed.) *Origeniana duodecima. Origen's legacy in the Holy Land – a tale of three cities*. Leuven [u.a.], 2019. P. 268 n. 6. Укажем лишь самые значительные из работ унитаристов. Светлов, Р. В., Цыб А. В. Проблема «Двух оригенов». С. 494–500; Böhm, Th. *Origenes – Theologe und*

Так, Р. В. Светлов, указывая на невозможность сведения сохранившихся у Прокла фрагментов Оригена к двум известным сочинениям Оригена-платоника, предполагает, что Порфирий, следуя неоплатонической самоцензуре, мог совсем не брать во внимание сочинения Оригена как «низкие»⁷⁴⁷, а приведенные у Прокла образцы филологического комментария были весьма характерны для экзегетического метода Оригена, не только применившего в *Гекзаплах* диакритику Аристарха, но и взявшего на вооружение аллегорический метод толкования Гомера⁷⁴⁸. Истолковывая метафоры в платоновских диалогах, Ориген отмечал их этическую ценность, служащую к обнаружению страстей и их уничтожению⁷⁴⁹, что напоминает критику Оригеном-христианином, стремившимся к бесстрастию, эпикурейского понимания наслаждения⁷⁵⁰. Прокл сближает подход Оригена с Нумением, который так же не считал, что Платон приводил мифы в диалогах для наслаждения⁷⁵¹. Это вполне согласуется с тем, что Ориген-христианин многим обязан Нумению, толковавшему не только Платона, но и библейские тексты и почитаемому в том числе и в школе Плотина.

В *Theol. Plat.* 2.4 Прокл, критикуя метафизическую систему Оригена, удивляется, что она отлична от Платона и Плотина, вместе с которым тот учился у Аммония. Убеждение Оригена в том, что высшим первоначалом является Ум, совпадающий с Бытием, Прокл возводит к нововведениям перипатетиков. Ориген-

(Neu-)Platoniker? Oder: Wem soll man misstrauen: Eusebius oder Porphyrius? // Adamantius. 2002. Vol. 8. S. 7–23; Beatrice, P. F. Porphyry's judgment on Origen // *Origeniana V* / Ed. by R. J. Daly. Leuven: Peeters, 1992. P. 351–367; Fürst, A. Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2007; Marksches, Chr. Origenes und sein Erbe. Berlin: de Gruyter, 2007. S. 3, а также цикл статей И. Рамелли: Ramelli, I. Origen and the Platonic Tradition // *Religions*. 2017. Vol. 8 (2). P. 21; Ead. Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism // *Vig. Chr.* 2009. Vol. 63 (3). P. 217–263; Ead. Origen the Christian Middle/Neoplatonist: New Arguments for a Possible Identification // *Journal of Early Christian History*. 2011. Vol. 1:1. P. 98–130.

⁷⁴⁷ Светлов, Р. В., Цыб, А. В. Проблема «Двух оригенов». С. 495.

⁷⁴⁸ Procl. *In Tim.* 1.68.12–15; 1.93.7–15, где приводится оценка Оригеном литературных достоинств платоновских диалогов, а также филологический анализ выражений «βίη Ἠρακληείη» и «ἐλευθερότατον». Вдумчивый анализ терминов был характерен и для Оригена-христианина в его толкованиях на Писание, переосмыслившего александрийский принцип прояснять «Гомера через Гомера» на «Библию через Библию» (*Orig. Contr. Cels.* 7.11). Интересно, что Порфирий Тирский следовал той же максиме, особенно в схолиях D. См. Porter, J. I. *Hermeneutical Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer* // *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes* / R. Lamberton, J. J. Kearney (eds.). Princeton; N.J.: Princeton University Press, 1992. P. 73.

⁷⁴⁹ Procl. *In Tim.* 1.60.

⁷⁵⁰ *Orig. Contr. Cels.* 1.10, 1.13. Подробно см. Ramelli, I. *Early Christianity* // *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism* / ed. Ph. Mistis. Oxford: Oxford University Press. 2020. P. 582–613.

⁷⁵¹ Procl. *In Tim.* 1.83.

христианин был хорошо знаком с учением перипатетиков, что видно в принадлежащем ему толковании на *Исх.* 3:14, где он отождествляет Бога с Умом и Бытием, в другом месте⁷⁵² – с высшим Благом и Бытием. Такое отождествление не проводится им последовательно: в других местах Ориген помещает Бога выше Ума и Бытия⁷⁵³ или же в одном и том же отрывке называет Бога и монадой, и Умом⁷⁵⁴. Разбор цели написания Платоном диалога *Государство*⁷⁵⁵, а также анализ мифа об Атлантиде в *Тимее*⁷⁵⁶ хорошо встраиваются в школьную программу Оригена, уделявшего большое внимание греческим философам⁷⁵⁷. Ученик Оригена Григорий Чудотворец в *Благодарственной речи Оригену* подробно описывает деятельность учителя. В этом тексте среди прочего изложен семилетний учебный план, который включал изучение логики, физики, геометрии, астрономии и этики, греческих поэтов и философов (за исключением атеистов)⁷⁵⁸, заблуждения которых исправлялись писаниями пророков и евангелистов. Ориген утверждал, что невозможно быть подлинно религиозным, не занимаясь философией⁷⁵⁹.

А. В. Серегин убежден, что fr. 10 (= Procl. *In Tim.* 1.63.24–64) свидетельствует о восторженном отношении Оригена к Гомеру, что указывает на его платонизм и говорит о его включенности в характерную для III в. тенденцию к гармонизации Платона и Гомера, но не соответствует отношению к нему Оригена-христианина⁷⁶⁰. Сообщаемые в этом фрагменте сведения, которые Прокл берет у Порфирия – τριῶν ὅλων ἡμερῶν διατελέσαι τὸν Ὠριγένη βοῶντα καὶ ἐρυθριῶντα καὶ ἰδρῶτι πολλῷ κατεχόμενον⁷⁶¹, – указывают не только на увлеченность проблемой, но и на трудолюбие Оригена, что нашло подтверждение у последователей Оригена-

⁷⁵² Orig. *Comm. Jo.* 2.13.96.

⁷⁵³ Orig. *Comm. Jo.* 19.6.37.

⁷⁵⁴ Orig. *De princ.* 1.1.6.

⁷⁵⁵ Procl. *In Tim.* 1.31.

⁷⁵⁶ Procl. *In Tim.* 1.76–77.

⁷⁵⁷ Eus. *Caes. Hist. eccl.* 6.17.

⁷⁵⁸ Greg. *Thaum. Paneg.* 13.

⁷⁵⁹ Greg. *Thaum. Paneg.* 6.58–61.

⁷⁶⁰ Серегин, А. В. К вопросу о двух Оригенах. С. 76–80.

⁷⁶¹ Procl. *In Tim.* 1.64.29–31.

христианина⁷⁶², в том числе биографа Евсевия⁷⁶³. Анализу этого эпизода мы уделим особое внимание в дальнейшем.

А. В. Серегин признается, что не понимает, зачем Оригену-христианину защищать Гомера⁷⁶⁴. Здесь важно отметить, что Ориген ссылается на Гомера более 30-ти раз, причем, в соответствии с жанровыми конвенциями, не упоминает его в проповедях и толкованиях, не релевантных для языческих оппонентов, но обращается к нему в апологетическом сочинении *Против Кельса*⁷⁶⁵, где спорит с язычником, спровоцировав тем самым Порфирия на написание трактата *Против христиан*. Выдержки из Гомера встречаются у Оригена не только в цитатах из опровергаемого им Кельса⁷⁶⁶, но и как подтверждение собственных высказываний⁷⁶⁷. Отношение Платона к Гомеру Ориген разбирает не только в проблемном фрагменте из Прокла, но и в *Contr. Cels.* 4.36.62. Критика Оригеном-христианином безнравственных высказываний Гомера и Гесиода о богах⁷⁶⁸ вполне совпадает с мнением Оригена у Прокла, но им не ограничивается: Гомер, которого Ориген разбирает также с литературно-риторической точки зрения, важен для него примерами нравственного назидания⁷⁶⁹, что кажется подходящим для начальных ступеней образования в его школе, где читали и разбирали поэта. Таким образом, отрывки из Прокла не позволяют решительно утверждать невозможность их отнесения к Оригену-христианину.

Проблема с Лонгином разрешается, если не предполагать одновременное обучение Лонгина у Аммония и Оригена: он вполне мог посещать Оригена и в

⁷⁶² Например, Афанасия: Athan. *In illud: Qui dixerit verbum in Filium* // PG. 26.649.22 (ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπωνος); *De Decr. Nic. Syn.* 27.1.3, 27.2.1; *Epist. ad Serap.* 4.2.1 (ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπωνος καὶ Θεόγνωστος ὁ θαυμάσιος καὶ σπουδαῖος).

⁷⁶³ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.2.7, 9; 6.3.7, 9, 13; 6.3.11; 6.8.6, 6.13. Так, Ориген ночами занимался изучением Писания, живя жизнью строгого философа – *Hist. eccl.* 6.3.9.

⁷⁶⁴ Серегин, А. В. К вопросу о двух Оригенах. С. 79.

⁷⁶⁵ Для него Гомер – лучший из поэтов.

⁷⁶⁶ Ориген опровергает слова Кельса о божественности птиц (Orig. *Contr. Cels.* 4.91.5; 4.94.1–14), применяемых для гадания, приводя три цитаты из Гомера: *Hom. Il.* 2.308–319; 12.200–209; *Od.* 15.526.

⁷⁶⁷ Так, говоря об Афинах, Ориген ссылается на *Hom. Il.* 2.547–548; говоря о христианском Боге, описывает его парафразами из Гомера (*Contr. Cels.* 8.53), а также подкрепляет собственные доводы стихами Гомера (*Contr. Cels.* 2.61; 2.75–76; 3.22; 3.28–29; 7.6).

⁷⁶⁸ Orig. *Contr. Cels.* 7.54.16 и 8.68.32.

⁷⁶⁹ Orig. *Contr. Cels.* 6.7.2.

других городах, в которых Ориген жил после отъезда из Александрии.⁷⁷⁰ То же относится к его знакомству с Плотиним: хотя нет сведений о вторичной поездке Оригена в Рим, в тексте Порфирия не утверждается, что их встреча происходила именно в столице. Ориген вполне мог навестить родной город Александрию, отголоском чего могло быть его повторное анафематствование на Александрийском синоде. Даже если предположить вторичное путешествие в Рим, тем более что Ориген писал туда Филиппу Арабу и епископу Фабиану.⁷⁷¹ Встреча христианина Оригена и Плотина ничуть не противоречит сообщаемому Порфирием эпизоду, поскольку занятия Плотина посещали как христиане, так и гностики.

Далее, Порфирий сообщает, что ученики Аммония Ориген, Геренний и Плотин заключили соглашение не разглашать учение своего учителя.⁷⁷² Обычно текст:

«Ἐρεννίου δὲ πρώτου τὰς συνθήκας παραβάντος, Ὠριγένης μὲν ἠκολούθει τῷ φθάσαντι Ἐρεννίῳ. Ἐγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ “Περὶ τῶν δαιμόνων” σύγγραμμα καὶ ἐπὶ Γαλιήνου “Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς” (Porph. *VP*. 3.29–32)» –

понимают, как указание на то, что Ориген написал лишь два сочинения за всю жизнь. Однако вполне допустимо прочтение, согласно которому Ориген последовал за Гереннием, нарушившим клятву, распространив из учений Аммония только то, что написано в трактатах *О демонах* и *О том, что царь есть единственный творец*. Предполагаемая тематика трактатов не противоречит

⁷⁷⁰ И. Рамелли предполагает хорошее знакомство Оригена и Лонгина, которого тот мог посетить ближе к концу 230-х гг. в Кесарии. См. Ramelli, I. *Origen the Christian Middle/Neoplatonist: New Arguments for a Possible Identification*. P. 108.

⁷⁷¹ Eus. *Caes. Hist. eccl.* 6.36.3–4.

⁷⁷² Заключение соглашения не обязательно должно было быть приурочено к кончине учителя. И. Рамелли говорит о 231–233 гг. как о возможном временном промежутке. Ramelli, I. *Origen the Christian Middle/Neoplatonist: New Arguments for a Possible Identification*. P. 102.

системе Оригена, тем более что и он⁷⁷³, и его учитель Аммоний включали в число «демонов» и ангелов, и человеков⁷⁷⁴.

Ориген в уже приведенном свидетельстве Прокла истолковывал миф об Атлантиде как аллегория пребывания разумных существ (δαίμονων), одни из которых стали злыми, а другие остались благими. Тематика грехопадения разумных существ близка Оригену-христианину, демонология которого была важной частью богословской системы⁷⁷⁵. Второй трактат, напоминающий о проблематике *Второго письма* Платона, также согласуется с оригеновым пониманием Логоса как «Царя и Бога»⁷⁷⁶, а трех царей Ориген, следуя пути, намеченному предыдущими поколениями богословов⁷⁷⁷, толковал как христианскую Троицу⁷⁷⁸. Название трактата хорошо встраивается в полемику Оригена-христианина против гностиков и маркионитов, утверждавших, что мир был сотворен не верховным Богом, но злым демиургом⁷⁷⁹; полемизировал с гностиками и Плотин (см. Plot. *Enn.* 2.9), который, кроме того, критиковал множество ипостасей гностиков, выдвинув учение о трех ипостасях⁷⁸⁰.

Кроме того, сообщение Порфирия о том, что Ориген написал книгу *О том, что царь есть единственный творец* уже во времена Галлиена, т. е. после 253 г.⁷⁸¹,

⁷⁷³ Учение Оригена о душе, ее природе и предназначении предстает самобытным синтезом платонизма и христианства, ставшим одним из пунктов последующего осуждения Оригена на Константинопольском соборе 553 г. Согласно Оригену, все души изначально были созданы как чистые духи, совершенные, равные и свободные. Они имели теснейшее общение с Логосом и Богом Отцом, но по своей свободной воле они отпали от Бога и утратили первоначальное единство и равенство, приняв различные формы или же облекшись материальностью в меру своего отпадения от Бога. См. подробнее Tripolitis, A. *The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen*. Michigan; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. P. 111–113.

⁷⁷⁴ Phot. *Bibl.* 251.461b–462a. Ниже скажем подробнее о заимствовании Порфирием демонологии «некоторых платоников», которая скорее всего восходит к христианину Оригену.

⁷⁷⁵ Весьма схоже с приведенным у Прокла местом аллегорическое прочтение Оригеном-христианином «вод над твердью» и «под твердью» как добрых и злых δαίμονες. См. Orig. *Fragm. in Psalm.* 148.4; *Hom. in Psalm.* 16.1.24–38.

⁷⁷⁶ Orig. *Contr. Cels.* 4.81.20, 8.4.6, 8.75.10–11.

⁷⁷⁷ См. Iust. *I Apol.* 6; Athenag. *Legat.* 23–24; Clem. Alex. *Strom.* 5.14.103.1.

⁷⁷⁸ Orig. *Contr. Cels.* 6.18–19.

⁷⁷⁹ Orig. *Contr. Cels.* 6.30–31, 34. См. Ramelli, I. *La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all' universale restaurazione escatologica // Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell' Antichità Cristiana, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 5-7 maggio 2005. Roma: Augustinianum, 2006. P. 661–688.*

⁷⁸⁰ Сходство критики гностицизма Плотинином и Оригеном видно и по критике космического детерминизма, выразившегося в учении гностиков о природной предрасположенности ко спасению и гибели. Обвинение состояло в неправомерном прочтении Plato. *Resp.* 459–460 (соотношение трех природ в человеке). Сводку мнений гностиков см. в статье: Пантелеев, А. Д. Платон и гностики: в поисках идеального человека // Вестник РХГА. 2013. №3. С. 118–124.

⁷⁸¹ И. Рамелли не видит здесь противоречия с хронологией Оригена, отмечая, что он родился в 186 г. и умер в возрасте 69–70 лет, т. е. примерно в 255 г. Ramelli, I. *Origen the Christian Middle/Neoplatonist: New Arguments for a Possible Identification*. P. 104.

противоречиво: сам Порфирий утверждает, что Плотин в течение 10-ти лет после этого ничего не писал, однако в 263 г., когда Порфирий прибыл к Плотину, тот уже создал 21 трактат. Таким образом, это сообщение лишь свидетельствует о собственной противоречивости. Кроме того, сам Порфирий сообщает, что Ориген-христианин учился у Аммония, был весьма сведущим в платоновской философии, но увлекся христианством и применил философию к иудейским мифам⁷⁸². Увлеченность Нумением объединяла и Оригена, и Плотина и повлияла на христианскую апофатику Оригена, что могло выразиться в трансцендентизме отдельных выражений автора. Критика же перипатетиков была в духе времени: так, сами неоплатоники критиковали Аристотеля за отступление от учителя, однако Порфирий использует достижения перипатетиков при описании первоначала.

Если Ориген учился у Аммония, как о том, кроме Порфирия, говорит Иерокл⁷⁸³ и Феодорит⁷⁸⁴, то это могло происходить в 206–210 гг. Разделив учебный курс в Огласительном училище на две части и поручив подготовку новоначальных Ираклу, сам Ориген занялся изучением еврейского языка и глубоким погружением в философию, чтобы овладеть системой знаний и категориальным аппаратом довольно значительной части учеников, не принадлежавших к христианству⁷⁸⁵. Глубокая погруженность Оригена в платонизм выразилась и в том, что Кельса, который во многом придерживался платонических идей⁷⁸⁶, он критикует за эпикурейство, потому что ученику Аммония, претендующего на обладание истинным изводом платонизма – христианства, – гораздо удобнее было критиковать эпикурейца, чем платоника. Несмотря на всю ценность прежней философии, обучающей воздержанию и мудрости⁷⁸⁷, Ориген был уверен, что нельзя достичь спасения без божественной благодати⁷⁸⁸. В *Гомолиях на Иеремию* Ориген признается, что для предубежденных против христианства учеников он не

⁷⁸² Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.

⁷⁸³ См. Phot. *Bibl.* 214. 173a20 и 251.461a32: τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῶ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὠριγένει...

⁷⁸⁴ Theodor. *Graec. affect. cur.* 6.60–73. Феодорит выделял учение об Уме и Логосе в богословии Аммония как самые важные темы. Не менее важны они были и для Оригена.

⁷⁸⁵ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.3.8–9.

⁷⁸⁶ Так, Кельс, по утверждению Оригена, вел себя как платоник, утверждая трансцендентность и промысл Бога (Orig. *Contr. Cels.* 4.54, 4.83) и считая Платона авторитетом (Orig. *Contr. Cels.* 6.18).

⁷⁸⁷ Orig. *Contr. Cels.* 1.33.23.

⁷⁸⁸ Orig. *Contr. Cels.* 2.5.30.

раскрывал сразу христианский логос, но, доказав его рационально, в конце говорил, что логос этот – христианский.⁷⁸⁹ что было сильным заявлением против притязаний Кельса на платоновскую философию лишь для язычников в его *Истинном слове*. Критика платонизма в *Contr. Cels.* 1.6, на которую часто обращают внимание сторонники дуализма, должна быть прочитана как критика именно языческого извода платонизма, которому он противопоставлял собственное понимание христианской философии. Исходя из этого понимания Ориген не принимает платоновского учения о переселении душ⁷⁹⁰, но в полемике с гностическим детерминизмом⁷⁹¹ склоняется к доктрине апокатастасиса, переосмысленной им в совершенно христианском смысле. Подтверждение этому учению Ориген черпает в Священном Писании (*Ин.* 17:1–13; *1 Кор.* 15:26–28 и *Откр.*), эксплицитно опираясь на икономию воплощения Христа и учение о воскресении мертвых, а не на платоновскую метафизику. Подразделяя, вслед за стоиками, философию на этику, физику и логику, Ориген увенчивает ее ἐλοπτική, богословием, занятым божественными и небесными вещами⁷⁹². Богословие становилось высшим проявлением божественного Откровения и конечным результатом приложения философских усилий, поскольку Логос, вдохновлявший Платона⁷⁹³, воплотился как в мире, так и в Писании, что снимает все противоречия между верой христиан и философией, на которые указывали языческие интеллектуалы, *in primis* Кельс.

Итак, нет ни одного прямого свидетельства о двух Оригенах, значит, *opus probandi* лежит именно на дуалистах. Доказательства двух Оригенов основаны в основном на навязанной Порфирием интерпретации образа язычника Плотина в *VP*, то есть в подчеркнуто тенденциозном языческом «житии». Но даже этот

⁷⁸⁹ Orig. *Hom. in Jerem.* 20.5.26-34: Ἐνίστε λόγους <τοῖς> ἀπὸ τῶν ἔθνῶν προσάγομεν βουλόμενοι αὐτοὺς προσαγαγεῖν τῇ πίστει, καὶ ἐὰν ἴδωμεν ὅτι διαβεβλημένοι εἰσὶ πρὸς Χριστιανισμὸν καὶ βδελύσσονται τὸ ὄνομα καὶ μισοῦσι τὸ ἀκοῦσαι, ὅτι οὗτος ὁ λόγος Χριστιανῶν ἐστίν, οὐ προσποιούμεθα Χριστιανῶν λέγειν λόγον ὠφέλιμον, ἀλλ' ὅταν ὁ λόγος ἐκεῖνος κατασκευασθῇ κατὰ δύναμιν ὑφ' ἡμῶν, καὶ δοκῶμεν αἰρεῖν τὸν ἀκροατὴν οὐχ ὡς ἔτυχε τοῦ λεγομένου ἀκούσαντα, τότε ὁμολογοῦμεν ὅτι οὗτος ὁ ἐπαινετὸς λόγος Χριστιανῶν λόγος ἦν.

⁷⁹⁰ Orig. *Contr. Cels.* 3.74; 4.29.

⁷⁹¹ Orig. *De princ.* 3.5.5.

⁷⁹² Orig. *Contr. Cels.* 3.37.22 и *Fragm. in Luc.* 218.2.

⁷⁹³ Ориген был уверен, что греческие философы вдохновлялись библейским текстом. См. Orig. *Cant.* 2.10.7, тогда как Платон «знал Бога» (Orig. *Contr. Cels.* 4.30) и еврейскую философию, гораздо более древнюю, чем философия Платона (Orig. *Contr. Cels.* 4.39, 6.7).

источник указывает на сомнительные качества Оригена, который нарушил данную учителю клятву.

Проанализированные аргументы позволяют нам склониться к точке зрения о существовании одного Оригена-христианина, известного Порфирию. Он рисовал его как типичного платоника, который был язычником и получил языческое образование и который, однако, жил как христианин, за что Порфирий и критикует Оригена в трактате *Против христиан*. Сообщение это, как упоминалось, противоречит утверждениям Евсевия об изначальном христианском воспитании Оригена.⁷⁹⁴ И. Рамелли пытается остроумно гармонизировать два сообщения, обращая внимание, что Евсевий в *Hist. eccl.* 6.1.1 называет отца Оригена мученика Леонида лишь λεγόμενος πατήρ⁷⁹⁵, однако в этом нет нужды, если иметь в виду конструирование образов философского наставника, которое проводил Порфирий и Евсевий в отношении своих наставников Плотина и Оригена.

Если обратиться к Порфирию, то он критикует Оригена за применение философского метода к христианским «басням».⁷⁹⁶ Интересно, что Порфирий в отрывке из *Против христиан* хвалит Оригена за то, что он κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων⁷⁹⁷, поскольку считал их вдохновленными греческой философией. Две этих темы, существующие существа и Бог, тематически соответствуют двум трактатам о даймонах и о Боге как творце и управителе вселенной, которые он приписывает Оригену в *VP.* 3.31–32. Причисляя Оригена как христианина, он хвалит его как философа, владевшего теологическим и метафизическим инструментарием. Примечательно, что Порфирий делает это без единой оговорки или уточнения, позволяющего отличить двух Оригенов, что еще больше наводит на мысль, что он говорит об одном и том же человеке.

Для Порфирия Ориген-христианин и Ориген-неоплатоник были одним и тем же человеком, почему он и считал Оригена-христианина «языческим» философом в метафизике и теологии. Кроме того, философское образование, организация

⁷⁹⁴ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.10.

⁷⁹⁵ Ramelli, I. *Origen the Christian Middle/Neoplatonist: New Arguments for a Possible Identification*. P. 116.

⁷⁹⁶ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.7.7-9: ...κατὰ δὲ τὰς... τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνεῖοις ὑποβαλλόμενος μύθοις.

⁷⁹⁷ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.7.

школы и круг чтения Оригена совпадают с философией Плотина и его школы, которые, как мы предположили, восходят к школе Аммония. Платонический бэкграунд Оригена стал основанием для критики и апологетики в христианской среде, старавшейся дискредитировать или минимизировать платонический элемент его воззрений. Тем не менее платонизм его богословской системы, стремившейся вслед за Иустином Философом и Климентом Александрийским доказать интеллектуальную состоятельность христиан, не остался незамеченным, что можно увидеть как в критике, так и в восприятии его текстов у внешних к Церкви платоников.

4.5.3 Примеры усвоения Порфирием философского аппарата Оригена

4.5.3.1 Идентичный круг текстов школ Плотина и Оригена

Евсевий в *Hist. eccl.* 6.19.4–8 сохранил отрывок из III книги *Против христиан*, где описывает Оригена, жившего против закона, т. е. христианина, бывшего тем не менее прекрасным философом. На глубину философских интересов и общий интеллектуальный фон платоников и школы Оригена указывает почти идентичный круг авторов, разбираемых в школе: Платон, Нумений, Кроний, Аполлофан, Лонгин, Модерат, Никомах, стоик Херемон, Корнут и прочие писатели, известные в пифагорейских кругах. Сходство читаемых авторов в школе Плотина и Оригена вполне может восходить к их общему учителю Аммонию. Исследователи⁷⁹⁸ обращали внимание, что в библейских толкованиях Ориген избегает ссылок на греческих философов (например, в обращенных к простым верующим *Гомолиях на Исход*), что якобы указывает на невозможность приписать философские фрагменты Оригену-христианину, однако ссылки на греков мы встречаем в другом его сочинении *О началах*, не вызывающем вопросов авторства. Такая избирательность объясняется жанровыми установками, примером чего служит и творчество Филона Александрийского, не цитировавшего греков в толкованиях, но обращавшегося к ним в своих философских сочинениях, таких как *Prov.* 1 и 2, *De animalibus*, *Aetern.* и *Prob. lib.*

⁷⁹⁸ См., например, Tzvetkova-Glaser, A. *Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010. S. 243–251.

4.5.3.2 Критика историчности книги Даниила

Там, где Ориген прибегал к аллегорическому толкованию, Порфирий намеренно давал буквальное, высмеивая с историко-критических позиций любые попытки аллегоризации. Если Ориген понимал книгу Даниила буквально, высчитывая, как и многие ранние христиане, в Дан. 9:24 сроки семидесяти седмин от первого года Дария до пришествия Христа, то Порфирий полностью отвергает историчность книги Даниила, которая, как он говорил, написана кем-то во времена Антиоха Епифана и является подделкой.

4.5.3.3 «Кожаные ризы»

Следующий пример усвоения взглядов Оригена мы видим в Porph. *De abst.* 2.36–43, 91.⁷⁹⁹, где автор, излагая демонологию «некоторых платоников», на самом деле основывается на книге *О демонах*, которую он приписывает Оригену в Porph. *VP.* 3.31.⁸⁰⁰, а выражение Порфирия «кожаные ризы» (χιτῶνες δερμάτινοι)⁸⁰¹ возвращает нас к аллегорической экзегезе Оригена на Быт. 3:21.⁸⁰² Порфирий пишет, что человек должен обнажиться от многих одежд, видимой и плотской и тех, что внутри человека, которые изнутри прилегают к кожаным ризам, самым внешним и последним, что мы носим, чью чистоту мы должны сохранять, поскольку пребываем в храме Отца. Аллегорическое толкование «кожаных риз» как человеческого тела было разработано Филоном и главным образом Оригеном. Ж.-Х. Вазинк утверждал, что аллегорическое прочтение кожаных риз должно было прийти к Порфирию от Филона Александрийского при посредничестве Нумения Апамейского, первого из платоников, применивших аллегорическую экзегезу и оказавшего огромное влияние на Порфирия.⁸⁰³ Однако отсутствие даже косвенных текстуальных свидетельств в пользу этого предположения не позволяет

⁷⁹⁹ Lewy, H. *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. P. 497–508.

⁸⁰⁰ Авторство Оригена-христианина для этой книги отстаивают Beatrice, P. F. *Porphyry's Judgment on Origen*. P. 362; Marx-Wolf, H. *High Priests of the Highest God: Third-Century Platonists as Ritual Experts // JECS*. 2010. Vol. 10. P. 498.

⁸⁰¹ Porph. *De abst.* 1.31.3; 2.46.1.

⁸⁰² Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1–11 / Пер. с англ., греч., лат., сир. под ред. Э. Лаута и М. Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2004. С. 119.

⁸⁰³ Waszink, J. H. *Porphyrios und Numenius* (1966). S. 206.

окончательно верифицировать эту гипотезу. С не меньшей степенью убедительности можно предположить, что Порфирий мог познакомиться с этой аллегорией, читая *Изречения Секста*⁸⁰⁴ или при посредстве Оригена, который трижды обращается к толкованию «кожаных риз» в своих сочинениях⁸⁰⁵. Знакомство Порфирия с *Изречениями Секста* (или же с их общим источником)⁸⁰⁶ хорошо видно по сочинению *К Марцелле*, где имеются сближения не только по содержанию наставлений⁸⁰⁷, но и в порядке изречений⁸⁰⁸.

Если Ориген был сторонником учения о том, что душа пребывает в одном теле, которое после Страшного суда получит прославленное состояние, то Порфирий противопоставлял ему учение о том, что душа переменяет тела⁸⁰⁹. Ориген не поддерживал этот взгляд, потому что тот не находил подтверждения в Библии и подразумевал вечность мира, которую он оспаривал⁸¹⁰.

4.5.3.4 Логос Оригена в полемическом преломлении Порфирия

Если платоник II в. Кельс утверждал, что человек не способен достичь Бога посредством Логоса, то Ориген, отвечая ему, проводит семантическое различие между Логосом в нас (через него нельзя достичь Бога) и воплощенным Логосом, о котором писал ап. Иоанн в первом стихе своего Евангелия. Этот Логос изначально был с Богом, поэтому к Богу можно прийти только посредством Него⁸¹¹. В опровержении аргумента Кельса Ориген подчеркивает превосходство Логоса над

⁸⁰⁴ Храни свое тело неоскверненным как одеяние души, <данное> от Бога, подобно тому как и хитон свой хранишь чистым как одеяние тела. *Sent. Sext.* 449: ἀσπίλωτόν σου τὸ σῶμα τήρει ὡς ἔνδυμα τῆς ψυχῆς παρὰ θεοῦ, ὡς καὶ τὸν χιτῶνά σου τηρεῖς ἀσπίλωτον ἔνδυμα ὄντα τῆς σαρκός.

⁸⁰⁵ Orig. *Contr. Cels.* 4.40, где Ориген придает особую значимость эпизоду облечения прародителей в кожаные ризы, говоря о его преимущественной важности перед платоновским мифом о ниспадении человеческой души в тело в Plat. *Phaedr.* 246b6-c6, 248c5-e3. Здесь ризы истолкованы как приобретенная в результате грехопадения телесность. В Orig. *Hom. in Lev.* 6.2 ризы истолкованы как приобретенное состояние смертности (mortalitas), что подтверждается и *De Pasch.* 128.26–29, где кожа ремня, которым опоясывался Иоанн Креститель, указывает на ἡ νεκρότης. До Оригена такое толкование высказывал Ишполит: περὶ τὸ σῶμα φθορὰν ἐσήμαινε τὸ δέρμα (*Hipp. Fragm. in Gen.* 6.3–4).

⁸⁰⁶ О проблеме источников собрания и пересечениях с сочинениями Порфирия см. *Изречения Секста* / Перевод, вступительная статья и комментарии А. С. Небольсина. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 37–42.

⁸⁰⁷ Porph. *Vit. Pyth.* 15 и *Sent. Sext.* 51; *Vit. Pyth.* 20 и *Sent. Sext.* 228; *De abst.* 4.6 и *Sent. Sext.* 280; *Ad Marcell.* 35 и *Sent. Sext.* 335; *Ad Marcell.* 15 и *Sent. Sext.* 362.

⁸⁰⁸ Porph. *Ad Marcell.* 9.12, 15.16.

⁸⁰⁹ Ориген критиковал это учение в *Contr. Cels.* 1.13.18, 1.20.16, 3.75.78, 6.36.8. У Порфирия см. данное им название трактата *Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς* (*VP.* 25.27), а также *Vit. Pyth.* 26.3, *De antr.* 14.11.

⁸¹⁰ Orig. *Comm. in Jo.* 6.85.

⁸¹¹ Orig. *Contr. Cels.* 65.7–16.

человеческим словом, а дихотомию «ἐνδιάθετος – προφορικός» относит лишь к человеческому, а не к Божественному Логосу.⁸¹²

Апофатизм в отношении первоначала весьма характерен для Порфирия. Так, в *Философии, почерпнутой из оракулов* он называет божество неизреченным и вечным отцом⁸¹³, также и в *Толковании на Парменид* бог именуется «неизреченным и неименуемым»⁸¹⁴, к которому – без надежды на его постижение – должно приступать лишь в молчании⁸¹⁵. Единое запредельно Уму, его нельзя помыслить или представить разумом, оно созерцается лишь в безмыслии⁸¹⁶. То же мнение видим в его *Истории философии*, где говорится, что Единое нельзя именовать и постичь человеческим разумом⁸¹⁷. Теми же эпитетами ипостась Бога Отца, следуя за Филоном Александрийским⁸¹⁸, описывает Ориген в трактате *О началах*: ἄρρητος, ἀκατονόμαστος, ἄφθεγκτος⁸¹⁹, что еще раз указывает на усвоение Порфирием апофатической лексики в духе Оригена, чью школу он посещал в молодости.

Выдвинутый Порфирием силлогизм в предельно краткой форме сохранился в передаче Феофилакта, ученика Михаила Пселла, ставшего впоследствии епископом Акриды в Болгарии⁸²⁰. Порфирий критикует понимание Христа как Логоса, отталкиваясь от стоического⁸²¹ разделения логоса на логос внутренний и произнесенный⁸²²:

⁸¹² Ramelli, I. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // Harvard Theological Review. 2012. Vol. 105. P. 334–335.

⁸¹³ Porph. *Phil. ex orac.* 144.11.

⁸¹⁴ Porph. *In Parm.* 1.3–5.

⁸¹⁵ Porph. *In Parm.* 2.20–25.

⁸¹⁶ Porph. *Sent.* 25.1–2.

⁸¹⁷ Porph. *Hist. phil.* 15.3–5.

⁸¹⁸ Впервые божество такими эпитетами наделяет Филон Александрийский, трактаты которого Порфирий читал: Philo. *Somn.* 1.67.3–4: τοῦ ἀκατονόμαστου καὶ ἀρρήτου καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκαταλήπτου θεοῦ.

⁸¹⁹ Orig. *De princ.* 4.4.1 и *Contr. Cels.* 7.43.3. Позднее в большом количестве ряд этих эпитетов применяется как к Отцу, так и к образу рождения Второй ипостаси у последователя Оригена Евсевия Кесарийского: см, напр., Eus. *Caes. Dem. ev.* 5.1.9; 5.1.18; *In Psalm.* 23.132.29.

⁸²⁰ Porph. *Chr. Fr.* 84 = Theophyl. *Enarr. in Joh.* // Migne. PG. 123, Col. 1141.

⁸²¹ Понятие «Логос» играет ключевую роль в системе Филона Александрийского. «По Филону, Бог содержит в себе свой внутренний Логос как разум и замысел мира, но также излучает Логос вовне, творя и одушевляя мир. Логос также выступает посредником между “первым Богом” – творцом и “третьим Богом” – тварной природой. Поэтому он именуется “вторым Богом”, “первосвященником”, “единородным Сыном Божиим”. Таким же образом логос присутствует и в индивидуальной душе, будучи ее внутренней силой и внешним руководителем-посредником, возвращающим душу к Богу». Доброхотов, А. Л. Логос // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии Рос. акад. наук, Нац. обществ.-науч. фонд; Науч.-ред. совет.: В. С. Степин [и др.]. Том второй Е – М. Москва: Мысль, 2001. С. 445.

⁸²² Это же разделение он привлекает, когда спорит с оппонентами о том, причастны ли логосу животные: Porph. *De abst.* 3.2.2, 3–4, и когда говорит о воспитании Одиссея, наученного как произнесенным словом, так и внутренним: *Quaest. Hom. ad Od.* 5.182.20–21, а также когда говорит, что молитва звучащая и внутренняя оскверненного

Εἰ γὰρ λόγος, φησίν, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἤτοι προφορικὸς ἐστὶν ἢ ἐνδιάθετος·
ἀλλὰ μὴν οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο·
οὐκ ἄρα οὐδὲ λόγος ἐστίν.⁸²³

В более полном виде этот силлогизм был обнаружен Р. Гуле⁸²⁴ в богословских сочинениях Михаила Пселла (1018–1078), византийского ученого и философа. В богословском сочинении *Εἰς τὸ τί ἐστὶν “ὁ τοῦ πατρὸς ὄρος καὶ λόγος”*⁸²⁵ читаем:

ἢ, γὰρ φησι, προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος·
καὶ εἰ μὲν προφορικὸς, ἅμα τε λέγεται καὶ οὐκ ἔστιν·
εἰ δὲ ἐνδιάθετος τῷ πατρὶ, πῶς ἀπ’ ἐκείνου κεχώριστα;
τοιαύταις γὰρ ἐκεῖνος διαιρέσεσι κατατεχνολογεῖ τὸ θεῖον.

Другими словами, Христос как Логос является либо внутренним, либо произнесенным; если Он – произнесенный Логос, то Он не может быть «внутренним» Логосом Бога (что подразумевает, что Он не может быть Богом; когда Он произнесен, то уже исчез); с другой стороны, если Он – внутренний Логос, то не отделяется от природы Отца и не может низойти на землю (и быть отождествленным с Иисусом на земле)⁸²⁶. Порфирий критикует учение о земном воплощении Христа, обращая внимание на бессмысленность воплощения Сына Божьего на земле, а также Его страданий и крестной смерти, поскольку высшее, вечное и неизменное подвергается изменению, уменьшению, что для него абсурдно⁸²⁷.

душевными страстями человека не доходит до высшего бога (здесь стоические *προφορικὸς* и *ἐνδιάθετος* заменены на *ὁ κατὰ φωνὴν* и *ὁ ἔνδον*: *De abst.* 2.34.7–8. Отсюда выводится важность чистоты – внутренней и внешней, – свойственной божественным и богомудрым мужам (*θεῶν καὶ θεοσόφων ἀνδρῶν*), питающимся богомудрием и уподоблением Богу, которое осуществляется посредством правых мыслей: *De abst.* 2.45.3–6, 14–22.

⁸²³ «Ибо если Сын Божий – Логос, то он либо произнесенный, либо внутренний. Конечно же, Он ни тот, ни другой. Следовательно, Он не Логос». В более полном виде этот силлогизм был обнаружен Р. Гуле в богословских сочинениях Михаила Пселла (Goulet, R. *Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre „Contre les chrétiens“* // *Vig. Chr.* 2010. Vol. 64. P. 141–148).

⁸²⁴ Goulet, R. *Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre „Contre les chrétiens“* // *Vig. Chr.* 2010. Vol. 64. P. 141–148.

⁸²⁵ Mich. Psellus. *Opusc. theol.* 97.18–24 Gautier (t. I, p. 379).

⁸²⁶ Православную позицию сформулировал Феофил Антиохийский (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* 2.10.2–4, 8–10 и 2.22.1–6). Он, различая два логоса, считал, что Христос до воплощения был внутренним Логосом Бога, а в воплощении стал произнесенным, однако Феофил не применял для описания этих отношений понятия ипостаси.

⁸²⁷ *Porph. Chr.* Fr. 84.

Критика Христа как внутреннего (тогда нет ипостаси) и произнесенного (тогда лишен сущности) Логоса написана после прямых утверждений Оригена о Логосе, тождественном Христу. Важно отметить, что ключевой для этой темы текст содержится в сочинении *Против Кельса*. Если Кельс утверждал, что человек не способен достичь Бога посредством Логоса, то Ориген, отвечая ему, проводит семантическое различие между Логосом в нас (через него нельзя достичь Бога) и воплощенным Логосом, о котором писал ап. Иоанн в первом стихе своего Евангелия. Этот Логос изначально был с Богом, поэтому к Богу можно прийти только посредством Него.⁸²⁸ В опровержении аргумента Кельса Ориген подчеркивает превосходство Логоса над человеческим словом, а дихотомию «ἐνδιάθετος – προφορικός» относит лишь к человеческому⁸²⁹, а не к Божественному Логосу. Следовательно, Порфирий в сохраненном Пселлом силлогизме критикует именно Оригена, поскольку из авторов II–III вв. только он не соглашался относить эти термины ко Христу. Рассмотренные примеры терминологической зависимости позволяют утверждать знакомство Порфирия как минимум с трактатами Оригена *Против Кельса* и *О началах*.

Для Порфирия Христос – человек, но никак не Бог или Сын Божий. Оппозиция «λόγος – σιωπή» специально оттеняется замечанием Порфирия: Διὸ οὐδὲ λόγος τοῦτω ὁ κατὰ φωνὴν οἰκεῖος, οὐδ' ὁ ἔνδον, ὅταν πάθει ψυχῆς ἢ μεμολυσμένος⁸³⁰. По Порфирию, ни внутреннее, ни произнесенное слово, если оно оскверняется душевными страстями, не может принадлежать высшему Божеству. Полагаем, здесь скрытая критика воззрений христиан на вторую Ипостась Троицы, Логос, Который в воплощении принял на себя болезни, страдания и скверну⁸³¹. В *Рим.* 8:3

⁸²⁸ Orig. *Contr. Cels.* 65.7–16: Ἐπεὶ δὲ φησιν ὅτι οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός, διαστέλλομαι τὸ σημαίνονμενον καὶ φημι· εἰ μὲν λόγῳ τῷ ἐν ἡμῖν, εἴτε ἐνδιάθετῳ εἴτε καὶ προφορικῷ, καὶ ἡμεῖς φήσομεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἐφικτός τῷ λόγῳ ὁ θεός· εἰ δὲ νοήσαντες τὸ «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος» ἀποφαινόμεθα ὅτι τοῦτω τῷ λόγῳ ἐφικτός ἐστιν ὁ θεός, οὐ μόνῳ αὐτῷ καταλαμβάνόμενος ἀλλὰ καὶ ὃ ἂν αὐτὸς ἀποκαλύψῃ τὸν πατέρα, ψευδοποιήσομεν τὴν Κέλσου λέξιν φάσκοντος· οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός ἐστιν ὁ θεός.

⁸²⁹ И. Рамелли выделила случаи использования этой дихотомии Оригеном и обнаружила ее исключительное применение к разуму человека. См. Ramelli, I. *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianization of Hellenism*. P. 334–335.

⁸³⁰ Porph. *De abst.* 2.34.6–7. «Потому ему не родственно ни звучащее слово, ни внутреннее, если оно осквернено страстями души» (пер. Т. Г. Сидаша).

⁸³¹ Ср. *Мф.* 8:17 = *Ис.* 53:4

ап. Павел прямо говорит, что Бог послал Своего Сына в подобии плоти греховной, что не могло найти одобрения у Порфирия.

Мы полагаем, что именно в ответ на это представление о Логосе, учащем новой философии, Порфирий и создает свое «антиевангелие», где описывает своего истинного мудреца – Плотина. Порфирий выстраивает текст *VP* совершенно особым образом, учитывая не только христианскую лексику, но и структурную организацию христианских священных текстов. Текст *VP* не просто знакомил читателей с новым изданием *Эннеад*, но и давал читателю образец наставника, фигуру которого он всячески оправдывает множеством приводимых свидетельств.

4.5.3.5 Три первоначальные ипостаси

Сравнив употребление слова ипостась у Оригена, Плотина и Порфирия, Рамелли приходит к выводу, что Порфирий часто гораздо ближе не к Плотину, а к Оригену особенно в тех пассажах, где речь идет о тринитарной проблематике⁸³². Плотин использует термин ὑπόστασις в довольно общем смысле: иногда он сближается по значению с «сущностью»⁸³³, иногда с термином ὑπαρξις⁸³⁴, иногда с «существованием»⁸³⁵, иногда со «способом бытия»⁸³⁶. Ориген же применял термин как к отдельным людям, отличным от других в рамках одной природы, так и к Лицам Троицы, равным по Своему метафизическому статусу. Ориген учил, что Бог обладает одной общей сущностью (οὐσία) в трех индивидуальных ипостасях (ὑποστάσεις), тогда как Сын Божий единосущен (ὁμοούσιος) Богу Отцу⁸³⁷, а Святой Дух является не просто некой силой Божьей, но самостоятельной ипостасью⁸³⁸.

Разумеется, у Порфирия в знаменитой 30-й сентенции можно встретить плотиновское употребление ипостаси применительно к уму, душе и космосу⁸³⁹. Однако то, как Порфирий использует термин ὑπόστασις в других случаях, гораздо

⁸³² Ramelli, I. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // Harvard Theological Review. 2012. Vol. 105. P. 302–350.

⁸³³ Plot. *Enn.* 1.8.11; 6.2.4; 6.4.9.

⁸³⁴ Plot. *Enn.* 1.4.9; 2.5.5; 3.7.13.

⁸³⁵ Plot. *Enn.* 6.6.11; 6.6.13.

⁸³⁶ Plot. *Enn.* 6.6.5.

⁸³⁷ Отец и Сын обладают отдельными ипостасями: *Contr. Cels.* 8.12; *Comm. in Matth.* 17.14. Утверждение о трех ипостасях, в том числе ипостаси Святого Духа содержится в *Comm. in Jo.* 2.10.75: Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.

⁸³⁸ Orig. *Fr. in Jo.* 37.12–13: οὐσία γοῦν ἐστὶν ἐνεργητική, ἀλλ’ οὐκ ἐνέργεια.

⁸³⁹ Porphy. *Sent.* 30.1–6.

более походит на Оригена, чем на Плотина. Так, в *VP*. 4.41 и 25.36 Порфирий упоминает трактат Плотина, которому он в собственном издании дал название *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (*Enn.* 5.1). Наименование трех ипостасей первоначальными может указывать на заимствование терминологического употребления ипостаси у Оригена в трактате *О началах*, где Бог представлен первоначалом всего, и более специально три ипостаси Св. Троицы названы началами, ἀρχαί, мироздания⁸⁴⁰. Так, для него единая сущность Божества включает в себя ипостась Бога, истинного Блага, Сына, сотворившего мир, и Святого Духа, третьей ипостаси⁸⁴¹. Книга *О началах*, задуманная как переложение сообщаемых в Писании истин на философский язык и представляющая проект христианской метафизики, была адресована погруженным в философию интеллектуалам, обвинявшим христиан в некультурности и необразованности. Кроме темы первоначала, Ориген разбирает проблемное для современных ему философов учение о воскресении мертвых, анализирует учение о душе и ее происхождении, вопрос о свободе воли, человеческой природе, эсхатологию.

Обсуждаемые в ней вопросы рассматриваются в полемическом ключе: Ориген критикует всех тех, кто, подходя к Писанию, допустил множество ошибок. Среди противников он выделяет как гностиков Маркиона, Василида и Валентина, так и «более простых верующих», *simpliciores*, которые вводят в учение о Боге антропоморфные взгляды, исповедуют хилиазм и склоняются к буквальному толкованию Писания; вторая группа – это безымянные еретики, в число которых входят и нехристиане, что видно по полемике с приверженцами концепции вечного возвращения и переселения душ⁸⁴². Желая обосновать правомочность христианской веры, Ориген обращал свое произведение в защиту христианской

⁸⁴⁰ В первой книге *О началах* Ориген рассуждает о Боге Отце, первой ипостаси, Сыне, Логосе, в котором пребывают идеи, и Духе.

⁸⁴¹ Фокин, А. Р. Тринитарный субординационизм Оригена: опыт переосмысления // Вопросы богословия. 2019. № 1 (1). С. 66–93. Автор статьи утверждает, что «представление о трёх “начальных ипостасях” (ἀρχικαὶ ὑποστάσεις) встречается также в современном Оригену неоплатонизме» (Там же. С. 67). Фиксация этого представления встречается лишь в названии трактата *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (Porph. *VP*. 4.41; 25.36), а не в самих текстах Плотина, при том, что Порфирий в *VP*. 4.16–18 сам сообщает, что названия трактатам в *Эннеадах* давал издатель, а не его учитель и младший современник Оригена Плотин.

⁸⁴² Orig. *De princ.* 1.8.4.162; 4.2.1. *Contr. Cels.* 4.67-68; 5.20–21.

философии, причем критиковал гностиков аргументами, которые позднее встречаем у Плотина и Порфирия.

Как видим, философское высказывание Оригена не осталось незамеченным в среде платоников. Трактат с идентичным названием пишут современники Оригена платоник Лонгин⁸⁴³, обучавший Порфирия до его перехода в школу Плотина, и перипатетик Александр Афродисийский, чьи сочинения Порфирий разбирал уже на занятиях с Плотин⁸⁴⁴ и на кого, как доказывает И. Рамелли, равнялся Ориген в составлении трактата *О Началах*⁸⁴⁵. Сам Плотин написал упоминавшийся выше трактат *Enn* 5.1 и, как утверждает Порфирий, излагал «начала» пифагорейской и платоновской философии более ясно, чем кто-либо до него⁸⁴⁶. Не только схолярх занимался проблемой первоначал: так, член школы Плотина Кастрикий Фирм, которому Порфирий посвятил трактат *О воздержании от животной пищи*, по свидетельству Фотия, пишет трактат *О началах*⁸⁴⁷, также и Порфирий написал несохранившийся трактат с идентичным названием, где рассуждал о связи Единого и Ума, доказывая вечность второй ипостаси⁸⁴⁸. Если Ориген, следуя «нововведениям перипатетиков», ставит во главе иерархии бытия Ум, даже не упоминая Единое, то Плотин и Порфирий считали, что первая ипостась находится за пределами Ума и превосходит все существа⁸⁴⁹. Ориген первым в христианской литературе применил понятие «три ипостаси» к Богу и именно на это представление мы видим критику Порфирия во фрагменте из сочинения *Против христиан*.

Важное свидетельство усвоения термина «первоначальные ипостаси» мы встречаем также у Евсевия Кесарийского в надписании книги *Praep. ev.* 11.20 Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων, представляющем собой воспроизведение названия, данного Порфирием трактату Плотина *Enn.* 5.1. Знакомство Евсевия с трактатом

⁸⁴³ Porph. *VP.* 14.18.

⁸⁴⁴ Porph. *VP.* 14.13.

⁸⁴⁵ Ramelli, I. Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianization of Hellenism. P. 247–248.

⁸⁴⁶ Porph. *VP.* 20.72–73.

⁸⁴⁷ Phot. *Bibl.* 242.351 a, 33.

⁸⁴⁸ Suda. s.v. Πορφύριος 2098.6. Procl. *Theol. Plat.* 1.51.5–10.

⁸⁴⁹ Procl. *Theol. Plat.* 2.31.10–11, 21–226 25–27. В этой же главе Прокл говорит, что Плотин и Ориген получили одинаковое образование, что указывает на учебу обоих у Аммония.

видно и по ранее приводимым им цитатам из *Enn.* 5.1.4.1–9 и 5.1.8, к чему он прибегает, чтобы подчеркнуть полное единомыслие Платона и Моисея в учении о второй причине. В *Praep. ev.* 11.20 Евсевий, также, как и Плотин в *Enn.* 5.1.8, ссылается на *Второе письмо* Платона (312d-e), истолковывая порядок первоначал как бога, причину и мировую душу, и добавляя, что для христианского Откровения (οἱ δὲ γὰρ θεοὶ λόγοι) триада представлена Святой Троицей: Отцом, Сыном и Святым Духом. Именно Ориген впервые назвал Лица Троицы тремя ипостасями.

Плотин, споря в *Enn.* 5.1 с нумениевым учением о трех богах как уме, демиурге и космосе, выдвигает учение о них не как о трех началах, а как о трех проявлениях более высокого первоначала – Единого. Включение Единого в число ипостасей было некорректным для Плотина, поскольку Единое у него не возникало, и триаду Единое – Ум – Душа он называл не тремя ипостасями, а тремя природами⁸⁵⁰. Тем не менее Порфирий, похоже, включает Единое в число ипостасей и делает это, по нашему мнению, под влиянием Оригена; в то же время триада Единое – Ум – Душа соответствует трем царям из *Второго письма* Платона. То, что Евсевий дает своей книге название, идентичное Порфирию, говорит о том, что он видит обе традиции, платоническую и христианскую, как конкурирующие и восходящие к одному источнику – Аммонию, учителю и Плотина, и Оригена.

Таким образом, применив термин «ипостась» к трем первым началам Плотина в названии трактата 5.1, Порфирий, похоже, опирался не на свойственное ему употребление, где ὑπόστασις сближается с οὐσία⁸⁵¹, и не на терминологию Плотина, как показано выше, а на другой источник. Можно предположить, что Порфирий чувствовал родство метафизических принципов Оригена Платиновым и в названии трактата 5.1 мог соотносить Оригеновы три ипостаси христианской Троицы с первоначальными природами Плотина Единое – Ум – Душа: хотя такое употребление слова ипостась у Плотина отсутствует, но Порфирий мог применить его к метафизической системе Плотина, опираясь на Оригена.

⁸⁵⁰ Шичалин, Ю. А. По поводу названия трактата Плотина ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (*Enn.* V, 1) // ВДИ. 1986. № 4. С. 122.

⁸⁵¹ См. Ramelli, I. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis. P. 332, n. 128, где приводится сводка употребления Порфирием термина ипостась. Он обозначает либо способ существования, либо синонимичен бытию.

4.6. Христианская топика и аллюзии на Оригена внутри *VP*

4.6.1 Евангелия как гипотекст *VP*

П. Каллигас убежден, что *VP* нельзя относить к т. н. языческой агиографии, а все положительные описания Плотина нужны Порфирию лишь как способ подчеркнуть доброкачественность его учения в *Эннеадах*. Данный общепринятый взгляд, с одной стороны, учитывает роль Порфирия как доверенного лица Плотина и его издателя, но не может объяснить во многом тенденциозный подбор материалов для изложения: если, как убежден Каллигас, все дело в том, что *VP* должна вводить читателя в философский проект *Эннеад*, почему Порфирий решил не углубляться в описание путешествия с имп. Гордианом в поисках восточной мудрости, каковые описания, например, составляли важный элемент Филостратовой *Жизни Аполлония Тианского*?⁸⁵² Если Плотин учил в духе Аммония и, как и он, первоначально не записывал своего учения, почему Порфирий так мало внимания уделяет школе Аммония? Для правильного понимания текста нельзя ограничиться указанием на общий вводный характер *VP* к *Эннеадам*, как делает Каллигас, необходимо понять причину довольно искусственного подбора включенных в ткань жизнеописания эпизодов.

Так, французский исследователь Л. Жерфаньон обнаружил ряд структурных сближений *VP* и Евангелий⁸⁵³. С точки зрения Жерфаньона, Плотин в *VP* представлен как языческий соперник Христа, а *VP* становится «антиевангелием», в котором излагаемые в евангелиях события представлены с противоположным знаком. Жерфаньон обращает внимание на контраст проэпия *Евангелия от Иоанна* и первого предложения *VP*: стыд нахождения в теле⁸⁵⁴ противостоит христианскому учению о воплощении Христа и достоинстве Его тела (*Ин.* 1:14). Если христиане, читавшие *Евангелие от Луки* и *Матфея*, обращали внимание на родословную Христа⁸⁵⁵, то Плотин у Порфирия никогда не желал говорить о своих

⁸⁵² Philost. *VA.* 1.19–3.58.

⁸⁵³ Jerphagnon, L. Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini, ou l'évangile de Plotin selon Porphyre // МН. 1990. Vol. 47. P. 41–52. Этой линии следуют Дж. Диллон (Albrecht, M. von, Dillon, J., George, M. et al. Jamblich, Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung. S. 295–296) и Ю. А. Шичалин (Shichalin, Yu. The Traditional View of Late Platonism as a Self-contained System. P. 3–7).

⁸⁵⁴ Porph. *VP.* 1.1–2.

⁸⁵⁵ *Мф.* 1:1–17 и *Лк.* 3:23–38.

предках, родителях и месте рождения⁸⁵⁶. Далее контраст переходит на образ жизни двух духовных лидеров: Христос выведен настоящим, воплотившимся человеком, который ест и спит, тогда как Плотин, изображенный Порфирием, стремится скорее развоплотиться. Связь героев биографий с Божеством тоже разная: если Христос воплощается и после крестной смерти и воскресения восходит на небеса, то Плотин на протяжении жизни находится в постоянном единении с божеством, при жизни четыре раза созерцает Единое, а после смерти восходит на небо⁸⁵⁷. Наиболее тесно связь с божеством прослеживается в *VP*. 10: Плотин способен противостоять нападкам астрологов, считает гороскопы неточными, в отличие от других людей его покровителем является Божество. Плотин почти не ел и не спал⁸⁵⁸, что для философа платонической традиции не было распространенным явлением⁸⁵⁹.

Р. Бокэм в книге *Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей* посвящает *VP* отдельную главу, где также намечает параллели между евангелиями и *VP*, которые сами по себе ничего не доказывают, но в своей совокупности обращают внимание на важность христианской топики для понимания *VP*. Во-первых, он отмечает, что написание *VP* спустя 30 лет после смерти учителя сопоставимо с временным промежутком между смертью Христа и написанием хронологически первого *Евангелия от Марка*⁸⁶⁰. Порфирий приводит список учеников, посещавших занятия Плотина: это 12 учеников-мужчин⁸⁶¹ и 3 женщины, «всею душой преданные философии», что сопоставимо со списком 12 апостолов и трех женщин (Марии Магдалины, Марии Иаковлевой и Саломии), фигурировавших у всех евангелистов. Бокэм указывает на ключевую роль Амелия в тексте *VP*, которая аналогична роли ап. Петра в *Евангелии от Марка*⁸⁶². Полемика Амелия и Порфирия, рассмотренная нами в п. 4.3.3, по Бокэму, откликается на роль

⁸⁵⁶ Porph. *VP*. 1.2–4. Jerphagnon, L. Op. cit. P. 43.

⁸⁵⁷ Параллели из Jerphagnon, L. Op. cit. P. 46–47.

⁸⁵⁸ Porph. *VP*. 8.21–22.

⁸⁵⁹ Edwards, M. Neoplatonic saints: the lives of Plotinus and Proclus by their students. P. 17, n. 95.

⁸⁶⁰ Бокэм, Р. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей. С. 163.

⁸⁶¹ Бокэм, следуя за Эдвардсом и в противовес Бриссону, видит в именах Марцелла и Оронтия двух учеников. Там же. С. 164 (ссылки на Бриссона и Эдвардса – на с. 561, прим. 64).

⁸⁶² Там же. Ср. табл. 11 (с. 173–175) и табл. 13 (177–179).

апостолов Петра и Иоанна, любимого ученика Христа. Порфирий в таком случае отождествляется с Иоанном: он понял учителя по-настоящему, имеет, как и учитель, мистический опыт, ему доверена редакция сочинений, так что именно он является продолжателем его философии в отличие от старейшего из учеников Плотина Амелия. Хотя прорицание о судьбе Плотина получает Амелий, именно Порфирий дает его правильное истолкование.⁸⁶³ В *VP*, как и в евангелиях (см. *Ин.* 19:35; 21:24), применяется литературный прием «*inclusio* свидетельства очевидца».⁸⁶⁴ Таким образом, Бокэм осторожно предполагает, что указанные параллели с Евангелиями вводятся Порфирием сознательно.

М. Эдвардс обратил внимание на три параллели, среди которых новизной отличается следующая: истина пребывает не в рукотворном храме, а в самом наставнике. В *VP* Плотин показывает, что не храм Исиды, а он является обиталищем божества, и заявляет, что это боги должны приходить к нему. В *Евангелии от Иоанна* иудейский Храм выступает символом тела Христа и в беседе с самарянкой Христос заявляет, что Бог не предписывает какого-то одного места поклонения Себе (*Ин.* 4:23–24). Иудеи евангелия по функции сходны с египетским жрецом из *VP*: они посещают храм, считают его особым местом, но не знают истинной религии.⁸⁶⁵

4.6.2 Усвоение христианской терминологии: *ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός*

В дополнение к отмеченным у Жерфаньона, Бокэма и Эдвардса примерам структурной близости *VP* и Евангелий, обратим внимание на *VP.* 23.16, где Порфирий, толкуя Оракул Аполлона, утверждает, что главной целью Плотина было приближение и единение со стоящим надо всем богом (*τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ*). Выражение «*ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός*» не встречается у Плотина, однако оно весьма характерно для Порфирия⁸⁶⁶: так он именует Единое само по себе, когда толкует *Plat. Parm.* 137b в *Porph. In Parm.* 1.4–5 и 1.18–19 и 10.14 и спорит в *De abst.* с некими людьми,

⁸⁶³ *Porph. VP.* 23.1–40.

⁸⁶⁴ Бокэм, Р. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей. С. 171–172.

⁸⁶⁵ Этот и прочие примеры со ссылкой на соответствующие источники см. Edwards, M. J. *Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Plotinus* // T. Hägg, P. Rousseau (eds.). *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2000. P. 66–69.

⁸⁶⁶ П. Адо считал эту метафору наиболее характерной для Порфирия. Nadot, P. *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide* // REG. 1961. Vol. 74. P. 434.

которые отвергают жертвоприношения⁸⁶⁷. Порфирий особо отмечает, что верховному Богу, «иже над всеми», нужно приносить жертвы, но не словесные и материальные, а только лишь чистое молчание.

П. Каллигас предположил неопифагорейское происхождение формулы «ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός»⁸⁶⁸, а Л. Бриссон и А. Сегонд ограничились указанием этой формулы в других сочинениях Порфирия⁸⁶⁹. Между тем она впервые употреблена христианами авторами. Мы встречаем ее в *Рим.* 9:5, где определение ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός относится именно к воплотившемуся Христу. И если в письменности П в. новозаветная формула ἐπὶ πάντων θεός сохраняется в неизменном виде⁸⁷⁰, то у христианского богослова Оригена, знакомого Порфирию с юности⁸⁷¹, она приобретает форму ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός и встречается в многократно большем, чем прежде, количестве – 97 вхождений только в *Против Кельса*.

Это указывает на особую значимость формулы для Оригена⁸⁷². Ориген отстаивает уникальность воплощенного Логоса, Христа, Который преодолел все виды бесславия, стал выше всех славных мужей и мудростью, и чудесами, и величием⁸⁷³. Вслед за этим Ориген говорит об учительной миссии Христа, собравшего вокруг Себя учеников и подавшего им знание о Боге Слове, нравственном законе, а также приведшего их к общению с Богом, сущим «над всеми»⁸⁷⁴, что вполне совпадает с образом идеального схоларха, каким для христиан был Ориген. В самом конце *Против Кельса* Ориген объясняет, почему христиане не интересуются политикой: они заняты самым главным делом – спасением людей. Они ведут лучшую жизнь, заботятся о членах Церкви и о внешних, почитают Бога, наполняются словом Божиим и соединяются (ἐνωθῶσι) через Сына, единого с Богом, – с «Богом, иже над всеми» (τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ)⁸⁷⁵.

⁸⁶⁷ Porph. *De abst.* 2.34.3; 2.49.1–2, 11; 3.5.21.

⁸⁶⁸ Καλλιγᾶς, Π. Πορφυρίου Περί του Πλωτίνου βίου και της τάξεως των βιβλίων αυτού / εισαγωγή, αρχαίο κείμενο, μετάφραση, σχόλια Π. Καλλιγᾶς. Αθήναι: Κέντρον Ἐκδόσεως Ἔργων Ἑλλήνων Συγγραφέων, 1991. Σ. 176.

⁸⁶⁹ Brisson, L, Segonds, A. Ph. Vita Plotini: Notes // PVP. Vol. II. 1992. P. 295.

⁸⁷⁰ Ign. *Ant. Ep.* 4.2.1, 4.5.1, 5.7.1; Iren. *Haer.* Fr. 16.17.

⁸⁷¹ Porph. *Chr.* Fr. 39 Harnack = Eus. *Caes. Hist. eccl.* 6.19.5.

⁸⁷² Справедливости ради отметим, что обсуждаемая формула встречается в сохранных Оригеном цитатах из *Истинного слова* Кельса: Cels. *Ἀληθῆς λόγος*, 1.24.5; 6.52b.1; 7.15.3.

⁸⁷³ Orig. *Contr. Cels.* 1.30.10–16.

⁸⁷⁴ Orig. *Contr. Cels.* 1.30.16: οἰκειῶσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ.

⁸⁷⁵ Orig. *Contr. Cels.* 8.75.19–22. Порфирий резко критикует Оригена в трактате *Против христиан*.

Плотин в представлении Порфирия в своей школе будет занят тем же, только в еще большей степени: он интересуется политикой, дружит с императором и сенаторами, хочет построить город философов, и одновременно с этим созерцает Единое и ведет учеников по пути единения с Божеством. Если Ориген утверждает, что Сын Божий, единый с Богом Отцом, соединяет тех, кто следует за Логосом, с Богом, то Порфирий оспаривает именно эти свойства Церкви как сообщества, где учатся истинной философии, и Логоса, приводящего Своих учеников к Богу Отцу, но сохраняет специфически христианскую лексику Оригена.

4.6.3 Зависимость Vita Plotini Порфирия от Oratio Panegyrica Григория Неокесарийского

Констатировав знакомство Порфирия со школой Оригена, его критику не абстрактной богословской системы христиан, но конкретных взглядов Оригена, нашедших отражение в его текстах, мы проанализируем два образа обожествленного учителя: в школе Оригена и в школе Плотина, укажем на их сходство и возможную зависимость описания Порфирия от Григория Чудотворца⁸⁷⁶, и выдвинем предположение, что Порфирий, недовольный притязаниями христиан на обладание истинной философией, в *Жизни Плотина* вводит полемические уколы против своих противников, составлявших серьезную конкуренцию его проекту философского обновления, представленному в *Эннеадах*, которые Порфирий конструировал как своего рода «священное писание» обновленного платонизма.

4.6.3.1 Адресат Oratio Panegyrica – язычники

В 238 г. по окончании пятилетнего цикла обучения Григорий Неокесарийский, прозванный позднее Чудотворцем (Θαυματοῦργος), произнес *Благодарственную речь Оригену* (CPG 1753)⁸⁷⁷, первую сохранившуюся

⁸⁷⁶ Следует заметить, что до крещения Григория называли Феодор, а имя Григорий, которое не было в ходу у язычников, он получил уже в школе Оригена (Crouzel, H. Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire. Paris: Éditions du Cerf, 1969. P. 14). Это напоминает схожую практику в школе Плотина: сам Плотин поменял прозвище Амелия на Америк (VP. 7.3–5), Порфирий же изначально именовался Малхом, в тоже время Амелий обращается к нему как к Василевсу (VP. 17.13–15); врача Павлина из Скифополя Амелий называл Миккалом (VP. 7.6–7).

⁸⁷⁷ Об этом сообщает Eus. Caes. Hist. eccl. 6. 30; 7. 14, который отождествляет автора благодарственной речи Оригену, епископа Феодора, участвовавшего в антиохийском соборе против Павла Самосатского (Eus. Caes. Hist. eccl. 7.28.1; 7.30.2), и адресата письма Оригена к Григорию. П. Нотен подверг сомнению, что Григорий был автором

христианскую речь в этом жанре⁸⁷⁸, которая остается одним из интереснейших свидетельств о жизни и деятельности философской школы Оригена. Речь Григория уделяет скромное внимание христианской богословской топике, но, наоборот, демонстрирует ярко выраженный интерес к созданию фигуры Оригена как истинного философа и руководителя полноценной философской школы.

Этому есть свои причины: М. Кастаньо предположил, что Григорий поступал так намеренно, желая подчеркнуть совпадения в мыслях между язычниками и христианами⁸⁷⁹. С таким подходом к тексту соглашаются М. Рицци⁸⁸⁰ и Дж. Тригг⁸⁸¹, усматривающие в тексте «апологию христианства как истинной философии», адресованную негативно настроенным к христианству язычникам. Таким образом, Григорий применял метод самого Оригена, который сперва преподавал дисциплины, не связанные с христианством, а затем, когда его ученики их усваивали, указывал на их совместимость с христианством⁸⁸². Подчеркивая свою неспособность воздать должную похвалу Оригену, Григорий тем не менее в деталях описывает свой приход к Оригену в его школу в Кесарии Палестинской и показывает, как Ориген смог его очаровать и внушить ему любовь к философии и Логосу⁸⁸³. Подробнейшим образом описана программа преподавания Оригена, совместившая эллинскую философию и христианское богословие⁸⁸⁴, а в конце речи автор выражает сожаление, что нужно покинуть школу, которая под руководством

благодарственной речи (Nautin 1977, 81–86, 155–161), но это мнение не было поддержано в новейших исследованиях: Celia, F. Gregory of Neocaesarea: a re-examination of the biographical issue // Adamantius. 2016. Vol. 22. P. 171–193; Beatrice, P. F. Porphyry at Origen's School at Caesarea // B. Bitton-Ashkelony, O. Irshai, A. Kofski et al. (ed.) *Origeniana duodecima. Origen's legacy in the Holy Land – a tale of three cities*. Leuven [u.a.], 2019. P. 267–284.

⁸⁷⁸ Kennedy, G. A. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. London: Croom Helm, 1980. P. 140–141.

⁸⁷⁹ Monaci Castagno, A. *Origene direttore d'anime* // M. Catto, I. Gagliardi, R. M. Parrinello (eds.). *Direzione spirituale tra tortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*. Brescia: Morcelliana, 2002. P. 79.

⁸⁸⁰ Rizzi, M. (ed.) *Gregorio il Taumaturgo (?), Encomio di Origene*. Milano: Paoline Editoriale Libri, 2002. P. 35.

⁸⁸¹ Trigg, J. W. *God's Marvelous Oikonomia: Reflections on Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus* // J ECS. 2001. Vol. 9. P. 50–52.

⁸⁸² Orig. *Hom. in Jerem.* 20.5.25–34.

⁸⁸³ В дальнейшем Григорий пишет *Metaphrasis in Ecclesiasten* (CPG 1766), где на правильном и изящном греческом языке воспроизводит содержание библейской книги. Таким образом, приблизив язык книги к стандартам Второй софистики, он продолжал миссионерскую деятельность среди образованной греческой элиты, стремясь подвести их по примеру своего учителя Оригена к занятиям философией в ее христианском изводе (Slusser, M. (tr.) *St. Gregory Thaumaturgus: Life and Works*. Washington: The Catholic University of America Press, 1998. P. 23).

⁸⁸⁴ Подробнее об учебном плане Оригена: Klein, R. (hrsg.), Guyot, P. (übers.). *Gregor der Wundertäter: Oratio prophanonica ac panegyrica in Origenem / Dankrede an Origenes. Im Anhang: Origenis epistula ad Gregorium Thaumaturgum / Der Brief des Origenes an Gregor den Wundertäter*. Freiburg i. Br.: Herder, 1996. S. 16–18.

Оригена, ведшего чистый образ жизни и созерцавшего божественные тайны, стала для Григория прообразом райской жизни. Для этой же миссионерской по отношению к языческим интеллектуалам цели Григорий вводит в текст обильные аллюзии на диалоги Платона, содержание которых было дорого язычникам и в то же время нашло место в христианском богословии⁸⁸⁵.

4.6.3.2 Структурное и тематическое сходство *Paneg.* и *VP*

Оба текста, чьи авторы были или по крайней мере могли быть знакомы по школе Оригена, в своих программных сочинениях отказываются описывать происхождение и воспитание учителя (*Paneg.* 2.20–21 и *VP.* 1.3–4). Григорий не хочет говорить о таких скоропреходящих вещах, как красота и сила (*Paneg.* 2.24–32), тогда как Порфирий также в начале текста описывает, как Плотин отказался позировать для своего портрета, чтобы не отставлять после себя подобие подобия (*VP.* 1.4–9). И Плотин, и Ориген происходят из Египта, но покидают Александрию (*Paneg.* 5.67–71; *VP.* 3. 6–8).

Для Григория было важным подчеркнуть богоподобие схоларха, его родство Божеству и устремленность к нему на протяжении всей жизни (*Paneg.* 2.32–35, 4.40), также и Порфирий выводит Плотина особенным человеком, от самого рождения отличным от всех прочих людей и хранимым высшим божеством (*VP.* 10.14, 23–25; 23.3–7). Высший статус схоларха подтверждается и ссылкой на Божество: как Оригена охраняет Ангел, которого Григорий отождествляет со второй ипостасью Троицы (*Paneg.* 2.38–44), так позднее Плотина охраняет не даймон, а высший Бог, как мы узнаем из эпизода в храме Исиды (*VP.* 10.23–25). Оба автора соглашаются, что высшее божество направляет жизнь всего мироздания (*Paneg.* 4.1–66 и *VP.* 22.35–39).

По образцу промышленяющего о людях Божества также и наставники представлены попечителями о своих учениках: если Григорий называет Оригена

⁸⁸⁵ Приведу лишь один пример: Ориген представлен земледельцем (Greg. Thaum. *Paneg.* 7.3–8: ἀγαθὸς γεωργός). Это находит отклик как в притче о сеятеле из синоптических Евангелий, так и в платоновском *Федре* (276b–277a). Примеры подобных переключек с *Государством* и *Софистом* Платона см. Celia, F. *Studying the Scriptures at the School of Caesarea: The Testimony of Gregory of Neocaesarea's Oratio Panegyrica* // В. Bitton-Ashkelony, O. Irshai, A. Kofski et al. (ed.) *Origeniana duodecima. Origen's legacy in the Holy Land - a tale of three cities*. Leuven [u.a.], 2019. P. 285–295.

хранителем и воспитателем как его самого, некогда осиротевшего, так и его друзей (*Paneg.* 4.47–52), то Порфирий выводит Плотина действительным воспитателем осиротевших детей (*VP.* 9.5–16). Далее, Ориген обладал проницательностью, так что мог давать советы ученикам и о тайных движениях их сердец (*Paneg.* 9.7–17), тогда как Порфирий помещает в *Жизнь Плотина* рассказ, как Плотин указал на вора ожерелья Хионы, как предсказал будущую судьбу Полемона и как, наконец, распознал состояние Порфирия и отправил его на Сицилию, чтобы отвратить его от самоубийства (*VP.* 11.1–15).

Что касается биографических сведений о самих себе, то Григорий описывает основные этапы своей жизни: говорит в смиренном и самоуничижающем духе о своей юности, обучении у других учителей и наконец у Оригена (*Paneg.* 2.44–51, 69–70; 3.53–55), всячески подчеркивает свою риторическую неумелость и, изъясняя желание скорее молчать, вынужден от избытка благодарности говорить (*Paneg.* 1.1–4; 2.41–43; 16.8–11; 18.1–4). Порфирий описывает себя похожим образом, но с иными акцентами: в *VP* сообщает множество сведений о себе, так что, как и в случае с Григорием, можно восстановить хронологию его жизни: мы знаем, где Порфирий был в момент смерти учителя (*VP.* 2.32), где учился до прихода в школу Плотина и в каком возрасте он пришел в нее (*VP.* 4.1–9), сколько лет он был в школе (*VP.* 5.1–7), когда и почему он покинул ее и уехал на Сицилию (*VP.* 6.1–3; 11.11–15), с кем общался на острове и как долго там жил (*VP.* 11. 16–19), какие города посещал (*VP.* 19.34–35). Жизненный путь Порфирия, как и Григория, делится в тексте на три этапа: до школы – в ней – и вне школы. Центральной частью текста Порфирий делает период своего пребывания в школе Плотина⁸⁸⁶: учитель называет Порфирия «поэтом, философом и иерофантом» (*VP.* 15.5), а Порфирий защищает Плотина от обвинений в плагиате у Нумения (*VP.* 17.1–6), благотворно влияет на учителя и Амелия, побуждая их записывать свои сочинения (*VP.* 4.9–14); кроме того, он систематически выделяет собственную личность внутри биографии

⁸⁸⁶ Порфирий провел в школе Плотина пять лет, тогда как Амелий – 24 года. Тем не менее в эпизодах *VP.* 5.1–5; 11.11–15; 13.10–17; 15.1–17, 20–21; 18.18–23 отмечается близость к учителю именно Порфирия.

учителя: фраза «я, Порфирий» – в небольшом трактате в разных формах встречается 20 раз⁸⁸⁷.

Более тесно сближает оба текста описание опыта соприкосновения с Божеством, хотя и здесь присутствуют определенные нюансы. Григорий говорит о себе, что удостоился в первый раз посещения Логоса в 14-летнем возрасте (*Paneg.* 5.10–11), и ему являлся одушевленный Логос первого Ума (*Paneg.* 4.32: τοῦ πρώτου νοῦ λόγος ἔμψυχος ὢν); Плотину, по свидетельству Порфирия, являлось Божество, Которое не имеет ни облика, ни вида и пребывает превыше Ума и всего умопостигаемого (*VP.* 23.9–18). Оба ученика не смогли достичь совершенства своих наставников: Ориген был другом Логоса, истолкователем Его божественных слов, которые он воспринимал прямо из уст Божиих (*Paneg.* 6.69–70; 15.37–41); а Григорий свидетельствует, что по своей косности и лености пока не стяжал полноты добродетелей (*Paneg.* 12.1–11); Плотин на протяжении жизни соединился с Божеством четыре раза, а Порфирий – лишь однажды, на 68-м году жизни (*VP.* 23.12–18).

Сближает оба произведения и эпизод с обретением учителя: Григорию учитель законов предугадывает на его последующую встречу с Оригеном (*Paneg.* 5.54–56, 61–62), Порфирий в свою очередь описывает то, как уже Плотин обрел в Аммонии истинного наставника (*VP.* 3. 6–13: τοῦτον ἐζητοῦν). И Григорий, и Порфирий в первое время не соглашались со своими учителями: у Порфирия о Плотине сложилось дурное впечатление, он спорит с его философскими положениями (*VP.* 18.1–11), а Григорий даже порывается уехать от Оригена (*Paneg.* 6.1–9), однако особенная, убедительная манера наставников вдохновила обоих остаться и заняться философией (*Paneg.* 6.30–35, 7.64–71; *VP.* 8.11–15, 13.1–2). Учение наставников и тому, и другому сначала кажется ложным и непонятным, но потом Григорий, а следом и Порфирий, обдумав его, вразумляются и убеждаются в истинности воззрений своего учителя (*Paneg.* 7.97–98 и *VP.* 18.8–19).

⁸⁸⁷ Porph. *VP.* 2.31; 4.1; 4.8; 4.12; 5.60; 7.27; 7.50; 11.11; 13.10; 15.11; 15.20; 16.14; 17.6; 17.7; 17.12; 18.9; 18.18; 21.12; 21.21; 23.12.

У Григория Ориген советует отложить заботы о повседневной жизни, избегать того, что может отвлекать от философии (*Paneg.* 6.11–32), а Плотин у Порфирия хвалит сенатора Рогациана, оставившего службу и всецело посвятившего себя философии (*VP.* 7.31–46). Имеется и отрицательный пример из *Жизни Плотина*: среди учеников Плотина одно время был Серапион Александрийский, так и не сумевший побороть в себе корыстолюбие и лихоимство (*VP.* 7.46–49). Оба наставника прекрасно относятся к своим ученикам (*Paneg.* 6.51–55 и *VP.* 13.5–10; 15.4–6; 15.15–17). Это видно в том числе и по тому, как Ориген, беседуя с Григорием, стремится дойти до сути вопросов ученика и отвечает на них (*Paneg.* 7. 21–26). С таким же вниманием Плотин относится к вопросам Порфирия, причем до такой степени, что не готов продолжать занятия, пока не ответит на все его вопросы (*VP.* 13.10–17).

Бросается в глаза схожесть преподавания Оригена и Плотина. Голос Плотина был чарующим (*VP.* 6.47–48: λόγους... καταγεγοητευμένους), и внушающим благорасположенность (*VP.* 6.53–54: εὐνοητική τις... αὐταῖς ταῖς φωναῖς αὐτοῦ προσφθεγγόμενου καὶ ὁμιλοῦντος); обращался он с ним умело и по-доброму (*VP.* 6.51–52: δεξιότητος καὶ διαθέσεως τῆς ἀγαθῆς) с тем, чтобы «благоприятным, человеколюбивым и благородным расположением» (*VP.* 6.56: δεξιᾶ δὲ καὶ φιλανθρώπῳ καὶ χρηστοτάτῃ γνώμῃ) привести к философии и направить ко спасению. Преподавательская харизма Плотина, его аскетизм, сконцентрированность на экзегезе авторитетных текстов, *in primis* Платона, сформировались под влиянием одиннадцати лет учебы в школе Аммония⁸⁸⁸. Критика на школьных занятиях гностических текстов, таких, как откровение Зостриана и Зороастра (*VP.* 16.12–18), свидетельствует о важности текстуальной

⁸⁸⁸ Если Порфирий Тирский сообщает, что Аммоний был «воспитан родителями в христианстве как христианин», но как только начал думать и философствовать, то стал вести жизнь, сообразную с традиционным законом, и сделался (μετεβάλετο) язычником (Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.7), то сам Евсевий, сохранивший сообщение Порфирия, опровергает эти сведения и утверждает, что Аммоний был христианином до конца жизни (Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.9–10). Школу Аммония посещали и христиане, и нехристиане (Ориген(-ы), Геренний, Феодосий, Лонгин, Олимпий, Антонин), причем школа, судя по свидетельству Порфирия в *VP.* 3.6, не была в числе самых известных в Александрии. Тем не менее, учитель оказывал на своих учеников особое влияние: это видно и по фигуре Плотина, выбравшего именно Аммония в учителя и долгие годы хранившего в тайне его учение, и по Оригену, который в письме оправдывается в усердных занятиях философией у Аммония (Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.9.12.4) и по Лонгину, учившемуся у Аммония и считавшего своего учителя выдающимся философом (Porph. *VP.* 20.36).

критики для установления подлинности потенциального источника древней мудрости. Это хорошо соотносится с интересом общего учителя Плотина и Оригена Аммония к сравнению евангельских историй, что было необходимым для установления истинного учения Христа, которое тот сравнивал с учением Моисея. Кроме учителя, такой подход сближает Плотина с другим питомцем Аммония Оригеном, чьи *Гекзаплы* предстают параллельной попыткой выяснить, что на самом деле сообщает еврейское Священное Писание. Авторы, которых Плотин рассматривает на занятиях, пересекаются с теми, что разбирал в своей школе Ориген-христианин: Нумений, Кроний, Модерат, Лонгин, стоики.⁸⁸⁹ Если же говорить о соотношении авторской оригинальности и следования учению предшествующих наставников, то Ориген являл пример и того, и другого: до чего-то дошел самостоятельно, а что-то усвоил от учителей (*Paneg.* 8.12–15). Таким же представлен и Плотин: разрабатывая самостоятельные толкования, он главным образом являл ученикам мысль своего наставника Аммония (*VP.* 14.14–16). Ориген читал с учениками всех философов, кроме безбожников (*Paneg.* 13.7–11), как и Плотин, кроме Аристотеля и Платона, читал и толковал многих философов (*VP.* 14.10–14); но при этом каждый из описываемых схолархов оказывается выше своих современников, поскольку имеет непосредственную связь с богом (*Paneg.* 15.13–26, 37–41 и *VP.* 23.21–27).

Ориген обычно не писал свои трактаты, а диктовал их секретарям, что объясняет многие особенности его стиля: повторы, резкие переходы и не менее резкие возвраты к прерванной теме; дополнения, которые самостоятельно пишущий автор поместил бы в нужное место, у него помещаются в конце отрывка или в любом другом месте.⁸⁹⁰ Также и Порфирий описывает, как Плотин в начале школьной карьеры не писал, но преподавал изустно (*VP.* 3.30–35).

Григорий описывает четкую программу обучения, ориентированную на платоников и имеющую целью направить душу к созерцанию Бога и счастью, что достигается последовательным восхождением. В школе Оригена в качестве

⁸⁸⁹ Eus. Caes. *Hist. Eccl.* 6.19.8 и Porph. *VP.* 14.10–14.

⁸⁹⁰ Это хорошо заметно при сравнении с написанными его рукой трактатами *О молитве* и *О мученичестве*.

первоначальной ступени изучались геометрия и астрономия, далее переходили к философии, которая делилась на диалектику (*διαλεκτική*), этику (*πρακτική*) и физику (*θεωρητική*). Представления о первоначалах намеренно приводятся в своем разнообразии (*Paneg.* 8.8–12), поскольку весь их комплекс понимается как пропедевтика к христианскому богословию, истинной философии и христианской науке⁸⁹¹, получившей воплощение жизненного пути, пронизанного и направляемого умом, устремленным к высшей истине.

Плотин пишет трактаты, которые Порфирий собирает в единое целое, редактирует⁸⁹², снабжает названиями и издает по собственному плану. Порфирий придерживался тематического принципа: восхождение от чувственного мира (с первой по третью *Эннеады*) к душе (четвертая *Эннеада*), к интеллекту (пятая) и к Единому (шестая), что позволяло выстроить трактаты в четкую программу перехода от материального мира к Единому. Способ преподавания Оригена также напоминает не только черты зететического и эристического метода Сократа⁸⁹³, но и Плотина (*Porph. VP.* 15.24–26).

В обоих текстах для описания соединения с божеством использован язык платоновского *Пира*⁸⁹⁴, причем если Григорий просто описывает, как Ориген внушил ему любовь к добродетелям (*Paneg.* 12.13–24: ἐρωτηθέντας; τὸν ἐρασμιώτατον; ὁ πρὸς τὸν ἄνδρα τόνδε τὸν αὐτοῦ φίλον καὶ προήγωρον ἔρωσ; τετρωμένος), то Порфирий специально оговаривается, что использует образность именно диалога Платона *Пир* (*VP.* 23.9–10).

Ближе к концу сочинения Григорий прямо говорит, что Ориген стал для него раем, образом первоначального рая, из которого он, словно второй Адам, вынужден теперь уходить, оставляя школу учителя (*Paneg.* 16.1–8). Этот образ представляется

⁸⁹¹ Возможно, именно это отношение христиан к своему богословствованию критикует Порфирий как самопревозношение, тогда как метод философствования оставался таким же, как и у платоников: чтение критически установленных библейских текстов и их толкование, направляемое учителем.

⁸⁹² Предложенный Порфирием список сочинений Плотина в хронологическом порядке (*VP.* 4–6) помогает установить, что Порфирий сознательно делил большие тексты Плотина, чтобы получить искомые шесть *Эннеад*, например, трактаты с 30-го по 33-й, первоначально составлявшие один трактат.

⁸⁹³ Alieva, O. Origen's Protreptics to Philosophy: Testimony of Gregory Thaumaturgus in the Oratio Panegyrica, VI. P. 684. Эристический метод Оригена, который применял его для опровержения заблуждений еретиков и языческих философов, отмечал Памфил (См. в *Ruf. Apol.* 3: discussio, disputans, inquirere) и Афанасий Александрийский (*Athan. De Decr. Nic. Syn.* 27. 1–2).

⁸⁹⁴ Plato. *Symp.* 179a6-b2, 204c1-5, 210–211.

вывернутым наизнанку у Порфирия, который в приводимом в конце сочинения оракуле Аполлона прямо говорит о том, как Плотин вернулся в изначальный мир в сообщество божественных Платона и Пифагора и пребывает в раю с божественными сонмами (*VP*. 22.45–60; 23.28–40).

Итак, мы видим определенное сходство в представлении фигуры схоларха как у Порфирия, так и у Григория, чье свидетельство является хронологически первым и не может зависеть от Порфирия, посещавшего школу Оригена. Представленная Порфирием в *VP* картина утверждает притязания его школы на философскую истину и очевидным образом обладает полемической заостренностью, направленной, в частности, конкретно против *Paneg.*

4.6.3.3 Контраст в изображении схолархов

Констатировав общее сходство двух текстов, специально остановимся на *VP*. 13.5–10, где Порфирий описывает Плотина: ум в Плотине сиял так, что просвещал его лицо. В моменты философских изысканий он казался ученикам особенно прекрасным на вид (ἐράσμιος μὲν ὀφθῆναι, καλλίων δὲ τότε μάλιστα ὀρώμενος), лицо его слегка покрывалось потом (λεπτός τις ἰδρώς), он светился кротостью (ἡ πραότης), демонстрировал расположенность (τὸ προσηνές) к вопросам учеников и выдержку (τὸ εὐτόνον). Л. Бриссон к месту отмечает сближение с *Мф.* 17:2.⁸⁹⁵, однако приводимое описание представляется нам откликом на тот образ Оригена, который нарисовал Григорий Чудотворец. С этим же образом Плотина вполне сопоставим как негатив тот образ Оригена, который рисует Порфирий.⁸⁹⁶ и который нам известен в передаче Прокла: «Ориген, крича, краснея и весь обливаясь потом, провел целых три дня, твердя, что этот вопрос и это затруднение очень

⁸⁹⁵ Καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος... (и преобразился пред ними: и просияло лицо Его, как солнце...)

⁸⁹⁶ В настоящее время это свидетельство Порфирия оценивают как свидетельство в пользу Оригена-платоника, на том основании, что христианин Ориген не стал бы заниматься поэзией Гомера, а спор Порфирия с приводимым мнением указывает на Оригена-платоника. Однако у Григория мы видим прямое указание на изучение философов и поэтов в школе, что, кроме того, согласуется с интересом Оригена к Гомеру и восхищением перед ним, которые мы встречаем в трактате *Против Кельса: Contr. Cels.* 1.17, 1.31, 1.42; 2.76; 4.36; 4.55; 4.91; 7.6; 7.36; 7.54; 8.16; 8.53; 8.68. Подробнее см. Beatrice, P. F. Porphyry at Origen's School at Caesarea. P. 273–274. Порфирий мог познакомиться с разбором Гомера на занятиях у Оригена (ἀπὸ φωνῆς), а затем упомянуть его мнения в своих трудах. О значении terminus technicus «ἀπὸ φωνῆς» см. Richard, M. ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ // Byzantion. 1950. Vol. 20. P. 191–222.

велики, и изо всех сил стремясь показать, что [поэтическое] подражание у Гомера достаточно для [изображения] добродетельных поступков».⁸⁹⁷

Отметим сходство этих эпизодов. В обоих рассказчиком выступает Порфирий, который сообщает о трех днях интеллектуального напряжения руководителя школы. Ориген во фрагменте из Прокла ведет себя недостойно: краснеет (ἐρυθριῶντα), кричит (βοῶντα), обливается потом (ιδρώτι πολλῶ κατεχόμενον), не проявляет выдержку и указывает ученикам, сколь сложна поставленная проблема, причем берется он за нее, желая прославиться (φιλοτιμούμενον) решением столь значительного вопроса. Плотин описан в совершенно противоположном ключе, но по тем же характеристикам: внешний вид, внутренние качества, отношение к ученикам, проявления напряжения, характер речи.

Описание Плотина в *VP*. 13. 5–10 вполне сопоставимо с описанием Оригена у его учеников, в частности Григория Чудотворца, на которое Порфирий и мог реагировать. Григорий в *Paneg.* 13. 1–2, 7–9 сообщает, как в школе Оригена со всем трудолюбием и усердием (πάσῃ φιλοπονία καὶ σπουδῇ... πάσῃ δυνάμει) изучались «все сочинения древних философов и поэтов» (τῶν ἀρχαίων πάντα ὅσα καὶ φιλοσόφων καὶ ὑμνωδῶν ἐστὶ γράμματα). В частности, обучение Порфирия в Кесарийской школе может объяснить создание негативного образа Оригена, рассуждающего об эпических поэмах Гомера. Этому образу Порфирий противопоставляет образ истинного философа – Плотина. Это тем более возможно, что Григорий открыто выстраивает речь как вызов остальным эллинским учителям: Ориген лучше их, потому что не только учит своих учеников диалектике и искусству слова, но развивает в них добродетели (*Paneg.* 11. 133; 14. 162). Григорий подчеркивает в учителе черты философа по преимуществу, а именно Сократа⁸⁹⁸, представляя свое обращение к философии по образцу Алкивиада. Речи Оригена обладали божественной силой (*Paneg.* 6. 50), а сам он был другом Божьим,

⁸⁹⁷ Procl. *In Tim.* I. 63. 29–33: τριῶν ὅλων ἡμερῶν διατελέσαι τὸν Ὠριγένη βοῶντα καὶ ἐρυθριῶντα καὶ ιδρώτι πολλῶ κατεχόμενον, μεγάλην εἶναι λέγοντα τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὴν ἀπορίαν, καὶ δεικνύναι φιλοτιμούμενον, ὅτι πρὸς τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις ἀρκοῦσά ἐστιν ἢ παρ' Ὀμήρῳ μίμησις. Рус. пер. в Серегин, А. В. К вопросу о двух Оригенах. С. 76.

⁸⁹⁸ Подробный анализ конструируемого Григорием образа наставника см. Alieva, O. Origen's Protreptics to Philosophy: Testimony of Gregory Thaumaturgus in the *Oratio Panegyrica*, VI. P. 681–689.

возжигавшим в учениках любовь к себе и, через него, – к Логосу⁸⁹⁹. Если у Порфирия Ум наполняет лицо Плотина светом, так что он становится прекрасным и все более любимым учениками, то у Григория Ориген изображается другом Логоса, Который приходит к нему и сообщает Свои дары в гораздо большей мере, чем всем прочим современникам, в результате чего ученики любят и Логос, и его провозвестника Оригена еще больше⁹⁰⁰.

Итак, мы видим, что у Порфирия положительный образ Плотина вполне определенно соответствует негативному образу Оригена. Два этих текста имеют пересечения и переклички. Трудно интерпретировать их буквально и окончательно, но не отметить их связи нельзя. Можно предположить, что Порфирий, недовольный притязаниями Оригена и его последователей на истинную философию, создает эпизод, где Ориген был изображен в неприглядном виде, а в противовес ему выстраивает описание своего учителя. Но в *VP* есть эпизод, непосредственно воспроизводящий сцену с Оригеном, описанную Проклом. Рассмотрим его.

4.6.3.4 Фигура Фавмасия

В 13-й главе *VP* Порфирий описывает свой трехдневный спор с Плотиним о том, как душа сосуществует с телом, состоявшийся сразу после его прихода в школу. В этом эпизоде появляется имя еще одного посетителя занятий, Фавмасия. Приведем его полностью в таблице 1, снабдив переводом Д. Бугая:

Таблица 1. Оригинальный текст и перевод

Porph. <i>VP</i> . 13.9–17	Перевод Д. Бугая
<p>... καὶ τὸ προσηνὲς πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἐδείκνυτο καὶ τὸ εὐτόνον. Τριῶν γοῦν ἡμερῶν ἐμοῦ Πορφυρίου ἐρωτήσαντος, πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι, παρέτεινεν ἀποδεικνύς, ὥστε καὶ Θαυμασίου τινὸς τοῦνομα</p>	<p>...являл он радушность к вопрошанию и благозвучность тона. Ведь когда я, Порфирий, в течении трех дней вопрошал его о том, как душа сосуществует с телом, он не скупился на доказательства, а когда некий Тавмасий, специалист по</p>

⁸⁹⁹ Greg. Thaum. *Paneg.* 6.66–70.

⁹⁰⁰ Greg. Thaum. *Paneg.* 6.58–66; 6.69–70: καὶ ὁ πρὸς τὸν ἄνδρα τόνδε τὸν αὐτοῦ φίλον καὶ προήγορον ἔρω.

<p>ἐπεισελθόντος τοὺς καθόλου λόγους πρᾶττοντος καὶ εἰς βιβλία ἀκοῦσαι αὐτοῦ λέγοντος θέλειν, Πορφυρίου δὲ ἀποκρινομένου καὶ ἐρωτῶντος μὴ ἀνασχέσθαι, ὁ δὲ ἔφη· «ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας, εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνησόμεθα.</p>	<p>общим рассуждениям, присутствовавший при этом, заявил, что он хочет услышать от Плотина нечто на книжный манер, а Порфириевских вопросов и ответов он не выносит, то Плотин на это сказал: «Если мы не будем преодолевать затруднения, которые ставит Порфирий своими вопросами, то мы никогда не сможем окончательно решить это в книге».⁹⁰¹</p>
--	---

Сразу бросается в глаза проблемное место приведенного перевода: выражения оригинала «εἰς βιβλία – εἰς τὸ βιβλίον» Д. Бугай переводит двумя разными способами, что находим и в предшествующих переводах на различные языки⁹⁰². В примечаниях к французскому двухтомнику, посвященному *VP*, Л. Бриссон уточняет, что имя Фавмасий здесь не настоящее, а дано ученику с умыслом, поскольку Порфирий желал подчеркнуть удивление слушателя перед ходом мысли Плотина⁹⁰³. Однако из французского⁹⁰⁴ перевода нельзя уяснить, почему Порфирий дает эмоционально окрашенное, «говорящее имя» человеку,

⁹⁰¹ Бугай, Д. Порфирий. О жизни Плотина и порядке его книг (научный перевод с древнегреческого и комментарий) // Историко-философский альманах. 2015. Т. 5. С. 188–189.

⁹⁰² Так, у Вестерманна: *Thaumasius quidam, qui ingressus erat, ut universales disputationes exigeret in scripta transferendas atque audiret ipsum* (Westermann, A. *Porphyrii De Vita Plotini?* // Cobet, C. G., Westermann, A., Boissonade J. F. (eds.) *Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*. Parisiis: A. Firmin Didot, 1850. P. 109); у Армстронга: *a man called Thaumasius came in who was interested in general statements and said that he wanted to hear Plotinus speaking in the manner of a set treatise* (Armstrong, A. H. (ed.) *Porphyry. The Life of Plotinus // Plotinus in seven volumes. Vol. 1: Porphyry on the Life of Plotinus and the order of his books. Enneads I, 1-9*. Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1966. P. 39); у Брейе: *un certain Thaumasius, entré dans la salle, dit qu'il voulait l'entendre faire une conférence suivie et propre a être écrite* (Bréhier, E. (ed.) *Porphyre, La vie de Plotin et l'ordre de ses écrits // Plotin. Ennéades / Texte établi et traduit par E. Bréhier*. Paris: Les Belles Lettres, 1924. P. 15); у Хардера: *und als ein Mann namens Thaumasios eintrat und eine Vorlesung über allgemeine Fragen forderte, er wollte etwas hören zum Nachschreiben* (Harder, R. *Porphyrios: Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften // Plotins Schriften, übersetzt von R. Harder. Bd. 5c: Anhang*. Hamburg: Meiner, 1958. S. 31).

⁹⁰³ Brisson, L. et al. (eds.) *Porphyre. La Vie de Plotin, Etudes d'introduction, texte grecque etc.* T. II. Paris, Vrin, 1992. P. 261.

⁹⁰⁴ См. Бугай, Д. Порфирий. О жизни Плотина и порядке его книг (научный перевод с древнегреческого и комментарий). С. 188, прим. 133, где приведены английский, французский, латинский и русский переводы этой фразы. Переводы демонстрируют лишь нетерпеливость Фавмасия, не давая понимания, чем именно занимался Фавмасий. Предложенная Д. Бугаем правка перевода Гаспарова «Фавмасий, записывавший в книги его рассуждения по общим вопросам» на «некий Тавмасий, специалист по общим рассуждениям» лишь добавляет таинственности этому человеку.

«желавшему услышать от Плотина нечто на книжный манер». Чем был удивителен этот посетитель?

В греческой литературе собственное имя Фавмасий появляется редко, главным образом в поздних христианских текстах⁹⁰⁵. В обширном корпусе Порфирия оно встречается лишь единожды, в разбираемом эпизоде⁹⁰⁶. Предположение о том, что Фавмасий – имя нарицательное, позволяет увидеть за ним не проходную, техническую фигуру, но важного человека, интересовавшегося философией, возможно, посещавшего школу Плотина и участвовавшего в школьных диспутах, т. е. человека не случайного. Тот факт, что он на занятии ведет себя свободно, а в представлении Порфирия даже грубо, указывает на две вещи: во-первых, он свой человек, а во-вторых, он чем-то неприятен Порфирию. Но почему он носит имя Фавмасия?

В *Благодарственной речи Оригену*, которая, как мы показали, имеет пересечения с *VP* и должна быть известна Порфирию, Григорий Чудотворец заявляет, что произносит ее в собрании «удивительных людей, с любовью занимающихся прекрасной философией» (*Paneg.* 1.14–16: τῶν θαυμασίων τούτων ἀνδρῶν, τῶν τὴν καλὴν φιλοσοφίαν ἀσπασαμένων), т. е. в среде своих единомышленников и учеников Оригена. Сходным эпитетом Григорий наделяет и самого Оригена, философа по преимуществу, удивительного мужа и защитника добродетелей (*Paneg.* 12.14–15: ὁ θαυμαστὸς οὗτος καὶ φίλος τῶν ἀρετῶν καὶ προήγωρος), в котором он, Григорий, обрел «удивительное и полное собрание и обилие прекраснейших созерцаний» (*Paneg.* 15.49–50: τὴν θαυμαστὴν καὶ πλήρη τῶν καλλίστων θεαμάτων παρασκευὴν καὶ ἐξουσίαν)⁹⁰⁷.

⁹⁰⁵ Это Фавмасий, один из Кизических мучеников (См. *Synaxar.* April. 29 2. 4: τῶν ἁγίων ἐννέα τοῦ Χριστοῦ μαρτύρων τῶν ἐν Κυζίκῳ, Θεόγνιδος, Ρούφου, Αντιπάτρου, Θεοστίχου, Ἀρτεμῆ, Μάγνου, Θεοδότου, Θαυμασίου καὶ Φιλήμονος), это Аммоний, монах Нитрийской пустыни, казненный за убийство префекта Ореста; его тело свт. Кирилл Александрийский положил в одной из церквей, а также он дал ему новое имя Фавмасий, которое должно было связывать Аммония с кизическим мучеником времен гонений Диоклетиана (*Socr. Schol. Hist. eccl.* 7.14.26); это монах Фавмасий, адресат письма Нила Анкирского (*Nil. Ancyr. Epist.* 3.33). Остальные вхождения в базе TLG – это не личные имена, а определения.

⁹⁰⁶ Ссылка на *Porph. Quaest. Hom.* XVI.58.4 в данном случае нерелевантна.

⁹⁰⁷ Любопытно, что в сохранившихся сочинениях Оригена слова с элементом θαυμασι- (по TLG) встречаются 120 раз, в то время как у его учителя Климента – всего 9. У Лукиана – 48, у Плутарха – 57. У самого Порфирия – 5, у Плотина – 0.

В *Paneg.* 8.8–9 Григорий сообщает, что Ориген в своем преподавании занимался не только конкретными предметами, но изучал первоэлементы (τὰ πρῶτιστα στοιχεῖα) и природу вселенной (τὴν τε τῶν ὄλων φύσιν). Этому находим подтверждение в самих текстах Оригена, который в *Толковании на Евангелие от Иоанна* рассуждает о мудрости Божией, отождествляет ее с Логосом и называет «бесплотной и одушевленной ипостасью, состоящей из различных идей, которые охватывают логосы мироздания»⁹⁰⁸.

Перед нами свидетельство о том, как Ориген занимался логосами мироздания (τοὺς τῶν ὄλων λόγους), которые он помещает в одушевленный Логос. Порфирий, негативно настроенный к Оригену и его школе и в то же время знакомый с его идеями, вполне мог представить Оригена, занимающегося логосами мироздания, в образе Фавмасия, занимающегося «всеобщими логосами»⁹⁰⁹. Логос Ориген представляет одушевленным, что вполне согласуется с тем, как Фавмасий пытается помешать разрешению вопроса Порфирия о связи телесного и души (*VP.* 13.10–11)⁹¹⁰. То, что вопросы взаимоотношения тела и души были известны в школе Оригена, видно по сочинению, приписываемому Григорию Чудотворцу, *К Татиану краткое слово о душе* (*Ad Tatianum de anima per capita disputatio*)⁹¹¹, где автор без ссылок на Священное Писание, прибегая лишь к рациональным рассуждениям и силлогизмам, выясняет вопрос о наличии души, ее природе, телесности, простоте, бессмертии, разумности. Тематика соединения души и тела встречается у Порфирия в тексте *Symmikta Zetemata* и *Ad Gaurum*. Предложенные Григорием силлогизмы вполне сходны по форме с тем, что видим у Порфирия в отношении

⁹⁰⁸ Orig. *Comm. in John.* 1.34.234.1–5.

⁹⁰⁹ Другие примеры рассмотрения Оригеном логосов мироздания см. Bradshaw, D. *The Logoi of Beings in Greek Patristic Thought* // В. Foltz, J. Chryssavgis (eds.). *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation.* New York: Fordham University Press, 2013. P. 12–14.

⁹¹⁰ То, что Оригена занимал вопрос соотношения тела и души, видно по Orig. *Contr. Cels.* 1.33; 2.9; 3.28.37–51; 3.29.7–17; 4.15–16; 4.18.27–37; 4.58; 5.29.45–47; 6.48.12–21; 6.63.17–25; 7.5.1–8.

⁹¹¹ Вопрос об авторстве данного сочинения довольно сложен: в греческих рукописях оно приписывалось то Григорию Неокесарийскому, то Максиму Исповеднику, тогда как сирийские, арабские и персидские рукописи атрибутируют его Аристотелю или Авиценне. Ж. Лебретон полагает, что сочинение перерабатывалось, зависит от Немесия Эмесского, но в своей основе содержит оригинальные идеи Григория Неокесарийского. F. Celia на основе параллелей и перекрестных ссылок на отрывки из сохранившихся работ Порфирия и Александра Афродисийского полагает, что сочинение зависит от *Symmikta Zetemata* Порфирия (Celia, F. *Gregory of Neocaesarea: a re-examination of the biographical issue* // Adamantius. 2016. Vol. 22. P. 178–179). Как бы то ни было, оно показывает открытость христианского текста из круга Оригена неоплатонической проблематике и Порфирию, в частности.

критикуемого им христианского учения о Логосе⁹¹². Вопрос отношения души и тела для Порфирия был важен и также полемически заострен: если Ориген употреблял термин ἐνσωμάτωσις и критиковал μετενσωμάτωσις, то Порфирий, рассуждая об антропологии, никогда не употребляет их, предпочитая термины ἐμψύχωσις⁹¹³ / μετεμψύχωσις⁹¹⁴, которые не характерны для его учителя Плотина⁹¹⁵. Ориген⁹¹⁶, кстати, однажды специально поясняет, что, говоря об упокоении во спасении (Деян. 2:26), Лука намеренно употребляет слово σάρξ вместо ἐμψύχωσις, что тоже указывает на полемичное неприятие платонического термина.

Итак, введение фигуры некоего «странного» Фавмасия, изображение которого выстроено по той же модели, что и сохраненное Проклом Порфириево описание Оригена (Procl. *In Tim.* I.63.29–33), наводит на мысль, что Фавмасий – не некий случайный участник конкретного эпизода, реально имевшего место, а ироническое представление в неприглядном виде все того же Оригена. На хронологических основаниях невозможно утверждать, что в тексте Порфирием описано реально бывшее при нем посещение школы Плотина Оригеном; но ничто не препятствует предположить, что Порфирий ввел в *VP.* 13.10–17 намек на христианского схоларха, изображение которого в сходной ситуации уже было им сделано по другому поводу. Эпизод, в котором фигурирует Фавмасий, может быть завуалированной и полемической аллюзией на Оригена, «чудака», писавшего о логосах мироздания и ставшего образцом философии для таких христиан, как Григорий.

С учетом всего сказанного в статье перевод *VP.* 13.9–17 может выглядеть следующим образом:

...он демонстрировал расположенность к вопросам и выдержку. Во всяком случае, когда я, Порфирий, ставил вопросы о том, как душа сосуществует с телом, он в течение трех дней непрерывно показывал

⁹¹² Porph. *Chr. Fr.* 84 = Theophyl. *Enarr. in Joh.* (Migne. PG. 123, Col. 1141).

⁹¹³ Porph. *Ad Gaur.* II. 4. 3–4; XI. 1. 6; XI. 2. 5; XI. 3. 17.

⁹¹⁴ Porph. *De abst.* IV. 16. 15 со ссылкой на авторитет Митры.

⁹¹⁵ И. Рамелли отмечает, что ἐμψύχωσις у Плотина встречается лишь в Plot. *Enn.* 4.3.9.14, ἐνσωμάτωσις, термин Оригена, у него не встречается, зато дважды употребляется μετενσωμάτωσις в *Enn.* 2.9.6.13 и 4.3.9.6. (Ramelli, I. *Origen and the Platonic Tradition.* P. 2).

⁹¹⁶ Orig. *Select. in Psalm.* 12.1216.21.

[это], так что, в частности, когда зашел некто по имени Фавмасий, занимавшийся некими всеобщими логосами, и стал говорить, что хочет услышать Плотина по поводу этих посвященных им книг, а ответы и вопросы Порфирия терпеть не намерен, Плотин, сказал: «Но если мы не разрешим трудностей, связанных с вопросами Порфирия, мы не сможем ничего сказать непосредственно по поводу книги».

Таким образом, эпизод с Плотиним и Фавмасием является полемическим уколом в сторону последователей Оригена, выдвинувшего программу философского обновления, альтернативную платоникам; а само изображение Плотина как «божественного мужа» (θεῖος ἀνὴρ) откликается на образ Оригена, нарисованный его последователями.

4.7 Конкурирующая модель духовного авторитета в *Hist. eccl. VI* Евсевия

В III в. в среде платоников и христиан возникает схожая тенденция к идеализированному представлению схоларха, который ведет учеников к главной цели философских занятий – уподоблению себя, насколько возможно, Богу⁹¹⁷. Так, если посмотреть, как Порфирий представляет своего учителя Плотина, то перед взором читателей *Жизни Плотина* предстает не просто наставник или врач душ⁹¹⁸, но настоящий божественный муж, способный творить чудеса, общаться с демонами и направлять всю жизнь учеников к главной цели – спасению⁹¹⁹.

Создаваемые в жизнеописаниях образы наставников становились местом полемики за то, кто владеет истинной философией и обучает ей, между партией образованной элиты, πελαιδευμένοι, представленной неоплатониками, и все более влиятельными христианами. Руководитель школы был живым примером философской жизни, передававшим опыт непосредственным ученикам, а после смерти – уже через тексты – становился для приверженцев образцом для подражания в одном ряду с фигурами как далекого прошлого (Пифагор у

⁹¹⁷ Plato. *Theaet.* 176B.

⁹¹⁸ Метафора философа как врача душ была распространена у стоиков, например: Arr. *Epict. diss.* 3. 23. 30; Sen. *Epist.* 48.4.

⁹¹⁹ См. Соловьёв, Р. С. Жанровые особенности Vita Plotini: на кого равнялся Порфирий // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2022. Вып. 73. С. 89–91.

платоников, Моисей у христиан⁹²⁰), так и недавнего. Так ученики относились к Плотину и Оригену, восхваляя их как основателей школы, реформаторов и учителей, передающих знания и научающих добродетелям. Борьбу нарождавшейся христианской ортодоксии и стремившегося сохранить языческое наследие платонизма можно проследить в том, как и те, и другие предлагали проект очищенной философии, который вкладывали в уста создаваемого ими образа идеального схоларха.

В изображении Григория Чудотворца в *Благодарственной речи Оригену* и в VI кн. *Церковной истории* Евсевия Кесарийского Ориген вписан в более широкие рамки фундаментальной истории Церкви. Изложенная Евсевием и ближайшим учеником Оригена Григорием Чудотворцем программа заставляет видеть в Оригене универсального учителя философии, способного вобрать и преподать истину всеобъемлюще, потому что сам он описан как θεῖος ἄνθρωπος⁹²¹, человек, наделенный пониманием божественной истины и живой пример философской жизни, которой он учил. Как учитель божественной мудрости, Ориген находился в особых отношениях с божественным и, как духовный отец, вовлекал учеников в богообщение, принимая в ученики не только христиан, но и язычников, которые во II–IV вв. проявляли интерес к варварской мудрости халдеев, египтян, персов и евреев⁹²². Ориген никогда не переставал преподавать философию, пользуясь сократовским вопросоответным методом и обучая многих проходящих к нему не только в богословии, но и в языческой философии, истолковывая произведения философов и получая признание от современников⁹²³.

Ориген предстает как христианский учитель-аскет, преданный книгам и учебе; он преподавал в Александрии, затем в Кесарии; он вступал со своими оппонентами в философские диспуты. Тем не менее, Ориген отличался от языческих коллег ревностной преданностью Христу и Богу Израиля, отдавая

⁹²⁰ Григорий Нисский пишет *О жизни Моисея Законодателя*, также полюбившийся христианам Филон создал жизнеописание патриархов, включая Моисея, как примеры «живых законов». Эти тексты (*Об Аврааме, Об Иосифе, О жизни Моисея*) аксиоматически напоминают *Жизнь Пифагора*.

⁹²¹ Greg. Thaum. *Paneg.* 6.76.

⁹²² Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.17.2–3.

⁹²³ Ramelli, I. *Oriegen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianization of Hellenism*. P. 217–263.

приоритет ветхозаветному и новозаветному откровению. Кроме того, христианин Ориген, получивший образование в классической философской традиции и способный участвовать в философских дебатах на такие темы, как природа Бога, происхождение зла и судьба души, приобретает признание как христианских, так и греческих представителей интеллектуального класса в форме либо похвалы, либо критики. Ориген мыслил, писал и преподавал в условиях, схожих с теми, в которых работали его соперники, изучая те же тексты экзегетическими методами и аргументацией, которые не принадлежат какой-то школе, но являются универсальным методом достижения философской истины. Слава Оригена привлекала к нему не только христиан, но и знаменитых философов, многие из которых обратились в христианство и окончили жизнь мученичеством⁹²⁴.

Евсевий приводит выдержку из апологетического письма Оригена к тем, кто обвинял его в чрезмерном увлечении эллинскими науками⁹²⁵. Здесь, кроме сообщения о посещавших его еретиках и греческих философах, обращает на себя внимание замечание, что их привлекал разбираемый им вопрос о Логосе⁹²⁶, который, как упоминалось выше, занимал позднее и Амелия. Важно и то, что Оригена посещали те же категории учеников, что и Плотина в написанной Порфирием *VP*: еретики (для Порфирия – христиане и гностики) и философы. Сам Ориген ссылается на философское преемство Пантену, прекрасно знавшему философию, и на современника Иракла, который учился у Аммония еще за пять лет до Оригена и на протяжении жизни сохранял облик философа, став позднее епископом Александрийской Церкви. В Кесарии Ориген не перестал обучать всех желающих, в том числе и язычников. Евсевий приводит в пример двух учеников Оригена, которые, придя к нему охваченные любовью к эллинской и римской науке, были наставлены к высшей ступени философии – богословию. Изучая всех философов, кроме атеистов, Ориген последовательно проводил учеников через все

⁹²⁴ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.18.2.

⁹²⁵ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.12–14.

⁹²⁶ *Ibid.*: ἀνακειμένῳ μοι τῷ λόγῳ...

основные философские школы, выделяя в них все то, что можно применить в христианской жизни и философии⁹²⁷.

Задействуя весь инструментарий рационального убеждения, Ориген раскрывал ученикам истинный Логос, христианский. Отголоски выстраивания собственной системы видим в обширном сочинении *Против Кельса*, который в ответ на зарождавшиеся претензии христиан на обладание философией отстаивал права язычников на наследие Платона.

Философский инструментарий платоников – аллегория и зететический метод – был применен к «варварским текстам» христиан по тем же принципам, с какими Амелий Гентилиан подошел к прологу *Евангелия от Иоанна*. Создаваемый извод платонизма был направлен как против еретиков внутри Церкви (маркионитов и гностиков, критикуемых по тем же причинам, что и в среде платоников), так и против платонических школ (критикуемых не за философию основателя, а за материализм, атеизм, неверие в провидение, пользу молитв и прочие заблуждения совсем не платонических школ).

Отметим, что Евсевий, представляя читателям книгу о жизни Оригена, был движим апологетическими целями: ему было важно показать, что Ориген совсем не языческий мыслитель, но христианский богослов. Защищая Оригена от внутренних оппонентов, Евсевий в VI книге *Церковной истории* в противовес Порфирию отмечает, что Ориген родился от благочестивых христиан, его отец был мучеником, а сам Ориген с детства стал изучать Священное Писание⁹²⁸, а лишь позднее, после смерти отца, перешел к изучению философии⁹²⁹. Этим можно объяснить, что центральное произведение Оригена *О началах* Евсевий лишь вскользь упоминает⁹³⁰, останавливаясь главным образом на *Гексаплах*, гомилиях, *Строматах*, *Против Кельса* и подобных сочинениях. При таком подходе становится понятным, почему Евсевий не упоминает явно философские работы Оригена о Боге, сотворившем вселенную и управляющем ей, а также о разумных

⁹²⁷ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.13.4.

⁹²⁸ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.2.7.

⁹²⁹ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.2.15.

⁹³⁰ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.24.3. Даже упомянув это сочинение, Евсевий сразу же проводит границу между Платоном и Оригеном в понимании первоначал.

существах и всячески подчеркивает, что на определенном этапе жизни Ориген продал книги древних писателей⁹³¹.

Особый акцент в изображении Оригена Евсевий делает на доказательстве того, что жизнь Оригена, сосредоточенная вокруг духовных упражнений и преподавания, была жизнью «самого строгого философа»⁹³², у которого слово совпадает с делом: он еще юношей отвергал все, что питает страсти, спал на голой земле, стремился к бедности, отказывался от финансовой помощи и занимался изучением Священного Писания. Таким образом, аскетизм жизни Плотина и Оригена⁹³³, которого Порфирий знал лично и критиковал за предательство возраставшей его философии, оказывается весьма схожим⁹³⁴.

Подтверждает наше наблюдение и Э. Сонг, которая, опираясь на сочинения Плотина и внешние свидетельства (Элия и Псевдо-Элия), показывает, что взгляды на телесность в *Эннеадах* и в *VP* сильно отличаются, а сам Плотин не одобряет полного пренебрежения к телу и выступает за надлежащий уход за ним. Порфирий создает образ схолаха в *VP*, опираясь на собственный аскетический идеал философии, который в явной форме он описал в *De abstinencia*⁹³⁵.

Порфирий знает и о библейской экзегезе Оригена, которую упоминает, говоря об образовании Оригена⁹³⁶. Так, он хвалит Оригена за его способности, но опровергает его взгляды в антихристианских сочинениях. Порфирий обвинил Оригена, что он позаимствовал у стоиков аллегорический метод, применив его к ненадлежащему тексту, Библии⁹³⁷. И действительно, Ориген обладал авторитетным текстом Писания, который толковал, пользуясь инструментарием современных ему платоников. Кроме библейских текстов Ориген занимался аллегорическим истолкованием и языческих философов, а в своем программном

⁹³¹ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.3.9.

⁹³² Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.3.9.

⁹³³ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.3.19.

⁹³⁴ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.7.

⁹³⁵ Song, E. *Ashamed of Being in the Body? Plotinus versus Porphyry // Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara* / ed. by F. Karfik, E. Song. Berlin; Boston: de Gruyter, 2013. P. 96–116.

⁹³⁶ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.4–8.

⁹³⁷ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.19.9.5–8.

сочинении *О началах* ориентировался на тех же языческих философов, которых проходили в школе Плотина и его учителя Аммония.

Впрочем, такие нападки были стандартной практикой в философской сфере. Евсевий уже начал писать первые семь книг *Церковной истории* до начала гонений Диоклетиана в 303 г.⁹³⁸ Шестая книга, содержащая рассказ о жизни Оригена, вполне возможно, была написана в ответ на критику Оригена Порфирием в трактате *Против христиан*.⁹³⁹

Социальная и культурная близость изображения Оригена и Плотина своими учениками свидетельствует о напряженной борьбе за претензии на философское обновление, два проекта которого представлены в портретах двух ведущих интеллектуалов предыдущего поколения. То, что Порфирий отверг христианство как недавно появившееся на свет неразумное безбожие, то, что Оригена, лестно изображенного его учеником Григорием, охарактеризовал как заблуждающегося интеллектуала, стало частью его программы философского обновления, находящего свой образец в Плотине. В таком случае выгодное и пространное жизнеописание Оригена в шестой книге *Церковной истории* стало не только апологетикой учителя, но и решительным утверждением притязаний на обновленную философию по линии христианских мыслителей Оригена, Памфила и Евсевия.⁹⁴⁰ Ориген Евсевия бросил вызов доминирующей греческой ортодоксии, вытеснив ее из традиции авторитетных текстов, учителей и институтов. Истинной философией для Оригена был христианский платонизм его школы.⁹⁴¹ Евсевий, который называл Порфирия своим главным врагом⁹⁴², использовал признание Порфирием философского опыта Оригена, чтобы показать, что ученик Аммония Ориген был грозным соперником платоникам: христианский подвижник, который

⁹³⁸ Barnes, T. D. *The Editions of Eusebius' Ecclesiastical History* // GRBS. 1980. Vol. 21. P. 191–201.

⁹³⁹ Многие исследователи склоняются к 270–274 г. как дате написания трактата, но нам ближе позиция Барнса, сдвигающего дату к 300 г. Резоны см. в Barnes, T. *Scholarship or Propaganda? Porphyry' Against the Christians' and Its Historical Setting* // BICS. 1994. Vol. 39. P. 61.

⁹⁴⁰ Все эти авторы были объединены одним регионом, Палестиной, и связаны отношением «учитель-ученик». Историк Евсевий учился у Памфила, тот – у Пиерия, пресвитера, за свои философские познания прозванного «Младшим Оригеном»

⁹⁴¹ Интересно, что в трактате *Praep. ev.* 11–15 Евсевий вслед за Оригеном критикует эпикурейцев, стоиков, академиков, перипатетиков, но не платоников, чьего основателя он считал удивительным и превосходным философом (Eus. Caes. *Praep. ev.* 11.8.1; 11.9.5).

⁹⁴² Eus. Caes. *Praep. ev.* 4.6.8–9.

вновь открывает путь спасения, исправив ошибки Платона божественным откровением, данным Моисею и нашедшим воплощение во Христе. Порфирием движет то же желание обновления: он опирается на Пифагора и Платона и через Нумения, Аммония, Плотина вкладывает в уста учителя проект новой философии, избавленной от заблуждений эллинистической философии и «новых еретиков», христиан. Так, накануне великих гонений Диоклетиана Аммониевы внуки по философии, Порфирий и Евсевий, представили два конкурирующих проекта обновления истинной философии: это были их учителя, духовные руководители и подвижники христианин Ориген и неоплатоник Плотин.

4.7.1 Развитие идеи преемства в неоплатонической школе

Основополагающей в среде платоников становится идея преемства. Гиерокл Александрийский в последней книге трактата *De providentia*, говоря об Аммонии Саккасе, учителе Плотина и Оригена, а также Порфирии, Ямвлихе и их преемниках, утверждает, что все они, вплоть до Плутарха Афинского, происходят от одного священного рода и согласно воспевают очищенную философию Платона⁹⁴³. Философ Прокл в начале *Платоновской теологии* напоминает, что божественная философия Платона (ἡ περὶ ... τῶν θεῶν μυσταγωγία) была, наконец, вновь открыта «некими истинными священниками» (ὕπὸ δὴ τινῶν ἱερέων ἀληθινῶν), которые приняли образ жизни, соответствующий посвящению в мистерии⁹⁴⁴. К ним он причислил Плотина, его учеников Амелия и Порфирия; далее учеников последних Ямвлиха и Феодора. От них учитель Прокла Сириан получил чистый свет истины и передал его ученику, введя его в хор воспевающих таинственную правду о божественных первоначалах и сообщив секреты своих наставников.

В данных отрывках представлено наиболее полное «преемство» главных толкователей философии Платона. И Гиерокл, и Прокл отмечают, что это преемство было святым (ἱερά), что выражается популярным у платоников образом «золотой цепи», связывающей божество и человека⁹⁴⁵. В жизни Исидора,

⁹⁴³ Phot. *Bibl.* 214, особенно 172a–173a.

⁹⁴⁴ Procl. *Theol. Plat.* I 1, pp. 5–7 (Saffrey-Westerink).

⁹⁴⁵ Образ взят из Гомера: σείρην χρυσεῖην Hom. *Il.* 8.19. Procl. *In Tim.* 1.210.1–26; Damasc. *Vita Isid.* 1.51 (Epitoma Photiana). Золотая цепь, связывающая Бога и людей, будет встречаться и у христиан (лишь в качестве примера упомянем Greg. Naz. *Spir.* 28.10, Ioan. Chrys. *Ad Theod. lapsus* 1.2.7).

написанной Дамаскием и сохраненной для нас Фотием, также прослеживается концепция «святого преемства» (ἱερὰ γενεά), жившего блаженной и богоугодной жизнью, посвященной философии и богочтению.⁹⁴⁶

Святость платоновской линии преемственности усиливалась святостью отдельных ее представителей. Начиная со времен Ямвлиха и далее стало распространенным называть лидеров философской школы «божественными» (θεῖος).⁹⁴⁷ Так обозначали Пифагора и Платона (причем Платона называли божественным еще средние платоники⁹⁴⁸), так позднее именовали Порфирия, Ямвлиха, Сириана, Прокла.⁹⁴⁹ Руководитель школы, размышлявший над философскими вопросами, был одержим богом: Прокл называет одержимым Сократа⁹⁵⁰ и Платона, который преподает читателю божественное и человеческое знание.⁹⁵¹ Гиерокл описывает «одержимым (ἐνθουσιάσας), жаждущим истинной философии» Аммония Александрийского⁹⁵², тогда как Порфирий представляет Плотина одержимым Богом (τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν) в процессе написания трактатов.⁹⁵³

Что могло помешать на пути к достижению философского τέλος? Далеко не каждый философ мог стать божественным; для достижения высших степеней богообщения у него должен был быть правильный духовный учитель. Настоящий учитель не стремился стать эрудитом, не интересовался вещами тленными и человеческими, потому что это препятствует на пути восхождения к Единому.⁹⁵⁴ По утверждению императора Юлиана Отступника, философы, достойные того, чтобы у них учиться, – только те, кто считает богов источником преподаваемого

⁹⁴⁶ Damasc. *Vita Isid.* Fr. 186.11–15.

⁹⁴⁷ О Пифагоре: Iambl. *Vit. Pyth.* 1.1.2, 2.12.16, его не называли по имени, но по прозвищу «божественный»: 10.53.11, 35.255.16.

⁹⁴⁸ Plut. *Pericl.* 8.2.2; [Plut.] *Consol. ad Apoll.* 120.D.10. Apul. *De Plat.* 1.2, 2.7. Несколько раз божественным Платона называют Афиней (Athen. *Deipnosoph.* 3.51.15, 6.23.1, 14.68.21), перипатетик Александр Афродисийский (*In Arist. met.* 18.3, *Probl.* 3. Pr. 24).

⁹⁴⁹ О Платоне: Plot. *Enn.* 3.5.1.6, 4.8.1.23; Porph. *In Tim.* (fragmenta). 2.61.9; *Ad Marcell.* 10.10. Iulian. *Περὶ τῶν τοῦ αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας* 24.33. О Ямвлихе: Iulian. *Epist.* 12.9, *Εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον* 44.7. Simplic. *In Aristot. physic. libr. comm.* 9.795.4; Olymp. *In Plat. Alcib.* 110.13–14. О Прокле: Ammon. *In Aristot. libr. de interpr.* 1.8; Olymp. *In Arist. meteor. comm.* 266.37.

⁹⁵⁰ Procl. *Theol. Plat.* 4.18.24, 4.69.22, 6.84.12.

⁹⁵¹ Procl. *In Plat. rem publ.* 1.159.1.

⁹⁵² Сохранено Фотием в *Bibl. Cod.* 251. P. 461a, 33.

⁹⁵³ Porph. *VP.* 14.3.

⁹⁵⁴ См. Damasc. *Vita Isid.* 36.

учения, поскольку лишь в таком случае они могут преподать нам знание о богах и научить благочестию⁹⁵⁵. Дело спасения должно быть четко регламентировано: учение Аристотеля – гармонизировано с учением Платона, а тот, в свою очередь, – с божественными *Халдейскими оракулами*⁹⁵⁶. Программа обучения получает первостепенную важность и задает *modus legendi* и *modus vivendi*: бесспорно, Платон – авторитетный истолкователь божественных тайн; но читать его наудачу бессмысленно, нужно знать, как его прочесть: в парадигме религиозного спасения.

Здесь пролегает граница между старым и новым этапами платонизма, двумя школами, которая была остроумно подмечена дельфийским оракулом: Πορφυρίου μαθητῆς ἦν ὁ Ἰάμβλιχος, περὶ ὧν, φημὶ δὲ τοῦ Πορφυρίου καὶ τοῦ Ἰαμβλίχου, εἶπεν ἡ Πυθία ‘ἐνθους ὁ Σύρος, πολυμαθῆς ὁ Φοίνιξ’, Φοίνικα πολυμαθῆ λέγουσα τὸν Πορφύριον (ἀπὸ γὰρ Φοινίκης ἦν), ἐνθουν δὲ Σύρον τὸν Ἰάμβλιχον (οὗτος γὰρ Σύρος ἦν)· ἐνθουν δὲ αὐτὸν λέγει, ἐπειδὴ περὶ τὰ θεῖα ἐνησχολεῖτο.⁹⁵⁷

Сравнение «наполненного божеством» Ямвлиха и многоученого Порфирия четко маркирует отказ Ямвлиха от чисто человеческой мудрости в поисках знания божественного. В этом смысле идеалом философа становился Пифагор, оказавший влияние еще на Платона⁹⁵⁸, а во II–III вв. по Р. Х. пифагорейство настолько сблизилось с платонизмом, что о Нумении, Кронии, Модерате и Трасилле говорят то как о пифагорейцах, то как о платониках⁹⁵⁹. В III в., примерно за тридцать лет до начала преподавания Плотина в Риме, Филострат создает *Жизнь Аполлония Тианского*, где описывает жизнь пифагорейца I в., ставшую популярной в кружке Юлии Домны, жены императора Септимия Севера⁹⁶⁰. Филострат опирается на записи очевидца Дамида Ниневийского, как позднее Порфирий – на собственный

⁹⁵⁵ Iulian. *Epist.* 89.332-340. Шпилька в сторону скептиков, стоиков и перипатетиков.

⁹⁵⁶ Iulian. *Eis tēn mētera tōn theōn* 3.37-40: καὶ τὰς ἀριστοτελικὰς ὑποθέσεις ἐνδεεστέρως ἔχειν ὑπολαμβάνω, εἰ μὴ τις αὐτὰς ἐς ταῦτο τοῖς Πλάτωνος ἄγοι, μᾶλλον δὲ καὶ ταῦτα ταῖς ἐκ θεῶν δεδομέναις προφητείαις.

⁹⁵⁷ David. *In Porph. isag. comm.* 92.2-7. В приписываемом Давиду комментарии на Исагогу Порфирия о Ямвлихе сказано более точно: Ἰάμβλιχος μὲν ἐθεολόγησεν ἀρίστως ἐνθουσιασθεῖς (Pseudo-David. *In Porphyrii isagogen commentarium.* Praxis 27, P. 57.17–18.

⁹⁵⁸ Porph. *Vit. Pyth.* 53. Dillon, J. *Pythagoreanism in the Academic tradition: the Early Academy to Numenius // A History of Pythagoreanism / ed. C. A. Huffman.* Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 250–273. Huffman, C. A. *Aristoxenus' Account of Pythagoras // Presocratics and Plato / eds. R. Patterson, V. Karasmanis, A. Hermann.* Las Vegas: Parmenides Publishing, 2012. P. 125–143.

⁹⁵⁹ Porph. *VP.* 20.72–75.

⁹⁶⁰ Подробнее см. диссертацию: Белоусов, А. В. *Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени: «Жизнь Аполлония» и «Героика» / А. В. Белоусов.* М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. 246 с.

опыт и свидетельства очевидцев. Текст, прославляя пифагорейскую философию, не был направлен прямо против христианства, однако в конце все того же III в. Соссиан Гиерокл, знакомый с сочинением, прямо противопоставляет Аполлония Тианского и Иисуса Христа в своих *Правдивых словесах*.⁹⁶¹ Ряд параллелей между евангелиями и *Жизнью Аполлония* дают повод для постоянных споров о литературной зависимости и в наше время.⁹⁶² Во второй половине III в. биографию Пифагора пишет Порфирий, а затем его ученик-диссидент Ямвлих. В IV в. ритор Либаний пишет о Юлиане, что тот ведет жизнь такую же, как Аполлоний.⁹⁶³

В V в. тенденция «одухотворять» учителя, наделяя его признаками божественного мужа, лишь усиливается: из всех философов Евнапий в *Жизни софистов* наиболее подробно останавливается на Ямвлихе, гораздо подробнее рассуждая о совершаемых им в тайне от учеников религиозных обрядах с сопровождавшими их чудесами.⁹⁶⁴ Чем о собственной философии Ямвлиха.⁹⁶⁵ Образ учителя, руководителя школы меняется: от интеллектуала (прежняя традиция скептиков, перипатетиков и т. п.), от одухотворенного учителя (каким представляет Плотина Порфирий) к духовному отцу, который способен творить чудеса и уже здесь на земле общаться с духовным миром.

Жизнеспособность философских кружков в значительной степени зависела от харизматического авторитета учителя, который усиливался знаниями, культурным капиталом и принадлежностью к престижной интеллектуальной родословной. В большинстве случаев после смерти учителя круг рассеивался, и ученики часто переезжали в другие места, чтобы основать другую школу. Школа,

⁹⁶¹ Eus. Caes. *Contr. Hierocl.* 370.9–12; Lactan. *Div. inst.* 5.3.7.

⁹⁶² Аполлоний – сын Божий. Схожи рассказы о рождении, изгнании бесов, сотворенных чудесах, воскрешении мертвых, вознесении и т. п. Его окружают ученики, чудеса Аполлоний творит ради веры своих спутников. Его судебный процесс напоминает евангельский и т. д. Исчерпывающий список параллелей см. Koskenniemi, E. *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*. Tübingen: Mohr, 1994. S. 190–203. Краткий обзор литературы «за» и «против» такого влияния: Uytfanghe, V. *La Vie d'Apollonius de Tyane et le discours hagiographique* // K. Demoen, D. Praet (Hrsg.). *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*. Leiden: Brill, 2009. S. 342–345.

⁹⁶³ Liban. *Or.* 16.56: οὐκ ἔστι τοῦ Τυανέως πόρρω κατὰ τὸν βίον...

⁹⁶⁴ Учитель назван учениками божественнейшим. Его тело взлетает в воздух на 10 локтей, излучает вместе с одеждой златовидное сияние. Также приводятся доказательства божественности учителя: его всеведение, умение вызвать духов источников, нравственное учение с акцентом на добродетели. Евнапий сравнивает Ямвлиха и его ученика Эдесия, отдавая предпочтение первому, потому что Ямвлих, вдобавок к знаниям, обладал пророческим даром.

⁹⁶⁵ Кроме комментариев к Платону и Аристотелю, Ямвлих активно занимался математикой: он написал *Об общей математической науке*, *Комментарий к Введению Никомаха*, *Теологумены арифметики*.

созданная Плотинем, также не перенесла смерти учителя: ученики Плотина рассеялись по всему восточному средиземноморью, организовав собственные философские кружки, сохранявшие и культивировавшие неоплатоническую философию в последующие века.

Если раньше Плотин выступал как учитель, еще при жизни четыре раза достигавший единения с Богом посредством созерцания, то с Ямвлихом теургия прочно входит в практику философской школы, сохраняющей преемство учителей в золотой цепи пифагорейцев. По мнению Г. Фоудена, образ философа как божественного мужа был «обусловлен метафизикой Платона и аскетическим благочестием пифагорейской традиции»⁹⁶⁶. Закнувшаяся для христиан во времена Ямвлиха философская школа сужала круг людей, кому был открыт доступ ко спасению: это были ученые, читавшие и комментировавшие авторитетные тексты, практиковавшие восхождение по лестнице добродетелей, – от политических до теоретических, – а позднее совершавшие теургические действия. Здесь хорошо видна разница между христианством и неоплатониками: *Церковная история* Евсевия Кесарийского стала нарративом об Откровении истинной мудрости, дарованной в воплощенной Премудрости. В ней наглядно изображался другой, конкурирующий формат институционализации: формат Церкви, которая проповедовала «благую весть», «истинную философию» как среди греков, так и среди варваров, не замыкаясь узкими рамками школы, обучая готовящихся к оглашению, наставляя христиан через проповеди, истолковывая Священное Писание.

4.8. Выводы

Можно сделать вывод, что *Vita Plotini* является своеобразным ответом Порфирия на, по-видимому, адресованное язычникам сочинение Григория Чудотворца *Благодарственная речь Оригену*. Знакомый с христианином Оригеном Порфирий посещает его занятия в Кесарии, где узнает подробности учения и преподавания Оригена, которые не были бы ему доступны посредством знакомства

⁹⁶⁶ Fowden, G. The Pagan Holy Man in Late Antique Society // JHS. 1982. Vol. 102. P. 37 (цит. по автореферату диссертации Белоусов, А. В. «Жизнь Аполлония Тианского» и «Героика»: Флавий Филострат в религиозном контексте эпохи Северов. Автореф... дис. канд. фил. наук. Москва, 2010. С. 12).

лишь с трактатами. В дальнейшем несогласие с претензиями христиан на обладание истинной философией побуждает его не только к полемике против христиан, но и к созданию проекта обновленной философии, построенной на основе текстов Плотина и, по сути, противопоставленной христианству.

Социальная и культурная близость изображения Оригена и Плотина их учениками свидетельствует о полемичности проектов философского обновления, представленных в портретах двух ведущих интеллектуалов предыдущего поколения. То, что Порфирий отверг христианство как недавно появившееся на свет неразумное безбожие и Оригена, лестно изображенного его учеником Григорием, охарактеризовал как заблуждающегося интеллектуала, стало частью его программы философского обновления, находящего свой идеал в Плотине. В таком случае выгодное и пространное жизнеописание Оригена в шестой книге *Церковной истории* стало не только апологетикой учителя, но и решительным утверждением притязаний на обновленную философию по линии христианских мыслителей Оригена, Памфила и Евсевия⁹⁶⁷. Ориген бросил вызов доминирующей греческой философской ортодоксии, потеснив новой христианской традицией ее древние традиции авторитетных текстов, учителей и институтов. Истинной философией для Оригена стал христианский платонизм его школы. Евсевий, который называл Порфирия своим главным врагом⁹⁶⁸, использовал признание Порфирием философского опыта Оригена, чтобы показать, что ученик Аммония был грозным соперником платоников: христианский подвижник, который вновь открывает путь спасения, исправив ошибки Платона божественным откровением, данным Моисею и раскрывшимся во Христе. Порфирием движет то же желание обновления: он опирается на Пифагора и Платона, а также на Нумения, Аммония и Плотина и вкладывает в уста учителя проект новой философии, избавленной от заблуждений эллинистической философии и «новых еретиков», христиан. Так, Аммониевы внуки по философии, Порфирий и Евсевий с Григорием, представили

⁹⁶⁷ Все эти авторы были объединены одним регионом, Палестиной, и связаны отношением «учитель-ученик». Историк Евсевий учился у Памфила, тот – у Пиерия, пресвитера, за свои философские познания прозванного «Младшим Оригеном»

⁹⁶⁸ Eus. Caes. *Praep. ev.* 4.6.8–9.

два конкурирующих проекта обновления истинной философии: это были их учителя, духовные руководители и подвижники христианин Ориген и неоплатоник Плотин.

Таким образом, *Жизнь Плотина*, выполняя роль предисловия к изданию *Энеад*, а также герменевтического ключа к философии учителя, является не просто жизнеописанием Плотина, но текстом, отстаивающим божественный авторитет схоларха именно в пику конкурирующему проекту идеального схоларха Григория и Евсевия, последователей Оригена.

Заключение

Проведенное исследование позволило установить историко-литературный контекст для понимания написанной Порфирием *Жизни Плотина*, а также выделить определенные жанровые черты произведения, позволяющие усматривать полемическую заостренность исследуемого текста по отношению к школе Оригена и конкретно к ее представителям: Григорию Неокесарийскому и Евсевию Кесарийскому.

Проанализировав существующие подходы к позднеантичной литературе и конкретно к неоплатоническим текстам, мы пришли к выводу о неадекватности историографического штампа о закрытости платонической школы для христианской топики. Таким образом, первая глава диссертации задала актуальность методологического подхода, проводимого автором в данном исследовании и требующего учитывать христианских авторов и написанные ими тексты в межшкольных платонических диспутациях, без которых представление о литературном процессе III в. будет неполным.

Далее мы обратились к анализу религиозно-философской литературы II в., которая находилась в поле зрения как платоников, так и христиан III в. Проанализирована фигура Нумения Апамейского, испытавшего, как мы показали, влияние значимого для христиан Филона Александрийского, и знакомого с библейскими текстами и, потенциально, с гностическими системами (Апамея была ключевым местом для гностиков Алквиада, Василида, элхасайтов; в ней бывали Маркион, Валентин). Нумений станет ключевым автором для интересующей нас эпохи: он будет авторитетен в римской платонической и кесарийской христианской школе, о чем будут говорить как сами схолярхи (Плотин и Ориген), так и их ближайшие ученики.

К ярким примерам синкретических текстов в эту эпоху можно отнести *Герметический корпус* (имеющий сближения с Филоном, Нумением, *книгой Бытия*, гностиками, а также среднеплатонической традицией). Тексты герметиков были известны в христианской среде (Афинагор, Тертуллиан, позднее Лактанций) и привлекались некоторыми авторами для легитимизации христианского учения о

Троице, о сотворении мира и его кончине. У неоплатоников интерес к герметическим текстам заметен лишь начиная с Ямвлиха. Второй пример межшкольного взаимодействия дают гностические авторы, предельно открытые еврейской апокалиптической литературе и среднему платонизму (например, учение об эманации у Василида в духе Нумения и Евдора, пифагореизация космологии у Валентина, соединение Гераклита и *книги Бытия* в *Великом откровении* Симона Волхва). Тексты гностиков были хорошо известны христианским и неоплатоническим авторам, полемизировавшим с их воззрениями. Иногда гностики оказывали влияние на своих оппонентов, что видно из ортодоксального *Послания Варнавы*, или, как выявило недавнее исследование Мазура, на Плотина, чье мистическое соединение с Единым имеет сходство с гностическими практиками сефиан. Как бы мы ни относились к выводам Мазура, нельзя отрицать, что гностики посещали школу Плотина, который не только сам спорил с ними, но вовлекал в дискуссии Амелия и Порфирия.

Взаимодействие раннехристианских авторов с «внешней» литературой – давняя и плодотворная сфера научных изысканий: начиная с ап. Павла, знакомого со стоической философией и классической литературой, и далее в лице апологетов, часто обращенных язычников (Аристид, Иустин, Татиан и проч.), прошедших общую для всех школьную выучку и защищавших «истинную философию» то с подчеркнутой настороженностью к позиции адресата (например, Татиан и Ерм), то инклюзивно, как делал Климент Александрийский, цитирующий не только библейские тексты, но и Платона и трагиков.

Откликом в языческом лагере служат проанализированные свидетельства Апулея о распутной и дурной нравом женщине, собравшей в себе черты, которые в то время приписывались христианам (ApuL. *Metamorph.* 9.14.). Еще одним образчиком отклика на христианские тексты выступают сочинения Лукиана Самосатского, в частности его сатира на «распятого софиста» Перегринна. Описывая функционирование христианской общины, Лукиан показывает хорошее знакомство с христианскими реалиями, которые он выводит, прибегая к характерной именно для христиан лексике и ходам мысли (сопоставление

мучеников и Сократа в темнице; эпизод с чтением в темнице священных текстов, характерный для раннехристианских мученических актов; посольства христианских общин к заключенному Перегрину пародийно откликается на этапирование в Рим свт. Игнатия Антиохийского, а саможжение Перегрин – отклик на мученичество свт. Поликарпа Смирнского и т.п.). Таким образом, Лукиан не просто знаком с христианами в социальном плане, но знает и использует их тексты, которые должны убедительно показать чуждость Перегрин классической греческой культуре.

Значительным полемическим откликом выступает *Истинное слово* Кельса, которое исходит из убеждения в том, что изначальная истина была открыта восточным народам, всем, кроме иудеев, которых он представляет узкими, ущербными и самонадеянными. Пылкая критика евреев нужна была автору, чтобы лишить его главных оппонентов, христиан, возможности апеллировать к древности своей традиции. На предельную полемическую заостренность текста указывает тот факт, что носителями древней истины у Кельса не выступают, в отличие от Нумения, евреи и в то же время антихристианские аргументы Кельс вкладывает в уста еврея. Кроме апелляции к древности, Кельс опровергает и саму систему верования христиан, показывая ее несостоятельность. Автор явно опасается, что христиане, отвергая диалектику и апеллируя к вере, нанесут ущерб истинной философии. Ответственность задачи подвигает Кельса использовать кодексы самих христиан, что является подтверждением, что в эпоху Второй софистики христианство уже присутствовало не только в общественной сфере, но и было заметным явлением в кругу интеллектуалов и философов.

Еще более характерна фигура Иустина Философа, на которого реагировал Кельс. Он прошел путь от стоицизма к перипатетикам, от пифагореизма к платонизму, что указывает на все более возрастающий философский синкретизм, создававший почву для единого интеллектуального поля, в котором христианство начинает восприниматься как еще одна философская школа, истинная и основанная на откровении Логоса. Фундаментом для диалога с язычниками становилась теория плагиата греков у евреев, а также представление о семенах

Логоса. Для нас важно, что школа Иустина была полемична, что видим по заглавиям его нескольких утраченных сочинений. Внутри школы Иустина, бесплатной, как позднее у Плотина или Оригена, проводились дебаты, читались и толковались авторитетные тексты. Результатом деятельности школы Иустина стала богословская система автора, основанная не только на новозаветных текстах, но и на философских категориях. Это видно в его учении о Логосе, представленном в платонических формулах, но в то же время наполненным неприемлемыми для оппонентов акцентами на личностной природе Логоса, воплощенного в лице Иисуса Христа. Важный для христиан и язычников Нумений жил в одно время и в одном городе с Иустином, отстаивавшим свое видение философии, основанной на Откровении Логоса. Не только Нумений, как мы показали, был знаком с Филоном Александрийским, но и Иустин, единственный из платоников II в., кто прибегает к аллегории, заимствует у Филона аллегорический метод и излагает собственное учение о Логосе в формулировках, совместивших Откровение и философские категории. Иустин проводит связь между библейским рассказом о творении и *Тимеем* Платона. Учение Иустина о семенных логосах позволяло христианам заявить права на всю предшествующую философскую традицию, подводя тем самым фундамент для христианской веры.

Притязания на всю эллинскую традицию, убежденность, что все, кто жил согласно с Логосом, – христиане (не только Моисей и Авраам, но и Гераклит с Сократом), создавало точку напряжения и бросало вызов хранителям классической традиции, побуждая их обращаться к христианским текстам в желании опровергнуть притязания новоявленных философов, что видно не только на примере трактата Порфирия *Против христиан*, но и в гораздо более сдержанном и почтительном обращении с конкурирующей традицией у Амелия.

Таким образом, первая и вторая главы диссертации выступают методологическим введением к интересующему нас сочинению платоника Порфирия *Жизнь Плотина*, которое задает в качестве обоснованно релевантного весьма широкий литературный и философский контекст, имеющий принципиальную важность для корректного понимания как самого

рассматриваемого текста, так и позиции его автора. Проведенный анализ показал искусственный характер и в конечном счете несостоятельность принимаемого по сей день выделения этапов среднего и нового платонизма, препятствующую составлению исторически обоснованной картины позднеантичной мысли II–III вв. Платоники были восприимчивы к неортодоксальным для платонизма воззрениям в не меньшей степени, чем христиане, включая гетеродоксальных, – к платоническим, причем это усвоение происходило в рамках межшкольного взаимодействия. Для всех интеллектуалов II–III вв. характерно наличие школы, где читались не только тексты авторитетные, но и тексты философских оппонентов (герметики и Нумений знали тексты Ветхого Завета, а христиане Афинагор и Тертуллиан – тексты *Герметического корпуса*), а сами школы мыслились как место, где человек, толкуя богооткровенные тексты (либо библейские, либо у платоников – оракулы) может достичь спасения (Иустин, герметики, гностики, в III в. – Плотин, Ориген, а позднее – Ямвлих, Прокл и проч.).

Поэтому представление о закрытости неоплатонической школы для христиан и христианского дискурса недействительно для II в. То, что данный историографический штамп не может быть применим к ситуации III в., проиллюстрировал проведенный в третьей и четвертой главах диссертации анализ деятельности Амелия и Порфирия как самых ярких представителей римского платонизма III в.

Амелий и Порфирий принадлежали к кружку Плотина, который философствовал в духе александрийца Аммония Саккаса. Фигура Аммония стала камнем преткновения для противоборствовавших языческой и христианской платонических школ. Каждая из школ заявляла притязания на принадлежность к школе Аммония, которого то объявляли обращенным из язычества христианином (Евсевий), то, наоборот, христианином, ставшим позднее язычником (Порфирий). Школу Аммония, как позднее и интересующие нас противоборствующие школы, посещали христиане и нехристиане; сам Аммоний философствовал в духе Нумения и стремился гармонизировать философию Платона и Аристотеля – черта, которая будет характерна для Порфирия и, с противоположной стороны, Оригена. Авторы,

которых Плотин рассматривает на занятиях, пересекаются с теми, что разбирал в своей школе Ориген-христианин: Нумений, Кроний, Модерат, Лонгин, стоики. Методы преподавания Оригена и Плотина, как показано, были схожими, оба наставника отдают приоритет устному обучению над письменным. Схожа и структура школы: в обеих школах среди слушателей выделялся внешний и внутреннего круг. Также сближают школы интерес к текстуальной критике: если Аммоний сравнивал евангельские повествования, что было необходимым для установления истинного учения Христа, которое он сопоставлял с учением Моисея, то в школе Плотина практиковалась экзегеза авторитетных для школы текстов, а также критика текстов оппонентов (например, гностиков). В школе Оригена мы видим схожий подход: *Гекзаплы* предстают попыткой выяснить путем параллельного рассмотрения разных переводов, что на самом деле сообщают еврейские Писания. Главное же сходство можно усмотреть в том, что и тот и другой схолярх стремился проложить путь, который, опираясь на гармонизированную философию, наилучшим образом обеспечит возвращение душ учеников к божественному источнику.

Указанное сходство школ подтверждается деятельностью двух ключевых членов школы и в то же время двух главных наряду с Плотиним героев *Жизни Плотина*: Амелия и Порфирия. Амелий, старейший ученик Плотина, фактически ассистировал ему на занятиях, участвовал в философских дискуссиях как внутри самой школы (полемика с Порфирием о месте идей и умопостигаемом, предложенная Порфирием эмендация к отстаиваемому Амелием чтению места из *Тимея*; полемика с гностиками, посещавшими школу, и опровержение откровения Зостриана), так и за ее пределами (защита Плотина от обвинений в плагиате Нумения; дискуссии с Лонгином). Интерес Амелия к религиозным обрядам демонстрирует нарождающийся в позднейшем платонизме интерес к мифам, священным текстам и ритуалам, который, в представлении Порфирия, не был свойствен ни ему самому, ни их учителю Плотину. Интерес Амелия к восточной мудрости не ограничивался *Халдейскими оракулами* и *Орфическими поэмами*, но, в подражание Нумению, включал также и христианские тексты.

Именно философские установки Нумения и его благосклонный подход к «внешней мудрости» были усвоены Амелием, который приступает к толкованию пролога *Евангелия от Иоанна*, ключевого текста для христиан, отождествлявших Логос с Иисусом Христом. Если Плотин проявлял малый интерес к христианству, то Амелий с готовностью привлекал к философскому дискурсу «варварские» тексты. Амелий опирался на Нумения, который не только знал и использовал в философствовании еврейские тексты (библейские тексты и сочинения Филона), но также был знаком с христианской топиной (апокрифы) и знал Иустина Философа: Нумений и Иустин жили в одно время в Риме, каждый руководил философской школой, оба интересовались проблематикой Логоса. Сходный набор текстов в библиотеках платоников и христиан определил открытость Амелия к христианским текстам, которые оказываются для него не только предметом полемики, но и материалом для школьных дискуссий, где священный текст христианства переосмысливается в платоническом духе, лишаясь неприемлемых для платоников акцентов на воскресении и благодати. Характер предлагаемого Амелием учения о Логосе позволяет предположить его знакомство с докетистскими воззрениями на Христа. Эти взгляды он мог усвоить в Риме от последователей Феодота Кожевника и Артемона, или позднее от Павла Самосатского в Пальмире, где Амелий побывал по пути в Апамею.

Если для Плотина христианская тематика была на периферии внимания, то знакомство Порфирия с христианскими текстами и полемика с христианами общеизвестны и реконструируются не только по сохранившимся у Оригена фрагментам *Против христиан*, но и по другим сочинениям (например, *Философия, почерпнутая из оракулов* или же *О статуях*). На фоне все возрастающего влияния христиан, обладающих Священным Писанием, Порфирий стремится усмотреть опору для своего философствования в языческих оракулах, вспоминает Аристотеля, говорившего о Гомере и Гесиоде как о богословах, выстраивает собственный священный канон, в котором, наряду с Платоном и *Халдейскими оракулами*, важное место занимают поэмы Гомера. Порфирий пишет трактат

против христиан с острой и разнообразной критикой их Священного Писания и издает тексты своего учителя Плотина как языческое Священное Писание.

Там, где Ориген прибегал к аллегорическому толкованию, Порфирий намеренно давал буквальное, высмеивая с историко-критических позиций любые попытки аллегоризации. Излагая демонологию «некоторых платоников», Порфирий пересказывает взгляды Оригена, он знаком со специфически христианским словоупотреблением «кожаные ризы», которое ему было доступно либо при посредстве все того же Оригена, либо по *Изречениям Секста*. В употреблении термина «ипостась» Порфирий часто гораздо ближе не к Плотину, а к Оригену, особенно в тех пассажах, где речь идет о тринитарной проблематике. Порфирий специально оспаривает характеристики Логоса, отстаиваемые Оригеном, опиравшимся на Филона Александрийского. Порфирий критикует понимание Христа как Логоса, он критикует учение о земном воплощении Христа. Мы полагаем, что именно в ответ на это представление о Логосе, учащем новой философии, Порфирий и создает свое «антиевангелие», где описывает своего истинного мудреца – Плотина.

Жизнь Плотина – агиографическое по духу биографическое введение к *Эннеадам*, проекту философского обновления, предложенного Порфирием в пику конкурирующему проекту христианской философии, разрабатываемому выпускниками Кесарийской школы Григорием Неокесарийским и Евсевием Кесарийским. Двойственная цель автора обозначена не только в заглавии, данном Порфирием, но, как мы показали, и в структуре самого текста: первые 23 главы посвящены описанию жизни Плотина, тогда как последние три распределяют трактаты Плотина по шести *Эннеадам*. Отсутствие характерных для жанра биографии топосов, начало повествования со смерти, где конец и становится истинным рождением, побуждают нас искать истинный жанровый прототип этого произведения вне традиции «стандартной биографии». В отличие от других биографий, начало *Жизни* не сообщает о происхождении героя, его родителях и родине. Начало текста сразу же открывает читателю главный посыл Порфирия при написании этого сочинения: Плотин стыдился собственного тела. Таким образом,

стыд воплощения становится ключом к пониманию образа жизни Плотина. Изложение обстоятельств жизни не выстроено в хронологическом порядке, хотя в некоторых местах в нем аккуратно указаны даты.

В тексте Порфирия прослеживается полемика с изданием Амелия (эпизод с портретом, ошибки, на которые жалуется Лонгин, лучший критик эпохи; малая доступность издания вне школы). Составляя введение к *Эннеадам*, Порфирий явно отстаивает собственную философскую идентичность (фраза «я, Порфирий» в небольшом трактате в разных формах встречается 20 раз; указывается хронология жизни только его и Плотина) и подчеркивает, что он – преемник Плотина (см. ряд эпизодов, выгодно освещающих фигуру автора) и в качестве такового пишет ряд текстов, которые должны войти в программу платонической пайдеи.

Порфирия отличает указание источников приводимой в тексте информации. Жанровая неоднородность текста обеспечивается вставленными в заключение биографической части *VP* документами: письма Амелия (17) и Лонгина (19) к Порфирию, фрагмент из сочинения Лонгина (20.17–104) и оракул Аполлона (22). К нарушению конвенций, соблюдаемых при написании биографии, автор прибегает намеренно: все эти свидетельства, выстроенные по одной схеме, указывают на исключительный, божественный статус Плотина. Далее, свидетельства вводятся в текст по принципу градации: от меньшего по значению (Амелий, авторитет которого Порфирий пытается поколебать) к наибольшему (оракул Аполлона). Свидетельства занимают важнейшее место в отстаивании притязаний на истинную философию.

Порфирий, знакомый в юности как с Оригеном⁹⁶⁹ и его богословскими текстами, так и с деятельностью школы Оригена в Кесарии, с постоянной оглядкой на Оригена конструирует образ схоларха в *Жизни Плотина* как мудреца, посланного в мир «божественного мужа», чья душа нисходит и воплощается, сообщая тем самым божественную мудрость ученикам и наставляя их на пути спасения, а после смерти он восходит в общество блаженных мудрецов древности.

⁹⁶⁹ Рассматривая фигуру Оригена, мы исходим из позиций унитаризма, аргументы в пользу которого приводятся в основном тексте диссертации (с. 164–177).

В изображении учителя как воплощенного даймона, посредника между горним и дольным миром, который помогает душе найти путь к высшему Благу, наличествует также скрытое противопоставление фигуры Плотина образу Спасителя у христиан, что видно по текстуальным и структурным сближениям *VP* с евангелиями⁹⁷⁰.

Выражение «ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός» (23.16) в ключевом фрагменте *VP*, легитимизирующем божественный авторитет Плотина, не встречается у Плотина, однако оно весьма характерно для Порфирия и сближает его с христианскими авторами, в частности Оригеном, у которого формула из *Рим.* 9:5 ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός преобразуется в ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός и относится именно ко Христу, воплощенному Логосу. Христиане, согласно Оригену, заняты главным делом – спасением людей: они заботятся о членах Церкви, почитают Бога и соединяются с Ним через Его Сына. Изображенный Порфирием Плотин в своей школе занят тем же, только в еще большей степени: он в отличие от христиан интересуется политикой, дружит с императором и сенаторами, хочет построить город философов, и одновременно с этим созерцает Единое и ведет учеников по пути единения с Божеством. Если Ориген утверждает, что Сын Божий, единый с Богом Отцом, соединяет тех, кто следует за Логосом, с Богом, то Порфирий, хотя он и оспаривает именно эти свойства Церкви как сообщества, где учатся истинной философии, и Логоса как приводящего Своих учеников к Богу Отцу, сохраняет специфически христианскую лексику Оригена.

Указав на интерес Порфирия к христианской топике, его открытость межшкольным дебатам, наличие христианской топике внутри текста *VP*, мы установили, что полемическим адресатом *VP* выступают ученики Оригена, изображавшие своего наставника «божественным человеком», ведущим ко спасению (Григорий Чудотворец, Евсевий Кесарийский). Адресованное язычникам *Похвальное слово Оригену* спровоцировало Порфирия на пародирование ключевых эпизодов и структуры этого текста: оба схоларха хранимы высшими силами и

⁹⁷⁰ См. сопоставления, отстаиваемые Жерфаньоном, Бокэмом и Эдвардсом (с.188–190), а также найденные нами свидетельства (с. 190–192).

наделены пронизательностью; они оберегают своих учеников. Каждый автор занимает важную роль в своем тексте, только Григорий говорит о себе в смиренном тоне, а Порфирий систематически выделяет собственную личность внутри биографии учителя. Сближает оба текста описание опыта соприкосновения с Божеством, эпизод с обретением учителя, спор ученика (Григория, Порфирия) с учителем (Ориген и Плотин), сходство преподавания схолархов. В обоих текстах для описания соединения с божеством использован язык платоновского *Пира*. Оракул Аполлона в *VP* о посмертной жизни Плотина занимает структурно то же место, что рассуждение о первоначальном рае у Григория в конце *Paneg.* Кроме общего сходства, в полемической заостренности *VP* именно по отношению к фигуре Оригена, описанной в тексте *Paneg.*, убеждают конкретные эпизоды: *VP*. 13.5–10 и 13.10–17.

В первом приводится описание Плотина, которое представляет собой отклик на тот образ Оригена, который нарисовал Григорий Чудотворец. Внимание Порфирия к этому тексту тем более вероятно, что Григорий открыто выстраивает свою речь как вызов остальным эллинским учителям: Ориген лучше их, потому что не только учит своих учеников диалектике и искусству слова, но и развивает в них добродетели. А негативом к этому образу Плотина следует считать тот созданный Порфирием образ Оригена, который нам известен в передаче Прокла (Procl. *In Tim.* I.63.29–33) и который непосредственно воспроизводится во втором эпизоде *VP*. 13.10–17. Здесь представлена фигура некоего Фавмасия, чье имя, как показано в работе, является нарицательным и дано «удивительному» («странному») человеку, занимавшемуся «логосами мироздания», что прямо откликается на характеристики Оригена в тексте *Paneg.* 8.8–9 (ср. Orig. *Comm. in John.* 1.34.234.1–5). Порфирий, негативно настроенный к Оригену и его школе и в то же время знакомый с его идеями, вполне мог представить Оригена, занимающегося логосами мироздания, в образе Фавмасия, занимающегося «всеобщими логосами». Таким образом, эпизод с Плотинем и Фавмасием является полемическим уколом в сторону последователей Оригена.

Перед нами выстраивается следующая картина эволюции платонической традиции, постепенно вмещающей ветхозаветные и христианские влияния: (1) Филон > (2) Нумений и Иустин > (3) Ориген и Плотин, а также Амелий и Порфирий, – все так или иначе связанные с Александрией, Апамеей, Римом. Эту традицию хорошо знает Евсевий Кесарийский, ученик ученика Оригена Памфила, писавший в его защиту и в то же время обильно цитировавший всех названных платоников.

Таким образом, написание *Vita Plotini* Порфирием – часть проекта по философскому обновлению, который Порфирий выдвинул в пику нарождающемуся в школе Оригена движению по присвоению философии у язычников в пользу христиан. Представление о божественном муже Плотине сформировано под влиянием представлений о святости и авторитете наставника, характерных для христианских авторов круга Оригена, а само изображение Плотина как «божественного мужа» (θεῖος ἀνὴρ) откликается на образ Оригена, нарисованный его последователями, отстаивавшими программу философского обновления, альтернативную платоникам.

Библиография

Источники

Сначала приведено сокращенное название, применяемое в тексте диссертации, а затем – библиографическая запись. При библиографической записи полное имя автора приводится единожды, вторичное упоминание дается в сокращенном виде.

1. Августин. Против академиков // Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999. С. 29–111.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1–11 / Пер. с англ., греч., лат., сир. под ред. Э. Лаута и М. Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2004.
3. Act. Joan. = Acta Joannis. Acta seu peregrinationes (sub auctore Prochoro) // Zahn, T. Acta Joannis. Erlangen: Deichert, 1880. P. 3–165.
4. Act. Eupl. = Acta Eupli // Musurillo, H. The acts of the Christian martyrs. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 310–319.
5. Act. Mart. Scil. = Acta martyrum scilitanorum // The acts of the Christian martyrs / ed. H. Musurillo. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 86–89.
6. Albin. Epit. doctr. Plat. = Albinus. Epitome doctrinae Platonicae sive Διδασκαλικός // Louis, P. Albinos. Épitomé. Paris: Les Belles Lettres, 1945. P. 3–173.
7. Alex. Aphr. In Arist. met. = Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis metaphysica commentaria / ed. M. Hayduck. Berlin: Georg Reimer. 1891. XIII, 919 p. (CAG 1).
8. Alex. Aphr. Probl. = [Alexander Aphrodisiensis]. Supplementa Problematorum // Kapetanaki, S., Sharples, R. W. Pseudo Aristoteles (Pseudo Alexander), Supplementa Problematorum (edited with introduction and annotated translation). Berlin: de Gruyter, 2006.
9. Ammon. In Aristot. libr. de interpr. = Ammonius. In Aristotelis librum de interpretatione commentarius // Busse, A. Ammonius in Aristotelis de interpretatione commentarius. Berlin: Reimer, 1897. S. 1–272. (CAG 4.5).
10. Apoc. Joan. = Apocalypsis apocrypha Joannis // Tischendorf, C. Apocalypses apocryphae. Leipzig: Mendelssohn, 1866. P. 70–93.

11. Apul. Apol. = Apulei Apologia, sive Pro se de magia liber / with intr. and comm. by H. E. Butler and A. S. Owen. Hildesheim; Zürich; New York: G. Olms, 1984².
12. Apul. De deo Socr. = Apuleius. De deo Socratis // Über den Gott des Sokrates / eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. Baltes. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
13. Apul. De mundo // Apulei Opera quae supersunt. T. 1–3 / Rec. R. Helm. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1921. T. 3. De philosophia libri / rec. Paulus Thomas. P. 135–175.
14. Apul. De Plat. = Apuleius. De Platone et eius dogmate // Apulei Opera quae supersunt. T. 1–3 / rec. R. Helm. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1921. T. 3. De philosophia libri / rec. Paulus Thomas. P. 82–134.
15. Apul. Metamorph. = Apuleius. Metamorphoseon libri XI // Apulei Opera quae supersunt. T. 1–3 / rec. R. Helm. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1907. T. 1. Metamorphoseon libri XI. P. 1–291.
16. Arnobii adversus nationes libri VII / ed. C. Marchesi. Torino: Paravia, 1953. P. 1–435. (CSLP).
17. Asclep. In Nicom. = Asclepius. Commentaria in Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionem arithmeticam // Tarán, L. Asclepius of Tralles. Commentary to Nicomachus' introduction to arithmetic. Philadelphia: American Philosophical Society, 1969. P. 24–72. (TAPS n.s. 59.4).
18. Athan. De Decr. Nic. Syn. = Athanasius. De decretis Nicaenae synodi // Opitz, H. G. Athanasius Werke. Vol. 2.1. Berlin: de Gruyter, 1940. S. 1–45.
19. Athan. Epist. ad Serap. = Athanasius. Epistulae quattuor ad Serapionem // Savvidis, K. Athanasius: Werke. Band I. Die dogmatischen Schriften, Erster Teil, 4. Lieferung. Berlin; New York: de Gruyter, 2010. S. 449–600.
20. Athan. In illud: Qui dixerit verbum in Filium // PG. T. 26. Col. 648c–676.
21. Athen. Deipnosoph. = Athenaeus. Deipnosophistae // Athenaei Naucratis deipnosophistarum libri XV / rec. G. Kaibel. Leipzig: Teubner, 1887–1890. Vol. 1–3.

22. Athenag. Legat. = Athenagoras. Legatio sive Supplicatio pro Christianis // Athenagoras. Legatio and De resurrection / ed. W. R. Schoedel. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 2–86.
23. August. Contra acad. = Augustinus Hipponiensis. Contra academicos libri tres // PL. T. 32. Col. 903–958.
24. August. De civ. Dei. = Augustinus Hipponiensis. De civitate Dei // PL. T. 41. Col. 13–804.
25. Basil. Caes. In illud: In principio = Basilius Caesariensis. In illud: In principio erat verbum // PG. T. 31. Col. 472–481.
26. Bessar. In cal. Pl. = Bessarion. In calumniatorem Platonis libri IV // Mohler, L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen. Band 2. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1967². P. 2–630.
27. Calcid. In Tim. = Calcidius. In Platonis Timaeum commentarium // Bakhouse, B. Calcidius: Commentaire au Timée de Platon / édition critique et traduction française (avec la collab. de L. Brisson). 2 tomes. Paris: Vrin, 2011. (HDAC 42).
28. Clem. Alex. Strom. = Clemens Alexandrinus. Stromata // Früchtel, L., Stählin, O., Treu, U. Clemens Alexandrinus. Berlin: Akademie-Verlag, 1960–1970. Vol. 2. S. 3–518; Vol. 3. S. 3–102.
29. Corp. Herm. Poim. = Corpus Hermeticum. Poimandres // Festugière, A.-J., Nock, A. D. Corpus Hermeticum. Paris: Les Belles Lettres, 1972². Vol. 1. P. 7–19.
30. Corp. Herm. Korē Kosm. = Corpus Hermeticum. Korē Kosmou // Die Hermetischen Schriften: Corpus Hermeticum / Bearbeitet und herausgegeben von der Wiontzek-Hermetica-Stiftung, einleitungen und Kommentaren von Maria Magdalena Miller. Hildesheim: Georg Olms, 2009.
31. Corp. Herm. Ogd. = Corp. Herm. De Ogdoade et Enneade [= NHC VI 6] // Mahé, J.-P. Hermès en Haute-Égypte. I: Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leur parallèles grecs et latins. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1978. (BCNH.T 3).
32. Cyr. Alex. Contra Iul. = Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum imperatorem // Brüggemann, Th. Kinzig, W., Riedweg, C. Kyrill von Alexandrien: Gegen Julian Buch

- 1–10 und Fragmente, Teil 1–2. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016–2017. Bd. 1. S. 3–407, Bd. 2. S. 411–746.
33. Damasc. Vita Isid. = Damascius. Vita Isidori // Zintzen, C. Damascii vitae Isidori reliquiae. Hildesheim: Olms, 1967. P. 4–18, 22–26, 38–46, 50–72, 76–112, 118–122, 130–134, 138–158, 162, 166–184, 190–198, 202–206, 210–220, 230, 234–238, 244, 248–254, 258–260, 268–292, 296, 300–309.
34. David. In Porph. isag. comm. = David. In Porphyrii isagogen commentarium // Busse, A. Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium. Berlin: Reimer, 1904. P. 80–219. (CAG 18.2).
35. Diogenes. Vit. phil. = Vitae philosophorum // Dorandi, T. Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 67–824. (CCTC 50).
36. [Dionys. Areop.] De eccl. hier. = Pseudo-Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia // Heil, G., Ritter, A. M. Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae. Berlin: De Gruyter, 1991. P. 63–132. (PTS 36).
37. Eun. Vit. soph. = Eunapius. Vitae sophistarum // Giangrande, J. Eunapii vitae sophistarum. Rome: Polygraphica, 1956. P. 1–101.
38. Epictet. Diss. = Epictetus. Dissertationes ab Arriano digestae // Schenkl, H. Epicteti dissertationes ab Arriano digestae. Leipzig: Teubner, 1965². P. 7–454.
39. Epicur. Epist. = Epicurus. Epistula ad Menoeceum // Arrighetti, G. Epicuro. Opere / 2 ed. Turin: Einaudi, 1973. P. 107–117.
40. Epiph. Panar. = Epiphanius. Panarion (= Adversus haereses) // Holl, K. Epiphanius, Bände 1–3: Ancoratus und Panarion. Leipzig: Hinrichs, 1915. Bd. 1, S. 153–161, 169–233, 238–464; 1922, Bd. 2, S. 5–210, 215–523, 1933, Bd. 3, S. 2–229, 232–414, 416–526.
41. Eus. Caes. Contr. Hieroclem. = Eusebius. Contra Hieroclem // Kayser, C. L. Flavii Philostrati opera. Leipzig: Teubner, 1870. Vol. 1. P. 369–413.

42. Eus. Caes. Dem. ev. = Eusebius. *Demonstratio evangelica* // Heikel, I. A. *Eusebius Werke*, Band 6: *Die Demonstratio evangelica*. Leipzig: Hinrichs, 1913. S. 1–492. (GCS 23).
43. Eus. Caes. Hist. eccl. = *Historia ecclesiastica* // Bardy, G. *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, 3 vols. Paris: Éditions du Cerf, Vol. 1, 1952. P. 3–215; Vol. 2, 1955. P. 4–231; Vol. 3, 1958. P. 3–120. (SC 31, 41, 55).
44. Eus. Caes. In Psalm. = *Commentaria in Psalmos* // PG. Vol. XXIII. Col. 66–1396.
45. Eus. Caes. Praep. ev. = Eusebius. *Praeparatio evangelica* // Mras, K. *Eusebius Werke*. Band 8: *Die Praeparatio evangelica*. Berlin: Akademie-Verlag, Bd. 43.1, 1954. S. 3–613; Bd. 43.2, 1956. S. 3–426. (GCS 43.1 & 43.2.).
46. Firm. Mat. Mathes. = *Iulii Firmici Materni. Mathesios Libri VIII / ediderunt W. Kroll et F. Skutsch, fasciculus prior*. Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri, MDCCCXCVII.
47. [Galen.] *Ad Gaurum* // Kalbfleisch, K. *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦνται τὰ ἔμβρυα* // *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philol.-hist. Kl.*, 1895. S. 33–62.
48. Galen. *De diff. puls.* = Galenus. *De differentia pulsuum libri IV* // Kühn, C. G. *Claudii Galeni opera omnia*. Leipzig: Knobloch, 1824. Vol. 8. P. 493–765.
49. Galen. *In Hip. Prorrheth. I comm. III* = Galenus. *In Hippocratis prorrheticum I commentaria III* // Diels, H. *Galenus in Hippocratis prorrheticum I commentaria III*. Leipzig: Teubner, 1915. P. 3–178. (CMG 5.9.2).
50. Greg. Naz. Spir. = Gregorius Nazianzenus. *De spiritu sancto (orat. 31)* // Barbel, J. *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963. S. 218–276.
51. Greg. Thaum. Paneg. = Gregorius Thaumaturgus. *In Origenem oratio panegyrica* // Crouzel, H. *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire*. Paris: Éditions du Cerf, 1969. P. 94–182. (SC 148).
52. Heracl. = Heraclitus. *Fragmenta* // Diels, H., Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker / 6. Aufl.* Berlin: Weidmann, 1951. Vol. 1, S. 150–182.

53. Herenn. Phil. Fragm. = Herennius Philo. Fragmenta // Müller, K. Fragmenta historicorum Graecorum (FHG). Paris: Didot, 1841–1870. Vol. 3. P. 563–576.
54. Hieron. Vir. ill. = Hieronymus. De viris illustribus // Hieronymus. Liber De viris inlustribus / ed. E. C. Richardson. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896. Bd. 14, H. 1. P. 1–56. (TU).
55. Hipp. Fragm. in Gen. = Hippolytus. Fragmenta in Genesim // Achelis, H. Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften. Leipzig: Hinrichs, 1897. S. 51–53, 55–71. (GCS 1.2)
56. Hipp. Ref. = Refutatio omnium haeresium (=Philosophumena) // Marcovich, M. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Berlin: De Gruyter, 1986. S. 53–417. (PTS 25).
57. Hom. Il. = Homerus. Ilias // Allen, T.W. Homeri Ilias. Oxford: Clarendon Press, 1931. Vol. 2. P. 1–356, Vol. 3. P. 1–370.
58. Hom. Od. = Homerus. Odyssea // von der Mühl, P. Homeri Odyssea. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962. S. 1–456.
59. Iambl. De Myst. = Iamblichus. De mysteriis // des Places, É. Jamblique. Les mystères d'Égypte, Paris: Les Belles Lettres, 1966. P. 38–215.
60. Iambl. Vit. Pyth. = Iamblichus. De vita Pythagorica // Klein, U. Iamblichi de vita Pythagorica liber. Leipzig: Teubner, 1937. S. 1–147; Jamblique. Vie de Pythagore / Introd., trad. et notes par L. Brisson and A. Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1996. P. 1–240.
61. Ign. Ant. Eph. = Ignatius Antiochenus. Ad Ephesios // Camelot, P. T. Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe / 4th ed. Paris: Éditions du Cerf, 1969. P. 66–93. (SC 10). Также привлекалось издание: Die Apostolischen Väter / Hrsg. [F. X. Funk,] K. Bihlmeyer. Tübingen: Mohr, 1924. S. 82–113 (репр.: 1970³).
62. Ign. Ant. Phil. = Ignatius Antiochenus. Ad Philadelphenses // Ibid. P. 140–153.
63. Ign. Ant. Magn. = Ignatius Antiochenus. Ad Magnesianos // Ibid. P. 94–109.
64. Ign. Ant. Pol. = Ignatius Antiochenus. Ad Polycarpum // Ibid. P. 170–183.
65. Ign. Ant. Rom. = Ignatius Antiochenus. Ad Romanos // Ibid. P. 124–139.
66. Ign. Ant. Smyrn. = Ignatius Antiochenus. Ad Smyrnenses // Ibid. P. 154–169.

67. Ign. Ant. Trall. = Ignatius Antiochenus. Ad Trallianos // Ibid. P. 110–123.
68. Ioan. Chrys. Ad Theod. Lapsum = Joannes Chrysostomus. Ad Theodorum lapsum (lib. 1) // Dumortier, J. Jean Chrysostome. A Théodore. Paris: Éditions du Cerf, 1966. P. 80–218. (SC 117).
69. Ioan. Chrys. In Ioan. = Joannes Chrysostomus. In Joannem (homiliae 1–88) // PG. Vol. 59. Col. 23–482.
70. Iren. Haer. = Irenaeus. Adversus haereses (libri 1–2) // Harvey, W.W. Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses. Cambridge: Cambridge University Press, 1857. Vol. 1. P. 1–188, 192–198, 204–207, 209–212, 214–216, 220–230, 232–233, 241–242, 331, 345, 347, 351–352, 360, 362, 370, 374–375, 380.
71. Iulian. Eἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν = Flavius Claudius Julianus. Eἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν // Rochefort, G. L'empereur Julien. Oeuvres complètes. Paris: Les Belles Lettres, 1963. Vol. 2.1. P. 103–131.
72. Iulian. Eἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον // Rochefort, G. L'empereur Julien. Oeuvres complètes. Paris: Les Belles Lettres, 1964. Vol. 2.2. P. 100–138.
73. Iulian. Περὶ τῶν τοῦ αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας // Bidez, J. L'empereur Julien. Oeuvres complètes. Paris: Les Belles Lettres, 1932. Vol. 1.1. P. 116–180.
74. Iulian. Contr. Gal. = Contra Galilaeos // Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt / ed. C. J. Neumann. Leipzig: Teubner, 1880. P. 163–233.
75. Iulian. Epist. = Epistulae // Bidez, J. L'empereur Julien. Oeuvres complètes / 2nd ed. Paris: Les Belles Lettres, 1960. Vol. 1.2. P. 12–23, 26, 51–77, 84–91, 133–200, 205–207.
76. Iustin. 1 Apol. = Justinus Martyr. Apologia prima pro Christianis ad Antoninum Pium // Minns, D., Parvis, P. Justin, Philosopher and Martyr, Apologies. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 80–268. (OECT).
77. Iustin. 2 Apol. = Apologia secunda pro Christianis ad senatum Romanum // Ibid. P. 270–322.
78. Iustin. Dial. = Dialogus cum Tryphone // Goodspeed, E. J. Die ältesten Apologeten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. S. 90–265.

79. Lactan. Div. inst. = Lactantius. Divinae institutiones // Lactantius. Divinarum institutionum libri septem: in 4 vol. / Hrsg. E. Heck, A. Wlosok. Berlin: De Gruyter, 2005–2011.
80. Liban. Epist. = Libanius. Epistulae 1–1544 // Foerster, R. Libanii opera. Hildesheim: Olms, 1997². Vol. 10. P. 1–758; Vol. 11. P. 1–562.
81. Liban. Or. = Libanius. Orationes 1–64 // Foerster, R. Libanii opera, vol. 1–4. Hildesheim: Olms, 1997². Vol. 1.1. P. 79–320; Vol. 1.2. P. 354–535; Vol. 2. P. 9–572; Vol. 3. P. 4–487; Vol. 4. P. 6–498.
82. Longin. Fragm. = Cassius Longinus. Fragmenta // Consbruch, M. Hephaestionis enchiridion cum commentariis veteribus. Leipzig: Teubner, 1906. S. 81–89.
83. [Longin.] De sublim. = [Longinus] De sublimitate // Russell, D. A. ‘Longinus’. On the sublime. Oxford: Clarendon Press, 1964. P. 1–56.
84. Luc. De mort. Peregr. = Lucianus. De morte Peregrini // Harmon, A. M. Lucian. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972². Vol. 5. P. 2–50 (Рус. пер.: Лукиан. Сочинения: [в 2 т.] / Лукиан Самосатский; Под общ. ред. А. И. Зайцева. СПб: Алетея, 2001. Т. 2. С. 294–305).
85. M. Aurel. Medit. = Marcus Aurelius Antoninus. Τὰ εἰς ἑαυτὸν // Farquharson, A. S. L. The meditations of the emperor Marcus Aurelius. Oxford: Clarendon Press, 1968². Vol. 1. P. 4–250.
86. Marin. Vit. Procl. = Marinus. Vita Procli sive de felicitate // Masullo, R. Marino di Neapoli. Vita di Proclo. Naples: M. D'Auria, 1985. P. 57–93.
87. Mich. Psellus. Opusc. phil. = Michael Psellus. Opuscula philosophica // Duffy, J. M. Michaelis Pselli philosophica minora. Leipzig: Teubner, 1992. P. 1–283.
88. Mich. Psellus. Opusc. theol. = Michael Psellus. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica // O'Meara, D. J. Michaelis Pselli philosophica minora. Leipzig: Teubner, 1989. Vol. 2. P. 1–164.
89. Minuc. Fel. Octav. = Minucius Felix. Octavius // Minucio. Ottavio / ed., introd., trad., note e indici M. Pellegrino, P. Siniscalco, M. Rizzi. Torino: SEI, 2000. (CP 16).
90. Nil. Ancyr. Epist. = Nilus Ancyranus. Epistulae // PG. Vol. 79. Col. 82–582.

91. Num. Fr. = Numenius. *Fragmenta // des Places, É. Numénus. Fragments.* Paris: Les Belles Lettres, 1974. P. 42–94, 99–102.
92. Olymp. In Arist. meteor. comm. = Olympiodorus. In *Aristotelis meteora commentaria // Stuve, G. Olympiodori in Aristotelis meteora commentaria.* Berlin: Reimer, 1900. S. 1–338. (CAG 12.2).
93. Olymp. In Plat. Alcib. = Olympiodorus. In *Platonis Alcibiadem commentarii // Westerink, L. G. Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato.* Amsterdam: Hakkert, 1982². P. 1–144.
94. Orig. Cant. = Origenes. *Libri X in Canticum canticorum (fragmenta) // Baehrens, W. A. Origenes Werke.* Leipzig: Teubner, 1925. Bd. 8. S. 90–92, 96, 98, 101, 108–109, 111, 126, 128–132, 141–146, 154–155, 161–162, 165–166, 168–169, 174–175, 178–184, 191–194, 199–202, 220–221, 224, 226, 230–233, 235–237, 240–241. (GCS 33).
95. Orig. Comm. in Jo. = Origenes. *Commentarii in evangelium Joannis // Blanc, C. Origène. Commentaire sur saint Jean, 5 vols.* Paris: Éditions du Cerf, 1966. Vol. 1. P. 56–390; 1970. Vol. 2, P. 128–580; 1975. Vol. 3. P. 34–282; 1982. Vol. 4. P. 44–360; 1992. Vol. 5. P. 58–360. (SC 120, 157, 222, 290, 385).
96. Orig. Comm. in Matth. = Origenes. *Commentarium in evangelium Matthaei (lib. 12–17) // Klostermann, E. Origenes Werke.* Leipzig: Teubner, 1935. Bd. 10.1. S. 6–304; 1937. Bd. 10.2. S. 305–703. (GCS 40.1–40.2).
97. Orig. Contr. Cels. = Origenes. *Contra Celsum // Borret, M. Origène. Contre Celse. 4 vols.* Paris: Éditions du Cerf, 1967. Vol. 1. P. 64–476; 1968. Vol. 2. P. 14–434; 1969. Vol. 3. P. 14–382; 1969. Vol. 4. P. 14–352. (SC 132, 136, 147, 150). Рус. пер.: Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 410–790.
98. Orig. De Pasch. = Origenes. *De pascha // Witte, B. Die Schrift des Origenes “Über das Passa”.* Altenberge: Oros, 1993. S. 88–148. (ASKÄ 4).
99. Orig. De princ. = Origenes. *De principiis // Görgemanns H., Karpp, H. Origenes vier Bücher von den Prinzipien.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. S. 462–560, 668–764.
100. Orig. Fr. in Jo. = Origenes. *Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) // Preuschen, E. Origenes Werke.* Leipzig: Hinrichs, 1903. Bd. 4. S. 483–574. (GCS 10).

101. Orig. Fragm. in Luc. = Origenes. Fragmenta in Lucam (in catenis) // Rauer, M. Origenes Werke. Berlin: Akademie-Verlag, 1959. Bd. 9. S. 227–336. (GCS 49 (35)).
102. [Orig.]. Fragm. in Psalm. = [Origenes]. Fragmenta in Psalmos 1–150 // Pitra, J. B. *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. Paris: Tusculum, 1884. Vol. 2. P. 444–483; 1883. Vol. 3. P. 1–236, 242–245, 248–364.
103. Orig. Hom. in Jerem. = Origenes. In Jeremiam (homiliae 1–20) // Nautin, P. *Origène. Homélie sur Jérémie*. Vol. 1–2. Paris: Éditions du Cerf, 1976. Vol. 1. P. 196–430; 1977. Vol. 2. P. 10–298. (SC 232, 238).
104. Orig. Hom. in Lev. = Origenes. Homiliae in Leviticum // Baehrens, W. A. Origenes Werke, vol. 6. Leipzig: Teubner, 1920. S. 332–334, 395, 402–407, 409–416. (GCS 29).
105. Orig. Hom. in Psalm. = Homiliae in Psalmos // PG. Vol. XII. Col. 1261.20–22.
106. [Orig.]. Select. in Psalm. = [Origenes]. Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis) // PG. Vol. XII. Col. 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685.
107. Pass. Mont et Luc. = Passio Sanctorum Montani et Lucii // Musurillo, H. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972. Vol. 2. P. 215–239.
108. Pass. Perp. = Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis // Musurillo, H. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972. Vol. 2. P. 106–131.
109. Philo. Aetern. = Philo Judaeus. De aeternitate mundi // Cohn, L., Reiter, S. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 6. S. 72–119.
110. Philo. De agric. = Philo Judaeus. De agricultura // Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 2. S. 95–132.
111. Philo. De animalibus // Philonis Alexandrini De animalibus: the Armenian Text with an Introduction, Translation, and Commentary / ed. A. Terian. Chico, Calif: Scholars press, 1981. P. 211–264. (SHJ 1).
112. Philo. Cher. = De cherubim // Cohn, L. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 1. S. 170–201.
113. Philo. Conf. = De confusione linguarum // Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 2. S. 229–267.
114. Philo. Prov. = De providentia // Colson, F. H. *Philo*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967². Vol. 9. P. 454–506.

115. Philo. De sacr. Abelis et Caini = De sacrificiis Abelis et Caini // Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 1. S. 202–257.
116. Philo. De opific. = De opificio mundi // Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 1. S. 1–60.
117. Philo. De mut. nom. = De mutatione nominum // Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 3. S. 156–203.
118. Philo. Somn. = De somniis // De somniis (lib. I–II) Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 3. S. 204–306.
119. Philo. De spec. leg. = De specialibus legibus (lib. I–IV) // Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 5. S. 1–265.
120. Philo. QE = Quaestiones in Exodum (fragmenta) // Petit, F. Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca. Paris: Éditions du Cerf, 1978. P. 233–278, 281–306. (OEPA 33).
121. Philo. De vit. Mos. = De vita Mosis // Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: Reimer, 1906. Bd. 4. S. 119–268.
122. Philo. Det. = Quod deterius potiori insidiari soleat // Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 1. S. 258–298.
123. Philo. Deus imm. = Quod deus sit immutabilis // Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 2. S. 56–94.
124. Philo. Prob. lib. = Quod omnis probus liber sit // Cohn, L., Reiter, S. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 6. S. 1–45.
125. Philo. Her. = Quis rerum divinarum heres sit // Wendland, P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: De Gruyter, 1962². Bd. 6. S. 1–71.
126. Philost. VA. = Flavius Philostratus. Vita Apollonii // Kayser, C. L. Flavii Philostrati opera. Leipzig: Teubner, 1870. Vol. 1. P. 1–344.
127. Philop. In Nicom. = Joannes Philoponus. In Nicomachi arithmeticae introductionem (lib. 1) // Giardina, G. Giovanni Filopono matematico tra neopitagorismo e neoplatonismo, Catania: Università di Catania, 1999. P. 105–181.
128. Phot. Bibl. = Photius. Bibliotheca // Henry, R. Photius. Bibliothèque: in 8 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1959. Vol. 1. P. 1–191; 1960. Vol. 2. P. 8–203; 1962. Vol. 3. P. 8–227;

1965. Vol. 4. P. 8–174; 1967. Vol. 5. P. 8–201; 1971. Vol. 6. P. 8–194; 1974. Vol. 7. P. 8–228; 1977. Vol. 8. P. 8–214.
129. Plato. Epist. = Epistulae // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1907. St III.309a-363e. (Рус. пер.: Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 543–610).
130. Plato. Phaedr. = Phaedrus // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902. St III.227a-279c.
131. Plato. Symp. = Symposium // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. St III.172a-223d.
132. Plato. Theaet. = Theaetetus // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. St I.142a-210d.
133. Plato. Tim. = Timaeus // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 4 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902. St III.17a-92c.
134. Plot. Enn. = Plotinus. Enneades // Henry, P., Schwyzer, H.-R. Plotini opera, 3 vols. Leiden: Brill, 1951. Vol. 1. P. 48–142, 145–253, 255–417; 1959. Vol. 2. P. 3–258, 260–427; 1973. Vol. 3. P. 2–328. (MLP 33–35). Рус. пер.: Плотин. Сочинения: Плотин в рус. пер. СПб.; М.: Алетейя при участии Греко-латин. каб. Ю. А. Шичалина, 1995.
135. Plut. Pericl. = Plutarchus. Pericles // Ziegler, K. Plutarchi vitae parallelae / 3. Aufl. Leipzig: Teubner, 1964. Vol. 1.2. P. 1–47.
136. [Plut.] Consol. ad Apoll. = [Plutarchus]. Consolatio ad Apollonium (101f-122a) // Babbitt, F. C. Plutarch's moralia. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962². Vol. 2. P. 108–210.
137. Porph. Ad Marcell. = Porphyrius. Ad Marcellam // Pötscher, W. Porphyrios. Πρὸς Μαρκελλαν. Leiden: Brill, 1969. S. 6–38.
138. Porph. Chr. = Contra Christianos (fragmenta) // von Harnack, A. Porphyrius. Gegen die Christen. Berlin: Reimer, 1916. S. 45, 47–51, 54–67, 75–85, 87–94, 96–103. (ΑΡΑΨ, Philosoph.-hist. Kl. 1).

139. Porph. De abst. = De abstinentia // Bouffartigue, J., Patillon, M., Segonds, A. Ph. Porphyre. De l'abstinence. 3 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1977. Vol. I. P. 42–90; 1979. Vol. II. P. 72–124; 1995. Vol. III. P. 1–40.
140. Porph. De antr. = De antro nympharum // Seminar Classics 609. Porphyry. The cave of the nymphs in the Odyssey. Buffalo: Department of Classics, State University of New York, 1969. P. 2–34. (AM 1).
141. Porph. De imag. = Περὶ ἀγαλμάτων // Bidez, J. Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien. Hildesheim: Olms, 1964². P. 1*–23*.
142. Porph. Hist. phil. = Historia philosophiae (fragmenta) // Nauck, A. Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta / 2. Aufl. Leipzig: Teubner, 1886. P. 4–16.
143. Porph. In Parm. = In Platonis Parmenidem commentaria (fragmenta) // Hadot, P. Porphyre et Victorinus. Paris: Études Augustiniennes, 1968. Vol. 2. P. 64–112.
144. Porph. In Tim. = In Platonis Timaeum commentaria (fragmenta) // Sodano, A. R. Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta. Milan: Istituto Editoriale Cisalpino, 1964. P. 1–48, 60–69.
145. Porph. Phil. ex orac. = De philosophia ex oraculis haurienda // Wolff, G. Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda. Hildesheim: Olms, 1962². S. 109–185.
146. Porph. Quaest. Hom. ad Od. = Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae // Schrader, H. Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae. Leipzig: Teubner, 1890. P. 1–134. Рус. пер.: Порфирий. Труды / под ред. С. Д. Сапожниковой и Т. Г. Сидаша. Том II. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2019. С. 468–576.
147. Porph. Regr. anim. = De regressu animae // Bidez, J. Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien. Hildesheim: Olms, 1964². P. 25*–44*.
148. Porph. Sent. = Sententiae ad intelligibilia ducentes // Lamberz, E. Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes. Leipzig: Teubner, 1975. S. 1–59.
149. Porph. VP. = Vita Plotini // Henry, P., Schwyzer, H.-R. Plotini opera. Leiden: Brill, 1951. Vol. 1. P. 1–41. (MLP 33).
150. Porph. Vit. Pyth. = Vita Pythagorae // Nauck, A. Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta / 2. Aufl. Hildesheim: Olms, 1963². P. 17–52.

151. Procl. In Plat. Crat. = In Platonis Cratylum commentaria // Pasquali, G. Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria. Leipzig: Teubner, 1908. P. 1–113.
152. Procl. In Plat. rem publ. = In Platonis rem publicam commentarii // Kroll, W. Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii. 2 vol. Leipzig: Teubner, 1899. Vol. 1. P. 1–296; 1901. Vol. 2. P. 1–368.
153. Procl. In Tim. = In Platonis Timaeum commentaria // Diehl, E. Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. 3 vol. Leipzig: Teubner, 1903. Vol. 1. P. 1–458; 1904. Vol. 2. P. 1–317; 1906. Vol. 3. P. 1–358.
154. Procl. In Parm. = In Platonis Parmenidem // Steel, C. Procli in Platonis Parmenidem Commentaria. Vol I–III. Oxford: Oxford University Press, 2007–2009. Vol. I. P. 1–251; Vol. II. P. 1–274; Vol. III. P. 1–278.
155. Procl. Theol. Plat. = Theologia Platonica (lib. 1–6) // Saffrey, H. D., Westerink, L. G. Proclus. Théologie platonicienne. Vol. 1–6. Paris: Les Belles Lettres, 1968. Vol. 1. P. 1–125; 1974. Vol. 2. P. 1–73; 1978. Vol. 3. P. 1–102; 1981. Vol. 4. P. 1–113; 1987. Vol. 5. P. 1–148; 1997. Vol. 6. P. 1–114.
156. Ruf. Apol. = Rufinus. Apologiae in S. Hieronymum libri duo // PL. Vol. 21. Col. 541–624.
157. Sent. Sext. = Sententiae Sexti // Chadwick, H. The sentences of Sextus. Cambridge: Cambridge University Press, 1959. P. 12–72. (Рус. пер.: Изречения Секста / Перевод, вступительная статья и комментарии А. С. Небольсина. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007).
158. Simplic. In Aristot. physic. libr. comm. = Simplicius. In Aristotelis physicorum libros commentaria // Diels, H. Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria. 2 vol. Berlin: Reimer, 1882. Bd. 9. S. 1–800; 1895. Bd. 10. S. 801–1366. (CAG 9 & 10).
159. Socr. Schol. Hist. eccl. = Socrates Scholasticus // Maraval, P., Périchon, P. Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique (Livres I–VII) (Texte grec par G. C. Hansen). Paris: Éditions du Cerf, 2004–2007. Vol. 477. P. 44–262; Vol. 493. P. 18–258; Vol. 505. P. 22–354; Vol. 506. P. 20–158.
160. Suda // Adler, A. Suidae lexicon. 4 vol. Leipzig: Teubner, 1928. Bd. 1.1. S. 1–549; 1931. Bd. 1.2. S. 1–740; 1933. Bd. 1.3. S. 1–632; 1935. Bd. 1.4. S. 1–854. (LG 1.1–1.4).

161. Synaxar. April. = Synaxarium mensis Aprilii // Delehay, H. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (e codice Sirmondiano nunc Berolinensi). Bruxellis: apud Socios Bollandianos, 1902 (repr. 1985). P. 577–642. (AS 62).
162. Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula / rec. N. Terzaghi. Vol. I–II. Romae: Typis R. Officinae polygraphicae, 1939. Vol. 1. P. 1–323; 1944. Vol. 2. P. 1–295.
163. Tat. Or. Graec. = Tatianus. Oratio ad Gracos // Whittaker M. (ed. and trans.) Tatian Oratio ad Graecos and Fragments. Oxford: Clarendon Press, 1982. (OECT).
164. Tertul. Ad Mart. = Tertullianus. Ad martyras // Menghi, M. Tertulliano. De spectaculis. Ad martyras. Milano: A. Monadori, 1995. P. 1–131. (CGL 92).
165. Tertul. Adv. Valen. = Adversus Valentinianos // Marastoni, A. Q.S.F. Tertulliani Adversus Valentinianos. Padova: Gregoriana, 1971. P. 1–300; Tertullian. Contre les valentiniens / ed. J.-C. Fredouille. Vol. 2. Paris: Les Éditions du Cerf, 1981 (SC 281).
166. Tertul. Ad uxor. = Ad uxorem // Tertullien. À son épouse / Introduction, texte critique, traduction et notes de Ch. Munier. Paris: Éditions du Cerf, 1980. P. 93–150. (SC 273).
167. Tertul. Apol. = Apologeticum // Frassinetti, P. Q. Septimi Florentis Tertulliani Apologeticum / rec. Paulus Frassinetti. Augustae Taurinorum: In Aedibus I. B. Paraviae, 1965. P. 1–149. (CSLP).
168. Tertul. De anima // Waszink, J. H. Quinti Septimi Florentis, Tertulliani Opera. Pars II: Opera Montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. P. 779–870 (CCSL 2).
169. Tertul. De praescr. haer. = De praescriptione haereticorum // Schleyer, D. Tertullian: Vom Prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker / De Praescriptione haereticorum. Turnhout: Brepols, 2002. (FC series 3, vol. 42).
170. Theodor. Graec. affect. cur. = Theodoretus. Graecarum affectionum curatio // Canivet, P. Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques. 2 vol. Paris: Éditions du Cerf, 1958. Vol. 1. P. 100–287; Vol. 2. P. 296–446. (SC 57).
171. Theoph. Antioch. Ad Autol. = Theophilus. Ad Autolyicum // Marcovich, M. Theophili Antiocheni ad Autolyicum. Berlin; New York: De Gruyter, 1995. S. 15–137. (PTS 44).
172. Theophyl. Enarr. in Joh. = Theophylactus. Ennaratio in Evangelium S. Johannis // PG. Vol. 123. Col. 1127–1348.

Литература

1. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия / пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. М.; СПб: Степной ветер, Коло, 2005.
2. Армстронг, А. Х. (ред.) Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / пер. с англ. Н. М. Селиверстова; вступ. ст. В. В. Прокопенко. СПб.: Владимир Даль, 2021.
3. Белоусов, А. В. Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени: «Жизнь Аполлония» и «Героика» / А. В. Белоусов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.
4. Бобринский, А. А. Из эпохи зарождения христианства. [Т.] 1. Свидетельства нехристианских писателей первого и второго веков о Господе нашем Иисусе Христе и христианах / гр[аф]. А. Бобринской. Париж: [б. и.], 1929.
5. Бокэм, Р. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей / Р. Бокэм; [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. М.: Эксмо, 2011.
6. Бугай, Д. Порфирий. О жизни Плотина и порядке его книг (научный перевод с древнегреческого и комментарии) // Историко-философский альманах. 2015. Т. 5. С. 161–213.
7. Газов-Гинзберг, А. М. и др. Тексты Кумрана (Выпуск второй) / введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996.
8. Гарнак, А. Сущность христианства. СПб: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1907.
9. Джемсъ, В. Многообразіе религиознаго опыта / перевод с английского В. Г. Малахіевой-Мировичъ и М. В. Шикъ. Под ред. С. В. Лурье. М.: Издание журнала «Русская Мысль», 1910.
10. Диллон, Дж. Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 н. э. СПб.: Издательство Олега Абышко, Алетейя, 2002.
11. Доброхотов А. Л. Логос // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии Рос. акад. наук, Нац. обществ.-науч. фонд; Науч.-ред. совет.: В. С. Степин [и др.]. Том второй Е – М. Москва: Мысль, 2001. С. 445.

12. Доддс, Э. Р. Греки и иррациональное / пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; Послесл. Ф. Х. Кессиди. СПб.: Алетейя, 2000.
13. Доддс, Э. Р. Язычник и христианин в смутное время: некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / Э. Р. Доддс; [пер. с англ. А. Д. Пантелеева и А. В. Петрова; вступ. ст. А. Д. Пантелеева]. СПб.: Гуманитарная академия, 2003.
14. Желтова, Е. В. Античная традиция о персидских магах Зороастре, Остане и Гистаспе. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2011.
15. Зуева, Е. В. Влияние пересказанных диалогов Платона на литературную форму «Диалога с Трифоном Иудеем» св. Иустина Философа: диссертация кандидата филологических наук: 10.02.14 / Зуева Елизавета Владимировна; [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова]. Москва, 2011.
16. Ибрагимов, Ф. С. Паренеза в Посланиях святого апостола Павла // Христианское чтение. 2019. № 2. С. 75–81.
17. Йегер, В. Раннее христианство и греческая пайдейя / перевод с английского и вступительная статья О. В. Алиевой. М.: ГЛК, 2014.
18. Кудрявцев, О. Ф. Флорентийская Платоновская академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии / О. Ф. Кудрявцев. М.: ЛУМ, 2018.
19. Мельников, С. А. Философские воззрения Нумения Апамейского. М.: Современные тетради, 2003.
20. Месяц, С. В. Ямвлих // Античная философия: Энциклопедический словарь / Редакционная коллегия: П. П. Гайденко (председатель), М. А. Солопова (ответственный редактор), С. В. Месяц, А. В. Серегин, А. А. Столяров, Ю. А. Шичалин. Москва: Прогресс-Традиция, 2008. С. 837–848.
21. Миллер, Т. А. Воспоминания о Сергее Ивановиче Соболевском // LIBRARIUS. Новейшая история антиковедения в России: [сайт]. URL: <http://librarius.narod.ru/personae/sisob3.htm> (дата обращения: 23.09.2023).
22. Михайлов, П. Б. Концепция эллинизации христианства в истории теологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 71. С. 50–68.

23. Морескини, К., Норелли, Э. История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. Том 1: От ап. Павла до эпохи Константина / Пер. с ит. Т. Л. Александровой, Р. С. Соловьёва, А. И. Золотухиной, ред. перевода Р. С. Соловьёва. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2021.
24. Пантелеев, А. Д. Платон и гностики: в поисках идеального человека // Вестник РХГА. 2013. №3. С. 118–124.
25. Пантелеев, А. Д. «Мученичество Поликарпа» и «О смерти Перегрин» Лукиана: еще раз о старом споре // Индоевропейское языкознание и классическая филология. (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 26–28 июня 2017 г. / Н. Н. Казанский (отв. ред.). СПб.: Наука, 2017. С. 642–652.
26. Пантелеев, А. Д. Ранние христианские мученичества. Переводы, комментарии исследования / под ред. А. Д. Пантелеева. СПб: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017.
27. Попова, Т. В. Гомер в оценке неоплатоников // Древнегреческая литературная критика. М.: Наука, 1975. С. 441–449.
28. Ранович, А. Б. Античные критики христианства: (Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др.) / А. Ранович. Москва: Гаиз, 1935.
29. Светлов, Р. В., Цыб, А. В. Проблема «Двух оригенов» // [AKADEMEIA] Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Вып. 7. СПб: СПбГУ, 2008. С. 482–500.
30. Серегин, А. В. К вопросу о двух Оригенах // Богословские труды. 2009. Т. 42. С. 44–86.
31. Соловьёв, Р. С. Гомер как первый богослов: аллегория и символ в трактате Порфирия «О пещере нимф» // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 64. С. 47–66.
32. Соловьёв, Р. С. Жанровые особенности Vita Plotini: на кого равнялся Порфирий // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2022. Вып. 73. С. 84–102.
33. Старкова, К. Б. Дамасский документ 5.18-19 // Тексты Кумрана (Выпуск второй) / Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-

- Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. С. 22–95.
34. Трубецкой, С. Н. Учение о Логосе в его истории. М.; Харьков: АСТ, Фолио, 2000.
35. Филатова, Н. В., Филатов, Ф. Р. О возможности исторического психоанализа // Новое прошлое / The New Past. 2017. № 4. С. 106–126.
36. Фокин, А. Р. Тринитарный субординационизм Оригена: опыт переосмысления // Вопросы богословия. 2019. № 1 (1). С. 66–93.
37. Чекалов, П. К. Осмысление жанра художественной автобиографии в научной литературе // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2012. №1. С. 119–122.
38. Шалаева, А. В. Вокруг «Рождения трагедии». Эрик Робертсон ДОДДС (1893-1979): Греки и иррациональное // Высшая школа экономики: [сайт]. URL: https://www.hse.ru/data/2013/12/16/1338306733/A.Шалаева_Доддс.pdf (дата обращения: 23.09.2023).
39. Шичалин, Ю. А. По поводу названия трактата Πλωτῖνα ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (Enn. V, 1) // ВДИ. 1986. № 4. С. 118–125.
40. Шичалин, Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000.
41. Ямаучи, Э. М. Дохристианский гностицизм, Новый Завет и Наг Хаммади в современных дебатах // Themelios. 1984. Vol. 10 (1). С. 22–27.
42. Ястребов, А. О. XI книга «Евангельского Приготовления» Евсевия Кесарийского // Церковь и время. 2002. Т. 3 (20). С. 105–192.
43. Akçay, K. Nilüfer. Porphyry's 'On the Cave of the Nymphs' in its intellectual context. Leiden: Brill, 2019. (SPNPT 23).
44. Albrecht, M. von et al. Jamblich, Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung / Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. von Albrecht, J. Dillon, M. George, M. Lurje, D. S. du Toit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
45. Alekniéné, T. L'énigme de la «patrie» dans le Traité 1 de Plotin: héritage de l'exégèse philonienne? // RechAug. 2007. Vol. 35 (1). P. 1–46.

46. Alieva, O. Origen's Protreptics to Philosophy: Testimony of Gregory Thaumaturgus in the Oratio Panegyrica, VI // Origeniana Undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 / ed. A.-Ch. Jacobsen, A. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2016. P. 681–689.
47. Alsted, J. H. Encyclopaedia septem tomis distincta. Vol. 1–2. Herborn: Christoph Corvinus, 1630.
48. Annas, J. Platonic Ethics, Old and New. Ithaca; London: Cornell University Press, 1999.
49. Armstrong, A. H. (ed.) Porphyry. The Life of Plotinus // Plotinus in seven volumes. Vol. 1: Porphyry on the Life of Plotinus and the order of his books. Enneads I, 1-9. Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1966. P. 1–87.
50. Athanassiadi, P. Apamea and the Chaldaean Oracles: A Holy City and a Holy Book // The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown / ed. A. Smith. Swansea: Classical Press of Wales, 2005.
51. Aune, D. E. The New Testament in its Literary Environment. Westminster: John Knox Press, 1987.
52. Barlow, C. W. Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam quae vocantur. Rome: Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 1938.
53. Barnes, T. D. Porphyry Against the Christians // JThS. 1973. Vol. 24. P. 424–442.
54. Barnes, T. D. The Editions of Eusebius' Ecclesiastical History // GRBS. 1980. Vol. 21. P. 191-201.
55. Barnes, T. Scholarship or Propaganda? Porphyry' Against the Christians' and Its Historical Setting // BICS. 1994. Vol. 39. P. 53–65.
56. Baronius, C. Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198: in 12 vol. Venetiis: Apud Georgium Variscum & Socios, 1603. T. 2.
57. Bauer, B. Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs. 3 Bd. Berlin: Hempel, 1850–1851.
58. Bauer, B. Philo, Strauss und Renan und das Urchristentum. Berlin: Hempel, 1874.
59. Bauer, B. Christus und die Caesaren: der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum. Berlin: Grosser, 1877.

60. Bayle, P. Plotin // Dictionnaire historique et critique / par M. Bayle. Vol. II. Rotterdam: Chez Reinier Leers, 1697.
61. Beatrice, P. F. Porphyry's Judgment on Origen // Origeniana Quinta / R. J. Daly (ed.). Leuven: Leuven University Press, 1992. P. 351–367.
62. Beatrice, P. F. Porphyrius // Theologische Realenzyklopädie. 1997. Bd. 27. S. 54–59.
63. Beatrice, P. F. Porphyry at Origen's School at Caesarea // B. Bitton-Ashkelony, O. Irshai, A. Kofski et al. (ed.) Origeniana duodecima. Origen's legacy in the Holy Land – a tale of three cities. Leuven [u.a.], 2019. P. 267–284.
64. Becker, M. Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart: Steiner, 2013.
65. Becker, M. Porphyrios, 'Contra Christianos'. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. Berlin; Boston: de Gruyter, 2016.
66. Berchman, R. M. In the Shadow of Origen: Porphyry and the Patristic Origins of New Testament Criticism // Dorival, G., Le Boulluec, A. Origeniana. Sexta: Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, 30 août – 3. septembre 1993. Leuven: Leuven University Press, 1995. P. 657–673.
67. Berthelot, K. Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*) // Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters / ed. M. Niehoff. Leiden: Brill, 2012. P. 155–174.
68. Bidez, J. Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien. Avec les fragments des traités *Περὶ ἀγαλμάτων* et *De regressu animae*. Leipzig: B. G. Teubner, 1913.
69. Bieler, L. ΘΕΙΟΣ ANHP. Das Bild des 'göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum. Wien: Buchhandlung Oskar Höfels, 1935.
70. Bigg, Ch. The Christian Platonists of Alexandria: being the Bampton lectures of the year 1886. Oxford: Clarendon Press, 1913.
71. Blomberg, C. L. Jesus and the Gospels: An Introduction and Survey. Nashville. Tennessee: B&H Publishing Group, 2009.
72. Blomquist, J. "μέντοι" // Greek Particles in Hellenistic Prose / J. Blomqvist. Lund: Berlingska Boktryckeriet, 1969. P. 27–35.

73. Blumenthal, H. J. *Marinus' Life of Proclus: Neoplatonist biography // Byzantion*. 1984. Vol. 54. P. 469–494.
74. Bobichon, Ph. *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon: Introduction, texte grec, traduction. Édition critique par Ph. Bobichon*. Vol. I–II. Fribourg: Département de patristique et d'histoire de l'Eglise de l'Université de Fribourg, 2003. Vol. I. P. 1–182.
75. Bolgov, N. N. *Late Antiquity: New Methodological Approaches to Transitional Historical Era // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования*. 2015. № 4 (6). С. 17–19.
76. Böhm, Th. *Origenes – Theologe und (Neu-)Platoniker? Oder: Wem soll man misstrauen: Eusebius oder Porphyrius? // Adamantius*. 2002. Vol. 8. S. 7–23.
77. Bradshaw, D. *The Logoi of Beings in Greek Patristic Thought // B. Foltz, J. Chryssavgis (eds.). Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*. New York: Fordham University Press, 2013. P. 9–22.
78. Bréhier, E. (ed.) *Porphyre, La vie de Plotin et l'ordre de ses écrits // Plotin. Ennéades / Texte établi et traduit par E. Bréhier*. Paris: Les Belles Lettres, 1924. P. 1–31.
79. Brisson, L. *Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style // ANRW*. 1987. Bd. II 36,2. P. 793–860.
80. Brisson, L. *Amélius // DPhA, publié sous la direction de R. Goulet*. Paris, 1989. Vol. I. P. 160–164.
81. Brisson, L. *Plotin: Une biographie // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grecque etc. / Par L. Brisson, etc.* Paris: Vrin, 1992. T. II. P. 1–31.
82. Brisson, L., Segonds, A. Ph. *Vita Plotini: Notes // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie / L. Brisson et al. (eds.)*. Paris: Vrin, 1992. Vol. II. P. 187–299.
83. Brisson, L. *Notes sur la Vita Plotini: 2.27 // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grecque etc. / Par L. Brisson, etc.* Paris: Vrin, 1992. T. II. P. 203–204.
84. Brisson, L., Flamand, J.-M. *Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon (VP 22) // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grec et traduction française,*

- commentaire, notes complémentaires, bibliographie / L. Brisson et al. (eds.). Paris: Vrin, 1992. Vol. II. P. 565–617.
85. Brisson L., Flamand, J.-M. *Vita Plotini: Une bibliographie // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grecque etc.* / Par L. Brisson, etc. Paris: Vrin, 1992. T. II. P. 723–735.
 86. Brisson, L. *Le Christ comme Lógos suivant Porphyre dans Contre les chrétiens (fragment 86 von Harnack = Théophylacte, Enarr. in Joh., PG 123, col. 1141) // Le traité de Porphyre Contre les chrétiens: un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du Colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne* / ed. S. Morlet. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011. P. 277–290.
 87. Brittain, Ch. *Plato and Platonism // The Oxford Handbook of Plato (2nd ed.)* / ed. G. Fine. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 530–541.
 88. Brown, P. *The World of Late Antiquity. AD 150–750*. London: Thames and Hudson, 1971.
 89. Brucker, J. J. *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* / J. J. Brucker. T. 3. Lipsiae: Impensis haered. Wiedemanni et Reichii, 1742.
 90. Burnyeat, M. F. *Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on <Exodus> and Eternity // Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji* / ed. by R. Salles. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 143–169.
 91. Buschmann, G. *Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte*. Berlin; New York: de Gruyter, 1994.
 92. Büschung, A. F. *Grundriß einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtigen Lehrsätze derselben*. Bd. 2. Berlin: Bosse, 1774.
 93. Carriker, A. J. *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden; Boston: Brill, 2003.
 94. Catana, L. *The Concept "System of Philosophy": The Case of Jacob Brucker's Historiography of Philosophy // History and Theory*. 2005. Vol. 44 (1). P. 72–90.
 95. Catana, L. *The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism // Apeiron*. 2013. Vol. 46 (2). P. 166–200.
 96. Catana, L. *Changing Interpretations of Plotinus: The 18th-Century Introduction of the Concept of a 'System of Philosophy' // IJPT*. 2013. Vol. 7 (1). P. 50–98.

97. Catana, L. *Late Ancient Platonism in Eighteenth-Century German Thought*. Cham: Springer Nature, 2019.
98. Celia, F. *Gregory of Neocaesarea: a re-examination of the biographical issue // Adamantius*. 2016. Vol. 22. P. 171–193.
99. Celia, F. *Studying the Scriptures at the School of Caesarea: The Testimony of Gregory of Neocaesarea's Oratio Panegyrica // B. Bitton-Ashkelony, O. Irshai, A. Kofski et al. (ed.) Origeniana duodecima. Origen's legacy in the Holy Land – a tale of three cities*. Leuven [u.a.], 2019. P. 285–295.
100. Chadwick, H. M. *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
101. Charrue, J. M. *De l'être et du monde: Ammonius, Plotin, Proclus*. Paris: Klincksieck, 2010.
102. Chevrolet, T. *L'idée de fable: théories de la fiction poétique à la Renaissance*. Genève: Librairie Droz S.A., 2007.
103. Chiaradonna, R., Goulet, R., Zambon, M., et al. *Porphyre de Tyr // DPhA*. Vol. 5.II / ed. R. Goulet. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 2012. P. 1289–1325.
104. Clarke, E. C. *Iamblichus' De mysteriis. A manifesto of the miraculous*. Aldershot: Routledge, 2001.
105. Cosentino, A. *The Authorship of the Refutatio omnium haeresium // ZAC*. 2018. Vol. 22 (2). P. 218–237.
106. Cox, P. M. *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*. Berkeley: University of California Press, 1983.
107. Cumont, F. *Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1911.
108. Daniélou, J. *Les origines du christianisme latin*. Paris: Cerf, 1978.
109. Daniélou, J. *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*. Paris: Éd. du Cerf, 1990.
110. De Ley, H. *Macrobius and Numenius: a study of Macrobius, In Somn., I, c. 12*. Bruxelles: Latomus, 1972.

111. Dempf, A. Eusebios als Historiker. Sitzungsberichte. Jahrgang 1964, Heft 11. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse, 1964.
112. Des Places, É. Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella / Texte établi et trad. par É. Des Places; Avec un app. d'A.-Ph. Segonds. Paris: Les Belles lettres, 1982.
113. De Vogel, C. J. Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground? // *Vig. Chr.* 1985. Vol. 39 (1). P. 1–62.
114. Digeser, E. D. A Threat to Public Piety. Christians, Philosophers and the Great Persecution. Ithaca; NY: Cornell University Press, 2012.
115. Dillon, J. Plotinus, Enn. III.9.1, and Later Views on the Intelligible World // *TAPA*. 1969. Vol. 100. P. 63–70.
116. Dillon, J. The Concept of Two Intellects: A Footnote to the History of Platonism // *Phronesis*. 1973. Vol. 18. P. 176–185.
117. Dillon, J. Ganymede as the Logos. Traces of a Forgotten Allegorization in Philo // *CQ*. 1981. Vol. 31. P. 183–185.
118. Dillon, J. Plotinus at work on Platonism // *Greece & Rome*. 1992. Vol. 39 (2). P. 189–204.
119. Dillon, J. The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220. NY; Ithaca: Cornell University Press, 1996.
120. Dillon, J. St John in Amelius' Seminar // P. Vassilopoulou, S. Clark (eds.). *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009. P. 30–43.
121. Dillon, J. Pythagoreanism in the Academic tradition: the Early Academy to Numenius // *A History of Pythagoreanism* / ed. C. A. Huffman. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 250–273.
122. Dodds, E. Augustine's Confessions: A Study of Spiritual Maladjustment // *Hibbert Journal*. 1927. Vol. 26. P. 459–473.
123. Dodds, E. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One // *CQ*. 1928. Vol. 22. P. 129–142.
124. Dodds, E. Euripides the Irrationalist // *CR*. 1929. Vol. 43. P. 97–104.

125. Dodds, E. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press (London: Cambridge University Press), 1951.
126. Domínguez Valdés, P. *La crítica de Agustín de Hipona a la filosofía en De civitate Dei* // ASHF. 2017. Vol. 34. P. 65–84.
127. Dörrie, H. Was ist „spätantiker Platonismus“? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum // *Theologische Rundschau*. 1971. Bd. 36. S. 285–302.
128. Dörrie, H. Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eusèbe) // *Épektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* / J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (eds.). Paris: Beauchesne, 1972. P. 75–87.
129. Dörrie, H. *Platonica minora*. München: Wilhelm Fink, 1976.
130. Dörrie, H. *Die Andere Theologie* // *Theologie und Philosophie*. 1981. Bd. 56 (1). S. 1–46.
131. Dufour, R. *Plotinus. A Bibliography 1950–2000*. Leiden: Brill, 2002.
132. Dyroff, A. *Zum Prolog des Johannes-Evangeliums* // *Pisculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*. FS Franz Joseph Dölger. Münster: Aschendorff, 1939. S. 88–93.
133. Eberhard, J. A. *Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*. Halle: Hemmerd, 1788.
134. Edwards, M. J. *On the Platonic Schooling of Justin Martyr* // *JThS*. 1991. Vol. 42 (1). P. 17–34.
135. Edwards, M. J. *Two Images of Pythagoras. Iamblichus and Porphyry* // H. J. Blumenthal & E. G. Clarke (eds). *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*. Bristol: Bristol Classical Press, 1993. P. 159–172.
136. Edwards, M. J. (tr. and comm.) *Neoplatonic saints: the lives of Plotinus and Proclus by their students*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
137. Edwards, M. J. *Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Plotinus* // T. Hägg, P. Rousseau (eds.). *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2000. P. 52–71.
138. Edwards, M. J. *Porphyrios* // *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike (= Grundriss der Geschichte der Philosophie)*, (Die Philosophie der Antike, 5/2) / hrsg. von. Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa (eds.), Basel: Schwabe, 2018. S. 1327–1348.

139. Ehrenkrook, J. von. *Christians, Pagans, and the Politics of Paideia in Late Antiquity // Second Temple Jewish “Paideia” in Context* / ed. by J. M. Zurawski and G. Boccaccini, Berlin; Boston: de Gruyter, 2017. P. 255–266.
140. Engberg-Pedersen, T. *Paul and the Stoics*. Edinburgh: Westminster John Knox Press, 2000.
141. Ficinus, M. *Liber VIII. Epist. CLXXXII: Quod divina providentia statuit antiqua renovari // Epistolae Marsilii Ficini Florentini*. Vol. 1. Nürnberg: Per Antonium Koberger impræsse, 1497.
142. Ficinus, M. *Exhortatio ad auditores in lectionem Plotini et similiter ad legentes // Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi, Operum*. T. II. Paris: Guillaume Pelé, 1641.
143. Finamore, J. F. *Plotinus, Psellus and the ‘Chaldean Oracles’. A Reply to Majercik // The Ancient World*. 1998. Vol. 29. P. 107–110.
144. Florovsky, G. *Patristics and Modern Theology // Hamilcar S. Alivisatos (ed.). Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes, 29 Novembre – 6 Décembre 1936*. Athènes: Pyrsos, 1939. P. 238–242.
145. Fontaine, J. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Paris: Études Augustiniennes, 1959.
146. Fontaine, J. *Aspects et problèmes de la prose d’art latine au 3^e siècle. La naissance des styles latins chrétiens*. Torino: Lezioni Augusto Rostagni, 1968.
147. Fowden, G. *The Pagan Holy Man in Late Antique Society // JHS*. 1982. Vol. 102. P. 33–59.
148. Fowden, G. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
149. Francis, J. A. *Against the Christians: The Rise of Early Anti-Christian Polemic* / J. W. Hargis. *Patristic Studies* 1. NY: Peter Lang, 1999.
150. Frede, M. *Numenius // ANRW II, Bd. 36, Tbd. 2*. Berlin: de Gruyter, 1987. S. 1034–1075.
151. Frede, M. *Celsus philosophus Platonicus // ANRW II, Bd. 36, Tbd. 7. / Hrsg. v. W. Haase*. Berlin; New York: de Gruyter & Co., 1994. S. 5183–5213.

152. Freudenthal, J. Amelius // RE. Neue Bearbeitung / hrsg. v. G. Wissowa et al. Stuttgart, 1894. Bd. I 2. Col. 1822–1833.
153. Fülleborn, G. G. Neuplatonische Philosophie // Beyträge zur Geschichte der Philosophie, 12 Bds., 1791–1799. Bd. III. Züllichau and Freystadt, Fromannischen Buchhandlung, 1793.
154. Fürst, A. Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2007.
155. Gager, J. G. Moses in Greco-Roman Paganism. Nashville (Tennessee); New York: Abingdon Press, 1972.
156. Gerson, L. P. (ed.) The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity: in 2 vols. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
157. Gibbon, E. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire / ed. D. Womersley. Vol. 1. London: Allen Lane, 1994.
158. Gilson, E. History of Christian philosophy in the Middle Ages. New York: Random House, 1955.
159. Girardi, M. Note sul lessico esegetico di Basileo di Cesarea // VetChr. 1992. Vol. 29. P. 19–54.
160. Goulet, R. Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres // RHPPhR. 1977. Vol. 57. P. 471–496.
161. Goulet, R. Le système chronologique de la Vie de Plotin // Porphyre. La Vie de Plotin. Travaux Préliminaires et Index Grec Complet / L. Brisson et al. (eds.). Paris: Vrin, 1982. Vol. I. P. 189–208.
162. Goulet R. Le Plan de la Vie de Plotin // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie / L. Brisson et al. (eds.). Paris: Vrin, 1992. Vol. II. P. 77–85.
163. Goulet, R. Notes critiques sur le texte grec // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie / L. Brisson et al. (eds.). Paris: Vrin, 1992. Vol. II. P. 119–130.
164. Goulet, R. Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre „Contre les chrétiens“ // Vig. Chr. 2010. Vol. 64. P. 140–159.

165. Grant, R. M. *Gnosticism and Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1959.
166. Grant, R. M. *The Stromateis of Origen* // J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (eds.). *Épektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*. Paris: Beauchesne, 1972. P. 285–292.
167. Guthrie, K. S. *Numenius of Apamea, the father of neo-Platonism: works, biography, message, sources, and influence*. London: G. Bell & sons, 1917.
168. Hadot, P. *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide* // REG. 1961. Vol. 74. P. 410–438.
169. Hadot, P. *Bilan et perspectives sur les Oracles chaldaïques* // Lewy, H. *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (Le Caire 1956) / 3 éd. par M. Tardieu, avec un suppl. «Les Oracles chaldaïques 1891–2011». Paris: Institut des Etudes Augustiniennes, 2011. P. 703–720.
170. Halfwassen, J. *Die Bedeutung des spätantiken Platonismus für Hegels Denkentwicklung in Frankfurt und Jena* // *Hegel-Studien* / hrsg. v. Fr. Nicolin und O. Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998. Bd. 33. S. 112–144.
171. Halfwassen, J. *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bonn: Bouvier Verlag, 1999. S. 76–78 (*Hegel-Studien*, Beiheft 40).
172. Hager, F. P. *Zur Geschichte, Problematik und Bedeutung des Begriffes "Neuplatonismus"* // *Diotima*. 1983. Bd. 11. S. 98–110.
173. Harder, R. *Porphyrios: Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften* // *Plotins Schriften* / übersetzt von R. Harder. Bd. 5c: Anhang. Hamburg: Meiner, 1958. S. 1–68.
174. Harnack, A. von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte: Bd. 1. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*. Freiburg: Mohr, 1886.
175. Harnack, A. von. *Grundriss der Dogmengeschichte*. Tübingen: Mohr, 1914.
176. Harnack, A. von. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 4. Aufl. Leipzig: J. C. Hinrich, 1924.

177. Harnack, A. von. *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*. Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1927.
178. Harnack, A. von. *Das Wesen des Christentums: sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
179. Hegel, G. W. F. *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden / hrsg. v. H. Glockner*. Bd. XIX. Stuttgart: F. Frommanns Verlag, 1959.
180. Henry, P. *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobie*. Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense, 1934.
181. Henry, P. *La dernière parole de Plotin // SCO*. 1953. Vol. II. P. 113–130.
182. Holzhausen, J. *Das Corpus Hermeticum Deutsch. Teil 2*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997.
183. Horn, Ch. *Ammonios Sakkas und seine Schule // Die Philosophie der Antike 5: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe) / hrsg. v. Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa*. Basel: Schwabe Verlag, 2018. S. 1252–1255.
184. Horn, Ch. *Plotinus // Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe / hrsg. v. Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa*. Bd. 5/1–3. Basel: Schwabe Verlag, 2018. S. 1255–1310.
185. Horn, G. *Historiae philosophicae libri septem. Quibus de origine, sucessione, sectis & vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*. Lvgdvni Batavorvm [= Leiden]: Apud Johannem Elsevirivm, 1655.
186. Huffman, C. A. *Aristoxenus' Account of Pythagoras // Presocratics and Plato / eds. R. Patterson, V. Karasmanis, A. Hermann*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2012. P. 125–143.
187. Hyldahl, N. *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*. Kbh.: Munksgaard, 1966. (AThD 9).
188. Jerphagnon, L. *Les sous-entendu anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre // MH*. 1990. Vol. XLVII. P. 41–52.

189. Joensen, J. *De scriptoribus historiae philosophicae libri IV*. Francofurti: Ex officina Thom. Matth. Götzii Prælo Vogeliano, 1659.
190. Kajanto, I. *Supernomina. A Study in Latin Epigraphy*. Helsinki: Soc. scientiarum fennica, 1966.
191. Kalligas, P. *The Enneads of Plotinus: A Commentary*. Vol. 1. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2014.
192. Karfíková, L. Eternity according to Plotinus, *Enn. III,7* // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 2011. Bd. 58 (2). S. 437–451.
193. Kennedy, G. A. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. London: Croom Helm, 1980.
194. King, K. L. *What is Gnosticism?* Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
195. Kinzig, W. War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ? // *Mousopolos Stephanos. Festschrift für Herwig Görgemanns / hrsg. v. M. Baumbach, H. Köhler, A. M. Ritter*. Heidelberg: Winter, 1998. S. 320–332.
196. Klein, R. (hrsg.), Guyot, P. (übers.). *Gregor der Wundertäter: Oratio prosphonetica ac panegyrica in Origenem / Dankrede an Origenes. Im Anhang: Origenis epistula ad Gregorium Thaumaturgum / Der Brief des Origenes an Gregor den Wundertäter*. Freiburg i. Br.: Herder, 1996 (FC 24).
197. Koch, D., Männlein-Robert, I., Weidtmann, N. (hrsg.) *Platon und das Göttliche*. Tübingen: Attempto, 2010.
198. Koskenniemi, E. *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*. Tübingen: Mohr, 1994.
199. Krämer, H. J. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus Zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam: B. R. Grüner, 1964.
200. Kristeller, P. O. *The Philosophy of Marsilio Ficino*. New York: Columbia University Press, 1943.
201. Kukkonen, T., Remes, P. *Divine Word and Divine Work: Late Platonism and Religion // Numen*. 2016. Vol. 63, No. 2/3, Special Issue: Divine Word and Divine Work: Late Platonism and Religion. P. 139–146.

202. Küster, E. Die Schlange in der Griechischen Kunst und Religion. Giessen: Töpelmann, 1913.
203. Labriolle, P. C. de. La réaction païenne. Étude sur la Polémique Antichrétienne du I^{er} au VI^e Siècle. Paris: L'Artisan du Livre, 1934.
204. Lamberton, R. Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1989.
205. Leo, F. Die Griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form. Leipzig: B.G. Teubner, 1901.
206. Leveils, X. Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45–325) (BZNW, 146), Berlin; New York: de Gruyter, 2007.
207. Lewy, H. Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire. Le Caire: Institut français d'arcéologie orientale, 1956.
208. Lieu, J. M. Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
209. Lim, R. The Auditor Thaumasius in the Vita Plotini // JHS. 1993. Vol. 113. P. 157–160.
210. List, J. Das Antoniusleben des hl. Athanasius des Großen. Eine literar-historische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie. Athen: Sakellarios, 1930.
211. Lloyd-Jones, H. Eric Robertson Dodds // Gnomon. 1980. Vol. 52, no. 1. P. 78–83.
212. Loisy, A. L'Évangile et l'Église. Paris: A. Picard et fils, 1902.
213. Loofs, F. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Bd. 1: Dogmengeschichte der alten Kirche bis zur Ausbildung der griechischen Orthodoxie. Halle; Saale: Niemeyer, 1951⁵.
214. Löhr, W. Markion // RAC. 2010. Bd. 24. S. 147–173.
215. MacPhail, J. A. Jr. Porphyry's Homeric Questions on the Iliad: text, translation, commentary. Berlin: de Gruyter, 2010.
216. Magrin, S. Plotinus' Reception of Aristotle // A. Falcon (ed.). Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity. Leiden: Brill, 2016. P. 258–276.

217. Majercik, R. *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*. Leiden: E. J. Brill, 1989.
218. Mansfeld, J. *Prolegomena. Questions to Be Settled before the Study of an Author, or a Text*. Leiden, New York & Köln: Brill. P. 177–191.
219. Männlein-Robert, I. *Longin: Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*. München–Leipzig: de Gruyter, 2001.
220. Männlein-Robert, I. *Biographie, Hagiographie, Autobiographie. Die Vita Plotini des Porphyrios // Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens / hrsg. v. M. Erler und T. Kobusch, unter Mitwirkung von I. Männlein-Robert*. München; Leipzig: K.G. Saur, 2002. S. 581–609.
221. Männlein-Robert, I. *Zwischen Polemik und Hagiographie. Iamblichs De vita Pythagorica im Vergleich mit Porphyrios' Vita Plotini // M. Bonazzi; S. Schorn (eds). Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*. Turnhout: Brepols, 2016. P. 197–220.
222. Männlein-Robert, I. § 115. *Longinos und Amelios // Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe) / hrsg. v. Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa*. Basel: Schwabe Verlag, 2018. S. 1310–1321.
223. Marksches, Chr. *Origenes und sein Erbe*. Berlin: De Gruyter, 2007.
224. Marjanen, A. *Was there a Gnostic Religion? / ed. by A. Marjanen*. Göttingen: Vandenhoeck, 2005.
225. Marx-Wolf, H. *High Priests of the Highest God: Third-Century Platonists as Ritual Experts // JECS*. 2010. Vol. 10. P. 481–513.
226. Mason, H. *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis*. Toronto: Hakkert, 1974.
227. Mazur, A. J. *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism*. Leiden: Brill, 2021.
228. Meiners, C. *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*. Lemgo: Im Verl. der Meyerschen Buchh., Meyer, 1786.

229. Meinhardt, H. Neuplatonismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie / hrsg. v. Joachim Ritter. 13 Bds. Basel and Stuttgart: Schwabe & Co, 1971–2007. Bd. 6 (Mo–O), 1984.
230. Meredith, A. Porphyry and Julian Against the Christians // ANRW. 1980. Vol. XXIII/2. P. 1119–1149.
231. Merki, H. ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paradosis 7. Freiburg: Paulusverlag, 1952.
232. Miles, G. Philosophers and their Neoplatonic Lives: Problems and Paradigms // The Oxford Handbook of Ancient Biography / ed. K. De Temmerman. Oxford: OUP, 2021. P. 349–362.
233. Mitchell, S.; Van Nuffelen, P. Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity. Leuven: Peeters, 2010 (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 12).
234. Mohrmann, Chr. Études sur le latin des chrétiens. Vol. I – IV. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1961–1977.
235. Momigliano, A. Alien Wisdom. The Limits of Hellenization. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
236. Monaci Castagno, A. Origene direttore d'anime // M. Catto, I. Gagliardi, R. M. Parrinello (eds.). Direzione spirituale tra tortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento. Brescia: Morcelliana, 2002. P. 61–85.
237. Mondésert, C. Clément d' Alexandrie: introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture. Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1944.
238. Mras, K. Zu Attikos, Porphyrios und Eusebios // Glotta. 1936. Vol. 25. S. 183–188.
239. Mras, K. Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im antiken Schrifttum // AÖAW.PH. 1956. Bd. 93. S. 209–217.
240. Mugler, Ch. s. v φαντάζομαι // Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs: douze siècles de dialogue avec la lumière. Paris: Klincksieck, 1964.
241. Mutschmann, H. Das Genesiszitat in Περὶ ὕψους // Hermes. 1917. Bd. 52. S. 161–200.
242. Nasemann, B. Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis. Stuttgart: B.G. Teubner, 1991.

243. Nash, J. F. Hermeticism: Rise and Fall of an Esoteric System: Part I // *The Esoteric Quarterly*. 2009. Vol. 5. P. 39–51.
244. Norden, E. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.
245. O'Brien, D. Plotinus and the Secrets of Ammonius // *Hermathena*. 1994. No. 157, *Neoplatonica: Studies in the Neoplatonic Tradition, Proceedings of the Dublin Conference on Neoplatonism*. P. 117–153.
246. Pelikan, J. *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. Gifford Lectures at Aberdeen, 1992–1993*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
247. Pépin, J. *Porphyre, exégète d'Homère // Porphyre: huit exposés suivis de discussions: Vandoeuvres Genève, 30 août – 5 septembre 1965 / Éds. H. Dörrie, J.-H. Waszink, W. Theiler [et al.]*. Genève: Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, 1966. P. 241–250.
248. Pépin, J. *L'Épisode du Portrait de Plotin // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie / L. Brisson et al. (eds.)*. Paris: Vrin, 1992. Vol. II. P. 301–334.
249. Pohlenz, M. *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1909.
250. Porter, J. I. *Hermeneutical Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer // Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes / R. Lamberton, J. J. Keaney (eds.)*. Princeton; N.J.: Princeton University Press, 1992. P. 67–144.
251. Porter, S. E., Dyer, B. R. *The Synoptic Problem: Four Views*. Michigan: Baker Academic, 2016.
252. Praechter, K, Ueberweg, Fr. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. I: Die Philosophie des Altertums / hrsg. v. K. Praechter*. 12. Aufl. Berlin: E. S. Mittler, 1926.
253. Puech, H. C. *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle // Mélanges Bidez*. Brussels: Secretariat de l'Institut, 1934. Vol. II. P. 745–778.

254. Puech, H.-Ch. *En quête de la gnose. V. 1. La gnose et le temps et autres essais.* Paris: Gallimard, 1978.
255. Ramelli, I. *La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all' universale restaurazione escatologica // Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell' Antichità Cristiana, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 5-7 maggio 2005.* Roma: Augustinianum, 2006. P. 661–688.
256. Ramelli, I. *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianization of Hellenism // Vig. Chr.* 2009. Vol. 63. P. 217–263.
257. Ramelli, I. L. E. *The Letter of Mara Bar Serapion in Context // Hugoye: Journal of Syriac Studies.* 2010. Vol. 13 (1). P. 81–85.
258. Ramelli, I. *Origen the Christian Middle/Neoplatonist: New Arguments for a Possible Identification // Journal of Early Christian History.* 2011. Vol. 1:1. P. 98–130.
259. Ramelli, I. *Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // Harvard Theological Review.* 2012. Vol. 105. P. 302–350.
260. Ramelli, I. *Origen and the Platonic Tradition // Religions.* 2017. Vol. 8 (2). P. 1–21.
261. Ramelli, I. *Early Christianity // Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism / ed. Ph. Mistis.* Oxford: Oxford University Press. 2020. P. 582–613.
262. Reitzenstein, R. *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Bd. 8.* Heidelberg: Universitätsbibliothek, 1914.
263. Réville, A. *Apollonius of Tyana, the pagan Christ of the third century.* London: J. C. Hotten, 1866.
264. Richard, M. *ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ // Byzantion.* 1950. Vol. 20. P. 191–222.
265. Riedmatten, H. de. *Les actes du proces de Paul de Samosate.* Fribourg: Éditions Saint-Paul, 1952.
266. Riedweg, C. *Porphyrios über Christus und die Christen: De philosophia ex oraculis haurienda und Adversus Christianos im Vergleich // L'apologétique chrétienne gréco-*

- latine à l'époque prénicéenne: sept exposés suivis de discussions / A. Wlosok, F. Paschoud et al. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt, 2004. P. 151–198.
267. Riedweg, C. Aspects de la polémique philosophique contre les chrétiens dans les quatre premiers siècles. Conférences de l'année 2014–2015 // *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux.* 2016. Vol. 123. P. 151–158.
268. Riedweg, Ch. Das Origenes-Problem aus der Sicht eines Klassischen Philologen // *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker* / hrsg. v. B. Bäbler, H.-G. Nesselrath. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. S. 13–39.
269. Rist, J. M. St. John and Amelius // *JThS.* 1969. Vol. 20 (1). P. 230–231.
270. Rizzi, M. (ed.) Gregorio il Taumaturgo (?), *Encomio di Origene.* Milano: Paoline Editoriale Libri, 2002.
271. Rodríguez, T. ¿Basta con desechar la categoría “neoplatonismo” para rehabilitar a los neoplatónicos? // *Signos Filosóficos.* 2015. Vol. XVII, № 33. P. 8–27.
272. Rothöhler, B. Hermes und Plotin. Mögliche Berührungen zwischen dem Hermetischen Asklepiustraktat und Plotins Schrift Gegen die Gnostiker (Enneaden II, 9) // Meyer, S. (ed.). *Egypt, Temple of the Whole World. Studies in Honour of Jan Assmann.* Leiden; Boston: Brill, 2003. S. 389–407. (*Numen: Studies in the History of Religions* 97).
273. Runia, D. T. *Philo in Early Christian Literature. A Survey.* Assen: van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 1993.
274. Runia, D. T. *Philo and the Early Christian Fathers* // *The Cambridge Companion to Philo* / ed. A. Kamesar. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 210–230.
275. Saffrey, H. D. Abamon, pseudonyme de Jamblique // *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan* / ed. by R. B. Palmer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. P. 227–239.
276. Saffrey, H. D. Les néoplatoniciens et les ‘Oracles chaldaïques’ // *REAug.* 1981. Vol. 27. P. 209–225.
277. Saffrey, A. D. Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? // *Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grecque etc.* / Par L. Brisson, etc. Paris: Vrin, 1992. T. II. P. 31–64.

278. Saffrey, H.-D., Segonds, A.-P. (eds.) *Porphyre. Lettre à Anébon l'Égyptien*. Paris: Belles Lettres, 2012.
279. Saffrey, H.-D., Segonds, A.-P. (eds.) *Jamblique. Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*. Paris: Les Belles Lettres, 2013.
280. Scarpi, P. *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto / a cura di P. Scarpi. Vol. II*. Milano: Mondadori, 2011.
281. Schaff, Ph. *History of the Christian Church. Vol. 2: Ante-Nicene Christianity A.D. 100–325*. New York: Charles Scribner's Sons, 1885.
282. Schmidt C. (hrsg.) *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1892.
283. Schneider, J. *Das Eklektizismus-Problem der Philosophiegeschichte // Jacob Brucker (1696-1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung / hrsg. v. W. Schmidt-Biggemann, Th. Stammen*. Berlin: Akademie Verlag, 1998. P. 135–158.
284. Schrader, H. *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*. Leipzig: Teubner, 1890.
285. Schoedel, W. *Review of "Pagan and Christian in an Age of Anxiety. By E. R. Dodds. Cambridge: At the University Press, 1965" // Church History. 1966. Vol. 35. P. 107*.
286. Sedley, D. *Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition // Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome / J. Barnes, M. Griffin (eds.)*. Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 110–129.
287. Shichalin, Yu. *The Traditional View of Late Platonism as a Self-contained System // Studia Patristica. Vol. LXII Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011 / Ed. M. Vinzent. Volume 10: The Genres of Late Antique Literature. 2013. P. 3–9*.
288. Schwyzer, H.-R. *Plotinos // RE. Stuttgart, 1951. Bd. XXI, 1. S. 471–592*.
289. Schwyzer, H.-R. *Plotins letztes Wort // MH. 1976. Vol. 33. P. 85–97*.
290. Schwyzer, H.-R. *Corrigenda ad Plotini Textum // MH. 1987. Vol. 44. P. 191–210*.
291. Schwyzer, H.-R. *Textkritisches zu Plotin und zur Vita Plotini // Chercheurs de sagesse, ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ. Mélanges en l'honneur de Jean Pépin / sous la direction de M.-*

- O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien. Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1992. P. 343–346.
292. Siegert, F. *Philo and the New Testament // The Cambridge Companion to Philo* / ed. A. Kamesar. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 175–209.
293. Simmons, M. B. *The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian: the Case of Arnobius and Porphyry // Studia Patristica* / ed. E. A. Livingstone. Vol. XXXI. Leuven: Peeters Publishers, 1997. P. 349–356.
294. Slusser, M. (tr.) *St. Gregory Thaumaturgus: Life and Works*. Washington: The Catholic University of America Press, 1998.
295. Smith, A. (ed.) *Porphyrii philosophi fragmenta. Fragmenta arabica* D. Wasserstein interpretante. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1993.
296. Soloviev, R. S. *Philosophical renovation in the third century: the polemical component of Porphyry's Vita Plotini in relation to Gregory of Neocaesaria's Oratio Panegyrica // Philologia Classica*. 2023. Vol. 18 (1). P. 16–32.
297. Song, E. *Ashamed of Being in the Body? Plotinus versus Porphyry // Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara* / ed. by F. Karfik, E. Song. Berlin; Boston: de Gruyter, 2013. P. 96–116. (Beiträge zur Altertumskunde 317).
298. Staab, G. *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De vita pythagorica des Iamblichos von Chalkis*. Leipzig, 2002.
299. Stamatellos, G. *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical study of Presocratic Influence in Plotinus' Enneads*. Albany: State University of New York Press, 2007.
300. Stanley, T. *Historia philosophiae vitas, opinionones, resque gestas et dicta philosophorum sectae cujusvis complexa, autore Thoma Stanleio, ex anglico sermone in latinum translata [a Godofredo Oleario], emendata et variis dissertationibus atque observationibus passim aucta*. Leipzig: apud T. Fritsch, 1711.
301. Strauss, D. F. *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*. Tübingen: C. F. Osiander, 1835–1836.
302. Tanaseanu-Döbler, I. *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

303. Tardieu, M. Les gnostiques dans la Vie de Plotin // Porphyre. La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grecque etc. / Par L. Brisson, etc. Paris: Vrin, 1992. T. II. P. 503–546.
304. Tennemann, W. G. Geschichte der Philosophie. Leipzig: J. A. Barth, 1798–1819. Bd. VI.
305. Theiler, W. Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1942.
306. Tiede, D. L. The Charismatic Figure as Miracle Worker. Missula: University of Montana, 1972.
307. Toit, D. S. du. Theios Anthropos: Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
308. Tresnie, C. Biography as Implicit Philosophical Polemics: Porphyry's Life of Plotinus and Iamblichus' Pythagorean Life // Polemics, Rivalry and Networking in Greco-Roman Antiquity / eds. P. d'Hoine, G. Roskam, S. Schorn and J. Verheyden. Turnhout: Brepols, 2021. P. 177–202.
309. Trigg, J. W. God's Marvelous Oikonomia: Reflections on Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus // JECS. 2001. Vol. 9. P. 27–52.
310. Tripolitis, A. The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen. Michigan; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978.
311. Tzvetkova-Glaser, A. Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010.
312. Uhlhorn, G. Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum. Bilder aus der Vergangenheit als Spiegelbilder für die Gegenwart. Stuttgart: Meyer & Zeller, 1875.
313. Uytfanghe, V. La Vie d'Apollonius de Tyane et le discours hagiographique // K. Demoen, D. Praet (Hrsg.). Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii. Leiden: Brill, 2009. S. 335–374.
314. Vaganay, L. Porphyre // Dictionnaire de Theologie Catholique / ed. J. M. Vacant. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1935. T. XII. P. 2556–2590.

315. Van den Hoek, A. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden: Brill, 1988.
316. Van Liefferinge, C. *La Théurgie: des 'Oracles Chaldaïques' à Proclus*. Liège: Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1999.
317. Van Voorst, R. E. *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub, 2000.
318. Vollenweider, S. *Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios // Studien zu Matthäus und Johannes: Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag / hrsg. v. A. Dettwiler u. U. Poplutz*. Zürich: Theologischer Verlag, 2009. S. 377–397.
319. Vossius, G. J. *De philosophia et philosophorum sectis libri II*. Hagae-Comitis: A. Vlacq., 1657.
320. Waszink, J. H. *Porphyrios und Nymenios (1966) // Die Philosophie des Neuplatonismus / hrsg. von Cl. Zintzen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. S. 167–207.
321. Weber, K. O. *Origenes der Neuplatoniker*. München: C. H. Beck, 1962.
322. Westermann, A. *Porphyrii De Vita Plotini? // Cobet, C. G., Westermann, A, Boissonade J. F. (eds.) Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*. Parisiis: A. Firmin Didot, 1850. P. 102–118.
323. Windisch, H. *Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum*. Leipzig: Hinrichs, 1909.
324. Whittaker, J. *Moses Atticizing // Whittaker, J. Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum Reprints, 1984. P. 196–201.
325. Whittaker, H. *The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella // Symbolae Osloenses*. 2001. Vol. 76. P. 150–168.
326. Whittaker, J. *Celsus // DPhA*. 1994. Vol. II. P. 255–256.
327. Williams, M. A. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
328. Wilken, R. L. *The Christians as the Romans Saw Them: Second Edition*. New Haven; London: Yale University Press, 2003.

329. Zamora, C. J. M. The Christ-Logos question in Amelius // Scholē. 2018. Vol. 12 (2). P. 1–15.
330. Zeller, E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 Theil. 2 Abtheilung. Die nacharistotelische Philosophie / 2. Hälfte / dargestellt von Dr. Eduard Zeller. 3. Auflage. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1881.
331. Zeller, E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd. III. Tbd. 2.4. Aufl. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1903.
332. Zeyer, K. Neuplatonismusrezeption im Umfeld der deutschen Idealisten – eine recherche mit Blick auf Schelling und Cusanus // Verbum. 2012. Vol. 14. S. 61–82.
333. Zoubos, A. N. (hrsg.). Amelius von Etrurien. Sein Leben und seine Philosophie. Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus. Athène, 1956.
334. Καλλιγάς, Π. Πορφυρίου Περί του Πλωτίνου βίου και της τάξεως των βιβλίων αυτού / εισαγωγή, αρχαίο κείμενο, μετάφραση, σχόλια Π. Καλλιγάς. Αθήναι: Κέντρον Έκδόσεως Έργων Ελλήνων Συγγραφέων, 1991.

Словари

335. Bailly, A. Dictionnaire grec français / A. Bailly; réd. avec le concours de E. Egger; éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine; avec, en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan. Paris: Hachette, 2000.
336. Beekes, R. Etymological Dictionary of Greek. Leiden: Brill, 2010.
337. Diggle, J. Fraser, B. James, P. et al. The Cambridge Greek lexicon: in 2 vols. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2021.
338. Lampe, G. W. H. (ed.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1976.

Условные сокращения

- AM – Arethusa Monographs
ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AÖAW.PH. – Abhandlungen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften,
Philosophisch-Historische Klasse
APAW – Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften
AS – Acta Sanctorum
ASHF – Anales del Seminario de Historia de la Filosofía
ASKÄ – Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten
AThD – Acta Theologica Danica
BCNH.T – Bibliothèque copte de Nag Hammadi, «Textes»
BICS – Bulletin of the Institute of Classical Studies
CAG – Commentaria in Aristotelem graeca
CCTC – Cambridge Classical Texts and Commentaries
CGL – Classici Greci e Latini
CMG – Corpus Medicorum Graecorum
CP – Corona Patrum
CPG – Clavis Patrum Graecorum
CQ – Classical Quarterly
CR – Classical Review
CSLP – Corpus scriptorum latinorum Paravianum
DPhA – Dictionnaire des philosophes antiques
FC – Fontes Christiani
GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller
GRBS – Greek, Roman and Byzantine Studies
HDAC – Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique
IJPT – International Journal of Platonic Tradition
JECS – Journal of Early Christian Studies
JEH – Journal of Ecclesiastical History
JHS – Journal of Hellenic Studies

JThS – Journal of Theological Studies
LG – Lexicographi Graeci
MH – Museum Helveticum
MLP – Museum Lessianum. Series philosophica
NHC – Nag Hammadi Codices
OECT – Oxford Early Christian Texts
OEPA – Les oeuvres de Philon d'Alexandrie
PG – Patrologiae cursus completus, Series graeca
PL – Patrologiae cursus completus, Series latina
PTS – Patristische Texte und Studien
RAC – Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, herausgegeben von Th. Klauser et al. (Stuttgart 1950ff.)
RE – Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REAug – Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques
RechAug – Recherches Augustiniennes et Patristiques
REG – Revue des Études Grecques
RHPhR – Revue d'histoire et de philosophie religieuse
SC – Sources chrétiennes
SCO – Studi Classici e Orientali
SHJ – Studies in Hellenistic Judaism
SPNPT – Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition
TAPA – Transactions and proceedings of the American Philological Association
TAPS – Transactions of the American Philosophical Society
TU – Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur
VetChr – Vetera Christianorum
Vig. Chr. – Vigiliae Christianae
ZAC – Zeitschrift für Antikes Christentum
ВДИ – Вестник древней истории