

Санкт-Петербургский государственный университет

***БЕГИЧЕВ Александр Димитриевич***

**Выпускная квалификационная работа**

***Неоплатонизм Флавия Клавдия Юлиана как синтез философии,  
мифологии и теургии***

Уровень образования: магистратура

Направление 47.04.01 «Философия»

Основная образовательная программа ВМ.5749 «Философские практики:  
*античность и современность*»

Научный руководитель:  
доцент кафедры истории  
философии,  
канд. филос. наук, доцент  
Мочалова Ирина Николаевна

Рецензент:  
старший научный сотрудник  
кафедры философской  
антропологии и истории  
философии  
РГПУ им. А.И. Герцена,  
канд. филос. наук,  
Курдыбайло Дмитрий  
Сергеевич

Санкт-Петербург  
2020

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава I. Мифология в структуре неоплатонического учения Юлиана: исток и особенности интерпретации.....	8
1.1 Осмысление мифологии в творчестве Плотина.....	11
1.2 Особенности интерпретации мифологии в творчестве Порфирия.....	14
1.3 Место мифологии в учении Ямвлиха.....	19
1.4 На подступах к Юлиану: миф в системе Саллюстия.....	23
1.5 Место мифологии в неоплатонической системе Юлиана.....	27
Глава II. Неоплатоническое осмысление теургии и особенности ее интерпретации в пергамской школе (Саллюстий, Юлиан).....	35
2.1. Неоплатоническое осмысление теургии.....	35
2.2 Единство неоплатонизма в связи с понятием теургии.....	46
2.3 Соотношении неоплатонической теургии и магии.....	52
2.4 Особенности понимания теургии в пергамском неоплатонизме (Саллюстий, Юлиан).....	55
Глава III. Единство философии, мифологии и теургии на примере неоплатонического толкования феномена света Юлианом.....	63
3.1 Обзор существующих подходов к интерпретации онтологической системы Юлиана.....	65
3.2 Единое как первоисточник света.....	71
3.3 Гелиос как источник видимого света.....	74
3.4 Гелиос как основание теургического действия.....	78
3.5 Проявление света в чувственном космосе.....	80
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	88
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	89

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** В фокусе данного исследования неоплатоническое учение римского императора Флавия Клавдия Юлиана (331 – 363). Именно неоплатонизм Юлиана стал тем основанием, на котором строились религиозные политические реформы императора. Культура поздней античности в целом и фигура Юлиана в частности на протяжении столетий вызывали интерес исследователей, особенно он усиливался в переходные периоды, привлекая типологическим сходством эпох. Сегодня мы можем видеть те же причины возрастания интереса к творчеству и деятельности Юлиана. В частности, за последние четверть века были осуществлены фундаментальные исследования творчества Юлиана. Это, прежде всего, работы П. Атанасиади [52], С. Эльм [65], Х. К. Тейтлера [69]. Опираясь на исследования своих предшественников, а именно труды Р. Браунинга [60], Г. Бауэрсока [57] и др., они предложили новые интерпретации учения Юлиана, рассматривая его в более широком культурном, политическом, религиозном контексте поздней античности.

Стремление понять основные векторы политических изменений второй половины XX – начала XXI века актуализировало обращение к исследованию деятельности политических реформаторов в истории. Исследование политической деятельности Юлиана и разработанная им политическая теория (Е.А. Пак [37], М.А. Ведешкин [24], А.А. Новиков [36], А.В. Муравьев [35], Д.Е. Фурман [49] и др.) оказались востребованы не только историками политической мысли, но и вызвали интерес в контексте осмысления современной политики.

Религиозные реформаторские движения, интерес к неоязычеству актуализировал обращение к анализу творчества Юлиана как борца за сохранение языческой культуры (Я.И. Алфионов [21], А. Вишняков [25] и др.). Его критика христианства, обоснование необходимости реформ в области религии сегодня вызывают интерес не только у специалистов по

истории религии, но и оказываются предметом обсуждения в широком гуманитарном пространстве. Свидетельством возросшего интереса к личности и творчеству Юлиана можно считать издание в 2016 году его трудов в новом русском переводе Т.Г. Сидаша [3]. Издание полного собрания работ Юлиана сделало очевидной необходимость их комплексного изучения. В этом отношении обращение к изучению неоплатонического философского учения Юлиана, выступающего основой его политических и религиозных воззрений, представляется актуальным и восполняет лауну в отечественной истории античной философии.

**Степень научной разработанности.** Тот факт, что неоплатонизм представляет собой нечто большее, нежели только философскую систему, подчеркивали и подчеркивают многие исследователи. Так, например, М.М. Филиппов прямо пишет, что неоплатонизм является не только философской системой, но и религиозной [48, с. 275]. К. Хелмиг и А. Варгас тоже настаивают на религиозной составляющей неоплатонического учения, при этом отмечают, что основанное на осмыслении неоплатониками понятия теургии противопоставление в истории самого неоплатонизма его религиозной и философской составляющих является ошибочным [66, р. 257].

Вопросы связи неоплатонизма и теургии были центральными для таких исследователей, как Ж. Биде [56], С. Айтрем [64], Э. Доддс [63], А.Ф. Лосев [30; 31], и интерес к этой проблематике сохраняется и сегодня. Об этом свидетельствуют исследования К. Хелмига, А. Варгаса [66], а так же А.В. Петрова [38], Туомо Ланкилы [68] и др. Однако внимание названных исследователей прежде всего концентрировалось на фигуре и учении Ямвлиха, традиционно уделялось внимание и в целом афинскому неоплатонизму, который на сегодняшний день представляется достаточно полно изученным. Этого нельзя сказать о пергамском неоплатонизме и неоплатонизме Юлиана, в частности.

Однако следует отметить предпринятые исследования творчества Юлиана такими специалистами, как П. Атанассиади [52] и Т. Крулак [67].

Атанассиади указывает, что Ямвлих сделал лишь первые шаги по внедрению в неоплатонизм ритуала, важные усилия в том направлении предпринял именно Юлиан [52, р. 6]. Крулак рассматривает проблему места теургии в пергамском неоплатонизме на примере трактатов Саллюстием и Юлианом феномена жертвоприношения. Можно выделить и работу Э. Кларк [61], посвященную исследованию связи божественного и человеческого у Саллюстия, а так же работы С. Брэдбери [58] и Н. Белайче [55], посвященные вопросу кровавого жертвоприношения, в том числе в пергамском неоплатонизме.

Ряд исследователей предлагает понимать неоплатонизм как некую форму выражения античного мировоззрения, как пишет Т.В. Попова, в лице Юлиана язычество дало последний бой христианству [43, с. 226]. А Е.Г. Рабинович, например, подчеркивает, что неоплатонизм является формой сохранения античной, языческой культуры и в этом смысле она называет его идеологией, находя термин «философия» слишком узким для обозначения того комплекса духовных аспектов, которые охватывает неоплатонизм [46, с. 106]. Одним из способов подобного сохранения античной культуры было активное использование «мифологического языка». Осмысление неоплатонизмом мифологии интересовало и интересует исследовательское сообщество (Люк Бриссон [59], Т.В. Попова [42; 44], А.Ф. Лосев [30; 31; 32] и др.). Атанассиади указывает на то, что неоплатонизм инкорпорировал практически всю философию античности (за исключением скептицизма и эпикурейства), но кроме философии неоплатонизм вобрал в себя саму античную историю. Неоплатонизм стал последней творческой конструкцией эллинизма во многом благодаря осмыслению мифа, когда Гомер и Орфей оказываются в одном ряду с философами [52, р. 5]. Т.В. Попова также отмечает, что неоплатоники на материале языческой мифологии создали целую религиозно-философскую систему [42, с. 415]. П.П. Блонский, занимаясь исследованием творчества Плотина, пришел к выводу, что его философия тесно связана с мифологией, так как философия не есть результат

только работы отвлеченного ума, но и чувства, не только абстракции и умозрительные понятия являются составными элементами философии Плотина, но и конкретные образы, чем объясняется связь философии с мифологией и поэзией в неоплатонизме [22, с. 47]. А.Ф. Лосев выражал уверенность в том, что без мифологии не существует никакого античного неоплатонизма [32, с. 616].

Однако, несмотря на понимание того, что неоплатонизм не может быть рассмотрен только как узкое философское направление, исследований, посвященных комплексному изучению неоплатонизма в связи с его мифологическим и ритуальным содержанием, отечественными исследователями не проводилось; не предпринимались в этом аспекте и исследования учений отдельных представителей неоплатонизма, к их числу можно отнести и неоплатоническую систему Флавия Клавдия Юлиана.

**Объект исследования:** античный неоплатонизм.

**Предмет исследования:** неоплатонизм Флавия Клавдия Юлиана

**Цель исследования:** раскрыть неоплатоническое учение Флавия Клавдия Юлиана как синтез философии, мифологии и теургии. Достижение поставленной цели предполагает решение следующих **задач:**

1. Рассмотреть понятие мифа в неоплатонизме от Плотина до Юлиана и раскрыть особенности неоплатонического понимания мифологии.
2. Показать место мифологии в неоплатонизме Юлиана.
3. Проанализировать понятие «теургия» и раскрыть особенности осмысления теургии в неоплатонизме.
4. Определить место теургии в пергамском неоплатонизме (Саллюстий, Юлиан).
5. Выяснить основания возможности теургического действия в неоплатоническом учении Юлиана.
6. Выявить особенности и структуру неоплатонического учения Юлиана.

7. На примере неоплатонического толкования Юлианом феномена света раскрыть специфику неоплатонизма Флавия Клавдия Юлиана как синтеза философии, мифологии и теургии.

**Методология исследования.** Реализация поставленных задач будет осуществляться в рамках историко-философского подхода с использованием общенаучных методов анализа, синтеза, сравнения, обобщения, а так же метода историко-философской реконструкции. Кроме этого, будет осуществлен текстологический анализ сочинений неоплатоников.

**Научная новизна** работы заключается в том, что на основе комплексного исследования наследия и деятельности Флавия Клавдия Юлиана, рассмотренных в контексте развития идей неоплатонизма, его учение представлено как синтез философии, мифологии и теургии.

**Исследовательская гипотеза** состоит в том, что неоплатонизм Юлиана представляет собой синтез философии, мифологии и теургии, обусловленный логикой развития неоплатонического учения как такового.

Для доказательства данной гипотезы мы используем две основные стратегии. Первая заключается в содержательном анализе понятий философии, мифологии и теургии в неоплатонизме, начиная с Плотина и заканчивая Юлианом. Это позволяет нам видеть контекст мысли Юлиана, осмыслить влияния предыдущей традиции, которые сыграли значимую роль в становлении неоплатонического учения императора. Данная стратегия ориентирована в первую очередь на выявление теоретических особенностей понимания составляющих элементов неоплатонического учения. Вторая стратегия заключается в реконструкции и анализе неоплатонического толкования Юлианом феномена света, в ходе которого будет наглядно продемонстрировано, каким образом проявляет себя единство философии, мифологии и теургии в неоплатонизме Юлиана.

## Глава I. Мифология в структуре неоплатонического учения

### Юлиана: исток и особенности интерпретации

Как замечает П.П. Блонский, учение конкретного мыслителя может изучаться, во-первых, как момент объективной эволюции философской мысли; и во-вторых, как результат субъективных переживаний философа [22, с. 28]. Что касается Юлиана, то его тексты практически невозможно понять вне контекста, поэтому в первую очередь нам необходимо понять и принять во внимание контекст, в котором творил Юлиан. Таким контекстом, в первую очередь, был неоплатонизм, в частности, неоплатонизм пергамской школы. Поэтому для понимания места мифологии и ее роли в неоплатонизме Юлиана нам необходимо проследить историю осмысления мифологии в неоплатонизме, начиная с Плотина и заканчивая собственно Юлианом. Сразу отметим, что речь идет именно о теоретическом осмыслении мифологии как целостного феномена, а не об истолковании того или иного мифологического сюжета, бога, героя и т.п. (в таком случае объем работы вышел бы далеко за указанные пределы).

Как заметил С. С. Аверинцев, после Ксенофана миф уже не мог мыслиться как прямая данность, после Ксенофана он осмысляется как символ. Платон конструирует мифологию второго порядка (мифология первого порядка дорефлективная), послерефлективную, мифологию символическую, но, по мысли Аверинцева, Платон не предложил теоретического обоснования символа. Поэтому в дальнейшем миф, в первую очередь, стал пониматься как некая басня, наполненная нравственным содержанием. Данная интерпретация оказалась ведущей в стоической философии, ее же продолжили разрабатывать средние платоники. И только при переходе от античности к средневековью, в «идеалистической диалектике неоплатонизма» осознали, что миф не просто басня, наполненная моралью, но это инструмент выражения того, что не способно выразить рассудочное знание [20, с. 84-87]. Однако, как мы увидим, все же



неоплатонизм во многом сохраняет прежнее толкование мифа, но осмысляет его на качественно новом интеллектуальном уровне, что и приводит к появлению новых смыслов.

К пониманию мифа в неоплатонизме можно выделить три основных подхода:

1) дидактический; практически любой неоплатоник, занимающийся так или иначе мифологической проблематикой, отмечает дидактическую, или воспитательную функцию мифа. На этом подходе мы подробно останавливаться не будем.

2) философский; данный подход предлагает понимать мифологию как альтернативный философскому способ отображения (воспроизведения) божественной (ноэтической) реальности, однако при этом следует учесть, что само конструирование понятий мифа и мифологии остается в рамках философии;

3) теургический; в рамках данного подхода мифология сближается с мистериальными практиками, которые, в конечном счете, будут определены как теургия. Такое сближение началось еще задолго до появления неоплатонизма. Люк Бриссон, прослеживая связь мифологии и мистерий, предлагает обратиться к самому древнему техническому термину, служившему для обозначения мифа – *huponoia* (знак, вымысел, внутренний смысл). Это понятия дважды находим у Платона. В I в. н.э. это понятие уступает место термину *allēgoria*. Люк Бриссон определяет аллегорию в двух смыслах: в узком – это стилистический прием, который позволяет выразить нечто через иносказание, при этом прямой смысл не теряется, но дополняется иным смыслом; аллегория в широком смысле – это способ интерпретации, заключающийся в раскрытии в тексте аллегории в узком смысле этого слова [59, р. 58-59]. Однако, например, Плутарх использует существительное *allēgoria* только один раз, а глагол *allēgorein* – только дважды. Вместо это он использует *ainigma*, *ainigmatōdēs*, *ainittesthai* – это производные от слова *ainos*, которое употребляется прежде всего для обозначения слов, рассказов,

наполненных смыслом, поучительной басни. Анализ, предпринятый Бриссоном показывает, что данные термины, уже начиная с Платона, отсылают к мистериям [59, р. 58-59].

В первую очередь речь, конечно, идет об Элевсинских мистериях. Поскольку мистерии были тайными, о них нам не так много известно, но Люк Бриссон утверждает, что и этого достаточно, для того чтобы понять, как мифы и мистерии стали отождествляться друг с другом. Как полагает Бриссон, после того как избранные люди проходили полную подготовку, им показывались священные предметы, позволяющие понять истинное значение «символов», которые относились к художественной драме (мифу) [59, р. 60]. Таким образом, мифы и мистерии в этом ключе рассматривались как два параллельных пути, ведущих людей к божественному, или как два взаимодополняющих средства открытия божественной истины. Мифы несут это откровение в виде «легендарных драм», а мистерии – в виде ритуальных практик. По мнению Бриссона, главное сходство заключается в том, что истина доступна только немногим посвященным [59, р. 61].

В конечном счете, Люк Бриссон показывает, как данная тенденция в итоге будет реализована в работах от Филона Александрийского к Порфирию, через Нумения, Крония и Плотина. Она будет представлять попытку синтеза философии, дивинаций, мистерий и поэзии, возможного в результате безумия («Федр» Платона) [59, р. 61]. Как можно увидеть, римский неоплатонизм здесь выступает как приемник существовавшей долгое время традиции. К сожалению, рамки данной работы не позволяют нам рассматривать всю традицию целиком; наша задача проследить это развитие внутри неоплатонизма. Забегая вперед отметим, что сирийская школа неоплатонизма продолжит эту линию, намеченную римской школой; в рамках учений представителей сирийской школы (прежде всего, Ямвлиха) продолжится слияние мифологии и мистериальных практик уже как теургии. Однако мифология как часть неоплатонического учения не получит здесь

полного теоритического обоснования, которое мы найдем в пергамском неоплатонизме в особенности у Императора Юлиана.

### 1.1 Осмысление мифологии в творчестве Плотина

У Плотина, нас интересует, в первую очередь, пятый трактат третьей эннеады – трактат, получивший название «Об Эросе». Этот трактат целиком посвящен толкованию мифологического сюжета. Кроме того, в этом трактате Плотин дает собственное понимание того, что такое миф, и подчеркивает дидактическую функцию мифа:

«Если только мифы хотят быть мифами, то они должны производить разделения по времени в том, о чем они говорят, и различать одно от другого во многом из сущего, так как последнее, хотя и существует вместе, но разделяется в смысле порядка и потенций; поэтому при изложении такого рода проблем дело идет о рождении нерожденного и о разделении того, что существует вместе; но, обучая насколько возможно того, кто размышляет об этом, [мифы] тут же дают возможность произвести соединение. И вот соединение: душа, соприсущая уму, от ума подучила бытие»<sup>1</sup> (Энн. III. 5.9).

Итак, во-первых, у мифа есть некий «предмет», то, на что он направлен или, вернее, что он отображает. Этот «предмет» есть нечто божественное, умопостигаемое, в предельном своем основании – это Единое, или Благо. Философия тоже занимается этим предметом, но миф и философия различаются в методе и форме отображения ноэтического содержания т.е. миф и философия представляют собой два разных способа описания одного и того же – сущего как такового. Во-вторых, особенность мифологического описания сущего как такового заключается в том, что оно вносит: а) временное отношение и б) момент различения. Дабы выразить то, что не подвластно времени средствами чувственного мира, миф должен изобразить

---

<sup>1</sup> Цит. в пер. А.Ф. Лосева по изданию: Плотин «Об Эросе» // Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / пер. А.Ф. Лосева. М.: «АСТ», 2000. С. 629

это нечто как временное и как существующее отдельно. Как удачно заметил Люк Бриссон, миф (по Плотину) переводит синхронию системы в диахронию повествования [59, р. 74].

Как замечает Люк Бриссон, Плотин в отличие от стоиков не искал конкретного соответствия между отдельными мифологическими персонажами и философскими понятиями. Так, например, стоики хотели, по его мнению, найти свое учение у поэтов, в то время как Плотин считал поэзию в первую очередь альтернативным способом изложения той же самой истины. Иными словами, если цель стоиков найти подтверждение собственной системе в поэтических текстах, то цель Плотина – показать, как одна и та же умопостигаемая реальность воспроизводится различными способами, с помощью мифа и с помощью философии (систематическое изложение) [59, р. 75].

Как и Бриссон, А. Ф. Лосев подчёркивает автономность мифологии. Мифология и диалектика, по Лосеву, – два способа описания, различения умопостигаемого (первично единого). Но при этом начало (источник) диалектики и мифологии, есть, как его называет А.Ф. Лосев, неделимая абсолютно-простая точка, что составляет внутреннее ядро единства мифологии и философии [32, с. 642].

Таким образом, мифология для Плотина обладает самостоятельным значением как имеющая свой язык и свои методы; она не сводится к философии, главная ее задача – описание сущего как такового (умопостигаемого) в различном виде (сущее как существующее отдельно, как множественность) и во времени. При этом, однако, философия и мифология направлены на один и тот же, хоть и различным образом сконструированный, «предмет изучения», и, следовательно, в этом смысле они совпадают.

Что касается ритуальных практик, то они у Плотина практически отсутствуют, миф им трактуется чисто умозрительно, однако есть

фрагменты, где явно прослеживаются намеки на связь с мистериями (Энн. VI. 9. 11; V. 3. 17; V. 1.7; IV. 3. 12; I. 6. 7).

Рассмотрим фрагменты, где Плотин проводит аналогии между мистериальными практиками и познанием единого:

«Эта же интенция лежит в основании запрета мистерий открывать [тайну] непосвященным, ибо открывается то Сущее, запрета говорить о Божестве другим, которым не благоволила судьба видеть Его самим»<sup>2</sup> (Энн. VI. 9. 11), «мудрые священники, которые понимали загадку, могли достигать истинного созерцания, входя в адиту; и даже тот, кто не был там, понимал, что святая святых есть нечто невидимое, исток и начало, [а потому] он будет знать, что увидит Начало благодаря началу, и что подобное [соединится] с подобным.» (там же), «приобретение Его возводит к горнему и отвращает и обнажает от того, во что мы облеклись, обратившись вниз — как и входящие в святая святых [прежде] очищаются и снимают одежды, которые они носили раньше, и входят обнаженными: они идут до тех пор, пока в своем восхождении не теряют все чуждое Богу, чтобы оставшись собою, одним, человек видел Самого Одного» (Энн. I. 6. 7).

Плотин показывает, что мистерии, как и философское познание, приводят к созерцанию единого. Кроме того, можно учесть фрагмент, в котором Плотин пишет об Уме и отождествляет его с Кроносом: «как темно говорят о богах мистерии и мифы: Кронос — бог мудрейший, бывший прежде рождения Зевса, вновь возвращал в себя и содержал в себе свои порождения; Кронос здесь есть полнота и Ум, преизобилующий в своем богатстве» (Энн. V. 1. 7). Как утверждает Люк Бриссон, мифы и мистерии уподобляются в данном случае не прямо, а через скрытый смысл [59, р. 76]. В Энн. III. 6. 19 Плотин отождествляет кормилицу из «Тимея» Платона с Матерью Богов и опять обращается к мистериям: «В этом, я думаю, причина того, что древние мудрецы, выражая свою мысль мистически и посвящая в

---

<sup>2</sup> Здесь и далее Плотин цитируется в переводе Т.Г. Сидаша, иные переводы специально указываются

тайнства, изображали древнего Гермеса детородным органом, всегда готовым к своему делу, проясняя тем самым, что умопостигаемый логос является родителем в чувственном; бесплодность же материи, вечно остающейся собой, они показывали через бесплодность окружавших ее скопцов». Люк Бриссон снова обращает внимание, что Плотин и здесь вводит экзегезу, используя слова «тайны» и «загадки» [59, p. 78].

Таким образом, мистерии, философия и миф являются разными способами «проникновения» в божественную, умопостигаемую реальность; при этом мифы и мистерии сближаются на основании некоего тайного смысла, заложенного в них. Итак, на основании изложенного выше вполне можно предположить, что Плотин понимает под мистериями способ вхождения в тайный смысл мифа.

## **1.2 Особенности интерпретации мифологии в творчестве**

### **Порфирия**

Следующий авторов, на учении которого мы бы хотели остановиться – Порфирий. У Порфирия, как и у Ямвлиха, мы не находим работ или фрагментов, специально посвященных теоретическому конструированию мифологии как таковой. Однако в их трудах можно найти многообразный материал, посвященный конкретным мифологическим сюжетам, персонажам. Его анализ позволяет выделить некоторые особенности их понимания мифологии.

Основная работа Порфирия, на которой мы в первую очередь остановимся, – небольшой трактат «О пещере нимф».

При интерпретации мифологических сюжетов Порфирий использует два основных метода: филологический и философско-мистический. Благодаря филологическому методу Порфирий раскрывает различные стороны поэтического мастерства Гомера. Т.В. Попова в своей статье «Гомер в оценке неоплатоников» [42, с. 442-447] дала подробный анализ данного

метода, нас же более интересует философско-мистический способ работы Порфирия с мифом.

Порфирий, заключая свой анализ мифа о пещере нимф из фрагмента Гомера (Од. XIII 102-112), прямо пишет: «Гомер в мифологическом вымысле загадочно намекал на изображение божественнейших вещей» (Порфирий, О пещере нимф, 36; пер. А.А. Тахо-Годи) [12, с. 394]. Это прямо говорит нам о том, что мифология есть способ отображения божественной реальности. Помимо этого Порфирий тут же добавляет: «Гомер не достиг бы цели в создании своего замысла, если бы не исходил из некоторых истинных представлений, перенеся их в вымысел». Опять истина передается с помощью мифа в некоем закодированном варианте, это означает, что миф имеет свои собственные методы передачи истины о сущем как таковом.

При этом весь текст Порфирия пропитан отсылками к различным мистериям. Так, например, он прямо говорит, что древние не основывали святилищ без мифических символов, что говорит о явном сближении практического культа и мифологии (Порфирий, О пещере нимф, 4; пер. А.А. Тахо-Годи) [12, с. 384].

Интерес Порфирия к мистическому содержанию мифа прослеживается также в его трактовке художественного описания. Т.В. Попова выделила у Порфирия определение трех причин, по которым возникает художественное описание: 1) действительное существование природного объекта, побудившее поэта рассказать о нем; 2) вымысел, на который имеет право поэт; 3) стремление поэта дать «загадочную аллегория», «заставляя предпринять исследование», чтобы раскрыть заключенный в ней тайный смысл [42, с. 420]. Однако, интерпретируя Гомера, Порфирий сразу отклоняет первые две причины и указывает, что Гомер именно загадывает аллегория, он не высказывает истину открыто, ее необходимо раскрыть [42, с. 433-434].

Как мы видим, третья причина прямо связана с неким тайным смыслом, который заключается в мифе, что также говорит о связи мифа и

мистерий. На этой связи настаивает и Люк Бриссон. По его мнению, тексты, в особенности это касается мифа, связанные с божественным «миром», «шифруются», покрыты тайной, их первичный смысл не может истолковываться буквально, необходимо выявить тот глубокий смысл, который в них заложен с помощью загадок, символов, аллегорий, в конечном счете, тайн, что прямо отсылает нас к мистериям. Для подтверждения данной точки зрения Люк Бриссон обращается к фрагменту из трактата «О жизни Плотина и порядке [написания] его книг»: «Как-то, когда отмечался день рождения Платона, я прочел свою поэму “Священный брак”, и поскольку многое в ней было высказано мистическое и прикровенное, высказано языком исступления, то пошел шепоток: “сходит с ума Порфирий”; Плотин же сказал — так, чтобы все услышали: “Ты показал себя, Порфирий, равно поэтом, философом и иерофантом”»<sup>3</sup> (15). Анализируя данный фрагмент, Бриссон особое внимание уделяет термину иерофант и видит в нем явную отсылку к Элевсинским мистериям. Так как, иерофант обозначал служителя культа, принадлежащего к семейству Эвмолпидов, которые в Элевсине «одаривали» посвященных священными предметами мистерий. У Прокл так же находим упоминание о «священном браке» как намеке, если не на Элевсинские мистерии, то, по крайней мере, на какие-то иные мистерии [59, р. 82].

Чтобы постичь тайный смысл, заложенный в мифе, необходимо его расшифровать. Чтобы это сделать, считает Бриссон, необходимо следующее: 1) уметь отличать чувственное от умопостигаемого; 2) знать принципы, дающие объяснение умопостигаемому; 3) знать принципы, дающие объяснение судьбе человеческой души, разыгрываемой в циклах чередующихся воплощений и отдельных существований. Таким образом, Порфирий, по мнению Люка Бриссона, понимает мифы и обряды как

---

<sup>3</sup> Цит. в пер. Т.Г. Сидаша по изданию: Порфирий. Труды. Т. I. / сост. Т.Г. Сидаш. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2017. с. 778



выражение метафизической системы неоплатонизма посредством загадок и символов, которые необходимо выявить и раскрыть [59, р. 82].

Кроме того, мы можем увидеть, что у Порфирия в отличие от Плотина ярко выражена практическая составляющая понимания мифа. Ответ Плотина: «Ты показал себя, Порфирий, равно поэтом, философом и иерофантом» – в высшей степени показателен; Порфирий здесь соединяет три типа возможного взаимодействия человека с умопостигаемым: через мифологию, философию и теургию (в смысле ритуальных и мистериальных практик). А.Ф. Лосев также отмечает склонность Порфирия к практическому осуществлению умозрительных теорий. Порфирий, по А.Ф. Лосеву, заинтересован в культовой практике, где миф перестает быть просто конструктивно-диалектической структурой (как это было у Плотина). Миф – это не только умозрительный конструкт, а телесное и физическое его воплощение [31, с. 210]. Он называет такой подход субстанционально-физическим толкованием мифа и находит в его основе теургию. Однако платоновская теория умозрительной предметности продолжала проявлять себя в трудах Порфирия. Конкретное проявление мифа Порфирий допускал, только если оно не противоречило чистому философскому умозрению. Таким образом, А.Ф. Лосев констатирует: «то, что миф является для Порфирия в первую очередь умозрительно-регулятивной теургемой, можно считать установленным достаточно близко к фактическим материалам Порфирия» [31, с. 211].

О практической направленности Порфирия в понимании мифа говорят два его трактата «Об изваяниях» и «О философии из оракулов», в которых мы можем увидеть практическое применение мифологической теории и попытку подвести к ней конкретные религиозные практики. Если трактат «О философии из оракулов» непосредственно связан с магией и демонологией, в нем можно найти конкретные магические практики, направленные на связь человека с божественной реальностью, то трактат «Об изваяниях» в первую очередь нацелен на изучение древнегреческого представления о космической

мифологии. А.Ф. Лосев, однако, подчеркивает, что порфириевы «изваяния» лишены теургической силы, которая появится у Ямвлиха в трактате с таким же названием [30, с. 89].

Здесь есть, однако, небольшая трудность. Так, например, Ж. Биде считает, что эти трактаты написаны Порфирием еще до знакомства с Плотинем, на основании чего можно предположить, что вся эта практическая направленность Порфирия в понимании мифологии была лишь юношеским увлечением и что после знакомства с учением Плотина он от подобного взгляда отказался. Однако, как замечает А.Ф. Лосев, в «О философии из оракулов», например, помимо демонологии и практических магических операций, дается «целое натурфилософское построение», помимо этого признается некое божество, которое выше космоса. Порфирий дает ему следующие названия: неизреченный отец бессмертных, вечный, вседержитель, царь, обнимающий космос, могущество которого превышает космоса и звездного неба. Это говорит о том, что как минимум на момент написания данного трактата Порфирий был знаком либо с теорией самого Плотина, либо с похожими взглядами. Это не позволяет отделять данный трактат от остальных его произведений. Как заметил А.Ф. Лосев, «это в корне мешает слишком решительно противопоставлять данный трактат другим трактатам философа» [30, с. 66]. Д.С. Курдыбайло в своей работе «О понятии «символ» в трактате Порфирия «Об изваяниях» (*Peri agalmatōn*)» также настаивает на том, что содержание трактата «Об изваяниях» не позволяет уверенно отнести его к какому-либо определенному периоду жизни Порфирия.

А.Ф. Лосев также замечает, что Порфирию свойственен богатейший мифологический символизм, но построить этот символизм в систематическо-философском виде он так и не смог, мифология им дается только в описательном виде, без анализа тех категорий, которые необходимы для понимания мифологических образов. Мифология для Порфирия все-таки в первую очередь еще философско-эстетическая картина космоса. И если у

Порфирия еще нет проработанной теургии, то все же он является прямым предшественником Ямвлиха. Об этом уже говорит то, что Порфирий посвящает демонам целый трактат и что в оракулах ищется именно философия [30, с. 90-91].

Таким образом, мы можем констатировать, что Порфирий: а) продолжает намеченную Плотинем линию в понимании мифа как альтернативного способа отображения нозического мира; б) утверждает тесную связь мифа и мистерий, в которой миф перестает быть просто теоретической конструкцией, но приобретает конкретное практическое значение. Однако такое практическое значение мифа трактуется Порфирием с большой осторожностью, с постоянной оглядкой на философскую, умозрительную теорию.

### **1.3 Место мифологии в учении Ямвлиха**

У Ямвлиха нам важен в первую очередь трактат «О египетских мистериях». В этом трактате практически отсутствуют слово «миф», но как мы увидим и как показал А.Ф. Лосев, разработка концепция мифа в нем представлена, а содержание «мифа» закреплено за другими понятиями.

Ямвлих разрабатывает мифологическую иерархию от богов вплоть до низших мифических созданий, однако, как уже говорилось, до нас практически не дошло никаких трудов Ямвлиха, где бы он разработал теоретически понятие мифа, за исключением фрагмента из комментария на «Тимея» Прокла (I. 30), где Прокл, анализируя Ямвлиха, связывает понимание мифа с символом и натурфилософией. На основании данного фрагмента А.Ф. Лосев делает следующие выводы: миф у Ямвлиха в первую очередь понимается как символ, этот символ указывает на *to pan* (всё), следовательно, миф есть образ предельно целостной общности [30, с. 181-182].

Кроме того, А.Ф. Лосев приводит два фрагмента из трактата «О египетских мистериях», дабы показать, что, если Ямвлих и не использует слово миф, то это не значит, что мифа там нет: «Природа некоторым образом запечатлела для явных эйдосов неявные логосы при помощи символов (*dia symbolōn*)» (Ямвлих, О египетских мистериях, VII. 1; пер. А.Ф. Лосева) [30, с. 337] и «Итак, подобно тому, как боги все создают и выявляют при помощи образов (*di'eiconōn*) таким же образом и при помощи совпадений (*dia synthēmatēn*). Равным образом они возносят и наше сознание от его исходного состояния в направлении более значительной остроты» (Ямвлих, О египетских мистериях, III. 15; пер. А.Ф. Лосева) [30, с. 337]. А.Ф. Лосев утверждает, что здесь совершенно точно имеется ввиду категория мифа, только закрепленная за другими терминами.

Однако это не единственные фрагменты, где можно обнаружить категорию мифа, терминологически закрепленную, как правило, понятием символа. Так, например, очень важный для понимания сущности мифа фрагмент «О египетских мистериях» VII. 3: «учение о символах стремится показать единого бога через множество его даров и представить его единую силу через разнообразие сил. Вот почему учение о символах гласит, что он единый, один и тот же, а изменения формы и облика относит на счет воспринимающих его существ»<sup>4</sup>. Здесь явно видна тенденция, заложенная Плотинем, где миф понимается как способ отображения единого с принесением момента различия, так как возможности наших познавательных способностей не позволяют схватить его целиком. И если миф как таковой мы определили как образ предельной общности, то каждый отдельный миф можно понимать как отображение определенной особенности всеобщего (данный пункт в отчетливом виде будет закреплен в пергамском неоплатонизме).

---

<sup>4</sup> Здесь и далее цит. в пер. И.Ю. Мельниковой по изданию: Ямвлих. О египетских мистериях / пер. с древнегреч., комментарий и предисловие И.Ю. Мельниковой. М.: Алетейа, 2004

Также в сирийском неоплатонизме четко выражено сближение ритуальных практик и мифологии, по сути, именно в этой школе впервые осмысливается, всецело неоплатонически, понятие теургии – это, однако, тема следующей главы, здесь мы ограничимся небольшими указаниями на этот счет и рассмотрим последствия сближения мифологии и ритуальных практик для мифологии.

Если в римском неоплатонизме мы видим, что и философия, и мифология, и мистерии являются автономными способами созерцания единого, отображения ноэтической, божественной реальности, то в сирийской школе обнаруживается тенденции к их слиянию. Одной философии уже недостаточно для постижения божественной реальности, она обязательно должна подкрепляться ритуальными (теургическими) практиками, которые тесно связаны с мифом как символом.

Символы нацелены в первую очередь на понимание умопостигаемой, божественной реальности, поэтому Ямвлих настаивает на отказе от материального их понимания (Ямвлих, О египетских мистериях, VII. 4, VII. 2). Символы понимаются как исключительно божественные, никаких человеческих вымыслов не допускается: «Главное, что пробуждает божественную волю, — это сами божественные символы. Таким образом, божественное приходит в движение от себя самого и не получает начала своей деятельности ни от какого менее совершенного существа» (Ямвлих, О египетских мистериях, II.11).

Таким образом, эта «сфера символов» является сферой пересечения и стягивания философии, мифологии и культовых практик. Центральным, в этом плане, можно считать следующий фрагмент: «Культе воспроизводит как умопостигаемый, так и небесный порядок богов. Он включает вечные меры существующего и удивительные знаки, посланные сюда демиургом и отцом всего, с помощью которых невыразимое изрекается в мистических символах, не имеющее образа хранится в образах, превышающее всякое изображение запечатлевается в изображениях, и все свершается по одной божественной

причине, которая так далека от страстей, что даже разум не способен постичь ее» (Ямвлих, О египетских мистериях, I. 21). Как можно увидеть: 1) культ воспроизводит ноэтическую реальность; 2) невыразимое воспроизводится с помощью мистических символов, под которыми мы понимаем мифы в их тесной связи с мистериальным культом.

Этим реконструированным определением мифа у Ямвлиха мы и ограничимся, однако хочется одна явная тенденция все-таки прослеживается. Мы помним, что у Порфирия была склонность к практической теургии, но, его увлечение теургией не имело важного и самостоятельного значения и сводилось к обслуживанию некоторых философских целей, сама же философия, по мнению Порфирия, при этом не нуждалась в теургии [31 с. 212]. В сирийском неоплатонизме не ограничились только философским осмыслением практического применения мифа в мистериальных (теургических) практиках. Теургия в сирийском неоплатонизме приобретает большую самостоятельность, она начинает конструироваться как отдельная область неоплатонического учения о связи с ноэтическим. Просто философии в данном контексте недостаточно, умозрительные концепции должны быть подкреплены мистериальными, культовыми (теургическими) практиками, хотя сама теургия, конечно, получает обоснование умозрительными средствами. При таком подходе встает проблема не только умозрительного толкования мифа, но и его конструирования и вплетения его как основы в теургический процесс. Как писал А.Ф. Лосев, «Тем самым мысль мифологического толкователя, конечно, значительно приближалась к раскрытию мифа как теургической сущности» [31, с. 212]. Одной из главных целей трактата «О египетских мистериях» А.Ф. Лосев считает вскрытие глубинного смысла теургии как таковой и доказательство того факта, что она невозможна без существенного использования умозрительной мифологии [31, с. 214]. При этом, с одной стороны, теургия получает свое особое глобальное значение, а с другой, – происходит ее более детальная

проработка, что А.Ф. Лосев называет переходом с глобальной ступени на ступень расчлененности [31, с. 213].

Однако сирийский неоплатонизм, как замечает А.Ф. Лосев, не смог охватить всю теургически-мифологическую систему. Толкование мифа давалось здесь, скорее, в виде какого-нибудь примера и не имело последовательной систематической направленности [31, с. 213]. Мифология, философия и теургия с помощью теории символа сближаются настолько, что уже сложно выделить и идентифицировать элементы того или иного направления, можно говорить о некоем неразличенном их единстве; мифология, таким образом, растворяется в теургии.

Таким образом, сирийская школа взяла курс на дальнейшее слияние мифологии и теургических практик, где, по сути, впервые дается конкретное неоплатоническое осмысление феномена теургии (о чем будет идти речь подробнее в следующем параграфе). При этом однако мифология как таковая не получает конкретного теоретического осмысления. Как очень точно подметил А.Ф. Лосев, «система мифологических толкований буквально бурлит в сирийском неоплатонизме. Но этому бурлению далеко до устойчивой структуры» [31, с. 215]. Эту устойчивую структуру мы находим в пергамском неоплатонизме, где, с одной стороны, мифологию и теургию продолжают осмыслять как некие самостоятельные области, а с другой стороны, – продолжает подчеркиваться общий неоплатонический стрежень, вокруг которого они выстраиваются.

#### **1.4 На подступах к Юлиану: миф в системе Саллюстия**

В пергамской школе мы находим уже четкие определения и мифа, и места мифологии в общей структуре неоплатонического учения. Здесь для нас важны два имени: Саллюстий и Юлиан. От первого до нас дошел небольшой трактат под названием «О богах и о мире», в котором третья и четвертая главы посвящены мифу, его определению и классификации.

Начинает Саллюстий с того, что уже древние пользуются мифами, а судя по тому, что эти древние – это в первую очередь поэты, философы, посвященные в мистерии, черпающие свою мудрость в божественном, то и мифы естественно признаются божественными; помимо того, сами боги пророчествуют мифами. При этом обоснованием божественного статуса мифологии должна заниматься философия. А так как все сущее стремится к подобию и избегает неподобия, то и знания о богах (богословие) должны соответствовать богам, а сказанное о богах должно соответствовать божественной сущности – это возможно только благодаря мифам.

Таким образом, мы видим все основные характерные черты мифа, которые намечены в предыдущих школах: 1) божественное происхождение мифа; 2) тесная связь мифа с мистериями; 3) теоретическое обоснование мифа с помощью философии.

Затем Саллюстий раскрывает содержание понятия мифа: «Мифы изображают богов изреченными и неизреченными, явленными и неявленными, открытыми и сокрытыми, [показывают] их благость; и как для всех являются общими блага чувственные, но только для разумных — умопостигаемые, также и мифы говорят всем, что боги существуют, но что они суть — только способным понять. Мифы изображают и сущность богов, ибо возможно и космос назвать мифом, потому что вещи и тела в нем явлены, души же и умы сокрыты»<sup>5</sup> (Саллюстий, О богах и о мире, III. 3).

А.Ф. Лосев на основании данного фрагмента делает следующие выводы: 1) в мифе констатируется слияние явного и неявного в одно целое (познаваемого и непознаваемого); 2) миф есть тот или иной специфически данный образ всеединства. 3) миф есть космическая цельность материального воплощения всеобщей жизни, пронизанной тоже всеобщими

---

<sup>5</sup> Здесь и далее цит. в пер. Т.Г. Сидаша по изданию: Саллюстий. О богах и мире // Император Юлиан. Полное собрание творений / пер. Р. Б. Кочеткова и Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2016.



смысловыми структурами. Следовательно, миф есть та или иная субстанциональность [30, с. 336].

Также здесь раскрывается вопрос о выразимости мифа. Как замечает А.Ф. Лосев, миф как таковой есть неделимая единичная конструкция, он выше всякого абстрактного, понятийного анализа, но при этом миф все-таки может быть выражен понятийно, если эти понятия будут предельно общими, например, ум, душа, природа и материя в своем предельном виде могут конструировать миф [30, с. 354-355]. А.Ф. Лосев раскрывает в определении мифа Саллюстия субстанциальность: это не просто соединение материального и идеального, а субстанциальное слияние. «Миф, во-первых, восходит к сверхсущему первоединому, то есть ко всеобщей и всеединой субстанции, а, во-вторых, что миф и космос тождественны; и поскольку космос есть материальная субстанция, то и миф есть материальная субстанция, материальное изваяние нематериальной идеи. Этого никак нельзя забывать» [30, с. 338]. Для А.Ф. Лосева это ключевой момент и особенность вообще пергамского неоплатонизма, так как «теургия — это ведь и есть не что иное, как материальное тело, субстанциально становящееся божеством» [30, с. 338]. По мысли Лосева, миф есть идеально-материальная субстанция, следовательно, теургия в своей предельной обобщенности есть миф [30, с. 338-339].

Саллюстий предлагает следующую классификацию мифов:

1) Теологические мифы – мифы о богах как таковых, без примеси какой-либо телесности, позволяют увидеть саму сущность мифа.

2) Физические (природные) мифы – мифы о воздействии богов (и их сил) на космос.

3) Психические мифы – мифы связанные с содержанием души, как бы данное содержание не было связано с окружающим миром, оно остается в самой душе.

4) Материальные мифы. отождествлять богов с материальными предметами (телами) немисливо, но они посвящены тем или иным богам.

5) Смешанные мифы. Они состоят из перечисленных выше.

Мифы о богах подходят философам, о природе и душе – поэтам, смешанные – в мистериях, поскольку цель всех мистерий – воссоединить нас с миром и богами.

Таким образом, мы видим не только определение мифа, но и классификацию мифов с выделением сфер, подходящих тому или иному виду мифа. Как мы показали, в неоплатонизме взят четкий курс, с одной стороны, на признание автономности трех значимых областей знания – философии, мифологии и мистических практик (в конечном счете теургических практик), а с другой стороны, – на их слияние в одну целую систему неоплатонического учения, которая все больше осознается в сирийской неоплатонизме. В сирийском неоплатонизме философия уже не состоянии самостоятельно воспроизвести божественную сферу и проложить к ней пути. Саллюстий своими определением и классификацией мифа раскрывает конкретные особенности взаимодействия между этими областями в рамках единого неоплатонического учения.

Саллюстий замечает, что божественная истина доступна далеко не всем. По его мнению, «если учить всех людей истине о богах, то в глупцах возникает презрение и не позволит им достигнуть научного знания, людей ревностных и серьезных это приведет к беспечности» (Саллюстий, О богах и о мире, III. 4). Мифы дают истину в скрытом виде, что позволяет, с одной стороны, избавиться от презрения не способных ее понять, а с другой стороны, – приверженцев истины заставляет философствовать и приучает к невыразимости истины. Это видимо является общим местом для пергамской школы, так как мы увидим данную тенденцию и у Юлиана. Как подметил А.Ф. Лосев, «определение мифа у Саллюстия является, во-первых, специально античным, а, во-вторых, первым по точности и в то же время по завершенности своей окончательным» [30, с. 337].

## 1.5 Место мифологии в неоплатонической системе Юлиана

Пытаясь ответить на вопрос о происхождении мифа, Юлиан замечает, что этого невозможно определить в точности: кто был первым составителем мифа и ради каких целей он создавался. Но Юлиан предполагает, что обычаи людей следуют из природы места, и «каким народом, что более чтится, то было открыто, вероятнее, именно им, нежели каким-либо другим. Поэтому выходит, что миф был открыт людьми, занимавшимися скотоводством, и от тех дней по сию пору мифотворчество культивируется ими»<sup>6</sup> (Юлиан, Против Ираклия киника, 205d-206a). Создавались же, по мнению Юлиана, они для детских душ: «создатели мифов кажутся мне подобными нянькам, дающим детям кожаные игрушки, когда те мучаются от прорезывания зубов, чтобы облегчить их страдание; так же и мифотворцы писали для тех слабых душ, которые еще только начали окрыляться: для тех, кто не может научиться самой истине, но тоскует по большему [нежели обладает], — они изливают потоки мифов, подобно людям, орошающим пересохшее поле, дабы облегчить страдания и муки [таких душ]» (Юлиан, Против Ираклия киника, 206d).

Однако, продолжает Юлиан, мифы появились и в Элладе, ими пользовались греческие поэты. Эти мифы он, правда, отличает от тех первоначальных мифов, создававшихся для детей. Отличие состоит в том, что они создаются уже не только для душевительства, но и для нравственного увещевания, и не только для детей, но и для взрослых. Те, кто учил, не говорили открыто, а скрывали изначальную свою цель, «боясь вызвать отторжение слушателей» (Юлиан, Против Ираклия киника, 207a-b). Здесь же Юлиан замечает, что миф является сущностью поэзии, и лишенная мифа поэзия – это только рифмованная проза. Как видим, Юлиан уделяет

---

<sup>6</sup> Здесь и далее Юлиан цит. в пер. Т.Г. Сидаша по изданию: Император Юлиан Полное собрание творений / сост. Т.Г. Сидаша. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2016, иные переводы специально указываются.

особое внимание форме выражения мифа. Как замечает Т.В. Попова, мнение Юлиана о художественной стороне мифологического произведения заслуживает отдельного внимания так как среди неоплатоников подобных высказываний больше не встречается [42, с. 423].

Каким образом миф может выражаться, какие существуют формы мифа? Юлиан пишет, что миф есть в первую очередь некий логос. А всякий сказанный логос состоит из суждения и выражаемой им мысли, следовательно, и миф состоит из суждения и мысли. Мысль имеет два вида: она либо проста, либо выражена в какой-то форме. Первая не многообразна (проста), оформленная мысль же может быть выражена различными способами, эти оформленные мысли подходят (соответствуют) различным мифам. Юлиан же сразу оговаривается, что будет говорить только о двух видах «где форма величественна под стать мысли, и где — чудна или нелепа» (Юлиан, Против Ираклия киника, 218b), и тоже относительно речи. Таким образом, он выделяет две основные формы выражения мифа: величественная и нелепая (чудная) (по А.Ф. Лосеву, миф – почтительный и несуразный).

Величественный (почтительный) тип мифа должен выражаться красиво, торжественно, не иметь ничего постыдного, позорного, неблагочестивого; данной форме необходимо быть способной прикладываться к сущности богов. Чудной (несуразный) миф – содержит в себе загадку, скрытый смысл, на который наталкивает нелепость подобного мифа, «человек под водительством богов мог быть вдохновлен к обнаружению и изучению скрытого; он не должен, однако, прибегать к помощи внешних людей, но должен отыскивать знание исходя из того, что сказано в самом мифе» (Юлиан, Против Ираклия киника, 219a). Таким образом, Юлиан отводит довольно большое значение загадке, заключенной в мифе.

Это означает, что Юлиан продолжает традицию связи мифа с тайным смыслом, загадкой: «Но, дражайший, отвечаю я, неужели ты не понимаешь,

что миф, очевидно, есть загадка?» (Юлиан, Против Ираклия киника, 219b). Он пишет, что древние занимались поиском причин сущего (причинности, заключенной в явлениях реального мира, как отмечает Попова); находили причины они с помощью богов (хотя и не обязательно) и дабы сохранить их, удержать облекали причины в формы чудных (непонятных по смыслу) мифов, дабы мы смогли увидеть, что за этой неясностью, скрывается истина, которую необходимо раскрыть (Юлиан, Гимн к Матери Богов, 170a). При этом, чем более вопиющие нелепости миф рассказывает о божественном, тем более очевидно было, что в нем сокрыта тайна, к которой и нужно стремиться. Юлиан продолжает настаивать на важности этих нелепостей, «ибо существует опасность, что [в результате панегирического богословия] люди станут полагать богов пусть и чрезмерно величественными и благими, но все еще чересчур человекоподобными, в то время как нелепые выражения [мифов] вселяют надежду, что человек отринет очевидный смысл сказанного и что чистое мышление взойдет к пониманию природы богов, превосходящей все сущие вещи» (Юлиан, Против Ираклия киника, 222c-d)

И если простой народ может удовлетвориться и неразумным мифом, польза для простых людей будет заключаться в символах скрытых в нем. Те же, кто способен усмотреть в загадке путь к истине, будет исследовать миф с помощью богов и придет к самой сути (Юлиан, Гимн к Матери Богов, 170b-c). Как удачно заметила Эльм, мифы, правильно понятые и рассказанные, с одной стороны, дают этические ориентиры обычным людям, а с другой стороны, – открывают мистические высоты для посвященных [65, p. 112].

Таким образом мы видим, что Юлиан разделяет общую линию трактовки мифа как некоего дидактического средства (миф как басня наполненная моралью), но при этом настаивает на том, что этого не достаточно, это лишь самая первая и простая форма мифа. Эльм показывает, что только такое понимание мифа, может привести к фатальным последствиям, вплоть до гибели самой империи. Так, современные Юлиану киники (и христиане) понимали и интерпретировали миф именно как сказку,

предназначенную в лучшем случае для детей. И именно это вело к фундаментальному непониманию роли мифа, что, в свою очередь, может привести к отрицанию всего божественного и самой эллинской культуры [65, р. 111]. Юлиан же в противовес этому ограниченному пониманию мифа дает не только оригинальную интерпретацию мифологических сюжетов, позволяющую достичь истины о божественном, но и разрабатывает собственное учение о мифе как таковом. Он отвечает на вопросы, каким образом миф интерпретировать, какое место миф занимает в движении к божественному и как соотносятся мифология и философия. Остановимся более подробно на этой связи.

На основании анализа взглядов Юлиана Т.В. Попова приходит к выводу, что основной вклад неоплатонизма IV в. в разработку философско-религиозной проблематики – это создание мифографии как области философии, главная цель которой постичь явления потустороннего мира [44, с. 448]. При таком понимании мифология понимается как раздел философии. Однако, обратимся к следующему фрагменту Юлиана: «Должно давать мифу некое толкование, приспособлять его [к философским целям], если и в самом деле философия нуждается в мифологии» (Юлиан, Против Ираклия киника, 205b). Мы видим, что мифология понимается как самостоятельная область знания, к которой может обращаться философия. Попытаемся разобраться более подробно.

Как показывают тексты Юлиана, он еще с большим вниманием, чем Саллюстий анализирует соотношение философии и мифологии. Так, например, рассматривая возможность использования философией мифа, Юлиан приходит к выводу, что есть такие школы философии, которым не свойственно использование мифа, а есть и те, которым это свойственно. Он подчеркивает, что, «если использование мифа и не свойственно кинизму, то это не значит, что нет другой философии, которой оно было бы свойственно» (Юлиан, Против Ираклия Киника, 215c). Следует помнить, что философия для Юлиана едина и подобные школы философии, как кинизм, стоицизм,

платонизм и др. являются разными философскими путями, которые ведут к общей философской цели, какие-то из них используют миф, какие-то – нет, но дабы проследить четкую связь между философией и мифологией, Юлиан сначала определяет саму философию (как таковую), выделяя ее части.

Юлиан выделяет три основные части философии: логика, физическая философия (*natural philosophy*) и практическая философия. В свою очередь, каждая из них так же делится на три части. Физическая философия включает в себя теологию, математику и физику в аристотелевском смысле («рассматривает, с одной стороны, то, что рождается и гибнет, а с другой — то, что вечно и, однако, телесно; она рассматривает, что́ каждое из них есть и что́ есть его сущность» (Юлиан, Против Ираклия киника, 215d)). Практическая философия занимается конкретным (индивидуальным) и состоит из этики, экономики и политики. Логика состоит из аподиктики (занимается вопросами истины), диалектики (связана с полемикой, это искусство разумного убеждения, когда дело касается общепринятых мнений) и паралогистики (касается вопросов, которые только кажутся вероятными).

Теперь Юлиан решает вопрос, каким именно частям философии необходима мифология, а какие обходятся без нее. Логика не нуждается в мифологии, как и математика (как часть физической философии). Мифология может быть востребована в философии, касающейся конкретного человека (этика) и в теологии, которая имеет дело с посвящением и мистериями.

Как верно замечает Т.В. Попова, мифология мыслится Юлианом близкой к теологии (в частности, к теофании) и ко всему таинственному, в особенности к мистериям, из чего следует, как отмечает Т.В. Попова, «стремление неоплатоников к практической разработке культовой, мистически-обрядовой стороны их философии; в этом аспекте, как известно, представители пергамского неоплатонизма видели одну из целей своей деятельности» [44, с. 448].

Таким образом, в творчестве Юлиана мы видим усиление тенденции к автономизации мифологии как отдельной сферы в неоплатонической

структуре, а с другой стороны, именно Юлиану мы находим последовательное обоснование синтеза философии, мифологии и мистериальных практик с подробным описанием их взаимоотношений.

Идея синтеза философии, мифологии и мистериальных практик хорошо прослеживается в определении Юлианом цели телестического мифа (мифа, связанного с посвящением). Нелепость подобного мифа ведет к истине в том смысле, что, чем парадоксальнее и чудеснее загадка, тем показательнее тот факт, что нельзя воспринимать сказанное буквально; следует раскрыть загадку. Это необходимо для посвящения. Как замечет сам Юлиан, «миф следует считать до конца воспринятым лишь тогда, когда при помощи богов-наставников прояснится то совершенное, что заключено в нас, когда станет совершенным наш ум и то, что в нас сильнее ума, — я имею в виду некую небольшую часть Единого и Добра, заключающую все нераздельно, в том числе и полноту души, и соединявшую всю ее (т. е. душу. — Т. П.) в Едином и Добре благодаря возвышающему, отвлеченному и необыкновенному присутствию этого Единого» (Юлиан, Против Ираклия киника, 217c-d; пер. Т.В. Поповой) [42, с. 420-421]. На основании этого Т.В. Попова заключает, что постичь содержание мифа можно только с помощью мистической, божественной силы, которая свойственна далеко не всем, только избранные мудрецы способны на это. Т.В. Попова замечает, что вопрос, каким образом достичь подобного созерцания божественного Юлианом (как и Проклом) не рассматривается. Ответ исследовательница находит у Плотина, который объясняет, что может достичь такого созерцания тот, «кто в состоянии оставить снаружи зрение очей своих и кто не свернет назад к прежним телесным соблазнам» (Энн. I. 6. 8; пер. Т.В. Поповой) [42, с. 423]. Это означает, что истина открывается не внешнему зрению, а внутреннему, ее приобретает тот, кто отказывается от телесного и концентрируется всецело на духовном [42, с. 423]. Таким образом, мы можем увидеть, что познание мифа ведет не просто к раскрытию тайны, не просто к некоему знанию, а к единению с Единым. Это и есть цель и начало и философии, и мифологии, и



мистерий, это тот стержень, вокруг которого выстраивается все неоплатоническое учение. Юлиан уделяет особое внимание целесообразности мифологии, мифы необходимо использовать не случайно, но имея всегда определенную цель. Главную цель познания и переживания опыта единения с единым мы уже определили, помимо этой цели мы находим и другие: воспитательная, нравственная, познавательная, мистериальная.

Отметим, что А.Ф. Лосев выделяет следующие основные моменты трактовки Юлианом мифа: 1) доступность мифологии простому народу, поскольку она способна заменить собою истинное знание 2) необходимость мифологии для культа, то есть мистериальную значимость 3) воспитательное значение [30 с. 387]. Но главной особенностью, по А.Ф. Лосеву, Юлианова понимания мифа является его патетическое отношение к мифу. Однако, исходя из всего выше сказанного, мы не можем согласиться с А.Ф. Лосевым в том, что главное новшество, принесенное Юлианом в теоретическое понимание мифа, есть его патетическое отношение к нему. В гимнах Юлиана мы действительно можем найти особое эмоциональное восхищение, которое Юлиан испытывает к мифу, но оно не является главной чертой мифологии Юлиана. Мы находим у него продуманную теорию мифологии, развитую в различных направлениях. Данная теория в полном своем виде, по сути, впервые появляется в пергамском неоплатонизме. Если Саллюстий дает очень лаконичные определения мифа и не занимается специально классификацией мифов, то у Юлиана мы находим уже детально проработанную умозрительную конструкцию мифологии в различных аспектах. Его, например, не удовлетворяет теория только божественного происхождения мифа, хотя он этого не отрицает. Юлиан задается вопросом исторического происхождения мифа и, отвечая, выдвигает собственную гипотезу. Юлиан детально разрабатывает связи между философским, мифологическим и мистериальным дискурсами. Помимо этого, он различает разные виды мифов, причем по разным основаниям (например, в

зависимости от формы выражения, целей, связи с различными частями философии или мистериями). Юлиан, настаивая на решающем значении загадки, тайного смысла, заложенного в мифе, ставит вопрос о познании мифа, причем как мудрецами, так и обычным народом; определяет цели и функции, которые выполняет миф. Помимо теоретической разработки понятия мифа, мы находим у Юлиана практическую реализацию теории мифа в гимнах. Именно в гимнах Юлиан показывает на примерах конкретных мифологических сюжетов и персонажей сплетение мифологии, философии, теургии в одно целое, неразрывную связь мифа с философским смыслом и теургическими практиками.

## **Глава II. Неоплатоническое осмысление теургии и особенности ее интерпретации в пергамской школе (Саллюстий, Юлиан)**

В данной главе мы рассмотрим, какое место занимает теургия в неоплатонической системе Юлиана. Но в отличие от мифологии или философии Юлиан не уделяет отдельного внимания анализу понятия теургии, мы предполагаем, что это продиктовано отсутствием потребности в формулировании новой фундаментальной теории теургии, т.к. в отличие от мифологии, которая до Юлиана как мы видели не получила полноценного теоритического анализа, теория теургии была разработана Ямвлихом, которая стала основанием для всего последующего неоплатонизма в том числе Юлиана, но как мы увидим Юлиан не просто ее перенимает, но подстраивает под собственные интересы, отходя в определенных вопросах или детализируя их, а также подводит к ней детально разработанную теолого-мифологическую систему (которой особое внимание будет уделено в третьей главе). Вследствие чего нам необходимо коснуться происхождения непосредственно самого термина теургия, выявить особенности его общего неоплатонического осмысления, отдельное внимание мы уделили вопросам, возникающим в связи с противопоставлением «созерцательного» и «теургического» неоплатонизмов и связи теургии с магией. Выявив общие особенности неоплатонически осмысленной теургии, мы перейдем к пониманию теургии у самого Юлиана и его приближенных.

### **2.1 Неоплатоническое осмысление теургии**

В исследовательской среде сложилось общепринятое мнение о том, что термин теургия появляется у некоего Юлиана Теурга, автора Халдейских оракулов, жившего при Марке Аврелии (Жозеф Биде, Самсон Айтрем, Эрик Доддс, А.Ф. Лосев, А.В. Петров и др.).

К сожалению, «Халдейские оракулы» не дошли до нас целиком, и определить точно изначальное значение данного термина проблематично. Ж. Биде предполагает, что деятельность теурга в первую очередь направлена на то, чтобы воздействовать на богов (в отличие от теолога, который теоретически рассуждает о богах) [56, р. 369], Айтрем также предполагает, что теург воздействует каким-то образом на богов или создает богов [64, р. 49]. Э. Доддс склоняется именно к формуле создания, делания богов и проводит параллели со многими похожими магическими практиками того времени, на чем мы остановимся более конкретно в третьем параграфе данной главы.

На основании «Халдейских оракулов» А.В. Петров выделяет следующие особенности теургии: теургия связана с платонической философией, делает акцент на вопросах творения космоса, ее отличает специфическая направленность на душу, с целью ее сохранения [38, с. 72-73]. Помимо этого, А.В. Петров выделяет такую особенность теургического действия как борьбу с судьбой. Вообще направленность теургии на борьбу с судьбой прослеживается с момента смены стоицизма платонизмом как господствующего интеллектуального направления. По мнению Петрова, это становится общим местом для религиозной жизни II века, в том числе для гностиков, христиан, магов, и герметиков, что и находит выражение в «Халдейских оракулах» [38, с. 77].

Традиционная точка зрения заключается в том, что «Халдейские оракулы» принесли некий новый набор верований и практик, которые приобрели известность как теургия. Далее, термин «теургия» с помощью Порфирия и в особенности Ямвлиха укоренился в неоплатонизме. Туомо Ланкила, однако, уточняет некоторые моменты. Он полагает, что вопросы и проблемы, поставленные «Халдейскими оракулами», не являются таким уж новшеством, они были предметом многовековых споров до них; халдеи однако вводят новый термин «теургия» и дают теорию, объясняющую религиозные переживания посредством божественных символов. Следует

сказать, что неоплатоники использовали термин «теургия» намного шире, нежели он использовался для обозначения халдейских ритуалов. Туомо Ланкила предполагает, что эта традиция была продуктом эллинистического Ближнего Востока, но «Халдейские оракулы» подают ее в терминах, близких среднему платонизму, что явилось одним из решающих факторов повышенного интереса со стороны неоплатоников к теургическим практикам. Помимо этой причины распространения традиции Туомо Ланкила выделяет и другие: 1) знакомство с идеями среднего платонизма; 2) получение учения от Платона (авторы халдейских оракулов утверждали, что их учение является результатом общения с душой Платона, которую они вызвали); 3) относительная «молодость» откровения как аргумент в борьбе против христиан [68, p. 155].

Далее рассмотрим, каким именно образом неоплатонизм осмысливает понятие теургии. Центральное значение здесь будет иметь знаменитая дискуссия о теургии между Порфирием и Ямвлихом. Остановимся на истории полемики. Порфирий пишет некое письмо египетскому жрецу Анебону. В этом письме Порфирий выдвигает ряд трудностей, связанных с теургией и вообще религиозной практикой. На это письмо отвечает Ямвлих (ответ нам известен в виде трактата «О египетских мистериях») и предлагает решение данных трудностей. Ответ Ямвлиха можно назвать программным для всего последующего неоплатонизма, в том числе и для Юлиана, благодаря которому теургия становится полноправной частью неоплатонического учения. Как заметил А. В. Петров, Ямвлих в ответе Порфирию формулирует основание нового подхода [38, с. 155].

Данное письмо А. Р. Содано датирует 263–268 гг. А.В. Петров считает, что письмо было написано точно после 262/263 г., то есть, после знакомства Порфирия с Плотинем, который оказал на него большое влияние. Традиционная точка зрения представляет это письмо именно как критику теургической практики (данный вопрос мы подробно разберем в специальном параграфе), с чем, однако, не соглашается А. В. Петров,

указывая на позитивность учения самого Порфирия в отношении демонологии, богов, культа как изложенного в самом письме, так и других его трактатах («О философии из оракулов», «Об изваяниях»). Это дает основание Петрову предполагать (такой же точки зрения придерживается Т. Бернс [54, р. 183]), что письмо было написано к 300 г. В это время Ямвлих уже стал самостоятельным мыслителем, и само письмо представляет собой скорее обращение к авторитету по данным вопросам, дабы получить их разрешение [38, с. 156].

К сожалению, письмо Порфирия не дошло до наших дней целиком, но реконструируется на основании трактата Ямвлиха (с привлечением свидетельств Евсевия («Предуготовление к Евангелию») и Августина («О граде Божиим»)). В этом письме Порфирий формулирует ряд вопросов, касающихся теургии. 1) Почему в теургии боги и демоны вызываются таким образом, как будто находятся в определенной области? Сам Порфирий утверждает, что они внепространственны, т.е. у них нет определенного места во вселенной. 2) Как отличить один тип божественности от другого? 3) Возникает ряд проблем, связанных с молитвами богам. 4) Отдельно задаются вопросы, посвященные благости и вредности божеств. 5) Остается непонятным соотношение телесного и бестелесного. Как бестелесные боги соотносятся с телесными? 6) Как определить богоявление? 7) Последняя группа вопросов касается проблем пророчества [38, с. 157]. Подытоживая следом за А.В. Петровым, можно сказать, что Порфирий ставит ряд вопросов, связанных с пространственностью, телесностью, материальностью божественных существ; его интересует, каким образом они могут аффицироваться и как вообще происходит контакт с божественным, с разными ступенями божественного. Отдельное внимание он также уделяет пророчеству и мантики [38, с. 158].

А.В. Петров отмечает, что это не просто некая критика теургической практики в виде риторических вопросов, а попытка разобраться в проблеме, так как все эти вопросы исходят из собственной позиции Порфирия по

данным вопросам. Из данного письма можно заключить, что боги полагаются небесными (Ямвлих, О египетских мистериях, I. 9), они свободны от телесного восприятия, следовательно, молитва теряет свой смысл (боги просто не слышат «телесные» звуки), как и жертвоприношения. Боги улавливают только мысль (Ямвлих, О египетских мистериях, VI. 5), но в отличие от богов демоны телесны, в следствии чего на них можно оказывать материальное воздействие (Ямвлих, О египетских мистериях, I. 16, III. 22) [38, с. 158]. Что касается вопросов пророчества, то Порфирий не отрицает его возможность, но видит в нем скорее результат психологической деятельности с присутствием внешнего божественного вдохновения (Ямвлих, О египетских мистериях, III. 19,21,24) [38, с. 158-159].

Анализ пассажа из Августина (О Граде Божиим, X, 9) показывает, что теургия (в качестве *teletai*), очищает низшую часть души, делая ее способной к видению богов. Однако умная часть души при этом никак не задействуется, она может воспринимать божественное и без теургических *teletai*, но низшая часть души, даже будучи очищенной теургией, не способна достигать бессмертия или блаженства. Помимо всего этого, как утверждает А.В. Петров, по общему смыслу возражений Ямвлиха можно сделать дополнение, что действенность теургических обрядов для Порфирия определяется комбинацией природных сил [38, с. 159].

Таким образом, мы можем увидеть, что теургия для Порфирия не есть некое суеверное заблуждение, она способна очищать душу и устанавливать контакт с божественным, однако только на низшем уровне, и ни в коем случае не может заменить истинное созерцание, с помощью которого человек может достичь единства с благом.

Теперь перейдем к ответу Ямвлиха. Традиционный исследовательский подход смешивал магию с теургией (данный вопрос будет подробно разобран с специальным параграфом ниже), поэтому Ямвлих и последующие неоплатоники признавались некими суеверными магами и исключались из истории философии. Ямвлиха как серьезного мыслителя открывают Дж.

Диллон и Б. Ларсен [30, с. 249], открытию Ямвлиха в России способствовал А.Ф. Лосев, определив Ямвлиха как «нового неоплатоника теургического склада ума» [30, с. 245].

Как уже говорилось, нас интересует в первую очередь ответ Ямвлиха на письмо Порфирия. Он известен нам в качестве трактата «О египетских мистериях», который имеет фундаментальное значения для судьбы теургии во всем неоплатонизме.

Говоря о названии трактата, А.Ф. Лосев подмечает, что речь идет не просто о мистериях, под которыми он понимает культовое оформление божественных тайн, а скорее представляет собой философию культа, то есть, речь идет не просто о культе, но о его философском обосновании. Что касается определения мистерий как египетских, то, по мнению А.Ф. Лосева, это скорее всего имеет лишь внешнее значение, и нужно, дабы показать, что неоплатонизм не просто узконациональное учение, а учение мировой римской империи [30, с. 246]. Таким образом, для А.Ф. Лосева «О египетских мистериях» Ямвлиха – это трактат в первую очередь о возможности мистериальной теургии как таковой, содержащий ее детальную проработку (в смысле классификации теургии).

А.В. Петров определяет следующие основные темы в ответе Ямвлиха. Он относит к ним, прежде всего, тему природы и смысла теургического богослужения и вопрос о статусе обычных и более распространенных форм богообщения, с которыми, по его мнению, Порфирий обычно путает теургию. Также А.В. Петров выделяет фрагменты, которые, по его мнению, являются фундаментальными для определения теургии [38, с. 160-161]: кн. X, гл. 5, кн. V, гл. 20, кн. V, гл. 14, кн. IV, гл.2. Анализ фрагмента Кн. X, гл. 5 позволяет выделить основные элементы (или этапы) теургии: 1) очищение души, 2) упражнение мышления, 3) соприсутствие с богами и созерцание их и 4) единение с богами. Как замечает Петров, в этом фрагменте Ямвлих отождествляет философию и теургию (цели философии и теургии). Понимая их как «путь к частью». Об этом говорит и добавление Ямвлихом в



традиционную неоплатоническую иерархию добродетелей теургические добродетели как наивысшие (в следующем параграфе мы коснёмся этого вопроса более глубоко.) Фрагмент кн. V, гл. 20 говорит о некой двойственности теургии, выделяется предварительный этап, который, с одной стороны, не является теургией как таковой, но, с другой стороны, является неотъемлемой его частью. Предварительный этап А.В. Петров связывает с телесностью (внутрикосмические боги), а собственно теургический этап – с бестелесным (сверхкосмическим). Следующий фрагмент (кн. V, гл. 20) вносит более детальное понимание поэтапности теургии, а также связывает эту поэтапность с различной природой богов. И наконец, фрагмент кн. IV, гл.2. уточняет, что высший этап, или в каком-то смысле теургия как таковая, характеризуется тем, что здесь человек действует божественным образом [38, с. 161-163].

А.В. Петров в первую очередь указывает на постепенное изменение самой сущности человека, который в процессе теургической деятельности сначала достигает уровня внутрикосмических божеств и с их помощью очищает свою душу; очистив душу, теург становится равен внутрикосмическим богам и обретает способность к общению со сверхкосмическими богами, уже в сфере ума. В этой сфере человек сначала прикасается к божественному, а затем сливается с ним, то есть, получает богоравный статус [38, с. 163]. А.Ф. Лосев похожим образом определяет теургию по Ямвлиху, определяя теургию в двух аспектах, в широком смысле теургия есть приобщение низшего к высшему, в узком – приобщение к самой природе божества (человек становится демиургом и творит чудеса) [30, с. 253].

Однако, что же лежит в основе теургии, что является залогом ее возможности? Фундаментальное значение здесь имеет фрагмент «О египетских мистериях» I. 8, где Ямвлих доказывает, что божественное принижывает весь мир: «Сущее, само по себе бестелесное, пребывает повсюду». А.Ф. Лосев на основании данного фрагмента считает, что теургия

возможна только потому, что боги бестелесны [30, с. 252]. А.Ф. Лосев выделяет следующие необходимые условия теургии: бестелесность, телесность, формы общения того и другого [30, с. 254]. Бестелесное при этом всегда присутствует в телесном, а телесное в каком-то смысле всегда связано с бестелесным в том смысле, что телесное получает свое оформление и осмысление через бестелесное, благодаря чему и возможна теургия [30, с. 252]. А.В. Петров также видит в основании теургии присутствие божественного в мире, что, по его мнению, является первым аспектом концепции *ellampsis* (божественный свет присутствует абсолютно везде, что является основой присутствия божественного в космосе (Ямвлих, О египетских мистериях I. 8, I. 12)). Вторым аспектом этой концепции А.В. Петров считает утверждение в качестве необходимого практического действия, которое теург совершает, дабы связаться с божественным; для него это в первую очередь магические действия и *materia magica*, разнообразие которых объясняется разнообразием материи (Ямвлих, О египетских мистериях, I. 18 и I. 9). К слову сказать, А.В. Петров считает, что концепция *ellampsis*, позволила теоретически обосновать подавляющее большинство магических процедур [38, с. 165-166].

Но магические действия – не единственный способ связи с божественным, связь с божественным имеет место и в мистериях, и в культе (такая тесная связь теургии с культом позволила А.Ф. Лосеву выделить такие типы теургии как мантика, жертвоприношения, молитва [30, с. 255-257]) – эти теургические области являются философской необходимостью, они выступают логическим выводом всей неоплатонической системы Ямвлиха [30, с.267], и могут быть обозначены как священнодействие.

Во фрагменте трактата «О египетских мистериях» (I. 11) Ямвлих перечисляет возможные причины того, «что всякий раз совершается в храмах». Иначе говоря, он перечисляет, какими способами происходит взаимодействие телесного и бестелесного в священнодействии: 1) действие неизреченной, превышающей разум причины; 2) взаимодействие в области

символов; 3) взаимодействие в области образов (телесное отражение бестелесного); 4) уподобление и очищение души. Очищение души мы уже разбирали как главную задачу теургии; что касается уподобления, то более подробно мы поговорим о нем в следующем параграфе; что касается области телесного воспроизведения ноэтической реальности, то это общее место для всей платонической топики, поэтому сейчас мы сконцентрируемся на первых двух аспектах.

Так, в первом случае Ямвлих противопоставляет онтологическую связь богов и людей, которая существует в человеке вечно и от природы, и разумное познание богов. По сущности человек и бог есть одно и то же (душа продукт эманации единого), а знание имеет отношение не к божественной сфере, а к области становления как построенное на сравнениях, противоположностях, умозаклчениях [30, с. 251]. Таким образом, священнодействие позволяет проявить, актуализировать истинную сущность души. Как замечает А.Ф. Лосев, теургия не делает человека богом, он и так божественен, она лишь помогает проявить эту божественную сущность с помощью культовых практик [30, с. 301]. Культ распознает связь людей и богов, в которой они постоянно находятся [30, с. 268].

Говоря о мифе, мы уже касались области символов, теперь проанализируем, какое отношение она имеет к теургии. Материальный мир наполнен символами, они являются некими отображениями богов, это связующее звено между человеческим и божественным или, как их определяет А.Ф. Лосев, «символы – это некие божественные сущности, а может быть, и сами боги, посланные людям и теургам как единственная возможность соединения с богами» [30, с. 258]. Эти символы, как мы помним, тесно связаны с мифом, а иногда прямо отождествляются с ним, что позволило Саллюстию определить целый космос как миф, отображающий (или символизирующий) божественный мир.

Туомо Ланкила полагает, что провиденциальные символы, имманентные миру, обнаруживаются в халдейских оракулах. Их признание

позволило неоплатонизму сформулировать учение о теургии, с помощью которой неоплатоники могли интерпретировать традиционный культ. Термин «теургия», по мнению исследователя, стал родовым термином, обозначающим сферу общения с божественным посредством божественных символов [68, p. 156]. И если теология основана на разуме и знании, то теургия на символах, которые позволяют ей через тайные священные обряды привести к единению с божественным, чего невозможно добиться путем разумного познания (Ямвлих, О египетских мистериях, II. 11). Познание символов в этом случае превышает любое логическое знание, но оно предполагает логическое знание, так же как ритуальное очищение предполагает физическую чистоту тела [30, с. 258].

Для высшей ступени восхождения необходима и философия, и теургия; причем хотя теургия обоснована философски и умозрительна; она все равно неразрывна с ритуалом, в частности, у Порфирия ритуал не необходим. Порфирий утверждает формулу философ-жрец, но не наоборот [30, с. 296-297]. Такое понимание позволило А.Ф. Лосеву определить культ в учении Ямвлиха, в первую очередь, как умозрительную конструкцию. По мысли Ямвлиха, культ перманентно действителен, так как вся действительность есть ни что иное, как воплощение божественной реальности; культовая практика лишь помогает открыть то, что существует до всякой теургической деятельности, помогает обнажить боговоплощенность [30, с. 272].

Таким образом, трактат «О египетских мистериях» представляет собой окончательное оправдание мифологии и всей мистериальной теургии. Трактат о мистериях посвящен в первую очередь логической возможности теургии [30, с. 270]. Можно сказать, что Ямвлих включает теургию в неплатоническое учение, которое в этом случае получает мощный инструмент для оправдания не только различных магических операций (как считает А.В. Петров), становящихся частью неоплатонизма, но и в целом традиционного языческого культа. Как замечает Туомо Ланкила, каждый религиозный акт (включающий в себя взаимодействие с божественным)

теперь можно рассматривать как теургический и определять теургию как теологически информированное жреческое искусство [68, p. 156].

И все же оправдание культа начинается не с Ямвлиха и даже не с Порфирия, а самого основания неоплатонического учения. Так, Плотин в первом трактате третьей Эннеады «О судьбе» критикует атомистическую, астрологическую и стоическую точки зрения на феномен судьбы и дает собственное понимание. Один из пунктов утверждения собственного учения Плотин видит в защите и обосновании традиционных культовых практик. Так, например, Плотин упрекает атомизм в том, что данное учение делает невозможным пророчества и мантику: «Согласно атомистическому учению, не существует ни пророчеств, ни мантики — ни той, что основывается на искусстве (как искусство могло бы быть приложимо к тому, что в самом себе беспорядочно?), ни той, что возникает из энтузиазма и вдохновения (ибо [для того, чтобы могли состояться эти исступленные прорицания], будущее также уже должно быть предопределено)» (Энн. III.1.3). Поэтому высказывая собственное учение, Плотин в первую очередь указывает на то, что оно не должно уничтожать пророчеств и мантики: «Какие же другие, помимо этих, причины приходят на ум, какие не оставят ничего беспричинного, сохранят следование и порядок, дадут нам возможность быть чем-то и не уничтожат ни пророчеств, ни мантики?» (Энн. III.1.8). Плотин предлагает учение о мировой душе и ее истечениях как индивидуальных душах. Это предполагает две причины возникновения: благодаря бестелесному (душе) и благодаря материальным (телесным) причинам. Подобная точка зрения позволяет совместить свободу действия и некоторую детерминированность, что позволяет оправдать традиционный культ, в том числе пророчества и мантику.

При таком подходе неоплатоническая теургия рассматривается как закономерное развитие неоплатонических установок, которые были заложены с самого его основания. Однако некоторые исследователи считают возможным на основании включения теургии в неоплатоническое учение

выделить в его развитии два самостоятельных этапа (или две направления). Обоснованность такого деления мы рассмотрим в следующем параграфе.

## **2.2 Единство неоплатонизма в связи с понятием теургии**

Согласно традиционной точки зрения (наиболее последовательным выразителем данной точки зрения выступал Э. Доддс), в неоплатонизме можно выделить два самостоятельных направления, которые условно можно обозначить как интеллектуальное и теургическое. К первому направлению можно отнести «доямвлихианских» неоплатоников. Главными фигурами этого направления, конечно, будут Плотин и Порфирий, которые, при таком подходе, характеризуются как «рационалисты», скептически и даже критически настроенные по отношению к магии и традиционному культу. Ко второму направлению относятся Ямвлих и постямвлихианские неоплатоники, которые склоняются в первую очередь к теургическим практикам, сводя их, как правило, к вульгарной магии.

Так, Э.Р. Доддс настаивает на том, что первый теург Юлиан был магом и противопоставляет ему Плотина как защитника рационализма. Доддс предполагает, что Плотин не был знаком с «Халдейскими оракулами», а если бы и был, то точно подверг бы их критике. Доддс сразу противопоставляет свою точку зрения тем позиции тех исследователей, которые считают Плотина теургом (например, Айтрем). По мнению Доддса, основатель неоплатонизма не был ни магом, ни теургом; он не использовал подобных терминов и вообще относился ко всем подобным практикам отрицательно, хотя и признавал действенность магии, но это следует рассматривать как продукт исторической эпохи [63, p. 57].

Э.Р. Доддс выделяет четыре основных аргумента, на которых, по его мнению, базируется доказательство причастности Плотина к теургии: 1) египетское происхождение и обучение под руководством Аммония Саккаса; 2) глубокие познания египетской религии; 3) опыт *unio mystica*; 4)

происшествие в римском храме Исиды. Стремясь опровергнуть противников, Э.Р. Доддс приводит контраргументы: имя Плотина римское, его образ и речь греческие, никаких доказательств причастности Аммония к теургии нет. Знания Плотином египетской религии находится на уровне общих вопросов. Мистический опыт, который испытывал Плотин, достигается исключительно внутренней дисциплиной ума, а не с помощью каких-либо ритуальных практик (Энн. 1. 6. 9 или 6. 7.). Что касается случая в храме, то, как пишет Доддс, «разовое посещение спиритического сеанса не делает из человека спиритуалиста, особенно если, как у Плотина, оно происходит по инициативе другого лица» [63, р. 57-58].

Порфирий, по мнению Э. Доддса, уже не так последователен как его учитель. Он писал, как мы помним, о том, что теургические таинства очищают душу и делают ее способной к контакту с божественным (но не на уровне ума), что, по мнению Э. Доддса, является той опасной уступкой последующему неоплатонизму, хотя сам Порфирий остается в основе своей верен Плотину [63, р. 58].

Последующий неоплатонизм, начиная с Ямвлиха, Доддс считает магическим. Он объявляет трактат Ямвлиха «О египетских мистериях» «настоящим манифестом иррационализма», где ритуал, по его мнению, начинает доминировать над разумом. В дальнейшем при государственной поддержке Императора Юлиана теургия становится влиятельной теорией и практикой, но после его смерти теургам приходится скрываться. В V веке теургия снова начинает открыто практиковаться в афинском неоплатонизме. Затем она снова уходит в подполье, но, по мнению Э.А. Доддса, продолжает существовать, что подтверждается случаем теагогии, описанным Пселлом в XI в. [63, р. 58-60].

Таким образом, Э. Доддс отождествляет теургию с суеверными магическими практиками и противопоставляет их Плотину и в некоторой степени Порфирию, в которых он видит защитников «греческого рационализма». Доддс пишет: «Пока Плотин жил, он возвышал вместе с

собой и своих учеников. Но после его смерти туман начал снова сгущаться, и поздний неоплатонизм во многих отношениях есть регресс к бесхребетному синкретизму, от которого Плотин старался избавиться<sup>7</sup>» [26, с. 414]. Практически весь последующий неоплатонизм, связанный так или иначе с теургией, объявляется погрязшим в суевериях: «Как вульгарная магия является обычно последним прибежищем отчаявшихся в самих себе, тех, для кого и человек, и Бог стали одинаково чужды, так теургия превратилась в убежище отчаявшейся интеллигенции, которая уже чувствовала *la fascination de l'abime*» [26, с. 416]. Как видно, в основании представленной Доддсом позиции лежит отождествление вульгарной магии и теургии. Правомерность такого отождествления мы рассмотрим в следующем параграфе.

В последнее время точка зрения Доддса на развитие неоплатонизма во многом переосмысливается. Так, например, А.Ф. Лосев прямо выступает указывает на ошибочность традиционной точки зрения, представляющей Порфирия полным скептиком по отношению к теургии, а Ямвлиха религиозным фанатиком. Порфирий, по мнению А.Ф. Лосева, лишь хочет философского, теоретического обоснования, что и предпринимает Ямвлих в своем труде «О египетских мистериях». В основе теоретического обоснования теургии Ямвлихом лежит в первую очередь философский метод [30, с. 263-265].

Туомо Ланкила в своей статье, опубликованной в 2016 году, прямо заявляет, что ранее существовавшее мнение о резком разделении теургического и интеллектуального неоплатонизма в целом в современной науке опровергнуто, но добавляет, что все-таки они разными способами оценивали религиозные ритуалы. Хотя Плотин и затрагивает тему «обоожествления», описывает он это в философских терминах [68, р. 154]. Порфирий уделяет ритуалу больше внимания, чем его учитель, однако все-

---

<sup>7</sup> Здесь и далее цит. в переводе С.В. Пахомова по изданию: Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; Послел. Ф. Х. Кессиди. СПб.: Алетейя, 2000



таким образом, остерегается связать восхождение к божественному только с ритуалом. Ямвлих идет дальше. Как замечает Туомо Ланкила, позиция Ямвлиха, изложенная в «О египетских мистериях», не является ни декларацией иррационализма, ни даже защитой теургии. Противопоставляя свою точку зрения позиции Доддса, он заявляет, что «О египетских мистериях» – это в первую очередь философское исследование религиозной практики (на перформативном и культовом уровнях) [68, р. 154-155].

А.В. Петров, как мы уже видели, также обращает внимание на то, что позиция Порфирия в отношении демонологии, божественного, теургии не является исключительно скептической и критической, но носит также позитивный характер. Он предполагает, что Порфирий формулирует ряд вопросов в отношении теургии не с целью ее критики, а стремясь их разрешить. Порфирий обращается к Ямвлиху, поскольку Ямвлих уже обладал к этому времени авторитетом в подобного рода вопросах (А.В. Петров относит датировку письма Порфирия к 300г., когда Ямвлих уже был самостоятельным мыслителем) [38, с. 156]. Помимо этого Петров прямо заявляет ошибочность трактовки «О египетских мистериях» Ямвлиха как манифеста иррационализма, и даже подмечает, что «иррационального же в теории теургии Ямвлиха не больше, чем в гносеологии Канта» [38, с. 164]. Иррациональность (внерациональность) дает о себе знать только на последней стадии теургического действия. Однако Петров выступает против сведения теургии только к ее высшей части, что, по его мнению, делает Атанассиади, которая склонна исключать из теургии ритуальную составляющую, полагая, что это происходит только в позднем неоплатонизме [38, с. 164].

На данный вопрос можно также посмотреть с точки зрения учения о восхождении души. Вообще, неоплатоническое учение о восхождении души берет свое начало у Платона, и связано, во-первых, с его концепцией «уподобления Богу» (ὁμοίωσις θεῷ) («Теэтет»), и, во-вторых, с общим мотивом восхождения души посредством различных степеней добродетели, и

с понятием свободы («Федон»). Уподобление Богу становится главной целью всего платонизма [66, р. 253-254]. Начиная с Плотина  $\delta\mu\acute{o}\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ , становится  $\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ , то есть объединением с высшим принципом реальности. В трактате Плотина «О добродетелях» (Энн. I. 2) восхождение души происходит через добродетели, которые выступают в качестве неких ступеней. Это характерно для всего неоплатонизма, но с некоторыми отличиями конкретных ступеней, в особенности, что касается Ямвлиха и последующих неоплатоников, которые тесно связывают понятие «восхождение души» с теургией [66, р. 255].

Естественно понятие свободы тесно связано с понятием судьбы ( $\epsilon\iota\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ); именно судьба управляет подлунной областью, но у человека есть возможность преодолеть судьбу благодаря деятельности ума (Энн. VI. 8. 7; ср. III. 1. 10), так как то, что нематериально, свободно (Энн. VI. 8. 6). Для Плотина свобода в некотором смысле сходна с Благом как первым принципом, который не зависит ни от чего (Энн. VI. 8. 13), а истинная свобода есть готовность к Благу (Энн. VI. 8. 6) [66, р. 254]. Как мы видели, противопоставление свободы души (устремленной к уму) и судьбы является общим местом для данной эпохи. Такое противопоставление можно найти и в халдейских оракулах, и, как мы помним, преодоление судьбы стало одной из основных черт теургии. Таким образом, высшая ступень свободы – это объединение с высшим принципом, в чем опять же главная задача теургии. Корреляция степени добродетели и степени свободы прослеживается в неоплатонических текстах, начиная с Плотина и вплоть до поздних неоплатоников Дамаския и Олимпиадора. К. Хелмиг и А. Варгас приводят фрагмент Дамаския из его комментария к «Федону» (I. 144), где он утверждает, что у одних неоплатоников (Плотин, Порфирий) соединение с высшим принципом достигается с помощью созерцания (философии), а у других (Ямвлих, Сириан, Прокл) – с помощью теургии [66, р. 255-256].

Как может показаться на первый взгляд, в этом случае противопоставляются два направления неоплатонизма, для одних  $\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$

достигается философией (чистой мыслью или созерцанием), для других – с помощью ритуальной, теургической практики [66, р. 256]. Если в иерархиях добродетелей Плотина и Порфирия высшими признаются созерцательные, то, начиная с Ямвлиха, а также у Марина, Дамаския, Олимпиодора и Пселла, высшими являются так называемые теургические, или иератические [66, р. 256]. Попробуем разобраться, являются ли эти теургические добродетели таким новшеством, которое может разделить историю неоплатонизма на два этапа.

Плотин, описывая иерархию добродетелей, отводит им «место» в душе, однако признает существование неких добродетелей и в уме. Однако сами по себе они не есть добродетели, они становятся добродетелями, только находясь в душе, в уме же они есть некие парадигмы, которые являются причинами существования добродетелей в душе (Энн. I. 2. 6). Таким образом, Плотин признает существование парадигм добродетелей, которые выше созерцательной души [66, р. 264]. Порфирий идет дальше и называет такие добродетели парадигматическими добродетелями (Порфирий, Сентенции, 32; пер. С.В. Месяц) [14, с. 292]. Ямвлих же связывает эти парадигматические добродетели с теургическими добродетелями. В итоге можно сказать, что Ямвлих выступает как продолжатель линии, начатой Плотинем и продолженной Порфирием, но развивая это учение, он связывает эти наивысшие добродетели с теургией. В целом весь последующий неоплатонизм толковал эти парадигматические добродетели в теургическом русле, о чем свидетельствует объяснение этого термина Олимпиодором. В своем комментарии к «Федону» он отождествляет парадигму с теургической добродетелью (8. 2.). К. Хелмиг и А. Варгас настаивают на том, что это свидетельствует не о вытеснении философии теургией, а о выходе теургии за пределы философии, за пределы созерцания. Этим и объясняется отождествление высших добродетелей (парадигм добродетелей) с теургическими. Созерцательная добродетель свободна, так как определяется

только умом, но она не обладает властью в космосе; теургическая же добродетель получает власть над космосом [66, р. 263-266].

Таким образом, нет оснований противопоставлять неоплатонизм Плотина и Порфирий неоплатонизму Ямвлиха и последующим неоплатоникам. Они все философы, как замечают Хелмиг и Варгас [66, р. 257] но, начиная с Ямвлиха, в неоплатонизм входит теургия, которая понимается как завершение философского стремления к единению, а не как альтернативный философии способ освобождения души от области вечного становления [66, р. 264].

### **2.3 Соотношении неоплатонической теургии и магии**

Э.Р. Доддс связывает с понятием теургии в первую очередь магические операции, и даже видит главную заслугу Хопфнера и Айтрема в том, что они связывали теургию с греко-египетской магией [63, р. 55]. Теургия для него есть магия, приспособленная к религиозным целям. Это означает, что теургия использует различные магические процедуры как для достижения «умопостигаемого огня», бессмертия, преодоления судьбы, так и для получения пророчеств. Доддс выделяет два основных «Modus Operandi», присущих теургической практике: *τελεστικὴ* и транс медиума [63, р. 61-62].

Транс медиума Доддс связывает с инкарнацией божества в человеческое тело. Основания для такого утверждения, по мнению Доддса, лежат в вере в одержимость богом или даймоном, но, как сам исследователь признает, информации для подтверждения такого мнения у нас крайне мало [63, р. 65-66]. Поэтому мы сконцентрируемся на анализе «теургической телестики», этого будет достаточно для иллюстрации нашего подхода.

Телестику Доддс связывает в первую очередь с освящением и оживлением магических статуй с целью получить от них оракулы. Основание такой практики, восходящей, по мнению Доддса, к халдейским оракулам он связывает с понятием символа и опирается на определение Пселла. Он

связывает деятельность «сумболе» с оживлением статуй посредством *materia magica* и жизнедающих имен [63, р. 62-63]. Доддс указывает на то, что неоплатоники просто перенимают всю эту магическую теорию и практику из вульгарной магии. Он отсылает к «астрологической ботанике» и «астрологической минералогии», где определенные растения и определенные драгоценные камни связаны с определенными планетами. В качестве автора такой концепции Доддс называет Болу из Менды (ок. 200 г. до н. э.). Кроме того, подобные символы Доддс находит в заклинаниях греко-египетской магии [63, р. 63]. Далее он касается вопроса производства магических статуэток, объявляя, что и здесь неоплатоники банально воспроизводят вульгарную магическую традицию, центром распространения которой был Египет, где вся эта деятельность, как он выражается, «коренилась в аборигенных религиозных представлениях». Доддс проводит параллели с герметической традицией «*Deorum factor est homo*», которую мы разберем подробнее ниже). Э.Доддс считает, что мода на эту «теургию телестики» пошла от Ямвлиха, который по его мнению, утверждал, что в статуях присутствует божество [63, р. 64].

Таким образом, Э. Доддс на основании свидетельств Пселла связывает теорию символа только с созданием магических статуэток и подводит под это теургию, отыскивая упоминания конкретных магических операций в трудах поздних неоплатоников, при этом абсолютно игнорируя цели, задачи, возможности теургии и в целом теоретическое обоснование самого неоплатонизма, объявляя найденные упоминания обычным копированием.

А.В. Петров, анализируя трактат герметического корпуса «Асклепий», а точнее третью его часть – «Асклепий III», дабы выяснить обоснованность доддсовского отождествления теургии и герметического *Deorum factor est homo*, приходит к выводу, что под *factor deorum* герметизм понимал человека, способного вызывать демонические души и заключать их в статуи с помощью *materia magica*, а затем и удерживать их там с помощью культовых действий (молитв). В этом случае такая статуя становится божеством, она

предсказывает будущее, исцеляет и т.п., что делает ее выше небесных богов [38, с. 71]. Определяя основной смысл данного явления, А.В. Петров ставит закономерный вопрос: «Неясным остается то, что в нем теургического?» [38, с. 72] Он указывает на то, такая деятельность имеет совершенно другой смысл, отличный от того смысла, который Ямвлих и Прокл вкладывали в понимание теургии. Теургия для них была универсальной деятельностью, высшей формой человеческой деятельности [38, с. 72]. Таким образом, А.В. Петров делает вывод, и с ним можно согласиться, что теургия в неоплатонизме не связана с герметическим «*fictor deorum*», изготовителем прорицающих статуй. Эта деятельность не предполагает очищения души и преодоления судьбы, тогда как основными особенностями теургии как раз является направленность на очищение души и преодоление судьбы [38, с. 78].

Взгляд Э. Доддса абсолютно игнорирует все теоретическую работу, которую провел Ямвлих в «О египетских мистериях». Теургическое делание бога никак не может заключаться в магических операциях по насильственному воздействию на божеств, как это представляет Э. Доддс, так как это полностью противоречит всему смыслу как теургии, так и в принципе неоплатонизму. Главная цель неоплатоника с помощью теургии достичь очищения души и единства с первым началом; с помощью культа и магических операций неоплатоник подготавливает свою душу для взаимодействия с божеством, но никак не насильственно воздействует на него в своих телесных целях. Здесь интересен ответ Ямвлиха на Порфириев вопрос о том, как отличить шарлатана (колдуна) от истинного теурга. Колдун обращается к божественному с проблемами, касающимися телесной жизни, теург же устремляется к умопостигаемому, не заботясь о телесном [30, с. 262].

Вообще, как замечает, А.В. Петров, главной причиной неправильного толкования теургической деятельности у Э. Доддса является отождествление неоплатонической теургии с «народной магией в том виде, как она известна

нам из магических папирусов» [38, с. 81]. Хотя теургия и связана определенным образом с магическими практиками, но, в конечном счете, она представляет собой предельное учение о возможности взаимодействия телесного и бестелесного. На этом также настаивает и В.В. Петров, говоря о том, что Ямвлих поднял теургию над уровнем обыденной магии с помощью понятийного аппарата неоплатонической философии [40, с. 214]. Кроме того, В.В. Петров акцентирует внимание на личных качествах теурга: если Порфирий скорее всего отрицал их влияния на теургический процесс, то для Ямвлиха развитие добродетелей является обязательным условием успеха теургии [40, с. 222].

Туомо Ланкила обращает внимание на этическую составляющую теургического процесса. Разбирая соотношение магии и теургии в неоплатонизме, он приходит к выводу, что неоплатоники разделяют эти два понятия. Теургия в отличие от магии предъявляет высокие требования к теургу: он должен быть этически чист и обладать глубоким, теоретическим пониманием божественных символов, благодаря которым происходит связь божественного и человеческого. Также Туомо Ланкила отмечает, что в позднейшем неоплатонизме теургия получает такой же статус как учение о таинствах в католическом и православном христианстве, даже высказывается о менее «магическом» характере теургии по сравнению с христианскими таинствами, так как неоплатоническая теургия предполагает этическую чистоту, а христианские таинства зависят только от формальной квалификации практикующего [68, р. 156].

#### **2.4 Особенности понимания теургии в пергамском неоплатонизме (Саллюстий, Юлиан)**

Как уже говорилось, теория теургии Ямвлиха стала фундаментом для всего последующего неоплатонизма, и в создании фундаментально новых теорий в последующем неоплатонизме не было нужды, в том числе и у

Юлиана. Однако он как другие последующие неоплатоники осуществляет более тщательную разработку определенных вопросов, прежде всего вопросов, касающихся взаимоотношений божественного и телесного. И как мы в увидим, в определенных вопросах даже предлагает собственные оригинальные решения, отклоняясь от указанного Ямвлихом направления. Теорию Юлиана мы будем рассматривать в единстве с учением Саллюстия. Саллюстий был близким другом и наставником Юлиана. Мы уже обращались к его труду в контексте учения о мифологии, в вопросе о теургии его учение так же является ценным контекстом, способствуя более адекватной интерпретации учения Юлиана. Во многих вопросах учения друзей мы находим близкими: это мы видели в ходе анализа мифологии, сходство обнаруживается и понимании мифа о Аттисе [53, р. 16].

Что касается Саллюстий, то мы вновь обращаемся к его трактату «О богах и мире», но в этот раз к 15 и 16 главам, посвященным жертвоприношению. В этих главах разрабатывается концепция взаимодействия божественного и телесного, характерная для «круга Юлиана». Как замечает Т. Крулак, несмотря на то, что Саллюстий не использует термин «теургическое жертвоприношение», он все-таки чрезвычайно важен для прояснения понимания теургии, так как вписан в неоплатоническую традицию, ибо Саллюстий явно знаком с трактатом Ямвлиха «О египетских мистериях». Крулак также обращает внимание на то, что отсутствие самого слова теургия объясняется тем, что работа Саллюстия в первую очередь направлена на популяризацию неоплатонического учения. Учитывая ассоциации теургии и магии, это могло бы помешать реализации главной цели трактата [67, р. 361]. Как бы то ни было отсутствие термина не означает отсутствия самой проблематики.

Учитывая цель и характер трактата, который в первую очередь был нацелен на обсуждение общих философских положений, можно сказать, что рассмотрение конкретных ритуальных (теургических) практик является для Саллюстия второстепенным. Это, наряду с высокой оценкой данного ритуала



Юлианом [67, р. 361] и социально-политическими и религиозными факторами, объясняет выбор в качестве примера для обсуждения проблемы жертвоприношения. Как известно Юлиан, придя к власти, пытался восстановить язычество на основе неоплатонического учения, а ритуал жертвоприношения, с одной стороны, являлся одним из главных элементов язычества, а с другой, – подвергался наиболее ожесточенной критике со стороны идейных противников язычества. Возможно, именно в этом состояла основная причина особого внимания Саллюстия и Юлиана к практике жертвоприношения [67, р. 366-367].

Как и Ямвлих, Саллюстий ищет спасительную ценность жертвоприношения [67, р. 361]. Но есть несколько отличий в отношении к этому ритуалу между Саллюстием и Ямвлихом. По Саллюстию, жертва представляет собой подобие первых плодов: «поскольку все мы имеем от богов, постольку справедливо преподносить подателям первины; первины богатств – через приношения по обету [ἀναθήματα], тел – через срезание волос, жизни – через жертвоприношения [θυσίαι]» (Саллюстий, О богах и мире, 16.1). Такое понимание жертвы Ямвлих отрицал (Ямвлих, О египетских мистериях, V. 5). И хотя Саллюстий, как и Ямвлих, высоко оценивает жертвоприношения, включая его в философскую жизнь, но при этом либо не обращает внимания, либо не принимает ямвлихианское божественное φίλια как основу теургического жертвоприношения [67, р. 361-362].

Но принципиальное различие между Саллюстием и Ямвлихом, как считает Крулак, заключается в том, что главным основанием возможности и необходимости жертвоприношения является ζωή (жизнь) как посреднический принцип между бестелесным и телесным. Т. Крулак предполагает, что Саллюстий опирается на ноэтическую триаду «Бытие – Жизнь – Разум», которая, вероятно, возникла на основании толкования «Софиста» Платона. Когда и кем именно эта триада была введена в неоплатонизм – тема спорная, но, так или иначе, к моменту деятельности пергамской школы, она уже была

широко известна и являлась важным элементом неоплатонической онтологии. Жизнь здесь выступает в качестве среднего термина, посредством которого Бытие исходит из себя в Разум и через который Разум возвращается к Бытию [67, р. 362-363; 34, с. 85].

В «О египетских мистериях» (I. 5) Ямвлих видит в ζωή общую связь между богами и героями. Но он не видит в ζωή основания для возможности жертвоприношения, его теория жертвы строится в первую очередь на соматических качествах жертвы. Этот акцент на материальности ограничивает возможность жертвоприношения только внутрикосмическим божествам. Материальная жертва, как мы помним, является только первым или подготовительным этапом, который позволяет наладить связь с внутрикосмическими божествами, а через нее уже выходить на ноэтический уровень. У Саллюстия же теория строится не на материальном сходстве божества и жертвы, а на общей связи посредством ζωή. Эту ζωή Крулак характеризует как психическую жизненную силу, которая высвобождается в момент убийства и является основанием возможности жертвоприношения как ритуала, устанавливающего связь с божественным [67, р. 363-364].

Это «зоэтическое посредничество» (zoetic mediation), как его называет Крулак, в целом характерно для «круга Юлиана». Данная концепция является фундаментом и для самого Юлиана в области взаимоотношения телесного и бестелесного. В «Против галилеян» (347с) Юлиан заявляет, что одушевленная жертва ценнее, так как она причастна жизни и связана с душой, Бог же сам есть податель жизни. В своем «Письме о богопочитании» Юлиан разрабатывает теорию образов божественного. Бестелесные боги являют образы божественного в виде телесных богов (космические тела), но даже эти телесные боги не нуждаются ни в чем телесном. Поскольку служба наша богам имеет естественно телесный характер, был создан еще один род образов божественного – это телесные образы (изваяния, статуи, алтари, охрана неугасаемого огня). Они суть символы присутствия богов, посредством этих символов люди служат богам (как царь, ни в чем не

нуждающийся, благосклонен к тем, кто служит его изваянию; так и боги, ни в чем не нуждающиеся, благосклонны к тем, кто служит их символам) (Юлиан, Письмо о богопочитании, 293a-294b). Эти образы возникают благодаря человеку, следовательно, человек же может их и уничтожить. Это, однако, не является аргументом против образов, космические же образы вечны (Юлиан, Письмо о богопочитании, 294d-295a).

Анализ показывает, что Юлиан, как и Ямвлих, настаивает на материальности самого культа, но при этом отходит от ямвлихианского взгляда на возможность принятия жертвы материальными богами (небесные тела), так как, по его мнению, они не нуждаются ни в чем материальном. По мысли Юлиана, материальный культ в первую очередь направлен даже не на видимых богов, а на их образ, изображение, представление [67, р. 364]. Юлиан настолько широко понимает данную теорию, что созерцательный неоплатонизм также оказывается теургическим, ибо созерцательная жизнь признается также жертвоприношением, причем жертвуется что-то намного более ценное, чем жизнь жертвы, в жертву приносятся сами мысли, образ жизни, душа: «Если же кто-нибудь предположит, что то, что Диоген не ходил в храмы и не молился в них, не почитал ни статуи богов, ни их алтари, есть знак его безбожия, то едва ли окажется прав; ибо Диоген не обладал ничем из того, что обычно приносится в жертву: ни ладаном, ни возлияниями, ни серебром, ни тем, что на него можно приобрести. Если же он право мыслил о богах, то уже этого было достаточно. Ибо он служил им самой своей душой, отдавая им, я думаю, самое ценное из того, чем обладал: благодаря мышлению он принес им в дар саму свою душу» (Юлиан, К невежественным киникам, 199b-c).

Т. Крулак указывает на то, что теория, изложенная Юлианом в «Письме о богопочитании», отличается от той, которая предложена в «Против галилеян», считая, что именно в последнем трактате Юлиан принимает точку зрения «зоэтического посредничества», а т.к. данный трактат был написан позднее, то именно эта теория в итоге стала ведущей в

учения Юлиана и его двора [67, р. 365]. На наш взгляд, однако, концепции, предложенные Юлианом в «Письме о богопочитании» и в трактате «Против галилеян», не являются разными или противоположными. Если во втором Юлиан разбирает конкретный вопрос, касающийся жертвоприношения, то в первом разрабатывается общая концепция возможности связи человека с богами, которая затем конкретизируется в отношении жертвоприношений, которые естественно выходят на первый план.

Что касается молитвы, то Саллюстий так же как и Ямвлих считает, что молитва и жертвоприношение тесно связаны, но если в трактате «О египетских мистериях» Ямвлих не конкретизирует эту связь, молитва совершенствует жертвоприношение каким-то неопределенным образом, то у Саллюстия находим концепцию «зоэтического посредничества». Последнее означает, что жизнь жертвы одушевляет слово, слово придает силу жизни, и усиливает сам процесс связи с божественным (Саллюстий, О богах и мире, 16.1). Именно это взаимное оживление делает жертву действенной, как полагает Крулак [67, р. 365].

Еще одно различие между Саллюстием и Ямвлихом заключается в использовании термина  $\sigma\nu\nu\alpha\phi\acute{\eta}$  (соприкосновение, соединение). Для Ямвлиха  $\sigma\nu\nu\alpha\phi\acute{\eta}$  – технический термин, обозначающий связь с божественным на предварительной стадии теургии, в момент связи с внутрикосмическими богами, а для обозначения высшей формы теургического единения Ямвлих использует термин  $\epsilon\nu\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ . Саллюстий же использует  $\sigma\nu\nu\alpha\phi\acute{\eta}$  в том числе и для высшего единения души с божественным, не используя  $\epsilon\nu\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ . Как замечает Крулак, нет никаких оснований предполагать, что Саллюстий разводит данные понятия, скорее, он считает их синонимами. В этом смысле важны не сами термины, которые использует Саллюстий, а тот факт, что он не рассматривает жертвоприношение как первый этап единения, который приведет ко второму, истинному единению. У Саллюстия «соединение» ( $\sigma\nu\nu\alpha\phi\acute{\eta}$ ) тесно связано с  $\zeta\omega\acute{\eta}$  (Саллюстий, О богах и мире, 16.2). А именно,  $\sigma\nu\nu\alpha\phi\acute{\eta}$  возможно так как у человека и божества есть некие зоэтические

качества. Соединение человеческой жизни с божественной происходит с помощью акта присвоения жизни жертвы, ζωή жертвы выступает в роли посредника. Как пишет Крулак, не соматические качества жертвы, а динамическое высвобождение жизни является основополагающим для теории «соединения» Саллюстия. Таким образом, Саллюстий, с одной стороны, разрабатывает теорию связи божественного и человеческого в рамках конкретной теологической и ритуальной системы двора Юлиана, а с другой, – пытается остаться в границах более широкой теологической и ритуальной системы, установленной Ямвлихом [67, р. 366].

Таким образом, по Саллюстию, в процессе «зоэтического посредничества» симбиотическая пара – жертвоприношение и молитва – является средством, с помощью которого можно обрести единение с богами. Но это общий взгляд, который не останавливается на деталях, что соответствует характеру трактата. Т. Крулак предлагает искать более конкретное понимание в гимне Юлиана, посвященному Саллюстию – «К Царю Солнцу», что поможет установить преемственность между теорией Саллюстия и религиозно-философскими интересами Юлиана [67, р. 366-367]. Крулак видит в теологии Юлиана основание для «зоэтического посредничества», и, по сути, теология является основанием возможности единения человеческого и божественного, то есть, и теургии в том числе. Основанием такого рассуждения является единство мифологического, философского и теургического у Юлиана, что будет специально рассмотрено в следующей главе.

Т. Крулак предполагает, что основой для теории «зоэтического посредничества» является срединное положение Гелиоса, который выступает в качестве причины жизни, посредством Гелиоса вселенная наполняется жизнью. В момент проведения ритуала жертвоприношения жизнь жертвы позволяет поклоняющемуся участвовать в посреднической жизни, которая исходит от Гелиоса. Жертвенный контакт с Гелиосом также помогает в восхождении души, ибо он «освобождает» душу от тела, а затем возносит ее

в горнее. Гелиос выступает здесь как условие возможности возвышения.  $\Sigma\nu\nu\alpha\phi\acute{\eta}$  вместе с Гелиосом, в конечном счете, помогает душе достичь божественного мира [67, р. 370-371].

Таким образом, в «кругу Юлиана» на основании теологии Юлиана создается оригинальная концепция теургической деятельности, что находит отражение в теории жертвоприношения. Основание теории жертвоприношения выступает концепция «зоэтического посредничества», связывающего человека с посредническими качествами Гелиоса. Это делает ритуал более значимым и важным, чем это было в учении Ямвлиха, который видел в ритуале только предварительную стадию и возможность связи только с внутрикосмическими божествами [67, р. 371-372].

### **Глава III. Единство философии, мифологии и теургии на примере неоплатонического толкования феномена света Юлианом**

Как писал П.П. Блонский, метафизика Плотина – это метафизика света [22, с. 53]; еще в большей степени это относится к Юлиану. Поэтому для иллюстрации единства философии, мифологии и теургии в неоплатоническом учении Юлиана было выбрано осмысление им феномена света. Анализ феномена света, с одной стороны, позволит на конкретном примере проиллюстрировать единство составляющих неоплатонизма Юлиана, а с другой стороны, даст возможность понять учение Юлиана как целостную систему. Как уже отмечалось, основными источниками нашего анализа выступят гимны Юлиана «К Царю Солнцу» и «К Матери Богов». Первый гимн посвящен Гелиосу как мыслящему началу, его сущности и происхождению, силам и энергиям (*δύναμεις* и *ἐνέργειαι*) и даруемым им благам (Юлиан, К Царю Солнцу, 132b); темой второго гимна является Мать Богов и Аттис как последнее воплощение света.

Первая проблема, с которой сталкиваются исследователи при изучении гимнов Юлиана, – это вопрос о жанре данных произведений. Однако разбор проблемы жанра произведений Юлиана выходит за рамки данной работы, укажем лишь основные особенности гимнов. С одной стороны, они наполнены абстрактными философскими понятиями, с другой, – в них можно увидеть высокую эмоциональную вовлеченность. К тому же, как замечает Т. В. Попова, Юлиан вводит в религиозно-философское содержание субъективный момент, который больше подходит лирическому стихотворению. В этом своеобразном лиризме исследовательница видит особенность творческой манеры императора [45, с. 15]. Джозеф Азизе считает, что такая эмоциональная окрашенность гимнов помогает Юлиану оправдать религиозную и философскую традиции, которые были ему близки, и одновременно выразить благодарность своему божеству. Но самое главное, гимны Юлиана представляют собой пример смешения мифической,

религиозной и духовной выразительности с рациональным философским осмыслением [53, p. 24].

В гимне «К Царю Солнцу» Юлиан дает определение света в форме риторического вопроса: «Ибо, прежде всего, разве не есть ли сам свет — некий бестелесный и божественный, сущий в действительности эйдос прозрачности?» (Юлиан, К Царю Солнцу, 133d). Сразу отмечаем, что свет бестелесен; ниже Юлиан еще раз повторит это, подчеркнув, что эйдос света бестелесен, возвышен и является, по сути, кульминацией, «цветением» солнечных лучей (Юлиан, К Царю Солнцу, 134a). Здесь Юлиан ссылается на финикийцев, заявляя, что они учили о том, что рассеянные лучи света есть действие чистого Ума. Таким образом, источником света является Ум, а точнее, его энергия (действие), которая изливаясь, достигает центра небесной сферы, откуда распространяется уже на весь телесный космос (Юлиан, К Царю Солнцу, 134a-b). В другом фрагменте Юлиан пишет: «Он [Гелиос-Солнце] дает видеть нашим глазам, так же и в сфере умопостигаемых богов, посредством своей умной парадигмы, чье блистание ярче лучей в эфире, Он даровал, как я думаю, всем Умным Богам мышление и познаваемость» (Юлиан, К Царю Солнцу, 145b). Отсюда можно сделать вывод, что помимо этого света, видимого в телесном космосе, есть некий другой свет, который ярче самого чистого света в космосе, позволяющий познавать и мыслить нам и мыслящим богам. Об этом также свидетельствует следующий пассаж: «Наилучшим доказательством этого служит то, что даже приходящий свыше, от Солнца, на Землю свет не смешан с чем-либо иным и не приемлет никакой грязи или скверны, но пребывает всецело и во всем чистым, незапятнанным и бесстрастным» (Юлиан, К Царю Солнцу, 140d). Становится понятным, что Юлиан разделяет умопостигаемый свет и свет солнца, который падает на землю.

Из вышеизложенного мы можем заключить, что речь идет о неких иерархизированных степенях чистоты светового излучения, которые зависят от источника света и онтологической реальности. Такой интерпретации, в



частности, придерживается и Джозеф Азизе. В противном случае, как он указывает, не имеют смысла прилагательные Юлиана ἄχραντος (незапятнанный, незагрязненный) и καθάρως (чистый), используемые для описания света [53, р. 35]. Следовательно, для того чтобы разобраться в мифологическом, философском, теургическом значении света, нам необходимо выявить источник света на каждом уровне онтологической реальности и определить значение, которое ему придает Юлиан. Для этого нам необходимо реконструировать в самом общем виде структуру универсума, согласно учению императора.

### **3.1 Обзор существующих подходов к интерпретации онтологической системы Юлиана**

Согласно традиционной точки зрения, Гелиос в учении Юлиана троичен. Так, например, Райт в своем издании трудов Юлиана следующим образом раскрывает понимание Гелиоса Юлианом. Прежде всего, Гелиос – это первичное трансцендентальное солнце, неотличимое от Блага, во-вторых, это умный бог Гелиос-Митра и в-третьих, Гелиос – это видимое солнце [19, vol. 1, р. 361]. С ним соглашается Т. Г. Сидаш, воспроизводя точку зрения Райта в своем издании Юлиана [3, с. 461]; подобное понимание можно найти в работах П. Атанассиади («A Contribution to Mithraic Theology: The Emperor Julian's "Hymn to King Helios"»), В. В. Петрова («“Многосветлая цепь”: Солнце в позднеантичном платонизме и “Ареопагитском корпусе”»), М. С. Петровой («Солнечный монотеизм у Макробия»), Т. В. Поповой («Литературная деятельность Флавия Клавдия Юлиана»), Д. А. Дугиной («Политический платонизм императора Юлиана») и др.

Такое понимание приводит к ряду проблем, связанных с пониманием концепции Юлиана. Так, Т. Г. Сидаш, указывая, что Юлиан говорит о трех Гелиосах много раз (при этом не давая ни одной ссылки для иллюстрации подобного подхода), приходит к выводу, что впервые мы с Гелиосом

встречаемся в умопостигаемом вместе с Матерью Богов, где они именуется Гиперионом и Теей соответственно. Тут же Т.Г. Сидаш указывает на шаткое положение подобных выводов, замечая, что Юлиан нигде не говорит о Гелиосе в умопостигаемом. Все доказательства Т.Г. Сидаша строятся на следующем: Мать Богов царствует вместе с Гелиосом, а она источник умных богов (Юлиан, Гимн к Матери Богов, 166а), а источником умного, по мнению Т.Г. Сидаша, может быть только умопостигаемое (здесь он также ссылается на фрагмент 179d, где Мать Богов понимается как «сотрудница незапятнанной сущности умопостигаемых богов»). Далее он заключает, что более ничего определенного мы не имеем, следовательно, можно сделать вывод, что Гелиос и Мать Богов впервые появляются в умопостигаемом под именами Гипериона и Теи [47, с. 964].

Однако отождествление Матери Богов и Гелиоса с Гиперионом и Теей, помещение их в умопостигаемую сферу прямо противоречит самому Юлиану. Гиперион и Тея – это два мифологических имени, используемые Юлианом для описания первоединого. Имя «Гиперион» обозначает абсолютную сверхсущность, запредельность бытию (Юлиан, К Царю Солнцу, 136с), причем под бытием Юлиан понимает все умопостигаемое (Юлиан, К Царю Солнцу, 132d), а имя «Тея» обозначает абсолютную божественность (Юлиан, К Царю Солнцу, 136с). Таким образом, Гелиос и Мать Богов никаким образом не могут быть отождествлены с Гиперионом и Теей и тем более помещены в сферу умопостигаемого. Гиперион и Тея не мыслятся ни как некая двойственность божества, ни как два неких принципа. Это два имени, с помощью которых Юлиан пытается описать неопишное абсолютное тождество, Единое, которое сверх всего умопостигаемого. Но могут ли Мать Богов и Гелиос мыслиться в умопостигаемом без отождествления с первым принципом? Если обратиться к тексту Юлиану, то первое, что мы увидим, это четкое и последовательное разграничение Гелиоса как умного (мыслящего) бога и умопостигаемого (более подробно ниже). Что касается определения Матери Богов, то с этим божеством не все

так очевидно. Учитывая связь Матери Богов с жизнью как таковой (Юлиан, Гимн к Матери Богов, 166а) и порождением ею мыслящих богов (там же), можно предположить, что она является воплощением Жизни в троичной структуре нозтического целого: Бытие-Жизнь-Ум, где под последним понимается Гелиос.

Во вступительной статье ко второму изданию текстов Юлиана Т.Г. Сидаш отказывается от рассмотрения учения Юлиана в контексте троичности и указывает на невозможность данного подхода схватить «самое существенное» в богословии Юлиана. Это ведет к определению Юлиана как второстепенного мыслителя. Т.Г. Сидаш предлагает рассматривать учение Юлиана в контексте учения о боговоплощении. В интерпретации Т.Г. Сидаша это означает, что видимое солнце есть так же сын Блага. Это означает, что Гелиос, с одной стороны, единосущен космосу, а с другой, – умопостигаемому. Это, на наш взгляд, ключ к пониманию Гелиоса, однако тут же Т.Г. Сидаш определяет его как вторую Ипостась (так как он сын первой ипостаси) в наивысшем своем средоточии [47, с. 1050-1051]. Учитывая, что неоплатонизм понимает под второй ипостасью Ум как таковой, то есть, как единство умопостигаемого и мыслящего, у Т.Г. Сидаша снова Гелиос отождествляется со всеми уровнями нозтической реальности в разных воплощениях (однако на этот раз он отделяется от Блага). Юлиан действительно придает Гелиосу ипостасийное бытие, однако, Юлиан последователен в своем различении умопостигаемого и Гелиоса как умного бога, к тому же Юлиан никогда не дает мифологическое имя Уму как таковому. Отождествление Гелиоса с Умом как таковым ведет к ошибочному смешению других умных (мыслящих) богов с умопостигаемым, вносит большую путаницу в определение как сущности Гелиоса, так и его сил в виде конкретных мифологических имен, под которыми, как правило, понимаются именно мыслящие, а не умопостигаемые боги.

Согласно трактовке А.Ф. Лосева, Гелиос у Юлиана имеет большее число сущностей. Лосев выделяет первоединое, или великое солнце; затем

следует сфера умопостигаемого, трактуемая как расчлененный умопостигаемый или мыслящий свет. Этот свет также именуется Солнцем и отождествляется с демиургическим завершением всей ноуменальной сферы, а именно, Зевсом. Далее Гелиос трактуется как момент перехода от умственного солнца к вещественному. Затем следует область вещественного, к которой относятся и вещественное солнце, и солнце как одна из планет [30, с. 373-374]. Таким образом, А.Ф. Лосев выделяет некое множество солнц: Единое, Умопостигаемо-мыслящее, умно-вещественное, вещественное, которое он трактует то ли как просто вещественное, то ли как вещественное высшее и вещественное в смысле планеты.

Определяя предельное состояние солнца как неоплатоническое единое, А.Ф. Лосев ссылается на фрагмент 133с, где Юлиан использует выражение «великое (μεῦας) солнце». Однако, если обратиться к этому фрагменту, то совершенно очевидно, что выражение «великое (μεῦας) солнце» никак не относится к Единому, так как здесь великое солнце определяется как податель благ умным (мыслящим) богам, в чем и заключается сущность умного бога Гелиоса, в то время как само Благо подает эти блага умопостигаемым богам, следовательно, мы не можем их отождествить. Далее А.Ф. Лосев также отождествляет умопостигаемую и мыслящую сферы и определяет их следующим проявлением солнца после единого. Однако, как мы уже видели, Юлиан отличает Гелиоса от всего умопостигаемого как мыслящего (об этом еще ниже). Далее, развивая свой подход, А.Ф. Лосев выделяет различные проявления умного Гелиоса как промежуточного между видимым и бестелесным, затем каждую силу и энергию, проявленные в видимом космосе, также пытается определить как различные солнца. Думается, что такой поход не позволяет понять сущность Гелиоса и решительным образом запутывает исследователя. В частности, А.Ф. Лосев спрашивает: «то ли это Солнце, о котором Юлиан говорил в своем учении о переходе умопостигаемого Солнца к Солнцу вещественному, и если это

действительно только одна из планет, то как же понимать теорию надкосмического Солнца? Совершенно ясно, что в своем страстном гелиоцентризме Юлиан часто увлекается до того, что прямо забывает разницу Солнца-планеты и Солнца-надкосмического» [30, с. 374].

Если обратиться к Ф.Ф. Зелинскому, то он более последователен в прочтении текста Юлиана. Он трактует Гелиоса двояким образом: как умного (мыслящего) бога и как видимое солнце. Согласно Зелинскому, умный Гелиос представляет собой третий мир (*νοερός*) наряду с умопостигаемым (*νοητός*) и видимым (*αἰσθητός*) [28, с. 281], то есть, Зелинский вносит тройственное различие не в понимание Гелиоса, а в саму структуру универсума (на основе мыслящего положения Гелиоса). Если довести эту логику до конца, то получится четыре полноценных онтологических пространства, то есть, к традиционному неоплатоническому делению на видимое (здешнее), невидимое (тамошнее) и Единое как основание самого универсума добавляется мыслящий космос (ниже мы покажем, что Юлиан остается в топике традиционного неоплатонизма с сохранением Единого и дуалистического понимания видимого и невидимого, сферу невидимого составляют умопостигаемое (бытие), жизнь и мыслящий ум, а так же душа). Следствием подобного подхода Зелинского является его утверждение о том, что Юлиан, утверждая тройственный миропорядок, растворяет Платона в Ямвлихе: «Автор этих удивительных слов, впрочем, ссылается на демонического Платона, приводя даже пассаж из его Государства [VI. 508b–c], в действительности же растворяет Платона в Ямвлихе» [28, с. 281]. Дальнейшая разработка Зелинским интерпретации двойственности Гелиоса как умного и видимого бога, занимающего центральное положение в разных онтологических реальностях, приводит его к заключению, что Гелиос занимает среднее положение в умном, которое, в свою очередь, находится между «единым в умопостигаемом» (о невозможности помещения единого в умопостигаемое уже говорилось) и своим отражением в видимом мире [28, с. 282]. На основе этого Зелинский

заключает: «я, однако, не мог избавиться от впечатления, что автор сам запутался в этой двойной центральности своего бога: он все время к ней возвращается, но выводов никаких из этого не делает» [28, с. 282]. Такой подход не позволяет Зелинскому разобраться в силах (*δύναμεις*) и деяниях (*ἐνέργεια*) Гелиоса: «Прошу прощения, – вопрошает Зелинский, – но автор понимает под этим миром причин «умопостигаемый» или «умный» мир? Или также возможно, что, разуверившись в Ямвлихе, Юлиан возвращается к двумириности Платона?» [28, с. 283]. И это только некоторые из проблем, возникающих при таком подходе.

Итак, вернемся к рассмотрению тройственного деления Гелиоса. Остаются не совсем понятными основания такого деления. Единое нигде не называется Гелиосом; Митра в гимне «К Царю Солнцу» встречается всего один раз, в контексте исчисления дней в году, что явно относится к видимой области Гелиоса (Юлиан, К Царю Солнцу, 155b). Наиболее близкое выражение, которое может быть истолковано в пользу троичности Гелиоса, это фрагмент «К Царю Солнцу» 133c, в котором Юлиан использует выражение «третий видимый диск», называя так видимое солнце. Как мы покажем ниже, о Гелиосе как мыслящем и как проявляющем себя в видимой области можно говорить отдельно, но это только логическое деление, необходимое для более ясного понимания его сущности, но онтологически Гелиос как умный бог и видимое солнце у Юлиана оказываются неразделимыми. Выражение «третий видимый диск» в данном контексте использовано для обозначения перехода описания в видимую область, следующую после сферы Единого и ноэтического. Скорее, можно говорить об источниках света на разных онтологических уровнях: первым является Единое для области умопостигаемого (оставаясь за пределами ему), вторым – Гелиос, который освещает и чувственный космос, и мыслящую область Ума как целого.

Таким образом, мы можем заключить, что ни тройственное понимание Гелиоса, ни более детальное его расщепление на неопределенное количество

сущностных проявлений, ни деление самой реальности на основании положения солнца не могут дать адекватного понимания учения Юлиана. Как мы показали, именно эти подходы приводят авторов к выводам о противоречивости учения Юлиана, что объясняется либо недостаточной проработкой терминов самим Юлианом, либо банальным заключением о том, что в итоге Юлиан сам запутался в своем учении. Следовательно, ни один из этих подходов не будет нам полезен в определении философского, мифологического и теургического значения света в неоплатонизме Юлиана. Мы представим собственную интерпретацию Гелиоса как единого умного бога, позволяющего видеть себя.

### **3.2 Единое как первоисточник света**

Уже говорилось, что Юлиан нигде не называет Первоединое Гелиосом. Он дает ему следующие эпитеты: «Царь Вселенной», «Единое», «Благо», «Тот, Кто по ту сторону Ума», «Идея Сущего» (Бытия). Под сущим (бытием) Юлиан понимает все умопостигаемое (Юлиан, К Царю Солнцу, 132c-d). Таким образом, мы можем видеть, что в трактовке Единого Юлиан находится в рамках традиционного неоплатонического учения, согласно которому отождествление Единого с умопостигаемым невозможно. Что касается мифологических имен, то мы уже их разбирали: это Гиперион и Тея. Как сам Юлиан замечает, используя их, мы не должны иметь в виду никакой двойственности. О связи Гипериона и Теи, от которой рождается Гелиос, Юлиан пишет: «Но да будет позволено нам не принять [буквально] их связи и брака, ибо это странная и недостоверная забава поэтической Музы» (Юлиан, К Царю Солнцу, 136c)». Это означает допущение Юлианом различных, в том числе и поэтических, описаний Единого. Например, в другом месте он пишет: «Станем полагать, что Отец и Родитель [Гелиоса] есть Наивысочайший и Наибожественнейший» (Юлиан, К Царю Солнцу, 136d). Таким образом, мы не можем отождествлять Гелиоса и Единое. О

Едином же Юлиан говорит крайне скупое, что объясняется и невозможностью его словесного выражения, и темой гимна «К Царю Солнцу», посвященного в первую очередь именно Гелиосу, который, как мы видим, не есть Единое.

Нам необходимо выяснить, какое отношение Единое имеет к свету. Когда Юлиан описывает блага, которыми Единое наделяет умопостигаемых богов, он пишет: «оно просвещает их благовидной силой» (Юлиан, К Царю Солнцу, 133b). Это значит, что для Юлиана предельным источником света выступает Единое, которое просвещает светом все умопостигаемое, делая его красивым, совершенным, единым, благовидным (Юлиан, К Царю Солнцу, 133b). Затем Единое производит Гелиоса, умного бога, который является всем тем, чем Единое является для умопостигаемого, только для умного (мыслящего). Здесь он и ссылается на знаменитый фрагмент из шестой книги «Государства», где Платон уподобляет Солнце Благу. Уподобление Солнца Благу оказало большое влияние на неоплатоническую традицию. Еще Доддс, анализируя философию Плотина, показал, что Плотин опирается на трансцендентную теологию «Парменида» и «Государства», и не согласился с теми исследователями, которые утверждали, что Платинова метафора просветления была заимствована с Востока. По Доддсу, основанием для Плотина стала аналогия Солнца и Блага из шестой книги «Государства» и частично «Седьмое письмо» [62, р. 141]. Благодаря Солнцу мы можем видеть окружающую нас действительность, при этом само Солнце не есть зрение или видимое, но оно есть условие, при котором возможен процесс видения. Солнце было порождено Благом, дабы выполнять в чувственном мире функции, аналогичные теме, какие Благо выполняет в умопостигаемом мире, в частности, к ним относится возможность познания. При этом как Солнце не является зрением, а лишь его условием, так и Благо не есть само познание, но условие познания. Кроме этого, благодаря Солнцу чувственный мир питается и растет, а Благо есть условие существования и истины, в то время как само оно не есть существование или истина (Платон, Государство, 507-509c).



У Юлиана Благо так же порождает Гелиоса, который выполняет те же функции в чувственном мире, что и Солнце у Платона (их Юлиан детализирует). Однако, помимо этих функций Юлианов Гелиос выполняет еще ряд функций в бестелесном для умных (мыслящих) божеств и нашего разума. И действительно, если рассматривать юлиановскую интерпретацию Гелиоса не как единого бога, а как божество, проявляющееся на различных уровнях в различных ипостасях, то может показаться, как это предположил Ф.Ф. Зелинский, что Юлиан не выдерживает дуальности Платона. Правда, в этом случае остается не совсем оправданной сама ссылка на Платона, которая в этом случае требует объяснения. Попробуем разобраться в этом, приняв во внимание понимание Гелиоса как единого умного бога.

Благо, по Юлиану, так же как и по Платону, есть условие существования умопостигаемого, его наполненности, и самое главное – его познаваемости. Возникает вопрос, в чем смысл надления похожими функциями Гелиоса? Гелиос позволяет нам видеть не только в чувственном космосе, но и познавать бестелесном (Юлиан, К Царю Солнцу, 145b). И если учесть, что Гелиос – это, по сути, персонификация активного ума, то есть, мыслящего начала, тогда все встает на свои места: мы познаем умопостигаемое, которое высвечивает Благо посредством активности, направленности ума. Как и в чувственном мире для видения необходим не только свет, который оформляет материю, делая ее видимой, но и зрение, направленное на оформленное светом и при его поддержке (Юлиан, К Царю Солнцу, 134c-d), так и в умопостигаемом необходимо не только умопостигаемое, оформленное и поддерживаемое светом Блага, но и наши «глаза Ума», а именно, умственная активность, предельным воплощением которой и является Гелиос.

Таким образом, Юлиан пытается решить стоящую перед платонизмом проблему связи умопостигаемого и телесного. Он сохраняет платоновский дуализм и, используя его аналогию Блага и Солнца, детально прорабатывает их связь, используя фигуру Гелиоса. Гелиос, рожденный нести свет в

видимом космосе, как единокровный сын Блага сохраняет с ним определенную связь, посредством которой становится возможным взаимодействие невидимого и видимого как в процессе нисхождения, эманации, порождения всего чувственного, так и в процессе возвращения, в ходе познания умопостигаемого посредством мыслящей ипостаси. Это не внесение некой новой мыслящей онтологической реальности, а более детальная проработка Ума как такового. Как мыслящий единовидный бог Гелиос получает ипостасийное бытие, однако, это не является аргументом в пользу понимания его как отдельной космической реальности. В данном случае мы имеем дело с ипстасийным бытием внутри онтологической реальности, что нередко встречается в неоплатонизме.

### **3.3 Гелиос как источник видимого света**

Последовательное различение Гелиоса как умного бога и умопостигаемых богов (да и вообще различение умного и умопостигаемого) прослеживается на протяжении всего гимна «К Царю Солнцу». Очень показательным здесь является отрывок 133а-с. Юлиан пишет: «Весь Гелиос-Солнце, поскольку Он есть Сын именуемого Первым и Величайшим, Идеей Блага, поскольку Он извечно ипостасийно существует окрест пребывающей сущности, постольку воспринял господство среди умных богов и сам раздает умным богам те дары, [первичной] причиной которых для умных богов является Благо. Благо же для умных богов, я полагаю, есть причина красоты, сущности совершенства, единения (ἐνώσεως), оно просвещает их благовидной (ἀγαθοειδεῖ) силой. Таковы же и дарения Гелиоса умным богам, поскольку Он был поставлен Благом начальствовать и царить над ними, несмотря на то, что и они вместе с Ним выступили в бытие и разом стали существовать; так произошло, я думаю, для того, чтобы благовидная причина могла вести умных богов к благу для всех них и управляла всеми вещами согласно Уму». На первый взгляд может показаться, что речь идет только об умных богах,

для которых и Благо, и Гелиос одновременно являются подателями благ. Однако, эта путаница возникает из-за того, что Т.Г. Сидаш использует для перевода двух понятий – νοητοῖς и νοεοῖς – один термин «умный». Учет различия показывает, что у Юлиана речь идет о двух типах богов – умопостигаемых (νοητοῖς) и мыслящих (νοεοῖς). А именно, когда Юлиан говорит о подаянии благ Единым, он имеет в виду умопостигаемых богов; когда речь идет о подаянии благ Гелиосом, то имеются в виду мыслящие боги. Это означает, что Юлиан четко и последовательно отличает Гелиоса от умопостигаемой части Ума, как активный, мыслящий ум. В переводе А.Ф. Лосева данный фрагмент выглядит следующим образом: «А сам он в своей полноте, будучи происхождением от идеи блага, первого и величайшего, будучи его осуществлением в смысле недвижимой сущности от века, получил господство также и в области мыслящих богов. И чего причина для умопостигаемых богов благо, то самое мыслящим уделяет Солнце. Благо, полагаю, есть для умопостигаемых богов причина красоты, бытия, совершенства, единства, охраняющая их и освещающая благозранию мощью (agathoeidei dunamei). А всем этим мыслящих богов одаряет Солнце, начальствовать и царствовать над ними от блага учиненное, хотя бы они с ним вместе и произошли и появились. И это, полагаю, ради того, чтобы и у мыслящих богов была предводительствующая причина благ и всем в соответствии с умом управляла» [30, с. 366]

Во фрагменте 139c-d «К Царю Солнцу», когда Юлиан описывает срединность Гелиоса и понимает его как связующее звено (о чем речь ниже) между умопостигаемым и видимым, он уточняет, что сам Гелиос как умный бог – позже умопостигаемого; Гелиос подражает умопостигаемому, находясь в основе чувственного. К тому же Гелиос даже среди умных богов не является первым, так как они разом вступили в бытие (Юлиан, К Царю Солнцу, 133c). Юлиан часто повторяет мысль о том, что по видимому нужно

судить о невидимом, однако, если проанализировать основные фрагменты<sup>8</sup>, посвященные этому, то мы поймем, что практически во всех фрагментах под видимым Юлиан понимает высший космос (пространство видимых богов), а под невидимым – то, что схватывается на основании видимого, – сферу мыслящего ума (то есть, Гелиоса). Такое понимание говорит в пользу единства Гелиоса как умного бога и его видимого отражения. Единый умный Бог Гелиос позволяет себя видеть, и это дает нам возможность знания его истинной невидимой сущности. Однако, это знание невозможно без божественной помощи: «Я хорошо знаю, что тяжело постичь, сколь велико невидимое, умозаключая только из его явления; сказать же об этом, вероятно, невозможно» (Юлиан, К Царю Солнцу, 131d). «Но что до меня, – продолжает Юлиан, – то, быть может, Гермес — бог красноречия — придет мне на помощь, а с ним и Музы, и Аполлон Мусагет» (Юлиан, К Царю Солнцу, 132a).

Юлиан, таким образом, совершенно определенно отличает Гелиоса от умопостигаемого, определяя его именно как мыслящего, отличного от Ума как целого. О том, что видимое солнце и Гелиос в предельном основании являются единым, свидетельствует следующее: после выяснения сущности Гелиоса как умного бога, Юлиан пишет: «теперь перейдем к последней Его видимой области» (Юлиан, К Царю Солнцу, 141b). Ведя речь о видимом солнце, Юлиан пишет: «Ведь из Его деяний человек учится понимать Самого Бога, созидającego умными благами целое небо и придающего ему умопостигаемую красоту; исходя из этого, люди учатся понимать этого Бога и в целом, и в частностях, а из обилия дарованных благ учатся узнавать дающего». Это еще раз подтверждает неразделимое единство умного и видимого Гелиоса. Очень показательным в этом плане выступает фрагмент «К Царю Солнцу» 141d-142b, где Юлиан резюмирует все им сказанное о сущности Гелиоса и перечисляет его умные (мыслящие), бестелесные качества (он сын Блага, средоточие мыслящих богов) и видимые качества (в

---

<sup>8</sup> См.: К Царю Солнцу, 135a-c, 135c, 138c

видимом космосе он все освещает своим светом, содержит в себе причины становящегося и вечных тел). Понятый как единый бог, Гелиос занимает срединное положение между умопостигаемым (и в этом плане он позже его) и видимым космосом (в этом плане он предшествует всему видимому). Это делает понятным происхождение видимого света из сферы Ума. В случае же понимания Гелиоса как проявляющегося на различных онтологических уровнях в виде различных сущностей данный фрагмент может показаться апофеозом смешения и перепутывания различных категорий, что и утверждают ряд исследователей, разделяющих такое понимание Гелиоса.

Таким образом, умопостигаемое Юлиан понимает двояким образом: с одной стороны, это все бестелесное, Ум как таковой; а с другой стороны – умопостигаемое определяется как более узкая область, часть Ума, как бытие, как то, что познается мыслящим умом. И этот мыслящий ум в учении Юлиана есть Гелиос, который, таким образом, с одной стороны, является частью умопостигаемого в широком смысле слова, Ума как целого, а с другой, – отличен от умопостигаемого в узком смысле слова, являясь «субъектом» по отношению к нему.

Утверждение троичности Гелиоса можно сравнить с утверждением троичности платоновского Зевса (Зевс – это Единое, Ум, Душа). В каком-то смысле можно согласиться с троичностью Зевса, имея в виду, что Единое, Ум, Душа представляют единую онтологическую цепь, выстроенную иерархическим образом, но отождествление с мифологическим именем в первую очередь происходит для различения звеньев цепи. Поэтому платоновский Зевс не есть Кронос (как Душа не есть Ум), и не есть Уран (как Душа не есть Единое). Так можно рассуждать и о концепции Юлиана: Гелиос не есть Гиперион (как мыслящий Ум не есть Единое). Однако, как мы убедились, такое рассуждение не относится к соотношению видимого солнца и Гелиоса: Юлиан понимает их в качестве единого Бога; являясь Солнцем, Гелиос позволяет видеть себя.

### 3.4 Гелиос как основание теургического действия

Теперь необходимо указать, какое значение Гелиос имеет для теургии. Положение Гелиоса описывается как μεσότης (срединность), и это очень важное место в учении Юлиана. Е.Г. Рабинович провела анализ данного понятия Юлиана в контексте всей эллинистической традиции и пришла к выводу, что Юлиан подобным обозначением Гелиоса собирает в нем практически все возможные смыслы, характеристики понятия середины, присущие античной культуре [46, с. 105]. По мнению Рабинович, понятие середины – одно из важнейших для античности, ибо придает целостность античной культуре. «Срединность» находит свое выражение в мифологическом образе Аполлона-Гелиоса [46, с. 104]. Юлианов Гелиос является предельным воплощением этого понятия. Срединное положение Гелиоса делает его основой единства всего универсума, в этом смысле оно есть основание теургии, так как ее основной смысл связан с актуализацией божественно-человеческих связей, которые возможны только при условии возможности взаимовлияний различных онтологических уровней, основа чего есть срединное положение Гелиоса.

Итак, Гелиос связывает видимый и бестелесный миры в одно целое: «середина между ними [между чувственным и умопостижимым] есть единовидное совершенство Царя Солнца» (Юлиан, К Царю Солнцу, 139с). Помимо единения, срединное положение Гелиоса определяет его центральную роль в демиургии и распределении благ, исходящих из ноэтического царства. Т. Крулак предлагает рассматривать порождающую силу Гелиоса в единстве с понимаемой в качестве источника жизни Матерью Богов, которая изливается в космос через Гелиоса. Крулак описывает это как «зоогоническое партнерство» (zoogonic partnership) [67, p. 369]. Это означает, что Мать Богов является главным источником процесса порождения, а ее проводником служит Гелиос. Такое понимание Гелиоса позволяет Крулаку утверждать, что «зоэтическое посредничество» в первую

очередь связано именно с Гелиосом. Ритуал позволяет участвовать в посреднической жизни, которая исходит от этого порождающего жизнь бога, и использовать блага, предлагаемые им (67, р. 370-371). Учитывая также, что Гелиос является неким распределительным центром благ, исходящих в этот космос (в том числе и от других богов) (Юлиан, К Царю Солнцу, 138a. 138b), любой ритуал, направленный на установку связи с божественным, так или иначе, будет связан с Гелиосом. Таким образом, в данном контексте Гелиос может быть понят как некий «центр связи», отвечающий за любую связь божественного с человеческим и наоборот.

Другим указанием на теургическую функцию Гелиоса является его центральная роль в возвышении души к умопостигаемому и избавлению ее от оков вечного становления. Так, например, Гелиос отождествляется с Аидом как отвечающим за возвышение душ: «это кроткий и милостивый бог, поскольку совершенно освобождает души от рождения: те души, которые таким образом освобождены, уже не пригвождаются к иным телам, не бывают смиряемы и наказываемы ими, но он ведет и возносит их ввысь, в умопостигаемый космос (Юлиан, К Царю Солнцу, 136b). Или во фрагменте 152b «К Царю Солнцу» Юлиан указывает на способность солнечных лучей возвышать души и способствовать их нисхождению: «Он наделяет души, когда освобождает их от тела и затем поднимает их к родственной Богу сущности. Тонки и напряжены Его божественные лучи, подобные колеснице [созданной] для безопасного нисхождения душ в рождение». Юлиан прямо пишет об очищающем душу свете Гелиоса: «Он распространил на них способность суждения и направляет их справедливостью, и очищает их своим светом [славой]» (Юлиан, К Царю Солнцу, 151c). Поскольку очищение является одной из главных задач теургического действия, становится очевидным теургическое значение мыслящего ума (как философского понятия), выраженного мифологическим персонажем Гелиосом.

Анализ текстов Юлиана показывает, что, с одной стороны, он утверждает созерцательные пути возвышения души, особенно учитывая, что Гелиос есть в первую очередь воплощение мыслящего начала. В частности, в гимне «К матери Богов» Юлиан прямо пишет: «Истинное же очищение состоит в обращении взгляда внутрь себя и в уяснении того, что душа и воплощенный в тело ум подобны некоему оттиску и материальным эйдосам и образам» (Юлиан, К матери Богов, 163а). С другой стороны, Юлиан активно практикует различные обряды, связанные с традиционным культом, причем жертвоприношение выходит на первый план. Однако в этом нет противоречия, ибо даже разумная деятельность, направленная на очищение души, в конечном счете, может рассматриваться как наиболее высокая жертва (подробнее об этом см. вторую главу).

### **3.5 Проявление света в чувственном космосе**

Будучи центром связи невидимого и видимого миров, Гелиос должен определенным образом присутствовать в видимом мире. По мысли Юлиана, при переходе из невидимого в видимое силы не растрачиваются, а приумножаются, ибо «естественно для вещей божественных, когда они продвигаются в видимое, быть умноженными в силу преизобилия в них жизни и жизнеродной силы» (Юлиан, К Царю Солнцу, 142b). Переходя в видимую область, Гелиос как бы распространяется за свою область (возможно, этим объясняется более низкое положение солнечного луча), что можно выразить таким образом: единый поток света, исходя из невидимого в видимое, начинает разветвляться, рассеиваться. Спускаясь к материи, разветвление расширяется настолько, что уже не способно освещать ее, и эманация завершается.

Гелиос является творцом чувственного космоса, однако акт творения понимается Юлианом только как описательная конструкция, сам же космос вечен и не имеет начала во времени (Юлиан, К Царю Солнцу, 146b-c) В



видимой области Гелиос является причиной благ, как для видимых богов, так и для мыслящих (Юлиан, К Царю Солнцу, 133с). Помимо этого, в видимый космос исходят и другие силы Гелиоса, как правило, персонифицированные в зависимости от функционального назначения. В конечном счете, они так же могут пониматься как некие различные световые излучения. Так, например, свет ответственен за порождение, оформление, высвечивание всего, что находится в телесном космосе. Это деятельность Диониса, и ее Юлиан называет «делящей демиургией» (Юлиан, К Царю Солнцу, 144а). С Дионисом тесно связан Аполлон (Юлиан, К Царю Солнцу, 144а-б), связь последнего со светом общеизвестна. Зевс определяется вместе с Гелиосом как ответственный за сферу чистых причин, содержащую эйдосы до их материализации (Юлиан, К Царю Солнцу, 144б), в чем заключается одна из основных функций света. Афина выступает как совершенная мысль (или мышление) Гелиоса, изливающая чистую жизнь вплоть до Селены. Она наполняет сферические тела, включая Селену, мышлением (благодаря чему Селена способна созерцать умопостигаемое) и космизирует материю; людям также подает блага мудрости, ума и демиургических искусств (Юлиан, К Царю Солнцу, 149с-150а). Все это Юлиан понимает как деятельность света, учитывая его связь с жизнью и просвещением ума. Описывая Афродиту, Юлиан прямо пишет, что она «посылает из эфира вниз к земле сладчайшие и чистейшие лучи света – лучи света, блистающие чище, чем золото» (Юлиан, К Царю Солнцу, 150с); так Афродита реализует вместе с Гелиосом демиургическую, порождающую силу (Юлиан, К Царю Солнцу, 150б).

Надо сказать, что видимый мир представляет единство двух основных сфер, или частей космоса: высшего – это пространство звезд, вечных тел, и низшего – это пространство вечного становления (Юлиан, К Царю Солнцу, 141с). Видимая часть Гелиоса находится в центре и руководит видимыми богами (Юлиан, К Царю Солнцу, 146с). Хотя во фрагменте 148а-б «К Царю Солнцу» Юлиан пишет о том, что некоторые (видимо, имеются ввиду посвященные в мистерии) говорят о Солнце, что оно «движется в

беззвёздном небе значительно выше неподвижных звезд» и находится между тремя космосами. Однако он говорит об этом как о гипотезе и замечает, что не все могут это принять. Не совсем понятно, как сам Юлиан относится к такому взгляду, но учитывая, что он уже описал положение видимой области Гелиоса в центре высшей сферы, то изложенная здесь гипотеза не может быть приписана самому Юлиану. Атанассиади считает, что Юлиан заимствовал свою точку зрения о центральном положении солнца среди планет из митраизма, и противопоставляет ее теории халдейских оракулов о том, что солнце движется намного выше звезд [50, р. 365-366].

Так или иначе, Гелиос признается первичным божеством в этом мире; его лучи, распространяясь в видимое, приумножаются, и первым результатом этого распространения становятся солнечные лучи, которые составляют суть, идею пятого тела (это эфир, кругообращающееся тело) (Юлиан, К Царю Солнцу, 132с). Переходя в область подлунную, в область вечного становления, свет (в виде Аттиса) творит и вечно оформляет эту низшую природу. Этот процесс Юлиан описывает как действие отдельных сил Гелиоса, которым он дает мифологические имена в зависимости от их функционального назначения.

Итак, распространение солнечного луча непосредственно за пределы Гелиоса приводит к появлению пятого тела, эфира. Точнее, первое, что просвещает свет Гелиоса в видимом космосе – это эфир: «благодаря свету просвещающему эфир» (Юлиан, К Царю Солнцу, 130с).

По всей видимости, в учении об эфире как о пятом элементе Юлиан опирается на Аристотеля. Действительно, мы находим учение Аристотеля об эфире в его трактатах «О небе», «Метеорологике», «Метафизике», хотя в этих работах он не называет эфир пятым элементом. «Пятый элемент», «пятая сущность» появляются позднее у писателей I в. до н. э. – I в. н. э., но есть предположение, что Аристотель использовал данное выражение в недошедших до нас диалогах [33, с. 8-9]. Следует отметить, что труды Аристотеля Юлиан знал и они, безусловно, оказали влияние на

формирование его философских взглядов. Как показали исследователи, по количеству упоминаний и цитат в трудах Юлиана Аристотель занимает третье место [23, с. 20-21]. Учитывая это, предположение о влиянии Аристотеля на учение Юлиана об эфире кажется вполне очевидным. Однако, касаясь проблемы пятого тела в перипатетической традиции, Юлиан прямо пишет: «Что правильно, а что нет, пусть решают сами ревностные перипатетики» (Юлиан, Гимн к Матери Богов 162с). И продолжает, утверждая, что необходимо взгляды Аристотеля привести в согласие с Платоном, а еще лучше с оракулами (там же). В таком контексте учение Юлиана об эфире выглядит не воспроизведением учения Аристотеля, а скорее, его неоплатонизацией. Однако, понимание эфира в античной мысли, и в частности в неоплатонизме, – это отдельная исследовательская тема; мы укажем только на особенности понимания эфира Юлианом в контексте нашей цели.

По мнению Юлиана, пятое тело сохраняет от распада и единит чувственный космос (Юлиан, К Царю Солнцу, 132с, 139с). Как замечает Джозеф Азизе, эфир, или пятый элемент (пятое тело) – это материя, из которой состоят небесные тела, а свет является эйдосом этой материи и лежит в основе всей небесной сферы [53, р. 33]. В гимне «К Матери Богов» Юлиан более определенно говорит, что пятый элемент ближе к богам, чем четыре элемента земли, и поэтому более созидателен и более божественен (Юлиан, Гимн к Матери Богов, 166d, 167d-168a.). Однако, несмотря на божественный характер пятого тела, оно все равно ниже души (Юлиан, К Матери Богов, 166d), так как пятое тело хоть и божественно, но составлено из тела и эйдоса (Юлиан, К Матери Богов, 165a)

Пятое тело есть начало становления, хотя само при этом не причастно становлению (Юлиан, К Матери Богов, 162d, 167d, К Царю Солнцу, 143с). Переход к становлению происходит в области Млечного пути, где смешиваются бесстрастие пятого тела и претерпевающее тело (Юлиан, К Матери Богов, 165с). Свет, что просвещает эфир, видимо, понимается как

наиболее концентрированное истечение света из Гелиоса, когда же лучи проникают за пределы пятого тела, они преобразуются, становясь видимыми солнечными лучами, освещающими землю. Вот с этими солнечными лучами отождествляется Аттис. Об этом говорит его рождение близ реки Галлы (мифологический эквивалент Млечного пути), откуда в виде солнечных лучей он начинает нисхождение к пределам земли (Юлиан, К Матери Богов, 165c-d; ср. Саллюстий, IV. 7-9). Аттис, таким образом, понимается как последнее проявление солнечного луча и природа звездного видимого неба. В момент перехода в подлунную сферу (она связана со сферой становления, где обитают боги, связанные со стихиями, и демоны (Юлиан, К Царю Солнцу 143c,151b)) свет смешивается с причинами четырех стихий, порождая таким образом все единичное. На мифологическом языке – это Пылающий Лев, который символизирует причину огня (Юлиан, К Матери Богов, 168b), и нимфа, символизирующая влажность материи (имеется в виду не материя как таковая, а последняя, низшая бестелесная причина). И Пылающий Лев, и нимфа связаны с Аттисом (Юлиан, К Матери Богов, 165c-d).

Таким образом, мы подошли к последнему проявлению света в видимой области: это последняя сущность Ума, оформляющая материю, и выступающая демиургом по отношению ко всему чувственному. Посредством Ума происходит возвращение к ноэтическому, умопостигаемому (божественному). В мифологии Юлиана этот процесс выражен мифом об Аттисе. Аттис, или Галл есть бог-породитель (Юлиан, К Матери Богов, 165b). Сам он родился и вырос у реки Галлы. Когда он вырос, Мать Богов возлюбила его, вверила ему все и увенчала голову звездным пилосом, но он обезумел, отвернулся от нее, сошел в пещеру и сблизился там с Нимфой, что его обессилило, и он потерял власть над собой. Это разгневало богиню, ибо такое поведение не может быть угодным ни богам, ни их матери. Царствующий вместе с матерью Гелиос-Корибант убедил Пылающего Льва обнаружить Аттиса и Нимфу и наказать. Оскопленный Аттис вновь восходит к Матери богов. Таким образом, Аттис, с одной

стороны, является полноценным богом сферы становления (Юлиан, К Матери Богов, 168а), но в тоже время он последний из проявлений умных богов, который доходит до предела, и в этом смысле он уже некий полубог, как называет его Юлиан в мифе (Юлиан, К Матери Богов, 168а-б).

Во фрагменте 175а «К Матери Богов» Юлиан описывает теургическое значение данного феномена. Мистерии Матери празднуются следующим образом: когда Солнце достигает высшей ступени, ступени равноденствия, срубается священное дерево. Дерево выступает в качестве символа божественного, так как стремится ввысь к эфиру и порождает плоды. Акт его срубания обозначает принесение в жертву богу самого дорогого, что у нас есть – добродетели вместе с благочестием. Это «символ нашего доброго устройства здесь на земле». «Как говорят нам религиозные установления, тот, кто по природе принадлежит небу, однако же пал на землю, должен собрать здесь, на земле, плоды доблести и благочестия, и затем устремиться ввысь к богине наших отцов, к той, кто есть исток всякой жизни» (Юлиан, К Матери Богов, 169б).

На второй день звучат трубы, призывая все души, подобно Аттису, павшие на землю. На третий день происходит оскотление жрецов Аттиса. В ходе данного ритуала человек отсекает беспредельность, находящуюся в самом себе, и возвращается, таким образом, к единовидному, или, как замечает сам Юлиан, «если возможно, – и к самому Единому» (Юлиан, К Матери Богов, 169с). После этого празднуются Иларии. Это празднование свершившегося ухода от становления, очищения души и единения (Юлиан, К Матери Богов, 168с-169д). Об обрядах, совершающихся непосредственно в самих мистериях, Юлиан умалчивает; это тайные обряды. Таким образом, философская концепция света предстает и в мифологическом сюжете, и теургических действиях, посредством которых происходит очищение души и единение с первым началом.

Подводя итог, в самом общем виде мы можем следующим образом раскрыть концепцию света в неоплатонизме Юлиана. Первым и главным

источником света выступает Единое (в этом смысле его можно понимать как предельную концентрацию света). Единое, выходя из себя, просвещает, оформляет и дает быть самому бытию, то есть, всему умопостигаемому. Затем Единое порождает Гелиоса, чтобы он нес свет в низшие сферы. Этим подчеркивается особое отношение Юлиана к умственной активности, предельное воплощение которой, хоть и позже содержания Ума, но получает свое бытие непосредственно от самого Единого, в то время как все остальное есть воспроизведение этого содержания (умопостигаемого бытия). При переходе в сферу видимого свет является в виде чистого эфира, точнее, его эйдоса. Когда свет достигает сферы становления (в виде Аттиса), он переплетается с четырьмя стихиями (точнее, с их причинами), порождая и оформляя все чувственное. Таким образом, мы можем реконструировать структуру исхождения света: чем дальше от Единого свет нисходит, тем более обширную область он охватывает. Теряя в процессе нисхождения концентрацию и рассеиваясь в пределе, свет начинает возвращение обратно. Эту структуру можно считать «скелетом» учения Юлиана, развитие которого состоит в наполнении этой структуры («скелета») философским, мифологическим и теургическим содержанием. Если продолжать аналогию, то философское содержание можно уподобить центральной нервной системе (она выражает гносеологический аспект), мифологическое содержание – внутренним органам (они отвечают за функционирование организма), теургические действия подобны функционированию кровеносной системы (они придают жизнь организму, связывая его в одно целое). Понимаемый таким образом человек будет символизировать само неоплатоническое учение. Поэтому для Юлиана мифологическое имя, это не просто персонификация умозрительного понятия, а выражение единства философии и мифологии.

Таким образом, встроенный в философское учение миф наполняется интеллектуальным содержанием, а абстрактные философские положения обретают в мифе личностную форму. Теургия придает этой форме

выражения истины динамичность, представляя все элементы во взаимосвязи. Именно она посредством религиозного культа или разумного познания, которое в учении Юлиана тоже определяется как форма жертвоприношения, обеспечивает связь человека с этим личностным проявлением нозтического бытия. Какой бы элемент неоплатонического учения Юлиана мы не взяли, мы всегда найдем в нем философское, мифологическое и теургическое содержание. Скоропостижная смерть не позволила Юлиану полностью раскрыть потенциал своего учения. Во многом это сделали неоплатоники Афинской школы.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе нашего исследования мы выявили проблемную область в изучении неоплатонического учения, и пришли к следующим результатам. Изучили развитие понятия мифа в истории неоплатонизма от Плотина до Юлиана, вследствие чего было обнаружено, что Юлиан довел до конца основные тенденции, которые были заложены с самого основания неоплатонического учения и выстроил целостную теоретическую систему мифологии и включил ее в состав собственного неоплатонического учения. Также было изучено положение теургии в неоплатонизме, особенности ее инкорпорации и то, каким образом Юлиан подстраивает теургическое учение под собственную теолого-мифологическую систему. Помимо этого мы проследили на примере конкретного толкования феномена света, каким образом данная система работает, и пришли к выводу, что Юлиан понимает свет как некий «каркас» самого универсума, на который наслаивается философское, мифологическое и теургическое содержание. Такое понимание неоплатонизма как синтеза философии, мифологии и теургии, в конечном счете, позволило Юлиану представить античную языческую культуру в новом свете и противопоставить ее новым зарождающимся традициям, прежде всего, христианству.



## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники:

1. Августин Блаженный. О граде Божиим. Т. 1-4. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.
2. Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 1-4. М.: Мысль, 1976-1984.
3. Император Юлиан. Полное собрание творений / сост. Т.Г. Сидаша. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2016.
4. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / общ. ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1990-1994.
5. Плотин. Об Эросе // А.Ф. Лосев. История античной эстетики. Поздний эллинизм / пер. А.Ф. Лосева. М.: «АСТ», 2000. С. 619-630.
6. Плотин. Первая эннеада / пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004. 320 с.
7. Плотин. Пятая эннеада / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. 320 с.
8. Плотин. Третья эннеада / пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша; вступ. ст. Т. Г. Сидаша и Д. Ю. Сухова. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004. 480 с.
9. Плотин. Четвёртая эннеада / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004. 480 с.
10. Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI-IX / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. 416 с.
11. Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. с. 427-440
12. Порфирий. О пещере нимф // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2 / пер. А.А. Тахо-Годи. М.: Искусство, 1988. с. 383-395

13. Порфирий. О философии из оракулов // Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства / пер. А. Б. Рановича. М.: Издательство политической литературы, 1990. с. 351-353
14. Порфирий. Подступы к умопостигаемому // ΣΧΟΛΗ / пер. С.В. Месяц. 2008. Т. 2(2). С. 277-308
15. Порфирий. Труды. Том I / сост. Т.Г. Сидаш. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2017. 800 с.
16. Саллюстий. О богах и мире // Император Юлиан. Полное собрание творений / пер. Р. Б. Кочеткова и Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2016. с. 657-679
17. Ямвлих. О египетских мистериях / Пер. с древнегреч., комментарий и предисловие И.Ю. Мельниковой. М.: Алетея, 2004. 208 с.
18. Porfirio. Lettera ad Anebo / Ed. A. R. Sodano. Napoli, 1958.
19. The Works of Emperor Julian / Trans. W.C. Wright. Vol. I-III. (Loeb Classic Library) London: W. Heinemann; New-York: G.P. Putnam and Sons, 1923.

### **Исследования:**

20. Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха / Отв. ред. Ф.Х. Кессиди. М.: Наука, 1979. С. 83-98.
21. Алфионов Я. И. Император Юлиан и его отношение к христианству. Изд. 3-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 472 с.
22. Блонский П.П. Философия Плотина. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1918. 368 с.
23. Ведешкин М.А. «Когда я вышел уже из детского возраста, мой путь лежал через труды Платона и Аристотеля»: Аристотель и перипатетическая традиция в куррикулуме Юлиана Отступника // История философии. 2017. Т. 22, № 2. С. 20-28.

24. Ведешкин М.А. Языческая оппозиция христианизации римской империи (IV–VI вв.): дис. ... канд. ист. наук. Москва – Белгород, 2014. 295 с.
25. Вишняков А. Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним св. Кирилла, архиепископа Александрийского в связи с предшествующей историей литературной борьбы между христианами и язычниками. Симбирск: Губернская типография, 1908. 125 с.
26. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; Послесл. Ф. Х. Кессиди. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.
27. Дугина Д.А. Политический платонизм императора Юлиана // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2018. Т. 7, № 2А. С. 32-38.
28. Зелинский Ф. Ф. История античных религий. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2018. Т. 5, кн. 2. 560 с.
29. Курдыбайло Д.С. О понятии «символ» в трактате Порфирия «Об изваяниях» (Peri agalmatōn) // Вопросы философии. 2018. №. 10. С. 164–174
30. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. М.: Искусство, 1988. Кн. 1. 414 с.
31. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. М.: Искусство, 1988. Кн. 2. 447 с.
32. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: «АСТ», 2000. 960 с.
33. Месяц С.В. Дискуссии об эфире в Античности // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 63-101.
34. Месяц С.В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8(2). С. 81-91.

35. Муравьев А.В. Юлиан Отступник и ранневизантийская политическая теория в IV—V вв. : автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 1995. 17 с.
36. Новиков А.А. Политические идеи и политическая теория императора Флавия Клавдия Юлиана: дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1993. 155 с.
37. Пак Е.А. Политическая деятельность и литературное творчество императора Юлиана Отступника: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2014. 187 с.
38. Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Издательство РХГИ; Издательский Дом СПбГУ, 2003. 415 с.
39. Петров В.В. «Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе» // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / ред. В.В. Петров. М.: Кругъ, 2013. С. 240-264.
40. Петров В.В. Συμβολα и συνθηματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / ред. В.В. Петров. М.: Кругъ, 2013. С. 210-226.
41. Петрова М.С. Солнечный монотеизм у Макробия // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / ред. В.В. Петров. М.: Кругъ, 2013. С. 226-240.
42. Попова Т.В. Гомер в оценке неоплатоников // Древнегреческая литературная критика / от. ред. Л. А. Фрейберг. М.: Наука, 1975. С. 415-453.
43. Попова Т.В. Письма императора Юлиана // Античная эпистолография. Очерки. М., 1967. С. 226-259.
44. Попова Т.В. Аллегорическое толкование античной мифологии в сочинениях императора Юлиана // Проблемы античной культуры. Тбилиси, 1975. С. 447-454.
45. Попова Т.В. Литературная деятельность Флавия Клавдия Юлиана: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1969. 23 с.

46. Рабинович Е.Г. «Золотая середина»: к генезису одного из понятий античной культуры // Вестник древней истории. 1976. N 3(137). С. 92-107.
47. Сидаш Т.Г. Статьи // Император Юлиан. Полное собрание творений / сост. Т.Г. Сидаш; ред. С. Д. Сапожникова. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2016. С. 933-1076.
48. Филиппов М.М. История философии с древнейших времен. СПб.: изд. К.Н. Кубинского, 1911. 321 с.
49. Фурман Д.Е. Внутренняя политика императора Юлиана (361-363гг.) автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 1968. 12 с
50. Athanassiadi P. A Contribution to Mithraic Theology: The Emperor Julian's «Hymn to King Helios» // The Journal of Theological Studies. 1977. Vol. 28(2). P. 360–371.
51. Athanassiadi P. Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus // The Journal of Roman Studies. 1993. Vol. 83. P. 115-130.
52. Athanassiadi P. Julian: an Intellectual Biography. New York: Routledge, 2014. 249 p.
53. Azize J. The Phoenician solar theology : an investigation into the Phoenician opinion of the sun found in Julian's «Hymn to King Helios». Piscataway (New Jersey): Gorgias Press, 2005. 344 p.
54. Barnes T.D. Constantine and Eusebius. Cambridge: Harvard University Press, 1981. 458 p.
55. Belayche N. Sacrifice and theory of sacrifice during the «pagan reaction»: Julian the emperor // Sacrifice in Religious Experience / ed. A.I. Baumgarten. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. P. 101–126. (Studies in the history of religions; Vol. 93)
56. Bidez J. La Vie de l'empereur Julien. Paris, 1930.
57. Bowersock G. Julian the Apostate. Cambridge: Harvard University Press, 1978. 135 p.

58. Bradbury S. Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice // Phoenix. 1995. Vol. 49(4). P. 331-356.
59. Brisson L. How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology. Chicago: Chicago University Press, 2004. 221 p.
60. Browning R. The Emperor Julian. Berkeley: University of California Press, 1976. 256 p.
61. Clarke E.C. Communication, Human and Divine: Saloustious Reconsidered // Phronesis. 1998. Vol. 43(4). P. 326-350.
62. Dodds E. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One» // The Classical Quarterly. 1928. Vol. 22, N 3/4. P. 129-142.
63. Dodds E. Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism // The Journal of Roman Studies. 1947. Vol. 37. P. 55-69.
64. Eitrem S. La theurgie chez les Neo-platoniciens et des Papyrus Magiques // Symbolae Osloenses. 1942. Fasc. XXII. P. 49-79.
65. Elm S. Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome. Berkeley, California: University of California Press, 2012. 553 p.
66. Helmig C., Vargas A. Ascent of the Soul and Grades of Freedom. Neoplatonic Theurgy between Ritual and Philosophy // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel / ed. P. D'Hoine; G. Van Riel. Leuven (Belgium): Leuven University Press, 2014. P. 253-266.
67. Krulak T. Θυσια and Theurgy: Sacrificial Theory in Fourth- and Fifth-Century Platonism // The Classical Quarterly. 2014. Vol. 64(1). P. 353-382.
68. Lankila T. Post-Hellenistic Philosophy, Neoplatonism, and the Doxastic Turn in Religion: Continuities and Ruptures in Ancient Reflections on Religion // Numen. 2016. Vol. 63(2/3). P. 147-166.
69. Teitler H. C. The last pagan emperor: Julian the Apostate and the war against Christianity. New York: Oxford University Press, 2017. 271 p.