

А. И. Сидоров

## НЕОПЛАТОНИЗМ И МАНИХЕЙСТВО

(Александр из Ликополя, Симпликий)

**М**анихейство, синкретическая религия, возникшая в середине III в. н. э., быстро распространилось, благодаря энергичной миссионерской деятельности самого Мани и его учеников, по всему миру от Атлантического океана до Китая. Одним из первых объектов «экспансии» этого учения сделалась Римская империя, где оно стало приобретать сторонников уже к концу III в.<sup>1</sup> Проникновение манихейства и широкий успех его пропаганды вызвали активную реакцию со стороны как христиан, так и язычников. Ожесточенная идеологическая борьба завершилась постепенным вытеснением манихейства из пределов Римской империи (а затем Византии) христианской церковью вкупе с государством. Как свидетельство этой борьбы до нас дошли в немалом количестве направленные против манихеев полемические сочинения. Они принадлежат в большинстве христианским писателям, но мы располагаем и двумя интересными памятниками, происходящими из иного лагеря — из среды тех, кто отстаивал гибнущее античное мирозерцание. Это трактат Александра из Ликополя «Против взглядов Манихея» и опровержение манихейского учения, данное Симпликием в его «Комментарии к „Энхиридию“ Эпиктета»<sup>2</sup>. Первое сочинение, одно из самых ранних антиманихейских полемических произведений, написано, по-видимому, в самом конце III в.<sup>3</sup>, второе — в VI в.<sup>4</sup> Несмотря на большой промежуток времени, разделяю-

<sup>1</sup> О распространении манихейства в Римской империи см. E. Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire Romain*, Gand, 1909; P. Brown, *The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*, JRS, 1969.

<sup>2</sup> Александр и Симпликий — не единственные из неоплатоников, полемизировавшие с манихейством. Есть сведения, что и Порфирий выступал против него: см. H. Döggel, *Porphyrios «Symmiktá Zetemata»*, München, 1959, стр. 142—144. Вероятно, также в рамках борьбы против дуализма вообще касались его Гиерокл (K. Praescher, *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1973, стр. 146 сл.) и Прокл (I. Hadot, *Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», Bd. 51, 1969, стр. 32).

<sup>3</sup> Издатель этого трактата А. Бринкман датирует его последней четвертью III в. н. э. См. его предисловие к изданию: *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio*, Lpz, 1895, стр. XII. К. Прехтер считает, что он написан на рубеже III и IV вв. н. э. (Praescher, *у.к. соч.*, стр. 146; он же, *Die Philosophie des Altertums*, B., 1926, стр. 644).

<sup>4</sup> И. Адо полагает, что оно написано автором после закрытия Юстинианом в 529 г. Платоновской Академии, когда Симпликий, эмигрировав в Персию, вступил в непосредственные контакты с манихеями (см. Hadot, *Die Widerlegung...*, стр. 57).

щий их, они обладают определенной общностью мировоззренческой позиции, которая позволяет выявить многие грани взаимоотношения неоплатонизма и манихейства.

## 1. УЧЕНИЕ МАНИХЕЕВ В ИЗОБРАЖЕНИИ АЛЕКСАНДРА И СИМПЛИКИЯ

Прежде всего, предварительное замечание, касающееся трактата Александра из Ликополя. Манихейство рассматривается в его сочинении как христианская ересь<sup>5</sup>. В историографии начиная с Ф. Баура<sup>6</sup> твердо установился взгляд на манихейство как на религию *sui generis*. В настоящее время большинство ученых признает его за религию *гностическую*, или, как говорит Г. М. Шенке, манихейство есть «вторая основная волна гностического движения»<sup>7</sup>. Между манихейством и гностицизмом существует не только прямая генетическая связь<sup>8</sup>, но само учение манихеев есть по сути своей не что иное, как «знание», «гносис», посредством которого человек обретает спасение (об этом ниже). Именно в таком плане — как развитие и завершение гностицизма II—III вв. — манихейство и будет рассматриваться в данной статье.

### 1. Предсуществование двух принципов: Добра и Зла

В своей краткой, но содержательной и систематической сводке основных положений религии Мани, Александр начинает именно с этой фундаментальной тезы вавилонского реформатора: «Он полагает два начала: бога и материю. Бог есть благо, материя — зло, обилием блага бог пре-

<sup>5</sup> Причем следует отметить, что оценка самого христианства у Александра, в отличие, положим, от Порфирия, снисходительно-благожелательная. Философия христиан «проста». Хотя она не дает более точных определений бога, само признание творцей причины за «наипочтенную», «наиважнейшую» одобряется Александром. Этическое учение христианства, на его взгляд, обходит молчанием «все наиболее трудные вопросы, касающиеся нравственности», однако вполне годится для простого народа, ибо «мало-помалу ведет их к жажде прекрасного» (*Alexandri Lycopolitani...*, стр. 3, 1—18). О тенденции к сближению с христианством у александрийских неоплатоников см. P. G a e s h t e r, ук. соч., стр. 211—214. О снисходительной благожелательности Александра по отношению к христианству см. также P. de L a b r i o l l e, *La réaction païenne*, P., 1942, стр. 317.

<sup>6</sup> F. B a u r, *Das manichäische Religionssystem*, Tübingen, 1831, стр. 1.

<sup>7</sup> H. M. S c h e n k e, *Hauptprobleme der Gnosis*, в сб. «Gnosis und Gnostizismus», Darmstadt, 1976, стр. 598; см. также K. K e s s l e r, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, B., 1889, стр. XIV; H. J o n a s, *Gnosis und spätantike Geist*, Teil I, Göttingen, 1954, стр. 284—320; A. B ö h l i g, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden, 1968, стр. 78; H. P u e c h, *Le manichéisme*, P., 1949, стр. 69—70 и др.

<sup>8</sup> О влиянии гностицизма, особенно Вардесана и Маркиона, на мировоззрение Мани см. P. A l f a r i c, *Les écritures manichéennes*, v. I, P., 1918, стр. 46; F. B u r k i t t, *The Religion of the Manichees*, Camb., 1925, стр. 86; S. P e t r e m e n t, *Essai sur le dualisme chez Platon les gnostiques et les manichéens*, P., 1947, стр. 300; G. M e s s i n a, *Cristianesimo, buddismo, manicheismo nell' Asia Antica*, Roma, 1947, стр. 232—233; O. K l i m a, *Manis Zeit und Leben*, Prague, 1962, стр. 128; G. Q u i s p e l, *Das ewige Ebenbild des Menschen*, «Eranos-Jahrbuch», 1967, стр. 22; H. D r i j v e r s, *Mani und Bardaisan*, «Mélanges d'histoire des religions offerts a Henri-Charles Puech», P., 1974, стр. 468 сл.; B. A l a n d, *Mani und Bardesanes: Zur Entstehung des manichäischen Systems*, в сб. «Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet», Göttingen, 1975, стр. 123—143; A. B ö h l i g, *Der Synkretismus des Mani*, там же, стр. 144—169 и др. Недавняя находка Кельнского кодекса доказывает, что определяющую роль в формировании мирозерцания Мани играло учение элказитов. См. K. R u d o l p h, *Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismuskforschung*, «Mélanges d'histoire des religions offerts a H.-Ch. Puech», стр. 472 сл.; он же, *Quellenproblem zum Ursprung und Alter der Mandäer*, в сб. «Christianity, Judaism and other Graeco-Roman Cults», Leiden, 1975, Part IV, стр. 117; cp. E. Y a m a u c h i, *Pre-Christian Gnosticism*, Grand-Rapid, 1973, стр. 81.

восходит материю в ее зле»: (4, 24—5, 3)<sup>9</sup>. «Одни Силы (*δυνάμεις*), соединенные с богом как его помощницы,— все блага; другие, соединенные с материей,— все злы. Ясное, свет и горнее — все это с богом; смутное, мрак и долнее — с материей. Равным образом блага все стремления (*ὀρέξεις*) бога и дурны стремления материи» (5, 9—15).

Симпликий характеризует дуализм манихеев в несколько ином аспекте. Владения Блага и Зла «извечно разделены» и «отмежеваны в соответствии с природой каждого» (68—70)<sup>10</sup>. «Зло нерождено и неуничтожимо, подобно Благу» (97—98), равноценно по своему положению и равносильно ему (134—135). Размежевание двух начал здесь пространственно-географическое: «И землю они делят: три части — восток, запад и север отдают Благу, юг — злу. Полагают пять обиталищ Зла, подобные неким пещерам. Выдумывают там деревья и животных, сухопутных и живущих в воде, вечно сражающихся друг с другом и поедаемых Пятиобразным; однако они, по словам Манихеев, все также бессмертны как и Первоблага» (74—81). Это Пятиобразное Зло, как уточняет далее Симпликий, состоит «из льва, рыбы, орла и еще не помню кого» (127—129).

Здесь следует отметить несколько моментов. Первый: описание Симпликия, видимо опирающегося на иные источники или источник, сильно отличается от описания Александра. Зло не есть просто сухая философская *ἀρχή* (по терминологии Александра), но обладает образными, живыми и осязаемыми чертами. Манихейство уже изначально выступает как *мифология*. Второй: учение Мани предстает как классический образец дуалистического мирозерцания. Однако этот дуализм далек от симметрии (в противоположность утверждению С. Петреман<sup>11</sup>). Благо обладает ощутимым перевесом над Злом, это выражается даже в том, что три части света из четырех принадлежат ему. В дальнейшем, по мере развития учения манихеев, это преобладание Блага делается все заметнее<sup>12</sup>.

Наконец, дуализм манихеев тесно связан с одной из самых острых проблем позднеантичной духовной жизни: проблемой зла. По словам Симпликия, манихеи, «не желая называть бога причиной зла, полагают особое начало для последнего» (127—129)<sup>13</sup>. В данном аспекте манихейство — прямой наследник гностицизма II в., где вопрос: *unde malum?* занимает одно из центральных мест<sup>14</sup>.

## 2. Концепция материи

В отношении этой части учения манихеев приходится опираться на одного Александра из Ликополя. Симпликий не дает никаких сведений относительно манихейской теории материи и только констатирует, что, согласно манихеям, Зло вторглось в область Блага.

Александр прежде всего замечает, что учение Мани о материи отличается от учения Платона, где она «всепринимая», «мать» и «кормилица», а также от концепции Аристотеля, где она — первоначало (*τὸ στοιχεῖον*),

<sup>9</sup> Трактат Александра цитируется по вышеупомянутому изданию А. Бринкмана. Первая цифра обозначает страницу, последующие — строки.

<sup>10</sup> Сочинение Симпликия цитируется по сборнику манихейских текстов, собранных А. Адамом: *Texte zum Manichäismus*, В., 1969, стр. 71—74. Цифрами обозначаются строки по сплошной нумерации.

<sup>11</sup> P e t r e m e n t, *Essai sur le dualisme...*, стр. 202, 300.

<sup>12</sup> См. В а у r, *Das manichäische Religionssystem*, стр. 38.

<sup>13</sup> Ср. у Тита Бострийского: «Желая доказать, что бог не есть причина зла, Мани противопоставляет ему Зло предсуществующее; нерожденное, как говорит он, противопоставляет нерожденному» (цит. по кн. С. T r e s m o n t a n t, *Le métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, P., 1961, стр. 297).

<sup>14</sup> См. T r e s m o n t a n t, ук. соч., стр. 664. См. также F. B i l l i c h i c h, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, Bd. I, Wien, 1955, стр. 187.

с которым соотносится эйдос и лишенность ( $\eta \sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ ). «Манихей утверждает нечто совсем иное по сравнению с ними: беспорядочное движение ( $\acute{\alpha}\tau\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma \chi\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) во всем, что существует, он называет материей» (5, 3—8). Подобное беспорядочное движение «соответствует естеству» ( $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ) материи (14, 10) и есть ее сущность ( $\tau\eta\nu \omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha\nu$ ) (23, 28—26, 1). Результатом этого хаотичного движения было то, что материя «достигла области бога, которая есть свет, сияние и все такое» (14, 10—12). Или, как говорит Александр в другом месте своего трактата: «И вот некогда материя возжелала достигнуть места горнего, достигнув же, изумилась сиянию и свету божьему и захотелось ей завладеть началом этим, изгнав Бога» (5, 15—19).

В отношении этой — приписываемой Мани — концепции материи ученые расходятся в мнениях. Так, Ф. Кюмон, комментируя антиманихейское сочинение Севера Антиохийского (VI в. н. э.), предположил, что термин  $\delta\lambda\eta$  остается на совести греческого переводчика и не принадлежит самому Мани, ибо «невозможно, чтобы Мани мог противопоставлять, подобно неоплатоникам, бога и материю, так как он не мыслил бога нематериальным»<sup>15</sup>. Далее, ожесточенные споры вызвало определение материи как  $\acute{\alpha}\tau\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma \chi\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ . Дело в том, что подобное определение встречается у Платона в «Тимее» (30 а)<sup>16</sup>. Опираясь на это сходство концепций Платона и Мани, Г. Шедер<sup>17</sup>, поддержанный Р. Гардером<sup>18</sup>, выдвинул гипотезу, что Александр из Ликополя пользовался изложением манихейского учения, написанным одним из первых учеников Мани, и что греческие философские термины в нем (особенно  $\acute{\alpha}\tau\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma \chi\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) восходят к самому основателю новой религии. Противоположную точку зрения, согласно которой источником Александра была вторичная *interpretatio Neoplatonica* манихейства и поэтому трактат Александра не может быть использован для аутентичной реконструкции взглядов религиозного реформатора, высказал Р. Рейтценштейн<sup>19</sup>. Л. Тройе, отметив недостатки обеих гипотез, приходит к выводу, что термин «беспорядочное движение» употреблялся Платоном и Мани в совсем разных мировоззренческих контекстах (философия и мифология)<sup>20</sup> и восходит к различным истокам, а поэтому вряд ли можно говорить о влиянии платонизма на Мани<sup>21</sup>.

Таким образом, изложение манихейской концепции материи Александром ставит перед исследователями ряд важных вопросов, касающихся взаимоотношения греческой философии и манихейства, а также сущности этой синкретичной религии.

### 3. Борьба и смешение двух начал. Космология

«Вторжение» материи в «область Блага» имело, согласно учению манихеев, глубокие последствия. Здесь необходимо привести почти целиком большую выдержку из трактата Александра, который описывает это так:

<sup>15</sup> F. C u m o n t, *Recherches sur le manichéisme*, v. II, Bruxelles, 1908, стр. 163. См. также J o n a s, ук. соч., стр. 289.

<sup>16</sup> Там, где речь идет о создании космоса и упорядочении предшествующего хаоса Демиургом:  $\omicron\upsilon\tau\omega \delta\eta \pi\acute{\alpha}\nu \epsilon\sigma\omicron\nu \tau\eta\nu \omicron\rho\alpha\tau\omicron\nu\omicron\nu \pi\alpha\rho\alpha\lambda\alpha\beta\omicron\nu\omicron\nu \omicron\upsilon\chi \eta\sigma\upsilon\chi\iota\alpha\nu \acute{\alpha}\gamma\omicron\nu \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu \pi\lambda\eta\mu\epsilon\lambda\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\tau\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma, \epsilon\iota\varsigma \tau\acute{\alpha}\tau\eta\nu \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron \eta\gamma\alpha\gamma\epsilon\nu \epsilon\kappa \tau\eta\varsigma \pi\alpha\tau\eta\sigma\iota\alpha\varsigma...$

<sup>17</sup> H. S c h a e d e r, *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*, «Vorträge der Bibliothek Warburg», Lpz — B., 1927, стр. 106 слл.

<sup>18</sup> R. H a r d e r, *Prismata II*, «Philologus», 86, 1931, стр. 247—250.

<sup>19</sup> R. R e i t z e n s t e i n, *Alexander von Lykopolis*, «Philologus», 86, стр. 185—198. Об этой дискуссии см. также P. V a n d e r H o r s t, J. M a n s f e l d, *An Alexandrian Platonist against Dualism*, «Theta Pi. A Journal for Greek and Early Christian philosophy», v. 3, 1974, № 1, стр. 2 (предисловие к английскому переводу сочинения Александра).

<sup>20</sup> L. T r o j e, *Zum Begriff «ataktos kinesis» bei Platon und Mani*, «Museum Helveticum», v. 5, 1948, fasc. 2, стр. 97 сл.

<sup>21</sup> Там же, стр. 114.

«Бог же пожелал покарать материю, но страдал от недостатка зла, с помощью которого он мог бы сделать это — ведь зла нет в обители его. Тогда он послал против материи некую Силу, именуемую нами Душой, которая полностью смешалась с материей. Материя погибнет после того, как отделится от нее эта Сила. Таким образом, согласно предвидению бога, смешалась Душа с материей, несходное с несходным. В этой смеси сопретерпевает Душа с материей... и, сопричастывая злу, изменяется вопреки своей сущей природе. Скорбя о сем, бог послал другую Силу, которую мы называем Демиургом. Когда прибыла она и принялась за миротворение, то доля первой Силы, не претерпевшая ничего ужасного от смешения, отделилась от материи и стала солнцем и луной; та же доля, которая была злом в меньшей мере, стала звездами и всем небом. Часть же материи, от которой отделились солнце и луна, была изгнана во вне космоса и стала огнем, жгучим, но темным, мрачным и подобным ночи. В другие элементы, растения и твари божественная Сила, смешанная с ними, привносится неравномерно. Вот почему возник космос, а в нем солнце и луна, кои посредством рождений и уничтожений постоянно отделяют от материи божественную Силу и отсылают ее к богу. Помимо Демиурга, по сиянию Солнца спустилась еще одна Сила, чтобы завершить все это... Во время своего увеличения луна принимает Силу, отделившуюся от материи, наполняется ею и, наполнившись, отсылает ее к солнцу во время своего убывания. Солнце же направляет Силу к богу. Сделав это, оно в период следующего полнолуния вновь принимает к себе переселившуюся часть Души и, приняв, сходным образом как бы позволяет ей самопроизвольно переноситься к богу — и так все время» (5, 19—7, 6).

Кроме того, Александр говорит, что «солнце и луну они (т. е. манихеи. — А. С.) почитают не как богов, но как путь, ведущий к богу. Утверждают еще, что когда божественная Сила совершенно отделится, то огонь внешний сожжет сам себя и все, что останется от материи» (7, 27—8, 4). Гибель мира сравнивается манихеями с гибелью тела. «Подобно тому как мы видим, что, с отделением души от тела, само тело гибнет, так и тогда, когда Сила покинет материю, оставшееся, — т. е. материя, — распавшись, исчезнет» (25, 12—15). Само провиденциальное смешение божественной посланницы Души с материей объясняется ими так: «Для того, чтобы не было никакого зла, а все было бы благом, Сила смешалась с материей (по примеру атлетов, которые побеждают противников сплетаясь с ними), дабы одолев зло, она положила бы конец его существованию» (18, 16—20).

Симпликий дает менее систематическое, но более конкретное в деталях описание этой части манихейского учения. Упрекая своих противников в том, что они представляют бога трусливым перед лицом вторгшегося зла, он говорит: «Вследствие этой трусости несправедливо и без пользы, бросил бог Злу части и члены самого себя — души, дотоле, по их словам, бывшие безгрешными; сделал это, дабы спасти остальное достояние Блага. Они сравнивают это с тем как полководец, в виду угрозы со стороны вражеского войска, жертвует частью своей армии, чтобы спасти остальное» (45—51). В другом месте он замечает, что бог «вследствие страха и несправедливости бросил Душу Злу» и теперь ей «невозможно и будет невозможно быть отозванной обратно» (86—90). Однако бог при всем своем неразумии и трусости «предвидел, что Зло пошлет против него отряд (ἀποστολήν) и в качестве защиты придумал некое приспособление (μηχανήσ)»<sup>22</sup> (92—94). Более того, «Благо добровольно смешалось со Злом» (140).

<sup>22</sup> Возможно, речь здесь идет о том приспособлении, которое, по «Деяниям Архелая», соорудил сын Отца Живого для спасения душ, имеющем вид огромного колеса с 12 кувшинами, которое, вращаемое сферой, черпает души умерших. См. H e g e t o n i s, Acta Archelai, ed. C. H. Beeson, Lpz, 1906, стр. 12 (ἐλθὼν οὖν ποιεῖται τῆν

Симпликий приводит также интересные нюансы мифологической картины своих противников: манихеи говорят, что существуют некие столбы, соединяющие небо и землю и высеченные из крепкого камня (102—107)<sup>23</sup>. «И выдумывают они двенадцать окон, открывающихся каждое в свое время. Исследование же причин затмений выявляет удивительный избыток мудрости. Они говорят, что от прикованных при миротворении злых существей, производящих в своем содвижении шум и смятение, небесные светила отгораживаются некими занавесками, дабы не участвовать в этой сумятице. И затмения есть сокрытие их под занавесом. Такова же и иная странность: из всех звезд на небе только два светила почитаются ими, которых они считают принадлежащими Благу; других же признают принадлежащими Злу. Свет луны, по их мнению, — не от солнца, но есть души, которые в промежуток между новолунием и полнолунием от земли уносятся, а от полнолуния до новолуния пересылаются к солнцу» (108—123).

Таким образом, в отношении этой важной части учения Мани Александр и Симпликий дополняют друг друга. Причем здесь опять выступает характерное отличие двух источников, отмеченное выше: изложение Александра — несет на себе очевидные следы философской обработки. Она заметна прежде всего в том, что эманации манихейского бога («Силы») интерпретируются в духе греческой философии («Душа» и «Демииург»). Если мы сравним описание мировой борьбы двух начал Александра, например, с аналогичным описанием автора «Деяний Архелая», то за простым различием в терминологии уловим глубокое различие мировоззренческих акцентов. По «Деяниям Архелая», Благой Отец испустил из себя Силу (προβάλλειν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν) называемую Матерью Жизни. Та, в свою очередь, выставила Первочеловека, облаченного, как для сражения, пятью элементами (ветер, свет, вода, огонь и материя). Подготовленный таким образом Первочеловек вышел на сражение с Мраком, но Архонты Мрака пожрали облачение его, т. е. душу. Увидев бедственное положение Первочеловека, Отец испустил для спасения его другую Силу — Духа Живого, который создал мир и распял Архонтов на небесном своде, и т. д.<sup>24</sup> В этом описании борьба Света и Тьмы не есть уже просто столкновение двух отвлеченных принципов, а мировая драма, которая разыгрывается конкретными персонажами. Мы не будем здесь затрагивать вопроса, какое из описаний более адекватно отражает учение самого Мани, отметим только, что «философизация» манихейства в данном случае некоторым образом восходит к самому Александру. Если термин «беспорядочное движение» явно принадлежит автору того манихейского сочинения, которое опровергал Александр, то характерные для платоников термины «Душа» и «Демииург», видимо, введены Александром для удобства своих читателей, достаточно искушенных в греческой философской литературе<sup>25</sup>.

#### 4. Антропология, миф о Христе, «гносис»

Не менее важное место, чем космология, занимает в системе манихейства учение о человеке. Александр резюмирует его так: «На солнце видно изображение (εἰκόνα), имеющее как бы образ человека (τοῦ ἀνθρώπου εἶδος);

δημιουργίαν πρὸς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν καὶ μηχανὴν συνεστήσατο ἔχουσαν δώδεκα κέδους. Ср. также A. J a c k s o n, *Researches in Manichaeism*, N. Y., 1932, стр. 40—45.

<sup>23</sup> Текст Симпликия здесь сильно попорчен и труден для перевода. Мы ориентируемся частично на новое чтение его, данное И. Адо (H a d o t, *Die Widerlegung...*, стр. 45—46).

<sup>24</sup> *Acta Archelai*, p. 10—11. Аналогичное описание у сирийского писателя IX в. Теодора бар-Коная (см. A d a m, *Texte zum Manichäismus*, стр. 16 сл.).

<sup>25</sup> На это ясно указывают его фразы: τὴν ὑφ' ἡμῶν καλούμενην ψυχὴν ἢ ἢν ἡμεῖς καλοῦμεν δημιουργόν.

этот образ возбудил соперничающее честолюбие материи, которая произвела из самой себя человека в соответствии со смесью, пронизывающей ее всю Силы. Так что имеет человек сам по себе нечто от Души. И конечно же образ содействовал тому, чтобы человек, по сравнению с другими животными, имел большую долю божественной Силы, ибо он есть подобие ее» (7, 6—14). Кроме того, «материя подражает образу, согласно способу присутствующего ей созидания» (34, 8—9).

К учению о человеке тесно примыкает учение о Христе: «Христос же есть Ум (τὸν δὲ χριστὸν εἶναι νοῦν), который, прибыв некогда из места горнего, освободил для бога наибольшую часть этой Силы. И, в конце распятий, даровал таким образом знание (παρὰσχέσθαι γνῶσιν τοῖσδε τρέφοι) того, что божественная Сила была введена в материю или распята в ней» (7, 14—19). В другом месте Александр говорит: «Христа же, которого они и не знают, не именуют „благим“ (χρηστὸν), вводя посредством замены буквы : на η иное значение слова, вместо справедливо признаваемого, они считают „Умом“». Здесь же упоминается, что манихеи целиком отвергают все церковное предание о Христе<sup>26</sup> (34, 18—35, 3). Помимо этого, согласно манихеям, Христос сам добровольно дал распять себя в напоминание о том, что божественная Сила была распята в материи (35, 21—23).

Симпликий лишь незначительно дополняет Александра: Как мы знаем, бог, чтобы спасти остальное достояние свое, принес в жертву Злу души (подразумеваются по преимуществу души людей), и «они, части бога, прежде нисколько не согрешившие, сжигаются, поджариваются и всячески мучаются. В конце же концов, как утверждают манихеи, те из душ, которые стали нечестивыми (а таковыми у них считаются не души убийц, распутников или совершающих другие преступления вследствие извращенного образа жизни, но души тех, кто не признает существование двух начал всего: Блага и Зла), не возвращаются к Благу, но остаются прилепленными ко Злу» (55—63).

Этот раздел манихейского учения требует более подробной расшифровки. Остановимся на нескольких ключевых моментах. Прежде всего, человек есть творение материи. Сведения Александра совпадают с изложением «Деяний Архелая», согласно которому (р. 12) материя сотворила человека по образу Первочеловека (κατὰ τὴν ἰδέαν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου), заковав в нем душу. Το ἀνθρώπου εἶδος Александра, видимо, тождественно этой «идее» Первочеловека. Здесь мы вступаем в область весьма разветвленного, красочного и богатого оттенками гностического мифа об Антропосе<sup>27</sup>, с которым генетически связано манихейское учение о Первочеловеке. Близкую параллель антропологии манихейства можно найти в «Апокрифе Иоанна», одном из сочинений из находок в Наг-Хаммади. Не вдаваясь в детали данной в нем сложной мифологической картины сотворения человека, рисуем ее в общих чертах: согрешивший эон София, породившая князя тьмы Ялдабаофа, раскаивается в своем прегрешении. Растроганный ее раскаянием девственный Дух (высшее существо) посылает ей весть, что «Человек существует, и Сын Человека». Образ невидимого Отца, Метропатор, являет лик Первочеловека. Этот лик, отраженный в воде, видят Протоархонт (Ялдабаоф) и его Силы. Они решают создать чело-

<sup>26</sup> παλαιὰν ἀπασαν ἱστορίαν ἐκβάλλουσιν.

<sup>27</sup> Во многих гностических системах этот миф занимает центральное положение. Например, в учении наассенов, где «начало совершенства — знание Человека, совершенство же абсолютное есть знание Бога» — H i p p o l y t u s, Refutatio omnium haeresium, Lpz, 1916, V, 6, 7. См. также капитальную, хотя и небольшую по объему монографию: C. C o l p e, Die religionsgeschichtliche Schule, Göttingen, 1961, где критически переосмысливается образ гностического «Спасенного Спасителя», Первочеловека, и определяется место этого образа в мировоззрении гностиков и манихеев.

века по образу божьему и по своему подобию. Далее следует описание того, как человек был сотворен силами мрака и как силы света, обманув силы мрака, вдохнули в него частицу божественного духа и т. д.<sup>28</sup> Здесь важно, что, несмотря на различие (порой существенное) в нюансах, общая схема мифа одинакова: человек есть создание мрака, творение его происходит в соответствии с божественным архетипом и он содержит в себе искру горнего света. В несколько иной интерпретации миф об Антропосе предстает в герметическом трактате «Поймандреа»<sup>29</sup>.

Таким образом, антропология манихейства имеет параллели в антропологии гностических систем и, видимо, зависит от последней. Вполне вероятно, что и та и другая коренятся в самых глубинных слоях индоевропейской и других мифологий. Но этот вопрос уже выходит за рамки данной работы.

Спасителем человечества, освободителем плененного в нем света манихеи считают Христа. Причем, понимание роли Христа в манихействе и ортодоксальном христианстве глубоко различно. В манихействе он есть горний Ум, его человеческая сущность отрицается<sup>30</sup>. Необходимо отметить, что образ Христа — органический компонент не только западного (т. е. развивавшегося на античной почве), но и восточного манихейства<sup>31</sup>. Сам Мани выступает в роли его апостола, обещанного Христом Параклета<sup>32</sup>. Поэтому рассмотрение манихейства Александром как христианской ереси имело под собой реальную почву. Но в целом Иисус для манихеев лишь одно звено в серии излияний божественной мудрости, завершением и кульминацией которого является Мани, как о том гласит отрывок из подлинного сочинения последнего: «Мудрость и труд, которые из зона в зон переносят посланцы бога, не прекращаются. В некий век они пришли [в мир] в образе Будды в области Индии; в другой век — в образе Заратустры в земле персов; еще в один век — образе Иисуса в земле Запада; затем снизошло это откровение и обрело свое пророческое достоинство (в немецком переводе — Prophetenwürde) в этот последний век в моем, Мани, собственном образе — образе посланца бога в земле Вавилонии»<sup>33</sup>. Поэтому нам представляется понятной та ненависть и ожесточенные преследования, которым подвергалось манихейство со стороны ортодоксальной церкви.

Христос, как горний Ум, дарует знание, «гносис». Более того, он сам есть это знание. По словам автора «Деяний Архелая»: «Древо в рае, благодаря которому они познают Благо, есть Иисус — знание Блага, пребывающее в мире» (р. 18). В одном из гимнов, найденных в Турфане, он называется «нашим освобожденным Разумом и нашим истинным Знанием»<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Apocryphon Johannis. The coptic text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with transl., introd. and comm. by S. Giversen, Copenhagen, 1963, стр. 72 слл.

<sup>29</sup> См. А. И. Сидоров, Плотин и гностики, ВДИ, 1979, № 1, стр. 67.

<sup>30</sup> Манихеи считали худой на Христа церковный догмат о непорочном зачатии, о том, что он «сын некоей женщины, Марии, что порожден из крови, плоти и другого зловония ее» (Acta Archelai, p. 7; см. также Augustin., Contra Epistolam Fundamenti, CSEL, 25, Wien, 1891—1892, стр. 200 слл.).

<sup>31</sup> См. E. Waldschmidt, W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus, В., 1926, стр. 11, 20. Определение Христа как Нуса встречается в одном из турфанских источников (там же, стр. 22).

<sup>32</sup> См. пространное и многословное опровержение этой тезы Августинюм (Contra Epistolam Fundamenti, стр. 197 слл.; O. Klimm, Manis Zeit und Leben, стр. 237—238, 309—315).

<sup>33</sup> Ad a m, Texte zum Manichäismus, стр. 5—6. Индо-иранские корни этой «теологии» Мани прослежены в кн. G. Widengren, The Great Vohu Manah and the Apostle of God, Uppsala, 1945, стр. 66.

<sup>34</sup> Waldschmidt, Lentz, ук. соч., стр. 95.

Это знание дарует спасение<sup>35</sup> и обнимает собой всю совокупность манихейского учения. Как говорит Г. Ш. Пюэш: «Все в манихействе спасение. Спасение — единственная цель этой системы»<sup>36</sup>. И в этом аспекте манихейство есть продолжение и развитие гностицизма, где «знание» есть не что иное, как спасение.

### 5. Этика

Завершается система манихейства этикой. Александр обрисовывает ее в немногих словах: «Поскольку бог решил уничтожить материю, должно воздерживаться от принятия в пищу всего одушевленного, а питаться только овощами и всем тем, что не обладает ощущением. Также следует воздерживаться от супружества, любовных утех и деторождения, дабы божественная Сила не „вживалась“ еще более в материю в поколениях людей. Но не следует кончать жизнь самоубийством, придумывая [искусственное] очищение себя от осквернения, порожденного смещением материи и Силы» (7, 19—26). Кроме того, по мнению манихеев, воздержание и наслаждение «есть наивеличайшее зло». И из-за них, «а не по какой-либо другой причине, возненавидели манихеи материю» (22, 5—7).

Таким образом, манихейское учение увенчивается аскетизмом в области морали, который находится в неразрывной связи со всеми остальными частями этой системы. Дуализм пронизывает все детали и «этажи» ее. Причем, если в логическом порядке дуализм метафизический и космологический стоят на первом месте по сравнению с дуализмом этическим, то в плане социально-психологическом, безусловно, последний является основой всего учения манихеев. Оно насквозь «этично»: сами метафизические начала есть Добро и Зло, борьбой этих нравственных принципов обусловлено возникновение мира и человека, их дальнейшая судьба. В такой «этической насыщенности» манихейства нельзя не видеть отражение тех экономических, социальных и политических катаклизмов, которые потрясли античный мир эпохи его упадка, и она же стала одной из главных причин распространения манихейства в Римской империи.

## II. ПРИНЦИПИАЛЬНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ПОЛЕМИКИ

В задачу данной работы не входит дать полное и систематическое изложение философии Александра и Симпликия<sup>37</sup>. Цель ее — оттенить те наиболее яркие положения их, которые заострены против манихейства.

### 1. Дуализм, проблема зла и материя

Эти три предмета были тесно связаны друг с другом в позднеантичной философии, особенно в среднем платонизме и неоплатонизме. В первую очередь благодаря нередкому в их учениях отождествлению материи и зла. В позднем платонизме данная проблема весьма интенсивно обсуждалась, причем дуалистическая тенденция была весьма ощутимой среди предста-

<sup>35</sup> О «гносисе» манихеев см. два доклада: L. Ort, *Mani's Conception of Gnosis*; J. Ri es, *La gnose dans les textes liturgiques manichéens coptes* — оба в сб. «Le origini dello Gnosticismo», Leiden, 1967, стр. 611 слл. Причем этот «гносис» приносит плоды уже в земной жизни и спасение зависит от благих дел, а не от слов (M. B o u s e, *The Manichean Hymn Cycle in Parthian*, Oxf., 1954, стр. 12).

<sup>36</sup> Н.-Ch. P u e s c h, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus*, «Eranos-Jahrbuch», 1936. Zürich, 1937, стр. 184.

<sup>37</sup> О философии Александра из Ликополя и о его месте в истории неоплатонизма см. Van der H o r s t, M a n s f e l d, ук. соч., о Симпликии — I. H a d o t, *Le problème du néoplatonisme Alexandrin. Hierocles et Simplicius*, P., 1978.

ителей его <sup>38</sup>. Ниже мы немного остановимся на трактате Плотина, где янная тенденция выступает с классической четкостью; сейчас же поставимся выявить позиции Александра и Симпликия.

Сочинение Александра представляет собой образец философской полемики <sup>39</sup>. Он обстоятельно, тезис за тезисом, разбирает положения своих противников, с несколько нудной тщательностью ловит их на логических противоречиях. Какие-нибудь позитивные моменты его учения, складывающиеся в стройную систему взглядов, вычленишь достаточно трудно. Тем не менее определенно, что высшим богом он считает Ум (только при соотнесенности с ним возможно «сущностное» возникновение всего — 10, 3—4); гот Ум определяется как «простой» (*ἀπλοῦς* — 17, 9), он нетелесен и не состоит из частей (24, 14—16), находится «по ту сторону сущности» (*τὸν πέραν τῆς οὐσίας* — 39, 18). Знакома Александру и теория эманации «последующие сущности суть ипостаси пребывающего в неподвижности бога» (24, 18—20) <sup>40</sup>.

Александр отнюдь не против дуализма, и если бы Манихей «отделял орожденное от сущего» (9, 17—18), уподобляясь некоторым пифагорейцам, каковые утверждают, «что есть два начала: благо и зло, что они беспрестанно борются и что благо побеждает, ибо, если бы зло одержало верх, се бы погибло...» (10, 14—19), то подобный дуализм мог бы быть вполне приемлем.

Материя же, по мнению Александра, сама в себе не есть ни тело, ни нечто нетелесное. Она представляет собой некую неопределенность, которая определяется, воспринимая эйдос (10, 19—22). Не будучи частью сущего, она становится конкретными вещами, получая формы и качества (28, 8—10). Материя есть «первосубстрат и неритмичное, от которого происходит все» (11, 1—2). В целом Александр полностью разделяет ту точку зрения, согласно которой материя есть или «совсем не существующее» (*μη παντάπασιν οὐσαν*), или «крайний предел бытия» (*τὸ πάντων ἔσχατον*), который с трудом может постигаться «незаконнорожденной мыслью» (39, 20—22). В силу всего сказанного, естественно, материя для него не может отождествляться со злом, и поэтому проблема зла как проблема метафизическая не ставится Александром. Она целиком транспонируется в сферу этики и в этой связи будет рассмотрена ниже.

Вся аргументация Симпликия, напротив, сосредоточивается на опровержении дуализма. Причем, как правильно отмечает И. Адо <sup>41</sup>, в первой части этого опровержения он не дает указаний на конкретных своих оппонентов. Так что полемика против манихеев включается им в контекст полемики против дуализма вообще (здесь можно предположить и гностиков, и отдельных платоников: Плутарха, Нумения и т. д.). Согласно Симпликию, учение о субстанциональности (*τῆς ὑποστάσεως*) зла, неправильно сформулированное, «стало причиной нечестия по отношению к божественному» (1—2). Восхваляемый сторонниками этого учения благой бог не считается у них причиной возникновения всех вещей, всевластным и обладающим мощью наивысшей и целокупной (но только половиной ее). Он, именуемый источником света и блага, который озаряет и облагодетворяет все, по сути дела не признается за такового, ибо представлен трусливым, неразумным и т. д. (29—39). Точка зрения самого Симпликия на эту проб-

<sup>38</sup> См. F. H a g e r, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, «Museum Helveticum», 1962, v. 19, № 2; C. B ä u m k e r, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*, Münster, 1890, стр. 92 сл.; B i l l i c h i c h, ук. соч., стр. 92.

<sup>39</sup> См. M. D i b e l i u s, *Alexander von Lycopolis*, «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. I, Stuttgart, 1950, стр. 270.

<sup>40</sup> См. Van der H o r s t, M a n s f e l d, ук. соч.

<sup>41</sup> См. H a d o t, *Die Widerlegung...*, стр. 33.

лему резюмируется следующим образом: единое бытие и совместное существование обеих противоположностей проистекает из одной причины. Он проводит различие между «просто несходным» и «противоположным». Например, белое не может быть противоположным горячему, ибо они принадлежат к различному «роду» (γένος). Именно этот «род» делает одно отличающееся противоположенным другому, и он же объединяет противоположности (общий «род» — цвет — делает возможным противоположность белого и черного). Поэтому необходимо, чтобы до множества существовало единство; до всякой специфичности (ιδιότητος) — главенствующая Монада. А отсюда с необходимостью вытекает, что многочисленные начала должны возводиться к началу единому, «которое не есть некое частичное начало, подобное любому из других, но Начало Начал (ἀρχὴν ἀρχῶν) наличествующее во всем, но обособленное; соединяющее в себе все начала, единоприродно даруя им за самого себя владычествующий принцип, каждому в соответствии с его положением по нисходящей» (7—33). Таким образом, в противоположность нечеткой и расплывчатой позиции Александра Симпликий противопоставляет дуализму манихеев довольно стройный и продуманный монизм.

Однако, чтобы более рельефно оттенить различие подхода неоплатонизма и манихейства к проблемам дуализма, зла и материи, нам кажется необходимым немного остановиться на очень интересном и трудном для интерпретации трактате Плотина, озаглавленном: «О том, что такое зло и откуда оно» (I, 8). Весьма характерно, что в этом сочинении родоначальника неоплатонизма встречаются приближающие его к манихейству мотивы. Прежде всего, для Плотина зло не существует в умопостижимом, или в «сущем»: жизнь богов благодатна и блаженна (2, 25—27)<sup>42</sup>; зло — в «не-сущем» и как бы эйдос его (3, 4). В главе шестой, которая представляет собой комментарий к «Теэтету» Платона, мы читаем: «Противоположность сущности — не-сущности, естеству Блага — некое естество и начало Зла. Ибо начало Блага и начало Зла — оба суть начала, и все противоположно в каждой из этих природ». Они «более противоположны, чем все иные противоположности» (6, 32—36). Здесь, на первый взгляд, поразительное тождество с дуализмом манихеев. Кроме того, согласно Плотину этот мир обладает смешанным естеством. Благо в нем от Бога, зло от «первозданной природы», т. е. от материи еще неупорядоченной (7, 4—7). Не менее интересно и терминологическое тождество световой символики. Если для манихеев, как мы видели, божественное есть ясное, свет и горнее, а материя — смутное, мрак и дольнее, то и мысль Плотина как бы постоянно вибрирует в напряжении между этими двумя полюсами символов. Материя для него также есть мрак. Она омрачает слияние и свет горний, посредством смешения делая его слабым (14, 40—41). Ум, познающий материю, сравнивается им с оком, которое, чтобы зреть тьму, отвращается от света, — так и ум, покинув свой внутренний свет, как бы «незряче созерцает материю» (9, 18—26). Тот, кто созерцает зло и сопричастствует ему, оказывается в области неподобного и «падает в грязь темную» (13, 17—18) и т. д.

В рамках данной работы невозможно подробно остановиться на вопросе о соотношении понятий «зло» и «материя» у Плотина<sup>43</sup>. Скажем только, что в указанном трактате мы встречаем, кажется, взаимоисключающие положения. С одной стороны, «начало становления или природа мате-

<sup>42</sup> Трактат Плотина цит. по изданию: Plotinus, *Enneades. Texte ét. et trad.* par E. Brehier, v. I, Paris — Bruxelles, 1924. Первая цифра обозначает главу, следующие — строки.

<sup>43</sup> См. В ä u m k e г, ук. соч., стр. 403 сл.; Billichich, ук. соч., стр. 113; H a g e г, ук. соч., стр. 85 слл.

рии — зло до такой степени, что она наполняет этим злом даже еще не пребывающее, а только устремляющее взор к ней» (4, 20—22); материя — «бескачественна и зла» (10, 13), она даже называется «Первозло» (πρῶτον κακόν — 14, 51) и т. д. С другой стороны, «естество зла — не в материи, а до нее» πρὸ τῆς ὕλης — 5, 4—5). Далее зло определяется как абсолютное отсутствие блага (5, 8—9). Фразу Плотина «зло — до материи» можно интерпретировать так: материя есть зло не потому, что она — материя, а лишь потому, что в ней абсолютно отсутствует всякое благо. И «зло» есть логическая категория, предшествующая понятию «материя» и обуславливающая его<sup>44</sup>. Дело в том, что в философии Плотина, как это правильно отмечает Дж. Рист<sup>45</sup>, этический и онтологический уровни неразрывно связаны (стоит вспомнить, что его первая «ипостась» есть и Единое, и Благо). Поэтому понятия «материя» и «зло» можно рассматривать как отражения единой реальности под различными, хотя и близкими углами. В аспекте онтологическом эта реальность есть «материя», в аспекте этическом — «зло». А так как эти аспекты часто переплетаются и даже сливаются в мировоззрении Плотина, то происходит и накладывание указанных терминов друг на друга.

Поэтому, не заостряя внимания на различии оттенков данных понятий, мы, исходя из ограниченных целей нашей работы, примем условное тождество их. Зло-материя определяется Плотиним чисто негативно: оно есть «вечно неопределенное», «всепретеperпевающее», «абсолютная бедность» и т. д. (3, 15—16). Понятие «существование» лишь соименно материи и «правильно говорить, что она не существует (μὴ εἶναι)» (5, 9—12). Если мы сравним представление о материи в манихействе, где она активна качественно, обладает реальным и оформленным бытием (ср. описание царства Зла у Симпликия), то различие между манихейством и неоплатонизмом станет весьма наглядным. Интересен и другой существенный момент различия их. В конце главы Плотин так освещает онтологическую необходимость зла и генезис его: «Поскольку Благо не существует в единственном только числе, необходимо, чтобы среди того, что исходит от него, или, можно сказать, вечно движется вниз и отделяется от него, было бы „крайнее“ (τὸ ἔσχατον). Оно и есть зло» (7, 17—20). Т. е. для Плотина зло-материя есть одновременно и логическая предпосылка Блага-Единого и результат его истечения, эманации. И если можно говорить о дуализме родоначальника неоплатонизма<sup>46</sup>, то этот дуализм носит диалектикологический характер, где добро и зло представляют неразрывное единство противоположностей. Совсем иное у манихеев: Благо и Зло существуют раздельно, царство Света у них самодовлеющее, оно ни в чем не нуждается. И только вторжение сил Мрака, раздираемых междоусобной распрей, возмутило и заставило соприкоснуться со Злом эту обитель незатуманенного спокойствия. Существование самого метафизического Зла не объясняется, оно просто дано.

<sup>44</sup> Правда, слова «πρὸ τῆς ὕλης» можно интерпретировать и так, что зло иерархийно предшествует материи. Уже Ум, как некая ущербность по сравнению с Единым, есть в определенной степени «зло», не говоря уже о Духе. Если первая интерпретация «дуалистична» (ибо предполагает существование Блага и Зла как первичных логических противоположностей в системе Плотина), то вторая — «монистична» (ибо предполагает, что зло берет начало в умопостигаемом), но она приближает Плотина к гностикам и вскрывает внутреннее противоречие в его учении.

<sup>45</sup> J. M. Rist, Plotinus on Matter and Evil, «Phronesis», VI, 1961, № 2, стр. 160.

<sup>46</sup> Pistorius, Plotinus and Neoplatonism, Camb., 1952, стр. 128—132; J. Katz, Plotinus' Search for the Good, N. Y., 1950, стр. 43—45; Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, Hague, 1960, стр. 136.

Приведенные выдержки из Александра, Симпликия и Плотина показывают достаточно четко противоречие подхода манихейства и неоплатонизма к проблемам дуализма, материи и зла. Кроме уже указанных различий этих двух течений, хотелось бы отметить и еще одно немаловажное. Мало того, что материя в манихействе активна, действенна и по сути дела играет главную роль в мировой драме (бог только защищается) — само представление о божественном у манихеев глубоко материалистично<sup>47</sup>.

Чтобы не повторяться, напомним только о борьбе Первочеловека с архонтами Мрака, которые самым бесцеремонным образом пожирают обложение этой божественной ипостаси, т. е. душу («Деяния Архелая»); о пространственном распределении владений Блага и Зла (бог мыслится в пространственно-телесных рамках); о механизме отделения света из плена материи (божественное отделяется посредством телесных светил — солнца и луны, души черпаются приспособлением, имеющим вид колеса с 12 кувшинами) и т. д. Поэтому за кажущимся резким дуализмом божественного и материального, духовного и телесного у манихеев можно уловить единую монистическую тенденцию, ибо в их системе противостояние двух принципов есть по сути дела противостояние двух материальных начал. Бог противостоит материи как принцип тонкой и светоносной материальности принципу материальности грубой и темной. Здесь мы имеем дело с не раз встречающимся в истории духовной культуры парадоксом: субъективно манихейство антиматериалистично, объективно же является носителем материалистических тенденций. Именно эти тенденции ставили его в резкую оппозицию по отношению как к христианству, так и неоплатонизму<sup>48</sup>. И если уж речь зашла о парадоксах манихейства, хотелось бы отметить и еще один. Монистическая тенденция в этом на первый взгляд классически дуалистическом учении есть как бы постоянный внутренний подтекст его. Ибо оно нацелено на преодоление дуализма, на соединение божественной светоносной материальности с самой собой, на преодоление отчуждения мира и человека<sup>49</sup>. К этому присовокупляется еще и определенный пантеизм манихейства, ибо в их представлениях божественностью пронизан весь мир<sup>50</sup>, она наличествует во всех животных и растениях (отсюда и строгие этические предписания манихеев, их вегетарианство). Человек, хотя и занимает особое место в мире, однако не отделен стеной от него.

С другой стороны, при общей монистической направленности неоплатонизма в нем существуют довольно сильные дуалистические тенденции. Поэтому, решая вопрос о взаимоотношении — манихейства и неоплатонизма, следует учитывать все сложные переплетения этих тенденций, их гибкое взаимодействие и флуктуацию.

## 2. Учение о мире и человеке. Этика

В этой части приходится ориентироваться целиком на Александра из Ликополя. Причем, как и в части предыдущей, перед нами та же самая трудность: вычленив позитивные моменты из многоречивых рассуждений

<sup>47</sup> См. уже упоминавшееся замечание Ф. Кюмона. Кроме того, Г. Ионас указывает на «интеллектуальный» характер материи у манихеев: H. J o n a s, Gnosis und spätantike Geist, Teil I, стр. 290.

<sup>48</sup> Хотя в отношении неоплатонизма решать вопрос в данном аспекте однозначно также невозможно. См., например, учение Плотина об «умопостигаемой материи» (II, 4).

<sup>49</sup> Здесь манихейство опять выступает как продолжение и завершение гностицизма II—III вв. н. э. У. Бианки замечает, что в своей основе гностицизм одновременно и дуалистичен, и монистичен: U. B i a n c h i, Il dualismo religioso, Roma, 1958, стр. 20—21.

<sup>50</sup> В а и г, ук. соч., стр. 42.

этого автора весьма сложно. Прежде всего, он разделяет ту общую точку зрения платонизма, что космос есть результат упорядочивания хаоса материи Демиургом. Согласно Александру, «лучше было б, если бы, наподобие того как в нестройно поющей лире привходящая гармония приводит все в созвучие так и божественная Сила, смешавшись с беспорядочным движением — которое есть, согласно им, материя, — вместо существующей неупорядоченности (*ἀνοσιμίας*) придала и вечно бы придавала материи некую надлежащую меру (*κόσμον*) достойную божественного хора» (26, 1—7; также 27, 16—19). В целом, видимо, у Александра, как и вообще в неоплатонизме, бытие обладает иерархической структурой, где «порожденное совершенно уступает тому, от чего оно произошло». Поэтому «космос уступает Демиургу и произведения — своим создателям» (33, 18—21). Упорядоченность и стройность всего мироздания распространяется прежде всего на зримую гармонию небосклона, где светила «вечно те же и самотождественны» (*καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει* 20, 4—5); они суть «бессмертные живые существа», не подвластные гибели и росту, хотя и способные ощущать (22, 18—20). На известный тезис манихеев о солнце и луне, как передатчиках божественной Силы, Александр несколько иронично замечает: «С ними не случилось бы подобного, если бы они хоть изредка посещали лекции астрономов. Тогда бы они не были несведущими относительно того, что луна, которая, по мнению некоторых, лишена собственного света, освещается солнцем; что очертания ее зависят от удаленности от него: полнолуние происходит, когда она отстоит от солнца на сто восемьдесят долей, а сближение их случается, когда луна двигается в той же доле, что и солнце» (30, 5—13).

Учение манихеев о человеке Александр ставит в контекст дискуссии о сущности человека, которая происходила среди представителей платонизма (в традиции «Первого Алкивиада») <sup>51</sup>. Задавая вопрос: «Что такое человек?», он разбирает следующие возможности: человек есть или смесь души и тела, или одна из этих частей, или же «ум», который «выше целокупной души» (*ὅλης ψυχῆς ἀνωτέρω νοῦς* — 33, 6—9). Какого-нибудь положительного ответа на этот вопрос не дается. Интересен и еще один нюанс антропологии Александра: он, видимо, вполне разделяет точку зрения перипатетиков, что ум привходит и присоединяется к человеку извне в возрасте примерно около семи лет, когда «способность ощущения уже принимает точно очерченную, правильную форму» (35, 3—7). В целом Александр придерживается умеренно рационалистической концепции человека. Согласно ему, человек — «потенциально мудр (ибо обладает возможностью стать таковым), но, преследуя личную выгоду, попирает эту возможность» (22, 21—24). Мудрость же «есть оружие, даруемое людям богом, дабы она постепенно обращала к благу то, что порождает у них, наделенных ощущением, вожделение и наслаждение, уничтожая чудовищные последствия этих страстей» (23, 19—23).

Таким образом, Александр, как мыслитель далеко не оригинальный, противопоставляет манихейству не стройно продуманное, логически связанное учение, а смесь элементов платонизма, перипатетизма и частично стоицизма, не всегда органически сплавленную. Тем не менее, это не обедняет сочинение Александра, ибо оно является интересным документом, характеризующим как историю неоплатонизма, так и реакцию образованной и трезвомыслящей языческой интеллигенции на остроту и напряженность религиозных исканий своей эпохи. В последнем аспекте

<sup>51</sup> См. об этом: J. P e r i n, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, P., 1971, стр. 186.

трактат Александра можно сравнить с известным антихристианским сочинением платоника II в. н. э. Кельса.

В заключение этого раздела следует немного остановиться на трактовке проблемы зла неоплатоником уже в плане этическом. На манихейский тезис, что зло в мире уменьшается, Александр считает достаточным такой ответ: «Нисколько не умалется зло в мире. Как раньше, при рождении первого человека, брат убивал брата, так и теперь — те же самые войны, только желания более изощрены. Необходимо, чтобы это зло, если и не прекратилось, то хотя бы умалилось, дабы могли мы быть твердо уверены, что когда-нибудь со временем оно совсем перестанет существовать. Когда же все идет неизменно, какая может быть вера в будущее?» (19, 14—20). В этом отрывке весьма четко прослеживается отличие созерцательно-пассивной этической позиции неоплатонизма от активно-действенной позиции манихейства. Названное выше сочинение Плотина, хотя и завершается оптимистическим аккордом (Зло сковано узами прекрасного как золотыми цепями, чтобы эти цепи скрывали его от богов и чтобы люди не всегда зрили его, а если бы и видели, то соединялись в воспоминании с образами прекрасного — 15, 24—28), но все же зло неуничтожимо (7, 11). Т. е. зло было, есть и будет; его должно избегать, но оно по сути своей — фатальная неизбежность нашего земного существования. В противоположность этому манихейство, как мы видели, учит о конечном и полном торжестве Блага над Злом<sup>52</sup>. Человек играет важную и практически главную роль в этой борьбе за торжество мирового Добра. Поэтому не случайно манихейство служило одним из идейных источников средневековых ересей (павликиан, богомилов, катаров и т. д.)<sup>53</sup>.

Безусловно, такой сильный акцент на различии манихейства и неоплатонизма в этом плане есть определенная утрировка, ибо, по сути дела, освобождение от мирового Зла у них было призрачным духовным освобождением, «утешением в сознании»<sup>54</sup>. Кроме того, в определенном аспекте манихейство есть «антигуманизм» в силу его крайнего аскетизма и презрения плоти. Александр из Ликополя это очень тонко уловил и, доводя данную черту учения своих противников до абсурда, замечал: «В величайшем почете должны быть у манихеев войны, случающиеся на земле, голод и все несущее уничтожение, так как они являются причиной блага, поскольку в результате гибели отделившаяся от погибших Сила отсылается к богу — а всякая причина блага достойна почтения» (20, 20—21, 1). Но при учете этих оговорок относительная противоположность

<sup>52</sup> Правда, в некоторых источниках победа Добра трактуется иначе, чем у Александра из Ликополя. Так, арабский автор X в. н. э. Ибн-ан-Надим, сохранивший экцерпты из манихейского учения, говорит, что очищение Света происходит путем всемирного пожара, продолжающегося 1468 лет и пожирающего материю. Тьма отступает в «могилу», которая запирается скалой величиной с мир и Свет обретает покой (см. A d a m, Texte..., стр. 23—24).

<sup>53</sup> Вопрос о преемственности этих сект (или так называемого «неоманихейства» не раз дискутировался в научной литературе (см., например, о преемственности павликиан и манихеев: С. Мелик-Бахшян, Павликианское движение в Армении, Ереван, 1955, стр. 170; К. Тер-Мкртчян акцентирует связи павликиан и марсионитов: К. Тер-Мкртчян, Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Lpz, 1893, стр. 107. Безусловно одно, что здесь скорее следует говорить о рецепции этими сектами общегностического наследия. И недаром такой трезвый и основательный ученый, как М. Лос, начинает свое исследование о средневековых дуалистических ересьях с гностицизма. См. M. L o o s, Dualist Heresy in the Middle Ages, Prague, 1974, стр. 21—31. О преемственности учения катаров и манихейства см. D. R o s e, Etudes manichéennes et cathares, P., 1952, богомилов и манихеев — Д. Ангелов, Богомильство в Болгарии, М., 1954, стр. 57—64; D. O b o l e n s k y, The Bogomils, Cambr., 1948, стр. 1—27.

<sup>54</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 19, стр. 312.

мировоззренческих и этических установок манихейства и неоплатонизма существует. Манихейство все устремлено к будущему, его цель — переустройство мира, общества и человека согласно манихейским утопическим и идеальным установкам<sup>55</sup>. Недаром оно выступает весьма значительным социальным фактором истории поздней античности и средневековья. Неоплатонизм же пребывает в настоящем и даже обращен в прошлое. Согласно неоплатоникам, мир был, есть и будет всегда адекватен себе, высшая же, наиболее благородная задача человека — созерцать, а не действовать.

### III. ПРОТИВОСТОЯНИЕ И СОПРИКОСНОВЕНИЕ. МИФОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Говоря о манихействе как мифологии, мы тем самым вторгаемся в весьма обширную и сложную сферу мифоведения. Но мы не будем здесь вникать в споры о сущности и определении мифа<sup>56</sup>, а ограничимся более узкой задачей определения некоторых специфических черт мифологии манихейства (как развития и завершения мифологии гностицизма) и отличия подхода к мифу у адептов этой религии и у неоплатоников<sup>57</sup>.

Сочинения Александра и Симпликия представляют в этом плане интересный материал. Согласно Александру, его противники «намного превзошли мифотворцев<sup>58</sup> — тех, кто отсекает половые органы Урана, выдумывает злые козни против Кроноса, которые строит его сын с целью захвата власти, или сочиняет, что Кронос пожирает своих детей, а потом жестоко обманывается, когда ему подсовывают камень вместо сына». Он сравнивает с этими мифами манихейское учение о борьбе материи против бога, впрочем, сразу оговариваясь, что его оппоненты «не вкладывают в это аллегорический смысл (*δι' ὁμοιοίας*), как, например, делает это Гомер в Илиаде, где он заставляет Зевса радоваться борьбе богов друг против друга, намекая тем самым, что космос создан из несхожего, побежденного и побеждающего, прилаженного друг к другу». Далее Александр замечает: «Всякий раз, когда они страдают от недостатка доказательств, то, по возможности, собирают отовсюду из сочинений поэтов мифы и делают их оправданием собственных мнений» (16, 9—24). Не менее ярко различие подхода манихейства и неоплатонизма чувствуется и в следующем месте сочинения Александра: «А то, что приводится из поэм о гигантах, — поистине миф (*ἄντικρος μῦθος ἐστίν*)<sup>59</sup>. Ибо те, кто трактует подобные

<sup>55</sup> Поэтому для манихейства характерно неприятие настоящего во всем его объеме, в том числе неприятие существующих социальных институтов, что часто делало его течением оппозиционным по отношению к официальным, государственным религиям. Например, в отношении мусульманства см. A. A b e l, *Les sources arabes sur le manichéisme*, «Annuaire del l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», t. XVI, Bruxelles, 1963, стр. 59—60; об «антисоциальности» манихейства см. также S. R u s s e l l, *The Medieval Manichaeans*, Cambr., 1947, стр. 17.

<sup>56</sup> Насчитывают свыше 500 определений мифа (см. М. И. Ш а х н о в и ч, *Первобытная мифология и философия*, Л., 1971, стр. 19). Лучший и подробный обзор мифологических теорий, особенно современных, в кн.: Е. М. М е л е т и н с к и й, *Поэтика мифа*, М., 1976.

<sup>57</sup> Нам кажется здоровой позиция Д. Роджерсона, который говорит, что на современной стадии развития мифоведения более важно решить стоящие перед ним частные и конкретные вопросы, оперируя при этом различными понятиями мифа, чем ставить перед собой неразрешимую пока задачу дать адекватную и исчерпывающую дефиницию мифа. См. J. W. R o g e r s o n, *Myth in Old Testament Interpretation*, W.—N. Y., 1974, стр. 173.

<sup>58</sup> В другом месте Александр говорит, что учение манихеев о сотворении человека «првосходит любой из мифов» (32, 10).

<sup>59</sup> Возможно, здесь намек на сочинение самого Мани — «Книгу гигантов», выдержки из которой см. в сб. A d a m, *Texte...*, стр. 10—14. Об этой книге см. также F. C o n t, *Recherche sur le manichéisme*, v. I, стр. 3—4.

вещи аллегорически, скрывают возвышенность сказания за внешней формой мифа. Как, например, когда история иудеев гласит, что ангелы совокупились с дочерьми человеков, этот рассказ указывает на питательные силы души, которая прибыла сюда из мира горнего. Поэты говорят, что гиганты появились из земли в полном вооружении и затем, восстав против богов, сразу погибли, косвенно показывая быстротечность и тленность тел — так они, украшая поэзию чудесами, приспособляют ее для духовного руководства. Манихеи же не ведают ничего из этого; всякий раз, когда они могут достичь ложного умозаключения, они делают эти сказания (какого бы происхождения они ни были) даром Гермеса для себя и, делая вид, что тщательно исследуют истину, борются против нее всеми средствами» (37, 13—38, 6).

С Александром из Ликополя единомышлен и Симпликий: «Они выдумывают всякие небылицы, которые и мифами-то недостойно называть, ибо они используют их не как мифы, — т. е. не как то, что обнаруживает скрытый смысл (*ἐνδεξιότητάι τι ἄλλο*), — но верят, словно в истину, в само говорящееся» (123—126).

Таким образом, миф для неоплатоников уже не есть непосредственная реальность, он является лишь «обнаружением чего-то иного»<sup>60</sup>. К эпохе возникновения и расцвета неоплатонизма древнегреческая мысль имела достаточно долгую историю толкования мифов и особенно мифов Гомера (этой «Библии греков»<sup>61</sup>). И Симпликий, и Александр — звенья этой цепи традиционного толкования, причем трактат Александра, как показывают приведенные выдержки, представляет собой достаточно яркую страницу данной традиции, ибо он подвергает аллегорической интерпретации не только древнегреческую мифологию, но и библейские сказания. Совсем иное в манихействе. Если согласиться с мнением, что «основное и в сущности единственное, что характерно для всякого мифа, это, то, что он — повествование, которое принималось за правду, каким бы неправдоподобным оно ни было»<sup>62</sup>, то манихейство вполне подходит под это определение мифа. Манихеи именно «верят, словно в истину в говорящееся»; все их учение есть, по сути дела, сложная, богатая и насыщенно-образная мифологическая поэма. Она рассчитана на непосредственное видение и восприятие, не нуждающееся в посредствующих звеньях логического осмысления. Недаром Александр из Ликополя делает большое отступление, посвящая своих читателей в трудности полемики против манихеев (8, 16—9, 16). Он жалуется, что «их основополагающие принципы не устанавливаются посредством каких-либо общепринятых определений», что у его оппонентов нет «основ доказательств», и вообще «то, чем у философствующих по-эллински являются начала доказательств, предпосылки и непосредственные положения, этим у манихеев является глас пророков».

И тем не менее, манихейство проникает в среду эллински образованной интеллигенции. Сам Александр свидетельствует об этом так: «Я бы не сказал, что это учение неспособно увлечь тех, кто некритично его принимает, поскольку эти лживые речи обратили некоторых из обучавшихся с нами философии против нее самой» (8, 12—16). Это высказывание

<sup>60</sup> Порфирий, например, утверждает, что «Гомер в мифологическом вымысле загадочно намекал на изображение божественнейших вещей» (см. перевод его сочинения «О пещере нимф»: А. А. Тахо-Годи, в кн. «Вопросы классической филологии», VI, М., 1976, стр. 45). Кстати здесь же, во вступительной статье, интересное замечание: «Для античных мыслителей вообще и, в частности, для Порфирия высшая мифическая реальность никогда не бывает буквальной, но всегда символической, иносказательной» (стр. 41).

<sup>61</sup> F. U f f i e r, *Les mythes d'Homere et la pensée Greque*, P., 1956. Значительная часть этой работы посвящена аллегорической интерпретации Гомера у неоплатоников.

<sup>62</sup> М. И. С т е б л и н-К а м е н с к и й, *Миф*, Л., 1976, стр. 82.

Александра почти полностью совпадает с горькой и гневной тирадой Плотина, направленной против его бывших друзей, попавших в сети гностицизма (Епп., II, 9, 10). Такое совпадение, которое явно не случайно, ставит перед исследователем вопрос: в чем же причина обращения этих кругов к гностицизму и манихейству? Дело здесь не только в часто отмечавшемся движении позднеантичной мысли — от философии к религии<sup>63</sup>, хотя, конечно, и в этом. Безусловно, большую роль сыграла гибкость и приспособляемость манихейского учения к различной культурной атмосфере<sup>64</sup>. Манихеи не только творили новые мифы, но и включили в свою систему древние мифы различных народностей. Тот же Александр говорит: «Более образованные среди них и более искушенные в эллинской словесности напоминают нам случаи из наших родных преданий. Они торжественно вещают из мистерий, сравнивая разорванного на части титанами Диониса со своим учением о божественной Силе, разделенной на части в материи; ссылаются на поэмы о гигантах как на свидетельство того, что поэты не были неосведомлены о восстании материи против бога» (8, 5—11). Таким образом, происходит рецепция эллинских мифов манихеями, причем это не просто безыскусственное восприятие древних мифов, но и определенная интерпретация их (ибо в данные сказания вкладывается иной, отличный от первоначального смысл), что делает мифологизм манихейства более сложным. Такой синтез мифологии и философии обуславливается и еще более глубокими причинами. Прежде всего, манихейство, как и гностицизм, выступало в форме Разума, претендуя на то, чтобы быть Истиной, дать исчерпывающие ответы на все вопросы, касающиеся не только настоящего состояния человека и мира, но и того «что происходило в поколение Адама и Евы», и того, «что было до сотворения мира»<sup>65</sup>, и того, что будет. Все сложное и обширное строение манихейской мифологии обладает гармоничной структурой и внутренней логикой. И если ученые спорят относительно этиологической функции первобытных мифов, то в мифологии манихейства эта функция четко выступает на первый план и является сознательно поставленной целью. Т. е. эта религия предстает в философско- и даже наукообразном обличье. Другое дело, что эти ее претензии так и остаются претензиями, как это правильно отмечает Г. Ш. Ньюш<sup>66</sup>. Нам важно отметить само внутреннее стремление манихейства быть философией, исчерпывающим знанием<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> J. Geffcken, Die Ausgang des Griechisch-Römischen Heidentums, Heidelberg, 1920, стр. 120.

<sup>64</sup> Например, на Востоке и, в частности, в Средней Азии манихейство восприняло многие черты буддизма (см. Б. Г. Гафуров, Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история, М., 1972, стр. 177; А. М. Беленицкий, Вопросы идеологии и культов Согда по материалам пняджикентских храмов, в кн. «Живопись древнего Пянджикента», М. 1954, стр. 42; В. А. Литвинскую, Outline of History of Buddhism in Central Asia, Moscow, 1968, стр. 15—16; J. A. Smussen, X<sup>u</sup>astvanifit. Studies in manichaeism, Copenhagen, 1965, стр. 258).

<sup>65</sup> Augustinus, Contra Epistolam Fundamenti, стр. 208.

<sup>66</sup> H. Ch. Puech, Le manichéisme, стр. 73; он же, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus, стр. 212. См. также P. Alfari, Les écritures manichéennes, v. I, P., 1948, стр. 48.

<sup>67</sup> Было высказано мнение, что христианство может пониматься как «организованный диалог двух семиотических подсистем — понятийно-точной и мифопоэтической» (Г. С. Померанц, Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем, «Историко-филологические исследования», сб. статей памяти академика Н. И. Конрада, М., 1974, стр. 421). Манихейство также можно понять как такой диалог. Спорным, однако, представляется нам утверждение, что «мировые религии создают новое мышление, снимающее спор философии с мифологией. Это специфическое мышление, понимание которого в большой мере утрачено, можно назвать иконологическим или иностасным» (там же). Диалог сам предполагает в некоторой степени спор, столкновение, иначе бы он не был диалогом. Несколько надуманным нам кажется и введение термина

С другой стороны, и в неоплатонизме несомненно сильное и внутренне целенаправленное тяготение к мифологии, связанное с его общереставраторской направленностью. Сама греческая культура в целом и философия, в частности, были пропитаны мифологической образностью. Или, как пишет А. А. Тахо-Годи: «Если не могли вернуться к жизни давно исчезнувшие исторические реалии, то система образов, составлявших некогда основу поэтического мифомышления греков, никогда не умирала в греческой традиции. Определенный тип мысли, складываясь веками, прошел испытание временем, составляя специфику общегреческой поэтической и философской образности»<sup>68</sup>. Это и делало возможным, помимо всего прочего, соприкосновение и встрече двух духовных явлений поздней античности — манихейства и неоплатонизма.

Наконец, следует отметить и то, что, несмотря на указанную аллегорическую интерпретацию мифов (а скорее, даже благодаря ей), в неоплатонизме не теряется вера в их реальность. Эта реальность трансформируется в реальность иного порядка, в реальность высшую<sup>69</sup>. Так, например, у Порфирия пещера нимф Гомера символизировала космос (как чувственный, так и интеллигибельный), сами нимфы — души, пришедшие в мир, и т. д.<sup>70</sup> В свою очередь, такая высшая реальность есть постоянный подтекст манихейского учения, которое насквозь символично. Протягивание правой руки при встрече было у манихеев напоминанием о спасении Первочеловека от сил зла, когда Дух Живой протянул ему десницу и вывел из мрака (Acta Archelai, p. 10—11) и т. д. Периодические полнолуния и новолуния не есть просто природный факт, но наполнение душами и отсылка их к солнцу (а далее — к богу). Здесь как раз улавливается существенное отличие манихейской «высшей реальности» от подобной же реальности неоплатонизма. Если первая констатируется путем прямого отражения реального бытия (прибывание и убывание луны, затмения и т. д.), то вторая — путем отражения отражения (ибо, как у Порфирия, отражается не просто пещера, а гомеровское описание этой пещеры). Такое противопоставление «прямого отражения» манихейства и «двойного отражения» неоплатонизма (а так как неоплатонизм лишь звено в долгой традиции интерпретации греческой мифологии, то «отражения многократного»), безусловно, грубовато и условно, требует множества оговорок. Как мы указывали, манихейство есть не только мифотворчество, но и интерпретация мифа: «прямое отражение» переплетается здесь с «отражением многократным». Затем, не все манихейские мифы конструируются таким непосредственным путем: миф о царстве Света и Тьмы, миф о Первочеловеке и пр. опосредованы таким количеством «зеркал», что редуцировать их к каким-нибудь природным или социальным реалиям очень трудно<sup>71</sup>. Но в определенных границах предложенное выше грубое и условное проти-

«иконологическое мышление» (предварительно следовало бы доказать, что мифологическое мышление смешивает чувственное подобие с тем, что оно воплощает). Более приемлемым термином для обозначения мифологии мировых религий представляется обозначение их как «вторичной мифологии» или мифологии «второго порядка», предложенное И. М. Дьяконовым (в сб. «Мифологии древнего мира», М., 1977, стр. 31). При этом следует оговориться, что «вторичность» мифологии манихейства, не подразумевает ее искусственности, придуманности.

<sup>68</sup> Тахо-Годи, ук. соч., стр. 26.

<sup>69</sup> Там же, стр. 11.

<sup>70</sup> Там же, стр. 30.

<sup>71</sup> Поэтому так трудна социологическая интерпретация гностицизма и манихейства. См., например, оценку гностической концепции Демиурга как отражения аполитической позиции прослойки интеллектуалов Г. Киппенбергом и критику метода этого исследователя П. Мунцем (H. K i p p e n b e r g, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, «Numen», XVII, 1970; P. M u n z, The problem of «die soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus», «Numen», XIX, 1973).

вопоставление, имеет, на наш взгляд, определенный смысл. «Прямым отражением», характерным для манихейства, можно объяснить его метод художественно-образного осмысления действительности и то, что человек в манихействе не только сопереживает действо мировой драмы, но и является активным участником ее. «Двойное (и многократное) отражение» неоплатонизма частично может служить объяснением пассивно-созерцательной его мировоззренческой позиции. Если можно так сказать, манихейство ближе стоит к действительности и теснее соприкасается с ней; острее чувствует всю муку и противоречие ее. Именно поэтому оно стало массовым движением, захватившим достаточно широкие слои различных социальных групп и классов Римской империи и соперничавшим с христианством. Гонимое Ф. Энгельсом различие между философией и религией<sup>72</sup> применимо к взаимоотношению неоплатонизма и манихейства. Хотя Юлианом и сделана была попытка преобразовать неоплатонизм в религию, но она закончилась неудачей, и неоплатонизм остался чисто философской школой. Среди прочих причин этой неудачи определенное значение имело и то, что неоплатонизм оперировал мумифицированными реалиями прошлого, дистиллированными многовековой традицией.

В заключение этой работы хотелось бы сказать, что взаимоотношение неоплатонизма и манихейства, постигаемое во всей сложной, противоречивой и многосторонней диалектике их взаимоотношения и взаимодействия (лишь немногие грани этой диалектики мы пытались оттенить), есть лишь один из аспектов глубоко диалектического процесса взаимодействия эллинской и различных восточных культур, который происходил в эпоху поздней античности.

## NEOPLATONISM AND MANICHAISM

A. I. Sidorov

The successful propagation of Manichaeism in the Roman Empire brought a hostile reaction not only from the Christians but also from defenders of paganism. From the works of Alexander of Lycopolis and Simplicius it is possible to reconstruct many of the basic tenets of Manichaeism: an original dualism, a theory of matter, a cosmology, an anthropology and an ethical theory. In particular Alexander of Lycopolis shows that Manichaeism had a wide following among pagan intellectuals, which was in part due to its adaptability to different religious climates. The need to defend themselves against Manichaean «aggression» forced the Neoplatonists to give a precise formulation of the main heads of their counterargument. Although dualistic tendencies were not foreign to Neoplatonism (Plotin, *Enn.* I 8), Alexander and Simplicius stress the monistic elements in Platonism. To the Manichaean theory of matter, where it stands out as an active principle playing a leading part in the drama of Being, they oppose a doctrine of the passivity of matter. The ethical teachings of Manichaeism and Neoplatonism are also profoundly opposed to one another. If for the Neoplatonists evil is a fatal inevitability in our earthly existence against which it is useless to struggle, one can only try one's best to avoid it, Manichaean doctrine puts man in the forefront of the universal struggle of Good against Evil. Yet the opposition between the two world views is not absolute. The claim of Manichaeism to be the «religion of reason» intersects the developmental tendency of Neoplatonism, which may be said to move «from philosophy towards theology». This was their point of contact.

<sup>72</sup> «Религии создаются людьми, которые сами ощущают потребность в ней и понимают религиозные потребности масс, а как раз этого обычно не бывает у представителей философских школ» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 19, стр. 308).