

Гностицизм и платонизм:
Сифианские платонизирующие тексты из Наг-Хаммади
в их отношении к поздней платонической литературе¹

Внимательный читатель сифианских трактатов из коптской гностической библиотеки Наг-Хаммади бесспорно будет поражен огромным количеством содержащихся в них философских и специальных терминов, в особенности – используемых для описания божественного мира и способов, с помощью которых можно с ним слиться. Цель данной работы – исследовать этот феномен и попытаться объяснить некоторые его аспекты с точки зрения взаимовлияния гностиков-сифиан и метафизических учений, характерных для неопифагорейских и среднеплатонических кругов первых трех веков нашей эры.

Современные исследователи рассматривают следующие произведения в качестве источников по сифианскому гностицизму: сообщение Ириней о барбелитах (*Adv. haer.*, I, 29), сообщения о сифианах (архонтиках и других группах, к ним относящихся) Епифания (*Pan.*, 26 и 39-40), псевдо-Тертуллиана (*Adv. omni. haer.*, 2) и Филастрия (*Haer.*, 3); текст без названия из Кодекса Брюса, некоторые трактаты из Наг-Хаммади и берлинского гностического кодекса: четыре версии «Апокрифа Иоанна» (краткая версия: BG 8502, 2 и Н.-Х., III, 1; про странная версия: Н.-Х., II, 1 и III, 1), «Сущность архонтов» (Н.-Х., II, 4), «Евангелие египтян» (Н.-Х., III, 2 и IV, 2), «Апокалипсис Адама» (Н.-Х., V, 5), «Три стелы Сифа» (Н.-Х., VII, 5), «Зостриан» (Н.-Х., VIII, 1), «Мелхиседек» (Н.-Х., IX, 1), «Мысль Нореи» (IX, 2), «Марсан» (X, 1), «Аллоген» (Н.-Х., XI, 3) и «Троевидная Протенной» (Н.-Х., XIII, 1).

Эти тексты разнообразны по жанру. Большая их часть – апокалипсисы. «Апокалипсис Адама» представляет собой предсмертное завещание Адама своему сыну Сифу, духовному прародителю исторических сифиан. В трактате Адам пересказывает видение о своей судьбе и судьбах Евы, Сифа и потомков Сифа в борьбе между злым творцом по имени Саклас и существами высшего мира, которым предстоит спасти семья Сифа во время последнего посещения Светоча (*Illuminator*). В «Мелхиседеке» содержатся переданные библейскому первосвященнику Мелхиседеку ангелом Гамалиилом откровения о будущих событиях, включая окончательное воссоединение самого Мелхиседека со страдающим, умирающим и воскресающим Спасителем Иисусом Христом.

В этих двух трактатах знание о будущем ходе истории передается из высшего мира в низший при помощи ангелов-посредников. Три других апокалипсиса повествуют о единичном визионерском опыте, во время которого гностик самостоятельно осуществляет экстатическое восхождение (*ascent*) по различным уровням божественного мира и сам становится божеством. Тексты, озаглавленные «Аллоген», «Зостриан» и «Марсан» описывают, соответственно, Аллогена, Зостриана и Марсана как визионеров (причем каждого из них, вероятно, следует рассматривать как проявление сифианского гностического спасителя Сифа). Каждый визионер предпринимает восхождение, включающее в себя видение божественного мира и его разнообразных жителей, ипостасей и уровней бытия, которое сопровождается последующим нисхождением и пере-

¹ Перевод с английского выполнен Л.И. Халиковой под ред. И.Ю. Мирошников по изданию: Turner J. D. *Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in Their Relation to Later Platonic Literature // Neoplatonism and Gnosticism.* / Ed. by R. T. Wallis, J. Bregman. – Albany: State University of New York Press, 1992. – P. 425-459.

дачей знания в письменной форме тем, кто в будущем осуществит такое же восхождение.

Среди названных трактатов есть два дидактических, которые, очевидно, подверглись вторичному христианскому сифианскому редактированию. В «Сущности архонтов» содержится эзотерически-мифологическое истолкование первых шести глав книги Бытия. В тексте описывается борьба между духовными правителями этого мира и превознесенными силами высшего божества за судьбу божественного образа, воплощенного в Адаме и его последователях. Трактат оканчивается разговором-откровением (revelation discourse) между дочерью Евы Нореей и ангелом Элефем об истоках архонтов и их конце. «Апокриф Иоанна» представляет собой диалог между Иоанном, сыном Зеведея, и воскресшим Иисусом, который рассказывает ему о неведомом божестве, от которого произошел божественный мир, о падении божественной мудрости (Софии), приведшем к рождению творца мира, который, в свою очередь, создал земную копию небесного Адама. Трактат оканчивается повествованием о попытках различных представителей божественного мира пробудить божественный дух в Адаме, Сифе и семени Сифа; в будущем эти попытки завершатся окончательным спасением.

В то время как эти два трактата касаются, преимущественно, мифологической теогонии, космогонии, антропологии и истории спасения в результате вмешательства различных божественных спасителей, два других трактата посвящены этиологии двух основных сифианских обрядов – крещения и вознесения (ascension), сопровождающегося визионерским опытом. В «Евангелии египтян» происхождение сифианского обряда крещения объясняется с помощью мифологической теогонии, космогонии и истории спасения, весьма схожих с теогонией, космогонией и сотериологией «Апокрифа Иоанна». Однако в этом тексте они используются для того, чтобы объяснить происхождение и функции лиц, призываемых в ходе обряда крещения (сам обряд был дарован Сифом, явившемся в образе Иисуса). В то время как «Евангелие египтян» подверглось христианскому редактированию, «Три стелы Сифа» сохранились в первоизданном виде и излагают нехристианскую версию происхождения сифианского обряда восхождения к божественному миру, сопровождающегося экстатическим визионерским опытом. В этом произведении Сиф сочиняет и передает последующим поколениям серию из трех молитв-славословий, каждая из которых соответствует определенному этапу экстатического восхождения через три высших уровня божественного мира.

«Троевидная Протеннойя» написана в форме аретологии, где божественная Первая Мысль в трех отдельных рассуждениях рассказывает о своих качествах и деяниях. В рассуждениях описывается, как она создает небесное жилище для своего падшего духа, заключенного в человечество, как она разрушает силы враждебных духовных правителей, а также описывается ее окончательное спасительное нисхождение в облике Христа.

Наконец, небольшая «Мысль Норее» – это ода Норее, жене и сестре Сифа, считающейся проявлением падшей божественной мудрости (Софии), которая будет вновь восстановлена со своим потомством в божественном мире теми самыми зонами, от которых она однажды отступилась.

Трактаты этой группы можно разделить на две категории на основании того, как в них используются различные триадические модели (schemes) и структуры. В одной группе трактатов спасение осуществляется посредством горизонтальной, упорядоченной во времени (temporally ordered) истории божественных спасительных посещений: последовательных нисхождений отдельных лиц или же повторяющихся нисхождений одного и того же лица в разных образах. Так, «Апокалипсис Адама» и «Евангелие египтян» делают историю от соз-

дания мира на три части, описывая ее как серию нападений библейского демиурга на древних и современных сифиан. (1) Сначала демиург насылает потоп, во время которого сифиане спасаются с помощью ангелов. (2) Затем он поражает их дождем из огня и серы, пролившимся на священные места обитания сифиан – Содом и Гоморру. Сифиан спасают слуги Четырех Светов (они главенствуют над небесными зонами, где пребывают Адам, Сиф и его изначальное семя). За этими событиями последует (3) третий, будущий акт спасения, когда Светоч спасет души от смерти. В то время как в «Апокалипсисе Адама» последним спасителем является неизвестный «Светоч», в «Евангелии египтян» третье спасительное нисхождение будет совершено самим Сифом в облике Иисуса.

В «Троевидной Протенной» та же модель реализована в трех последовательных нисхождениях божественной Первой Мысли, Протенной, или Барбело. При первом нисхождении, в качестве Отца, она представляет собой божественный, но еще безмолвный Голос Первой Мысли высшего божества (Незримого Духа), который создает небесные жилища для своих падших частей и нисходит, чтобы ослабить их зависимость (*bondage*) от мира и его сил. При втором нисхождении, в качестве Матери, она – уже произнесенная Речь Мысли, которая свергает прежние эоны, управляемые злыми силами, и объявляет начало новой эры спасения. При третьем нисхождении, в качестве Сына, она предстает Словом (*logos*), которое принимает облик все более низких духовных сил, нисходит в мир, посещает «жилища» своих частей, облекается Иисусом, спасая его от мучений на кресте, и ведет свои части назад в свет путем небесного обряда вознесения, связанного с крещением – «Пяти Печатей».

Горизонтальная модель трех нисхождений также присутствует в трехстрофном гимне, завершающем пространную версию «Апокрифа Иоанна» (Н.-Х., II, 1: 30, 11 – 31, 25). Сходным образом этот гимн от первого лица повествует о трех спасительных нисхождениях божественной Пронойи, достигших высшей точки в сообщении Пяти Печатей (возможно даже, что именно к «гимну Пронойи» восходит горизонтальная модель истории спасения в сифианских текстах). Необходимо отметить, что в основной части всех четырех версий «Апокрифа Иоанна» описываются три спасительных миссии, инициированные Барбело, милостивой Матерью-Отцом. Вначале она делает так, что ее божественный сын Аутоген (небесный Адам или Сиф) и его Четыре Света заставляют невежественного демиурга вдохнуть силу, украденную им у его матери Софии, в лицо только что созданного, но все еще бездействующего Адама, невольно делая его носителем света. При втором нисхождении она принимает облик Эпинойи Света, прячущейся в Адаме, которая с помощью ребра Адама переходит в Еву и впервые просвещает его. Произведя на свет Каина и Авеля через посредство демиурга, она рождает Сифа от Адама, теперь уже ее духовного мужа, и возносит Сифа и его семя, для которых раскаявшаяся София приготовила жилище, а потом помогает Ною спастись от потопа. Во время третьего нисхождения благословенная Мать-Отец посылает последнего спасителя, который, согласно «Апокрифу Иоанна», и есть Христос, передающий всю историю спасения Иоанну как спасительное откровение или Гнозис.

С другой стороны, в трактатах «Аллоген», «Три стелы Сифа», «Зостриан» и «Марсан» присутствует скорее вертикально ориентированная невременная и неисторическая модель, в которой спасение дается не сверху вниз при помощи божественных посещений, а посредством поступательного ряда визионерских восхождений самого гностика. Перед нами типичный визионер, самостоятельно осуществляющий технику последовательных этапов ментального отделения от мира множественности, и соответствующее слияние «я» со все более чистыми уровнями бытия, к которым визионер восходит посредством созерцания до тех пор, пока не достигнет абсолютно унитарного состояния

самотождественности, умственной отрешенности (abstraction) и полного уединения, характерного для божества. Эта идея не совсем понятно излагается в «Зостриане», а в «Марсане» она дается лишь фрагментарно. Согласно «Аллогену» и «Трем стелам Сифа», восхождение осуществляется в три этапа: уровень эона Барбело, уровень Троесильного Незримого Духа и последний – «первое откровение» или «повеление» Неведомого.

В соответствии с целью данной работы, особое внимание будет уделено именно этим четырем трактатам, которые я назвал «группа Аллогена», и на их основании будут проанализированы отношения между гностическим сифианством и платонизмом. В трансцендентной онтологии этих текстов, а также в их технике созерцательного восхождения к высшему божеству наблюдается сближение с платонической метафизикой, не говоря уже о широком использовании в них особых философских терминов, таких как «бытие», «небытие», «истинно сущий», «тождество», «отличие», «нечто», «качество», «количество», «время», «вечность», «ум», «индивиды», «универсалии», «части», «цельности», «существование», «жизненность», «разумность», «жизнь» и многих других. Данные трактаты отличаются отсутствием какого-либо христианского влияния, а также отсутствием наиболее характерных сифианских сюжетов, таких как, например, апокалиптическая схематизация истории в соответствии с периодическими появлениями спасителя или искупителя. В этих текстах тема происхождения мира, включая падение Софии, а также появление и действия ее отпрыска – демиурга, практически не освещается или же вообще отсутствует. То же самое касается и сифианского учения о сотворении человека и его древнейшей истории, происходящего от традиционной сифианской экзегезы Ветхого Завета, в особенности первых шести глав книги Бытия. Короче говоря, в данных трактатах сифианство стало формой мифологического платонизма.

Прежде чем приступить к анализу «Группы Аллогена», я предлагаю ознакомиться с краткой историей движения сифиан, нашедшей отражение в их литературе, делая особый акцент на взаимодействии между сифианством и христианством.² Можно выделить пять стадий взаимодействия сифианства и христианства. (1) Сифиане, по всей видимости, появились как одна из многочисленных палестинских или сирийских сект крестителей, бытовавших в первых веках до нашей и нашей эры. Они считали себя историческими потомками Сифа, своего духовного прародителя, который (вместе с Адамом) просветил их на заре времен, и от которого они ожидают последнего спасительного посещения; последнее будет представлять собой дарование нового духовного крещения – «Пяти Печатей». (2) В конце первого века сифианство постепенно христианизируется. Христианизация сифианства происходила благодаря растущим тенденциям к отождествлению предсуществующего Христа с Сифом (или с Адамом), что, в свою очередь, было вызвано возросшим числом контактов сифиан с христианскими группами. (3) К концу второго века сифианство постепенно отдаляется от того христианства, которое, постепенно оформляясь в виде полемизирующей ортодоксии, отвергло сифианское (докетическое) понимание Христа. (4) В третьем веке сифианство отвергается Великой Церковью; вместе с тем оно все более тяготеет к индивидуалистическим созерцательным практикам, характерным для платонизма второго и третьего века. Из-за этого сифиане постепенно утрачивают интерес к своим истокам, священной истории; соответственно, у сифиан слабеет социальная идентичность – осознание себя в качестве группы (то есть налицо тенденция к «безродности»). (5) В конце

² См.: Turner J. D. Sethian Gnosticism: A Literary History // Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity. / Ed. by C. W. Hedrick, R. Hodgson. – Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1984. – P. 55-86.

третьего века сифиане отдаляются от ортодоксального (нео)платонизма по причине резкой критики и опровержений со стороны кружка Плотина и других неоплатоников (неоплатоническая критика была не менее действенна, чем полемическая литература христианских ересиологов). В итоге, то, что осталось от сифианства, разделилось на многочисленные вторичные и прочие сектантские гностические группы, такие как архонтики, аудиане, борбориты, фибиониты и другие. Некоторые из них просуществовали до Средних веков.

Название «группа Аллогена» для откровенно платонизирующих сифианских трактатов выбрано для того, чтобы акцентировать внимание на оригинальности представленного в «Аллогене» учения о божественном мире и визионерском восхождении (см. примечание в конце статьи). На мой взгляд, другие тексты этой группы – «Три стелы Сифа», «Зостриан» и «Марсан» – зависят от «Аллогена», а не наоборот. Как я отметил ранее, «Три стелы Сифа», вероятно, следует рассматривать как этиологию уже существующего обряда культового восхождения, ориентированную на ритуальную *практику* общины. Очевидно, что в трактате «Зостриан» делается попытка интерпретировать визионерское восхождение с точки зрения более древней традиции сифианского крещения (посредством отождествления каждого этапа с определенным креплением или печатью). В «Марсане» наблюдается то же самое, по большей части в отступлении на первых страницах. И лишь в «Аллогене» автор пытается объяснить всю группу традиционных сифианских божественных существ с помощью платонических метафизических категорий и структур без какой-либо попытки обосновать свои размышления с помощью определенной культовой традиции. Единственным обоснованием становится то, что Аллоген получает свое учение от традиционных сифианских учителей (Иуили и Светил [luminaries] эона Барбело), но даже это вторично по отношению к его собственным видениям.

Теперь мы более детально рассмотрим учение «Аллогена», являющееся общим для всей группы. Космология «Аллогена» трехчастна по структуре. Есть наивысший, нерожденный уровень, называющийся *pantelios* – «всесовершенный», возглавляемый Неведомым или Незримым Духом и его Троесильным; средний, саморожденный уровень – *telios*, «совершенный», которым является эон Барбело; и низший, рожденный уровень – Природа (*physis*). Эти уровни, как представляется, соответствуют уровням трех ипостасей по Плотину: Единному, Уму (Intellect) и Душе; Материя, самый низший уровень у Плотина, в «Аллогене» не встречается.

Неведомый (в 61, 16 он назван Неведомым Богом), как и Единое Плотина, находится за пределами бытия. Он – небытийное существование (*hyperxís*, 62, 23); он безмолвен и спокоен (62, 25-26); он не есть нечто существующее (63, 9-18); он абсолютно непознаваем (63, 13; 63, 29-32; 64, 4-14). Он превосходит все свои позитивные атрибуты и качества (блаженство, совершенство и божественность, или неподвижность), которые, в свою очередь, также непознаваемы (62, 28-36; 63, 33 – 64, 4), поскольку он лучше, чем лучшее (63, 19). Он существует, живет и знает без Разума (Mind), Жизни или Существования (или несуществования: 61, 32- 39; 62, 17-20). В нем нет ни времени, ни вечности (*aión*, 63, 21-23; ср. 65, 21-24), таким образом, его можно назвать предвечным. Его главным положительным именем является Незримый Дух, хотя этот термин иногда используется таким образом, что его можно принять за сизигию Неведомого, или даже за имя его потенции, Троесильного.

Очевидно, что наиболее интересной чертой метафизики «Аллогена» и, возможно, ключевой характеристикой, с помощью которой его можно отнести к определенному этапу развития платонической метафизической традиции, является учение о Троесильном. Это существо упоминается как самостоятельно (XI, 3: 45, 13-30; 52, 30-33; 53, 30; 55, 21; 61, 1-22; в «Марсане» – постоянно), так и

(Епп., II, 9) и заставило его разместить триаду Бытие-Жизнь-Разум в Уме, а не соединять ее с Единым в качестве связующего элемента между Единым и Умом.

Еще в аритмологических спекуляциях неопифагорейцев считалось, что триада соединена с Монадой или Единым (или скрыто пребывает в ней). Феон Смирнский, платоник-неопифагореец начала второго века писал:

ἔστιν πρῶτον ἡ μονάς, λεγομένη τρίγωνον οὐ κατ'ἐντελέχειαν, ὡς προειρήκαμεν, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν. ἐπεὶ γὰρ αὕτη ὅλον σπέρμα πάντων ἐστὶν ἀριθμῶν, ἔχει ἐν αὐτῇ καὶ τριγωνοειδῆ δύναμιν (Expositio 37, 15-18 Hiller).

Так же полагал и современник Феона, Никомах из Герасы:

ἵνα καὶ τρίγωνος δύναμει φαίνηται ἡ μονάς, ἐνεργεία δὲ πρῶτος ὁ γ' (Eisagoge II, 8 [88, 9-10 Noche]; ср.: <Ямвлих>, Theol. Arith., 16, 4-6 de Falco).

Подобные размышления могли повлиять и на Плотина, и на автора «Аллогена».

Считается, что название триады Бытие-Жизнь-Разум происходит из комментариев поздних платоников на диалоги Платона «Софист» (248c – e) и «Тимей» (39e) а также, возможно, на «Метафизику» Аристотеля (XII, 7, 1072b, 27-31). В этих отрывках описываются отношения между живым божественным умом и истинным бытием. Тем не менее, отчасти похожее название для трансцендентной триады встречается уже в первой половине первого века. Из сообщения Иринея о барбелиотах (то есть сифианах) и из «Апокрифа Иоанна» (BG 8502, 2: 28, 5 – 29, 8) мы узнаем следующее: Барбело как самоосуществление Мысли Незримого Духа просит дать ей Провидение (*Prognôsis* – термин, близкий по значению к «уму» или «мышлению»), Нерушимость (*Aphtharsia*), присущую устойчивому бытию, но не брэнному становлению, и Вечную Жизнь (*Aiônia Zôê*). Втроем они вполне могут быть персонифицированными предшественниками триады Бытие-Жизнь-Разум «Аллогена», хотя они и возникают на более низком онтологическом уровне (скорее на уровне Барбело, чем на уровне Незримого Духа), соответствующем уровню Ума (то есть там, где разместил свою триаду Плотин). Поскольку «Аллоген» отчасти заимствует свою негативную теологию из «Апокрифа Иоанна» (XI, 3: 62, 28 – 63, 23 = BG 8502, 2: 23, 3 – 26, 13 = II, 1: 3, 18-30), на него в равной степени могли повлиять как триада Провидение-Нерушимость-Вечная Жизнь, так и размышления, основанные на вышеупомянутых отрывках из работ Платона. Руководствуясь названными выше современными ему неопифагорейскими аритмологическими спекуляциями, автор «Аллогена» мог с легкостью прийти к названию триады Бытие-Жизнь-Разум, которое употребляется в отношении к Троесильному.

Если быть точным, название триады в «Аллогене» варьируется. В строках 49, 26-38 это Бытие (**πν ετε παϊ πε, петшооп** и *ousia*), Жизнь (**πωνζ**) наряду с Жизненностью (**μῆτωνζ**; возможно, это перевод *zôotês*), и Разумение (**μῆτεме** и *noêtês*). В отрывках отсутствует иерархия данных понятий, поскольку при последовательном чередовании каждое из них включает в себя остальные. Но уже в отрывке 58, 26 – 61, 22, где говорится о восхождении Аллогена по уровням Троесильного, появляется иерархическая последовательность Существования (*hyperxis*), Жизненности и Блаженства (от высшего к низшему), в то время как в 61, 32-39 (также в 62, 19-20) вновь появляется неиерархический ряд Существования (и несуществования!), Жизни и Разума.

Различие между коптскими существительными **ωνζ** и абстрактным **μῆτωνζ** (соответственно, *zôê* и *zôotês*), кажется, поначалу не было принципиальным. С другой стороны, если сравнить его с изменением *nous* на *noêtês* (возможно, вместо *nootês*), то складывается впечатление, что предпочтение отдает-

ся отвлеченными понятиями. Возможно, такой выбор обусловлен попыткой избежать понимания Жизни, Жизненности и Разумности как реально существующих ипостасей (substantial hypostases). Прокл (In Parm., 1106, 1 – 1108, 19 Cousin) упоминает технику паронимии, согласно которой формы, оканчивающиеся на *-otês*, онтологически предшествуют соответствующим им существительным; это позволяет продемонстрировать, что действия предшествуют субстанциям. В качестве примера можно взять следующую последовательность понятий, от наиболее абстрактных до наиболее предметных: *poëta*, *poëin*, *pootês* и *pous*.

Показательно также варьирование терминов «Разумность» и «Блаженство». Термин «Блаженство» фигурирует в триаде Блаженство-Совершенство-Божественность (62, 28-36; 63, 33-37; ср. 55, 26-28; источником этой триады является «Апокриф Иоанна»: BG 8502, 2: 24, 9-12; Н.-Х., II, 2: 3, 20-22; в «Аллогене» термин «Блаженство» присутствует постоянно, в то время как «Совершенство» чередуется с «Добротой» и «Существованием», а «Божественность» один раз меняется на «Безмолвие»). В «Аллогене» Блаженство выступает атрибутом высшего уровня зона Барбело – Калипта (58, 7-20), а также, в целом, главным атрибутом низшего уровня Троесильного.

Связь между Блаженством и Знанием подчеркивается в двух текстах. Более поздний из них – Викторин:

Deus potentia est instarum trium potentialium, existentiae, vitae, beatitudinis, hoc est eius quod est esse, quod vivere, quod intellegere (Adv. Arium, I, 52, 3-5 Henri-Hadot).

Более ранний – «Зостриан»:

[Таковы] совершенные воды: [вода] Жизни, которая принадлежит Жизненности, в которой ты ныне был крещен в Аутогена; [вода] Блаженства, которая принадлежит Знанию, в которой ты будешь крещен в Протофанеса. И вода Существования, принадлежащая Божественности, принадлежащая Калипту (VIII, 1: 15, 3-12).⁴

Очень важно попеременное использование в «Аллогене» понятий «Бытие» (*πν ετε παί πε, πετσοоп* и *ousia*, вероятно, все эти выражения были использованы для перевода *to on* или *ontotês*) и «Существование» (*hyparxis*), особенно если учесть, что Плотин использует в качестве первого члена триады *to on*, а Порфирий – *hyparxis*. П. Адо⁵ полагает, что именно Порфирий впервые использовал это понятие в обозначении триады, а узнать о нем он мог из «Хал-

⁴ Этот отрывок искажен: «вода Жизни» заменила, вероятно, «воду блага»; произошло это по причине присутствия «воды Жизни» в сифианском обряде крещения (что вполне согласуется с замыслом автора «Зостриана»); понятия «Существование» и «Божественность» были переставлены (следует читать: «вода Божественности, которая принадлежит Существованию, в которой ты будешь крещен в Калипта»). Однако связь Блаженства с Разумностью налицо. Представляется, что «Аллоген» (58, 7-26), добавив фигуру Трижды Мужа, нарушил представленное в «Зостриане» более раннее (original) отождествление триады Существования или Божественности, Блаженства и Совершенства или Благости с триадой Калипт-Протофанес-Аутоген. Это было сделано для того, чтобы отождествить триаду Божественность-Блаженство-Благость с триадой Барбело-Калипт-Аутоген, исключив из последней Протофанеса, который также отождествляется с благостью Трижды Мужа; кроме того, Протофанес и Трижды Муж тождественны как «совершенные».

⁵ Hadot P. La métaphysique de Porphyre // Porphyre. – Vandœuvres, Genève: Fondation Hardt, 1966. – P. 140-141; Hadot P. Porphyre et Victorinus. – Paris: Institut d'études augustiniennes, 1968. – Т. 1. – P. 255-272.

дейских оракулов», где «Существованием» именовалось высшее божество, Отец. Ср. у Дамаския:

ἡ μὲν πρώτη ἀρχὴ κατὰ τὴν ὑπαρξιν θεωρεῖται, ὡς ἐν τοῖς λόγοις (Dub. et sol., 61, 1, 131, 16-17 Ruelle).

ὡς χαλδαϊκῶς εἰπεῖν, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὴν ἐνέργειαν ἴστανται μᾶλλον, ἡ δὲ ζωὴ κατὰ τὴν δύναμιν, ἡ δὲ οὐσία κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὑπαρξιν (221, 4, 101, 25-27 Ruelle).

В неоплатонизме Единое обычно пребывает за пределами (beyond) бытия; бытие свойственно второй ипостаси – Уму. Хотя Плотин четко различает эти ипостаси, большинство неоплатоников (кроме, возможно, Ямвлиха) не разделяли их, ставя ударение на преемственности, а не на прерывности цепи бытия. Эта тенденция хорошо просматривается в толкованиях на «Парменида» Платона, где «единое» из первой гипотезы (137d – 142a) отождествлялось с Единым Плотина, а «существующее единое» из второй гипотезы (142b – 143c) – с Умом. В качестве примера можно привести отрывок из анонимного комментария к «Пармениду», опубликованного Кроллем:

Единое, находящееся вне сущности и бытия, не является ни бытием, ни сущностью, ни действием; но оно, скорее, действует и представляет собой чистой действие, так что оно есть бытие (*einai*) до бытия (*to on*). Из-за участия в этом бытии (в *einai* Единого), Единое (а именно «то, что есть», то есть второе Единое) обладает другим бытием, отклонившимся от него (от *einai* Выснего Единого), которому надлежит участвовать в бытии (*to on*). Таким образом, бытие (*einai*) двойственно: первое предсуществует (*proūparchei*) бытию (*to on*), второе происходит от трансцендентного Единого, которое является абсолютным бытием (*einai*) и своего рода идеей бытия (*to on*).⁶

Этот отрывок можно сравнить с текстом «Аллогена»:

Он же (то есть Неведомый) есть нечто, поскольку он существует, так как он или существует и возникнет, или <живет>, или знает, хотя он <действует> без Разума, или Жизни, или Существования (*hyparxis*), или Несуществования, непостижимо (61, 32-39).

Адо в своей статье 1961 года и в книге 1968 года приводит сильные аргументы в пользу того, что автором анонимных комментариев к «Пармениду» был Порфирий. В этой работе идея двойственности бытия предназначена для того, чтобы показать, как высшее Единое может быть одновременно связанным и не связанным с Умом, находящимся под ним. Единое не просто за пределами бытия (*to on*), оно также обладает высшей формой чистого деятельного (active) бытия (*einai*), а не более устойчивым и неизменным *to on*), в котором Ум лишь принимает участие. Равным образом автор «Аллогена», используя понятие *hyparxis*, стремился приписать Неведомому чистое деятельное бытие.

Далее Адо утверждает, что Порфирий рассматривал Ум в двух аспектах: сперва Ум все еще тождественен своему источнику – Единому, затем Единое порождает Ум, и Ум становится самим собой. В этом самопорождении *hyparxis*

⁶ Anon. Taurensis, фрагмент XII, 23-33. См.: Kroll W. Ein neuplatonischer Parmenides Kommentar in einem Turiner Palimpsest // Rheinisches Museum für Philologie. – Bd. 47 (1892). – S. 599-627; ср.: Hadot P. Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide // Revue des Études Grecques. – Т. 74 (1961). – P. 410-438; Hadot P. Porphyre et Victorinus. – Т. 2. – P. 104-106; также по указанию (Т. 2. – P. 145) можно найти ссылки на страницы первого тома данного издания с обсуждением этого фрагмента.

выступает основным понятием трехчастного процесса. Анонимный толкователь «Парменида» (= <Порфирий>) утверждает следующее:

По отношению к [одному существованию (*hyparxis*)] он (потенциальный Ум, все еще тождественный Единому), является единым и простым; ...по отношению к существованию (*hyparxis*), жизни (*zôê*) и мысли (*noêsis*) он не является ни единым, ни простым. По отношению к существованию мышление также мыслится. Но когда Ум [оставляет] существование ради мышления, дабы вознестись до уровня умопостигаемого, чтобы увидеть себя (как умопостигаемое; ср.: «Аллоген», 49,6-14), мышление есть жизнь. Следовательно, мышление безгранично по отношению к жизни. И все суть действия (*energeia*): по отношению к существованию деятельность была бы статичной; по отношению к мышлению деятельность была бы направлена на себя; а по отношению к жизни деятельность отвернулась бы от существования (In Parm., XIV, 10-26).

Поэтому весьма возможно, что Порфирий для своей триады основным понятием выбрал именно *hyparxis* (а не *to on* Платона). В цитированной выше работе Адо утверждает, что разработка этой триады принадлежит именно Порфирию, хотя ее описание не встречается ни в одной из его работ, и она не приписывается ему никем из античных авторов. Но Адо истолковал вышеупомянутые высказывания Дамаския, а также высказывания самого Порфирия так, чтобы показать, что Порфирий, используя эту триаду, рассматривал высшее божество как одновременно связанное и несвязанное с Умом, находящимся ниже него. Частично основываясь на том, что подобное рассуждение характерно и для анонимного комментатора «Парменида», отрывок из которого приведен выше, Адо приписывает комментарий Порфирию. То, что Адо приписывает Порфирию триаду, в которой основным понятием является *hyparxis*, по большей части основано на его предположении, что именно Порфирий был автором анонимного комментария. В качестве аргумента Адо использует также рабочую гипотезу В. Тайлера⁷: всякое неоплатоническое учение, не принадлежащее Плотину и характерное для Августина и поздних неоплатоников, восходит к Порфирию. Августин (*De civ. Dei*, X, 23) сообщает, что Порфирий между высшим божеством (*pater*) и Умом (*filius*) установил промежуточное звено (*medium*), которое Адо отождествляет с модальностью триады, в которой преобладает Жизнь. Метафизика «поздних неоплатоников» – Прокла, Дамаския и особенно Викторина – очень близка к воззрениям анонимного комментатора «Парменида» (и в этом отношении к «Аллогену»). Следовательно, комментарий принадлежит Порфирию.

Если учение Порфирия действительно таково, то нетрудно заметить, насколько сильно она отличается от триады Плотина – не только заменой понятия *to on* на *hyparxis*, но также и различием двух модальностей, или стадий Ума. Сначала, как *hyparxis*, он является потенциальным умом, все еще тождественным со своей идеей, с *einai* Единого. Затем, как *noêsis*, он является актуальным Умом, поскольку он тождественен конкретному воплощению (*to on* Ума) своей идеи, Единого. Поэтому переходный этап между этими двумя стадиями, в сущности, образует опосредующую модальность (*medium patris et filii* по Августину), где Ум еще остается неопределенным, «неограниченным» мышлением, каким он и был когда-то (ср. с «перевозчиком безграничности Незримого Духа» в «Аллогене» 49, 8-10), или Умом как Жизнью.

Сходным образом в «Аллогене» Троеильный связан с Незримым Духом или Неведомым как *hyparxis* и несвязан с ним как Разумность (теперь он тождественен эону Барбело). Но как Жизненность Троеильный несвязан с

⁷ Theiler W. Porphyrios und Augustin. – Halle: M. Niemeyer, 1933. – S. 4-5.

обоими, поэтому автор «Аллогена» часто рассматривает Троесильного как независимую ипостась, или же иногда упоминает его то в сочетании с Незримым Духом, то в сочетании с Барбело (64, 34-36). Таким образом, онтологический статус Троесильного очень похож на онтологический статус «жизненной» модальности триады в метафизике Порфирия по версии Адо. В действительности, автор «Аллогена» эксплицитно отождествляет Троесильного с «Вечной Жизнью» (66, 32-36). Однако, как становится ясно из строк 49, 28-36, Троесильный даже как Жизненность все еще имеет Бытие (будучи «Тем, кто есть») и Знание; здесь нельзя не указать на удивительную параллель с «Первоосновами теологии» Прокла.⁸

Прокл (103, 92, 13-16 Dodds) **«Аллоген»** (49, 28-36)

<p>В самом деле, в Сущем (<i>to on</i>) – и Жизнь, и Ум; в Жизни – и Бытие (<i>einai</i>), и Мышление (<i>noein</i>); в Уме – и Бытие (<i>einai</i>), и Жизнь (<i>zên</i>).</p>	<p>И в самом деле, у Того, кто есть, постоянно есть его Жизненность и Разумность, и у Жизненности есть Бытие (<i>ousia</i>) и Разумность; у Разумности (<i>noêtês</i>) есть Жизнь и Тот, кто есть.</p>
---	--

При последовательном чередовании каждое понятие превосходит и включает в себя остальные. Адо иллюстрирует схожее явление в триаде *hyperaxis*, *zôê* (или *dynamis*) и *noêsis* у <Порфирия> с помощью следующей схемы.

Первая триада = Отец	<i>Существование</i>	Жизнь	Мышление
Вторая триада = Жизнь	Существование	<i>Жизнь</i>	Мышление
Третья триада = Ум	Существование	Жизнь	<i>Мышление</i>

В каждой из трех стадий триады понятие, выделенное курсивом, указывает на относительное превосходство одной из трех модальностей. Первая триада совпадает с Единым, третья – с Умом, что, в сущности, и порождает опосредующую триаду, *medium* Августина.

В «Аллогене» используется похожая модель, на что указывает уже процитированный отрывок, а также отрывок 61, 34-38: Неведомый «существует и возникнет, или <живет>, или знает, хотя он <действует> без Разума, или Жизни, или Существования, или Несуществования, непостижимо» (ср. также 54, 9 – 61, 22).

Неведомый/Незримый Дух	<i>существует</i>	живет	познает
Троесильный/Вечная Жизнь	Существование	<i>Жизненность</i>	Разумность
Барбело/Первая Мысль	(Бытие)	(Жизнь)	Знание

⁸ Антология мировой философии: В 4-х тт. – Т. 1: Философия древности и средневековья. – М.: Мысль, 1969. – С. 564. – И.М.

Данная модель в целом схожа с моделью <Порфирия>, хотя между ними имеются определенные отличия. Терминология в «Аллогене» более размыта, с меньшей долей строгости и точности. В соответствии с техникой паронимии Прокла, о которой уже говорилось выше, триада, относящаяся к Неведомому, обозначается глаголами, подчеркивающими его чистую активность и абсолютную непредметность; для описания Троесильного используются абстрактные понятия, для Барбело – конкретные. Крутые скобки на уровне Барбело указывают на то, что вместо триады Бытие-Жизнь-Разум здесь используется более мифологическая сифианская триада Калипт-Протофанес-Аутоген (хотя в 45, 16 Барбело прямо называется «Знанием»), которая в «группе Аллогена» сменяет триаду Провидение-Нерушимость-Вечная Жизнь из «Апокрифа Иоанна». Соответствие между триадой Барбело и триадой Троесильного видно из отрывка 54, 8-16, где мужской Разум Протофанес (= «Хармедон») прославляется согласно Жизненности, другое существо, по-видимому, Аутоген, прославляется согласно Разумности, и в утерянной части вверху страницы 54 другое существо, предположительно Калипт, прославлялось согласно Существованию.

Тот факт, что ключевое понятие может быть выражено и словом *hyperaxis*, и словом *to on*, указывает на то, что «Аллоген» использует терминологию, известную и Плотину, и Порфирию, на том уровне умознания, где еще имеет место терминологическая размытость. Тот факт, что Плотин выступил против деления Ума на определенные уровни (Епп., II, 9, 1; 9, 6; «Аллоген» занимает противоположную позицию), а также то, что он определенно был бы против скрытого присутствия какой-либо триады в Едином или между Единым и Умом, означает, что модель «Аллогена» (а не только модель Нумения и других, как принято считать) была, вероятно, одной из тех, что так рьяно отвергалась Плотинем. Сходство между моделями «Аллогена» и комментариями <Порфирия> к «Пармениду» служит указанием на то, что Порфирий мог вывести свою модель как из «Халдейских оракулов» (которые цитируются в комментариях), так и из «Аллогена».

То, что модель «Аллогена», в отличие от моделей этих двух философов, весьма несистематична, вызвано не только желанием автора согласовать свою доктрину с традиционной сифианской мифологической космологией, но и его оригинальностью. Иначе говоря, «Аллоген» мог быть важным катализатором и теоретическим источником как для Плотина, так и для Порфирия, несмотря на то, что некоторые его особенности были для них неприемлемы. Поскольку автор «Аллогена» был вполне в состоянии аккуратно цитировать свои источники (ср. цитирование негативной теологии из «Апокрифа Иоанна», которое мы рассмотрим ниже), несистематический характер его метафизики обязан, скорее всего, его оригинальности, а не простому смешению или присвоению учений Плотина или Порфирия. Тот факт, что «Аллоген» (возможно, это была версия, отличная от нашей) читался в кругах Плотина, увеличивает правдоподобность такого предположения.

В целом, тот факт, что в кружке Плотина циркулировали откровения за авторством «Аллогена», «Зостриана» и «Зороастра», а также то, что учения, отвергаемые Плотинем в Эннеадах (Епп., II, 9) сильно перекликаются с идеями «группы Аллогена», можно предположить, что именно неоплатоники зависели от сифианских «платоников», а не наоборот. Если это верно, то трактат, подобный «Аллогену», мог появиться на свет раньше антигностической полемики Плотина (Епп., III, 8, V, 8, V, 5 и II, 9 [№№ 30-33 в хронологическом порядке] по мнению Р. Хардера [R. Harder]), которая имела место в 244-269 годах нашей эры.

Прежде чем перейти к рассмотрению зона Барбело, сифианскому эквиваленту уровню Ума в неоплатонизме, мы предварительно ознакомимся с не-

которыми идеями учения Нумения и «Халдейских оракулов», поскольку это необходимо для последующего сравнения. (Заметим, что, по всей вероятности, эти системы возникли во второй половине второго века и, следовательно, могли быть известны автору «Аллогена», чей труд появился приблизительно в конце этого периода).

Нумений развивал весьма сложную систему трех богов, которая толковалась исследователями по-разному ввиду явных противоречий между фрагментами его работы «О благе», содержащихся в книге Евсевия «Приготовление к Евангелию», и свидетельствами о его философии у поздних авторов, таких как Прокл, Халкидий, Порфирий, Макробий, Ямвлих и т. д. Как полагают Э. Р. Доддс и другие исследователи⁹, система трех богов Нумения возникла под влиянием трех царей из Платонова Второго письма 312e, а также под влиянием изложенного в «Тимее» 39e различия между созерцательными (*kathorôn*) и планирующими (*dienoêthê*; у Нумения *dianooumenos*) действиями демиурга, о котором говорит также и Плотин в *Enn.*, II, 9, 1 и 9, 6 (ср. III, 9, 1). Следуя замечательной реконструкции М. Балтеса¹⁰, систему трех богов Нумения можно представить следующим образом. Первый бог – покоящийся Разум, называемый Монадой, Царем и Сеятелем; это Благо само по себе, характеризующееся постоянством и недвижимым движением. Хотя в его системе это явно не выражено, но Монада противостоит Неопределенной Диаде, то есть материи, вначале нерожденной, но затем рожденной от демиурга (= второму и третьему богам; см. фрагмент 52 des Places). Второй бог, именуемый Благом и Хлебобором (*Cultivator*), – это Разум в движении, созерцающий (*kathorôn, theôrêtikos*) первого бога, причем в этом акте созерцания он самопорождается (*αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν καὶ τοῦ κόσμου*) как подражание первому богу (фрагмент 16 des Places). Но самопорождение – это также и творение мира; таким образом, второй бог представляет собой диаду (*dyadic*), он колеблется между созерцанием первого бога, пребывающего вверху, и демиургической деятельностью, обращенной вниз (поэтому я интерпретирую *δημιουργὸς ὦν, ἔπειτα θεωρητικός ὄλων*, фрагмент 16 des Places, иначе, чем большинство исследователей). Третий бог является демиургом по преимуществу, поскольку он имеет дело с материей; в действительности, он представляет собой определенную связь между вторым богом и материей, он – Разум, который замысливает и планирует (*dianooumenos*) мир. В этом смысле третий бог соответствует в некоторой степени Логосу или разумной части Мировой Души в системах Филона Александрийского или Плутарха Херонейского. Предположительно, четвертый уровень системы Нумения могла занимать Мировая душа как связь третьего бога с материей. Поэтому третий бог выступает рациональной частью Мировой Души (*anima beneficentissima*, фрагмент 52 des Places), в то время как пассивный материальный компонент Мировой Души составляет низшую, злую душу. Последним онтологическим уровнем является физический мир.

Подобно системе Спевсиппа в эпоху Древней Академии, у Нумения материя, или Неопределенная Диада связана со всеми уровнями: поскольку второй бог связан с материей, он разделяется ею, становится вторым и третьим богом (фрагмент 11 des Places); соединение второго бога и материи есть третий

⁹ Dodds E. R. Numenius and Ammonius // *Les sources de Plotin.* – P. 1-33; ср. то, что пишет о Нумении Ф. Мерлан: Merlan P. *Greek Philosophy from Plato to Plotinus* // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – P. 96-106.

¹⁰ Baltès M. Numenius von Apamea und der platonische Timaios // *Vigiliae Christianae.* – Vol. 29 (1975). – P. 241-270.

бог, благотворный аспект Мировой Души; соединение материи и третьего бога есть низший или неразумный аспект Мировой Души.

«Халдейские оракулы» возникли приблизительно в одно время с учением Нумения и приписываются Юлиану, прозванному Теургом, который якобы чудодейственным образом спас войска Марка Аврелия в 173 г. нашей эры. В «Оракулах» изложена иерархическая система со многими неопифагорейскими чертами. Высшее божество называется Отцом, Глубиной (*bythos*; фрагмент 18 des Places); оно полностью трансцендентно и не принимает никакого участия в творении. Постичь его можно лишь с помощью «цветка разума» – незнающего, свободного от всяких рассуждений способа умственного созерцания (фрагменты 1 и 18 des Places; те же идеи присутствуют и в «Аллигене»). Отец – это Монада, находящаяся, по-видимому, вне бытия (*hapaх epekeina*), но также состоящая из триады, включающей Отца или его существование (*hyperaxis*, согласно Дамаскию, Dub. et sol. 61, 131, 17 Ruelle; см. фрагмент 1, строка 10 des Places), его силу и его ум. Ниже него находится демиургический Ум, исходящий от Отца, который, в свою очередь, остается отстраненным от своей силы, но при этом не заточает «свой огонь» (фрагменты 3, 4 и 5 des Places). Этот Ум является Диадой, созерцающей умопостижимый мир (ума Отца) и приносящей в мир чувственное восприятие (фрагменты 7 и 8 des Places). Более того, этот Ум «дважды (dyadically) трансцендентен» (*dis epekeina*), хотя он также и триадичен, поскольку содержит «измеренную триаду» (вероятно, идеальные формы или числа), истекающую из него и триадического Отца (фрагменты 26-29 и 31 des Places). Перед нами, в сущности, эннеада: первая триада Отца, его силы и ума; вторая триада двояко (dyadically) ориентированного (вверх и вниз) демиургического Ума; и третья триада – «измеренная триада», представляющая множественность идей. На границе умопостижимого и чувственно воспринимаемого миров, являясь одновременно преградой и связью между ними (как считает Дж. Диллон¹¹), находится Геката, своеобразная диафрагма или мембрана (фрагмент 6 des Places), источник, производящий жизнь (фрагменты 30 и 32 des Places), из которого проистекает Мировая Душа (фрагмент 51 des Places). Наконец, существует мир материи, происходящий и от Ума, и от Отца (фрагменты 34-35 des Places).

Как правильно отметил Диллон, Геката существует и на более высоком уровне, выступая центром между двумя отцами (фрагмент 50 des Places) и будучи тем самым тождественной силе Отца. Адо полагает, что Порфирий также разместил Гекату на этом более высоком уровне (у Августина, De civ. Dei 10, 23, *patris et filii medium*).

Адо также составил схему для того, чтобы показать структуру, служащую предпосылкой этой системы. Вертикальная ось представляет онтологическую и ипостасную иерархию, а горизонтальная – относительное доминирование компонентов триады на каждом уровне.¹²

Отцовская Монада	Отец	его сила	его ум
Геката (как центр)	(отец)	сила (жизнь)	(ум)
Ум как диада	(отец)	(сила)	Ум

¹¹ Dillon J. M. The Middle Platonists: 80 B. C. to 200 A. D. – Ithaca: Cornell University Press, 1977. – P. 394-395.

¹² Я дополнил схему некоторыми результатами исследования Х. Леви: Lewy H. Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire. – Le Caire: L'Institut français d'archéologie orientale, 1956.

Измеренная Триада (Идеи)	ἕννεες	συνοχῆς	τελετάρχαι
Геката (как перегородка)		источник жизни	
Мировая Душа		хозяйка жизни	
Природа		κόσμος αἰσθητός	

Переходя к рассмотрению эона Барбело, необходимо уделить внимание не только «Аллогену», но и всем остальным текстам «группы Аллогена». Помимо учения о Троеильном, у трактатов «Зостриан», «Три стелы Сифа» и «Марсан» есть еще одна общая с «Аллогеном» черта: особое триадическое разделение эона Барбело, Первой Мысли и самопознания Неведомого или Незримого Духа. В этой связи необходимо отметить, что и другие сифианские тексты помещают на данном уровне триаду – на том самом уровне, где в неоплатонических системах располагаются Ум или Разум. Согласно Иринею (*Adv. haer.*, I, 29), «Апокрифу Иоанна» и «Евангелию египтян», триада ипостасей (Провидение, Нерушимость, Вечная Жизнь) связана с эоном Барбело. «Троевидная Протеннойя» выражает определенного рода модалистское монархианство, когда в соответствии со степенью высказанности (*articulateness*) разделяет божественную Первую Мысль Барбело на три модальности: Голос Мысли, Речь Мысли и Слово (*logos*). «Группа Аллогена» называет три модальности Барбело: Калипт (Скрытый), Протофанес (Первый Явившийся) и Аутоген (Саморожденный) и полагает, что эти различные ипостаси слагают эон Барбело, дополненный четвертым существом, Трижды Мужем.

Калипт (*Kalyptos*, иногда сокращается как $\kappa\lambda\tau$) часто встречается в «Аллогене», «Трех стелах Сифа», «Зостриане», в тексте без названия из кодекса Брюса, а также один раз упомянут в «Евангелии Египтян» (IV, 1: 57, 16). В «Марсане» (X, 1: 4, 7-10) девятая печать, в которой должен фигурировать Калипт (между Протофанесом, идущим восьмым, и Барбело, идущей десятой), неясна из-за лакуны, составляющей приблизительно семь букв. Здесь говорится о «[чем-то] силы, [которое] явилось [изначально (то есть о Протофанесе)]» или, возможно, о «[чем-то] от силы [того, кто] явился [изначально]». Это дает возможность предположить, что здесь Калипт мог описываться с помощью характеристик Протофанеса. В «Троевидной Протеннойя» (XIII, 1: 38, 10) Протеннойя/Барбело говорит о себе: «невидимая, скрытая, неизмеримая»¹³, – в оригинале это должно было звучать примерно как $\delta\ \acute{\alpha}\beta\rho\alpha\tau\omicron\varsigma\ \text{Καλιπτ}\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\eta\tau\omicron\varsigma$. Возможно, ее имя связано с покрывалом (*kalumta*) или завесой, отделяющей низшие миры от высших. Весьма сходным образом валентиниане полагали, что верхний Предел (*horos*) отделяет Глубину от подчиненных ей эонов, включая Ум (*nous*). «Три стелы Сифа» называют Барбело «первой тенью святого Отца, светом от света», который происходит «от тени Его, ты, Калипт». В «Зостриане» (VIII, 1: 78, 17-19 и 82, 8-13) сказано, что появление Барбело вызывает ее «помрачение», и что Калипт возник как второе знание Незримого Духа (первым знанием является Барбело), «знание его знания». «Аллоген» (XI, 1: 66, 37) упоминает тень в связи с появлением «Вечной жизни». Наконец, в «Марсане» отсутствуют какие-либо упоминания Калипта. Представляется, что, если перевести вышесказанное на язык платони-

¹³ Премудрость Иисуса Христа: Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / Пер., вступ. ст., коммент. А.И. Еланской. – СПб.: Алетейя, 2004. – С. 382. – И.М.

ческой метафизики божественного ума, Калипт займет место *nous noëtos*, умопостигаемого ума, наподобие первого бога у Нумения. В «Аллогене» «образ Калипта» назван «формами (*typos*) и образами (*eidos*) подлинно сущих», то есть платоническими умопостигаемыми сущностями или универсальными идеями (*ideas of universals*).

Средний уровень Барбело занимает мужской Разум Протофанес. В «Апокрифе Иоанна» (II, 1: 8, 33) Герадамас, архетипический небесный Адам, является «первым явлением», а в «Евангелии египтян» (IV, 2: 55, 25) существо по имени Трижды Мужское Дитя называется «первым явленным». Оба имени представляют собой перевод слова Протофанес. Имя Протофанес, кажется, происходит из орфического учения о Фанесе (его также называют Эрос, Мегис и Эрикней), который «первым был явлен» (*prōtos gar efanthē*) из космического яйца (*Argonautica Orphica*, 14-16). Будучи двуполым, он считался «всегда двусоставным», «взирающим сею и овамо», «ключом Разума» (*Orphicorum fragmenta*, 72-89 и 167 Kern; Синесий, *Нумн.*, 2, 88-89 Terzaghi, называет Сына Бога *gonon ton prōtōgonon kai prōtofaē*). И орфическая этимология имени Протофанес как «первого явления», и обозначение его как разума, и его двойственная направленность (и вверх, и вниз) очевидным образом отражены в «Аллогене» (XI, 3: 45, 34-36; 46, 24-25), где он олицетворяет движение от психических «индивидов» в Аутогене до умопостигаемого уровня «подлинно сущих» в Калипте. В платонической метафизике Протофанесу соответствовал бы *nous nooip* или, возможно, *nous noeros*. В «Аллогене» сказано, что Протофанес вмещает в себя «сущих вместе» – промежуточное состояние между «индивидами» в Аллогене и «подлинно сущими» в Калипте. В конечном счете, в сифианской системе Калипт и Протофанес могут представлять две фазы эманации божественной Мысли Барбело; сперва «скрытую», затем «явленную».

Низший уровень эона Барбело – Аутоген, третий член традиционной сифианской триады Отец-Мать-Сын, используемой для обозначения высшего божества, его Первой Мысли Барбело, которая как «милосердная мать» направляет всю историю спасения, и спасителя Аутогена, отождествляемого то с Адамасом, то с Сифом, то с Христом. В «Аллогене» говорится, что Аутоген вмещает в себя «совершенных индивидов» как свои члены.

Если интерпретировать Калипта с точки зрения платонической онтологии, он будет умопостигаемым Разумом, содержащим идеи-образцы (*paradigmatic ideas*), или подлинно сущих. Протофанес будет созерцательным Разумом, содержащим часть множества (*subdivision*) идей – «сущих вместе»; возможно, речь идет о «математических предметах» (*τὰ μαθηματικά* по Аристотелю. – *И.М.*), отличных от «подлинно сущих» тем, что «имеется много одинаковых таких предметов»¹⁴, и тем, что они могут соединиться друг с другом (см.: Аристотель, *Metaph.*, I, 6; XIII, 6). Аутоген будет планирующим разумом, содержащим «совершенных индивидов», идеи отдельных вещей (*particulars*), необходимых для того, чтобы придать форму нижнему миру. Сходство с системой Нумения очевидно.

В трактатах «группы Аллогена» с легкостью обнаруживается сочетание сифианской мифологии и платонической метафизики Разума, что находит отклик у Плотина и других неоплатоников. В Эннеадах (*Enn.*, III, 9, 1) Плотин играет с той точкой зрения, согласно которой учение Платона о демиургическом уме, изложенное в «Тимее» 39e, можно истолковать при помощи различения первого ума, пребывающего в покое, второго ума, созерцающего первый, и, возможно, третьего, планирующего, или дискурсивного (*discursive*) ума (*nous*

¹⁴ Аристотель. Сочинения в 4-х тт. – Т. 1 / Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – С. 79. – *И.М.*

merisas), который разделяет универсальные идеи на частные идеи (возможно, на «математические предметы» Древней Академии). Сходную концепцию, близкую к различениям, проводимым в «группе Аллогена», отстаивал Амелий, член кружка Плотина (у Прокла, *In Tim.*, 1, 398, 16-26), а до него – Нумений. В трактате «Против гностиков» (Enn., II, 9, 6), направленном, вероятно, против сифиан, Плотин однозначно отвергает эту точку зрения, противопоставляя ей идею единого разума, который содержит идеи в себе и сам же их мыслит. Можно задаться вопросом, не были ли его воззрения навеяны также некоторыми трактатами «группы Аллогена»? Или, быть может, столь резкую критику у Плотина вызвало то своеобразие, с которым эти идеи изложены в рассматриваемых текстах (не говоря уже об использовании в них мифологии и магии)?

«Группа Аллогена» относит к членам эона Барбело также четвертое существо, именуемое «Трижды Муж». Но прежде, чем описывать свойства этого существа, необходимо указать, какое место занимала Барбело в сифианской системе. В учении офитов, описанном Иринеем (Нагг., I, 30, 1) и весьма близком к некоторым местам из «Апокрифа Иоанна», божественный мир происходит от трех главных фигур: высшее божество, (Первый) «Человек» – Отец Всего; его Мысль (*ennoia*), происходящая от него – Сын Человеческий; ниже находится Святой Дух, от которого Первый Человек порождает Христа как «Третьего Мужского» (*tertius masculus*, вероятно, вариант выражения Трижды Муж). Эта система, несомненно основанная на толковании стихов 1: 2 и 1: 26-27 книги Бытия, рассматривает высшее божество как андрогина, чьим «образом» является Сын Человеческий (также андрогин) как Мысль высшего божества по имени Человек (то есть божества, по образу которого архетипический Адам творится как мужчина и женщина одновременно). Но Сын Человеческий может также рассматриваться с точки зрения пребывающего в нем женского начала, которое, в свою очередь, может быть гипостазировано как Мать Сына Человеческого/Третьего Мужского. Таким образом, вполне вероятно божественная триада, состоящая из Отца («Человека»), Матери (Мысли, женского аспекта Сына Человеческого), и Сына (Третьего Мужского как мужского аспекта Сына Человеческого).

Вполне вероятно, что источником сифианской триады Незримый Дух, Барбело, Сын Аутоген (= Отец-Мать-Сын) также стали размышления над книгой Бытия. В сифианстве Саморожденный (Аутоген) Сын может быть отождествлен с Адамасом (или Герадамасом) или с Трижды Мужским Дитятей (ср. офитского «Третьего Мужского»). Существенно, что Мать Барбело является андрогином и сохраняет мужские черты, поскольку в различных вариантах «Апокрифа Иоанна» она иногда именуется «милосердным Отцом» или «милосердной Матерью-Отцом». Благодаря связи Барбело с Мыслью высшего божества, сифианские трактаты называют ее Мыслью (*ennoia*), Первой Мыслью, Пронойей, Протеннойей, Образом Незримого Духа и т. д. (вдобавок к именам, указывающим на ее андрогинность: Мужедева, Отец Всего, Трижды Муж, Мать-Отец, и т. д.). Согласно этимологии (на данный момент наиболее убедительной), предложенной в девятнадцатом веке У. Харви (W. Harvey), имя Барбело, вероятно, означает «в четырех [буквах] Бог» (арам. *b'arba'eloah*) и является гипостазированным тетраграмматоном YHWH.

В сифианской системе Трижды Муж предстает отдельным существом. В «Евангелии египтян» (III, 2: 44, 22-28; IV, 2: 55, 11 – 56, 11) «Трижды мужское [дитя великого] Христа, помазанного [Великим] незримым духом»¹⁵ называется

¹⁵ «Евангелие египтян» – памятник мифологического гностицизма. / Вступ. ст., пер. с коптского и коммент. Е.Б. Смагиной // Вестник древней истории. – 1995, №2. – С. 233. – И.М.

ся «первым явленным», таким образом, его можно отождествить с Протофанесом из текстов «группы Аллогена». Действительно, на страницах 61-63 трактата «Зостриан» описывается, как Зостриан проходит крещение, становится «истинно сущим», а также то, как Иоиль (вероятно, тот же персонаж, что и Иуиль «Аллогена») переносит его в эон Трижды Мужа, где Зостриан видит «незримое Дитя», после чего Иуиль помещает его перед Протофанесом, дабы Зостриан получил наставления от Светил эона Барбело (по имени Саламекс, Селмен и Ар[м]е; ср.: «Аллоген» XI, 3: 56, 21-30). Хотя в «Марсане», по всей видимости, это существо не упоминается, в «Аллогене» (XI, 3: 45, 34-37; 46, 11-34) сказано, что Барбело – это Трижды Муж, поскольку она наделяет «индивидов» (тех, в которых действует Протофанес) силой. Существо по имени «этот» (XI, 3: 46, 14) «видит всех их сущими по отдельности», дабы «они стали как он, видя Божественного Трижды Мужа», который является «Мыслью всех сущих вместе». Далее, «если (Трижды Муж) мыслит себя, он мыслит Протофанеса»; это путь или следование от состояния «сущих вместе» до состояния «истинно сущих», видеть которых означает видеть Калипта или же видеть саму Барбело. Затем (XI, 3: 58, 12-17) говорится о том, что Аллоген видит «благого божественного Аутогена, Спасителя – юное совершенное Трижды Мужское Дитя, и благодать его, Протофанеса Хармедона, мыслящего (poetic), совершенного». Из приведенных отрывков следует, что обозначение «Протофанес» могло быть другим именем Трижды Мужского Дитяти. С другой стороны, эти имена могут и отличаться, поскольку Протофанес связан с «сущими вместе» (возможно, с чем-то вроде идеальных чисел Древней Академии), в то время как Трижды Мужское Дитя связано с саморожденными «индивидами» (возможно, подразумеваются идеальные формы предметов или личностей материального мира). В «Трех стелах Сифа» (VII, 5: 120, 16 – 121, 4) Трижды Мужу воздаются благословения за объединение и завершение Всего и спасение «совершенных индивидов». Таким образом, в «Трех стелах Сифа» Трижды Муж отождествлен с сифианским спасителем Аутогеном, который, в свою очередь, отождествляется с божественным Адамасом («Герадамасом»), из чего можно сделать вывод, что «Трижды муж» – это сифианское название Адамаса, или, вероятно, Сифа. Первоначально выражение «Трижды Муж» могло быть просто-напросто превосходной степенью, то есть трижды муж = тройне муж = «истинный муж».

Итак, благодаря связи, которая в сифианстве традиционно существует между Трижды Мужем и божественным Адамом, одновременно саморожденным и первым явившимся, трактаты «группы Аллогена» настойчиво связывают его с эоном Барбело, но, однако, колеблются в деталях, связывая его то с Протофанесом, то с Аутогеном. Это наводит нас на предположение, что в «группе Аллогена» трехчастное деление эона Барбело на Калипта, Протофанеса и Аутогена является поздним привнесением, попыткой дальнейшего развития сифианской системы. Источником вдохновения здесь послужили современные рассматриваемым текстам платонические размышления о трехчастности божественного ума, основанные на «Тимее» 39e, а также последующие спекуляции относительно сифианской триады Отец-Мать-Сын.

Чтобы все это было легче себе представить, мы предлагаем итоговую схему онтологических уровней «Аллогена»:

Незримый Дух/Неведомый	<i>Существует</i>	Живет	Знает
Троесильный/Вечная Жизнь	Существование	<i>Жизненность</i>	Разумение
эон Барбело/Первая Мысль	(Бытие)	(Жизнь)	<i>Знание</i>
Калипт, прославляемый согласно	Существованию		

Протофанес, прославляемый со-
гласно

Жизненности

Трижды Муж
(Трижды Мужское Дитя)

Аутоген, прославляемый согласно

Разумению

Мир Природы

По всей видимости, низший космологический уровень, Природа (*physis*), не представляет никакого интереса для автора «Аллогена». Она лишь упоминается как область, в которой Аутоген работает «по частям и по отдельности», дабы исправить все ее изъяны и недостатки (51, 28-32). Природный мир может соответствовать низшему уровню трансцендентных предметов (*transcendentalia*) у Плотина, природе (*physis*), или низшей, творящей Душе (см.: *Enn.*, III, 8, 4 *passim*), хотя в «Аллогене» под этим понятием может подразумеваться расположенная еще ниже и еще более имманентная психическая область. В любом случае, необходимо отметить, что все тексты «группы Аллогена» занимают достаточно «мягкую» позицию относительно этой низшей области. Она несовершенна, однако не является хаосом или злом; ее необходимо «исправить» или, по словам «Марсана», «она достойна того, чтобы быть спасенной полностью» (X, 1: 4, 24-5, 16; 5, 24-26). В «Зостриане» (VIII, 1: 131, 10-14) сказано: «Освободите себя, и то, что связывало вас, исчезнет. Спасите себя, дабы и оно тоже спаслось».

Здесь завершается перечень основных трансцендентных предметов «группы Аллогена». «Аллоген» сохраняет умеренность, близкую по духу к платонической: автору неизвестно, «есть ли у Неведомого ангелы или боги, или же тот, кто покоится, владел всем, за исключением покоя, который есть он»; трансцендентные предметы «не произвели ничего вне них» (XI, 3: 49, 21-26; 67, 22-25).

Остается подытожить структуру визионерского восхождения по «Аллогену», модель, отраженную также в остальных текстах «группы Аллогена», пусть и с некоторыми вариациями. В «Зостриане» уровни восхождения именуются «крещениями» и «печатами», в то время как «Три стелы Сифа» состоят главным образом из доксологий, используемых во время восхождения, которое само не описывается; в «Марсане» обсуждаются лишь некоторые черты восхождения, которое автор уже совершил.

В «Аллогене» (XI, 3: 58, 26 – 61, 21) восхождение разделено на три отдельных, следующих друг за другом этапа; общая онтология (*general ontology*) «Аллогена» также трехчастна, поскольку объект восхождения должен слиться с каждым уровнем бытия, через который проходит визионер. Первая ступень восхождения, вероятно, помещена на втором космологическом уровне, умопостигаемом уровне Барбело, где упоминаются Аутоген, Протофанес, Трижды Муж и Калипт (57, 29 – 58, 26). Последующее восхождение (58, 26 – 61, 22) описывается в понятиях трехчастной терминологии, примененной до этого по отношению к Троесильному (49, 26-38). Исключение составляют термин Существование (*hyparxis*), заменивший термин «Тот, кто есть» (= *to on*), и термин «блаженство», который заменил «Разумность».

По истечению «ста лет» подготовки, Аллоген сообщает, что он увидел Аутогена, Трижды Мужа, Протофанеса, Калипта, эон Барбело и первоначально (*arché*) Безначального, то есть Троесильного [как эманацию] Неведомого/Незримого Духа (57, 29 – 58, 26). Это можно истолковать как восхождение Аллогена через различные уровни эона Барбело по направлению к Троесильному,

в том числе через низший уровень Троесильного, то есть через «блаженство» или Разумность, поскольку Аллоген на данном этапе все еще носит земные одежды (58, 29-30). Первоначальное видение достигает своей кульминации в тот момент, когда Аллоген оставляет земные одежды и оказывается в «святом месте» (58, 31), в котором доступно блаженство «знания цельностей» (в коптском тексте стоит выражение **ⲛⲓⲡⲧⲏⲣⲉ̅**, которому в древнегреческом оригинале должно было соответствовать τὰ ὅλα. – И.М.)» (59, 2-3). Теперь Аллоген подготовлен для «святых сил», открытых ему «Светилами эона Барбело» для того, чтобы он смог «испытать происходящее в мире» с помощью высшего опыта, происходящего из «святого места» (вероятно, из низшего уровня Троесильного).

Подразумевается, что существует два уровня знания. Первый достижим в этом мире; для него характерно реальное видение того, что было изустно сообщено посланницей/подательницей откровения Иуилью. Этого откровения достаточно для знания области бытия и ума эона Барбело вплоть до низшего уровня Троесильного. Другое знание недостижимо в мире, оно должно быть передано Светилами эона Барбело посредством особого «первого откровения»; его достаточно для того, чтобы непосредственно воспринять область, находящуюся по ту сторону бытия и ума, высшие уровни Троесильного и, возможно, даже самого Неведомого. Знание первого уровня предполагает активность со стороны субъекта и включает в себя самопознание (58, 38 – 59, 3; 59, 9-16); знание второго уровня, строго говоря, вообще не является знанием; это незнающее знание, абсолютная пустота дискурсивного ума, «ученое незнание» (59, 30-35; 60, 5-12; 61, 1-4), именуемое «первым откровением Неведомого» (59, 28-29; 60, 39 – 61, 1). Аналогичные представления можно, конечно же, обнаружить в «Халдейских оракулах» (фрагмент 1 des Places) и в комментариях <Порфирия> к «Пармениду» (In Parm., II, 14-17).

Вначале о восхождении к Неведомому за пределами эона Барбело Аллогу сообщают в откровении святые силы (59, 4 – 60, 12). Затем сам Аллоген рассказывает об этом восхождении в выражениях, весьма сходных с полученным до этого откровением, предоставляя нам тем самым два описания одного восхождения. Превзойдя свое активное земное знание и обратившись к пассивному знанию цельностей (платонических умопостижимых сущностей, 58, 26 – 60, 12), Аллоген достигает первого уровня блаженства (то есть разумности), для которого характерно самопознание (59, 9-13; 60, 14-18); затем уровня Жизненности, для которого характерно неделимое, вечное, интеллектуальное движение (59, 14-16; 60, 19-28); и, наконец, уровня Существования, для которого характерны бездеятельный «покой» и «стояние» (59, 19-26; 60, 28-37). На этом уровне Аллоген больше не может подниматься выше, он должен удалиться «назад из-за деяний» (59, 34-35; ср.: Плотин, Епн., III, 8, 9, 29-32; VI, 9, 3, 113). Это означает, что Аллоген должен оставить дальнейшие попытки, чтобы не растерять свою бездеятельность и не отпасть от пассивности, сосредоточенности и мгновенности предстоящего первого откровения (59, 26 – 60, 12; ср. 64, 14-26; 67, 22-38). Теперь Аллоген получает «первое откровение Неведомого» (59, 28-29; 60, 39 – 61, 1), для которого характерно незнающее знание Неведомого (59, 30-32; 60, 8-12; 61, 1-4), представленное в виде пространно изложенной негативной теологии (61, 32 – 62, 13; дополненной затем более утвердительной теологией, 62, 14 – 67, 20). После восхождения и откровения Аллоген старается его запечатлеть и защитить (68, 16-23); он доверяет увиденное и услышанное своему наперснику Мессу (68, 26 – до конца).

Ясно, что отличительной особенностью «Аллогена» выступает вдохновенное платонизмом визионерское восхождение индивидуального ума. В этом акте ум сливается с иерархией онтологических уровней, с которыми он изначально был единичным, и от которых он отделился по причине телесной

жизни. Восхождение предпринимается в соответствии с предписанной очередностью ментальных состояний: земное видение, экстатический выход из тела (и души), предполагающий даже выход за пределы традиционного гнозиса, безмолвные и сперва неуверенные поиски себя, устойчивое стояние, и, наконец, внезапное последнее видение, состоящее из неведающего знания, лишённого любого содержания, которое могло бы различить субъект и созерцаемый объект. Для каждого последующего этапа свойственны растущие самоидентифицированность, постоянство и умственная отрешённость, постепенный переход от любого движения и многообразия к устойчивости и уединённости.

Литературным прототипом подобного опыта является Платонов «Пир» 210a – 212a, где Сократ рассказывает о своём пути к видению абсолютной красоты как о «тайнстве», в которое его посвятила мантинейка Диотима. В подобных визионерских тайнствах последнее видение или *epopteia* было основной целью, равносильной уподоблению Богу («Теэтет», 176b). Это традиционное для платонизма устремление можно найти не только у Платона, но впоследствии также у Филона Александрийского (который, однако, избегал идеи о слиянии с Богом), Нумения, Валентина, вероятно, у Альбина (Didasc., 10, 5, 6; *viae analogiae, negationis, additionis* и *eminentiae*), Климента Александрийского (Strom., 5, 11, 71), Оригена (Contra Celsum, 7, 42) и в особенности у Плотина (Enn., VI, 7, 36). Общим для этих визионерских восхождений является первоначальное очищение, обычно путем особого рода наставлений, предполагающих использование аналогий, отрицаний и последовательного абстрагирования до тех пор, пока созерцательный ум не оказывается поглощён тем единственным объектом, к которому он устремлен (Единым, Благом, Красотой и т. д.). В этот момент визионер «вдруг» видит предельный источник всего этого; здесь философия и интеллектуальная деятельность отступают перед экстазом.

Особенно важна для визионерского опыта в платонизме и сифианском гностицизме «группы Аллогена» роль негативных или апофатических теологических утверждений. В качестве примера можно привести Альбина, гностическую систему Василида (приблизительно 125 г. нашей эры), Плотина, поздних неоплатоников и, несомненно, сифианские трактаты «Апокриф Иоанна» и «Аллоген», которые представляют общую апофатическую традицию (BG 8502, 2: 23, 3 – 26, 13 = Н.-Х., II, 1: 3, 18-25 = XI, 3: 62, 28 – 63, 23). Наиболее вероятно, что на подобные воззрения оказал влияние «Парменид» Платона 137d – 141e, где сказано, что небытие Единого следует из того, что оно: (1) не является целым и не имеет частей; (2) нигде не находится: ни в себе самом, ни в другом; (3) не покоится и не движется; (4) не может быть иным или тождественным ни самому себе, ни иному; (5) ни подобно, ни неподобно ни себе самому, ни иному; (6) не причастно мере и тождеству и, следовательно, не равно ни себе самому, ни иному, а также не больше или меньше себя или иного; (7) ни моложе, ни старше, ни одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим; (8) не причастно времени. Поэтому Единое никаким образом не «существует». Это рассуждение можно сравнить с Альбином (Didasc., 10, 164, 28-32 Hermann).¹⁶

Как первый бог, он вечен, невыразим, самодовлеющ (то есть ни в чем не нуждается), вечносовершенен (то есть совершенен всегда), всесовершенен (то есть совершенен во всех отношениях); он есть божество, бытие, истина, соразмерность, благо. Я говорю так не для того, чтобы разделить все это, но чтобы во всем этом мыслить его единым. ...Он невыразим и, как сказано, постижим только для ума, поскольку он – не род, не вид, не различие. Нельзя говорить о его свойствах: он – не зло (говорить так – неблагочестиво), не благо (таковым

¹⁶ Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. – Т. 4. / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – С. 637. – И.М.

оно может стать по причастию чему-либо, а именно благу как таковому), не безразличное (это не входит в понятие о нем), не качество (он не обрел качества и не становился совершенным под влиянием некоего качества), не бескачественное (он не лишен качеств следующего за ним); он не часть чего-либо, но и не целое, имеющее части; он ничему не тождествен, но и ни от чего не отличен: у него нет такого свойства, которое могло бы отделять его от чего-либо; он не движется и не движет.

Согласно Василиду (у Ипполита, Ref., 7, 20, 2 – 21, 1), высший Бог был «ничем» в то время, когда ничего не было; Его даже нельзя назвать невыразимым, хотя мы и называем Его этим словом (поскольку это бы означало, что существовало нечто, которое подобало называть невыразимым). Не было ничего: ни материи, ни сущности, ни бессущностного (в древнегреческом тексте употреблены слова ἄλη, οὐσία и ἀνούσιον. – И.М.); не было простого, или составного, или не воспринимаемого чувствами; не было ни человека, ни ангела, ни бога; не было ни чувственно воспринимаемого, ни умопостигаемого; был лишь не-сущий Бог – не-мыслящий, не-чувствующий, не-волящий, не-стремящийся и не-желающий. Как отмечает Г. О. Вольфсон¹⁷, подобные воззрения являются не столько негативной теологией, в которой отрицается утвердительный предикат, сколько привативной (privative) теологией, отвергающей саму возможность предикации как таковой.

Согласно традиции, общей для «Апокрифа Иоанна» и «Аллогена», Неведомый – ни божественность, ни блаженство (то есть ум), ни благость – он выше этого; он не безграничен и не ограничен – он выше этого; он не телесен и не бестелесен; не велик и не мал; он не есть ни число, ни творение, ни нечто сущее – он выше этого; он не причастен ни времени, ни вечности (*aiōn*); он не получает ничего от другого; он ни умаляется, ни умаляет, ни неумаляем. Разделу, относящемуся к общей традиции, автор «Аллогена» предпосылает свой текст (XI, 3: 61, 32 – 62, 27) сходного содержания: Неведомый есть «нечто» (стоическая категория), поскольку он существует и возникает, или <живет>, или знает, хотя он <действует> без Разума, или Жизни, или Существования, или Несуществования; он не испытан и не очищен, он не дает и не получает ни от себя, ни от другого; он не нуждается ни в Разуме, ни в Жизни, ни в чем-либо еще. Язык «Аллогена» схож с языком «Парменида», который также отвергает как использование предикатов по отношению к Неведомому, так и их отрицание. Данный отрывок можно сравнить с Плотинем (Enn., VI, 9, 3, 36-45).¹⁸

Дело в том, что, рождая всё, природа Единого не есть ничто из всего: ни нечто, ни качество, ни количество, ни ум, ни душа; ни находящееся в движении, ни неподвижное, ни связанное с местом, ни со временем. Но оно – «единовидное в себе самом» (ср. Платоновы диалоги «Пир», 211b, и «Федон», 78d. – И.М.), а скорее, вообще лишнее вида, поскольку предшествует всякому виду, движению, покою: все это относится к бытию, и это-то и делает его многим.

На основе вышеизложенного анализа можно сделать вывод, что трактаты «группы Аллогена» заимствуют структуру трансцендентного мира и структуру визионерского восхождения по нему, а также сифианскую негатив-

¹⁷ Wolfson H. A. Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides // Harvard Theological Review. – Vol. 50 (1957). – P. 145-156; ср. также: Whittaker J. Neopythagoreanism and Negative Theology // Symbolae Osloenses. – Vol. 44 (1969). – P. 109-125; Whittaker J. Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute // Symbolae Osloenses. – Vol. 48 (1973). – P. 77-86; Whittaker J. Ἐπέκεινα τοῦ καὶ οὐράς // Vigiliae Christianae. – Vol. 23 (1969). – P. 91-104; Jufresa M. Basilides, a Path to Plotinus // Vigiliae Christianae. – Vol. 35 (1981). – P. 1-15.

¹⁸ Плотин. Трактаты 1-11 / Пер., пред., комм. Ю.А. Шичалина. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007. – С. 281. – И.М.

ную теологию Незримого Духа из источников, хорошо знакомых с платонизмом. Нельзя сказать со всей определенностью, какие именно это были источники, но похоже, что они принадлежали к среднеплатоническому корпусу комментариев к важнейшим местам Платоновых диалогов (это, прежде всего, «Тимей», «Софист», «Парменид», «Пир», «Теэтет» и «Государство»), а также к воспоминаниям об «эзотерическом» учении Платона, сохранившимся в «Метафизике» Аристотеля и в свидетельствах о речи/речах Платона «О благе». Разумеется, влияние других источников, таких как еврейская апокалиптическая визионерская литература, ни в коем случае не отрицается, но основным источником был именно платонизм.

Многие метафизические системы, о которых речь шла выше (сифианство, в особенности «группа Аллогена», метафизика «Халдейских оракулов», а также системы Плотина, Порфирия и анонимных комментариев к «Пармениду»), демонстрируют то, что Х.-Й. Кремер¹⁹ охарактеризовал как четырехуровневую метафизику, в конечном счете восходящую к работам позднего Платона и его племянника Спевсиппа. Оба, и Платон и Спевсипп, постулировали существование предельной основы бытия, находящейся по ту сторону трансцендентной области бытия как такового (being itself). Для Спевсиппа эта область начинается с области идей и (идеальных) чисел, за которой следует Мировая Душа как источник всякого движения, а за ней, в свою очередь, чувственно-телесный мир. Ксенократ и Аристотель выступили против неумеренной, на их взгляд, трансцендентности систем Платона и Спевсиппа (последнего в особенности), возвратили трансцендентную основу бытия в умопостижимую (intellectual) область чистого бытия и создали там самым трехуровневую метафизику монадического интеллекта (intelligence), содержащего идеи в качестве объекта мышления, Мировой Души и чувственного мира. После бедного на метафизику периода Новой Академии, трехуровневая метафизика сыграла важную роль в платонической метафизике, известной Цицерону и Сенеке и разрабатывавшейся Плутархом, Аттиком и другими мыслителями. Однако в первом веке до нашей эры четырехуровневая метафизика возродилась в александрийском неопифагорейском платонизме, особенно в кругах Евдора. Для этого возрождения были характерны возрастающая тенденция ухода от общества, отрицание мира, аскетизм и возвращение к авторитету древних преданий (в особенности эзотерических, вроде незаписанного учения Платона). Четырехуровневая метафизика, постулирующая существование предельного начала, полностью превосходящего физический и даже умопостижимый мир, все шире распространялась среди философов (таких, как Трасилл, Модерат, Никомах и другие аритмологи, Филон, Юлиан – автор «Халдейских Оракулов», Плотин и последующие неоплатоники), а также среди многих гностиков (таких, как Василид, Моноим, валентиниане, наассены, ператы, докеты, сифиане, архонтики и автор «симонианского» трактата «Megale Anaphasis»).

Особенностью «неопифагорейской» платонической метафизики, отличающей ее от большинства предшествующих ей школ платонизма, является повышенный интерес к моделям, описывающим динамическое онтологическое происхождение низших начал из высших, а также не меньший интерес к аритмологическим спекуляциям по поводу пифагорейской четверицы (*tetraktys*) ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), которая понималась как средство схематизации этого происхождения. Неопифагорейцы хотели объяснить возникновение мира множест-

¹⁹ Krämer H.-J. Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. – 2. Aufl. – Amsterdam: B. R. Grüner, 1967. – S. 193-369; cp.: Turner J. D. The Gnostic Threefold Path to Enlightenment: The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom // Novum Testamentum. – Vol. 22 (1980). – P. 336-337.

венности (состоящего из идеальных чисел и репрезентирующих их феноменов) из единого первоначала, именуемого Единым или Монадой. По их мнению, в определенный момент (двуполая) Монада становилась Диадой (женщиной) посредством удвоения (Феон Смирнский, *Expositio*, 27, 1-7; 100, 9-12 Hiller; Никоммах, *Intro. Arith.*, 113, 2-10 Noche; Секст Эмпирик, *Нур. Ρυγρη.*, 3, 153; *Adv. Math.*, 10, 261; Ипполит, *Ref.*, 4, 43), порождения (<Ямвлих>, *Theol. Arith.*, 3, 17 – 4, 9 de Falco), деления (<Iamblichus>, *Theol. Arith.*, 5, 4-5; 8, 19 – 9, 6; 13, 9-14 de Falco), развертывания (*ectasis*) или движения от потенциального состояния к актуальному, сходного с развитием семени (Модерат у Стобея, *Anth.*, 1, 21 Wachsmuth; Никоммах, *Intro. Arith.*, 10, 12-17 Noche; Никоммах у <Ямвлиха>, *Theol. Arith.*, 3, 1-8; 16, 4-11 de Falco), отступления от своей природы (Модерат у Симпликия, *In Phys.*, 230, 34 – 231, 27 Diels; Нумений, фрагмент 52 des Places), или течения (Секст Эмпирик, *Adv. Math.*, 3, 19; 3, 28; 3, 77; 7, 99; 9, 380-381; 10, 281). Ипполит свидетельствует о том, что некоторые гностики использовали концепцию эманации (*probolê, proerchesthai*) Диады, предсуществующей в Монаде (валентиниане, *Ref.*, 6, 29, 5-6; «Megale Apophasis», *Ref.*, 6, 18, 4-7). Среди текстов сифианской «группы Аллогена», помимо последовательности Существование-Жизненность-Разумность, можно найти концепцию саморасширения (X, 1: 32, 5 – 33, 2; XI, 3: 45, 22-24) и деления (VII, 5: 121, 25 – 123, 14; в сочетании с развертыванием, VIII, 1: 80, 1-20; в сочетании с уходом, X, 1: 9, 1-21).

Такого рода самопорождение первичных начал из предсуществующего единства, характерное для неопифагорейской аритмологии, было синтезировано со среднеплатоническими спекуляциями о божественном уме для того, чтобы произвести модель, в которой множество появляется из Единого посредством мышления, точнее, посредством саморефлексии Единого. Далее, можно сказать, что эта саморефлексия или мышление является бытием, существующим отдельно от Единого и называемым его Мыслью или Разумом. Эта модель получила наиболее полное выражение в гностических системах: в «монистической» валентинианской системе, описанной Ипполитом (*Ref.*, 6, 29, 5-6; ср.: *Ref.*, 6, 42, 4-5 [маркосиане]; *Exc. Theod.*, 7, 1; *Tractatus Tripartitus*, Н.-Х., I, 5: 52, 34 – 77, 25 [мышление, саморасширение и т. д.]; *Expositio Valentiniana*, Н.-Х., XI, 2: 22, 1 – 25, 21). Особый интерес в этом отношении представляет «симионанский» трактат «Megale Apophasis» (Ипполит, *Ref.*, 6, 18, 4-7): великая неограниченная сила, потенциальный отец всего (all-father), потенциально содержит в себе свою мысль (*epinoia*), которую он познает, тем самым объективируя ее в качестве отдельной сущности (являясь себе от себя, он стал двумя; он породил себя из себя). Когда мысль является, она, в свою очередь, видит свой источник, который становится для нее отцом; зная отца, мысль становится разумом (*nous*), который вместе с мыслью производит Логос.

Сифианский «Апокриф Иоанна» (II, 1: 4, 16-35) описывает появление Барбело с помощью такого же процесса саморефлексии. Перед нами нормальная платонико-неопифагорейская интерпретация намного более мифологического и традиционного учения сифиан о двуполой природе Человека (высшего божества, по образу которого создано человечество) и Сына Человеческого (архетипического Адама), учения, основанного на стихах книги Бытия 1: 26-27. Человек – это монистическое (monistic) и при этом двуполое высшее божество (нечетные числа являются мужскими, четные женскими, а «единица» обладает обеими природами, поскольку сложение нечетного числа с единицей дает четное и наоборот). Сына Человеческого как двуполого потомка Человека можно рассматривать как мудрость божества (*sophia*) или его мысль (*pronoia, ennoia* или *epinoia*). Далее, в результате этого запутанного хода мысли, его с одной стороны можно назвать Сыном, а с другой – Матерью саморожденного Сына. Его женский, или материнский аспект можно, выражаясь аритмологическими тер-

минами, связать с Диадой (= с четным/женским), а мужской аспект (= нечетное) – с триадой (ср. Трижды Мужа). Тем самым формируется триада Отец-Мать-Сын, женский член которой часто именовался Пронойей, Эпинойей или Первой Мыслью (Протеннойей), но не Софией, которая связывалась с демиургическим отклонением божественной мысли. Возможно, именно размышления о божественном имени (тетраграмматоне YHWH) породили Барбело как имя женского аспекта божественной мысли. В свою очередь, имя Барбело («в четырех Бог»), заключающее в себе тетраду, могло породить идею тетрады имен (*Ennoia, Prognōsis, Aphtharsia* и *Aiōnia Zōê*), связанных в «Апокрифе Иоанна» с Матерью Барбело, и по аналогии – развитие другой тетрады имен (*Autogenes, Nous, Thelema* и *Logos*), связанных с Сыном. Излишне говорить о том, что в «Апокрифе Иоанна» эти имена, возможно, первоначально обозначавшие атрибуты Матери и Сына, считаются отдельными ипостасями или подчиненными сущностями, предоставленными Барбело и Сыну Аутогену Незримым Духом в тот момент, когда они славили его за то, что он их создал.

Спустя три четверти века «группа Аллогена» все еще связывала с Барбело некую тетраду (теперь это Калипт, Протофанес, Трижды Муж и Аутоген). В то же время тетрада, связанная с Сыном, была отброшена, или, по меньшей мере, утратила своеобразие, поскольку теперь мы слышим лишь о «саморожденных» (множественное число) и о сущностях по имени *Metanoia, Paroikēsis* и *Antitypoi*, находящихся ниже уровня Аутогена. Тем не менее, непостоянство в решении вопроса о месте Трижды Мужа в системе создает впечатление, что в мысли «группы Аллогена» не так много места для тетрад, поскольку она, в основном, оперирует триадами (на это также указывает изложенное выше учение о Троеильном).

Мне представляется, что непосредственным источником учения о трех аспектах Эона Барбело: Калипте, Протофанесе и Аутогене, которые были истолкованы как, соответственно, созерцаемый ум (*nous noētos*), созерцающий ум (*nous kathorōn*) и планирующий, или демиургический ум (*nous dianooūmenos*), – была система Нумения. Что касается учения о Троеильном, мы убедились, что Нумений не постулирует существование высшей основы бытия, находящейся за пределами ума и подлинного бытия, и, таким образом, придерживается трехуровневой метафизики; напротив, учение «Халдейских оракулов» о трех трансцендентных триадах и первосущности, Отце, который, предположительно, находится за пределами бытия, кажется мне весьма сходным с идеями, характерными для «группы Аллогена».²⁰ В частности, система Нумения очень близка к онтологии Эона Барбело в «группе Аллогена», в то время как три триады, присущие (implicit) Отцовской Монаде, высшей Гекате и дважды трансцендентному уму в системе «Халдейских оракулов», очень близки онтологии Троеильного, характерной для текстов «группы Аллогена», особенно в том, как эта триада соотносится с Неведомым и с триадической структурой Эона Барбело.

В этой связи необходимо также упомянуть более раннее учение Модерата. Система Модерата, работавшего в конце первого века нашей эры, представляет собой четырехуровневую метафизику (Порфирий у Симпликия, *In Phys.*, 230, 24 – 231, 27 Diels; Порфирий, *Vita Pythag.*, 48-53; ср. также: Стобей, *Anth.*, 1, 21 Wachsmuth). Модерат помещает первое Единое за пределами бытия и всякой сущности; за первым Единым следует второе Единое – подлинное бытие, умопостигаемое, содержащее в себе формы. Второе Единое Модерат назы-

²⁰ См. указанную выше работу Э.Р. Доддса, исследующую связи между Нумением и «Халдейскими оракулами», и последующее ее обсуждение в том же издании.

вает Монадой или единым Логосом, который, действуя в качестве первообраза (*παράδειγμα* – термин, восходящий к Платонову «Тимею». – И.М.), выступает Качеством, ограничивающим Количество противоположного ему начала, именуемого Множественностью (в эпоху Древней Академии Спевсипп использовал этот термин для Неопределенной Диады). Модерат понимает Монаду как неизменность (*monê*), из которой Множественность производит систему монад (идеальных чисел) посредством движения (*propodismos*) от Монады и возвращения (*anapodismos*) к ней; тем самым, Модерат предвосхищает неоплатоническое учение о трех фазах эманации (*monê*, *proodos* и *epistrophê*)²¹, а также, возможно, сифианское учение о Троеильном как о посреднике, через которого эон Барбело эманурует из Незримого Духа.

На этом мы заканчиваем наше долгое изложение учения «группы Аллогена» в платоническом контексте. Остается подвести итоги и сказать о месте этих текстов в истории позднего платонизма.

Во-первых, теперь должно быть ясно, что трактаты «Аллоген» и «Зостриан» следует включить в число «откровений Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена, Месса и тому подобных» (Порфирий, *Vita Plot.*, 16). Интересующие нас тексты читались в кружке Плотина, а также критиковались и опровергались (подчас весьма пространно) Амелием и самим Порфирием в 244-269 гг. нашей эры.²² Это позволяет датировать «Аллогена» приблизительно 200 г. нашей эры (выше я привел аргументы в пользу того, что «Аллоген» – хронологически первый текст «группы Аллогена»), а «Зостриан» и «Три стелы Сифа» приблизительно 225 г. (Порфирий называет «Зостриан» подделкой, появившейся недавно); «Марсан» с его учением о неведомом Молчащем, превосходящем даже Незримого Духа, мы датировем более поздним периодом, вероятно, временами Ямвлиха, который также постулировал существование «Невыразимого» за пределами Плотина Единого.

Во-вторых, со всей определенностью мы можем сказать, что, полемизируя с гностиками (особенно в *Епн.*, II, 9), Плотин подразумевал некоторые трактаты «группы Аллогена» (в особенности «Зостриан») или же их версии. Тщательное исследование Р. Т. Уоллиса²³ показало, что Плотин не критикует сифианскую модель развертывания (*unfolding*) божественного мира. Он разделяет представленную в «Аллогене» идею ученого незнания (*Епн.*, III, 8, 9-10; *Н.-Х.*, XI, 3: 59, 30-32; 60, 8-12; 61, 2-3; 61, 17-19; ср.: Порфирий, *Sent.*, 25-26 Lambert; комментарии к «Пармениду», фрагменты II и IV). Он также согласен с тем, что духовные сущности полностью, «все вместе» присутствуют в Уме (*Епн.*, V, 8, 7-9; ср. «сущих вместе» в трактатах «группы Аллогена», напр.: *Н.-Х.*, VIII, 1: стр. 21; 87; 115-116). Как мы отметили выше, Плотин также разделяет идею перемещения Жизненности или Жизни из Единого в Ум (*Епн.*, III, 8, 11; ср. *Н.-Х.*, XI, 3: 49, 5-21).

²¹ Дж. Диллон указал на это в своей работе: Dillon J. M. *The Middle Platonists*. – P. 350-351.

²² См.: Schmidt C. *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*. – Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901; Sieber J.H. *An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi // Novum Testamentum*. – Vol. 15 (1973). – P. 233-240; Elsas C. *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. – Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1975; Robinson J.M. *The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism (Stockholm, August 20-25, 1973) / Ed. by G. Widengren*. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1977. – P. 132-142; Pearson B.A. *The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition // Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*. / Hrsg. von B. Aland. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. – S. 373-384; см. также мои статьи, указанные выше.

²³ Wallis R. T. *Plotinus and the Gnostics* (23 стр., работа не была опубликована).

С другой стороны, Плотин выступает против энергичного деления Ума на части, характерного для «группы Аллогена» (Enn., II, 9). Еще более ярко он критикует учения, представленные, в основном, в «Зостриане», в особенности, учение «Зостриана» о Софии (VII, 1: 9, 16 – 11, 9): первая мудрость «не является ни производным, ни “иным в ином” (ср. Платонов «Федр», 247e. – И.М.), но она тождественна подлинному бытию и, тем самым, самому Уму» (Enn., V, 8, 5). Он также осуждает идею, что Душа или София пала и нарядилась в человеческие тела, или что София осветила тьму, произведя в материи образ (*eidōlon*), который, в свою очередь, произвел образ образа. Плотин считает неприемлемой идею демиурга, который восстал против своей матери (Enn., II, 9, 10), и чьи действия порождают «раскаяния» (*metanoiai*, речь идет о Софии), «отпечатки» (*antitypoi*, речь идет о поддельных зонах демиурга) и «изгнания» (*paroikêseis*, Enn., II, 9, 6; а также «чужестранную землю» в Enn., II, 9, 11; ср.: «Зостриан», VIII, 1: 5, 10-29; 8, 9-16; 12, 4-21). Плотин в целом критикует ненужное умножение ипостасей у гностиков, решительно отвергает отбившиеся от рук (*out of hand*) учения, вроде второго знания, то есть знания о высшем знании (Enn., II, 9, 1; ср.: «Зостриан», VIII, 1: 82, 1-13), а также высмеивает гностические магические заклинания (Enn., II, 9, 14; ср. VIII, 1: стр. 52; 85-88; 127; XI, 3: 53, 32 – 55, 11; VII, 5: 126, 1-17; X, 1: 25, 17 – 32, 5).

Однако, как полагает Уоллис, столкновение с гностиками не только побудило Плотина выступить с их критикой, но и, вероятно, привело его к более строгому истолкованию Платонова «Тимея» (в особенности раздела 39e); например, в Enn., III, 9, 1, он заигрывает с идеей трехчастности Ума, а впоследствии, в Enn., II, 9, 6, однозначно ее отвергает. В сочинении «О числах» (Enn., VI, 6), появившемся сразу же после трактата «Против гностиков» (Enn., II, 9), Плотин меняет порядок в триаде Бытие-Жизнь-Разум на Бытие-Разум-Жизнь (во всех остальных частях Эннеад эта последовательность описывает развертывание Ума из Единого), а также связывает эту триаду исключительно с Умом, возможно, в ответ на фигурирующую в «Аллогене» триаду Существование-Жизненность-Разумность, которую можно рассматривать как промежуточную и, следовательно, лишнюю ипостась между высшим божеством и его Умом, Барбело.

Общеизвестно, что корни Платиновой философии следует искать в учении Платона (а также в воззрениях поздних платоников, таких как Модерат, Нумений, Аммоний и, вероятно, автор «Халдейских оракулов»). Тем не менее, мы должны также признать, что Плотин многим обязан гностической метафизике, на что уже давно и весьма обстоятельно указал Х.-Й. Кремер.²⁴ Данная работа отстаивает ту же зрения. Однако, в отличие от Кремера, мы попытались показать, что влияние на Плотина и его последователей оказали именно сифианские гностические апокалипсисы, относящиеся к «группе Аллогена». Эти тексты не только выступили катализаторами, побудившими Плотина придать своей мысли более строгий вид; они также были источником его учения в той мере, в какой авторы этих трактатов основывали свои системы на предшествующей платонической и неопифагорейской традиции.

Далее, в данной работе мы исходили из того, что «Аллоген» был хронологически первым произведением «группы Аллогена» (правда, без опоры на тщательный анализ и сравнение текстов); в любом случае, автором этого текста был сифианин (но, вероятно, не профессиональный философ-платоник), который был знаком с платонической метафизикой первого и второго веков нашей эры, возможно, по письменным пересказам (*digests*). Целью автора, по всей

²⁴ Krämer H. J. Der Ursprung der Geistmetaphysik. – S. 223-264.

видимости, была истолкование сифианской практики визионерского восхождения, возникшей из традиционного сифианского обряда крещения (на это постоянно указывает рудиментарная терминология «Зостриана»), на основе платонической онтологии и техники созерцания. Другой его целью было дальнейшее развитие модели, описывающей происхождение трансцендентных ипостасей (эта модель проглядывается уже в «Апокрифе Иоанна»), в направлении, диктуемом неопифагорейскими ритмологическими спекуляциями о происхождении Многого из Единого.

Наконец, поскольку в «Аллогене» встречается первое упоминание о триадах Бытие-Жизнь-Разум и Существование-Жизненность-Разумность, мы вправе предположить, что его автор внес значительный вклад в развитие среднеплатонической экзегезы тех отрывков из сочинений Платона, в которых идет речь об отношении интеллекта к жизни и бытию (таких, как «Тимей» 39e и «Софист» 248c – e). При этом вполне возможно, что сам автор никогда не цитировал и даже, быть может, не сверялся с этими отрывками. Весьма вероятно, что «Аллоген» был источником этих триад для Плотина и Порфирия, особенно если последний, как утверждает Адо, был автором комментариев к «Пармениду». В любом случае, я надеюсь, мне удалось показать, что «группа Аллогена» в целом и «Аллоген» в частности образуют важное звено в переходе от среднего платонизма к неоплатонизму.

Примечание: Сегодня я уже не признаю за «Аллогеном» хронологическое первенство среди текстов группы, которую имеет смысл обозначить как «платонизирующие сифианские трактаты»; вполне вероятно, что «Зостриан» (или, возможно, «Три стелы Сифа») появился вначале, затем был создан «Аллоген», позже «Марсан» и, наконец, текст без названия из Кодекса Брюса.