

Г.В. ХЛЕБНИКОВ

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ
ФИЛОСОФСКОГО МИСТИЦИЗМА АНТИЧНОСТИ
(Мистицизм как фокальная точка философии)**

1. Мистицизм античных мыслителей

Мистика, от *mŭw*: «закрывать», в том числе «закрывать глаза», подразумевается – на внешний мир, чтобы предаться внутреннему созерцанию потусторонних тайн; и *miŭw*: «посвящаю», «обучаю», имеется в виду как в сокровенные ритуалы, церемонии и действия, так и в особые (тайные, сакральные) знания в древней Греции, – это все, что связано и относится, в основном, к религиям Деметры, Диониса (считавшимися мистическими) и другим мистериальным культам (напр., Кибеллы), главным образом сакральные обряды, наставления и поучения.

Прежде всего, под мистическим понимаются трудно познаваемые аспекты Божества (тайны Божии), разных форм божественного, Его атрибутов, а также вообще все, относящееся в сверхъестественному миру и трансцендентному. Затем, прямая и косвенная, живая и непосредственная коммуникация, опыт соприкосновения с Богом и Его действиями, трансцендентным, духовным и идеальным миром вообще. Мистицизм – учение(-я), основывающееся (-иесь) на возможности прямой коммуникации познающего с Богом или божественными силами как наиболее адекватном способе познания истины (ибо ее транслирует Божество), а также методах слияния с Богом, души с Абсолютом.

Философская теология античности, центрирующаяся на богопознании и посредством различных психотехник достигающая перфекции ума и пурификации души и тела своих адептов, ини-

цирует прямой опытный контакт с Трансцендентным, – и таким образом раскрывая себя как высокую мистику, – становится одним из основных инструментов постижения Абсолюта всей полнотой человеческих способностей: от когнитивных до непосредственного переживания просветленных и экстатических состояний. При этом сам контакт не является окончательной целью занятий философией, – после коммуникации с Трансцендентным мутировавший субъект продолжает свою обычную земную деятельность, но осуществляет ее уже с гораздо большей эффективностью и результативностью, чем раньше, и, может быть основное, уже имея метасмысл, осознавая финальную цель и внутреннюю необходимость своей земной активности: выполнять, словами русского философа В.С. Соловьёва, «работу Господню», которую, надо заметить, сознательно делал еще Сократ, учивший соотечественников видеть свои поступки в перспективе истины и добродетели, являющимися частью божественного Блага.

Тем самым мистика оказывается внутренней осью как религии, так и когнитивного познания реальности, Мультиверса, важнейшей составляющей культурного и цивилизационного процесса. Как этот процесс в своих узловых моментах осуществлялся в истории – представляется целесообразным рассмотреть следующим образом.

2. Мистицизм древнегреческой религии и мистерий

В древней греческой религии, как она репрезентирована Гомером, различные мистические элементы играют огромную роль. Соответствующий анализ, но не называя мистическое мистическим, провел Э.Р. Доддс, показавший на примере ате (*ἄθε* – «безумие», «несчастье») Агамемнона, что в действиях человека часто проявляется иная, чуждая, но покоряющая его воля сверхъестественных существ, осуществляющих то, что Доддс называет «психической интервенцией»¹. Помимо ате, у Гомера не менее часто встречается и другой вид мистической психической интервенции – передача человеку божественной мощи, меноса (*mḗnos* – «сила», «мужество», «гнев»). Люди в состоянии божественного меноса способны совершить величайшие подвиги (признак божественной

¹ Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. – СПб., 2000. – С. 16–17.

мощи) и даже – подобно Диомеду – сражаться с богами. Они фактически становятся кем-то большим, чем человек. В текстах Гомера содержится важнейшие положения религиозной и мистической антропологии. Здесь утверждается: 1) человек является манипулируемым и транзитивным созданием, 2) могущим быть как существенно ниже, так и сущностно выше своего обычного состояния; 3) достичь подобных состояний человек может не сам, а только с помощью ультрасуществ, богов, которые передают ему эти качества через прикосновение, звук голоса или бесконтактно.

Э.Р. Доддс утверждает далее, что самая характерная черта «Одиссеи» заключается в приписывании ее протагонистами всех видов ментальных и физических событий вторжению во внутренний мир человека, его сознание безымянного и неопределимого даймона, «бога» или «богов». Тем самым открывается еще один типологический механизм инициации вышеописанных мистических состояний: эти едва воспринимаемые людьми существа, проникнув в человека, могут оказать благоприятное или пагубное воздействие, в том числе посредством различных предостережений, блестящих или глупых мыслей, воспоминаний или, напротив, забывания и т.д.¹ Человек оказывается населяемым и «поссессивным» существом, которым Некто может обладать. Автономно существующие, почти бесплотные сущности могут вселяться в него и действовать через его «я» таким образом, что человек, совершая аномальные для себя действия и даже обретая паранормальные способности, все равно продолжает считать только себя активным субъектом. Понимание же «реально действовавших» агентов, вовлеченных в действие, возможно только ретроспективно, после того как ультрасущество (или ультрасущества) прекращает свою интервенцию, и «я», обретая вновь обычный для себя уровень самосознания, на основе памяти о происшедших событиях может сделать заключение об аномальном характере своих поступков и инвазии. Более того, ультрасущества для достижения своих целей могут входить и в вещи, которые после этого получают несвойственные им качества. При этом эллины сами не знали, какая именно сверхъестественная сила на них воздействует, обозначая ее обоб-

¹ Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. – СПб., 2000. – С. 25–27.

щенным термином «даймон»¹. Таким образом, оказывается, что в основе гомеровской религии лежит особый, несомненно мистический опыт, а не просто искусственная система космических богов и богинь. Субъект отчетливо сознает как необычность и противоречивость «своих» действий, противоречащих тому, что он за собой знает, так и присутствие в себе гетерогенного мистического существа. Разновидностью психической интервенции является феномен неистовства, так же как божественного дара. Существует родство между корнями слов *mēvntij* («прорицатель») и *ma...omaí* («неистовствовать», «бесноваться»). Религия и культ Аполлона также основываются на «энтузиазме» в этимологическом первоначальном смысле этого слова: бог входил в Пифию, используя органы речи как свои собственные, и она становилась *αεν θεοῖ* («одержима богом»), *plena deo* («полна богом»). Поэтому все прорицания дельфийского оракула Аполлона делались только от первого лица, а состояние прорицательницы квалифицировалось как одержимость. Аналогично понимался характер прорицаний Сивиллы, Кассандры, жриц Зевса в Додоне и др.²

Дескрипция другой мистической ситуации, типологизирующей прямую встречу со сверхъестественными существами, находится в «Теогонии» Гесиода, который в начале своей поэмы рассказывает, как он пас своих овец у подножья Геликона, когда перед ним внезапно возникли Музы и передали вместе с посохом рапсода дар пиита: «Чтоб воспевал я, что еще будет, а прежде, что происходит сейчас» (*Hes. Theog.* 32)³.

Однако помимо общепринятых религиозных и мистических представлений, зафиксированных Гомером и Гесиодом, существовала еще более спиритуальная религия мистерий (прежде всего Элевсинские таинства с XV в. до н.э.), существенно отличавшаяся от первых и оказавшая через орфизм (появившийся после Гомера и Гесиода) интенсивное воздействие на все философское и философско-теологическое мышление греков. Его основатель Орфей из Либетра Фракийских зафиксировал ряд фундаментальных мистических

¹ Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. – СПб., 2000. – С. 29.

² Там же. – С. 110–112.

³ См. подробнее: *Гесиод. О происхождении богов (Теогония)*. – Режим доступа: <http://www.lib.ru/POEEAST/GESIOD/trudy.txt>

положений, которые затем были абсорбированы и развивались дальше в античной философской теологии. Так, в орфическом пантеизме уже содержится положение, что «один Бог во всем», что Зевс (по Апиону) – это огненная субстанция, обладающая кипящей (zšousan) природой, а вселенная – тело божества. И этот огненный (мистическая концепция «огненных» богов будет развита далее Гераклитом) Зевс «все мыслит (voe) один и промыслит все боговидно», то есть осуществляет прежде всего мысленный контроль над всем сущим через общую всем стихию огня. Это положение акцентирует ультимативную важность именно мыслительной деятельности, мышления для богов как сути божественного (ср. Аристотель). Орфей также почитал Аполлона, отождествлял его с Солнцем. Г.Г. Майоров указывает на весьма возможную связь космогонического Эроса Гомера и Гесиода с тем богом любви в орфизме, который дает Орфею силу спуститься в Аид за Эвридикой, преодолевая даже «закон Адрастеи» («Неизбежности» – эпитет Немезиды)¹. В этом случае любовь у орфиков занимает исключительное место (ср. Платон), оказываясь не только началом жизни и стезей к бессмертию, но и формой общения с трансцендентным.

Орфизм же выдвинул продуктивные мистические идеи о необходимости воздерживаться от убийств и практиковать аскетику (в том числе пищевую, например не употреблять в пищу мяса) для обретения ритуальной чистоты, без которой невозможно восстановить прежнее, божественное состояние души (эти идеи будут буквально рецептированы Эмпедоклом). Суть орфических мистериальных доктрин такова: тело является гробницей и местом наказания божественному принципу, бессмертному демону (душе), который существовал до тела и пал в него по своей вине. Этот демон после смерти тела отходит в подземный мир, где подвергается суду. Чтобы искупить ошибки предыдущего существования, душа-демон воплощается в какое-либо земное существо, в том числе даже в животное. Реинкарнация прекращается только с искуплением вины. Всем, кто посвящен в мистерии Орфея и придерживался его практики очищений, наказания смягчаются. Они даже могут быть освобождены от них и возвращены на небо. Орфики, как позже пи-

¹ Майоров Г.Г. *Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические.* – М., 2004. – С. 17.

фагорейцы, жили общиной, совершали очистительные обряды и не разглашали своих учений непосвященным.

Так, в греческое сознание и культуру вошли мистические концепции о метемпсихозе и представления о дуализме и борьбе тела с душой (и, следовательно, материального и духовного, божественного начала), которые затем были рецептированы философами, вырабатывающими на их основе свою шкалу ценностей и моделей жизни, оказывающих формирующее влияние на экстантную культуру и ориентирующих цивилизационный процесс по вектору возрастания интеллектуализма и духовности.

3. Пифагорейский мистицизм

Мистико-философское учение Пифагора инспирировано орфизмом, но имеет и свои особенности. Оно центрируется вокруг веры в Бога, проявляющейся в жертвоприношениях, прежде всего Аполлону Дельфийскому, и ежедневной молитве Солнцу. Вселенная, связанная с бессмертными богами, также считается живой, божественной и имеющей душу. Все небесные светила и звезды являются воплощенными богами, управляющими Универсумом, – его Пифагор первым назвал Космосом из-за присущего ему порядка, который философ интерпретировал на основе мистики чисел («все есть число»). В греческих мистериях наиболее существенным считалось выполнение обрядов, через точное исполнение которых у мистов должно было возникнуть особое духовное состояние, обычно провоцировавшее переживание контакта со сверхъестественными реалиями, после которого, в свою очередь, происходило позитивное изменение самой личности посвященного – обретение различных качеств божественности. Этот древний архаический слой доктрин, абсорбированный пифагореизмом из различных учений, и, прежде всего орфических, был развит и дополнен нововведениями Пифагора.

Высшей религиозно-нравственной целью Пифагор считал уподобление Богу, что афористично высказано в апофтегме «следуй Богу»; эта мистическая формула после Пифагора на века стала в той или иной форме определяющей максимой для большинства философских школ античности. Учение пифагорейцев о природе и судьбе души восходит к фракийскому культу Диониса и орфикам.

Душа, «обрывок эфира» («тонкого огня»), независима от тела и состоит из трех частей (ум, рассудок и страстность); она божественна и бессмертна в своей разумной части. Основное для души – ее зависимость от добра или зла. Человек счастлив, когда душа у него добрая, так как добродетель – это все благо и Бог. Воплощение души в теле, которое является ее тюрьмой или даже могилой, – это наказание душе за прегрешение в высшем мире, поэтому смерть сама по себе не является средством освобождения – душа переходит в другое тело человека или животного (факт реинкарнации, по-видимому, подтверждается новейшими исследованиями¹). Освобождение души из круга рождений и ее возвращение в круг высших существ достигается очищением души и тела посредством «пифагорейского образа жизни», существенно состоявшего в «следовании Богу». Его важнейшие элементы: богопочитание, аскетика, нравственное совершенство, изучение философской теологии, воспитывающие и формирующие («рождение» и метаморфозис) особый вид «высшего» человека, который через этот вид физической и интеллектуальной жизни имел в качестве предельной цели пробуждение в себе высшего божественного начала, – тип мистического теозиса, обожения как осознания и исправления «павшим» в подлунный мир даймоном самого себя и возвращение в круг таких же, как он, божественных существ.

4. Платон как мистик

Проблема недискурсивного, мистического познания трансцендентного в произведениях Платона часто анализируется учеными в связи с современным состоянием разработки этой темы. В этом отношении интерес представляет работа К. Навратила², тематизирующего вопрос о существовании нондискурсивного и эзотерического учения у Платона на основании одного из ключевых текстов – седьмого письма философа.

¹ Лапшин Н.П. Гносеологические новации XXI века // Ученые записки МГУКИ. – М., 2007. Вып. 29. – С. 52.

² Nawratil K. Zu Platons 7. Brief // Wiener Jahrbuch für Philosophie. – Wien, 2004. – Bd. 35. – S. 21–23.

Речь идет об инициации аутоτροφного духовного процесса в уме человека чем-то чрезвычайно особенным. Навратил предполагает, что Платон подразумевает здесь божественное начало, которому родственно (*sunġsneia*) духовное во «внутреннем человеке». Это особый тип мистического познания божественного, мысленное соприкосновением с Ним, которое инициирует собственный огонь духовного «света» философа.

Был ли Платон мистиком? К. Навратил думает, что в это можно поверить ввиду наличия столь многих мистериальных текстов и специальных терминов в его сочинениях: в «Федре» Платон называет тех, которые во время небесного путешествия становятся причастными высшим знаниям, *tiuoŭmenoĩ* (250c); а в «Пире» (210a) уже имеется тот, кто находится на половине пути и которому еще только предстоит *tšlea ka^™proptikŧ* (технические термины мистерий). А в 211d («Пир») речь идет уже о состоянии только созерцания (не мышления) и совместного бытия (*qe©sqai mŌnon ka^ xipe(nai)*) – то есть опять-таки мистических феноменах.

Как же понимать эти слова из седьмого письма (341c)? Мистико-метафизически переживание тоже является знанием («Пир» 211c), но оно существенно отделено от всех других возможных знаний, о которых можно говорить и писать. Первое же остается *oŬ rhtŌn*, являясь, однако, действительностью (*fŬsij*), вывести на свет которую и есть высшая задача (341d), поскольку, возникнув в душе, такое переживание является самым существенным в человеческом существовании, наивысшим, чего может достигнуть вопрошающий человек, это и есть в подлиннейшем значении слова – философия. И ценность подобного переживания, которое в данном контексте нельзя не назвать мистическим, – это не столько приобретение знания, сколько изменение самого человека, практикующего философию, достижение им состояния, в котором «знание» высшей реальности становится бытием познающего, – в точном соответствии с речением Парменида «Мыслить и быть – одно есть». Здесь становится очевидным, что есть специфические предметы или объекты, мышление которых существенно изменяет мыслящего, одухотворяет его и даже деифицирует.

И успех этого проекта зависит исключительно от мистического контакта с высшей божественной реальностью, которая и инициирует вспышку самоподдерживающегося огня мысли в соз-

нании (уме) философа. Этот процесс со своими мистическими импликациями особенно ясно изложен в знаменитом учении об эротическом восхождении, которое жрица-пророчица Диотима (Diot...ma) из аркадской Мантинеи (где праздновались мистерии, близкие к Элевсинским) излагает Сократу в диалоге Платона «Пир» (210a и далее). Целью этого восхождения является специфический тип мистического соприкосновения с божественным трансцендентно-прекрасным самим по себе, чтобы, воспламенившись, родить истинную доблесть (=добродетель), то есть стать существенно лучше себя прежнего, создав новое качество сущности, которое делает человеческое существо (ставшее уже более чем человеческим) любимым Богом и бессмертным.

Таким образом, к трем формам мистического познания, известных Платону («Федр», 244–245), можно прибавить мистическую теологию самого философа. Такое ступенчатое восхождение очищающейся души к вечной красоте, истине и Благу описано не только в «Пире», но и в седьмой книге «Государства» – в притче о Пещере, где освобожденный от уз сначала совершает мистическое восхождение из узилища обыденности к истинному божественному бытию, а затем, как и следует посвященному, возвращается уже измененным обратно к узникам мрака невежества, чтобы помочь им обрести истинное знание.

Дальнейшую содержательную и онтологическую разработку философская мистика великих эллинских философов нашла в рефлексии ученика Платона – Аристотеля, показавшего внутренний механизм мистических процессов.

5. Аристотель: Мистика Перводвигателя

Мистические элементы в философии Аристотеля, как правило, скрыты под рациональной формой изложения, но они тем не менее существуют. Прежде всего, это концепция неподвижного Перводвигателя-Бога, который является сверхчувственной сущностью и чистой энергией, лишенной любой потенциальности, – это и есть Бог, мистическая сущность Которого раскрывается философом в дальнейшем изложении.

Проблему приведения в движение различных вещей и существ, наполняющих Космос неподвижной сущностью, Аристотель

решает посредством указания на предметы мышления и желания: интеллигибельное привлекает к себе и приводит в движение человеческое мышление, не двигаясь само. Объекты желания (то, что кажется красивым, хорошим т.п.) действуют аналогичным образом. Поэтому и Перводвигатель, который есть высший предмет желания, в котором совпадают как прекрасное, так и мыслимое, сам, оставаясь неподвижным, привлекает к себе так, как предмет любви – любящего, а движущееся уже движет все другое. Бог, таким образом, притягивает к себе и все приводит в движение как то, что любимо. Любовь, следовательно, как и интенциональность мышления, вновь оказывается тем, что соединяет низшее с высшим – Божественным, приводит в движение и направляет первое ко Второму. При этом интеллигибельное может приводить в движение по модели человеческого разума только обладающее интеллектом, а это возможно лишь в том случае, если все предметы мира будут иметь нечто соответствующее разуму и/или любви – иначе примеры Аристотеля оказываются неуместными. Действительно, согласно Платону, все вещи мира (от камней, растений, людей, звезд и т.д.) концептированы эйдосами и, следовательно, имеют рациональную структуру (являются воплощенными концептами Демиурга). Но основатель Академии нигде не пишет о разумности камней, растений и т.п., тогда как аналогии Аристотеля явно указывают в этом направлении и идут даже еще дальше – подразумевают способность последних к любви. Иначе, чем мистическими, эти предполагаемые качества назвать невозможно, так как они предполагают действие и в неорганической природе Мировой Души (о которой также пишет Платон в диалоге Тимей). И это – высший и финальный тип причинности, существующий в мире. Бог, следовательно, самым фактом своего бытия мистически воздействует на мир в перспективе финальной причины, то есть жажды онтологического совершенства, как Абсолют, являясь пределом и парадигмой его полноты. Если для разумных существ это положение еще понятно, то опять-таки предположить жажду совершенства у камней, растений, животных и т.п. иначе, как мистическим образом через действие Мировой Души очень трудно.

Аристотель пишет далее, что от такого начала «зависят небо и природа». И жизнь такого Первоначала, естественно, приятнее и лучше любой другой – это вечная жизнь чистого мышления, актив-

ного созерцания, которое суть «сладчайшее и наилучшее», ибо деятельность (энергия) разума есть жизнь; и Оно есть именно деятельность мышления, которое мыслит самое себя – как самое лучшее из всего, что есть, – «...а мышление есть мышление мышления», ибо, поясняет Аристотель, в тех случаях, когда отсутствует материя, мысль оказывается тождественной со своим предметом. Тем самым показывается, что для божественного Ума так же свойственно мыслить мысли, как и для разума человека, – мышление последнего оказывается божественным элементом. Аристотель далее определяет Бога как «живое вечное наилучшее существо, ведь ему непрерывно и всегда присущи жизнь и вечность». И эта разумная, мыслящая саму себя (то есть и самосознающая) жизнь, кроме того, «сладчайшая», что предполагает у Нуса и способность чувствовать, – вместе же эти характеристики, несомненно, определяют Бога Аристотеля (Ум как неподвижный Перводвигатель) как Личность (или Сверхличность).

Суммируя характеристики Философа, можно констатировать, что Бог вечен, неподвижен, постоянно является чистой энергией-деятельностью, лишен каких бы то ни было материи и потенциальности, не имеет никакой величины, неделим, не имеет частей; в онтологическом аспекте – это духовная Личность, мыслящая жизнь мысли, мышление мысли. Вполне мистическая концепция с некоторыми рациональными атрибутами. Итак, Первая, или высшая, сущность оказывается эминентным бытием жизни мышления, которое, в свою очередь, само мыслит мысль о себе как наилучшем. Мыслить и быть здесь оказывается одним и тем же – сохраняется традиция, идущая от Парменида (D.K., fr. 3). При этом, вероятно, не исключается возможность того, что, например, человеческое мышление, стремящееся к наилучшему и идентифицирующееся с божественным в каком-либо отношении, также окажется в круге рефлексии божественного Ума. Ведь Аристотель не только эксплицитно говорит о том, что Бог обладает знанием первых причин и начал (к тому же, совершенным образом), но и из его критики Эмпедокла следует, что Стагирит считал также необходимым атрибутом Бога знание всех сущих, – чтобы Ему не быть менее разумным, чем другие. Но так как, утверждает Аристотель, полное знание несовершенных индивидуальных объектов с их многочисленными недостатками умалило бы Бога, то разрешением апории, по-

видимому, будет мышление и знание Богом вещей мира в их эми-
нентности, совершенных проявлениях. Тем самым все сущие по-
буждаются к самосовершенствованию, ибо, мысля себя, Перводви-
гатель мыслит и все наилучшее в мире, знает в нем сущих со
стороны их онтологического совершенства, а не индивидуальных
недостатков. Таким образом, это мышление Бога о мире оказывает
некоторое обратное благотворное воздействие на бытие этих объ-
ектов, которое лучше всего понимается на примере стремления-
любви человека к Перводвигателю, которое, в первом приближе-
нии, скрыто от самого субъекта и направлено на обретение прежде
всего индивидуального совершенства в одной, нескольких или
многих областях, но оказывается, в то же самое время, достижение-
м онтологической полноты бытия, – пусть только частично, –
свойственного Богу-Перводвигателю. То есть оборачивается как
следованием Богу, так и идентификацией с Ним (а, следовательно,
и деификацией) в этих точках совпадения стремящегося к совер-
шенству субъекта, – вполне рациональный путь приводит к мисти-
ческому результату соприкосновения с Абсолютом.

Вместе с тем, как известно, Аристотель полагает, что суще-
ствования одного Бога, который непосредственно движет только
одно небо неподвижных звезд (а остальные – только косвенно),
недостаточно, чтобы объяснить и движение других небесных сфер.
Для этого необходимы другие чистые умы, сверхчувственные, не-
подвижные и вечные сущности, движущие, как и Перводвигатель.
Они, таким образом, также обладают теми же мистическими каче-
ствами приведения в движение, которые были рассмотрены выше
применительно к Перводвигателю.

Итак, Стагирит определяет свою метафизику как науку о Бо-
ге, теологию (*qeologik^{3/4} t^mpist^mh*), или *sof...a* (А 2, 983a 5-10; Е 1,
1026a 10-16), которую в свете вышеизложенного можно, наверное,
точнее определить как «мистическую теологию». Доказательства
бытия и трактовка природы сверхчувственного находятся в главе
шестой и далее 12-й книги Метафизики, где Аристотель приходит к
заключению о существовании отделенной, вечной и неподвижной
сущности, Перводвигателя, или Бога, а также других чистых умов,
двигателей неба. Она является предметом изучения «теологической
философии» (Е 1, 1026a 19), которой в полной мере, совершенным
образом и постоянно может владеть только Бог, а человек – только

частично, несовершенно и время от времени. Но и в данных рамках, имея точку соприкосновения с Богом именно в этом знании, человек не только приближается к нему в той мере, в какой овладевает знанием первопричин и начал, но и, обретая божественное знание, таким образом сам уподобляется Богу и – гносеологически – как знающий, и – онтологически, мысля, – как в этом высшем знании идентифицирующийся с Богом. И этот, хотя и частичный, но все же мистический контакт с Личностным Богом, фундаментальным образом трансформирует сознание философа, ставя в теологическую перспективу Первоначала как весь Универсум, так и каждую отдельную вещь в нем, которые благодаря этому получают высший смысл собственного существования и системное значение в рамках целого. Мир уже никогда не будет казаться просто конгломератом отдельных предметов, неизвестно как и непонятно зачем находящихся рядом друг с другом. Все частные закономерности, наличие которых Аристотель прослеживал в первых пяти главах 12-й книги и других книгах «Метафизики», теперь оказываются не просто ранжированными, а иерархически интегрированными в единство, внутренним низусом ориентированное на божественный Перводвигатель. Удивительным образом, любя себя и стремясь к индивидуальному благу, каждая вещь по своей мере последнего – сознавая это или нет – одновременно все больше уподобляется Богу, «любит» Его и приближается к Нему. Становится явным тотальный теозис мира, мистически совершаемый вместе Перводвигателем и всем, что находится в Универсуме, начиная от динамически изменяющегося органического мира и кончая статической сферой камней и металлов, также имеющих внутри себя различные градации совершенств индивидуального бытия. Видевший и любящий Бога после этого обретенного опыта и полученного знания будет, по-видимому, не только стремиться к дальнейшему совершенству и более полному знанию, но станет всемерно помогать другим индивидам как обрести это знание, так и достичь возможно большего совершенства. А это и есть путь образования, воспитания и накопления познаний, который практиковали перипатетики в Ликее вместе с Аристотелем и после его смерти. Таким образом, не только сохраняется идущая от орфиков через Пифагора, Эмпедокла и Платона традиция теозиса посредством следования и уподобления Богу, но и разрабатываются формальные осно-

вания этого процесса, акцептированные позже христианской теологией и ассимилированные восточной и западной ветвями монашества, влияние которых на средневековую культуру и цивилизацию стало доминантным.

6. Мистика Филона Александрийского

Согласно Филону Александрийскому, божественную сущность постигнуть невозможно, но стремиться к этому необходимо, так как чрезвычайно важно иметь правильное представление об истинном Боге. Это представление можно составить, если пользоваться умом, по тем действиям-оттискам, которые Его Силы оставляют повсюду в мире. Тогда, при наличии постоянного и интенсивного стремления к этой божественной мудрости, ее адепты наполнятся «прославленными и блистательными доктринами» (Об особых законах, I, 32–51). Сам Филон пишет, что иногда слышит «возвышенную мысль из своей души», которая часто одержима Богом и получает откровение там, «где не знает», то есть мистическим образом, через контакт-наитие с Абсолютом. Ему открывается, что хотя Бог один, его высшие и главнейшие силы две: благодать и своеволие. Благодатью Он производит все, что есть, а своей мощью управляет всем тем, что создал. Посередине же есть еще «Третий», который Их объединяет, – Логос. Именно через Него Бог является как господином, так и благом (О Херувимах, 21, 27), – мистический характер этих концепций очевиден.

При этом Филон подчеркивает, что обучение мудрых людей, в том числе древнему знанию («поседевшему от времени»), необходимо, – но только до тех пор, пока Бог в душе обучающегося не вырастит «молодые ростки самоприобретенной мудрости», тогда знание, идущее от обучения, отбрасывается, ибо «ученик Бога, теолог» не может «терпеть руководство смертных людей» (О жертвоприношениях Авеля и Каина, 79). Тем самым остается только один, высший и мистический способ познания непосредственно от Бога, описываемый философом на примере высказываний пророка, который высказывает только то, что ему «подсказывается» – он «переполняется Духом, разум отступает и сдает крепость души новому посетителю и жильцу», так что уже этот последний ударяет по всем ее орудиям «и возбуждает звуки» (Об особых законах, IV, 49).

Следовательно, философ очевидным образом описывает ситуацию посессивности, когда «я» человека оттесняется гораздо более могущественным духовным существом, которое и вещает затем, пользуясь органами речи первого от имени себя или пославшего его. Филон восторженно описывает этот процесс божественной инспирации свыше, сравнивая его с изобильным дождем и непрерывным ливнем (мыслей), тогда как из того, что «душа в муках рождает сама по себе, многое – жалкие выкидыши», преждевременно родившиеся. Сам философ «тысячекратно» испытывал те и эти состояния, жалуясь, что когда он, следуя обычному порядку работы над философскими учениями и точно зная, что следует изложить, тем не менее обнаруживал, что его «ум бессилен и стерилен». Тогда, ничего не сделав и отказавшись от работы, он поносил свой ум за сомнение, «поражаясь мощи господина сущего, от которого зависит открытие и закрытие чрева души». Но случалось и так, что он принимался за свою работу «пустым – и внезапно становился полным, покрываясь и оплодотворяясь сверху невидимыми инспирациями, так что, будучи охвачен божественным вдохновением, я корибантически неистовал и не сознавал ничего: ни места, ни тех, кто был рядом, ни себя самого, ни сказанных слов, ни того, что было написано. Полагаю, что я излагал то, что нашел: наслаждение светом, отчетливейшее видение, яркость различения вещей, которая может быть получена через глаза только при яснейшем зрелище» (О путешествии Авраама, 32–35). Это описание мистических состояний и переживаний подлинного мистика. Филон здесь не только дает яркое и точное описание того, что позже будет аморфно обозначаться такими понятиями, как «творческое вдохновение», но и указывает на его источник – Бога, от которого прямо зависит успех или неудача интеллектуальной деятельности автора.

Подобное мистическое состояние достигается аскезой, «уходом от земной материи», бегства от тела, как из «мерзкого тюремного дома», от всех наслаждений и страстей, от чувственного восприятия, которым, утверждает философ, мы отдаем «в долг самого себя» (О путешествии Авраама, 9–11). Затем следует «вывести ум до последнего предела», освободить его не только от чувственной перцепции, но и от «высказанного слова», чтобы «погрузить в свободу» – только тогда он освободится от потребностей тела, тира-

нии органов чувств, предположений и «самого себя», ибо невозможно, чтобы был с Богом тот, «жилище кого было в теле и смертном роде». Необходимо найти в Боге источник своих намерений и поступков, достичь простоты и богоподобия во всех своих высказываниях и действиях, нельзя уму оставаться среди своих собственных мнений. Нет гарантии, что и тогда удастся найти Бога, но уже сам факт Его поиска достаточен, чтобы принять участие в «благих вещах» (Аллегорические интерпретации, III, 39–48).

И именно этот путь может привести к мистическому экстазу, для чего душе необходимо: 1) иметь страсть «наследовать божественное добро»; 2) «оставить тело», перестав обращать внимание на плоть; 3) уйти от чувств, начав смотреть на чувственные объекты как не имеющие подлинное существование, а на чувство как на ненадежное и не могущее служить «критерием суждения»; 4) отвернуться от речи, в которой много алогичного и нелепого, «несмотря на всю ее экзальтированность и надутость»; 5) выйти из самой себя и 6) уподобиться корибантам, «преисполнившись вакхическим неистовством» (язык мистов), чтобы быть «богоодержимой как пророческим вдохновением». Нужно посвятить силы каждого чувства, тела и речи Богу, Который «придает телу его телесную форму, оснащает чувства для восприятия и распространяет на речь силу говорения». Перестав пребывать в самом себе, выйдя из себя и освободившись, ум попадает под божественное воздействие, «сотрясается и обнажается небесным эротом до своих глубин», влечется подлинным бытием, которое притягивает его вверх, к себе. Оставить себя – это значит уже не распоряжаться по своему усмотрению ни мышлением, ни рассуждением, ни пониманием, а «принести и посвятить их Тому, Кто является источником и причиной точного мышления и безошибочного понимания» (Кто наследник божественным вещам? 69–74). То есть дать возможность действовать в себе не своей воле, а Богу, Который, выражаясь словами христианской молитвы, «прииди и вселися в ны».

Последующую разработку философская мистика получила в работах неоплатоников, которые уже рефлексивно артикулируют свои системы именно в перспективе достижения очищения, контакта с Абсолютом, преобразования и теозиса философа-адепта, полностью сознавая место и значение каждого уровня своей системы. Все необходимые элементы этого мистического восхождения к

unio mystica есть уже у Плотина, абсорбировавшего основные мистико-философские концепты своих предшественников.

7. Мистика как фокус философской теологии Плотина

Порфирий, расположив наиболее существенные 54 трактата своего учителя по девять в шести эннеадах, как известно, не только указал на логическую последовательность мистического пути восхождения души от чувственного мира к Единому через этику, физику, космологию, психологию (в онтологическом значении), ноологию и генологию, но и изложил его «как лестницу» (ἡμῶν...βαθμῶν). Имея в виду, что последовательное и «правильное» изучение работ Плотина в артикулированной последовательности должно привести к метаноии (в неоплатоническом значении термина) – изменению сознания и метаморфозе всей нравственно-духовной личности человека, пробуждению в нем высшей нозтической и божественной жизни, когда мышление и знание становятся уже не рассудочными, а в сверхбытии своей идентификации с трансцендентным – свето-огненными, вспыхивают во внутреннем понимании «холодным пожаром» высшей сверхразумной жизни, прекрасной по «форме» (там нет форм) интенсивности переживания и божественной по его «содержанию» (там нет и содержания, поскольку все – Единое), – реализуя тем самым бегство «одного к Единому». Порфирий именует Единое трансцендентным Богом, не имеющим «ни облика, ни вида», возносящимся «свыше мысли и всего мысленного», а геносис (единение) с этим, находящимся «над всеми» Богом является, по его утверждению, предельным намерением и целью души. Согласно жизнеописателю, Плотин при их синусии достигал ее четырежды, сам Порфирий – «единственный раз на 68-м» году жизни «приблизился и объединился» с этим Богом.

До падения в мир становления (или рождения) люди были «там» (ἐκεῖ), в мире ином и невидимом, чистыми душами, без тел, составляя часть нозтического мира (ἐν τῷ τοῦ νοῦ κόσμῳ). Они были отличимые друг от друга, но не отделенные (поскольку там все части взаимопроникают друг в друга и являются всем Умом), все participated миру подлинного бытия, которым и является этот высший мир. Будучи частями ума и чистыми душами, люди, оставаясь во всем такими «другими» людьми (ἑτέρωθεν ὅμοιοι), были бо-

гами (qeo...) (Enneadae 4.14). Глубокая мистика этих положений очевидна.

Единое является эксплицитной целью метафоры восхождения души (1.6.7; 1.6.9 и т.д.), при этом философ часто пишет также о возвращении или «пробуждении» истинного «Я» человека (4.8.1.1). Каждый человек обладает особой внутренней силой, которую почти никто не умеет использовать, но, научившись этому, можно достигнуть единения с Единым (1.6.8; 6.5.1; 6.9.4 и т.д.). Стадии восхождения души включают в себя аскетизм, очищение, практику добродетелей, любовь и ведут от чувственно воспринимаемого мира к миру Души, а затем – от сферы Души к универсуму чистых идей или интеллекта, то есть к вселенной Ума. Этот мистический процесс наиболее детально описывает Р. Арну (9), которому, *mutatis mutandis*, целесообразно последовать в том, что относится к заявленной теме.

Чтобы подняться к Богу-Единому, необходимо, пишет Плотин, отделить от себя все внешнее и полностью обратиться к тому, что внутри, вступить в самого себя (6.9.7.17.). Обратиться душе к себе и познать себя – значит познать Бога (6.9.11), от Которого она произошла и от которого зависит. Точно также душа, желая прийти к Уму, должна повернуться к глубочайшему в себе – уму, а этот последний, если захочет созерцать Единое, являющееся «внутренним Умом» (5.3.14.15 – *Ἐνδον νοῦν*), также должен войти в себя «как в Святилище», поднявшись над всеми вещами (5.1.6.12), ибо обращаясь к себе, Нус также обращается к своему первоначалу, как и душа – к своему (то есть к Нему). Более того, Ум становится Умом только обращаясь к Единому и созерцая Его (5.1.6.12): таким образом, Плотин эксплицитно указывает на деифицирующее воздействие созерцания эминентного Начала; достаточно обратиться к Нему – и благотворное воздействие высшего Блага начнет действовать, наполняя созерцающего бытием и умом (5.2.1.9). Механизм этого мистического преобразования, по-видимому, заключается во «вложении» созерцаемого в наблюдающего, после чего первое и начинает действовать в последнем (1.2.4). При этом само Единое, будучи всегда вокруг нас, не стремиться к человеку, это люди постоянно устремляются к Нему.

Бог репрезентирован повсюду тем, кто может Его принять, в том числе и теми сущими, которые не знают об этом. Существо,

измаранное материей (tù dš teqolwmšnJ), все еще сохраняет причастность к Богу, но не может Его воспринимать, поэтому для уподобления Богу и воссоединения с Ним необходимо очищение, которое заключается в собирании себя посредством возвращения в себя через элиминацию всего внешнего (tŌ œxw) и телесного; именно последнее является той инаковостью, которая отделяет душу от Бога. По словам Плотина, люди присутствуют в Едином, когда «инаковости» не имеют (6.9.8). Пока душа пребывает в теле, она спит; подлинным пробуждением для нее является отделение от тела. Поэтому следует, насколько возможно, удалиться от него (1.2.5; 6.4.16); необходимо закрыть телесные глаза (одна из интерпретаций термина «мист», посвященный), чтобы открылось зрение духа, которым обладают все люди, но мало им пользуются (1.6.8). В этом и заключается платиновская схема катарсиса: устранение, отделение (1.2.5), разделение (3.6.5), удаление (6.9.4), освобождение, обращение, бегство. Чтобы душа осталась одна, ни с чем не смешанной и удаленной от плоти, а лучше, как делает мудрый, – от всего, что не есть Единое, в том числе, логоса и прекрасных зрелищ, одним словом, всего, приставшего к душе вследствие рождения и ей чуждого (Ϝfele pŕnta – 5.3.17; 4.3.32.22; 6.8.19; 1.2.3; 4.7.14.10). Речь идет не только о чувственных ощущениях, но и о связанных

с ними представлениях и мыслях. И лишь после пурификации и перфекции души и ума возможно обращение к Благу и единение с Ним.

Этот опыт описывается в начале трактата «О нисхождении душ в тела» (4.8.1), где Плотин непосредственно выражает свой опыт переживания божественной реальности. Он описывает опыт экстаза как пробуждение, вхождение в себя и созерцание «великой красоты» (выражение Платона, Пир, 210e). Философ становится одним целым с Божеством, утвердившись в Котором, достигает затем ультраноэтической Действительности, но так, что при этом в мистическом слиянии с Последней не теряет собственной идентичности; обратное возвращение после стасиса в Божестве происходит через Ум, возобновление когниции (вместо созерцания Высшего и идентификации с Ним).

В трактате «О Благе, или Едином» (6.9.9) дан рассказ Плотина о контакте с трансцендентным, в котором легко читается свиде-

тельство глубокого мистика, того, «кто видел». В этом акте богобщения видящий сам становится богоподобным, становится единым и простым, «соприкасаясь с Ним как центр с центром», видит Бога единым с собой (гл. 10), – видящий и видимое были единым. В видящем не было там и тогда ни движения, ни желаний; Там не было ни места, ни логоса, ни мышления, ни себя; но, в полном умиротворении и безмолвии, видящий уносится Богом, неистовствует, вдохновляется Им, став сам как бы неким покоем и стоянием в Боге (гл. 11). Но постоянно пребывать Там «видящий» не может – он еще не полностью освободился от этого мира (гл. 10).

Плотин описывает и другой мистический опыт, который, несомненно, является его личным, когда пишет, как дух «воспаряет выше самой красоты, выше всего сонма добродетелей, подобно тому, как проникший во внутреннее святилище оставляет позади себя статуи, стоящие во храме, как такие предметы, которые предстанут первыми его взору уже после того, как он узрел сокровенное святое святых и наслаждался общением не с образом, или изваянием, которому принадлежит лишь второстепенное значение, а с самим Божеством». Такое созерцание является превращением себя «в нечто совершенно простое и чистое», есть прилив силы, «жажда теснейшего единения, напряжения ума в стремлении к, возможно, полному слиянию с тем, которого желательно узреть во святая святых единения», а в конце всего – полнейшее успокоение. Это язык мистика, непосредственно испытавшего то, о чем пишет, а не философа, рационально пришедшего к выводу из своих рассуждений, что подтверждается и фразами, завершающими 11 главу: «Таков путь богов», «таков и путь... блаженных мужей», «бегство, стремление души к одному только Богу» (6.9.11). В свидетельски точных дескрипциях философ детально описывает процесс мистического теозиса, инициируемый подлинной любовью к Благу, когда душа, оставаясь субъективно сама собой, онтологически тотально соприкасается с Богом, становясь чистым пламенеющим Светом, «сущим богом». Эта концепция затем будет адаптирована и христианством.

Достичь подлинную красоту истинно сущего (а Оно и суть красота) следует через самоочищение, которым и являются все добродетели: благоразумие («необщение с телесными удовольствиями»), мужество («небоязнь смерти») и мудрость (мышление, отвращающееся низшего и ведущее душу к высшему»), освобож-

дающие человека от страстей и всего телесного. Для Бога Благо и красота, красивое и хорошее тождественны. Очистившаяся душа становится «эйдосом и логосом, всецело бестелесной и умной, всецело принадлежащей божественному, где и исток красоты, и все, что ей родственно», ибо «благо и красота души состоят в том, чтобы стать подобной Богу» (гл. 6). Только Благо является абсолютной и чистейшей красотой, видевший которую «восхищается Им в красоте, в ужасе, смешанном с наслаждением, в безумии, не наносящем вреда душе». Такой человек любит Его «истинной любовью и пронзительной тоской», ибо это – наибольшая красота, которая делает «любящих ее прекрасными и возлюбленными» (гл. 7). И она постигается поворотом, очевидно мистическим, – «подобно тому, как меняет зрение посвящаемый в таинства» – к Нему нашего внутреннего видения, «которое имеют все, но пользуются им только немногие» (1.6.8). Это внутреннее зрение души необходимо развивать, приучая ее сначала видеть красоту образа жизни, затем – прекрасные дела «благих мужей», потом – души поступающих прекрасно людей: «ваяя свою статую» (Платон. Федр, 252d7) добродетелями, которые одно отсекают, другое – шлифуют, третье – делают чистым, пока «останешься лишь самим собой – истинным светом». Тогда только можно узреть Великую Красоту Блага, ибо «зрящий родственен зримому», и только уподобившись этому последнему, можно приступать к видению Бога. Сравнивая далее Благо с Солнцем, а зрящую душу с глазом, Плотин говорит, что надо стать всецело благовидными и всецело прекрасными (желая видеть Благо и Красоту), так как восходящий сначала поднимется к Уму и Там увидит прекрасные эйдосы (идеи) и само Прекрасное. Выше этого и по ту сторону – трансцендентное Благо, исток и начало Красоты (гл. 9).

8. Мистика молитвы у Ямвлиха

Его теология и философия глубоко мистичны и рефлектируют не только обширные специальные знания, но и очевидный личный опыт мыслителя. В этике Ямвлих считает главным веру в богов и коммуникацию с ними. Для этого он изучает и систематизирует молитвы, мантику, жертвоприношения и теургию – разумеется, в их мистических, относящихся к божественной сфере аспектах.

Высшая добродетель – это единение с богами. Моральные и политические добродетели необходимы для достижения этой высшей цели и являются ее низшими уровнями. Таким образом, вся мистическая философия Ямвлиха эксплицитно оказывается рационально-экстатической практической теологией с элементами теургии, направленной на теозис и геносис адепта.

Например, о структуре, роли и значении молитвы (εὐχά), которая, по его словам, является важной частью жертвоприношения, давая в нем «нерасторжимую общность с богами», философ пространно говорит в своей работе «О египетских мистериях»¹. Из его текста следует, что действие молитвы не ограничивается только теургией. Она мистически преобразует и совершенствует также самого человека, просветляя и успокаивая, расширяя его познавательные способности, возможности восприятия и подготавливая к коммуникации с богами. Согласно Ямвлиху, первым этапом молитвы является обращение к богам, которое провоцирует сам мистический контакт с божеством и дает возможность его познавать. На втором этапе еще до произнесения слов возникает общность единомыслия, которая вызывает посылаемые богами дары. Самый совершенный, третий этап молитвы характеризуется неизреченным единением с ними, сила которого обусловлена богами, что и дает возможность душе находиться среди них. Благодаря этим трем этапам молитва создает привязанность к богам и в теургии генерирует три преимущества молящимся: озарение, совместное действие с ними и, как Ямвлих это называет, совершенную наполненность огнем. Молитва может предшествовать жертвоприношениям, входить в священнодействия или завершать их, но никакое из действий не происходит без нее. Философ подробно перечисляет мистические дары, приносимые молитвой: она питает ум, расширяет возможности восприятия богов душой, открывает божественные тайны, приучает к ослепительному свету, постепенно совершенствует людей, подготавливая их для контактов с богами, поднимает на самую вершину созерцания, где обретается спокойствие, передает мирозерцание богов, пробуждает дар убеждения, общность, нерасторжимую дружбу, интенсифицирует стремление к божеству, включая в это стремление божественное начало самой души. Ямв-

¹ Ямвлих. О египетских мистериях. – М., 2004. – 207 с.

лих даже пишет, что молитва превращает пользующихся ею «в учеников богов».

Таким образом, прагматический аспект религиозных практик философов, необходимый им как для теоретической, так и практической деятельности, осознается и артикулируется мыслителем с исчерпывающей ясностью, еще раз разъясня их важность и значение как для культуры, так и для человеческой цивилизации.

9. Выводы

Тем самым, вероятно, становится явным значение для античных мыслителей наряду с их философско-теологической рефлексией и психотехнической деятельностью также религиозно-мистического элемента. Он оказывается не исторически обусловленным и случайным, а имманентно необходимым, центральным и наиболее глубоким компонентом всех систем, имеющих своей конечной целью развитие и сложную трансформацию личности из человеческого в онтологически более высокое состояние с последующей деификацией и соединением с Богом. Это – первое отличие мистицизма античных мыслителей. Второе – он всегда существенно основан на опытном переживании личного (либо авторитетного) контакта с супранатуральной реальностью. Другие особенности целесообразно рассмотреть через его типологию.

Типы мистического в античности: 1) через прямой контакт со сверхъестественными сущностями в «реальном мире» (Гесиод); 2) во сне (Асклепий); 3) в «духе»; 4) в процессе творческой работы (написания текстов, Филон); 5) во время философского рассуждения (Сократ в «Федре») или 6) созерцания или медитации (Плотин); 7) в виде «голоса», непосредственно обращающегося к субъекту мистического опыта (даймон Сократа); 8) через один из аспектов Абсолюта – «Прекрасное» (в «Пире»); 9) через явное или скрытое воздействие на сознание человека сверхъестественных сущностей, которые, таким образом, осуществляют полный или частичный контроль над личностью этого субъекта (у Гомера); 10) «посессивное» воздействие, когда сверхъестественная сущность «входит» в человека и пребывает в нем, осуществляя тотальный контроль над всем его поведением (Филон, феномен одержимости бесами); 11) греческие «шаманы»; 12) онтологический

мистицизм Аристотеля; 13) коммуникация, реализуемая через использование специальных приемов (включая ментальные): элементов культовых и/или ритуальных действий (молитвы богу у пифагорейцев, алтари и жертвенники богам в Академии и Ликее), а также психотехник; 14) проникновение души в Абсолют, то или иное соединение с Богом, присутствующее в религиях и мистицизме; 15) и, возможно, высший – полное «растворение», исчезновение любого различия между «я» и Богом.

Структура мистического феномена состоит из: 1) субъекта мистического опыта, и 2) воздействующего на него высшего агента, являющегося онтологическим основанием и в этом смысле «объективной» стороной мистического переживания. Неотделимыми и важнейшими компонентами последнего являются и 3) следствия этой коммуникации, проявляющиеся в обретении субъектом а) «знания» в той или иной форме о высшей реальности контакта и б) в «просветления» субъекта; в) могут проявиться способности и таланты, которыми ранее субъект не обладал, а также д) наблюдаться явления излечения болезней (например, в храме Асклепия).

Несомненны также формальные сближения между многими положениями античной философской теологии и мистики с христианством, при принципиальном субстанциальном различии обоих. А именно: через концепцию божественного Единого; одного и единого Бога; Его атрибутов благодати, всезнания, всемогущества, бесконечности; учение о душе как пришелице, не из этого, а высшего, божественного мира, к которому она сама принадлежит; учение о бессмертии души; человеке как существе двух миров, носящего в себе бессмертную божественную часть и смертное тело. Концепция теозиса, которая не только является осевой для большинства систем античных мыслителей (по схеме: следование Богу – уподобление Богу – деификация), но и стала, *mutatis mutandis*, высшей целью Восточного христианства, православия. Доктрина о континуальном вмешательстве божественных сил в историю и дела людей с целью достижения как своих, божественных целей, труднодостижимых для человечества, так и относящихся к отдельным индивидам и всей совокупности людей вместе. Развитие философской теологии и мистики, в которых главным элементом была именно последняя, ибо вокруг высшего, божественного мира цен-

трировались все другие уровни бытия мира, завися от него. Ультимативная важность, в связи с этим, непосредственного духовного опыта, который субъективно убедительно свидетельствовал об истинности бытия божественных уровней и имеющихся учений о них. Онтологическое разделение низшего материального, имманентного мира и высшего трансцендентного, божественно-идеального у Платона также стало парадигмой для будущей христианской теологии и религиозной философии. Пейоративное отношение большинства философов к собственности, всем видам имущества; равнодушие к удовольствиям и наслаждениям (см., например, Федон, 64d–65c). Особый интерес к феномену смерти в философии, мистике и религии; проблема существования души после смерти и связь поступков в жизни с ее судьбой после разделения с телом; понимание ада как непрерывных и длительных страданий души после смерти (10-я книга Государства Платона), а рая – как ее пребывания в высшем божественном мире.

Все это не только создавало концептуальную матрицу для будущего христианского богословского мышления и различных аскетических практик, но и схему последующих религиозно-метафизических и мистических систем Средневековья и Возрождения. Эти формально общие элементы столетиями адаптировали античную культуру к будущим ценностям христианства и постепенно преформировали сознание человека к восприятию его положений. Христианство, таким образом, будучи качественно иным феноменом, возникло тем не менее и как естественное продолжение данной линии мышления и духовного опыта на как бы подготовленном для него месте, хотя ни одна, ни другая стороны не были согласны эксплицитно признать эту корреляцию.

Комплекс эллинской философской мистики, основанный на семинальных идеях элевсинских и орфических верований, и развитый Пифагором, Гераклитом, пифагорейцами, Парменидом, Эмпедоклом, Платоном, Аристотелем, Филоном Александрийским, неоплатониками и гностиками, оказал затем кумулятивное воздействие на западно- и восточно-христианскую мистико-аскетическую традицию.