

ФИЛОСОФИЯ

УДК 1 (091)

МОНОТЕИЗМ В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ. THEOS HYP SISTOS И ОРАКУЛ АПОЛЛОНА КЛАРОССКОГО*

Е. В. Афонасин

Новосибирский государственный университет
Института философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
afonasin@gmail.com

Аннотация. Монотеизм в поздней античности – тема многоплановая. Статья касается лишь одного аспекта формирования монотеистических тенденций в греко-римских религиозных представлениях, как традиционных языческих, так и иудео-христианских, включая «иудействующее» язычество и гностицизм. Рассматриваются как народные культы (эпиграфически засвидетельствованный культ Всевышнего Бога, Theos Hupsistos), так и новая монотеистическая религия возрожденных оракулов (на примере надписи из Эноанды и Тюбингенской теософии 13). Мы видим также, как характерные для монотеистических религий эсхатологические и сотериологические мотивы раскрываются в контексте своего рода философской онтологии.

Ключевые слова: монотеизм, иудаизм, христианство, гностицизм, сотериология.

Для цитирования: Афонасин, Е. В. (2021). Монотеизм в поздней античности. Theos Hupsistos и оракул Аполлона Кларосского. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 4. С. 5-15. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.5-15.

MONOTHEISM IN LATE ANTIQUITY. THEOS HYP SISTOS AND THE ORACLE OF APOLLO OF CLAROS*

E. V. Afonasin

Novosibirsk State University
Institute of philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
afonasin@gmail.com

Abstract. Monotheism in Late Antiquity is a multidimensional topic. The article deals with only one aspect of the formation of monotheistic tendencies in Greco-Roman religious conceptions, both traditional pagan and Judeo-Christian, including "Judaizing" paganism and Gnosticism. Both folk cults (an epigraphically attested cult of the *Theos Hupsistos*) and the new monotheistic religion of the revived oracles (the inscription from Oenoanda and the Tübingen Theosophy 13) are considered. We also see how the eschatological and soteriological motifs characteristic of monotheistic religions are revealed in the context of a kind of philosophical ontology.

Keywords: monotheism, Judaism, Christianity, Gnosticism, soteriology.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005.

* The research was funded by RFBR, project number 21-011-41005.

For citation: Afonasin, E. V. (2021). Monotheism in Late Antiquity. Theos Hypsistos and the Oracle of Apollo of Claros. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 5-15. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.5-15.

«Мой дом, – пишет Филон Александрийский в *О посольстве к Гаю* 278, – Иерусалим, где стоит святой храм Всевышнего Бога», далее рассуждая о причинах, по которым в нем не может находиться рукотворных образов. Та же самая фраза появляется и в его *Против Флакка* 46, в контексте обсуждения прискорбных обстоятельств, приведших к «первому еврейскому погрому» 38 г. в Александрии (van der Horst 2003). Выражение Theos Hypsistos, Всевышний Бог, как видим, наиболее естественно именно в иудейском контексте, более того, по преимуществу, в связи с Иерусалимским храмом. Именно так обычно прочитывается и известный эпизод из *Деяний Апостолов* 16.17, где рассказывается, что, подойдя к месту поклонения (προσευχή, что может означать как строение, так и открытую площадку), расположенному за городом Филиппы в Македонии, Павел встретил одержимую, которая кричала, что он и его спутники «рабы Бога Всевышнего». Однако более привлекательной выглядит гипотеза о том, что перед нами древнейшее упоминание о том культе Бога Всевышнего, приверженцем которого, спустя столетия, все еще был отец Григория Назианзина. В своей речи в память от отца христианский писатель IV в. пишет, что его отец некоторое время был приверженцем монотеистического культа, «представляющего собой смешение двух элементов – эллинского заблуждения и иудейского закона», последователи которого отвергли языческие жертвоприношения и поклонялись «огню и свету лампад». При этом, они чтили субботу, соблюдали некоторые пищевые запреты, однако не практиковали обрезание. Почитаемого ими бога они называли Вседержитель (Пантократор), и сами звались «гипсистиарианами» (*Речи* 18.5). Примерно то же сообщает и Григорий Нисский (*Против Евномия* 38). Епифаний пишет о приверженцах культа Всевышнего Бога подробнее. Правда, как и во многих других случаях, описание того или иного учения становится жертвой классификаторской страсти ересиолога (*Панарион* 80.1–2). По сведениям Епифания, их звали «евфимиты» или «мессалиане», что означает «возносящие хвалу», причем места собраний, которые они называли proseuchai или eukteria, напомнили ему открытые пространства, вроде театров, где собирались самаритяне. Важно, что, по словам ересиолога, эта группа, которая представляла собой христианскую ересь времен имп. Констанция, отличалась от более ранней секты, которая, напротив, не имела отношения ни к иудеям, ни к самаритянам, так как ее приверженцы были язычниками, принимающими традиционную греко-римскую религию, однако поклоняющимися единому Всемогущему Богу.

Письменные источники подтверждаются эпиграфическими данными, теперь в полной мере доступными в двух публикациях Стивена Митчелла [Mitchell, 1999 и 2010]¹. Составленные им карты показывают распространение культа Всевышнего Бога в Греции, Причерноморье, Малой Азии, на Крите, Кипре, в Сирии, Палестине и Египте, причем ранние надписи могут восходить к первому веку н. э. (Фракия в Селимбрии, 25 г.; Фессалоники, 75 г.; Боспорское царство, 41 г.; Танаис, 68 г. [Mitchell, 1999, p. 109]), хотя большинство, разумеется, датируется II–IV вв.

¹ См. также: Ustinova, 1991 и 1999.

Важный методологический вопрос: как отличить языческие посвятельные надписи от иудейских? В некоторых случаях ответ подсказывает контекст. Например, две египетские надписи II в., взывающие к Всевышнему Богу (№ 283 и 285 в каталоге Митчела), иудейские. Напротив, в Фаюмском папирусе 69–57 гг. н. э. упоминается братство «Всевышнего Зевса», безусловно языческое. В целом можно сделать вывод, что на заре христианской эры вера в единого Всевышнего Бога была распространена как среди иудеев, так и язычников. Несколько позже к ним, если верить ересиологам, добавились «иудействующие язычники», а также ранние христианские и гностические секты, причем, судя по всему, они произносили схожие слова и были активны на одной и той же территории. В частности, в Боспорской надписи (№ 85 и 86), касающейся манумиссии раба, ее автор возносит «евлогию» Всевышнему Богу в месте собрания иудеев, однако затем клянется «Зевсом, Геей и Гелиосом» [Mitchell, 1999, p. 114]. Большая часть надписей носит традиционную посвятельную форму: проситель обращается к анонимному Всевышнему Богу или, реже, Всевышнему Зевсу (№ 46, 47 и др., рельефы с изображениями орла: № 24, Спарта, № 37, Македония, № 28, Эдесса, руки с молнией: № 29, Спарта, см. также рис. 1, ниже) с просьбами о восстановлении здоровья (например, № 5 – 14, Афины, Пникс, I–II в., надписи на рельефах глаза, вульвы, груди, торса и т. д.), с просьбой принести удачу себе (№ 66, Филипполь, Фракия и др.), детям (№ 80, Нижняя Мизия и др.), родственникам (№ 154, Стратоникея) или другим людям (№ 101, Танаис, № 104, Ростов-на-Дону), не быть невинно осужденным (№ 126, Валенсия) и т. д. К сожалению, надписи не содержат никаких элементов культового или эсхатологического характера, что не позволяет узнать о каких-либо особенностях их вероучения. Естественно предположить, что большинство приверженцев Всевышнего Бога были простыми людьми, однако не исключено, что культ мог показаться привлекательным и интеллектуальной элите, воспитанной в духе неопифагореизма и платонизма.

Свое слово в процессе формирования языческого монотеизма сказали и эллинские законодатели религиозной моды – оракулы:

[A]ὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,
 οὐνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος, ἐν πυρὶ ναίων,
 τοῦτο θεός· μεικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.
 τοῦτο πευθομένοισι θεοῦ πέρι ὅστις ὑπάρχει,
 Αἰ[θ]έ[ρ]α πανδερκ[ῆ] θε[ο]ὸν ἔννεπεν, εἰς ὃν ὀρώντας
 εὔχεσθῶ ἡψους πρὸς ἀντολίην ἔσορῶ[v]τα[ς]

Самородный, необученный, без матери, непоколебимый,
 не заключенный в имени, многоименный, живущий в пламени, –
 вот Бог. Мы, вестники (ангелы), лишь малая часть Бога.
 Таков [ответ] вопрошающим о Боге, о том, кто он на самом деле:
 Эфир – это и есть всевидящий Бог, говорит оракул; взирая на него
 на заре, молись, обратившись взором на восход.

(Надпись из Эноанды, III в. н. э., SEG 933; по изд. Horsley, 1978, p. 39)

Известная еще в XIX в., но опубликованная Л. Робертом лишь в 1971 г. (Robert 1971), эта надпись, расположенная на высоте трех с лишним метров справа от ворот на внутренней стороне эллинистической оборонительной стены города Эноанды в Ликии, сразу же привлекла внимание исследователей не только своим содержанием, но и с точки зрения того, какую роль артефакты подобного рода могли играть в народной религии Римской империи первых веков н. э. (см. рис. 2, ниже).

Цитируемая с вариациями Лактанцием (нач. IV в.) и неизвестным составителем *Тюбингенской теософии* (кон. V в.)², эта надпись представляет собой оракул Аполлона Кларосского (возможно, II–III в.) и христианскими писателями используется для того, чтобы продемонстрировать монотеистические тенденции традиционной греческой религии. Действительно, сам Аполлон отвечает теологически настроенному вопрошающему, что Олимпийские боги – лишь вестники (ангелы) Всевидящего Эфира.

От исследователей не ускользнуло, что обожествление Эфира может указывать на орфический контекст. Действительно, в орфической теогонии *Папируса из Дервени XIII.4* Эфир описывается в качестве некой сущности, в которую «выпрыгнул почтенный» первородный бог, что указывает на древнейшее происхождение Эфира и его «природную» сущность, что подтверждает и *Орфический гимн природе* 10.9, где последняя называется «саморожденной» и «без отца». И все же, непосредственные орфические влияния здесь усматривать представляется преждевременным, и возникает желание истолковать оракул в терминах мистериальной «городской» религии³. В особенности привлекают термины «οὐνοῦ καὶ χερῶν», но в то же время «πολυώνυμος» (то есть не заключенный ни в каком имени, и, в то же время, известный под многими именами), намеренно искаженные христианским комментатором.

Подобный теологический конструкт весьма типичен для философии поздней античности. Так, по словам Апулея, Изида – это «общий лик всех богов и богинь», чья уникальная божественность почитается во всем мире в разных формах, ритуалах и под разными именами (*Метаморфозы* 11.5). Нечто подобное пытался объяснить своим оппонентам Кельс, отмечая, что, называем ли мы «Всевышнего» Зевсом, Адонаем, Саваофом или же Амуном, – это не имеет значения до тех пор, пока мы понимаем, что речь идет о высшем

² Лактанций (*Божественные установления* 1.7) говорит, что оракул происходит из Колофона (то есть из святилища Аполлона в Кларосе) и цитирует по-гречески, с вариациями, первые три строки нашей надписи, замечая далее на латыни, что подобный бог не может быть Зевсом или Меркурием. Может, Лактанций знал точный текст, однако не стал его продолжать, ограничившись лишь общим выводом; не исключено так же, что оракул в Кларосе не раз изрекал подобное, а значит Лактанций цитирует другой текст. Адресат у Лактанция, как в надписи, анонимен («некто», «вопрошающие»). *Тюбингенская теософия* 13, р. 169 (здесь и далее по изд. Erbse 1995, с учетом Carrara, Männlein-Robert 2018) включает в себя значительно более пространную версию оракула, предваряемую замечанием, что некий Теофил спросил Аполлона: «Бог ли он или таковым является кто-то еще?» – и получил ответ, причем первые три строки надписи завершают этот оракул. Примечательно также, что Лактанций и анонимный автор *Теософии* вместо «не заключенный в имени, многоименный» во второй строке предлагает «не заключенный в имени или слове». Скорее всего, исправление носит доктринальный характер, как, впрочем, и последующее рассуждение Лактанция о демонах и ангелах. К цитате из *Теософии* мы еще вернемся.

³ В целом о надписи и, в особенности, образе богов-вестников см.: Cline, 2011, р. 20 sq.

божестве (Ориген, *Против Кельса* 5.41), в другом месте проводя популярную аналогию между небесным и земным управлением, когда множество магистратов или сатрапов не исключают возможности существования императора или Царя царей (8.35). Об этом же писал император Юлиан в своем полемическом сочинении против христиан (143a–b), поручив Салюстию Секунду написать специальную книгу, обосновывающую единство божества в качестве первопричины (Салюстий, *О богах и мире* 5.1 и др.). Следует признать, что аналогия эта не совсем точная, так как первопричина, как это показал еще Аристотель (книга *Λ Μεταφυσικης*), категориально отличается от всего того, что ею порождается [Frede, 1999, pp. 49-50], и это обстоятельство признавали все философы платоники. Христианская теология от Климента до Псевдо-Дионисия, с другой стороны, также формулировалась в платонических терминах так, чтобы различные аспекты платонического «бога *Тимея*» тем не менее позволяли представить высшее божество в его сверхсущем единстве: «Мы знаем, есть лишь одна первопричина, бог. Ведь не может существовать многих причин, и эта, первая, даже не имеет особого имени», – говорит в широко известном месте Олимпиодор (Комментарий к *Горгию* Платона 32), далее отмечая, что не слышал о философах, которые бы поклонялись идолам или камням, прекрасно понимая, что все предметы культа представляют собой лишь указания на незримые и нематериальные силы (246). В конечном итоге, разве не на них же указывают и статуи богов или изображения святых в храмах? Именно его «не знает», но «почитает, согласно традиции» сам Аполлон в *Тюбингенской теософии* (12, здесь и далее по изд. Erbse 1995).

Вернемся к обещанному оракулу. Перед нами, как отмечалось, ответ, который Аполлон дал некоему Теофилу, спросившему, он ли бог, или же кто-то еще. Речь Аполлона сформулирована в виде небольшой солярной космологии (13):

Это он, над звездным сводом небес, избранный свыше
 беспредельный жар, приведенный в движение, безграничный Эон,
 среди блаженных лишь он непреодолим, если только
 Великий Отец не пожелает сделать его осязаемым (ἑσιδέσθαι).
 Там (в том месте) эфир не влечет яркие звезды и не плывет сияющая луна,
 и Бог не идет той тропой (κατ' ἀταρπίτον), да и я то же,
 цепко схватившись за золотые лучи, что, расширяясь, кружат в эфире (αἰθεροδινής).
 Огненный Бог выступает вперед, широчайший поток (αὐλών),
 продвигается, разворачиваясь и вращаясь, кружащийся в движении. Этот
 эфирный огонь постигнув, никто не станет делить душу (ἦτορ),
 ведь и он не делит (ее), но пребывает в постоянной о ней заботе,
 век смешанный с вечностью в согласии с самим божеством
 (αἰὼν αἰώνεσσι ἐπιμίγνυται ἐκ θεοῦ αὐτοῦ).
 Самородный, необученный, без матери, непоколебимый,
 не заключенный в имени или слове (οὐνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος),
 живущий в пламени, –
 вот Бог. Мы, вестники (ангелы), лишь малая часть Бога.

В этом примечательном поэтическом фрагменте мы, во-первых, встречаемся с идеей божественного промысла (бог заботится о душе), а во-вторых, видим, что, оставаясь эфирным, это божество в действительности представляет собой Эон. Самая очевидная параллель – гностическая. В «Апокрифе Иоанна»⁴ ученик Христа задается вопросом о том, что такое Эон (век), в который мы отправимся и в каком смысле он является лишь образом иного, нерушимого Эона. Параллели поразительны, хотя, разумеется, имеются и отличия. Апокриф также оформлен в виде речи «младенца, который тут же превратился в старца», объявившего что он есть «вечное и ни с чем не смешанное единое» (22). Далее оказывается, что он также «не бог, но более чем бог», что, впрочем, не мешает ему быть светом, беспредельным, несудимым и неизмеримым (23). Кроме того, он «безымян» и представляет собой нечто, превосходящее «божественность», «совершенство» и т. д. Затем это славословие приводит автора трактата к апофатической теологии («он не велик и не мал, не телесен и не бестелесен, и т. д.). Далее оказывается, что «он не причастен эону и время ничто для него» (25), но в то же время его собственный Эон «нерушим, неподвижен, пребывает в тишине и существует ранее всего остального», и «поддерживает все эоны и весь космос» (26–27). Очевидно, что, прежде чем развернуть сложную гностическую теогонию, в этой вводной части автор трактата черпает из богатого источника, который Джон Диллон специально обозначил как «подводные течения» платонизма, включающие такие явления как герметика, «Халдейские оракулы», гностицизм Валентина и Василида, а также иудейский и раннехристианский платонизм. Естественно предположить, что автор оракула, кем бы он ни был, пишет в аналогичном ключе, хотя, разумеется, в контексте иной традиции.

Возможно, античному читателю более знакомой показалась бы иная параллель. Подобно ребенку-старцу гностического мифа, Эон, упомянутый в оракуле, мог бы напомнить слушателю известные образы молодого Эона в сопровождении персонификаций времен года на римских мозаиках (см. рис. 3, ниже). Возможно, говоря о веке, смешанном с вечностью, автор оракула имел в виду это непрерывное движение зодиакального круга. Тогда Олимпийские боги, то есть планеты, занимали бы более подчиненное положение в космосе, становясь «вестниками» (каковыми они и представляются в неоплатонической теургии), а описанной ситуации лучше всего соответствовал бы еще один оракул из Клароса, сохраненный Макробием (*Сатурналии* 1.19–20), в котором Аполлона, как сообщается, спросили, кто из богов называется Йао, и он ответил:

Всех превыше богов Йао.
Зимой он Аид, Зевс ранней весной,
Гелиос летом, а осенью великолепный Йао.

⁴ Текст дошел до нас в нескольких версиях в переводе на коптский язык в составе *Коптской гностической библиотеки* [подробнее см. Афонасин, 2002, 170 сл.]. Рукописи датируется началом IV в., однако время составления трактата невозможно установить. Естественно предположить, что в III в. он уже существовал.

Правда, подобная аналогия вряд ли играла какую-либо роль в самом культе, который, судя по всему, был не только монотеистическим, но и лишенным каких-либо зрительных образов.

И все же, кому понадобилось помещать на стену города надпись, представляющую собой оракул Аполлона Кларосского? Еще А. Холл [Hall, 1978] заметил, что надпись располагалась на стене так, чтобы освещаться первыми лучами восходящего солнца [иллюстрации: Cline, 2011, p. 42 sq.]. Примечательно, что под основной плитой на стене находится и посвятельная надпись некой Хроматиды, которая подносит лампу «Всевышнему Богу» (Θεῷ ὑψίστῳ). Была ли эта площадь одним из мест сбора поклоняющихся Всевышнему Богу, то есть приверженцев синкретического культа, распространившегося, согласно новым исследованиям, с первого века н. э. на территории всего греко-римского мира, вплоть до Причерноморья [Mitchel, 1999 и 2010]? В то время как одни авторы в этом не сомневаются [Mitchell, 1999, p. 80 sq.], другие сохраняют определенный скептицизм [Cline, 2011, p. 26 n. 31], отмечая неудобное расположение такого алтаря, а также невозможность, учитывая состояние наших источников, понять детали этого культа, в самом существовании которого, впрочем, теперь никто не сомневается.

В целом же, «возрожденные оракулы» поздней античности, в том числе и Кларосский, существенно эволюционировали, в сравнении с их древними прообразами. Индивидуальных предсказаний стало гораздо меньше⁵, как личных, так и нормативного или ритуального характера, зато начали доминировать универсальные теологические суждения, выраженные в форме оракулов. Мифологической основой оракулов, разумеется, оставалась Олимпийская религия, однако она переосмысливалась таким образом, чтобы уже существующие теологические построения дополнительно получали и божественную санкцию. Особенностью этих построений была, как мы видели, их строгая монотеистичность, а культовые предписания носили скорее духовный, нежели практический характер. Придавая авторитетность философскому «койне» того времени, они санкционировали соответствующую им религиозную практику.

⁵ Например, к Аполлону Кларосскому обращалась Лоллия Паулина, желая узнать, кого император Клавдий выберет следующей женой. [Подробнее см.: Vandenberg, 1989, pp. 93-94.]

Иллюстрации

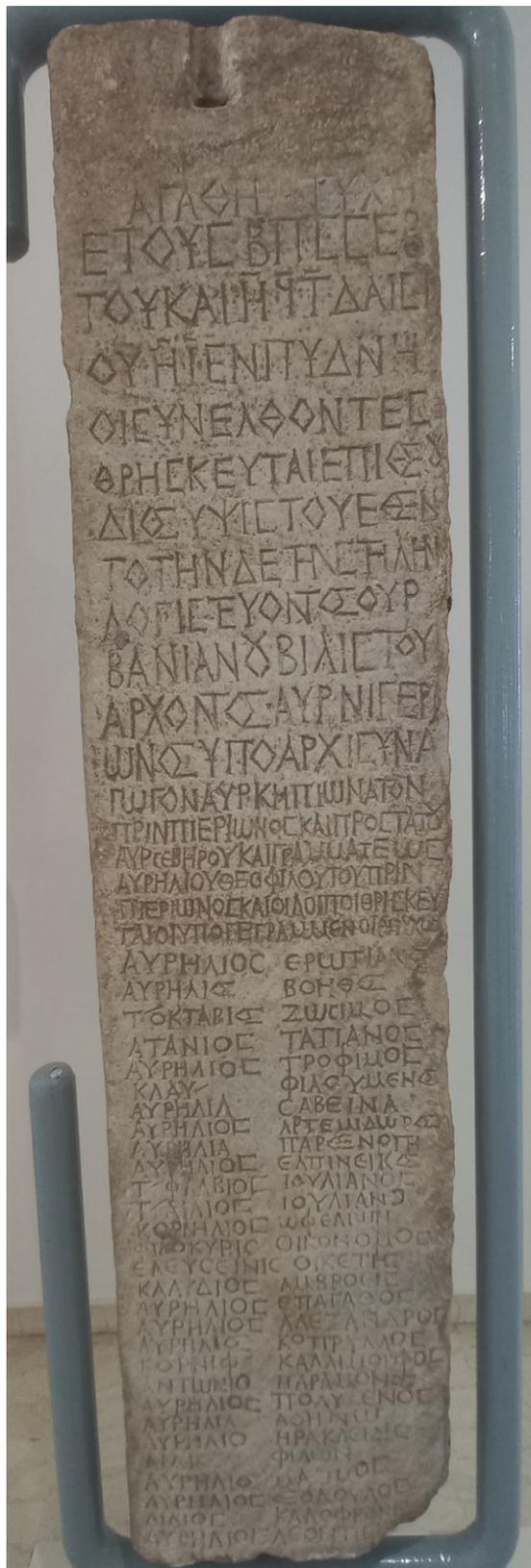


Рис. 1. Стела поклонников «Всевышнего Зевса» со списком приверженцев культа. Римский период. Археологический музей Диона, Фессалия. Фото автора.

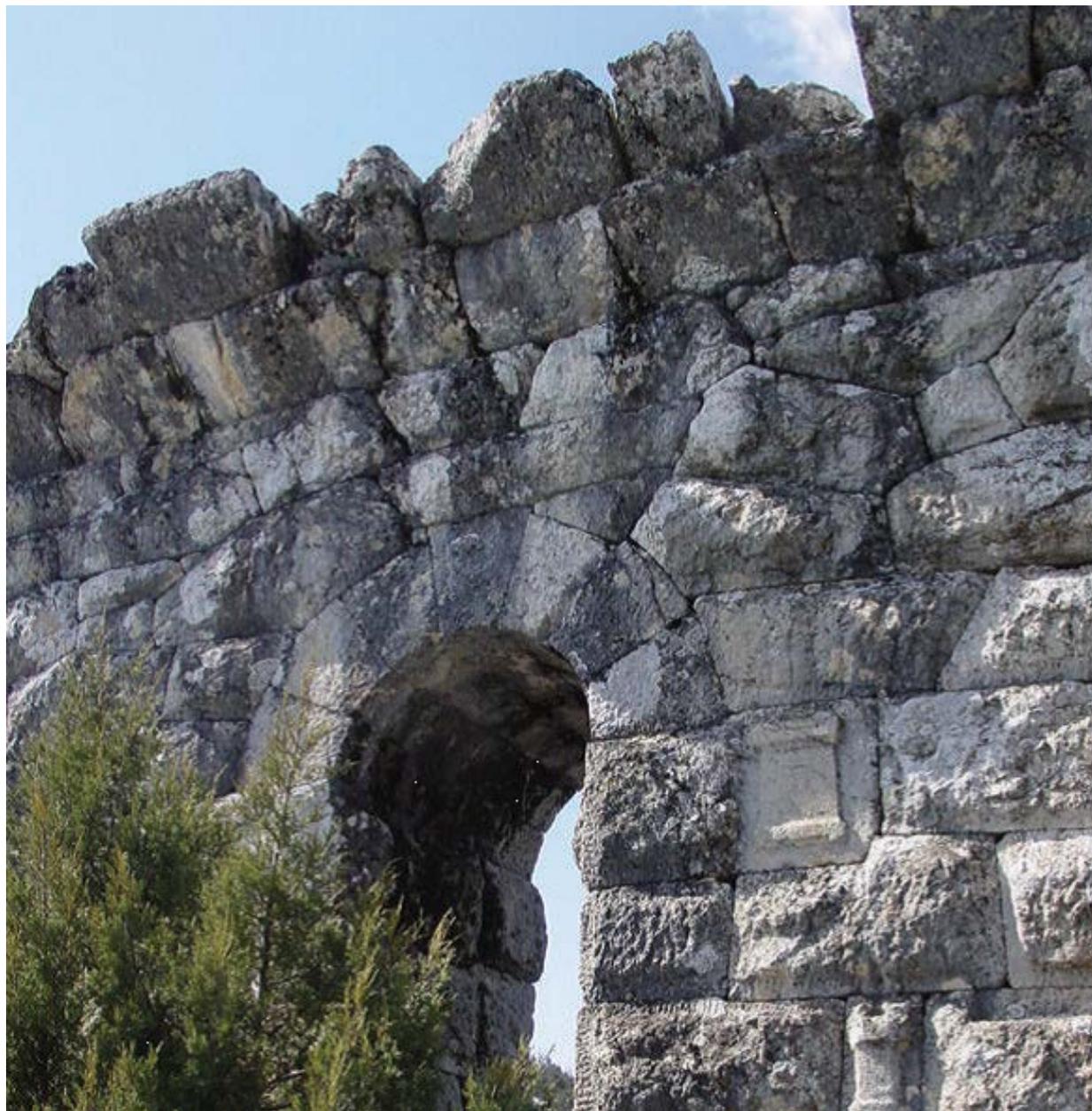


Рис. 2. Эноанда. Городская стена с надписями. Верхняя – оракул Аполлона Кларосского, нижняя – посвятельная надпись Хроматиды (скопировано из открытых источников).



Рис. 3. Эон, стоящий между цветущим деревом и деревом с опадающими листьями, символизирующими весну и осень, внутри небесной сферы, украшенной зодиакальным кругом. На переднем плане сидит богиня Теллура (Гея) с ее четырьмя детьми, вероятно, персонификациями времен года. Римская вилла Sentinum (Sassoferrato). Мозаика первой половины III в. н. э. Мюнхенская глиптотека, W 504 (скопировано из открытых источников).

Список литературы / References

- Афонасин, Е. В. (2002). *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства*. СПб.
- Afonasin, E. V. (2002). *Ancient Gnosticism. Fragments and Testimonia*. St. Petersburg. (in Russ.)
- Carrara, L., Männlein-Robert, I. (hrsg.). (2018). *Die Tübingen Theosophie*. Stuttgart.
- Cline, R. (2011). *Ancient Angels*. Leiden. Brill.

Erbse, H. (1995). *Theosophorum Graecorum Fragmenta*. Stuttgart.

Frede, M. (1999). Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity. In Athanassiadi, P., Frede, M. (eds.) *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford. pp. 41-68.

Hall, A. S. (1978). The Klarian Oracle at Oenoanda. *ZPE* 32. pp. 263-268.

Horsley, G. H. R. (1978, 1982²). *New Documents illustrating Early Christianity*. Vol. ii. Macquarie University Press.

Mitchell, St. (1999). The Cult of Theos Hypsistos between pagans, Jews, and the Christians. In Athanassiadi, P., Frede, M. (eds.) *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford. pp. 81-148.

Mitchell, St. (2010). Further thoughts on the cult of Theos Hypsistos. In Mitchell, St., Nuffelen, P. van (eds.) *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge. pp. 167-208.

Robert, L. (1971). Un oracle gravé à Oinoanda. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*. pp. 597-619.

Ustinova, Y. (1991). The *thiasoi* of Theos Hypsistos in Tanais. *History of Religions*. no. 31. pp. 150-80.

Ustinova, Y. (1999). *The Supreme Gods of the Bosphoran Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*. Leiden.

Vandenberg, Ph. (1989). *Mysteries of the Oracles*. Macmillan Publ.

Сведения об авторе / Information about the author

Афонасин Евгений Васильевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: afonasin@gmail.com

Статья поступила в редакцию: 01.06.2021

После доработки: 10.08.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Afonasin Evgeny – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva str., 8, e-mail: afonasin@gmail.com

The paper was submitted: 01.06.2021

Received after reworking: 10.08.2021

Accepted for publication: 01.11.2021