

АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА



А. В. СИТНИКОВ



ФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА
И ТРАДИЦИЯ
ХРИСТИАНСКОЙ
ПАТРИСТИКИ

СЕРИЯ

АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА



ИССЛЕДОВАНИЯ



Издательство
«Алетейя»
Санкт-Петербург
2001

Российский Православный Университет



А. В. СИТНИКОВ



**ФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА
И ТРАДИЦИЯ
ХРИСТИАНСКОЙ
ПАТРИСТИКИ**



Издательство
«Алетейя»
Санкт-Петербург
2001

УДК ЮЗ(0)323-245

ББК 1

С 41

А. В. Ситников

С 41 **Философия Плотина и традиция христианской патристики.** — СПб.: Алетейя, 2001. — 242 с. — (Античная библиотека. Исследования)
ISBN 5-89329-437-8

Основатель и руководитель серии:

Абышко О. Л.

Книга посвящена малоизученному и чрезвычайно интересному этапу истории европейской мысли, когда происходило, с одной стороны, становление одной из самых значительных философских школ — неоплатонизма, а с другой, догматическое оформление христианства. Исследование влияния эллинистической философии в лице ее крупнейшего представителя — Плотина на формирование церковной догматики исключительно важно как для философии и религиоведения, так и для истории христианского вероучения.

*Издание осуществлено при поддержке Российского
Гуманитарного Научного Фонда (РГНФ),
грант № 00-03-16011*

ISBN 5-89329-437-8



© Издательство «Алетейя» (СПб), 2001
© А. В. Ситников, 2001 г.



О сродстве несродного в языческой и христианской философии (вместо предисловия)

Язычество и христианство, вне зависимости от наших предпочтений и симпатий, воспринимаются нами как внеположенные типы духовности; их несовместимость мыслится с аксиоматической достоверностью, не нуждающейся ни в поправках, ни в оговорках: быть христианином означает прежде всего не быть язычником. И тем не менее эта хрестоматийная истина не более чем предубеждение, сформулированное нам историей и закрепленное традицией и автоматизмом восприятия. Она оправдывается и подтверждается лишь в той мере, в какой мы под язычеством и христианством разумеем чуждые и враждебные друг другу вероисповедания. Когда же мы имеем в виду умозрительный модус этих вероисповеданий, их безусловное противостояние становится условным, и тогда в их взаимную непроницаемость трудно поверить, а еще труднее — устоять от исследовательского искушения присмотреться к их демаркации и осмыслить природу и границы последней.

Античное христианство особенно располагает к тому, чтобы поддасться этому искушению. Уже в первые

века своего распространения и утверждения в средиземноморской ойкумене религия Христа осознает, что благочестие, проповедь и мученичество — веские, но для язычника неубедительные свидетельства в свою защиту. Она испытывает потребность в учении, разъясняющем основания своей веры и способном противостоять интеллектуализму греческой философии. Polemika с эллинской мудростью вынуждает ее к рациональному дискурсу и, следовательно, к переходу от веры в Бога к мысли и слову о Боге. А это уже богословие, которое не может быть ничем иным, как религиозным аналогом философии. И здесь исследователь сталкивается с вопросами, давно уже поставленными антиковедческой наукой, но до сих пор не получившими окончательного разрешения (если оно вообще возможно): какую миросозерцательную конфигурацию приобретает оппозиция «язычество — христианство» в эпоху поздней античности, когда языческая философия от рассуждения тяготеет к откровению, а христианская религия, наоборот, от откровения к рассуждению? Каким образом истолковать и в каких терминах описать их непримиримость в контексте настроенческого и проблемного родства эллинистического сознания? Насколько спонтанно или умышленно раннехристианские отцы Церкви воспринимали навыки и структуры эллинского философствования, не поступаясь при этом вероисповедными догмами? Осмыслить эти и подобные им вопросы, а также по возможности ответить на них как раз и пытается А. В. Ситников в предлагаемой вниманию читателя монографии.

Исследовательские намерения, заявленные в книге, по своей масштабности не отличаются заметной притязательностью. Автор отдает себе отчет в слож-

ности и неисчерпаемой тематической емкости предмета рассмотрения и вовсе не рассчитывает на бесспорность и тем более на полноту высказанных им суждений. Для него выбрать надежный и осмотрительный подход к теме не менее важно, чем концептуально ее разработать. Ему представляется (и в этом с ним нельзя не согласиться), что опыт разрешения проблемы диалога языческой и христианской рациональности непомерно опережает и в своем подавляющем разнообразии превосходит опыт ее прояснения, уточнения и должной постановки. Как бы мы ни оценивали это обстоятельство (заблуждение, пристрастие или естественные издержки исследовательского процесса), оно препятствует разысканию истины, ибо достоверность ответа на любой вопрос, как известно, напрямую зависит от искусства и такта, с каким он задается.

В традиционном антиковедческом подходе к раннехристианской мысли, к сожалению, больше от ремесла, чем от искусства; если он хоть в чем-то извинителен, то лишь в силу нашей беспомощности обозначить и выразить в понятиях ускользающую от взора линию преемственности античного Логоса и христианского вероучения. Сама проблема начала христианской философии меняет свое содержание и направление развертывания в зависимости от точки оценочного или дискурсивного отсчета. В самом деле, ученый-антиковед и христианский богослов неизбежно понимают ее генезис с различной степенью симпатического отношения к этому событию и объясняют его в различных исторических и мировоззренческих перспективах. В такой ситуации беспристрастному исследователю достойнее всего воспользоваться императивом

заинтересованного в истине судьи: выслушай обе стороны и принимай решение. При анализе раннехристианского богословия в его преемственности с эллинистической рациональностью А. В. Ситников, в сущности, так и поступает, хотя, заметим сразу, это уподобление судье ему не всегда удастся.

Автор предпочитает избегать широких обобщений и оценок, по-видимому, считая их (по крайней мере, для себя) преждевременными и рискованными. Его цель довольно умеренная, но вместе с тем прагматически оправданная. Он озадачен в первую очередь выявлением и фиксацией первичных исследовательских данных, при наличии которых предельно теоретические утверждения и постулаты перестают быть риторическими изречениями и приобретают свое обоснование. В центре его интереса — точки соприкосновения и взаимной инфильтрации языческой и христианской мысли, в которых силы притяжения и отталкивания странным образом сопрягаются, создавая тем самым причудливый эффект логически немыслимой, но фактически состоявшейся встречи и соседства (при всех их ограничениях и условностях).

В качестве непосредственного предмета сравнительных изысканий А. В. Ситников избирает, быть может, самые блистательные памятники умозрения позднего эллинизма — неоплатоновскую философию (Плотин) и восточнохристианское патристическое богословие (преимущественно «каппадокийская школа»), ищущее догматического утверждения веры. Причем, по замыслу автора, исследование не ограничивается реконструкцией, рядоположением и изложением указанных мыслительных комплексов. Для него они примечательны не сами по себе, а в их вза-

имной соотнесенности. Его интересуют истоки, природа и признаки их сходства при решительном несходстве их принципов. Наблюдения, догадки и интуиция автора на этот счет, по большей части, находчивы и убедительны. Удачливость автора во многом объясняется выбором предпосылочных установок: А. В. Ситников уверенно владеет компаративистской методологией и на протяжении всего труда продуманно и умело пользуется ее стратегией и апробированными приемами.

Говорить о миросозерцательном сходстве философии Плотина и вероучения отцов христианской Церкви тем более проблематично, что они сами осознавали эфемерность самой возможности единомыслия между ними. Речь может идти лишь об их вольных или невольных контактах в едином пространстве эллинистического сознания — контактах, допускающих и провоцирующих встречное движение, но при этом исключающих их слияние или даже взаимное понимание. Другими словами, правомерно говорить об их сближении, вовсе не свидетельствующем об их родстве. Если общность между ними и просматривается, то никак не через процедуру «крещения» античной философии или процедуру философского оязычивания христианства. В книге А. В. Ситникова немало ярких иллюстраций того, как раннехристианское богословие утилизирует и приспособливает к собственным нуждам умозрительную практику античности, отрицая при этом факт зависимости от нее или искренне расценивая ее в качестве законного наследия, завещанного христианству Провидением.

Что касается Плотина, то он вообще безучастен к диалогу с новой религией, как если бы ее не существовало. В его молчаливом безразличии к христианству

прочитывается надменное равнодушие и презрение эллина к «варварскому суеверию». И это более чем поза снобствующего интеллектуала; это, скорее, умышленно настроенческий штамп, своего рода высокомерный ответ на вызов ненавистной религии. По свидетельству древних, учитель Плотина и протагонист неоплатонизма Аммоний Саккас, будучи сначала христианином, «променял» Христа на Платона. Этот «исход» из христианства апостола неоплатонизма в высшей степени знаменателен и символичен. В нем угадывается судьба языческого мира; он выражает тревогу за состояние греческой цивилизации и означает зарождение неоплатонизма как осознанной альтернативы крепнущему и торжествующему христианству. В нем просматривается эллинская воля к преодолению христианства через возврат к обновленной религии язычества (теургии) и моделируется устойчивая и в своем выборе последовательная позиция всех последующих ревнителей Плотина по отношению к ревнителям Христа — позиция неприятия, критики и отвержения.

И все же, по мнению А. В. Ситникова, есть основание и повод прислушаться к диалогу плотиновской философии и патристического богословия и задуматься над его логикой, содержанием, темпераментом и стилем. Этот диалог тем более интересен и поучителен для историка философии, что он осуществляется на враждебных исповедальных наречиях и зачастую напоминает разговор слепого с глухим. Чтобы уловить его напряжение и нормативный философский смысл, необходимо лишь посмотреть на субъектов доктринального противостояния в свете надлежащих исследовательских требований и критериев, равнозначных тем, которые мы выдвигаем при сопоставлении кон-

фронтующих философских направлений, находя в них и сходное, и несходное.

Автор охотно следует этому методологическому внушению. Он втягивает Плотина и отцов Церкви в единое проблемное поле эллинистической мысли, вынуждая их тем самым говорить об одном и том же. И тогда контраст между ними, усиленно акцентируемый в книге, должен, по расчетам автора, обозначить четкость и прозрачность их общности. В своих расчетах автор, как правило, не обманывается. Антиномия несходства сходного, объединяющая греческого философа и христианских догматистов в неразлучную пару антагонизирующих субъектов, при всей своей иррациональности, оказывается вполне допустимым и даже стандартным историко-философским феноменом. Магистральные проблемы, в постановке которых сходятся, а в разрешении расходятся Плотин и раннехристианское богословие, типичны для любой философии. Это проблема бытия и его демиургического начала (онтологическая), проблема человека и его места в мировом процессе (антропология) и проблема духовно-познавательной коммуникации человека с верховными истоками бытия. Их историко-философская аналитика, предпринятая в книге, безусловно, заслуживает внимания и поощрительных суждений знатоков и ценителей позднеэллинистической культуры.

С некоторыми мнениями и высказываниями автора читатель может и не согласиться. Их декларативный оттенок побуждает усомниться в их вескости и неоспоримости. Это, прежде всего, касается генезиса христианского богословия. Оно мыслится А. В. Ситниковым как исключительно автохтонное образование,

укорененное в «теологию Нового Завета», в то время как языческой рациональности отводится вспомогательная, инструментальная роль. Чтобы принять это заверение, в него надо поверить. «Принцип контраста», избранный автором при сравнении язычества и христианства, здесь явно превышает допустимые нормы и полномочия. Догматика христианства, разумеется, выводима из Нового Завета, но при одном условии, — если абстрагироваться от усилий, с которыми это делается, и от аргументов в пользу их невыводимости.

Далее, обращает на себя внимание упрощенная и немотивированная трактовка эллинистического гностицизма в его касательстве к религии и догматике христианского вероучения. Гностицизм аттестуется как духовное заболевание возникшей религии Христа. Однако он не столько заражает возникшее христианство, сколько предваряет само его становление. Ибо религия Богочеловека вырастает и из среды платонизирующего эллинистического синкретизма (кстати, гностически окрашенного) и гностических иудейских сект, одержимых чаянием нового откровения (эти секты, в силу их гностических признаков, Филон и Иосиф Флавий относят к философским сообществам пифагорейского типа). Игнорируя это обстоятельство, мы не в состоянии вразумительно прокомментировать внештатные явления раннехристианского богословия: стремление Климента Александрийского и его последователей «узаконить» гностику под именем «христианского гнозиса»; мотивы, побудившие гностика Маркиона отредактировать раннехристианские писания в духе гностических интенций; страх некоторых вполне правоверных христианских мыслителей

перед призраком языческого многобожия, который грезился им в догмате Св. Троицы.

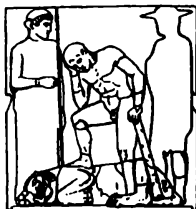
И уж, конечно, никак не гармонируют с каноническими требованиями научно-академического сочинения конфессионально выдержанные замечания, фразы и выражения, иногда встречающиеся в тексте. Они как будто заимствованы из лексикона православного служителя культа, для которого провозглашение истины предпочтительнее риска усомниться в ней. Иногда они смущают читательское восприятие и невыгодно контрастируют с глубиной разработки и изяществом изложения некоторых тематических разделов монографии (в особенности посвященных метафизике Плотина). Богословская фразеология типа: «Боговоплощение — несомненный библейский факт», — не столько впечатляет, сколько озадачивает. Не потому, что библейские факты мифичны (кто знает?), а потому, что в научном исследовании факты Библии не должны служить аргументом в пользу реальности событий, имеющих метафизическое измерение.

Своими замечаниями (точнее, сомнениями) я вовсе не оцениваю книгу в целом. И специалист-антиковед, и просто образованный читатель найдут в ней и превосходный иллюстративный материал, и проницательные мысли и суждения, и свежий взгляд на проблему диалога язычества и христианства, и, конечно, благодатный предлог для собственных размышлений.

В ходе рассуждений А. В. Ситников мимоходом высказывает мнение, что язычники на протяжении многих веков готовили христианское благовестие. Однако это мнение не раскрывается в режиме исследовательского поиска и, в известном смысле, противоречит ему. А между тем уже Климент Александрийский

воспринимал античную философскую рациональность как второй (наряду с иудейским) Ветхий Завет религии Христа. Может быть, авторитет Божественного откровения и в самом деле каким-то образом согласуется с убеждением авторитетного раннехристианского вероучителя. Этот вопрос я адресую автору предлагаемой читателю книги и желаю ему преуспеть в его разрешении.

А. В. Семушкин,
профессор, доктор философских наук





Введение

Языков правду, христиане,
Мы чтим: со всей землей она
В новозаветном Иордане
Очищена и крещена.
О Слове Гераклиту голос
Поведал, темному, темно;
И шепчет элевсинский колос:
«Не встанет, не истлев, зерно».

В. Иванов

Философия Плотина — последнее и, пожалуй, самое значительное слово античного умозрения. Плотин родился в 205 году н. э. Занятия философией он начинает в Александрии у Аммония Саккаса в 232 году и остается его учеником одиннадцать лет. В 244 году Плотин приезжает в Рим, где он пробудет почти до конца жизни (270 г.), давая уроки небольшому числу своих слушателей. Созданная Платином школа по праву считается крупнейшей и одной из самых значительных в истории европейской философии. Учение школы вобрало в себя достижения почти всех древнегреческих мыслителей. Не вызывает сомнения итоговый, резюмирующий и синтезирующий характер творчества основателя неоплатонизма, и в своих основных

положениях философия Плотина, безусловно, представляет всю античную традицию.

Становление и расцвет неоплатонической школы проходило одновременно с формированием церковного богословия. Сначала христианство высказало определенную настороженность к философии: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею» (Кол. 2, 8), — пишет ап. Павел. Тексты Ветхого и Нового Заветов достаточно далеки от «видовых» признаков философского мышления. Это вполне понятно — у религии иные задачи. Она стремится открыть путь на небо, дает человеку возможность соединения с Богом. В первые века своего существования христианство — это религия мучеников и исповедников: за веру часто приходилось отдавать жизнь. Распространение христианства и превращение его в религию Римской империи было связано с мужеством и стойкостью сотен людей, готовых идти на съедение львам за свои убеждения. Апологеты первых веков часто нападали на философию и даже противопоставляли ее вере: «Что Афины — Иерусалиму? Что Академия — Церкви?» — вопрошает Тертуллиан. Однако сам пример Тертуллиана показывает, что религия редко обходится без философии. Учение Тертуллиана, несмотря на его суровый приговор античной мудрости, не без основания иногда классифицируют как «христианский стоицизм».¹ В учебниках по истории философии порой встречаются главы, посвященные преп. Иоанну Дамаскину («христианский аристотелизм»), свт. Григо-

¹ См.: *Marcia L. Colish. The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. Leiden, 1985. P. 9–28; Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 332.*

рию Нисскому и Августину («христианский неоплатонизм»).

Вопрос о соотношении философии и христианства, философской мысли и религиозной веры — очень старая проблема. Она волновала древний мир в эпоху рождения христианства, в период Вселенских Соборов. Много раз она вновь возникает в европейской истории. Христианская религия, безусловно, не является философией и не сводится ни к какой философской системе. Главное в христианстве — вера в Иисуса из Назарета как Бога и Спасителя. Первое христианское исповедание принадлежит ап. Петру: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16). Вера в Него может быть общая и у апостолов, и у средневековых схоластов, и у простых неграмотных крестьян. Основное содержание веры, критерий того, относится ли данное течение к христианству или нет, — учение об Иисусе Христе (1 Ин. 4, 15). В рассказе книги Деяний об обращении эфиопского вельможи мы видим, что совершенно ясно выраженным догматом в апостольский век было исповедание исторического Иисуса из Назарета как Мессии или Христа, как Сына Божия, пришедшего во плоти для спасения людей: «Он сказал: верую, что Иисус Христос есть Сын Божий», и был крещен (Деян. 8, 37. Ср.: 2, 36; 4, 8). Как показывает история, церковное вероучение выражалось в самых разных формах (в том числе и с помощью греческой философии), но основное его содержание, изложенное в Новом Завете, оставалось неизменным.

Проблема соотношения неоплатонизма и христианства напрямую касается вопроса о становлении церковного вероучения и происхождении главных догматов Церкви. Очевидно, что в Новом Завете мы не

встретим многих выражений, принятых в дальнейшем на Вселенских Соборах и часто используемых святыми отцами. Поэтому нередко можно столкнуться с утверждением, что христианская догматика порождена иной культурной традицией, нежели само христианство, а именно — эллинистической. В эпоху Реформации Лютер и его сподвижники, пытаясь возвратиться к истокам христианства, усмотрели в греческой философии причину «искажения» евангельской веры. Обличая языческую философию, Лютер говорил, что разум — это служанка дьявола; а философия, по его словам, повинна в утрате первоначальной апостольской веры. Во второй половине XIX века ряд протестантских теологов — в их числе такие известные, как Альбрехт Ричль (1822–1889) и Адольф Гарнак (1851–1930) — в очередной раз выступили в защиту «подлинного христианства», не зараженного античной философией. Гарнак объявил догматы христианской Церкви продуктом эллинизации христианства. Согласно Гарнаку, это произошло в гностических сектах, где гностики попытались осмыслить откровение Нового Завета в терминах греческой философии. Хотя христианские апологеты одержали победу над гностицизмом, однако, по мысли Гарнака, впоследствии обнаружилось, что идеи гностиков все же оказали свое влияние на учение Церкви, и греческая философия взяла верх над библейским откровением.

Аналогичных взглядов придерживаются некоторые исследователи и сегодня. Согласно встречающейся иногда точке зрения, теология Нового Завета не только не тождественна теологии Никео-Константинопольского Символа веры и отцов Церкви, но вооб-

ще имеет с ней мало общего. Подобные утверждения основываются на поверхностном отождествлении содержания вероучения и тех слов, которыми это содержание может быть выражено. Апостольская община, бесспорно, знала о Боге не меньше последующих поколений христиан. Лежащим в основе жизни христиан первого века религиозному сознанию, духу веры было присуще во всей полноте достояние христианской истины. Развитие вероучения состояло в точном словесном выражении этого знания, ясном определении того, что даровано было через апостолов в самом начале, но еще не получило отчетливой и обязательной для всех верующих догматической формулировки. Провозглашение догматов — это не внесение чего-либо существенно нового в область веры, не увеличение ее содержания, а сообщение ей иной формы, соответствующей потребностям времени, истолкование исторических фактов, изложенных в Писании.¹ Например, догмат Эфесского собора (431 г.) просто осудил неверное понимание несомненного библейского факта — Боговоплощения. Именно для выражения Воплощения во всей его полноте было утверждено давно установившееся в Церкви почитание Марии Матерью Бога. Халкидонский собор раскрыл в строгих и твердых догматических терминах такую же изначальную веру Церкви в то, что «Слово стало плотью, и обитало с нами» (Ин. 1, 14).

¹ Об этом ярко и убедительно писал Вл. Соловьев в своей работе «Догматическое развитие Церкви». Русский философ в данном случае опирался на церковное учение о свойствах догматов веры. Более подробно об этом см.: *Сильвестр (Малеванский), архим.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 1. Киев, 1884. С. 16–19.

Соприкосновение христианства с платонизмом и их взаимное влияние начинается с III века. К этому времени церковное богословие уже достаточно окрепло, одержав победу над гностиками. В I–II веках христианская Церковь противостояла широко распространившемуся в обществе гностическому умонастроению. В гностицизме нашли свое отражение самые различные религии древнего мира. Будучи синкретической религией, гностицизм старался вобрать в себя, объединить и примирить все другие религии. В этом было его своеобразное преимущество: язычник находил в нем свою, накопленную в течение тысячелетий мудрость. Иудей видел в нем много родного и понятного. Гностикам казалось, что, впитав в себя так же и христианство, поглотив и ассимилировав его, они сделают Церковь ненужной, встанут на ее место. Достигший к середине II века своего апогея гностицизм представлял серьезную опасность для неокрепшей христианской религии. Церковная догматика находилась в то время еще в зачаточном состоянии. Не были определены источники христианского вероучения. Простые и безыскусные писания мужей апостольских не содержали ни ясного раскрытия христианского вероучения, ни его обоснования и защиты; не было даже новозаветного канона. Вторжение гностицизма в христианские общины имело первоначально большой успех. Имея общую с христианами устремленность к спасению, гностики контрабандой проносили в церковное учение дуализм, отвержение и ненависть к видимому космосу и его Творцу, представление о пропасти между бесконечно далеким трансцендентным Богом и сотворенной вселенной. Решительный отпор гностицизму дали св. Ириней Лионский (ок. 130–

ок. 200), Тертуллиан (ок. 160–220) и Климент Александрийский (150–214). Эти авторы не занимались изучением гностицизма. В сущности, на первый план у них выступает даже не полемика с ним, а раскрытие, формулировка церковного вероучения. Укрепить, а иногда создать и обосновать принципиальные положения христианства в тех пунктах, где на него вел наступление гностицизм — в этом апологеты видели свою задачу. После их трудов в позиции гностиков не осталось ни одного существенного аргумента, на который апологеты не дали бы ясного ответа. Ориген уже не видел своей задачей борьбу с гностицизмом. Для Оригена гностики имели значение, как люди недавнего прошлого, подвергшие христианскую Церковь и ее учение серьезному штурму, последствия которого еще не были вполне ликвидированы.¹

Обращение отцов Церкви к платонической мысли было в немалой степени обусловлено реакцией против гностиков. Платоническая философия помогла найти аргументы для окончательного преодоления гностических умонастроений и размежевания с гностицизмом. Христианские богословы нашли у платоников убедительную аргументацию в пользу библейского взгляда на мир как на благое, хотя и лежащее ныне во зле творение благого Творца. Платоническая теодицея с некоторыми изменениями нашла свое место

¹ *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 786. Подробную библиографию зарубежных исследований по гностицизму см.: *Сидоров А. И.* Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии. Вып. 1. М., 1982.

в писаниях древнецерковных авторов. Заполнявшие у гностиков пропасть между трансцендентным Богом и видимой вселенной «эоны и небеса» были напрочь изгнаны из христианства, не без помощи, опять же, платонической мысли. Несомненно и то, что платоническая антропология и нравственное учение оказали определенное влияние на патристическую традицию. Наконец, знакомство с философским языком платоников, с «искусством понятий» было само по себе немаловажно. По форме гностическое учение более примыкает к восточным теософским мифам, чем к философии. Тексты гностиков отнюдь не философские, а, скорее, поэтические. Гностики говорили чаще всего не на языке понятий, а образами и аллегориями. Символы, живые картины и мифы — плохой помощник для точного выражения мысли, а для христианства II–IV века важнее всего было найти «наименее неподходящие» догматические термины, чтобы выразить становящееся церковное вероучение. В концептуальном оформлении христианской доктрины греческая философская терминология сыграла весьма большую роль.

В поздней античности велась довольно интенсивная письменная полемика и между представителями языческой религиозной традиции и христианами. Для нее часто характерно отсутствие интеллектуальной справедливости и нежелание понять точку зрения противника и справедливо оценить причину, по которой он ее придерживается. Христиан, по свидетельству апологетов, обвиняли в ритуальном убийстве детей, поедании трупов, коллективном блудодействе и прочих нелепостях. Стихийные бедствия, обрушивающиеся на Империю, приписывали гневу богов, которые насылают эти напасти из-за неуважения хрис-

тиан к традиционной римской религии. Христианские апологеты, в свою очередь, сосредоточивали свое внимание на этической стороне религиозной жизни античного мира. Они подчеркивали безнравственность языческих культов и мистерий, распущенность и извращенность их последователей. Несостоятельность греко-римской религии задолго до христианских апологетов высмеивали внутри римской культуры Цицерон, Варрон и многие другие. Отцы Церкви только воспользовались их аргументацией. Отвержение христианства античными интеллектуалами зиждилось в том числе и на противоречиях культурного порядка: неприятию Писания «варваров». Библия, как пишет Августин про свое первое знакомство с ветхозаветными текстами, казалась ему «недостойной даже сравнения с достоинством Цицеронова стиля». Лишь взяв на вооружение аллегорические и типологические методы экзегезы, выработанные античными учеными, христианская религия нашла путь к образованному слою Римской империи. Августин вспоминает, что именно искусство аллегорического толкования открыло ему доступ к библейским текстам. Лишь когда Августин стал регулярно слушать проповеди Амвросия Медиоланского, христианство предстало отнюдь не примитивной и грубой религией «варваров», но сложным и глубоким учением. Амвросий, «сминая таинственный покров, объяснял в духовном смысле те места, которые, будучи поняты буквально, казались мне проповедью извращенности, в его словах ничего не оскорбляло меня».¹

Преобразование христианства в официальную религию Римской империи означало, что оно становится

¹ *Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 148.*

стержнем культурной и государственной жизни. Увидеть лучшие плоды античной мысли и воспользоваться ими было естественным и необходимым условием вхождения новой религии во все сферы жизни людей. Не отвержение всего предыдущего, а его сохранение и «крещение» — задача христианских писателей IV века. Наиболее яркий пример этого — трактат свт. Василия Великого *К молодым людям об извлечении пользы из сочинений эллинских*. Изучая древнюю литературу, должно, говорит он, следовать примеру пчел, извлекающих мед и пренебрегающих ядом. Амвросий Медиоланский вслед за многими христианскими богословами настойчиво проводит мысль, что языческие писатели черпали мудрость из Ветхого Завета. Библейские авторы жили раньше знаменитых языческих философов, и медиоланский епископ находил возможным говорить о заимствованиях из Священного Писания у Сократа, Платона, Аристотеля и Цицерона. Вряд ли Амвросий сам в это верил, для этого он был слишком хорошо образован и умен. Однако за этой «теорией заимствования» скрывалась другая цель — приобщить христиан к лучшим ценностям античной культуры, сохранить античное наследие. Св. Григорий Богослов в надгробном слове св. Василию Великому подробно говорит об его учености, отмечая, что годы учебы в Кесарии, в Византии и в Афинах, славившихся «совершеннейшими софистами и философами», «были для меня подлинно золотые и доставившие мне много доброго». ¹ Несомненно, церковные учителя были не только хорошо знакомы с

¹ Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 611.

античной мудростью, что отчетливо запечатлено в их трудах, но их усилиями осуществлялась переработка и усвоение античной учености и, следовательно, наследственная преемственность культур: античная физика, знания по космологии, метеорологии, ботанике, астрономии, естественной истории, а также философские учения нашли свое место в христианском мировоззрении.

Постепенно христианство входило в интеллектуальную жизнь римского общества. Становящееся церковное вероучение, ищущее рационально-догматического самоопределения, часто вынуждено было заимствовать культуру умозрения у неоплатоников. В неоплатонизме угадывались многие стороны христианского теоцентризма, неудивительно, что он был весьма притягателен для осмысления, и отцы Церкви нередко использовали неоплатонический опыт мысли. Попытки опереться на него привели к необходимости сопоставить положения философии Платона с христианским богословием. Неоплатоническая триада — Единое, Ум, Душа — была соотнесена с христианской Троицей, а равно и остальные части платонической доктрины сопоставлялись с церковным учением.

Августин рассказывает о том, что тексты неоплатоников попали в его руки и именно чтение этих авторов, прежде всего Платина, открыло ему глаза на подлинный смысл Евангелия. Эти трактаты поразили его своей духовной силой и глубиной.

Я прочитал [у платоников] не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: «В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог.

Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1, 1–5). Человеческая же душа, хотя и свидетельствует о свете, но сама не есть свет <...> Также прочел я там, что Слово, Бог, родилось «не от плоти, не от крови»..., а от Бога, но что «Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин. 1, 13–14), этого я там не прочел. Я выискал, что в этих книгах на всякие лады и по-разному сказано, что Сын, обладая свойствами Отца, не полагал Себя самозванцем, считая Себя равным Богу: Он ведь по природе Своей и есть Бог. Но что «Он уничижил Себя, приняв образ раба, уподобившись людям и став по виду как человек...» — этого в этих книгах нет.¹

Августин не только ясно указывает на то, что является общим у евангелиста Иоанна с платониками и что разделяет их, но и при этом чрезвычайно высоко оценивает значение неоплатонического учения. По мысли Августина, это учение помогает раскрыть смысл многих христианских догматов. Сочинения платоников помогли Августину, по его признанию, найти путь от «человека внешнего» к «человеку внутреннему», от плотского — к духовному. «Вразумленный этими книгами, я вернулся к себе самому и, руководимый Тобой, вошел в самые глубины свои...».²

Школа Плотина, несомненно, оказала определенное влияние на формирование патристической традиции; многие достижения античной философии прочно вошли в состав христианского умозрения через

¹ Аврелий Августин. Исповедь. С. 177–178.

² Там же. С. 179.

рецепцию неоплатонического наследия.¹ Сосуществование этих двух традиций обнаруживает и логику вражды, отталкивания, и логику соприкосновения и положительной преемственности. Влияние античного наследия не являлось подавляющим и не касалось основополагающих интенций святоотеческой мысли, в которых она всегда сохраняла свое внутреннее единство и самодостаточность. Широкое привлечение и ассимиляция самых разных сторон неоплатонического учения послужили более успешному становлению и раскрытию внутренней логики христианской доктрины. Однако основные положения христианского вероучения не сводимы к античным предпосылкам и источникам, при всем сходстве и взаимной зависимости их умонастроений.

Проблема соотношения позднеантичной философской мудрости и раннехристианской религиозно-богословской мысли давно уже стала предметом самого пристального внимания историко-философской науки. Вопросу взаимодействия христианской мысли и античной философии в мировой историко-философской науке посвящено немало статей и книг.² Один из

¹ О знакомстве христианских авторов с философией Плотина см. Приложение.

² Наиболее примечательная из них — коллективная монография западных ученых под редакцией А. Армстронга: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1967. См. так же: *Armstrong A. H. Plotinian and Christian studies*. L., 1979; *Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*. L., 1939. Общие вопросы взаимодействия античной философии и христианской религии популярно изложены также в книге: *Armstrong A. H. & Markus R. A. Christian Faith*

наиболее значительных трудов на эту тему — монография Э. Иванка *Plato Christianus. Критическое восприятие платонизма у отцов Церкви*. Это тщательно проделанное исследование дает достаточно полную картину развития платонических идей в христианской мысли на протяжении полутора тысячелетий. Его автор верно подметил, что когда христианские мыслители обращаются к платонизму — это не только образец и источник вдохновений, но и опасность для ортодоксального вероучения. Хотя подходы к решению важнейших онтологических проблем и многие ключевые понятия платонизма получают в христианстве иной смысл и выполняют иные функции, чем в античной мысли, все же при их некритическом использовании они вносят в патристическую литературу оттенки прежнего значения, что приводит к двусмысленности и неопределенности у некоторых христианских авторов.¹ В частности, творчество Григория

and Greek Philosophy. N. Y., 1960; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381. T&T Clark Edinburgh, 1988. См. также: *Andressen C.* The Integration of Platonism into Early Christian Theology // *Studia Patristica*. B., 1984. Vol. 15; *H. J. Blumenthal & R. A. Markus* (eds.). Neoplatonism and Early Christian Thought. 1981; *Dominic J. O'Meara* (ed.). Neoplatonism and Christian Thought. 1982; *Chadwick Harry H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen. 1966; *Tripolitis A.* Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen. 1977; *Rist J.* Plotinus and Christian Philosophy // *The Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge Companions to Philosophy) by Lloyd P. Gerson. Cambridge, 1996.

¹ *Ivanka E.* Plato Christianus. La reception critique du platonisme chez les Peres de l'Eglise. Paris, 1990. P. 432–450.

Нисского, особенно его антропология и учение об очищении, заставляет вспомнить об аналогичной неоплатонической доктрине.

Несмотря на отмеченный интерес исследователей к неоплатоническому корпусу идей, в отечественной науке данная проблематика почти не рассматривалась. Частично она затрагивается в работах С. Н. Трубецкого, А. А. Спасского, А. Ф. Лосева, В. Н. Лосского, Г. Г. Майорова, С. С. Аверинцева, П. П. Гайденко, А. И. Сидорова, Р. В. Светлова. Вступая в спор с А. Гарнаком, С. Н. Трубецкой пытается разрешить вопрос о соотношении христианства и эллинистической философии. Он убежден, что вера не противостоит разуму, а греческая философия в лице наиболее глубоких своих представителей — Платона, Аристотеля, Плотина — не оппонент христианства, но его союзник, несмотря на целый ряд расхождений. «В древности метафизика первая восстала против языческого многобожия и проповедала единого духовного Бога разумною проповедью. Метафизика приготовила все просвещенное человечество древнего мира к разумному усвоению начал христианства».¹ По наблюдению А. А. Спасского, установление основного догмата христианства о Св. Троице было связано с использованием лучших результатов философской мысли, выразившихся в неоплатонизме. Василий Великий и Григорий Богослов обращаются к определениям Плотина, а иногда просто повторяют его мысли, хотя при этом они всегда видят и отличие своей позиции от учения античного философа.² Позиция А. Ф. Лосева неоднозначна.

¹ Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. III. М., 1909. С. 30–31.

² Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями

В одном случае он высказывается довольно категорично, утверждая, что «христианство не принимало платонизм и даже придавало его анафеме».¹ В другом месте мы встречаем у него иное мнение на этот счет: «Были неоплатоники языческие, и были неоплатоники христианские. Были неоплатоники у арабов, а потом и в исламе. Были неоплатоники византийские, то есть православные, и были неоплатоники католические и протестантские. И в этом нет ничего удивительного. Ведь настолько тонко разработанная философия, каковой является неоплатоническая философия, могла привлекаться для логического оформления любого мировоззрения, особенно религиозного».² С этим тезисом во многом совпадает мнение С. С. Аверинцева, что «философия христианского философа также могла быть неоплатонической, но могла и не быть. Границы философских направлений не совпадают с границами вероисповеданий».³

Решительно не согласен с подобными суждениями А. И. Сидоров, который считает, что ранневизантийская философия создавалась не только и не столько в невольном сотрудничестве христиан и язычников, но, скорее, в борьбе, ибо христианство противопоставило свое богословие последнему великому философскому синтезу античности — неоплатонизму. Процесс сбли-

того времени). Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице). Сергиев Посад, 1914. С. 517.

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 860–862.

² Он же. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 27.

³ Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 44.

жения и слияния проходил главным образом на уровне внешней пластики форм мысли; «метафизические структуры» христианской патристики и платонизма достаточно резко дисгармонизировали друг с другом и момент отталкивания у них явно преобладает над моментом сближения. В этой связи А. И. Сидоров считает, что следует с большой долей скептицизма относиться к выражению «христианский платонизм (или неоплатонизм)». ¹ Само содержание платонизма было лишь в незначительной степени воспринято христианами богословами, а воспринятое подверглось глубокой модификации. Иначе говоря, воспринимался преимущественно формальный язык платоников, и поэтому влияние платонизма касалось «акциденций», но не «субстанции» христианского вероучения. Парадигмы мышления платонизма, вне сомнения, накладывали отпечаток на мировоззрение деятелей патристики, и это касается даже таких авторов, как, например, Афанасий Великий. Его отношение к платонизму весьма показательно: свт. Афанасий не считал платонизм опасностью для ортодоксального богословия, полагая, что времена «эллинской мудрости» уже прошли. Поэтому он свободно использовал некоторые платонические идеи, но лишь в качестве инструментария и подсобного материала. Примерно то же самое можно сказать и о Евсевии Кесарийском, чье мировоззрение вращалось в кругу идей среднего платонизма и испытывало его воздействие. ²

¹ Сидоров А. И. Некоторые проблемы ранневизантийской философии // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования, 1985 г., М., 1986. С. 214.

² Там же. С. 215.

В данной работе мы рассмотрим соотношение философии Плотина с христианской мыслью патристики. Выявляя влияния, заимствования и общность традиций, мы сосредоточиваем наше внимание главным образом на различиях этих традиций. На наш взгляд, сопоставление христианства и неоплатонизма по принципу «контраста» более интересно и имеет большую ценность, нежели их поверхностное сближение. Такие сравнения играют существенную роль в изучении как христианской традиции, так и для понимания философии неоплатонизма. Выбор анализируемых вопросов определяется именно этим подходом. Первое и самое существенное — сравнительный анализ учения о трех ипостасях, апофатики и доктрины происхождения космоса. Не меньшее значение имеет сопоставление антропологических моделей неоплатонизма и патристики и непосредственно связанного с ними представления о пути последнего совершенствования.

Автор выражает глубокую благодарность А. В. Семушкину и Ю. А. Шичалину за всестороннюю поддержку и благотворное научное влияние. Искренне признателен А. Н. Павленко и А. И. Сидорову, рекомендации и предложения которых были важным подспорьем и помогли существенно улучшить текст книги.





ГЛАВА 1

Учение о Божестве и мироздании в неоплатонизме и патристике

1. Триадология: ипостаси Плотина и Св. Троица отцов Церкви

Один из наиболее известных текстов основателя неоплатонизма — первый трактат пятой Эннеады (Энн. V, 1). В нем излагается учение Плотина об Едином ($\tau\acute{o}\ \epsilon\nu$), Уме ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) и Душе ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) — трех основных уровнях, ипостасях сверхчувственного мира. Плотин уделяет этой триаде свое главное внимание. Все остальные проблемы (натурфилософия, космология, демонология и др.) в сравнении с учением о трех первых началах занимают второстепенное место. Плотин глубоко продумывает переход от одного уровня бытия к другому, постоянно возвращается к мысли, что совершенное Первоначало должно быть невыразимым, неизреченным и сверхмыслимым. Оно может пониматься только как то, что чуждо всякой множественности — как Единое. Оно выше всех атрибутов, ему невозможно приписать не только телесных, но даже и духовных качеств (в том числе и мышления).

О нем нельзя сказать ничего такого, что подразумевает существование. Будучи сверхсовершенным, Единое, или Благо, не может быть замкнутым в себе, оно есть избыток, изобилие. Оно как бы переливается через край, без ущерба излучает из себя второе начало — Ум. Порождая его, высшее Благо не терпит изменения. Вторая ипостась — след, память, отражение сверхъединства. Будучи высшим бытием, Ум обладает не дискурсивным, а вневременным, наиболее совершенным и законченным мышлением. Сам феномен мышления рассматривается Плотинем как очевидный. Ум порождает из себя третье начало, также принадлежащее еще к божественному, сверхчувственному миру, — Душу. Эти три ипостаси образуют лестницу убывающего совершенства, завершают которую чувственный космос и материя, называемая Плотинем небытием.

В неоплатонизме все существующее причастно единству. Само бытие есть след, отражение первоединства, а утрата его тождественна утрате бытия. Множественность в универсуме вторична и лишь указывает на изначальное единство. Для Плотина очевидно, что Единое ($\tau\acute{o}\ \epsilon\nu$) ничем не ограничено, находится вне и выше всяких границ, всякого бытия и существования, пронизывает его и остается от него независимым; более низкий уровень бытия находится в более высшем, Ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) находится в Едином, космос — в Душе, и каждое существо, на каком бы уровне бытия оно ни находилось, участвует в Божественном.

Насколько святые отцы были знакомы с трактатами Плотина? Этого греческого философа, безусловно, знали, хотя бы благодаря тому, что его упоминает

Евсевий Кесарийский (260–340) в *Приготовлении к Евангелию*.¹ Евсевий приводит выдержки из Эннеады V, 1 и соотносит триаду Плотина с тремя Ипостасями христианства. Несомненно, св. Василий Великий (329–370) знал этот текст Евсевия и ему, скорее всего, был обязан знакомством с взглядами Плотина.² Философская эрудиция свт. Василия была достаточно большая, он использовал Аристотеля, часто у него встречается стоическая терминология, но трудно определить, какими именно текстами античных авторов он располагал, и неизвестно, читал ли он сами трактаты Плотина. В главе 16 трактата *О Св. Духе* имеется отрывок, содержащий, по всей вероятности, полемику с Плотинином. В нем Василий Кесарийский говорит о трех Ипостасях и показывает, что он придерживается иного мнения, чем Плотин (XVI, 38, 20): «Пусть никто не подумает, — пишет он, — что я утверждаю, будто есть три начальственные Ипостаси (ἀρχικάς ὑποστάσεις), и что действование (ἐνέργειαν) Сына несовершенно».³ И далее в этом тексте он подчеркивает совершенство и законченность Сына и Св. Духа, прямо

¹ *Eusèbe de Césarée. La Préparation Evangélique. Livre XI.* (Sources chrétiennes, 292). Paris, 1982. P. 132–134.

² Параллели между гл. 9 трактата *De Spiritu Sancto* и текстом Эннеад отмечал еще А. Спасский (*Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1914. С. 519–530*). О влиянии Плотина на Василия Великого см: *Rist J. M. Platonism and its Christian Heritage.* London, 1985. P. 191–192, 215.

³ Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με ἢ τρεῖς εἶναι λέγειν ἀρχικάς ὑποστάσεις, ἢ ἀτελῇ φάσκειν τοῦ Υἱοῦ τὴν ἐνέργειαν (*Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* (Sources chrétiennes, 17). Paris, 1968. P. 378).

указывая на отличие своего учения от философии Платона.

Общеизвестно, что для платоников был характерен «триадический» взгляд на мир, но эта, ведущая свое начало от Платона, традиция имела дело с «вертикальными» триадами.¹ В них второе начало имеет меньшее божественное достоинство, чем первое. Еще менее совершенным является третье начало. Для неоплатоников каждое вновь произведенное бытие хуже в сравнении с тем бытием, от которого оно произошло, ибо «рождаемое должно быть менее совершенным, чем рождающее» (Энн. V, 1, 7, 38–39).² Душа (третье начало) благодаря посредничеству ущербна, и ее порождение — космос еще менее совершенен, чем она сама. Имея в виду это учение античного философа, свт. Василий Великий в своем трактате, напротив, подчеркивает именно равное божественное достоинство Св. Духа с Отцом и Сыном: «Слыша слово “Дух”, невозможно вообразить в мысли естества ограниченного, или подлежащего изменениям и переименованиям, или вообще подобного твари, но простираясь мыслями к Высочайшему, необходимо должно представить себе сущность умную, бесконечную по силе,

¹ Р. В. Светлов обращает внимание на то, что вертикальные «триадические» схемы были широко распространены во II–III веках. Они характерны не только для платоников (Нумению, Плутарху, Альбину), но и для неопифагорейцев, а так же для гностиков. См.: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 171–192.

² Плотин цитируется по изд: *Plotini Opera* / Ed. P. Henry and H.-R. Schuyzer. Vol. 1–3. Oxford, 1982–1990. Если не делается оговорок, цитаты даны в нашем переводе. Учитываются переводы Г. В. Малеванского и А. Ф. Лосева.

беспредельную по великости, неизмеримую временами или веками». ¹ Св. Дух «столь же далек от тварной природы (κτιστῆς φύσεως), сколь единичное не подобно составному и имеющему в себе множество» (XVIII, 45, 30–33). ²

В «вертикальной» иерархической триаде неоплатоников нет речи о равенстве ипостасей, ибо «выше сущего стоит Первоединый», второе после него место занимает Ум, а «третье — Душа» (Энн. V, 1, 10, 2–4). Каждое звено в этом процессе занимает место, соответствующее с его природой. Каждое вновь произведенное бытие, с одной стороны, менее совершенно в сравнении с тем бытием, от которого произошло, а с другой — несет подобие его, сохраняет связь с ним и подчиняется ему. Мир истинно сущего представляет собой как бы длинную цепь, в которой каждое предыдущее звено производит последующее, каждое последующее производится предыдущим (V, 2, 2).

Христианское учение утверждает совершенное равенство и единосущие Ипостасей при их нераздельном единстве и неслиянности. Об этом пишет Василий Великий, когда, говоря о Св. Троице, он еще раз неявно ссылается на Плотина. Свт. Василий отказывается

¹ Οὐ τοίνυν δυνατόν Πνεῦμα ἀκούσαντα, περιγεγραμμένην φύσιν ἐντυπῶσαι τῇ διανοίᾳ, ἢ τροπαῖς καὶ ἀλλοιώσεσιν ὑποκειμένην, ἢ ὅλως ὁμοίαν τῇ κτίσει ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀνωτάτω ταῖς ἐννοίαις χωροῦντα, νοερὰν οὐσίαν ἐπάναγκες ἐννοεῖν, ἁπειρον κατὰ δύναμιν, μεγέθει ἀπεριόριστον, χρόνους ἢ αἰῶσιν ἀμέτρητον. *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. P. 324.*

² [Πνεῦμα ἅγιον]. Τὸς μὲν οὖν κτιστῆς φύσεως τοσοῦτον ἀποκεχώρηκεν, ὅσον εἰκὸς τὸ μοναδικὸν τῶν συστηματικῶν καὶ πληθυσμὸν ἐχόντων. *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. P. 408.*

перечислить три Ипостаси: «Не попустим, чтобы нежежественное счисление довело нас до понятия многобожия... А те, которые допускают подчисление, говоря первое, второе и третье, да будут признаны в нескверное христианское богословие вводящими многобожие эллинского заблуждения» (XVIII, 47, 24–27).¹ Василий Великий никогда не забывал, что он епископ, а не просто интеллектуал, и должен защищать основные истины христианства. Метафизика у него всегда подчиняется Откровению. Ипостаси Св. Троицы понимаются им не как «что», а как «Кто». В том же трактате *О Св. Духе* он утверждает невозможную для неоплатоников мысль, говоря, что воплощение Сына Божия есть высший знак славы и превосходства Христа, какой мы только можем получить. Высочайшее могущество Бога обнаруживается не столько в великолепном обустройстве мира, сколько в том, что «бесконечный Бог без вреда для себя испытал смерть, чтобы освободить нас от страдания Своим страданием» (VIII, 18, 18–19).²

Другой каппадокиец, св. Григорий Богослов, обладавший хорошей философской эрудицией, был, несомненно, знаком и с Плотиним.³ Хорошо известен отрывок из *Третьего слова о богословии*, в котором

¹ Οἱ δὲ τὴν ὑπαρίθμῃσιν ἐν τῷ πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον λέγειν τιθέμενοι γνωρίζεσθωσαν τὸ πολύθεον τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης τῇ ἀχράντῳ θεολογίᾳ τῶν Χριστιανῶν ἐπεισάγοντες. *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. P. 414.*

² τὸν Θεὸν τὸν ἀχώρητον, ἀπαθῶς διὰ σαρκὸς συμπλακῆναι τῷ θανάτῳ, ἵνα ἡμῖν τῷ ἰδίῳ λάθῃ τὴν ἀπάθειαν χαρίσῃται. *Basile de Césarée. P. 308.*

³ У Григория Богослова, как и у других каппадокийцев, можно найти кроме отдельных идей неоплатонизма также и следы знакомства с учением стоиков, Аристотеля и даже

содержится ссылка на Плотина. В ней Григорий Богослов подчеркивает различия между своим богословием и учением античного философа:

Поэтому изначальная монада (μονὰς ἀπ' ἀρχῆς) перемещаясь в диаду, остановилась на триаде (τριάδος)... Отец — рождающий и изводящий..., что же касается двух других, то Один — рожденное, а Другой — изведенное... И мы не посмеем называть это «излиянием благодости», о котором один из греческих философов осмелился говорить как о некоей чаше вина, содержимое которой переливается через край, когда он явно писал таким образом умствуя о первой причине и о второй... Поэтому, оставаясь в наших пределах, вводим Нерожденного, Рожденного и *от Отца Исходящего*, как говорит в одном месте сам Бог-Слово.¹

В этом тексте Григорий Богослов говорит о своем отвержении платиновской «вертикальной» триады и подчеркивает, что Дух исходит от Отца.² Если в философии Плотина третье начало (Душа) исходит от

киников. См. о нем: *Moreschini G. Il Platonismo cristiano di Gregorio Naysianeno. ASNSP III, 4, 1974.*

¹ *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours Theologiques). (Sources chrétiennes, 250). Paris, 1966. P. 180.*

² Марк Ефесский цитирует этот текст Григория Богослова в труде, посвященном критике католического учения об исхождении Духа и от Сына (Filioque), что, согласно православной традиции, принижает божественное достоинство Св. Духа, делает Его меньшим Отца и Сына. См.: *Архимандрит Амвросий (Погодин). Марк Ефесский и Флорентийская уния. Jordanville, 1963. С. 201, 252. Об этом же говорит свт. Фотий: «Но для чего исходит Св. Дух от Сына? Ибо если исхождение Его от Отца совершенно (совершенно, ибо Совершенный Бог от Бога Совершенного), то какое еще исхождение от Сына и для чего?» (Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. J.-P. Migne. T. CII. P. 728).*

второго (Ума), и, таким образом, три ипостаси выстраиваются последовательно, каждая последующая (низшая) ипостась менее совершенна, чем предыдущая (высшая), то в христианском богословии это решительно отвергается. В христианстве три Ипостаси абсолютно тождественны по природе, равны и едины во всем. Различаются Они только ипостасными свойствами: нерожденность Отца, рождение Сына и исхождение Св. Духа. Григорий Богослов подчеркивает, что нерожденность и единоначалие Отца не умаляет Сына и Духа, не вводит неравенство и субординацию. Известно, что на Втором Вселенском Соборе свт. Григорий Богослов активно отстаивал Божественность Св. Духа и Его равенство и единосущие с Отцом и Сыном.¹ Церковные богословы всегда учили, что Дух исходит от Отца, то есть последовательность нарушается и утверждается единоначалие. В дальнейшем этот вопрос — от кого исходит Св. Дух — стал причиной расхождения восточной Церкви и западной; в полемике с римокатоликами, восточные отцы всегда подчеркивали, что учение об единоначалии, то есть об исхождении Духа только от Отца необходимо, чтобы сохранить Его божественное достоинство. Напротив, *Filioque* принижает Св. Духа, делает Его меньшим Отца и Сына.

Обращает на себя внимание несомненный факт: в четвертом веке оформляется и набирает силу неоплатоническая школа. В ней рождаются тексты, которые становятся известны христианским богословам. И именно в это время учение о Св. Троице приобретает свою завершенность и четкую терминологическую

¹ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 116.

ясность. Причем из христианской триадологии изгоняются как раз те черты (прежде всего — субординационизм), которые были в ней общими с платониками и которые были характерны для церковных писателей первых веков. Знакомство с неоплатонизмом, очевидно, помогло отцам Церкви осознать своеобразие христианского учения, подобрать наиболее точные и приемлемые для него термины.

Учение о трех ипостасях у Плотина — это не учение о Божестве, а, скорее, объяснение того, как происходит космос. Оно имеет космологический смысл и более описывает как от совершенного Первоначала появился ущербный космос. Поэтому данное учение неоплатонизма правильнее будет относить к решению проблемы мирообразования, а не рассматривать в контексте учения «о Боге в самом себе».

2. Апофатическое богословие

Апофатическое богословие (от слова ἡ ἀπόφασις — отрицание) имеет очень давнюю историю. Греческая философская теология во многом началась как реакция против антропоморфизма античных поэтов, приписывающих богам тела, страсти и увлечения совсем как людям. Одним из первых в этом был Ксенофан:

[Есть] один [только] Бог, меж богов и людей величайший,
Не похожий на смертных ни обликом,
ни сознанием (νόημα).¹

¹ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., 1989. С. 172.

Эту традицию продолжал впоследствии и Платон, стараясь не приписывать богам какие-либо людские страсти, предпочитая безличные и отрицательные обороты в описании божественного начала. Он красноречиво критикует поэтов за то, что они «придумывали» разные неприличные мифы и приписывали их богам.¹ Великолепие, видимое в тварях, подводит Платона к мысли, что «творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать, а если мы найдем его, о нем нельзя будет всем рассказывать».² У Платона мы находим апофатическое богопознание, то есть познание Первоначала путем отрицания всех свойств и качеств, свойственных мирозданию. Плотин унаследовал эту тенденцию, направленную против антропоморфизма: «Единое есть все и в тоже время ни одно из существ (τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν)» (V, 2, 1, 1). Апофатический (или отрицательный) путь предполагает мысленное восхождение, постепенно совлекающее все положительные свойства Первоначала. Словесные выражения не могут заключить бесконечное в понятия, которые, определяя, ограничивают. Мысль останавливается перед запредельностью, убеждается в своей немощи и неадекватности с познаваемой реальностью. Мы не в силах назвать никаких его предикатов. В отношении его не может быть ни рассуждения, ни знания. Весь наш мыслительный аппарат неприменим для трансцендентного первоначала бытия.³ Впро-

¹ Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3. М., 1994. С. 141–148.

² Там же. Т. 4. С. 432.

³ Подробнее смотри замечательную статью: *Лукомский Л. Ю.* Апофатика и «учение об эманации» у Платона // ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории

чем, Плотин почти не использует отрицательные понятия по отношению к Единому, ибо логика лишённости не применима к нему.

И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо... Оно превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше любого ума и сущности, все сущее объёмля, объединяя, сочетая и охватывая заранее, Само же будучи для всего совершенно не объёмлемо, не воспринимаемо ни чувством, ни воображением, ни суждением, ни именем, ни словом, ни касанием, ни познанием.¹

Этот текст принадлежит христианскому автору, между тем он вполне мог быть написан и неоплатоником-язычником. За критическим отрицанием всех утверждений, которые можно сделать о Первоначале, следует столь же критическое отрицание наших отрицаний. Неоплатоники были уверены, что философский язык способен выразить лишь ту реальность, которая ниже Единого. Однако ни один последователь этой школы не допускал возможности описать или определить высшее первоначало. Здесь символы и поэтические фигуры речи могут иметь место до тех пор, пока мы соглашаемся признавать их неадекватными. В описании того, что превыше бытия, самые невероятные парадоксы и противоречия не являются противоречиями, потому что они могут существовать только там, где хоть какое-либо описание можно считать адекватным. Последовательное апофатическое

платонизма. Межвузовский сборник. Вып. 2. СПб., 2000. С. 166.

¹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 15, 29.

богословие может привести к искоренению всей системы мысли, к радикальной критике тех предпосылок, на которых основываются все философские рассуждения.¹ Если развить отрицательный путь Платона дальше, то он логично приводит к той разновидности платонизма, которую неоплатоники решительно осуждали — к платонизму скептической Академии.

Апофатизм свойственен в различных своих аспектах большинству отцов Церкви. Христианское богословие последовало Плотину и греческой традиции, увидев ту несомненную истину, которая существовала в античном апофатическом богословствовании. Следующий текст св. Григория Нисского имеет несомненные параллели с трактатами Плотина (в частности, Эннеадой I, 6):

Мы не научены словам, которые могут передать эту красоту, никакой пример из всего сущего не годится для этого, никак нельзя изъяснить это с помощью сравнения. Кто же станет уподоблять солнце малой искре или маленькую каплю воды сравнивать с бесконечным океаном? Какое имеет отношение малая капля к океану или крохотная искра к бесконечному сиянию солнца? Так же и все, чем люди восхищаются как прекрасным, имеет отношение к той высшей красоте, которую созерцают в первоначальном благе, выше всякого блага.²

По словам Августина, до своего знакомства с сочинениями неоплатоников он не мог отрешиться от пред-

¹ См. подробнее: *Armstrong A. H. Negative Theology. P. 184–188 // Armstrong A. H. Plotinian and Christian studies. L., 1979.*

² Цит. по: *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. (Sources chrétiennes, 119). Paris, 1966. P. 372.*

ставления, что все существующее телесно, и потому оставался, по его собственным словам, человеком плотским, «внешним». Произведения Плотина дали возможность составить более верное представление о существе Бога. До этого чтения Августин мог вообразить Бога только в материальном образе:

Я вынужден был представлять себе даже то самое, не подлежащее ухудшению, ущербу и изменению, что я предпочитал ухудшающемуся, ущербному и изменчивому, не как человеческое тело, правда, но как нечто телесное и находящееся в пространстве, то ли влитое в мир, то ли разлитое и за пределами мира в бесконечности.¹

Несмотря на большие различия, существовавшие между христианством и учением Плотина, Августина (когда он был еще язычником) неоплатоническая философия привела к тому, что его мнение о христианском учении сильно улучшилось. Апофатизм, представленный в Эннеадах, помог увидеть и осознать всю высоту христианского Откровения о Едином Творце. Эннеады убедили, что может существовать и действительно существует нематериальная реальность. Августин долго был не в силах представлять Бога как чисто духовное бытие. Бога он понимал как разлитого во

¹ *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1991. С. 166. Августин, вероятно, читал Плотина и Порфирия в переводе на латинский язык, выполненном знаменитым ритором Викторином. Об апофатическом богословии у бл. Августина см.: *Лосский В. Н.* Элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина // *Лосский В. Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 128–138.

всем пространстве мира «и за его пределами по всем направлениям в безграничности и неизмеримости... И как плотный воздух, воздух над землей, не мешает солнечному свету проходить сквозь него и целиком его наполнять, так, думал я, Ты проникаешь все части мира... Так предполагал я, не будучи в силах представить себе ничего иного, и это была ложь».¹

Бог Библии есть «скрытый Бог», «Неведомый Бог» (Деян. 17, 23), открывающий Себя когда Ему угодно. Отрицательный путь освобождает и очищает разум, но он недостаточен. Апофатизм ограничивается лишь сравнением существ с Богом и приводит к признанию Божьей непознаваемости. Одним только отрицанием можно достичь уразумения неподобного Богу. Это, безусловно, приближает к Нему, но остается недостаточным. Наряду с апофатическим путем, отрицающим всякую определимость Бога, отцы Церкви говорят о положительном богопознании. Природа Бога покрыта мраком незнания, но Бог открывается в отношении к творению и выходит из непрístupности и непостижимости в Воплощении: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца <...> Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1, 14–18).

Поскольку в христианстве три Ипостаси существуют безотносительно к бытию космоса и не призваны заполнить разрыв между высшим и низшим уровнем сущего, то апофатическое богословие в патристике обретает иное место и назначение. Если у Плотина с помощью апофатики описывается только Первоеди-

¹ *Августин Аврелий. Исповедь...* С. 167.

ное, то отцы Церкви используют отрицательное богословие применительно к Единосущной Троице. В. Лосский обращает внимание, что Плотин, пытаясь постигнуть Бога, отвергает свойства, принадлежащие бытию, потому что сфера бытия обязательно множественна и не имеет абсолютной простоты Единого. В отрицательном методе Плотина устраняется множественность и достигается абсолютное единство, находящееся за пределами бытия, ибо бытие даже на самых высоких ступенях неизбежно связано с раздвоением и множеством. Путь Плотина — это сведение к простоте («упрощение», ἁπλῶσις) объекта созерцания, который может быть положительно определен только как Единое. В христианстве учение о Боге совсем другое. Автор трактата «О Божественных именах» специально рассматривает вопрос о том, приложимо ли к Богу имя «Единое»:

Всепревосходящее Божество воспевается и как Единица, и как Троица, не будучи ни единицей, ни троицей в человеческом или каком-либо ином из сущих понимании. И дабы истинно воспеть Его всепревосходящее единение и божественное происхождение, мы именуем Сверхименуемого Божественными именами Троицы и Единицы... (13, 3)

В трактате «Мистическое богословие» говорится, что Бог — «не Единое и не Единство», что Он превосходит эту антиномию, будучи непознаваемым в том, что Он есть. Но на учении о полной непознаваемости Первоединого (апофатизме) богословская мысль остановиться не может. Бог совершенно недоступен и в то же время реально общается с человеком. Сущность Божества остается неприступной, неуловимой для нашей мысли, но действия Его до людей, несо-

мненно, нисходят. Поэтому вслед за апофатикой богословская логика непременно обращается к проявлениям непознаваемого первоначала. Бог открывает, являет себя в мире и *невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1, 19). Божественные имена, сообщаемые Св. Писанием, характеризуют и определяют действия Божии в мире. Простая, необъятная и неуловимая для разума природа Творца многообразно проявляет себя по отношению к твари. Имена, не выражая вполне и достаточно естество Бога, имеют, тем не менее, большее или меньшее соответствие с ним.

Обычно, когда речь идет о влиянии неоплатонической школы на христианское вероучение, указывают на творения неизвестного автора, жившего в конце V века и выдававшего себя за Дионисия Ареопагита — афинянина, обращенного ап. Павлом (Деян. 17, 34). Автор «Мистического богословия» действительно нередко опирается на тексты поздних неоплатоников, в частности Прокла.¹ Однако он отнюдь не слепо

¹ О некоторых аспектах соотношения поздних неоплатоников и Псевдо-Дионисия см., например: *Saffrey H. D. Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus / Studia Patristica. Vol. IX. B., 1966; Saffrey H. D. Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus / Revue des Sciences philosophiques et theologiques, 63, 1979.* На русском языке об этом см.: *Шичалин Ю. А. Концепция генад Прокла, Ареопагитский корпус и Дамаский // Христианство и культура. Сборник докладов Седьмых Рождественских чтений. М., 1999. С. 14–23.* А также: *Заметки о переводах Ареопагитского корпуса // Ю. А. Шичалин. Пути образования и Православие. М., 1999. С. 75–77.*

следует за ними. Когда христианское учение расходится с традицией последователей Плотина, Псевдо-Дионисий решительно вносит коррективы в философскую логику неоплатонического универсума. Большинство неоплатоников, несмотря на восходящий еще к Платону апофатизм и скептицизм в отношении возможностей языка и дискурсивного мышления описать первоначало бытия, пребывали в почти абсолютной уверенности, что они способны вполне удовлетворительно рассказать о тех реальностях, которые ниже первой. Это, вероятнее всего, идет от Аристотеля. Поздние неоплатоники были убеждены, что существует духовная реальность, соответствующая тем логическим различениям, которые порождал их изощренный ум.¹ Они по большей части придерживались крайнего реализма, то есть считали, что структура их логики и реальность точно соответствуют друг другу. Структура мысли в точности воспроизводит структуру бытия. У Плотина также есть тенденция представлять бытие в целом как логически упорядоченную иерархию, спускающуюся в неразрывной непрерывности от Первоначала к чувственному материальному миру и самой материи. Но это сочетается у него с противоположной антииерархической тенденцией. Он не особенно доверяет возможности полного описания и определения порядка бытия с помощью логики. Плотин более говорит о неопишемом присутствии Первоединого на каждом уровне. В отличие от поздних неоплатоников Плотин совсем не озабочен стройностью и четкостью в изображении иерархии бытия.

¹ *Armstrong A. H. Negative Theology. P. 181–182.*

Автор, известный под именем Дионисий Ареопагит, никак не может быть отнесен к логическим реалистам. В этом он явно расходился с последователями Плотина. Критикуя афинский неоплатонизм, автор «Мистического богословия» утверждает, что Сущность, Жизнь, Мудрость являются не различными метафизическими сущностями, но дарами и силами единого неизреченного Бога. Критикуя иерархию языческих неоплатоников, он пишет:

Мы не считаем, что среди сущего есть какие-то изначальные творческие сущности и субстанции, кое-чем опрометчиво называемые богами и творцами сущего, каковых, поистине и прямо говоря, сами они не знали, поскольку те не существуют... Мы называем — как нечто изначальное, божественное и являющееся Причиной — единое сверхначальное и сверхсущественное Начало и Причину всего, а как нечто причастное — подаваемые непричастным Богом промыслительные силы (προνοητικὰς δυνάμεις): самого-по-себе-осуществления (αὐτοουσίωσιν), самого-по-себе-оживления (αὐτοζώωσιν), самого-по-себе-обожения (αὐτοθέωσιν), — соответствующим образом причащаясь каковым, сущее и является, и называется и сущим, и живущим, и обоженным.¹

Псевдо-Дионисий свободно использует неоплатоническую терминологию, не придавая ей, однако, «реалистического» философского содержания. Ангельские и церковные иерархии важны для него не столько потому, что он неоплатоник, сколько потому, что он церковный богослов, которому естественно

¹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 317.

думать, что Божии дары распределяются справедливо и по порядку на небе и на земле.

Пытаясь соединить христианский догмат Св. Троицы с неоплатоническим учением о Едином, а христианское понимание творения с доктриной эманации, Псевдо-Дионисий, как и большинство святых отцов, тщательно проводит демаркацию между Единосущной Троицей и Ее следствиями, энергиями. Он противопоставляет в Боге «единения» (ἑνωσις) и «различения» (διάκρισις). Первые — сверхсущностная природа Св. Троицы, находящаяся в абсолютном покое, вторые — это, наоборот, исхождения (πρόοδοι) вовне, проявления Божества, которые Псевдо-Дионисий называет также «силами» (δυνάμεις). Сверхсущностная природа, Божественные соединения покрыты мраком незнания. В исхождениях, или силах, непознаваемый в Своей природе Бог познается, открывается. Этот положительный (катафатический) путь приводит к некоторому знанию о Боге, знанию из порядка творения. Все катафатические имена, все, что мы говорим о Боге положительно, относится не к Его трансцендентной природе как таковой, но к ее исхождениям (πρόοδοι), или силам (δυνάμεις).

Так что, когда мы, — пишет Псевдо-Дионисий, — называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность, мы имеем в виду не что другое как исходящие из Нее в нашу среду силы (δυνάμεις), боготворящие, созидающие сущности, производящие жизнь и дающие премудрость.¹

¹ Там же. С. 65.

3. Проблема мирообразования

Идея творения — это, по словам прот. Г. Флоровского, неожиданное философское открытие, сделанное христианством. Для греческого сознания эта идея оставалась чуждой и непонятной. Космос представлялся древним грекам или вечным (Аристотель), или спонтанно возникшим (натурализм), или оформленным из предлежащего материала (Платон). Космогонические спекуляции Плотина, при всем их своеобразии, вписываются в общее русло античной метафизики. Сам Плотин, как мы увидим, всегда подчеркивал традиционность своего учения, преемственность с философскими школами Древней Греции (V, 1, 8, 10). Он сформулировал достаточно необычное по своей глубине и разработанности учение о трансцендентном первоначале, но в вопросе о происхождении мира из первого начала он остается вполне античным мыслителем, хотя в некоторых моментах он приближается к тому, что в дальнейшем получило название «креационизма».

Библия открывается постулатом о Творении: «В начале сотворил (ἐποίησεν) Бог небо и землю». Космосу тем самым отказывается в самодостаточности и утверждается о его зависимости от Божьей воли. Христианская мысль делала упор на том, что космос не является необходимостью; он необходим не сам по себе, а как продукт беспредпосылочного воления. Творение понимается как свободное, ничем не обусловленное Божие деяние, а не как нечто «необходимо» присущее Богу. Мир «мог бы не существовать», а Бог «мог бы не

творить».¹ Это, пожалуй, одна из главных интуиций христианского взгляда на мир.

Допустимо ли говорить, что происхождение мира из первого начала — это необходимый процесс? В христианской мысли это решается вполне однозначно и определенно: Бог творит мир по свободной воле, сознательно, и библейский текст, повествующий о творении, подчеркивает именно эту произвольность: «и сказал Бог». В неоплатонизме ответ на этот вопрос вызывает известную сложность, поэтому платиновский опыт ее преодоления будет ближайшим предметом нашего исследования. И первое, что нуждается в истолковании и уточнении, — это природа первого начала и его отношение (свободное или необходимое) к процессу мироздания.

Рассматривая проблему исхождения иерархии бытия от Единого, мы не можем обойти вопрос: какова природа Блага, почему Благо есть то, что оно есть. Ответив на него, мы будем также знать, почему оно делает то, что делает. Первое и, пожалуй, самое важное, — Единое (τὸ ἓν) или Благо (τὸ ἀγαθόν) — это сверхбытийное начало.² Учение о находящемся выше бытия Едином содержится уже в философии Платона.³ Идея Блага мыслится им как нечто ἐλέκεϊνα τῆς

¹ Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 80.

² Становление учения о сверхбытийном первоначале см., например, в кн.: Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 139–142.

³ «Познаваемые вещи не только могут быть познаны благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (509 b).

οὐσία — «по ту сторону сущности», «за пределами бытия». В христианстве Бог также именуется сверхбытийным началом. «Бог не есть что-либо из сущего — не как сущий, но как сущий выше всего, что существует, и выше самого бытия».¹ В корпусе Ареопагитик мы читаем, что «Бог не есть что-либо сущее, но выше сущего». Максим Исповедник, комментируя Псевдо-Дионисия, говорит: «Если Бог ввел все в бытие, как же может Он оказаться чем-то одним из сущего?».² Однако христианство не останавливается на простом утверждении сверхбытийности абсолюта. Само по себе это утверждение недостаточно для выражения креационистской модели мира и мирообразования, ибо, например, у Плотина оно, как мы увидим, прекрасно сочетается с эманационной доктриной порождения сущего. Для ее преодоления христианские богословы ввели несколько принципиальных терминологических различий: между тварной и нетварной природой, между волей и природой, между ипостасью и сущностью. Эти термины точно определяют разницу между неоплатонической и христианской моделями космогенеза.

Отцы Церкви всегда делали акцент на том, что между абсолютным Божиим бытием и условным бытием мира существует глубочайший раскол. Тварная и не-

См. так же «Парменид» (137с–142b), где речь идет о полагании одним иного — из этой диалектики следует, что причастное бытию Единое оказывается отличным от себя, т. е. множеством (143а). *Платон*. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2. С. 360–369.

¹ *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 8.

² *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 364–365.

тварная природы — это два принципиально разных модуса бытия. Этот аспект отчетливо проводится в онтологии бл. Августина — разведение двух видов бытия: изменяемого и неизменяемого. Все созданное Богом, тварное подвержено постоянной изменчивости, подвластно перемене и утрате определенных свойств и качеств.¹ Изменяемость тварных субстанций предполагает их сложность и временность. Неизменность служит у Августина синонимом Божественного. Свойства Божественной природы — простота, вечность и неизменность. Бог, по Августину, один обладает существованием в абсолютном смысле. Абсолютное и неизменяемое бытие Бога есть источник и причина всякого иного бытия, бытия изменяемого, тварного.² Аналогичную мысль, хотя и несколько иначе, раскрывает Афанасий Александрийский. У Афанасия также обозначены два совершенно различных и коренным образом отличающиеся друг от друга вида бытия: с одной стороны — вечное, неизменное бытие Бога, не ведающее «тления» и «смерти»; с другой — течение космоса, внутренне непостоянное и «смертное», всегда подверженное переменам и «тлению». Основное онтологическое напряжение здесь именно между Божественной αφθαρσία [нетленностью] и φθώρα [тленностью] космических превращений.

¹ *Аврелий Августин*. О граде Божьем. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 2. С. 190.

² Августин пишет: «Всякое существо, которое не есть Бог, тварно, а то, что не тварно, есть Бог... Неизменяемой твари не может быть, неизменяемость присуща единому Творцу» (*Блаженный Августин*. О Троице // Богословские труды. Т. 29. М., 1989. С. 261).

Бытие присуще творению лишь потому, что оно сообщено ему Творцом; космос был сотворен вместе со временем или, точнее, время есть следствие творения. Об этом пишет Василий Великий. Начало времени не является частью времени, но находится вне временного процесса, и, следовательно, творение не происходит во времени. Бог творит «в начале» (ἐν ἀρχῇ), а не «во времени» (ἐν χρόνῳ). Предел, от которого начинается бытие мира, назван «началом» (Притч. 7, 22 и Ин. 1, 1). Это нужно понимать так, что мир не соведен Богу, а «начало» есть неизъяснимый предел, который, с одной стороны, касается неизмеримой вечности, а с другой — ограничивает измеряемое время.¹ «Начало» заключено в самой «природе» временных вещей — начало существования во времени, начало преходящего, текучего бытия. Потому тварь не способна «сопребывать» с вечным Богом. Тварное имеет свой модус существования — существование вне Бога. Творение означает различие природ. Вводя понятия творения, пишет Г. Флоровский, мы должны говорить о двух модусах существования, — Божественном и тварном, — которые можно описать соответственно как «необходимый» и «не необходимый», или «абсолютный» и «обусловленный», или же «не могущий не быть» и «могущий не быть».² Бог не нуждается в творении. Его бытие в Себе Самом совершенно полно. Для утверждения абсолютной Божественной свободы христианские писатели акцентируют отсутствие всякой необходимости существования твари, ее всецелую зависимость от воли Божией.

¹ Филарет, свт., митрополит Московский. Творения. Часть первая. М., 1867. С. 1.

² Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 104.

Бог, согласно Писанию, творит мир «из ничего» (ex nihilo). Поясняя это, Августин говорит в «Исповеди»:

Ты создал нечто из «ничего»... Ты создал небо и землю не из Своей субстанции: иначе творение Твое было бы равно Единородному Сыну Твоему, а через Него и Тебе. Никким образом нельзя допустить, чтобы Тебе было равно то, что не от Тебя изшло. А кроме Тебя, Боже, Единая Троица и Троичное Единство, не было ничего, из чего Ты бы мог создать мир. Ты и создал из «ничего» небо и землю, нечто великое и нечто малое.¹

В Септуагинте мы читаем: «яко от несущих сотвори сия Бог (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός)» (2 Макк. 7, 28).² Стоящее в этом тексте выражение οὐκ ὄν имеет несколько иное содержание, чем платоновское μὴ ὄν. У Платона под μὴ ὄν или μὴ ὄντα разумеется бескачественная и безвидная материя, еще не получившая определенного бытия. Она не сотворена и существует вечно. «Меон» — это то, что еще не имеет бытия, но может стать им при соединении с идеей. В тексте Ветхого Завета употребляется выражение οὐκ ὄν, говорящее, что сотворение должно пониматься как такое действие, которое не предполагает вечного вещества, из которого бы тварь была устроена. Термин μὴ ὄν более неопределенный и допускает разные толкования, в отличие от греческого οὐκ ὄν, которое можно понимать только в смысле абсолютного отрицания какого-либо первовещества. На Бога ничто не воздействует, нет ничего сопротивляющегося Его замыслу. Как результат того, что мир был сотворен волей Божией

¹ Аврелий Августин. Исповедь... С. 313.

² В Александрийском списке книги вместо ἐξ οὐκ ὄντων читается: οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν πάντα ὁ θεός.

«из ничего», все тварное заключает в самой своей природе стойкую «ук-оническую» предрасположенность. Мир не только был некогда приведен в бытие «из ничего» свободным творческим «да будет» Бога и продолжает существовать исключительно по непрекращающемуся попечению Творца о нем. Конечность и небожественность природы всего космоса имеет онтологические основания в сотворенности мира из ничего.

Латинский термин *emanatio* используется обычно для перевода слова *próodos*, которое буквально значит «выхождение», «шествие вперед». Употребляется этот термин для описания перехода от высшей и более совершенной ступени бытия к низшей и менее совершенной. Приступая к описанию эманационной модели мироздания у Плотина мы должны отметить, что было бы большой ошибкой полагать, будто Плотин хочет сказать, что эманация — автоматический и необходимый процесс в том смысле, что он исключает свободу и спонтанность или же, подобно акту творения, контролируется сознанием. Плотин всегда настаивает на том, что Ум происходит от Единого без всякого изменения последнего. *Единое* рождает мир и не испытывает никаких хотений, чувств, желаний и тем более любви по отношению к появившемуся миру.

Сияние [Единого], пребывающего в покое, подобно сиянию солнца: сияние всегда рождается от солнца и как бы вращается вокруг него, хотя то всегда пребывает в покое (V, 1, 6, 28–30).

Плотин всячески избегал антропоморфизмов в описании Единого. Он не только старался не приписывать Первоначалу какие-либо людские страсти, но

предпочитал употреблять, говоря о нем, холодные безличные выражения. По этой причине Плотин не любил библейские тексты, ибо они, по его мнению, слишком «простодушно» изображали Бога излишне антропоморфным, своевольным, внезапно после долгого бездействия решившим сотворить мир. В Эпнеадах Плотина мы видим совсем другую картину. Единое не действует осознанно, не желает, не планирует, не выбирает, не намеревается, не испытывает никакой заботы о том, что оно создает,¹ ибо оно выше всего этого. Сознание, какое-либо обдумывание того, что предстоит совершить, возможность выбора между альтернативами — это, согласно Плотину, присуще лишь низшим уровням деятельности человека. Даже совершенный человек совершает правильный поступок непосредственно и спонтанно без всякого обдумывания. Когда речь идет о действиях божества, то любые аналогии и сравнения с человеческим творчеством художников или ремесленников очень далеки от адекватного описания. Плотин употребляет эти аналогии с большой осторожностью, ибо они рисуют картину ограниченного и страстного существа, которое выбирает, что ему создать, строит планы для того, чтобы просчитать то, как все произойдет, и, несмотря на все усилия, иногда эти планы оказываются тщетными. Так видится основателю неоплатонизма библейский Творец. Поэтому Плотин предпочитает сравнивать божественную деятельность с чем-то спонтанным и непредусмотренным, необдумываемым, с тем,

¹ См.: *Armstrong A. H. Plotinus. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967. P. 240.*

что происходит в природе. Хотя подобные действия являются необходимыми в том смысле, что их нельзя понять как случайные или как могущие случиться каким-то иным образом, они также абсолютно спонтанны, в них нет места для какой-либо обязательности, никто вне или внутри Единого не может его принудить. Единое не связано необходимостью, наоборот, оно устанавливает необходимость, его творение — это просто переливание его сверхизбыточествующей жизни, следствие его безграничного совершенства.

Какую бы сторону философии Плотина мы ни рассматривали, всегда нужно иметь в виду одну из аксиом неоплатонизма: в Едином не может быть никакой двойственности, никакого различия, ничего кроме единства. Поэтому первому началу не присуще мышление. Оно вносило бы в него многообразие: «Чтобы сохранить во всей чистоте его единство, следует удалить из его понятия даже то, что присущее только ему, и уж тем более — мышление, разумение, познание себя и всего другого» (VI, 9, 6). Ибо, как пишет Плотин, «деятельность мышления предполагает различие мыслящего субъекта и мыслимых объектов, без которого она невозможна. Притом и сами мыслимые элементы должны быть друг от друга отличны» (5, 1, 4). Если Единое не имеет сознания, не является сознательным началом и не имеет никакого контроля над эманацией, могла бы эманация идти другим способом? Почему Единое создает каждую вещь именно такой, как она есть, а не иной? Все эти проблемы приводят нас к вопросу: свободно ли Единое быть тем, чем оно является, или оно должно быть тем, что оно есть, потому что не могло быть другим.

Обратимся к текстам, где встречаются термины *πρόδος*, *ἀπόρροια* или *πρόβολή*, оставив пока в стороне вопрос о природе и причинах описываемого. Для перевода этих слов используется обычно латинский термин *emanatio*. Слово *πρόδος* буквально значит «выхожде-ние», «шествие вперед». Используется этот термин для описания перехода от высшей и более совершенной ступени бытия к низшей и менее совершенной. Одна из особенностей объяснения Платином эманации — постоянное использование сравнения с солнцем и огнем. Известно, что еще Платон употреблял этот образ Блага как Солнца¹ и изображал Благо как свет Мира Идей. Именно здесь коренятся платиновские истоки учения об эманации. Вероятно, повлиял на Платина также Посидоний, который предположил, что главенствующее начало в человеке (*τὸ ἡγεμονικόν*) является некоторой эманацией солнца. Плотин, описывая происхождение второй ипостаси от Единого, постоянно пользуется аналогией солнца и света, огня и тепла. Так же как от солнца исходит свет, а от огня исходит тепло, так же появляется вторая ипостась от Единого. В V, 1, 6, 28 мы читаем о сиянии, окружающем Солнце, — это метафора Мира Идей, пребывающего вокруг своего источника — Единого. Объясняя это Плотин говорит, что все существующие вещи, пока они соответствуют своей истинной природе, имеют такой «необходимый (*ἀναγκαῖον*)» вид существования, который соответствует их природе как образ первообразу. Жара — образ огня и холод — снега. Плотин, как мы видим, довольно часто использует слово

¹ Платон. Государство. VI Кн. 508а–509а // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3. М., 1994. С. 290–291.

«необходимый» для описания эманации и пользуется сравнениями, которые подобают для необходимого процесса, ибо огонь никогда не появляется без тепла, и вряд ли огонь был бы огнем, если бы не производил тепло.

В последней части короткого трактата «О субстанции и качестве» (II, 6, 3, 14) Плотин говорит, что в Мире Идей высокая температура имеет необходимую связь с огнем. В земных вещах, то есть в теплых объектах, высокая температура — просто след, тень и образ реальной природы, но в *идею* огня входит его связь с теплом, то есть по своей идеальной природе, по существу тепло обязательно связано с огнем. По предположению Дж. Риста,¹ аргументы Плотина опираются на текст из «Федона»:

— Ты называешь что-либо «горячим» и «холодным»?

— Да.

— И это то же самое, что сказать «снег» и «огонь»?

— Нет, конечно, нет.

— Значит горячее — это иное, чем огонь, и холод — иное, чем снег.

— Да.

— Но ты, видимо, понимаешь, что никогда снег (как мы сейчас говорили), приняв горячее, уже не будет тем, чем был прежде, — снегом, и вместе с тем горячим: когда горячее приблизится, он либо отступит перед ним, или погибнет.

— Совершенно верно.

— Равным образом ты, видимо, понимаешь, что огонь, когда приближается холодное, либо сходит с его

¹ Rist J. M. Plotinus. The Road to Reality. Cambridge, 1957. P. 68.

пути, либо же гибнет: он не в силах и не хочет, приняв-
ши холод, быть тем, чем был прежде, — огнем, и, вмес-
те, холодным.¹

Очевидна связь этого фрагмента с представлением Плотина об «эманации» высокой температуры от огня и, следовательно, интеллектуального космоса от высшего принципа. Между огнем и теплом имеется некоторая необходимая связь, которую мы должны иметь в виду, говоря об этой метафоре. Жар исходит от огня, потому что такова природа огня.

В неоплатонической философии все вещи как бы подражают по мере сил Первому началу. В Эннеаде V, 4 Плотин проводит мысль, что даже неживые вещи, реализуя в себе образ Единого, распространяют действия своих сил вне себя (1, 30). Огонь, например, согревает другие вещи, и снег или лед охлаждают, лекарство воздействует на больных. В этом испускании своей энергии вне себя вещи уподобляются Единому, реализуют, отражают в себе его образ. Единое, будучи совершеннейшим существом и образом для всего остального, не может, конечно, остаться в пределах самого себя, «как если бы зависть мешала ему допустить чему-либо другому участие в своем бытии». Данный ход мысли мы видели у Платона в *Тимее*.²

¹ Платон. Собрание сочинений в 4-х т. М., 1993. Т. 2. С. 63.

² Платон (29d): «Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому» (Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3. С. 433).

Обращаясь к корпусу патристических текстов, мы сразу видим, что христианская мысль часто с большим трудом преодолевала стереотипы античного мышления. Новое мировоззрение требовало новых терминов и формулировок для своего адекватного выражения. В первые века писатели-христиане нередко попадали под влияние эллинской философии. Отсутствие «необходимости» сотворенного мира христианские авторы признавали с самого начала, однако долго оставалось неясным, как творческая «воля» Бога соотносится с Его бытием — именно в этом была основная проблема. То, что Бог творит в совершенной свободе — это говорилось церковными писателями с самого начала. Однако, чтобы утверждать Божию свободу в творении, недостаточно отвергнуть грубые представления о принуждении, о внешней необходимости. Само собою ясно, что ни о каком внешнем принуждении речи быть не может, потому что самое «вне» только в творении впервые полагается. С этим согласился бы и Плотин. Не так легко раскрыть это отсутствие необходимости.

Показателен в этом отношении Ориген, сыгравший огромную роль в становлении церковного вероучения. Возможно, Ориген (185–253) посещал лекции Аммония Саккаса (ок. 175–242) — непосредственного учителя Плотина.¹ Развитие христианского учения четвертого века правильно осмыслить можно лишь

¹ *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 1993. С. 216. Многие исследователи считают, что это был не известный учитель Церкви, а какой-то другой Ориген. Несомненно, однако, что Ориген соприкасался с той средой, в которой возник неоплатонизм, и в его трудах присутствуют сходные с учением неоплатоников идеи.

исходя из богословия Оригена и анализа трудностей, с которыми он столкнулся. Важнейшей философской проблемой, лежавшей в основании оригенистских споров, был вопрос о времени и вечности. Для Оригена невозможно было размышлять о Боге, не представляя Его в то же самое время Творцом. Александрийский дидаскал утверждал не только совечность мира Богу, — он утверждал необходимость извечного откровения и излияния Божией благодати на «другое», необходимость вечного осуществления всей полноты и всех возможностей Божией мощи. Затруднение, перед которым стоял Ориген, заключалось в вопросе: не претерпел ли Бог какого-либо изменения в Своей внутренней жизни при сотворении мира. Если творение — свободно-сознательный акт, выражение воли Творца, а Бог неизменяем, не может стать лучше или хуже, то нужно отказаться мыслить акт творения, как нечто новое в Божественной жизни, следовательно, миротворение вечно. Бог не изменяется и творчество Его должно быть вечное. Нечестиво полагать, что Бог когда-либо существовал без своей Премудрости. Предвидеть мир в Премудрости — значит извечно приводить его в бытие. Следовательно, рассуждает Ориген, мир во всей своей полноте также существует извечно. Мир должен всегда сосуществовать с Богом, то есть быть совечным ему. Если Бог всемогущ, то ничто из божественных определений не может быть только потенциальным, а должно быть актуальным. Всемогущество предполагает объект, на который оно направлено, т. е. мир. Так как в Боге все вечно и не может быть постепенного перехода от возможного к действительному, то объект всемогущества должен существовать от вечности. Бог благ, но благодать может быть только деятельной и должна выражаться на каком-то

объекте. Таким образом, если есть Бог, следовательно, должен существовать мир. Ориген считал, что если Бог сейчас Творец, то необходимо признать, что Он всегда был Творцом, ибо Он не может обрести качество, которым раньше не обладал. Ввиду совершенной неизменяемости Бога необходимо, чтобы творения Божии были созданы от начала, и чтобы не было времени, когда бы их не существовало (*De princ.* 1. 2. 10).¹ Для александрийского учителя немыслимо предположить, чтобы Бог от бездеятельности перешел к деятельности. В итоге он утверждал необходимость Божественного самораскрытия; исхождение Слова от Отца происходит только ввиду творения и неотделимо от него. Творение совечно Богу.

В работах Оригена еще не порвана логическая связь между рождением Сына и бытием мира, он сближал учение о Боге и о мире. Подобное смешение божественного и космического характерно, как мы видели, для неоплатонической мысли; в ней мы встречаем непрерывный ряд нисхождений, в котором рождение космоса так же необходимо, как и рождение Ума. *Noûς* Плотина — первое и единственное порождение Единого и вместе с тем первый момент творения, ибо в нем уже дан идеальный мир. У Оригена творческие мысли Отца иногда представляются только содержащимися в Премудрости, а иногда они отождествляются с самой ее ипостасью и Сын Божий рассматривается как идеальный мир, поэтому бытие мира уже дано в самом акте рождения Сына.²

¹ *Origène. Traité des Principes. Tome I (Sources chrétiennes, 252). Paris, 1978. P. 132.*

² См. об этом: *Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999. С. 227–228.*

В дальнейшем, возражая Оригену, Мефодий Олимпийский подчеркивал, что божественное совершенство не может зависеть от ни от чего, кроме Самого Бога. Вечность — это безначальность, творение всегда имеет начало. Если мир совечен Богу, то он не может быть сотворен. Ошибочный подход к христианскому разрешению проблемы происхождения вселенной у Оригена заключался в том, что он смешивал учение о Боге и о мире. В его работах не порвана еще необходимая связь между рождением Сына и бытием мира. Ориген считал рождение второй Ипостаси действием воли первой Ипостаси.¹ Подобное неразличение онтологического и космологического аспектов характерно для неоплатонической мысли — непрерывный ряд нисхождений, в котором рождение космоса так же необходимо как и рождение Логоса. Для Оригена существование второй Ипостаси было необходимостью, необходимостью оказывалось и бытие космоса. Ориген рассуждал о различии между Отцом и Сыном подобно тому, как Плотин говорит в некоторых местах об отличиях между Единым и Умом.²

Для представителя Александрийской школы свт. Афанасия Великого, так же как и для Оригена, в самом существе Отца дана необходимость бытия Сына, представление о Боге без Сына немыслимо, так как

¹ В. В. Болотов пишет, что «Ориген называет Сына рожденным от (ἐκ) воли Отца... Ориген считал, что свобода и необходимость в Боге совпадают и даже мир не есть нечто случайное». Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999. С. 211, 212, 215.

² Ср. цитировавшийся выше текст Энн. V, 4, 2 и De princ. 1, 2, 9, 267–88.

«Бог есть вечный источник премудрости. Если Источник вечен, то и Премудрости необходимо быть вечной. А эта Премудрость есть Слово».¹ Афанасий Великий называет Сына не только Премудростью, но и Сиянием, Образом, Словом Отца. Во всяком месте Св. Писания, где говорилось о «Λόγος τοῦ Θεοῦ», последователи Александрийской школы вслед за Оригеном видели указание на вторую Ипостась. Но если для Оригена возможно было сказать, что вторая Ипостась, Логос, есть действие воли Отца, то свт. Афанасий ввел запрет на использование термина «воля», «энергия» для описания отношений между Лицами Троицы. Рождение и исхождение не есть действие воли, но природы. У Оригена была двусмысленность из-за того, что он не проводил четкой грани между «бытием» и «действием» Бога, между рождением по природе и творением по воле. Именно ее проводит Афанасий Александрийский: бытие мира имеет своим началом Божественное воление, действие и, следовательно, не является необходимым. Только «бытие» Бога необходимо и не есть действие воли Творца, термин «воля» нельзя применять при описании отношений между Ипостасями.² Этим разведением достигается чрезвычайно важное онтологическое решение. Бог творит мир по воле, свободно, а Сам существует в силу своей «сущности».

¹ Patrologiae cursus completus, series graeca. Ed. J.-P. Migne. 1857. Т. XXVI. Р. 52.

² Подробнее см.: Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 97.

4. Свобода и необходимость миротворящего действия

Плотин все время подчеркивает, что адекватное описание природы Единого невозможно; используемый нами язык — это метафорический язык, и он не может полностью выразить природу Единого. Между Единым и теми словами и вещами, которые мы привлекаем для прояснения нашего представления о нем, бесконечное расстояние. Мы не должны ожидать точного описания и определения, ибо мы пытаемся объяснить то, что само есть причина себя (Единое), сравнивая его с тем, что обусловлено внешними факторами — все, что не есть Единое. Как верно замечает Дж. Рист, когда Плотин использует слово «должен» в отношении к Единому, то нужно иметь в виду, что, применяя этот термин, Плотин скорее пытается убедить читателя, а не говорит, что Единое что-то должно.¹ Мы должны увидеть, что есть единство, иначе все было бы бесформенным. Плотин не описывает Единое, но пробует убеждать читателя. Мы знаем, что мир не является бесформенным; поэтому мы должны понять, что есть Единое, которое его произвело, которое является источником всего строя бытия.

Сделав эти необходимые оговорки, приступим к анализу самих текстов Плотина. Во фрагменте V, 4, 2, 27 предлагается важная философская интерпретация метафорического языка эманации: «Нужно отличать энергию сущности (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) от энергии, которая истекает из сущности (ἐκ τῆς οὐσίας).

¹ Rist J. M. Op. cit. P. 74.

Энергия сущности не отличается от той сущности, которой она принадлежит, она есть сама эта сущность, но энергия, истекающая из сущности, отличается от нее непосредственно (*ἦν δὲ παντὶ ἐλεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἑτέραν οὖσαν αὐτοῦ*). Например, в огне иное представляет собой та теплота, которая составляет его сущность, и иное та, которая распространяется от него во все стороны. Эту вторую энергию рождает первая именно потому, что она составляет саму субстанцию огня... [Так же это и в Едином:] первое начало пребывает неизменно в свойственном ему состоянии, из полноты его совершенств, от энергии, составляющей его сущность, рождается другая энергия».

В этом отрывке Плотин раскрывает онтологические основания своего учения об эманации. Во всем, включая и Единое, можно различать действие самой сущности (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*) и *действие из сущности* (*ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*), которое отлично от первого. Огонь обладает высокой температурой по своей сущности — это одно, и другая сторона — он передает ее другим вещам. Это два разных действия. Однако в отношении Единого никакое различие, большее чем мыслимое или абстрактное, недопустимо. Действие, по которому Единое есть то, чем оно является, идентично и неразлично от действия, по которому оно делает то, что оно делает. Таким образом вопрос, почему Единое производит бытие, сводится к более фундаментальной проблеме, почему Единое такое, как оно есть, какова его природа. Мы можем видеть в строках 5, 4 еще раз, что действие от сущности (*ἐκ τῆς οὐσίας*) неразрывно связано с действием сущности (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*), поэтому его можно назвать «необходимым». Оно не могло не произойти, ибо сущность едина.

Мы видим в V, 4, что энергия сущности (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) должна различаться от энергии, которая является результатом сущности, энергии из сущности (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας). Посмотрим теперь Эннеады V, 3, 12 и I, 7, 1, которые помогут нам понять природу эманации. В тексте I, 7, 1 мы снова встречаем уже знакомый нам образ, который получает философское объяснение. Единое сравнивается с солнцем, от которого исходят лучи.¹ Хотя солнце — причина света, и его нельзя помыслить отдельно от его лучей, но оно в некотором смысле трансцендентно; солнце отличается от своих лучей, но не должно думать о нем как о полностью отрезанном от них, ибо солнечные лучи — знак его присутствия: «солнце всюду представлено со светом и не отрезано от него (οὐκ ἀλoтétμnται). И если Вы пробуете отделить свет от солнца, Вы не сможете сделать это, ибо свет, — пишет Плотин, — всегда связан с солнцем». Энергия из сущности на глубинном уровне привязана к энергии сущности. Причина энергии из сущности (свет или Интеллектуальный Мир) не является ничем другим, чем энергия сущности. Свет — необходимость природы самого солнца.

Следующий текст V, 3, 12, 39 еще больше подчеркивает эту мысль: «...гораздо сообразнее с разумом допустить, что истекающая от него [Единого] первая энергия истекает из него таким же образом, как свет истекает от солнца...». Плотин снова настаивает на связи Единого с тем, что из него происходит, ибо ниже, в строке 45, снова встречается термин ἀλoтétμnται: «Первоединый не отделяется от того света, который

¹ Это традиционное сравнение, которое встречается еще в «Государстве» Платона: 508с. См.: Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3. М., 1991. С. 290.

из него исходит... Этот исходящий от первого свет, хотя и не отделяется от него, но все же от него отличен (οὐδ' ἄρ' ἀποτέμνεται τὸ ἀπ' αὐτοῦ οὐδ' αὖ ταὐτὸν αὐτῷ)».

В Эннеаде III, 8, 10 есть отрывок, говорящий о появлении множества из единства. Единое, пишет Плотин, подобно весне, которая не имеет никакого источника вне себя и которая дает рекам воду, но всегда остается тем, что она есть. Можно сравнить Единое с жизнью, которая распространяется в дереве от корней к ветвям. Чтобы понимать эту жизнь, мы должны понять природу корней.

Переходя от Плотина к патристической письменности, следует обратить внимание, что выработка модели мирообразования имела для этой традиции приоритетное значение. Христианство так долго и тщательно занималось проблемой творения, преодолевая унаследованное христианскими писателями от неоплатоников представление о необходимости существования тварного мира, ибо всем было ясно, что пока не решена проблема творения, — не может быть достигнуто ясности в представлениях о Боге. «Вертикальная» триадология и эманационная модель мирообразования, перешедшие к христианским теологам первых веков от платоников, которые свойственны Оригену, были преодолены новым пониманием терминов «сущность» и «энергия». Разделение между «сущностью» и «силами» было и у Филона, и, как мы видели, у Плотина. Его можно найти у Климента Александрийского, апологетов и др. Но лишь начиная со свт. Афанасия эти термины стали использоваться совершенно особым образом. Введенное Афанасием Великим словоупотребление сделалось общепринятым для восточной христианской традиции и было даже кано-

низировано на церковных соборах. В чем заключается новое использование терминов? Если для Оригена возможно было сказать, что вторая Ипостась, Логос, есть действие воли Отца (ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγεννήθη), то Афанасий Великий, как уже говорилось выше, ввел запрет на использование термина «воля», «энергия» для описания отношений между Лицами Троицы. Рождение и исхождение не есть действие воли, но природы. У Оригена была двусмысленность концепции из-за того, что он не проводил четкой грани между «бытием» и «действием» Бога. Именно это формулирует Афанасий Александрийский. Бытие мира имеет своим началом Божественное воление, действие и не является необходимым. Только «бытие» Бога необходимо и не есть действие воли Творца, термин «воля» нельзя применять при описании внутрибожественной жизни. Этим разведением достигается чрезвычайно важное онтологическое решение. Бог творит мир по воле, свободно, а Сам существует в силу своей «сущности». Различение «сущности» и «воли» утверждало разницу между «эманацией» и «творением» и размежевывало христианство с идущей от Платона античной языческой традицией.¹

Исхождение ипостасей у Плотина — это единообразный и непрерывный процесс. Происхождение Второго начала является моделью, образом, по которому строится истечение Души от Ума и космоса от Души. Душа, пишет Плотин, действует спонтанно, ненамеренно, лишь в силу своей природы, подобно тому как нечто согретое передает теплоту телу, с которым соприкасается (IV, 4, 13). Если быть точным, то стоит

¹ Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 97.

отметить, что в исхождении космоса от Души мы встречаем момент, отличный от того, что присущ другим ипостасям. В V, 2, 1 Плотин говорит, что низшая «ипостась» природы произведена несколько иначе, чем остальные ипостаси, то есть не как результат созерцания предшествующего, но в результате желания худшего. Следы платонического учения о том, что Ум в созерцании Единого производит Душу, здесь отсутствуют. Согласно V, 2, 1, Душа в желании худшего (προβδω καὶ προβυρία τοῦ χείρονος) производит природу. Но за исключением этого момента, мы видим у Плотина непрерывный единообразный ряд нисхождений.¹ Эту картину Плотин рисует в явной полемике с гностиками. В своих антигностических сочинениях он показывает, что космос — это истинное подобие умопостигаемого мира (II, 1, 8) и сопричастен божественному бытию. Для Плотина несомненно, что видимая вселенная являет собой разумность, завершенность и известное совершенство. Космос всегда существовал, доказательству его вечности посвящен трактат «О космосе» (II, 1). Космос никогда не был незрелым или незавершенным (II, 1, 8, 17, 52).² Рождение космоса — это очередная ступень в единообразной цепи истечений от Единого всей иерархии сущего, ибо ипостаси связаны вечным непрерывным динамическим процессом эманации, отдельными ступенями которого они являются.

¹ См.: Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 158.

² Сидоров А. И. Плотин и гностики // Вестн. древней истории. 1979. № 1. С. 63. См. также: Ионас Г. Гностицизм (гностическая религия). СПб., 1998. С. 251.

В христианстве отношение Ипостасей внутри Св. Троицы радикальным образом отлично от появления тварного мира, оно не стоит в одном ряду исхождений вместе с тварным космосом. Сотворение мира «динамично» — это действие «сил» или «энергий». Это уже не то разделение между «существом» и «силами», которое можно найти и у Плотина, и у Оригена. Свт. Афанасий Великий придал ему совершенно новый смысл. Он никогда не применял его к взаимоотношениям Бога и Логоса, что делал Ориген, следуя в этом платонической парадигме.¹ Если у Плотина схема «сущность—энергия» использовалась для объяснения исхождения от Блага Ума, то в христианстве термин «энергия» стал прилагаться к тому, что есть «внешнее» по отношению к Богу. Свт. Афанасий пишет: «Благочестиво же будет сказать, что бытие по благоволению и хотению, а Сын — не произошедшее, подобно твари, создание воли, но собственное по естеству рождение сущности... Создания произошли по хотению и благоволению, и вся тварь получила бытие по воле; лишь Сын стоит вне получивших бытие по воле, ибо Он по естеству, а не по хотению и не именуется созданием воли».² Наиболее четкая грань пролегает между Творцом и тварью, а не между Отцом и Сыном, как утверждали ариане. «Если бы, — говорит Афанасий Великий, — угодно было Богу и не созидать тварей, тем не менее было бы Слово “у Бога”, и в Нем был Отец». «Бытие» Бога имеет принципиальное превосходство над Его волей и действием.³ Этим разведением

¹ Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 94.

² *Patrologiae cursus completus, series graeca*. Ed. J.-P. Migne. 1857. Т. XXVI. Р. 457–464.

³ Флоровский Г., *прот.* Там же. С. 95.

достигается чрезвычайно важное онтологическое решение: Бог творит мир по воле, свободно, а не в силу своей «сущности», не рождением, и, следовательно, тварный мир имеет реальное независимое существование; разумные твари не лишены истинной свободы, не «привязаны» к своему Создателю. В системе свт. Афанасия творение существует по воле (θέλημα) Бога, но само по себе. Бог и тварь имеют различную природу. Хотя Бог продолжает править миром, «промышлять» о нем, этот свободный автономный мир противостоит Богу. Разведение действия «воли» и «природы» — условие существования мира как *иного* по отношению к Творцу.

Обратимся снова к Плотину, к анализу его трактата VI, 8 — *О воле и свободе Первоединого*. В тех немногих текстах, где Плотин говорит об эманации, можно увидеть, что понимание Плотинем термина «необходимое» не так легко определить. Вопрос необходимости эманации не может быть разрешен, пока не будет ответа на вопрос: «Почему Единое есть то, что оно есть?» или «Почему Единое должно быть тем, что оно есть?». Этот вопрос осложняется тем, что мы точно знаем: Единое имеет свободную волю, на свободе Единого Плотин решительно настаивает. Таким образом, перед нами встает достаточно сложная проблема: с одной стороны, эманация следует из природы Единого, и природа Единого есть причина его воли, с другой стороны, Единое свободно, ничем не определено, а эманация — это действие его свободной воли.

Ответив на вопрос, почему Единое — то, что оно есть, то есть рассмотрев действие сущности (τῆς οὐσίας), нам будет известно и действие из сущности (ἐκ τῆς οὐσίας), которое связано с первым и от него зависит.

Говорить, что Единое действует «согласно его природе», недопустимо (VI, 8, 7, 50 и VI, 8, 8, 15), ибо «природа» Единого¹ и его действие как Единого должны быть полностью неразличимы, в Едином не может быть никакой двойственности. «Его (Единого) сущность от вечности соприсуца энергии и как бы слита с нею и составляет с нею одно и то же» (VI, 8, 7, 50). «Нельзя о нем (Едином) сказать, что оно таково-то по природе (ὥς λέφουκε)» (VI, 8, 8, 15)

Но если Единое не существует по своей природе, то оно, конечно, не существует случайно (κατὰ τύχην, 7, 32) или любым видом «автоматического действия» (8, 26). Нельзя сказать, что оно «существует по случайности» (συμβέβη, 8, 23). «Существующий случайно» может только быть среди множества, для этого подразумевает существование некоторых других вещей кроме той, о которой говорится. Случай подразумевает отношения, каковых не может быть для Единого. Плотин исключает всякую возможность применения термина τὸ συμβέβη по отношению к Единому (1, 1–3; 14, 36 и 16, 18). Нельзя также говорить, что Единое выбирает между противоположностями. Такое описание противоречило бы единству (8, 1–11).

Сформулировав все эти условия, Плотин дает ответ на многие вопросы в отрывке 9, 10–17, где он указывает, что Единое в том смысле детерминировано (ὁρίσμενον), что оно отлично от следующих за ним уровней бытия. «Начало всего должно быть превосходнейшим всего, что после него следует. Поэтому оно определено

¹ Строго говоря, термин «природа» (φύσις) может относиться только к Миру Идей и к тем вещам, которые существуют во времени.

(ὡρισμένον) в том смысле, что оно единственно (μοναχῶς), но вовсе не в том, что оно определяется необходимостью (οὐκ ἐξ ἀνάγκης), ибо и необходимости никакой не существовало прежде него, необходимость имеет место только в тех сущностях, которые после него, но и в них она вовсе не всесильна (οὐδ γὰρ ἦν ἀνάγκη ἐν γὰρ τοῖς ἐπομένοις τῇ ἀρχῇ ἢ ἀνάγκη καὶ οὐδ αὕτη ἔχουσα ἐν αὐτοῖς τὴν βίαν). Первое начало единственно благодаря себе (τὸ δὲ μοναχόν τοῦτο παρ' αὐτοῦ); оно такое, а не иное не потому, что ему таким следовало быть (ὅπερ ἐχρῆν εἶναι), не потому, что так пришлось, случилось (οὕτω συνέβη), но потому, что так должно (ἔδει) быть» (9, 9). Первое начало не может, по мысли Плотина, быть иным, потому, что оно первое. «Необходимость» существования Единого отличается от других необходимостей. Можно даже сказать, что «необходимость» — это в данном случае не совсем верное слово. Принуждение (ἀνάγκη) — это тем более неподходящее слово, потому что оно подразумевает необходимость от чего-либо внешнего.

Развивая свою мысль дальше, Плотин говорит, что Единое есть то, чем оно *хочет* быть (οὔσαν ὃ θέλει); оно то, что оно хочет, что оно порождает к существованию, оставаясь при этом превыше его. В отрывке VI, 8, 9, 44 Плотин говорит, что оно есть такая сила, которая становится всем, чем она хочет быть, приводит в бытие то, что хочет, оставаясь сама выше всякого желания. Что это за желание (воля)? Одна из особенностей ее в том, что Единому нет нужды стремиться к цели, оно достигает любого желания непосредственно, нет никакого расстояния между желанием и его достижением. Говоря, что деятельность Единого в некотором смысле определяется его волей, нельзя забы-

вать, что фактически воля Единого и его сущность (οὐσία) тождественны, ибо никакое различие в действительности невозможно. Не существует в Едином различия между деятельностью и желанием, от которого исходит эта деятельность.

Логика античного мыслителя выстраивается одинаково для всех онтологических уровней. Чем в большей степени обладает благом то или другое существо, тем более его сущность бывает свободна и сообразна с его волей. Пока это существо не обладает благом, оно хочет быть иным, чем есть, но как только оно достигло блага, оно желает оставаться самим собой, и сама его сущность не оказывается вне его воли, так как волею она определяется и утверждается как ей желаемая. Это же самое, пишет Плотин, только уже в абсолютном смысле должно утверждать о Первом начале (т. е. что оно всецело по своей воле есть то, что есть), которое и другим существам сообщает возможность быть каждому по своей воле тем, чем оно хочет быть.

Важный момент философии Плотина, что с самим существом Единого слита воля быть таким, как оно есть, нельзя и представить, что оно не по своей воле есть то, что оно есть. «Оно хочет быть самим собою и, конечно, есть то, чем оно хочет быть, так что его воля составляет одно с ним самим», и оно при этом всегда остается все тем же нераздельным единым, не допускающим какой-либо двойственности (13, 20–32). Иначе быть и не могло, ибо, как пишет Плотин: «(Единое) всегда хочет быть только тем, что оно есть, ибо сама природа его, как Блага, состоит в том, что его хотение — это хотение самого себя. Нет ничего такого другого, что могло бы привлечь и направить на себя его хотение» (13, 40). В строке 47 той же самой главы 13

Плотин снова говорит, что в разговоре о Едином мы должны считаться со слабостью нашего языка и помнить, что мы только ради большей ясности употребляем такие выражения, которые в строгом смысле не применимы к нему, поэтому при каждом из них надо подразумевать оговорку «так сказать» (οἷον).

Важная строка, на которую необходимо обратить внимание, — строка 26. Она говорит, что «мы должны назвать сущность желанием (σύνεστιν τῇ οἷον οὐσία ἢ θέλησις)». Плотин постоянно проводит мысль, что воля и «бытие» едины. Неадекватность языка, конечно, не позволяет нам до конца проникнуть в эту интуицию Плотина. Эта воля не есть возможность выбора, как на низших уровнях. Она, скорее, противоположна этой внешней свободе выбора, поскольку, по представлению Плотина, истинная свобода — это направленность к источнику, в Единое.¹ Для самого Единого, следовательно, нет никакого выбора из альтернатив, ибо Благо, во-первых, не могло бы выбирать зло, и, во-вторых, нет ничего, что могло выбрать Единое. Как Плотин говорит в строке 40, «нет ничего такого другого, к чему оно [Единое] могло бы быть привлечено».

В главе 14 после повторения еще раз учения о том, что Единое полностью вне всякой случайности, Плотин развивает мысль, что оно является причиной се-

¹ «Бог всемогущ вовсе не в том смысле, что может делать то и другое, друг другу противоположное, а, напротив, высшее совершенство его постоянного и непреложного могущества в том и состоит, что оно не выступает из своего единства, способность же и возможность делать друг другу противное (доброе и злое) есть как раз признак бессилия твердо держаться одного — возможно лучшего» (VI, 8, 21).

бя: «То начало, от которого происходит все существующее... устраняет повсюду и во всем всякую случайность, оно само есть начало и как бы первообраз всего того, что непричастно случайности, и, следовательно, еще в высшей степени, чем все это, свободен от того, что называется случайностью, судьбой, акцидентальностью; оно само есть своя причина, существует само по себе и через себя» (14, 38–42). В Едином желающее тождественно с желаемым. Это означает, что в нем желание тождественно сущности (οὐσία) (VI, 8, 15, 7).¹ Никакое различие не может быть сделано в Едином. Оно есть своя собственная причина, ибо оно, подчеркивает Плотин, не может быть порождено чем-нибудь еще. Не должно говорить, что причина Единого вне его, оно само себе дает бытие, на «самого себя только обращается и в этом обращении к самому себе как будто только и существует, самого себя творит (οἶον ποιοῖ αὐτόν)» и существует не как указывает случай, а как само хочет, не зависит от случая, и воля его безотносительна к случайности, потому что она направлена на самое высшее и лучшее (на благо) (16, 19–23).

«Бытие свое Единое имеет единственно от себя и через себя (παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ) или что оно есть то, что есть, единственно потому, что так ему угодно, а вовсе не потому, что так случилось» (37–39). Единое таково, как оно пожелало и такого вида, который оно изволило.² Но это воление не предшествовало сотворенным вещам, оно было одновременно с ними, и в действительности является ими.

¹ Ср.: «Воля в божестве составляет саму сущность его, так что в нем нет ничего отличного от его сущности» (VI, 8, 21).

² Πρῶτον ἄρα ἡ βούλησις αὐτός (на первом месте стоит само воление) — пишет Плотин в 21, 16.

Тексты Плотина убеждают нас, что «природа» Единого должна пониматься как воля, такая воля, которая одновременно является и волей, и ее осуществлением. Мы видели, что эманация оказывается «необходима», потому что Единое есть то, что оно есть. Теперь, однако, мы приходим к тому, что Единое имеет такую природу, потому что оно желает, волит быть таким. Эманация оказывается необходима потому, что Единое так «желает». Поэтому Плотин может писать в VI, 8, 18, 41, что Единое есть творец не случайно происшедшего.¹ Эманация необходима из-за деятельности самого Единого и потому, что оно само действует так, как оно хочет, поэтому творения Единого, также как оно само, — результат его воли.² Ибо по причине единства ему присуща лишь одна воля, по которой оно «существует» и по которой «творит» универсум.

Несмотря на постоянно отмечаемую неадекватность языка, который мы вынуждены использовать «ради убеждения»,³ Эннеада VI, 8 отвечает на наш вопрос, почему Единое — то, что оно есть, и почему из

¹ «...Единое действует независимо ни от какого случая единственно по своей воле, которая, в свою очередь, не может быть неразумной, не может действовать наудачу, как ни попало, но действует только так, как подобает ей, то есть исключая всякую случайность (18, 41–44)».

² См. подробный анализ этого вопроса в монографии: Rist J. M. Plotinus. The Road to Reality. Cambridge, 1957. P. 82.

³ Плотин говорит, что по отношению к Единому термин *δέον* («это необходимо») используется, чтобы противопоставить что-либо «случайности». «Необходимо» не в смысле противопоставления «свободному», но «случайному».

него истекает все остальное бытие. Это происходит потому, что оно так желает. Необходимость — это собственная воля Единого, действие которой является ее исполнением. Единое — то, что оно желает, и это относится не только к процессу эманации. Важно отметить, что и само Единое существует именно таким, каким оно желает существовать. Сама природа Единого — результат его желания, ибо оно желает самое лучшее, то есть Благо. Поэтому Единое не содержит в себе никакого двойства — в нем полностью совпадают субъект желания, объект желания и само желание как интенция. В этом его природа. Мы говорим, что эманация происходит по «необходимости» в силу «природы» Единого, но сама эта природа Блага является в определенном смысле результатом его воли (желания). Очевидно, что изволение Единым собственной природы — прямая причина эманации из этой природы. Таким образом, теперь мы можем понять слова, что Единое не утверждало (προσέβουλον), не волило (βούληθέντος), не приводило каким-либо другим способом к существованию вторую ипостась (V, 1, 6, 25). Единое никак не интересуется второй ипостасью. Оно интересуется исключительно собой, но результат этого — появление второй ипостаси, а также дальнейшее развертывание всей иерархии бытия. Это порождение универсума, конечно, свободно не более и не менее, чем свободно само Единое.

Обратимся снова к святоотеческой традиции. Мы уже отмечали довольно значительную перестановку акцентов в учении о Первоначале. В христианстве в своем существе Бог «необходим» не необходимостью воления или желания, но некой необходимостью естества или природы, которая «выше и первоначальнее

свободного избрания».¹ Но эта необходимость природы не распространяется ниже, из нее не следует творение мира. Извечное бытие Ипостасей происходит из самой сущности (οὐσία) первой Ипостаси или, вернее, принадлежит этой «сущности». Логос есть порождение сущности. Тварь же, напротив, является «внешней» по отношению к Творцу. Поэтому нет «необходимости» ей пребывать всегда. Рождение не подлежит изволению, оно есть собственность сущности. Бытие мира есть нечто «внешнее» по отношению к существу Бога и началом своим имеет лишь Божественное воление. Проявления творческой воли содержат как бы элемент случайности. Творение — это такое проявление воли Бога, в котором Его акт проистекает не из Его бытия. Термин «воля» не следует применять при описании предвечных отношений Ипостасей Бога. У Оригена, как мы уже отмечали, возникала неопределенность из-за того, что нельзя было уловить разницу между «бытием» и «действием». Заблуждение его заключалось в сближении понятий «рождение» и «творение», вплоть до полного их слияния.

Как отмечает Г. Флоровский, введенное в патристической традиции разграничение понятий «бытия» и «действия» Бога или, иными словами, Божественной «сущности» и «энергии» является в христианстве отражением действительного онтологического различия. Разница между «сущностью» и «энергией» позволяла категориально выразить свободу миротворящего действия, присущую христианству. Это различие в Боге сущности (οὐσία), общей для Трех Лиц, неприступной, непознаваемой, несообщаемой, и энергий

¹ Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 141.

или действий, природных сил, неотделимых от сущности, в которых Св. Троица действует во вне, мы встречаем у большинства христианских теологов начиная с первых веков. Введенные Афанасием Великим термины «рождение» и «творение» были приняты большинством христианских теологов еще при его жизни. Кирилл Александрийский просто воспроизводил рассуждения своего предшественника, только вместо «воли» Кирилл употреблял термин «Божественная энергия»: «творение совершается энергией, рождение же — природой; природа и энергия — не одно и то же». ¹ Василий Великий пишет, что в вещах мы различаем непознаваемую сущность и то, что ее сопровождает, но не является сущностью — действия. Кесарийский святитель употребляет для этих действий, проявлений термин ἐνέργεια. В обыкновенных вещах это слово обозначает действие, понимаемое как нормальное употребление какой-нибудь вещи. В отношении к Богу энергии понимаются как Его многочисленные действия и проявления, они противопоставляются Его простой и невыразимой сущности. ² Преп. Иоанн Дамаскин обозначает божественные энергии как «движения» (κίνησις) или «порывы» (ἔξαλμα θεοῦ). К этой проблеме вернулись в поздней Византии, и особенно тщательно она разработана в произведениях свт. Григория Паламы (1296–1359). Он также считал, что пока не установлено различие между «сущностью» Бога

¹ Цит. по: *Флоровский Г., прот.* Там же. С. 104.

² *Василий (Кривошеин), архиеп.* Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у Василия Великого // *Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды.* Нижний Новгород, 1996. С. 235.

и Его «энергией», невозможно разделить понятия «рождения» и «творения». Григорий Палама употребляет понятие «нетварный свет» или «благодать». Энергии — не элементы божественной сущности, но ее проявление вовне, сияние.¹ Григорий Палама в определенном смысле подводит итог предшествующей ему патристической традиции. Он утверждает, что никакая природа не может ни существовать, ни быть познана без своей сущностной энергии.² Но в отличие от неоплатонизма три Ипостаси обладают одной-единственной энергией. Одна единая сущность Творца есть причина одной энергии: «У трех Божественных Ипостасей энергия едина не как подобная, как у нас, но воистину едина и числом».³ Творческий акт осуществляется, поскольку Божество «выходит» из своей сущности. Не сущность, а воля (энергия) есть источник бытия существ.

Григорий Палама определяет отношение сущности и энергии как отношение причины и причиненного (τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατόν). Эти причинные отношения не могут быть мыслимы подобно причинности, существующей в тварном мире. Как отмечают исследователи, различие между сущностью и энергией, о котором говорит Григорий Палама, носит совсем иной характер, нежели обычные, логически определяемые

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 57.

² Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 285.

³ Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. Нижний Новгород, 1996. С. 152.

различия объектов тварного мира. Тексты византийского мыслителя заставляют вспомнить об антиномичности, о том, что не вмещается в обычные логические рамки. Согласно его учению, различие между сущностью и энергией есть вместе с тем и их нераздельное единство. «Мы не мыслим ее [энергию] как [находящуюся] вне существа Божия, но, зная ее как существенное и естественное движение Бога, говорим, что она происходит и истекает из Божественного существа... нераздельно с ним пребывает и от вечности сосуществует... и нераздельно с ним соединена».¹ Энергии не сотворены, не созданы «из ничего», но предвечно изливаются из единой Сущности Пресвятой Троицы. Парадоксальным образом они не предполагают никакой необходимости сотворения мира, которое остается свободным актом. Тварный мир не становится бесконечным и совечным Богу оттого, что таковыми являются создавшие его божественные энергии. С другой стороны, последние не обусловлены существованием тварного мира, его могло бы и не быть. Эти нетварные и вечные энергии представляются Григорию Паламе мыслями Бога, *идеями*, по которым творится мир.

5. Предвечный замысел и его осуществление

Существующая в платонической традиции концепция *идей* досталась по наследству не только Плотину, но и отцам Церкви. Для последователя Платона идея

¹ Там же. С. 155.

(εἶδος) — это то, благодаря чему вещь существует. Идея делает вещь прекрасной, придает ей смысл, идущий от высшего и божественного. Идея отражается в единичных вещах, которые лишь через приобщение к ней (μετοχῇ εἶδους) участвуют в бытии. Однако идея при этом остается непричастной вещам, не является их сущностью, хотя у них нет и другой сущности кроме идеи, ибо они ни к чему иному не стремятся. Каждая идея не отличается от ума, но каждая есть ум (V, 9, 8, 3). Идеи, не смешиваясь, находятся одна в другой и совместно образуют единство умопостигаемого мира (κόσμος νοητός). Второе начало (Ум, νοῦς) «объемлет и содержит» их в себе (V, 1, 4). Отражающиеся в идее единичные вещи находятся с ней в отношениях подобия. Вещь, будучи копией истинно-сущего первообраза, лишь участвует в идее с разной степенью приближения. Каждому роду, виду и каждому единичному существу соответствует в качестве прообраза его идея, из которой затем происходит все дальнейшее. В логике платонизма вечный мир истинно сущего, т. е. мир идей (κόσμος νοητός), не имеет возникновения и не может исчезнуть. Чувственный мир, видимый мир становления не определяется самим собой, не является самодостаточным, но есть лишь слабый отблеск мира идеального. Если материальный мир — лишь видимое воплощение мира идей, в котором имеет свое объяснение, смысл и цель, то Ум (Νοῦς), идея (εἶδος) не нуждаются в объяснении. Их смысл — в них самих: «...откуда идея могла бы черпать смысл своего существования, кроме как у себя?» (VI, 7, 2, 19). Идеи не реализуют какую-либо программу или трансцендентный план, ибо сами его самопроизвольно вырабатывают и создают. Образуюсь при самосозерцании, иде-

альный мир вечно созерцает себя, и любая мыслимая умом сущность (*οὐσίαν*) сразу становится реальной (VI, 7, 40).

Как у Плотина решается проблема перехода от этого «вечного замысла», т. е. идеальных первообразов, к вещам? Разрабатывает ли он более детально проблему появления вселенной? Каким образом идеи передаются ниже? На эти вопросы у Плотина призвано ответить его учение о Мировой Душе. Душа по своей природе относится к умопостигаемому миру (IV, 8, 8), находясь, правда, на его границах. Она является, образно говоря, «связующим бытием». Задача ее — созерцая предшествующую ипостась, мир идей, схватывать его в созерцании и передавать тому, что следует ниже — чувственному космосу. В неоплатонической картине мироздания Душа имеет две функции: одна ее часть, та, которая никогда не спускается вниз, обращена к Уму и занята чистым его созерцанием, а другая «отвечает» за руководство и управление чувственной вселенной. Плотин называет душу *νοερά* (способной к познанию) (V, 1, 3) и в задачи души (ее высшей части) входит умственная деятельность, но эта деятельность не единственная и не главная (IV, 8, 3, 21). Хотя высшая часть Души всегда занята созерцанием, но она не является умом и едина с низшими аспектами души. Она, созерцая высшее, устраивает, направляет и управляет низшим, действуя как Провидение. Душа занята не столько созерцанием, сколько созданием и управлением миром природы. Ум созерцает Единое и созидает Душу. Душа созерцает Ум и творит материальный мир.

Во фрагменте IV, 3, 9, 30 Плотин сравнивает космос с большим и богатым домом, чей управитель, не

спускаясь к нему, надзирает и заботится о нем. Действительно, в душе можно выделить тот ее аспект, который, передавая творящие идеи, устроит и правит видимым миром — это *логос*. Комментируя «Федр», Плотин говорит, что с помощью *логоса* Душа управляет миром. Термин *логос* используется Плотинем несколькими разными способами, но всегда как некоторый аспект Души, связанный не с ее происхождением от Ума, а со связью Души и материального мира.¹ *Логос* занимается созиданием и устройством видимого мира. Плотин использует этот термин, когда речь идет о передаче идей Ума в чувственный мир. Никогда не называя *логос* четвертой ипостасью, Плотин понимает его скорее как «активную» часть души, связанную с «деятельностью» (V, 1, 6), которая дает жизнь и поддерживает существующий космос. Душа более обращена к высшему миру, к Уму, участвует в созерцании. Творение и управление чувственным миром выполняется *логосом*, имеющим природу Души.

Логос «передает» идеи в материю, тем самым давая порядок и бытие миру. Не оставаясь в созерцании Ума, он несет идеи, как некие парадигмы-причины (*λόγοι*) в материю, и таким образом ее преобразует в соответствии с «вечным замыслом». Душа в своем ненамеренном, спонтанном «творчестве» следует идеям Ума, созерцая и воспроизводя их в виде *логосов*. Но существование идей на уровне Души означает существование их образов-*логосов*. Согласно общему принципу неоплатонизма, рождаемое всегда хуже рожающего.

¹ О *логосе* у Плотина подробнее см.: Rist J. M. Plotinus. The Road to Reality. Cambridge. 1957. P. 84–101.

щего, низшая ступень бытия хуже высшей, а производимое хуже производящего. Следовательно, существующие на уровне Души образы идей сильно отличаются от своих первообразов в Уме, т. е. от настоящего бытия. Это вполне понятно, ибо Мировая Душа занимает самое нижнее место в иерархии ипостасей и является весьма далекой от совершенства. В материю передаются не сами *идеи*, но лишь их образы (*λόγοι*), возникшие в Душе при созерцании Ума. Душа, в силу своей ущербности и несовершенства, не способна познать объекты Ума во всей их целостности, многообразии и полноте. Это доступно только Уму. Душе свойственно дискурсивное мышление, она в каждый момент своей созерцательной деятельности «схватывает» не всю *идею*, а лишь какой-то ее частичный смысл. Поэтому благодаря посредничеству Души идеи всегда остаются вне космоса, никогда не вовлекаются во временную сферу и не являются субъектом становления. Значит, по мысли Плотина, логосы, относящиеся к сфере Души, уже не являются точными копиями идей (III, 2, 1; I, 1, 2). Мировая Душа творит вещи руководствуясь логосами. Эти последние с большей или меньшей точностью отпечатлеваются в материи. Тем самым идеи на уровне Души, будучи результатом ее созерцания, сильно отличны от своей первоначальной сущности.¹ Всякое тело тем прекраснее, чем точнее отображает идею Ума, перешедшую в Мировой Душе на степень логоса. У платиновского логоса есть еще одна сфера: он не только производит

¹ Подробнее см.: Семане Т. А. К вопросу о диалектике ума и души в платиновской онтологии // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989. С. 60.

вещи, но и возвращает порожденные вещи к их источнику, обратно в мир идей. Сравнивая это учение с философией Оригена, у которого Логос так же организует мир и является посредником, сразу бросается в глаза различие: у Плотина логос — это не ипостась или самостоятельный уровень бытия, но лишь аспект Души, связывающий умопостигаемый мир и материальные вещи.

Обратимся к христианской традиции. Бытию умопостигаемого мира идей и связанным с ними философским проблемам отцы Церкви, конечно, никогда не уделяли первостепенного внимания. Для авторов «золотого века» святоотеческой письменности схоластическая проблема универсалий была бы бессмысленна и непонятна (какое это может иметь значение для спасения человека?). Их творения посвящены, в первую очередь, вопросам духовного совершенства и догматическому учению. Но, тем не менее, тема Премудрости Божией заняла не последнее место в творениях древних отцов. О Премудрости повествует и Ветхий Завет, и Новый Завет. Во время арианских споров разгорелась жаркая полемика по поводу толкования следующих слов Св. Писания:

Господь имел меня, — говорится в Книге Притчей от лица Премудрости, — началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли... Я родилась прежде, нежели водружены были горы, пред холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небо, я была там... Я была при Нем художницею... (Притч. 8, 22–30; ср.: Сир. 24, 10).

Отцы Церкви не без основания усматривали в этих словах указание на ипостасную Премудрость, второе Лицо Троицы, о котором говорит евангелист Иоанн:

«В начале было Слово и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все через Него начало быть... (Ин. 1, 1–3)». Термин «премудрость» имеет в Библии весьма обширное значение. Бывает, что он относится к людям и указывает на их ум, способности и знания. Иногда, как в приведенном выше отрывке, он означает предвечное Слово — *Христа, Божию силу и Божию Премудрость* (1 Кор. 1, 24). Термин этот может пониматься и в смысле предвечного замысла о творении мира. Св. Афанасий Великий во «Втором слове на ариан» пишет, что Творец благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям, чтобы во всех вещах были положены отпечатки истинной Премудрости. Отобразившаяся в мире премудрость — это след, образ Божественного Логоса; *ибо невидимое Его вечная сила и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1, 20).¹ Премудрость в твари, о которой говорит св. Афанасий, не могла не напомнить учение Платона об идеях. Возможно, именно платоническая доктрина вечных сущностей заставила отцов Никейского Собора внести уточнения в Символ Веры, назвав Бога Творцом «всего видимого и невидимого».² В христианской мысли платоническому миру идей можно найти соответствие в учении о Божественных *энергиях*, которые пронизывают тварный мир и являются причиной его существования. Бог, согласно учению восточных отцов, творит «мысля, и мысль эта, дополняемая Словом и завершаемая Духом, становится делом».³

¹ Афанасий Великий. Сочинения в 4-х т. М., 1994. Т. 2. С. 363–365.

² Данное понимание этих слов не исключает и того, в Символе Веры имеются в виду ангельские чины и бесы.

³ Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. С. 45.

Идея мира не может быть названа идеальным творением, ибо она принадлежит нетварной энергии. Для Григория Паламы эти мысли Бога представляются нетварными и вечными энергиями, они не являются сущностью Божества, но только силами, преобразуемыми Его царственной волей во временные действия.¹ Идея мира имеет свое основание *не в существе, но в воле* Бога. Бог не столько имеет, сколько «измышляет» идею твари. Эта божественная идея твари не необходима, ибо она могла бы не быть положена вовсе. В этом смысле она случайна. Божественная воля ничем не понуждается «мыслить» мир.² Можно также сказать, что мысли Бога не обязательно должны быть мыслями о твари, но сами мысли (энергии) не случайны, ибо совечны Богу.

Бог, — по слову преп. Иоанна Дамаскина, — созерцал *все вещи прежде бытия их* (Дан. 13, 42), от века замышлив, и каждая вещь получает бытие свое в определенное время, согласно с Его вечной, соединенной с волей мыслью, которая есть предопределение и образ, и план.³

Используемый в этом отрывке термин *θελημα* *εννοια* может быть переведен как «мысль-воление». Он достаточно точно выражает ту мысль, что идеи не содержатся в Божественном существе, имеют динамический, волевой характер. Их место не в сущности, а в том, что «сущности последует», в Божественных энергиях: ибо идеи отождествляются с волею или волениями (*θελημα*), не являясь самой сущностью Бо-

¹ Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 303.

² Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 125.

³ Иоанн Дамаскин, *преп.* Там же. С. 28.

жией.¹ Идеи-воления Дионисий Ареопагит именует «образцами», «предопределениями» (πρόνοιαι) или «предвидениями» (προορίσμοι), а иногда вместе с Максимом Исповедником называет их творческими «логосами»:

Первообразами (παράδειγμα) же мы называем предсуществующие в Боге логосы сущих, в единстве творящие сущность всего сущего, каковые (логосы) богословие называет предначертаниями и божественными и благими пожеланиями, разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил, и осуществил.²

Максим Исповедник, комментируя эти строки, пишет, что идеи есть мысли Бога. Сам Максим иногда пользуется термином λόγος σπερματικός,³ понимая его как вечный Божественный замысел, который становится реальностью, осуществляемой во времени, благодаря воле Божией: «Ибо поскольку Бог, — пишет

¹ Лосский В. Н. Очерк... С. 73.

² Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, перевод с древнегреческого. СПб., 1994. С. 217.

³ Но значение этого термина у Максима Исповедника имеет мало общего с λόγος σπερματικός стоиков. В стоическом понятии λόγος σπερματικός раскрывается способ существования пнеумы, ее способность к самоструктурированию. Пневма (πνεύμα) — это действующий принцип, разумное дыхание или первоогонь, которому имманентно присущ разум (λόγος). Бог именуется сперматическим логосом всего космоса или «творческим огнем», заключающим в себе все сперматические логосы. Сперматический логос отдаленно напоминает платоно-аристотелевский эйдос. Речь идет о семени, из которого конденсируется всякая отдельная вещь (см.: Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 109–110).

преп. Максим, — от вечности обладал идеями вещей, как существующими в Его благой воле, то Он сотворил по ним видимую тварь из ничего». ¹ Эти, по словам Максима Исповедника, «самосовершенные и вечные мысли Бога» или предвечный замысел и изволение о мире нужно со всей строгостью отличать от самого мира. Божественная идея твари не есть тварь, не есть «сущность» или субстанция твари. Идея остается вне тварного мира, трансцендентна ему. Мир творится по своему прообразу, но сам этот прообраз не есть субъект становления. Прообраз есть норма и задание, задание, обращенное к твари. Идея никогда не вовлекается во временную сферу, а вещь не наделяется абсолютными и вечными свойствами.

6. История и последние судьбы мироздания

Давно было замечено, что классическая культура Греции оттесняла начало историзма далеко на задний план. В качестве идеала трактовалось круговое движение, лучше всего представленное движением небесного свода. Движение человека и человеческой истории тоже мыслились как круговые, человек и его история трактовались как находящиеся в вечном циклическом развитии, которое всегда возвращается к исходной точке. Идея вечного возвращения — в какой бы то ни было форме — свойственна античному способу миро-

¹ Ambigua, 1077c–1080a; цит. по: *Balthasar H. U. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1961. S. 126.*

понимания. Это учение так или иначе разделялось многими античными философами начиная с самых древних времен (Эмпедоклом, Гераклитом, стоиками и др.).¹ Христианские авторы частенько полемизировали с подобными воззрениями и высмеивали их. В частности, Ориген не без иронии пишет:

Стоики утверждают, что периодически бывает воспламенение мира, и вслед за ним — [новое] мирообразование, в котором все остается совершенно неизменным и [таким же], как в предыдущем периоде... Эти философы утверждают, что в следующем периоде все будет точно так же. И Сократ опять будет сыном Софрониска и афинянином, и Фенарета, выйдя замуж за Софрониска, снова его родит... И что еще более смешно, Сократ будет носить ту же самую одежду, что и в предыдущем периоде, и будет жить в такой же бедности в том же городе Афинах.²

¹ Например, согласно интуиции стоиков, космос как упорядоченная структура преходящ и развивается от начала к концу. Объяснить, почему это так, стоикам не удалось. До тех пор, пока существует «равновесие» элементов, космос стабилен. К концу мирового цикла равновесие нарушается: огонь «вбирает» в себя остальные элементы, потом космос превращается в огненный протосубстрат, из которого он начал развиваться. Конечное состояние мира (оно же начальное) представлялось как процесс воспламенения или очищения. Дальше все начинается сначала — «восстановление», «возрождение» мира; следующий период до мельчайших деталей совпадает с предыдущим. Космические циклы, согласно учению стоиков, сменяют друг друга бесконечно (Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 114–115).

² *Origène. Contre Celse. Tome III (Sources chrétiennes, 147). Paris, 1969. P. 64.*

Характерную для античного миропонимания идею вечного возвращения, движения по кругу от изначального совершенства через переходные фазы мирового цикла обратно к совершенному состоянию мы встречаем и у Плотина. Начальная и конечная точки этого круга, в сущности, мало чем отличаются. Они вечно повторяются, и промежуточные ступени — путь вниз и путь вверх — не могут что-либо добавить к полноте совершенства на вершине мирового процесса. Античная философия не только всегда вставала в необъяснимый тупик — почему начинается это круговое движение, из-за чего происходит отпадение от совершенства, она не могла предложить и какого-либо осмысления этого бесконечного цикла.

Плотин ко всякой действительности прилагает кругообразную и троичную схему. Взгляды неоплатоников на мировой процесс укладываются в триаду: «пребывание», «исхождение», «возвращение» (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή). «Эпистрофическое» видение космического движения предполагает, что все эманлирующее возвращается к тому, из чего эманлирует. Мировой цикл, в котором конец связывается с началом, образует единое и непрерывное движение от Первоначала, остающегося неподвижным, в направлении обратно к нему. Все циклично эманлирует от причин к причинам, ибо «все — от него и к нему».¹ Всякая реальность ис-

¹ У Плотина нет текстов, которые бы напрямую говорили о его исторической концепции, поэтому речь о ней можно вести очень условно. Его взгляды можно представить на основании общих принципов его философии, текстов его учеников, а также исходя из историософской традиции античности. Последователь Плотина Прокл очень четко формулирует триаду *μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή*. Прокл, по мне-

ходит из первопринципа; сама она существует лишь в той мере, в какой она есть первопринцип и к нему возвращается. Для Плотина этот цикл является прототипом всякого существования. Время, как и существование вне Первоначала, иллюзорно, и поэтому циклы не образуют последовательности. Между исхождением и возрождением нет никакой реальной длительности. Исхождение совпадает с возвращением, возвращение — с исхождением. Круговращения, не складываясь в последовательное движение, образуют один и тот же вечный жизненный цикл. Таким образом, Плотин лишает время всякого исторического содержания — оно является в некотором смысле отпадением от вечности.¹

нию исследователей, не привнес новых идей, но углубил и детализировал систему своего учителя. Он излагает эпитрофическое видение космического движения таким образом: «Все эманлирующее из чего-то по сущности возвращается к тому, из чего эманлирует... Все, эманлирующее из чего-то и возвращающееся, имеет цикличную энергию. В самом деле, если оно из того эманлирует, во что возвращается, то оно связывает конец с началом, и получается единое и непрерывное движение — с одной стороны, от остающегося неподвижным, с другой от движения, возникшего в направлении оставшегося неподвижным. Поэтому все циклично эманлирует от причин к причинам. Бывают бóльшие и меньшие циклы, при которых возвращения происходят, с одной стороны, к расположенному непосредственно выше, с другой — к более высокому, и так вплоть до начала всего. Ибо все — от него и к нему» (*Прокл. Перзоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С. 34–35*).

¹ Эту, на наш взгляд, удачную интерпретацию предлагает Лосев А. Ф. (См.: *История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 340–342*).

Христианство — это, прежде всего, вера в определенные исторические события, которые, с точки зрения верующего, являются особыми, чрезвычайно значимыми. Эти важные события составляют саму суть Благой Вести — Воплощение, Крестная смерть Спасителя, Воскресение, сошествие Святого Духа. В этом смысле христианство исторично (этот историзм христианства, конечно, отличен от историзма в его современном понимании).¹ Отцы Церкви по-новому взглянули на саму природу истории, увидели в ней устремленность к определенной цели, к Божественному предназначению. Движение истории поступательно. Уже в замысле творения заключена определенная цель (τέλος). История, направляемая волей Творца, единожды движется от «начала» к «концу», устремляется к «еще не бывшей» цели. То, что происходит во времени, значительно, осмысленно и реально, ибо имеет свехисторическое предназначение и цель. Без этой цели история, согласно святоотеческому учению, была бы бессмысленной и пустой.

В Библии каждое событие уникально: сотворение человека, грехопадение, избрание Авраама... В самом важном для христианства факте — Воплощении — история не только была «освящена», но она получила

¹ Ю. А. Шичалин верно отмечает, что новоевропейский историзм во многом утратил свои христианские корни и «стремится противопоставить христианской картине созданного Богом мира, у которого есть начало, центр и завершение, идею естественным образом эволюционирующего, проходящего определенные циклы, возвращающегося на новом этапе к своим пройденным моментам человечества». См.: *Шичалин Ю. А. Античность. Европа. История.* М., 1999. С. 155.

единственную и надежную точку опоры. В относительном потоке повторяющихся, нестабильных и, в принципе, ординарных событий появляется точка отсчета, равная по своему значению творению мира — Творец входит в историю, в человеческом бытии раскрывается новое измерение. Понимание истории теряет всякую цикличность, ибо этот уникальный и центральный ее момент неповторим. Бл. Августин, противопоставляя античной философии вечного круговращения слова апостола Павла, хорошо выразил это мироощущение:

Философы, допустив кругообращения времен, в которых одно и то же постоянно возобновляется и повторяется в природе вещей, утверждали, что и впоследствии беспрерывно будут совершаться круговращения поступающих и проходящих веков... Как в известный век философ Платон учил в городе Афинах и в школе, называвшейся Академией, так и за несметное число веков прежде повторялись тот же Платон, тот же город, та же школа, и впоследствии через бесчисленные века должны повторяться. Чуждо, говорю, это нашей вере. Ибо Христос однажды умер за грехи наши; восстав же от мертвых, *уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти* (Рим. 6, 9), и мы по воскресении всегда *с Господом будем*, которому одному только мы говорим то, что внушается в священном псалме: *Ты, Господи, сохранишь их, и соблюдешь их от рода сего век* (Пс. 11, 8).¹

Историзм, свойственный не только библейскому мышлению, но и другим религиозно-культурным

¹ *Аврелий Августин. О граде Божием. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Т. 2. С. 256–258.*

традициям Ближнего Востока, свое классическое выражение нашел в Ветхом Завете, смысл которого — приуготовление к пришествию Спасителя. Христианство продолжило и усилило эту историчность. История имеет смысл и идет к определенной цели. История — это, согласно святоотеческой вере, лишь временный, преходящий этап жизни человека. Рано или поздно у этой вселенной будет единственный конец. Христианство убеждено — сотворенный мир имел начало и когда-то над ним будет Суд и мир перейдет в новое, преображенное состояние. Конец истории — это разделение пшеницы и плевел. Характерное для античности периодическое, подчиненное циклическому ритму движение космоса сменяется в христианстве линейным устремлением к «концу». Постоянство и повторяемость, которые мы видим у неоплатоников, в патристике уступают место «стреле времени»: история направлена к единственной и неповторимой цели. Прекратить историю должно еще одно неповторимое событие — Второе пришествие. Линейная история от Творения движется к Исполнению. Как обращает внимание прот. Г. Флоровский, «центр», «начало» и «конец» истории совпадают — не событийно, а в Личности Искупителя. Христос не только центр истории, но и «Альфа и Омега, Начало и Конец». С Его пришествием началась новая эра, Исполнилось «Ветхое», началось «Новое». ¹

Некоторые отцы Церкви, выражая свое учение о мировом процессе, использовали античную терминологию. Главный вопрос всей святоотеческой письмен-

¹ Флоровский Г., прот. Положение христианского историка // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С. 71.

ности — как сотворенная вселенная может знать, любить и, в конечном счете, быть возвращена к Творцу — осмыслялся иногда, как и у неоплатоников, учением о трех ступенях — *μονή*, *πρόοδος*, *ἐπιστροφή*.¹ Однако христианское учение о возвращении (*ἐπιστροφή*) существенно корректируется библейским контекстом, повествующим о творении мира и Страшном суде. Сотворенность мира в патристической традиции означает полное неподобие твари Богу, ее иносушие и потому — самостоятельность. Поскольку тварь не есть проявление Абсолюта, но самобытная «сущность», ей присуща свобода, т. е. равная возможность двух путей: к Богу и от Бога. Реальность и самостоятельность тварной природы сказывается в том, что для нее не закрыт путь разъединения, путь гибели и смерти. В своем конечном призвании тварь назначена к соединению с Богом, к причастию и общению в Его жизни. Однако это вовсе не необходимость тварной природы. Не осуществляя своего призвания и даже сопротивляясь ему, тварь не перестает быть и существовать. Она неуничтожима — и не только тварь, утвердившаяся в Боге как источнике истинного бытия и вечной жизни, но и тварь, определившая себя против Бога.² Таким образом, идея конца истории в христианстве не лишена трагизма. Учение об апокатастасисе,³ о восстановлении всего бытия не было принято церковным преданием (анафемы на Оригена).

¹ *Sheldon-Williams I. P. The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967. P. 431.*

² *Флоровский Г., прот.* Там же. С. 115.

³ Греч. ἀροκατάστασις — возвращение, приведение всех вещей обратно в первоначальное состояние.

Эсхатологический оптимизм, свойственный Оригену и Григорию Нисскому,¹ не разделялся большинством святых отцов — они считали, что это учение не учитывает именно дар свободы, присущий людям. Бог не может проникнуть на дарованное им поле свободы. Божественная любовь не может спасти людей, пока они не ответят ей благодарной любовью. Если некоторые души будут упорствовать в своем противлении Богу, то их спасение невозможно. Бог не может привести их

¹ Григорий Нисский учил, что душа грешника хотя и попадает после смерти в ад, но адские муки не бесконечны. Вместе с наказанием они будут соединять в себе также и врачевание нравственно испорченной природы грешных людей. В конце концов все твари свободно обратят свою волю к Богу. Григорий Нисский не считал будущее очищение душ грешников актом насильственного вмешательства Бога во внутреннюю жизнь человека. Он предполагал, что «душа, будучи до пристрастия привержена к веществу, если увидит неожиданное и на опыте узнает бесполезность для нее того, к чему она стремилась в жизни, то она тогда с плачем произнесет те слова, которыми люди обыкновенно выражают свое раскаяние». Это, по мысли свт. Григория Нисского, не может не произойти, ибо добро составляет потребность природы души. Высшим благом для души служит Божество, с которым она находится в родстве, «все же между собою родственное влечется друг к другу». В основе учения об апокатастасисе у Григория лежит платоническое представление об онтологическом родстве божественной и человеческой природ: «Так как всякая природа привлекается родственным ей, в некотором родстве с Богом находится человечество, как обладающее подобием своему Первообразу, то, в силу необходимости, влечется душа к божественному и сродному ей» (См.: *Оксиюк М. Т. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. С. 368–371*).

к Себе без их воли. Дар свободы ставит преграду всякому внешнему принуждению. Поэтому в Апокалипсисе ап. Иоанна конец истории оказывается трагическим — те, кто идут по пути зла, могут не покаяться и не обратиться к Богу. Путь противления и отступничества есть путь небытийственный и погибельный, но он возможен.





ГЛАВА 2

Человек, его природа и место в космосе

1. Место человека в космосе

Августин, говоря о природе души и о высшем озарении человеческих душ, усматривает, что «относительно этого вопроса между нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие... Плотин, выясняя мысль Платона, часто утверждает, что та душа, которую они считают душою мира, блаженна оттуда же, откуда и наша. Этот великий платоник говорит, что душа разумная... выше себя не имеет иной природы, кроме Бога, который сотворил мир и которым создана и она; и что мирным существам блаженная жизнь и свет познания истины сообщаются оттуда же, откуда и нам».¹ Не удивительно, что Августин так высоко оценивает сочинения платоников. Чтение Плотина произвело на него сильное впечатление и помогло от дуалистической

¹ *Блаженный Августин. О граде Божием. Т. II. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 106.*

доктрины манихеев прийти к христианской вере.¹ До знакомства с неоплатонической философией библейское учение о мире и месте в нем человека казалось Августину совершенно несостоятельным. Он был уверен, что ответственность за бурные страсти и присутствие во вселенной зла может быть возложена только на злое начало — творца царства тьмы. Неоплатоники убедили, что присутствие в космосе зла можно примирить с учением о божественном творении. Мир, созданный благим Творцом, является благим:

Все существующее, — говорит Августин, — каждое в отдельности — хорошо, а все вместе очень хорошо, ибо Бог наш «создал весьма хорошо».²

В библейской картине мира, так же как и в классическом греческом миропонимании, космос не является объектом ненависти и презрения. В споре против гностиков, отвергая их антикосмический дуализм, христианство объединилось с последователями Платона. Дуализм — основная черта гностической мысли. Божество представлялось гностикам абсолютно надмирным, а его природа чуждой тварному космосу, который им не создан и не управляется. Весь порядок бытия лежит вне Бога. Вселенная и Божество в гностических системах полностью противопоставлены. Мир понимается как творение низших сил, которые даже не знают высшего истинного Бога. Вселенная — это владение архонтов, она отделяет человека от Бога,

¹ Августин, скорее всего, был знаком с некоторыми «Энеадами» Плотина в латинском переводе Викторина, принимая их за произведения Платона.

² *Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 181.*

препятствует его спасению, подавляет и отчуждает от истины. Поэтому в учении о человеке гностики проповедовали аскетизм, враждебность и презрение к миру и всем мирским связям, а так же теоретически обоснованную безнравственность. Нравственный закон — одна из форм «космической» тирании. Гностические учителя утверждали, что намеренное преступление всех этических норм и заповедей разрушает замысел архонтов и способствует спасению.¹

Плотин, будучи, несомненно, законным наследником греческой философии, не только не признавал в гностицизме родственную традицию, но и поднял на него «гонение», свидетельство чего — трактат Плотина «Против гностиков» (II, 9). В своих антигностических сочинениях он доказывает, что космос является истинным подобием умопостигаемого мира, более того — он сопричастен божественному бытию. Космос — объект любви, благоговения и доверия, гностическое отношение к нему — это для платоников величайшее богохульство. Вселенная, согласно неоплатонической философии, не является разобщенной, но едина и есть след высшего первоединства. Единство всего сущего — основное положение Плотина. Каждое существо, на каком бы уровне бытия оно ни находилось, участвует в божественном. Множественность вторична и лишь указывает на изначальное единство. Все существующее причастно этому единству, источник которого — Единое. «[Единое] создает части бытия в соответствии с собой, но они не достигают того, чтобы

¹ См. классическую книгу по гностицизму: Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 238–290.

стать им, и как в числах на всех их отражается образ Единого, так и здесь каждая вещь из тех, что следуют за первым, имеет в себе нечто вроде его образа (εἶδος), причем этот образ [след Единого] стал для них сущностью, так что их бытие является следом Единого (ἵχνος τοῦ ἐνός)» (V, 5, 5, 6–14). Хотя Плотин указывает, что Единое, или Благо, не есть бытие, но превыше его, иной природы, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας — «по ту сторону сущности», «за пределами бытия», в то же время следующий уровень — Ум — есть разделенное бытием Единое. При этом Единое не отделено от бытия, а бытие от Единого и, «будучи двумя, они всегда находятся во всем в равной мере». Единое превыше всего, но все же единство и непрерывность универсума сохраняются. В той мере, в какой о наличном мы можем судить как о существующем, мы усматриваем в нем след присутствия высшего начала. Само бытие есть след, память, первое отражение сверхъединства, а утрата единства тождественна отсутствию бытия.¹ Эти положения распространяются и на учение Плотина о человеке. Единство всего сущего во вселенной означает, что человек по своей сути родствен как всему космосу, так и пронизывающему все божественному началу. [Разделение царств человеческого и нечеловеческого весьма условно, и даже космические силы, подобно человеку, одушевлены и божественны.]

В патристике воззрения на человека высказываются большей частью попутно, по различным поводам,

¹ См. анализ категории бытия у Плотина в кн.: Доброхотов А. Л. Категория бытия в западноевропейской философии. М., 1986. С. 142.

в связи с раскрытием тех или иных догматических вопросов. Большинство святых отцов интересуется антропологическими проблемами лишь постольку, поскольку они связаны с вопросами христианской догматики или этики (природа души, страсти, свобода воли и проч.). Поэтому любое положение святоотеческой антропологии самым тесным образом соединено с христианским учением в целом.

Библейское повествование о сотворении — это, в сущности, описание того, как человек связан с Богом и каково место человека в мире. В этом повествовании заложены все основные принципы христианской антропологии. Сотворение «из ничего» свободным творческим «да будет» означает признание конечной, обусловленной и зависимой от Бога природы человека. Творение — акт, принципиально отличный от рождения и исхождения. Он определенно свидетельствует, что между Богом и человеком имеется глубочайшее бытийное отличие. «Творение, — пишет Иоанн Дамаскин, — состоит в том, чтоб извне и не от существа того, кто творит, произошло творимое, совершенно неподобное по существу».¹ Человек обладает тварным естеством, а не божественным, но в то же время он является венцом творения, вершиной творчества Св. Троицы.

Человеческая природа, — читаем мы у Григория Нисского, — есть середина между двумя крайностями, отстоящими друг от друга, — природой божественной и бесплотной и жизнью бессловесной и скотской.²

¹ *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. С. 16.

² *Григорий Нисский.* Об устройении человека. СПб., 1995. С. 52.

На одну важную особенность библейского повествования указывает Ориген. Он обращает внимание, что все прочие твари созданы по повелению Бога, но «посмотрим, — пишет александрийский дидакал, — какие же существа создал сам Бог, и с их помощью измерим величие человека... Лично сам Бог создал небо, землю, луну и человека, а все остальное было создано по его повелению. Велик человек — он ставится на один уровень с величайшими стихиями, он равночестен небу и земле».¹

Творению человека, как повествует Библия, предшествовал «предвечный совет»: *Сотворим человека по образу нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1, 26). В христианстве происходит своеобразное соединение теоцентризма и антропоцентризма. По сути, в Библии заложено представление, что созданный Богом человек уже не часть космоса, но стоит выше его, т. к. рождается для вечной жизни и понимается как центр и высшая цель мироздания. Свт. Василий Великий так пишет об этом: «...Ему [человеку] назначено начальствовать над тем, что на земле. Пред ним распростерта тварь, как училище добродетели».² Человек вводится в мир последним, в конце всего творения. На этот момент всегда обращали внимания экзегеты Шестоднева. Люди входят в приготовленную для них вселенную, что говорит об их царственном, владычном положении по отношению к прочему творению.

Творец всего, — пишет Григорий Нисский, — приготовил заранее как бы царский чертог будущему царю:

¹ *Origène. Homélie sur la Genèse (Sources chrétiennes, 7). Paris, 1985. P. 55.*

² Цит. по: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 146.

им стала земля, и острова, и море, и небо... Последний из творений введен был человек: не потому, что был как несотоящий отринут в последние, а потому, что был призван сразу стать царем подвластного ему.¹

Человек по воле Творца является во Вселенную как хозяин, царь. Об этом говорит текст книги Бытия, в котором вслед за словами *сотворим человека по образу нашему и по подобию нашему* следуют стихи: *и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле* (Быт. 1, 26). Поскольку человек — центр мироздания, в нем познается смысл всего прочего бытия. «Творение, — говорит Климент Александрийский, — без человека не могло быть совершенным... Без людей Бог не создал бы и тех вещей, которые Он сотворил ради людей».² Само вочеловечение Сына Божия, Его земная жизнь, страдания и смерть на кресте во искупление грехов человеческих были поняты святоотеческой мыслью как свидетельство глубочайшей любви Бога к людям: *ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 16–17).

Содержащийся в христианстве принципиально новый подход к осмыслению места человека в космосе явился почвой для европейской персоналистической традиции. Человек противостоит Творцу как партнер в диалоге, он призван соотносить себя, смысл

¹ Григорий Нисский. Там же. С. 13.

² Климент Александрийский. Педагог. М., 1996. С. 33.

и цели своего бытия с Создателем. В христианстве отношения между Творцом и тварью нельзя описать в терминологии «причина—следствие», напротив, это отношения «Я—ты». В ходе догматических споров четвертого и пятого веков греческие отцы пришли к необходимости провести строгое разграничение понятий «сущности» и «ипостаси». У Плотина мы встречаем термин «ипостась» (ὑπόστασις), но едва ли он строг в его использовании.¹ Можно утверждать только, что этот термин не означает у него личное бытие, которое было неведомо античности. Скорее, ὑπόστασις у Плотина — это синоним οὐσία или ее проявление. В христианском богословии постепенно складывалось новое понимание этих понятий. Терминологическая работа каппадокийцев и отцов Халкидонского собора вращалась, главным образом, вокруг этого понятия.²

¹ Ю. А. Шичалин пишет, что у Плотина и в позднем платонизме термин «ипостась» (ὑπόστασις) имеет значение «осуществление», «проявление» (См.: Шичалин Ю. А. К истории переосмысления термина ὑπόστασις // Античная балканистика. 1978. № 3. С. 60). «Три ипостаси — это три проявления первоначала. Слово “ипостась” означает у Плотина *проявление*, то есть Ум и Душа являются *проявлением, осуществлением* Единого» (Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (Enn. V, 1) // Вестн. древней истории. 1986. № 4. С. 123). Единое, будучи основанием всей иерархии бытия, выше любого ее уровня.

² Василий Кесарийский, воспользовавшись учением Аристотеля о substantia abstracta и concreta, определил различие между сущностью и ипостасью, как между общим и частным — κοινὸν и ἴδιον. οὐσία — сущность — есть совокупность общих признаков, необходимо принадлежащих известной группе однородных (μονογενεῖ) предметов. Ипостась обозначает у Василия конкретный предмет, имеющий

В ходе догматических споров приходит ясное осознание некоей реальности, не сводимой к природе, отличной от нее, не являющейся проявлением природы. Ипостась по отношению к природе мыслится как начало онтологически первичное, природа обретает в ней свое реальное существование. Ипостась не только не сводится к природе, не может быть ее проявлением, как «кто» не может быть проявлением «что», но и понимается как субъект, владеющий своей природой.¹ В разговоре о личности речь идет о *ком-то*, кто

действительное, реальное существование. Однако это различие между сущностью и ипостасью, как общим и частным, было слишком элементарно. Оно хотя и указывает отличительные свойства ипостасей, но еще не объясняет образ их бытия. Григорий Назианзин и Григорий Нисский в своем учении об ипостаси исходили из другого начала. Григорий Нисский пишет, что Логос и Дух являются свободными личностями, обладающими *полнотой бытия* (ὁὐσιωδὴς ὑφ'εστῶται) и *самоопределения*. «Ипостась» — это неделимый индивид, в котором присутствует момент самостоятельности, самодостаточности, то, что существует «само по себе» (См.: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914. С. 490–494). О понятиях «ипостась» и «лицо» см. так же: *Давыденков О., иерей.* Традиционная христология «нехалкидонитов» с точки зрения свв. отцов. М., 1997. С. 19–31.

¹ Личность Спасителя, согласно учению IV Вселенского собора, существует не из двух природ (ἐκ δύο φύσεων), но в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν). Лицо Сына Божия соделалось всецело человеком, «единосущным нам». В. Н. Лосский подчеркивает, что восточные богословы выражали несводимость ὑπόστασις к οὐσία, несводимость личности к сущности, поэтому провели различие между двумя этими словами: «Ипостась есть то, что есть οὐσία, к ней приложи-

отличен от собственной природы, кто, содержа в себе свою природу, ее превосходит.¹ Ипостась (ὕποστασις), таким образом, заключая в себе природу (οὐσία), определяет способ ее существования или образ бытия. Эту мысль мы встречаем, например, у Григория Паламы: «...беседуя с Моисеем, Бог сказал не “Я есмь сущность”, а “Я есмь сущий”. Не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность (οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία)».²

2. Природа человека в неоплатонизме и христианстве

В житии преп. Антония есть такой эпизод. Приходят к нему языческие философы (вероятно, платоники) для того, чтобы его осмеять. Но Антонию самому удалось посрамить их. Он указал одно из важнейших противоречий неоплатонизма: невозможность объяснить, почему из первоначального состояния совершенства ниспал этот несовершенный мир:

Как же, — говорит преп. Антоний, — осмеливаетесь вы смеяться над нами, которые говорим, что Христос

мы все свойства, — или же все отрицания, — какие только могут быть сформулированы по отношению к “сверхсущности”, и, однако, она остается к услии несводимой. Эту несводимость нельзя ни уловить, ни выразить вне соотношения трех Ипостасей» (Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Богословие и богосвидение. М., 2000. С. 291).

¹ Лосский В. Н. Там же. С. 114.

² Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. М.: Канон, 1995. С. 316.

явился человеком, когда сами, сводя душу с неба, утверждаете, что она блуждает и с небесного свода ниспадает в тело? И пусть еще бы ниспадала только в тело человеческое, а не переходила и не переселялась в четвероногих и пресмыкающихся! Вы, называя душу образом Ума, приписываете ей падение, и суесловите, что она превратна, и, наконец, по причине превратности души допускаете, что и самый Ум превратен. Ибо каков образ, таким необходимо быть и тому, чей он образ. Если же так думаете об Уме, то не хулите ли через это и Того, Кто отец Уму.¹

Плотин, прекрасно понимая эту сложность, пытался разрешить ее учением о частично ниспадшей душе. Говоря о душе, Плотин выражает мысль, что «природа души двойственна: она и умопостигаема, и чувственна... Мировая Душа извечно укоренена в том, что превыше ее... И наша душа тоже не вся целиком погружена в низшее, но есть частица ее сущности в умопостигаемом» (IV, 8, 7–8).² Плотин трактует душу как частично пребывающую в умопостигаемой природе. Душа имеет как бы две части: падшую (низшую) и непадшую (высшую). Непадшая часть созерцает умопостигаемый мир. Позднейшие неоплатоники отказа-

¹ Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах. В кн.: *Афанасий Великий. Творения* в 4-х т. М., 1994. Т. 3. С. 235–236. Афанасий Великий, несомненно, был знаком с платонизмом и свободно использовал некоторые платонические идеи (См.: *Meijering E. P. Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis. Leiden, 1968. P. 128–131*).

² Пер. М. А. Солоповой. Цит. по: *Плотин. О нисхождении души в тела* // Историко-философский ежегодник '95. М., 1996. С. 214–215. Ср. VI, 8, 4, 31.

лись от этого положения Плотина и стали учить, что душа нисходит целиком. Для Плотина «то, что душа сродни божественной и вечной природе, делает ясным уже само наше доказательство ее бестелесности... Все божественное и подлинно сущее живет добродетельной и разумной жизнью... Пороки привносятся в душу извне, в ней же самой, очищенной, обитает все лучшее, а именно: благоразумие и прочие добродетели. Если душа, когда она приближается к себе самой, такова, как же она может быть не той природы, которую мы считаем природой всего божественного и вечного? Благоразумие (φρόνησις) и истинная добродетель (ἀρετή) божественны и не могли бы обосноваться в какой-нибудь дурной и тленной вещи, нет, такая вещь по необходимости должна быть божественной, ибо причастна божественным сущим в силу родственности и единосущия с ними» (IV, 7, 10).¹ Прекрасные вещи душа принимает, признает за свои, настраивается на один с ними лад. Натолкнувшись же на безобразное, душа отворачивается от него, отказывается принять, не гармонируя с безобразным, чуждаясь его и страдая от соприкосновения с ним. Это происходит потому, что душа принадлежит по своей сущности к самому лучшему в ряду существующего. Когда она видит сродное себе или след сродного, она радуется и опознает это как свое, вспоминает о себе (I, 6, 2). Проникает в душу то, что участвует в эйдосе.

Л. Шестов не без основания говорил, что ключом к философии Плотина являются слова: «Поскольку

¹ Пер. М. А. Солоповой. Цит. по: *Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах*. СПб.: Алстейя, 1995. С. 632–633.

душа в теле, она спит глубоким сном». Нельзя понять Плотина, если постоянно при чтении его Эннеад не помнить эти слова.¹ Для Плотина подлинный человек — это наш внутренний человек, наша душа, которая вечно существует вблизи Ума, постоянно им освящается. Эта душа не согрешает, не страдает и всегда остается свободной, ее истинной и разумной деятельности не препятствует ни тело, ни телесный мир, ибо в них высшая душа не снисходит. То, что снисходит в низший мир — это только некое излучение высшей души, ее образ или выражение на более низком уровне. Этот образ и вступает в контакт с телом и образует некое смешанное единство — человека. Человек, как мы видим, — это низшее существо, которое согрешает, страдает, пребывает в неведении, ему присущи эмоции. Из этого учения Плотина о высшей бессмертной душе вытекает и его представление о спасении человека очищением и последующем возвращении его души в подлинное место и состояние.

Для неоплатоников есть мировая душа и есть индивидуальные души, существование первой подразумевает существование других. В мировой душе и душах индивидуальных можно выделить две части. Первая, высшая часть занята вечным созерцанием того, что выше ее, другая «сходит» и создает мир материальных объектов. Часть, которая всегда остается «вверху», в Интеллектуальном Мире, не будет узнана нами, если мы не настроим нашу душу так, чтобы жить в соответствии с ней. Действия этой части души нам обычно неизвестны — это наши бессознательные

¹ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Том 2. М.: Наука, 1993. С. 325–326.

желания, которые только выходят на поверхность, когда мы схватываем их, по выражению Плотина (IV, 8, 8, 10–11), нашим разумом или нашими чувствами.

Прежде чем продолжить анализ христианской антропологии, необходимо сначала обозначить еще одну черту неоплатонического мышления, верно подчеркнутую прот. Г. Флоровским. Если душа бессмертна, то она и безначальна. Для античного сознания ἀθανασία [бессмертие] и ἀφθαρσία [бессмертность] означали почти то же самое, что и «божественность», ибо подразумевали нерожденность и неуничтожимость. Сказать «душа бессмертна» для платоника было то же, что сказать «она нетварна», то есть вечна и божественна. Все, что имеет начало, обязательно имеет конец; если душа бессмертна, то она вечна и из этого следует ее вечное предсуществование. Только то, у чего не было начала, способно бесконечно существовать.

Христианские мыслители не сразу смогли отказаться от подобной логики, примером чего является учение Оригена. Ориген считал, что «начало (ἀρχή)», в котором Бог творил в первый день, — это Логос.

Что есть начало всего как не Иисус Христос наш Господь и Спаситель всех, первенец всякой твари? Именно в этом начале, т. е. в своем Слове, Бог сотворил небо и землю. *В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без него ничего не начало быть, что начало быть.* Он говорит здесь не о начале во времени, но говорит, что небо и земля и все, что создано, было создано «в начале», т. е. в Спасителе.¹

¹ *Origène. Homélies sur la Genèse (Sources chrétiennes, 7). Paris, 1985. P. 25.*

Творение первого дня, о котором, по мнению Оригена, повествует Св. Писание, — это акт не временный, но, скорее, «вне» времени, предвечное творение в Логосе. Небо, т. е. любая духовная субстанция, на которой все покоится как на троне, было создано «в начале» и раньше всех вещей. В первый день создается «духовный человек». Для Оригена очевидно, что «первое небо, которое мы называли духовным, есть наш ум, и он по сути своей является духовным человеком, который видит и созерцает Бога».¹ Речь идет о первозданном вневременном существовании умов (νοῦς). Ниспадая из него умы деградируют и впадают в исторический процесс. Умы (νοῦς) перестают быть тем, чем они были («охладевают из божественного и лучшего состояния»), становятся душами (ψυχή). Мысль о соприродности человеческого ума божественному у Оригена выражена вполне определенно.² Душа хоть и есть деградировавшая духовная субстанция, все же сохраняет некую родственность с Логосом. И это сходство души с божеством у Оригена представляется не как благодать, не как дар Бога, а как естественное природное свойство, которое открывается через очищение.³ Очевидно, что оригеновское учение о первобытной обители душ имеет корни в философии Платона (*Кратил*, 400с; *Федон*, 92а).

¹ Ibid. P. 29. С этим учением о предсуществовании умов вполне согласуется также иногда встречающаяся у Оригена совершенно нехристианская мысль о переселении душ: «Иаков достойно возлюблен был Богом по заслугам предшествующей (praecedentis) жизни». (См.: *Origène. Traité des Principes. Tome I* (Sources chrétiennes, 252). Paris, 1978. P. 368.)

² *Danielou J. Origène*. Paris, 1948. P. 115.

³ Ibid. P. 290.

Христиане верили в творение, следовательно, по платонической «логике» они должны были отказаться от бессмертия. Душа — не независимое и не самодостаточное существо, но тварь и обязана своим существованием Богу. Значит, она не может быть бессмертной: по своей сотворенной «природе» человек должен быть конечен, «смертен» и «тленен» (φθαρτός). Утверждать тварность души — значит утверждать, что она не является необходимостью, не необходимо ее бытие. Философская аргументация в пользу природного бессмертия души у платоников базировалась на необходимости ее бытия. Святоотеческая мысль нашла другие подходы для обоснования учения о бессмертии: «разумные существа (τὰ νοητά), хотя и не умирают, все равно бессмертны не по природе, но только по Божией благодати».¹ Имея не необходимое начало, мир не имеет конца — основное положение христианского учения о творении. Оно распространяется и на антропологию.

Библейское повествование о сотворении человека говорит, что Бог творит сначала его тело, творит из «праха земного», но особенным образом, являя при этом Свое непосредственное участие. После создания тела Бог «вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою». В этом повествовании можно отметить, что тело было сотворено Богом даже прежде души, что указывает на его значение — оно задумано как храм Божий, вместилище богатейших даров (1 Кор. 3, 16. 17). Традиционный для античной мысли дуализм и противоречие между духовным и телесным

¹ Соборное послание патриарха Иерусалимского Софрония, принятое VI Вселенским собором (681). Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. VI. С. 155.

в христианстве уступает место учению о единстве души и тела. Это, пожалуй, одно из наиболее ярких проявлений различия антропологических моделей христианства и неоплатонизма. Платоническую традицию довольно красноречиво представляют слова Порфирия, с которых он начинает жизнеописание своего учителя: «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд оттого, что жил в телесном облике».¹ Если сопоставить эти слова с евангельскими: «И Слово стало плотию и обитало с нами» (Ин. 1, 14), то противоположность библейских и платонических представлений о значении телесности становится вполне очевидной. Неудивительна та реакция эллинов на проповедь ап. Павла о телесном воскресении, которую мы видим в книге Деяний апостольских: «Услышав о воскресении мертвых, одни насмеялись, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время» (Деян. 17, 32).

Тело для платоников — узы души, поэтому стремиться надо к развоплощению. Античный платоник телом всегда скорее гнушался, оно понималось как темница души, отвергалось как ее «враг». В соединении души с телом платоники всегда видели падение, поэтому очевидно, что телесное Воскресение — безумие для эллинов. Цельс с презрением обзывает христиан «филосарксами». Плотин, конечно, не проповедовал умерщвление плоти и крайний аскетизм, но тело для него — это временное пристанище. Он предлагает такое сравнение: два человека живут в одном

¹ Порфирий. Жизнь Плотина, 1 // Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 652.

и том же доме. Один бранит строителя и само строение, ибо здание сооружено из бездушного дерева и камней. Другой же хвалит архитектора, ибо здание сооружено с великим искусством. Эта позиция верная, ибо дом символизирует этот мир, он не есть зло, но образ, отражение высшего. Однако от образа надо стремиться к первообразу, стремиться из низшего мира в высший. Второй человек из притчи Плотина «знает, что настанет время, и он уйдет, и уже не будет нуждаться в доме» (II, 9, 15). Душа развоплотится, освободится от связи с телом и поднимется в свою подлинную отчизну. Для платоника человек есть душа и в теле быть для него по большому счету и неестественно. Христианство, напротив, считает, что человек не есть душа. Человек — двойное существо, единство души и тела. Патристическая мысль в какой-то степени примыкает к Аристотелю. Согласно Аристотелю, человек — это единое живое существо из двух составляющих: души и тела. «Тело» образуется душой и душа только в теле находит свою действительность. В раздельности души и тела человека уже не будет, душа есть форма тела, его предел, энтелехия.¹

Библейская антропология всегда рассматривала человека как единое телесно-духовное существо. Патристика, призванная быть истолкованием и продолжением Св. Писания, старалась сохранить эти черты ветхозаветного и новозаветного учений о человеке. В то же время антропологическая мысль восточно-христианской традиции нередко опиралась на другой

¹ «Душа есть такая энтелехия, как зрение и сила орудия <...> Душа и тело составляют живое существо. Душа неотделима от тела» (Аристотель. Сочинения в 4-х т. М., 1976. Т. 1. С. 396).

источник — на греческую философию. Это было вызвано необходимостью защитить свои воззрения перед лицом философских проблем. Достичь искомой меры и гармонии между библейским и философским (эллинским) пониманием тела, постичь единство природы человека христианским богословом было порой нелегко. Это обусловлено несколькими причинами. Во-первых, несомненно, что и в христианском учении душа стоит выше тела, животворит его, и не только не принадлежит телу, но и, в принципе, может существовать сама по себе (в частности, после смерти тела). Во-вторых, платонические мотивы психологически нередко импонировали христианским подвижникам. Суровые аскеты египетской пустыни, преуспевшие в умерщвлении своей плоти, весьма благосклонно относились к доктрине Платона. Так, у активно подвизавшихся на поприще аскетического подвига Оригена и Евагрия мы встречаем следы платонической терминологии. Говоря о человеке, Ориген учил, что телесной природы сначала не было, она существует по причине падения. Для Оригена созданный по образу Божию человек не может быть телесным. «По образу Божию» был сотворен наш внутренний человек, невидимый, бесплотный, нетленный и бессмертный.¹ Следы неоплатонической терминологии присутствуют и у других отцов, в частности, у свт. Григория Нисского. В своих взглядах на тело как темницу души и источник несовершенств он иногда следовал за Плотинем.²

¹ *Origène. Homélie sur la Genèse. Ibid. P. 57.*

² Свт. Григорий Нисский при написании некоторых своих трактатов, возможно, пользовался Эннеадами (об этом на примере трактата «О девстве» см.: *Aubineau M. Introduction au Traité de la virginité de Grégoire de Nysse // Grégoire*

Отметим, что греческая философия далеко не всегда уводила патристику в сторону, противоположную Библии. Так, например, тексты, известные под названием *Corpus masagianum*, следуют реализму стоической мысли и, примыкая во взгляде на материальность бытия к стоицизму, делают отступление только в учении о природе Бога, которая, естественно, является чистой нематериальной сущностью. Но вне Бога все телесно — и ангел, и душа. «И ангел, и душа, и демон суть некоторым образом тело очень тонкое, но тем не менее с характерными особенностями своего естества».¹ Душа, проникая все члены тела, производя отправления органов чувств, неразрывно соединяется с телом и принимает форму внешнего человека.

Платонические мотивы Оригена расходились и с Библией, и с учением многих христианских писателей. Как было отмечено, христианская мысль IV–VI веков развивалась, во многом преодолевая и отталкиваясь от взглядов Оригена. Для ортодоксального христианства свойственно утверждение, что человек «двойственен и состоит из души и тела».² Апостол

de Nysse. *Traité de la virginité* (Sources chrétiennes). Paris, 1966. P. 116–118). Для Григория Нисского природа человека — это прежде всего духовная сущность, а тело рассматривается им как не свойственная этой природе примесь, чуждая его изначальному состоянию.

¹ Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология... С. 222.

² Цит. по: Владимирский Ф. С. Отношение космогонических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей. В кн.: Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1998. С. 277. Для первых веков было характерно учение о трехчастном составе человека, постепенно эта доктрина была вытеснена учением о его двухчастном составе, что и стало

Иоанн анафематствует отрицающих Иисуса Христа, пришедшего во плоти (1 Ин. 4, 2; 2 Ин. 7). Человек — единство души и тела, сама по себе душа не есть человек. Согласно библейскому повествованию, душа и тело составляют в человеке единое живое существо. Бытие и жизнь присущи целому человеку, но не природе души самой по себе. Человек, личность исчезает, если разрушается эта целостность. Тело как неотъемлемая часть включается в полноту человеческого бытия. Человек перестает быть собой, если душа развивается. Тело человека — существенная часть его природы, без него он не был бы человеком. Эти взгляды мы находим у Татиана, Афинагора, Ириния Лионского, Климента Александрийского. Человек как духовно-телесное единство, совокупность (τήν σύντασιν), состоящая из души и тела — это неизменное содержание христианского учения. Этот союз не будет расторгнут и в будущей жизни: «Обожение и есть прославление освященного тела и души... Не только души, но и тела будут просвещены».¹ Григорий Назианзин утверждая, что человек — это двусоставное существо, подчеркивает, что, будучи посредником между материальным и нематериальным мирами, человек носит в себе характерные черты обоих: своим умом, или духом, он связан с нематериальным, божественным и невидимым, тело же его принадлежит к области ма-

общим достоянием патристической антропологии. У современников Немезия Эмесского (втор. пол. V — нач. VI вв.) мы уже не встречаем следов трихотомии, отличающей антропологические воззрения большинства предшествующих писателей.

¹ Преп. Макарий Египетский. Цит. по: *Киприан (Керн), архим.* Там же. С. 224.

териального, земного и видимого: «Мы являемся двойными по естеству, т. е. состоящими из души и тела, из естества видимого и невидимого».¹ Античному представлению о душе, кочующей из одного тела в другое, противопоставляется христианская дихотомическая концепция человека, в котором душа неразрывно соединена с телом. «Ни душа, — пишет преп. Иоанн Дамаскин, — сама по себе не есть уже полный человек или полный Петр, ни тело».² Отцами Церкви не разделяется такого отношения к телу, при котором последнее воспринимается как нечто чуждое душе, низменное по природе.

3. Антиномизм человеческого существования. Между Богом и миром

Согласно платонической антропологии душа причастна миру идей, божественна, непреходяща и вечна. «Божественному, бессмертному, умопостигаемому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа», — пишет Платон в *Федоне* (80b). Если душа по своей изначальной природе совершенна и божественна, то как бы сильно ни оскверняла ее связь с телом, даже в этой темнице (Платон пользовался игрой слов *σῶμα* — *σῆμα*, т. е. тело — могила) душа не может лишиться своей вечной укорененности во благе. Так же и в философии Плотина

¹ Цит. по: Иларион (Алфеев), иером. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. С. 308.

² Иоанн Дамаскин, преп. Диалектика, или Философские главы. М., 1999. С. 61–62.

душа сохраняет всегда свою природу благой. Высшее существо человека неизменно. Даже когда человек в конце концов уходит из этого мира, не происходит существенной перемены. Наше высшее существо не претерпевает сколь-либо значимой перемены, просто оно перестает испускать энергию, излучать и управлять своей низшей индивидуальностью. Но оно продолжает участвовать в управлении Душой чувственной вселенной.

Мы уже не раз обращали внимание на то, что Плотин не проводит четкой грани между божественным и человеческим. Если для христианства характерно четкое различие Бога и тварного мира, то для Плотина человек — это всегда в некотором смысле божество, и задачей философии является понять эту божественность и восстановить надлежащее родство со всем божественным. При изучении Плотина необходимо помнить, что значение слова *θεός* в греческом языке очень широко и неопределенно и его нельзя понимать в том значении, в котором оно используется в ветхозаветной и новозаветной традиции, где этот термин обозначает прежде всего трансцендентного Творца. Платоническая традиция часто склонна использовать слово *θεός* и производные от него слова в почти противоположном смысле. Они редко используются для обозначения трансцендентного начала бытия, и только контекст делает понятным, что означает этот термин в том или ином месте.¹ Каждому индивидуальному человеческому уму и индивидуальной душе при-сущи, как моменты, Ум и Мировая Душа. Так же и

¹ *Armstrong A. H. Plotinus. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967. P. 223.*

Единое находится в каждом отдельном человеке (V, 1, 11; VI, 9, 8), ибо любая вещь существует настолько, насколько она причастна единству. Точнее, не высшие принципы — Ум и Единое — пребывают в человеке, а человек в них. Для Плотина, как мы видели, более низкий уровень бытия находится в более высоком, и божественное, таким образом, разлито по всему универсуму.

Существующая непрерывность между Единым, Идеальным Миром и видимой вселенной — это другая сторона учения, согласно которому высшая часть души изначально находится в непосредственном контакте с божественным. Бог и человек, считает Плотин, встречаются в глубинах человеческой души. Мы знаем, что божественному началу, которое есть источник всего сущего, в том числе и добродетели, присуще Благо. И если такова природа божественного, то такой же должна быть природа человека в ее части, наиболее близкой к божественному началу. Ей внутренне присущ нравственный закон, являющийся первичным источником и основанием всех добродетелей. По убеждению Плотина, человек поступает наперекор своей природе, если совершит какое-либо зло. Метафизическое основание морали укоренено в самом строении универсума и, следовательно, в природе человека. Нет внешнего закона или каких-либо данных людям извне заповедей. Все сущее едино и непрерывно, поэтому сам человек утверждает как имманентно-божественный источник добродетели. Следование благу — это просто следование своему внутреннему повелению, признание единства Бога и человека, сущностного единства вселенной. Человек поступает морально, когда он послушен требованию трансцендентного Блага, действующего в нем. Он подчинен своему

естественному закону не только потому, что Божество есть источник морального требования, но и потому, что человек по существу един с ним. Повиновение моральному закону для него, следовательно, есть повиновение своей собственной природе.¹ Человек — это та часть души, которая находится посередине между двумя интенциями: вверх и вниз, к лучшему и к худшему. Худшее соотносится со всем чувственным, а лучшее — с разумом. Однако при этом душа остается единой во всех ее действиях на всех ее уровнях. Для человека, по мысли Плотина, пределы выбора остаются очень узкими, он не может так пасть, чтобы каким-либо образом изменилась его природа.

Плотин всегда подчеркивает, что *нематериальное* бытие на любом уровне является *бесстрастным*. Противоположная точка зрения, которую он пытается опровергнуть — это точка зрения стоиков, согласно которой душа — это материальная субстанция, подверженная физическим изменениям, смещениям. То бесстрастие, о котором говорит Плотин — это бесстрастие, тесно связанное с понятием бестелесности. Но Плотин идет в оценке бесстрастия далеко за те пределы, которые необходимы для размежевания с материализмом стоиков. Истинная, разумная сущность человека, его подлинное бытие не может грешить, страдать. По мысли Плотина, истинное бытие, обретаемое в человеке, никогда не заблуждается и не бывает лишенным полного знания, не нисходит до телесного уровня и не вовлекается полностью в его жизнь. Оно может лишь внимать горним вещам или же нижнему

¹ Pistorius P. V. Plotinus and Neoplatonism. An Introductory Study. Cambridge. P. 135–136.

миру; может сосредоточивать внимание на небесных реальностях, точнее — на высшей душе, которая участвует в свете ума, или же на земных вещах, на интересах телесного мира и низшей души, связанной с чувственным бытием. В первом случае человек участвует в жизни вечного мира добра, истины и подлинного бытия, из которого он может возвыситься до единения с божеством. Человек может направить свое внимание вверх или вниз и от этого зависит весь его жизненный строй. Роль философии заключается в том, чтобы нас правильно ориентировать. Цель учения Плотина — это верная ориентация души, направленность ее на подлинное бытие.¹

Вечная и неизменная укорененность человека в Благе — это основное положение антропологии Плотина. На этом у неоплатоников основывается видение Единого. Поскольку душа божественна, то, следовательно, для познания высших миров душе достаточно освободиться от всего чужеродного и обрести свою подлинную сущность, стать собой. Тогда очищенная душа станет созерцать в себе Единое, ибо она в своей подлинной сути есть одно с ним, является его эманацией. Индивидуализация души и ее стремление к материальному — это забвение и непризнание ее собственного существа. Когда душа обретает себя, становится собой в самом высоком смысле, то она как раз прекращает быть собой, прекращает быть конкретным индивидуальным существом, которым она была. Осознание, что душа в глубине и есть божество, — непременное условие возвращения души к подлинному бытию.

¹ *Armstrong A. H. Ibid. P. 226.*

Для библейского мировоззрения присвоение того, что присуще Богу, всегда является невероятной гордыней и богохульством, неминуемо вызывающими Божий гнев. Книга Деяний апостольских повествует о страшной смерти царя Ирода, последовавшей, когда слушавший его речь *народ восклицал: это голос Бога, а не человека. Но вдруг ангел Господень поразил его за то, что он не воздал славы Богу; и он, быв изъеден червями, умер* (Деян. 12, 21–23). Змей, искушавший Еву в Едемском саду, также говорил: «Откроются глаза ваши, и вы будете, как боги» (Быт. 3, 5). В святоотеческой мысли осознание места человека во вселенной и его отношения с Богом, а также вытекающие из этого конкретные этические установки, порой противоположны имеющимся в платонической традиции. В частности, важнейшую роль в древнецерковной аскетической литературе играет смирение. Множество страниц из древнего патерика доносят до нас свидетельства того значения, которое придается этому качеству.

Однажды некие люди, имея при себе человека, одержимого бесом, пришли в Фиваиду к старцу, чтобы он исцелил его. Старец после многих прошений говорит демону: «Изыди из творения Божия!». Демон сказал старцу: «Выхожу, но спрошу у тебя об одном: скажи мне, кто суть козлища в Евангелии, а кто агнцы?». Старец сказал: «Козлище — это я, а агнцев знает Бог». И демон, услышав, возопил гласом велиим: «Вот я исхожу по твоему смирению», — и вышел тотчас.¹

В смирении в своем наиболее чистом виде заключена суть всех христианских добродетелей: это такое

¹ Древний патерик. М., 1914. С. 47.

отношение к действительности, которое соответствует метафизической ситуации человека. Прежде всего смирение включает в себя признание нашей сотворенности, ясное осознание того факта, что свое бытие люди получили от Бога. Антитеза смирению — считать себя частью абсолюта, пусть даже малой. В этом «пантеистическом» случае дистанция между человеком и абсолютом трактуется в количественных терминах, и, таким образом, люди имеют свою долю в абсолюте и его величии. Божественному миру человек противопоставляет себя как равный равному, не признавая свою тварность. Как часть абсолютного целого человек сам себя считает абсолютom, и тогда любая встреча с Богом-Личностью становится невозможна. В смирении, напротив, человек отдает полный отчет в своей метафизической ситуации, признавая собственную тварность. Поэтому смирение — основное условие и главная предпосылка всех христианских добродетелей. Противоположное ему — гордыня — не только отравляет изнутри все благие дела и усилия, лишает их ценности в глазах Божиих, но является первопричиной любого зла (в том числе греха Адама и Евы).

Трансформация многих платонических мотивов, предпринятая патристикой, обусловлена недопустимостью для христиан утверждать божественную сущность человеческой души.¹ В христианстве степень схождения и онтологической близости между Богом и

¹ На это верно обращает внимание Э. Иванка. См. его фундаментальное исследование: *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*. Paris, 1990. P. 142.

человеком, а также возможности соединения с Творцом определяется учением об образе Божием. Эта важная антропологическая тема в патристике задана стихами первой главы Книги Бытия: *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему*. Данные библейские строки создают ту перспективу, в которой стала рассматриваться в христианстве проблема человека. Человек — не часть божества, не может быть назван эманацией Первоначала. Он стоит в ряду прочих тварей, хотя и выделяется из всего творения, ибо создан «по образу Божию». Для патристической письменности характерно большое разнообразие мнений о том, как понимать это бытие-по-образу. В строгом смысле «образ Божий» непознаваем и неопределим. Можно говорить только об отображении совершенств Первообраза, или, что то же, о причастии Его благ. «Невозможно, — пишет преп. Иоанн Дамаскин, — чтоб среди твари был найден образ, во всем сходно показывающий в себе самом свойства Святой Троицы. Ибо сотворенное и сложное, и скоротечное, и изменчивое, и описуемое, и имеющее внешний вид, и тленное каким образом ясно покажет свободную от всего этого пресущественную божественную сущность?».¹ Однако христианские богословы не ограничивались одним только отрицательным пониманием «образа». После необходимых оговорок они предлагают положительное раскрытие учения о нем.

Человек подобен Богу в своих духовных чертах, духовных качествах. Бог есть дух, и душа челове-

¹ *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 93.

ская также есть дух. Душа по своей бессмертности и духовности является образом Бога в человеке. Бог «...создал душу, — пишет Мефодий Патарский, — по подобию своего образа. Потому она и разумна и бессмертна: ибо она... создана по образу Единородного». ¹ Большинство святых отцов утверждали, что образ Божий в человеке — это его разумность, способность размышлять. Выделять прежде всего умственную, интеллектуальную сторону человека, его рассудительную способность характерно для Оригена: «...[Наш] ум до некоторой степени родственен Богу, он служит умственным образом Его, и именно поэтому может *знать* кое-что о природе Божества». ² Ориген определял человека как λογικόν ζῷον. Стихийные силы чувственного мира лишены разума, не осознают те цели, которые осуществляют, не думают о жизни, когда живут. В отличие от мировых стихий человек создан сознующим, что есть благо, цель и смысл. Наряду с духовностью и разумностью отцы Церкви выделяют в образе Божиим свободную волю, ³ любовь, способность к нравственному усовершенствованию, творческий дар.

Говорить, — размышляет Григорий Нисский, — что человек создан по образу Божию, — это ведь все равно,

¹ *Мефодий Патарский*. Творения // Григорий Чудотворец. Мефодий Патарский. Творения. М.: Паломник, 1996. С. 74.

² *Origène*. Traité des Principes. Tome I (Sources chrétiennes, 252). Paris, 1978. P. 106.

³ «Выражение: по образу обозначает разумное и одаренное свободной волею» (*Иоанн Дамаскин*, преп. Точное изложение православной веры. С. 151).

что сказать, что человек сотворен по природе причастником блага. Если Бог — полнота благ, а тот — Его образ, то образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага. Следовательно, в нас есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости и всего, о чем известно, что оно относится к самому лучшему.¹

Образ Божий в человеке — это и неотделимый Божий дар, ненарушимая онтологическая сущность, но вместе с тем он задан, поставлен как задача, призвание, как долженствование: будьте святы, будьте совершенны, будьте сынами Божиими (Еф. 4, 24; Кол. 3, 10; Рим. 8, 29; 1 Кор. 15, 49; 2 Кор. 3, 18; 4, 4; Кол. 1, 15). Такое понимание образа как цели и призвания следует из самой Книги Бытия, где между 26-м и 27-м стихами первой главы имеется разница: *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему* (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν) (26). Повторяется эта фраза дважды, во второй раз говорится по образу Своему, по образу Божию сотворил его... (27). В греческом тексте Книги Бытия стоят слова κατ' εἰκόνα (по образу) и καὶ καθ' ὁμοίωσιν (по подобию). Термин εἰκὼν означал внешне воспринимаемую сопричастность, в то время как ὁμοίωσιν указывал на совершенное духовное подобие, к которому человек должен стремиться. Некоторые греческие отцы не учитывают этот нюанс, но в целом традиция восточной патристики использует динамичный характер образа: образ есть не что иное, как залог обожения, цель которого — как можно более уподобиться Богу. Восхождение «от

¹ Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб, 1995. С. 54.

образа к подобию» — цель бытия человека, оно завершится во славе воскресших тел.¹

Если Бог есть абсолютная полнота благ, то человек лишь отражает в себе эти блага. Бог имеет их самобытно, а человек имеет их от Бога, имеет их как дар. Те качества человека, которые делают его похожим на Бога, не означают его изначальной божественности. В чем бы ни полагать образ Божий в человеке, он есть характеристика и момент его сотворенного естества. Это — подобие, отражение чего-то большего. Образ — несовершенный отпечаток первообраза, что особенно подчеркивает свт. Григорий Нисский:

Если бы образ во всем носил черты красоты прототипа и ни в чем не имел отличия, то никак бы не был подобием, но оказался бы во всем тождественным прототипу и ни в чем не отличным. Какое же мы усматриваем различие между Самим Божественным и тем, что уподобляется Божественному? Оно в том, что одно нетварно, а другое получает бытие через творение... Нетварная природа — непреложная и всегда та же самая, а тварная не может пребывать без изменения.²

Поскольку в учении об «образе» заложена идея о возможности достижения более высокого и совершенного бытия, то тем самым присущая патристике антропология содержит установку превосходства природы человека («дабы вы соделались причастниками божественного естества» — 2 Петр. 1, 4). Имеется нечто, превышающее тварное естество, и только в стремлении к первообразу это естество раскрывается в полноте.

¹ Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000. С. 71.

² Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 54.

Это задание, призыв, который может быть осуществим через самоопределение и усилие твари. В известном смысле задание естественно и свойственно и его выполнение — это осуществление субъектом самого себя. «Образ» — то, что было дано Адаму; «подобие» — это состояние обожения, к которому восходит человек в неразрывном взаимодействии двух начал — божественного и человеческого и становится *по благодати* «вечным» и «нетварным». Но если Плотин пишет о возврате к вечному подлинному естеству, то для святоотеческой антропологии, в отличие от платоновской, важна мысль, что Бог вложил в природу человека только «начатки всякого блага», а не само благо. Человеку сообщена возможность, которая может быть либо утеряна, либо реализована. Поскольку человек не укоренен в Божественном по своей сущности, его сотворенное «по образу» естество может быть затемнено, искажено или приведено к большему — к *подобию*, к тому, что приобретается. Человек не сразу сотворен совершенным, но только способным к совершенству, «способным к восприятию совершенства».

В человеке, — пишет Ориген, — ясно познаются признаки образа Божия — не в чертах тленного тела, но в благоразумии духа, в справедливости, умеренности, в мужестве, мудрости, учении и во всей сумме добродетелей, которые Богу присущи субстанциально, а в человеке *могут существовать через труд и подражание Богу*.¹

Уподобление человека Творцу возможно благодаря его воле, его действию. «Каждая душа, — пишет

¹ *Origène. Traité des Principes. Tome III (Sources chrétiennes, 268). Paris, 1980. P. 426.*

Максим Исповедник, — по своей воле избирает либо честь, либо через дела свои добровольно принимает бесчестье».¹ В своих творениях преп. Максим развивает учение о космической миссии, возложенной на человека. Первозданное состояние твари человек должен был привести на новую, преображенную ступень. Цель всего творения — достижение совершенства. И человеку в осуществлении этой цели отводится главная роль. Максим Исповедник пишет о «делении» всего бытия на пять противоположностей. Основное разделение — это противопоставление Бога и твари, нетварного и тварного, несозданного и созданного. Все созданное, тварное, в свою очередь, разделяется на мысленное и чувственное, умозрительное и материальное. В мире чувственном небо отделяется от земли. На ее поверхности выделен рай. Последнее деление проходит в самом человеке — на мужеский и женский пол. Человек существом своим связан со всеми членами деления. Осуществить свое космическое предназначение человек может благодаря единству своей природы, объединяющей все эти части мироздания. Поэтому человек, по самой творческой идее о нем, служит связью двух миров — духовного и материального — и совмещает, объединяет в своем существе элементы того и другого. Миссия, возложенная на человека, состояла в соединении «разделенного» тварного мира. Он призван был соединить в себе всю совокупность тварного бытия, все части космоса, подчинить одну другой, низшую высшей, и, таким образом, вместе с

¹ *Максим Исповедник, преп.* Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 217.

ним достигнуть обожения.¹ В человеке, благодаря единству в его природе всех этих разделений, могло бы, по мысли Максима Исповедника, совершиться воссоединение и преображение всего космоса. Все бытие было бы во взаимной любви и по благодати возвращено ко Творцу. Но после грехопадения человек оказался не на высоте своего призвания и путь воссоединения с Богом стал для падшего человека путем спасения.

4. Грехопадение человека и проблема свободы

Античный мир с давних времен знаком с трагическим мировосприятием, которое уходит своими корнями к глубоким, прадионисийским истокам мистерияльных культов. Так, из мифа о Мидасе мы узнаем, что пойманный им Силен, дух стихий и невозделанной природы, на просьбу назвать самое лучшее из всего, что только возможно для человека, возвестил: «Лучшее для человека — вовсе не родиться». Осмысление положения человека в природе, обществе и истории оказывается невозможным без понимания причин постигшего людей трагического тупика. Поэтому представление о грехопадении и первородном грехе ока-

¹ См.: Ambigua, PG. 91, 1305B. Об этом космическом призвании человека можно найти: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 76. Также: *Balthasar H. U.* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1961.

зывается чрезвычайно важным для антропологии. Оно определяет не только бытие человека перед лицом Бога, но и его жизнь в целом. Именно через понимание падения Адама формируются основные принципы христианской антропологии. В христианстве одними из самых ярких свидетельств о всеобщем рабстве греху являются слова апостола Павла: *Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?* (Рим. 7, 17–25).

О величии и достоинстве человека, его духовности и богообразности учили и отцы Церкви, и античные философы. Равно и христианской антропологии, и Плотину присуще представление об изначальном совершенстве человека. У Плотина все является образом Единого, человек также несет на себе отпечаток Блага, причастен божественному миру. Преп. Иоанн Дамаскин учит, что «Бог сотворил человека непричастным злу, нравственно добрым, беспечальным, свободным от забот, весьма украшенным всякою добродетелью, цветущим всякими благами».¹ С этой мыслью христианского святого, пожалуй, согласились бы и многие античные философы, в том числе и Плотин. В чем причина того, что мы находимся в ниспадшем состоянии? В неоплатонизме, так же как и в Библии, содержится

¹ Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. С. 152.

важное представление о ниспадении из состояния первоначального совершенства. У Плотина мы в трактате V, 1 находим следующий текст: «Отчего происходит, что души забывают Бога? Отчего происходит, что они, имея божественную природу, будучи созданием и достоянием Божьим, теряют знание и о Боге, и о самих себе? Причина постигшего их зла лежит в них же самих — в их дерзостно осуществившемся желании рождения, в их изначальном стремлении к инобытию и обособлению, в их замысле ни от кого не зависеть, а жить по своей воле, от себя и для себя. Как только они вкусили сладости такого самостоятельного бытия, они тотчас дали полную волю всем своим прихотливым желаниям и, став таким образом сразу на путь, противоположный своему первоначалу, постепенно отдалились от Бога до степени полного забвения о том, что они суть Его создание и Его достояние... [они] пристращаются к разным предметам, считая их более ценными, прельщаемые внешними вещами, отдают им уважение, любовь и все лучшие чувства, и вместе с этим, понятно, все более и более порывают связь с божественным» (V, 1, 1).

Известно, что в платонической традиции проблема зла решается учением о материи. Материя начисто лишена каких-либо качеств, количества, массы и т. п. Это «то, в чем отсутствует какая бы то ни было форма». Как бесконечная неопределенность и лишенность всего реального материя есть принцип разрушения и угасания бытия, «она портит его и разрушает, вкладывая в него свою собственную противоположную природу... она привносит ко всякой форме — свою бесформенность, и избыток и недостаток свой — к соразмерному, до тех пор, пока не сделает этот об-

раз настолько своим, что он перестанет быть тождественным самому себе, подобно пище, поедаемой животными: так пища, попавшая внутрь собаки — это уже не то, что входило в собаку, это уже собачья кровь и все собачье» (I, 8, 8). Негативное отношение к телу — следствие понимания материи как начала зла. Телесность и чувственность — знак причастности к низшему миру, к небытию. Хотя «тела, — пишет Плотин, — и имеют некий вид, однако неистинный; они — помеха душе в ее деятельности, вечно текущие, они вечно убегают прочь от бытия — это второе зло» (I, 8, 4).¹

Человек, вместе со всем, что существует, причастен миру идей (*εἶδος*), но он также причастен и материи. Будучи в этом мире, он одновременно принадлежит и к истинному бытию, и к небытию. При этом его связь с материей (небытием) является вынужденной и не отвечает сущности души. Это — временная связь, ограниченная периодом воплощения. Но в чем причина падения души, если она укоренена в сверхчувственном? Исследуя этот вопрос, Плотин говорит, что падение души происходит недобровольно, но и не без ее участия. Позиция Плотина антиномична. В приведенном выше отрывке V, 1, 1 он, с одной стороны, говорит, что «причина постигшего их зла лежит в них же самих — в их дерзостно осуществившемся желании рождения», но, с другой стороны, указывает, что в души заложено «их изначальное стремление к инобытию и обособлению». Эта антиномичность имеет место

¹ Энн. I, 8 приводится в пер. Т. Ю. Бородай. Цит. по: Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетей, 1995. С. 599, 593.

и в других трактатах Плотина. «Нет противоречия... между добровольностью и вместе с тем вынужденностью ниспадения. Действительно, движение всего того, что направляется к худшему состоянию, недобровольно, но поскольку идет-то оно собственным ходом, то говорится, что все претерпевающее худшее подлежит суду за содеянное им дела» (IV, 8, 5).¹ Пребывание души в теле — результат необходимого установленного «развертывания» из Единого всей иерархии сущего. Души нисходят не принудительно и не по собственной воле в смысле разумного выбора, а естественным движением, спонтанно: «Необходимость и судьба силою природы посылают каждую душу последовательно идти к тому, к чему она своим устройством уготована, к образу своего первоначального выбора и характера» (IV, 3, 13). Но, в то же время, отдельные души попадают в тела вполне свободно, в силу своего страстного желания к единичному самоопределению.

Для Плотина сущностью греха (ἀμαρτία) является то, что человек игнорирует природные устремления души и подчиняется другому, низшему началу. Однако человек соглашается на грех не добровольно и не сознательно — он совершает ошибку, его ум, согласно Плотину, поглощен неподвластной ему страстью и, фактически, не способен «правильно сознавать». Его ошибка есть грех, хотя он не признает, что совершил ошибку. Если бы он мог признать ее, то это бы показало, что ум его способен «правильно сознавать». Это и есть то, что понимает Плотин, когда говорит о не-

¹ Пер. М. А. Солоповой. Цит. по: *Плотин. О нисхождении души в тела* // Историко-философский ежегодник '95. М., 1996. С. 213.

добровольном (ἑκούσιον) падении. Мы делаем неправильный выбор, обманываясь нашими обстоятельствами, страстями, думая, что это приведет к благу. Плотин пишет, что для нас невозможно с полным пониманием того, что есть истинное благо и зло, выбрать зло,¹ поэтому, чтобы душа всегда безошибочно выбирала благо и тем самым следовала своей природе, необходимо очистить душу.

Доктрина грехопадения, будучи базисным антропологическим представлением, задает предпосылки для того или иного представления о назначении человека. Учение о спасении, т. е. учение об освобождении от власти греха, его последствий и обретении единства с Богом определяются нашим осознанием причин разрыва с первоосновой бытия. Если душа — носительница предвечного благого начала, волею судеб заключенного в границы мира становления, то спасение будет пониматься как *очищение*. Причастность материи искажает и умаляет истинную природу души, «именно материя, — утверждает Плотин, — причина болезни души и ее зла. Именно она — изначально злая, и именно она — первое зло» (I, 8, 14).² Когда временные отношения прекращаются и материя теряет власть над человеком, существенное в нем (его божественный аспект) раскрывается и обретает свою настоящую значимость. И человек, считает Плотин, в состоянии восстановить свое подлинное неискаженное материей бытие, если его душа стремится к тому, что является ее естественным предназначением и конечной целью.

¹ В этом, кстати, проявляется разительное отличие античного платонизма от учения ап. Павла (Рим. 7, 15–25).

² Пер. Т. Ю. Бородай. Цит. по: *Плотин. Сочинения*. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 604.

Патристической мысли в отличие от Плотина совершенно не свойственны антиномичность или неопределенность в вопросе о ниспадении. Грехопадение становится предметом богословской рефлексии еще у апологетов. Выступая против гностиков, они подчеркивают, что человек создан совершенно свободным и по своей вине утратил первозданное блаженство.¹ Человек «мог не грешить», не утратить райского состояния, мог остаться в благодати и непрестанно восходить «из благодати в благодать», из совершенства в совершенство. Грех не был необходимостью, не был составной частью естества. И лишь по вине первого человека он стал реальностью, а вместе с грехом в мир вошла смерть. Конечность, смертность твари, ее разъединенность с Богом осознаются святоотеческой мыслью как зло, которое надо преодолеть: «Бог смерти не создавал» (Прем. 1, 13). «Смерть вошла в мир через человека», — утверждает Писание (1 Кор. 15, 21). Грех — это, прежде всего, нарушение связи с Творцом и как следствие этого — отношений между людьми. Отчуждение, удаление от Бога — сущность первородного греха. Святые отцы пишут, что смерть и зло возникли, когда человек, будучи бытием тварным, ограниченным и несамобытным, решил, что может достичь блага своими собственными усилиями, и стал утверждать свое независимое, самостоятельное бытие. Тем самым он обратился к небытию. Это обособление от источника жизни привело к изменению первозданной природы человека. Православное богословие в гре-

¹ См., например: *Иустин Философ*. Творения. М., 1995. С. 112.

хопадении кроме первого произволения человека от блага ко злу выделяет еще его следствие — изменение всего естества человека из нетления в тление.

Поскольку, — говорит Максим Исповедник, — первый человек, получив бытие от Бога и произойдя [от Него], по самому происхождению [своего] бытия был свободен от тления и греха, то когда он, преступив заповедь, согрешил, то вследствие этого и был осужден на рождение, возникшее через страсть и грех. А потому грех в [явившейся] из-за него страстности имел происхождение уже как бы по закону природы. В силу этой страстности никто не безгрешен, ибо [всякий] по природе подлежит закону рождения, введенного по причине греха после [первоначального] происхождения.¹

Христианское учение о падении первых людей выявляет важные аспекты бытия человека. Тексты Св. Писания, а равно и их отеческий комментарий не дают никакой возможности интерпретировать преступление Адама и Евы как недобровольный поступок. Источником греха была свобода личности первого человека, являющаяся выражением богообразности. Сама возможность совершить грех — это, в то же время, свидетельство высоты, на которую был поставлен человек. Падение всегда предполагает высоту, определяющую силу падения. Тем, что человек признается способным на грех, он признается ответственным лицом: камень, животные, растения лишены чести вменения за грех и ответственности за него. «Тебе

¹ *Максим Исповедник, преп.* Творения. Кн. II. Вопросы-ответы в Фалассию. Часть 1. М., 1994. С. 71, 129.

Единому согреших», — говорит псалмопевец, выражая ту истину, что грешить можно лишь перед Лицом Божиим и для этого самому нужно быть лицом. Лишь свободное, ответственное и богообразное существо, личность может грешить. Бог и человек противостоят как «я» и «Ты», как две личности. Только сын может отречься от Отца, разорвать союз, стать блудным сыном. В грехе искажается иерархия бытия, нарушается его порядок. Но в этом нарушении, деформации, однако, предполагается, что идеальный порядок, богозданная иерархия содержалась и содержится как замысел Божий о мире и человеке.¹

В языке и образном ряду, который используется иногда отцами для объяснения текстов Книги Бытия, мы нередко замечаем следы античной философии. Так, например, Григорий Нисский пишет, что изначальный строй мироздания не содержал зла, но он был отвергнут людьми по ошибке, ради воображаемых благ, которые показались им большими. «Зло разнообразно изменяет вид, чтобы его считали чем-то иным... Потому змий указывает на обманчивый плод греха, но не высказывает открыто природного его зла: ведь человек не прельстился бы явным злом».² Обращаясь к аллегорическому толкованию библейского повествования, святитель говорит: древо жизни — символ всей полноты благ, древо познания добра и зла — символ лишения этих благ. Само по себе оно никогда не существовало, но могло вырасти в природе

¹ Об этом см.: *Вышеславцев Б.* Образ Божий в грехопадении // *Русская религиозная антропология.* Т. II. М., 1997. С. 407.

² *Григорий Нисский.* Об устроении человека. С. 66.

человека, когда он искоренил в себе древо жизни.¹ Григорий Нисский приводит и такой совершенно платонический образ: «Солнечный свет хотя и доступен для всех, однако, если кто захочет, может закрыть глаза и не видеть его, не потому, что солнце куда-нибудь удалилось, но потому, что человек, закрыв свои веки, заградил глазу доступ лучей».² Грехопадение подобно этому добровольному ослеплению.

Для христианского учения существенно, что именно душа является преемницей и носителем зла. Тело подчинено душе, и она склоняет плоть ко греху. Источник греха в человеке — душа, а не тело. Не тело греховно, а душа, которая и передает телу тление, заставляя его служить страстям. По слову бл. Августина, «не плоть тленная сделала душу грешною, а грешница душа сделала плоть тленною».³ Этот важный для нашего дальнейшего исследования момент необходимо особо подчеркнуть. Падение для Плотина — причастность материи, погружение в материальное. В христианстве причастность материи не является сама по себе злом и падение никак не связано с телом.

5. Основания морального сознания

Этика Плотина является глубоко продуманной частью его учения, нераздельно связанной со всей

¹ Подробнее см.: Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 415.

² Григорий Нисский. Творения. М., 1865. Ч. 7 (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 44). С. 344.

³ Аврелий Августин. О граде Божиим. М., 1994. Т. 3. С. 6.

системой его философии. Она не сводится к простому перечислению некоторых заповедей и норм. Плотин, как и большинство античных философов, строит свою этику так, что любое правило поведения, которое он считает обязательным, укоренено в глубоких метафизических основаниях. Прежде чем мы принимаем обязательность какой-либо заповеди, мы должны понимать, считает Плотин, откуда она появилась, каков ее исток и место в бытии. Сформулированное Плотиним моральное учение неотделимо от всей его философии. Этика Плотина, так же как его антропология, вытекает из традиционной для античной философии проблематики отношения между целым и его частями. В случае человеческого бытия это отношение проявляется как моральное обязательство. Физический мир всегда развивается по божественным «установлениям», но для людей они являются требованием, которое хотя и внутренне присуще природе человека, может быть исполнено или отвергнуто свободным выбором индивида.

Плотин уверен, что природе человека внутренне присущ нравственный закон. Он является первичным источником и основанием морали. Бог и человек «встречаются» в глубинах человеческой души, ибо ее высшая часть изначально находится в непосредственном контакте с божественным. Божественное первоначало есть источник всего сущего, в том числе и любой добродетели. И если такова природа божественного, то такой же должна быть природа человека в ее части, наиболее близкой к божественному началу. Другими словами, поскольку Бог — источник всякой добродетели, и поскольку Бог и человек по существу едины, человеку в его божественном измерении, т. е.

в высшей части души, присуще стремление к благу. Человек изменяет своей природе, если поступает вопреки закону добра. Метафизическое основание морали укоренено непосредственно в природе человека, как и в самом строении универсума. Нет никакого внешнего законодателя, который требует повиновения данным им заповедям. Благодаря единству и непрерывности всего сущего сам человек есть имманентно-божественный источник добродетели. Благо — это то, к чему все стремится, оно является назначением и высшей целью всех существ. По своей природе всякая тварь тянется к источнику, из которого произошла, т. е. к благу. Проводя различие между реальным и феноменальным желанием, Плотин утверждает, что, несмотря на то, что представляется внешнему наблюдателю, все сущее на самом деле желает воссоединиться с Благом — первоначалом своего бытия. Следование Благу — это просто следование внутреннему повелению, признание единства бытия. Человек, будучи укоренен в божественном, поступает морально, когда он послушен требованию действующего в нем Блага. Он подчинен моральному закону не только потому, что Бог есть источник морального требования, но и потому, что человек по существу един с божеством. Повиновение моральному закону для него, следовательно, есть повиновение своей собственной природе.

С другой стороны, согласно Плотину, человек вместе со всем, что существует и причастен миру идей, но он также причастен и материи. Будучи в этом мире, он одновременно принадлежит и к истинному бытию, и к небытию. Его связь с материей (небытием) является порочной. Это временная связь, ограниченная

периодом воплощения. Причастность становлению умаляет истинную природу его души. Когда человек освобождается от материи и она теряет над ним власть, его божественный аспект раскрывается и обретает свою значимость, человек восстанавливает свое подлинное состояние, и его душа обретает то, что для нее естественно. Будучи носительницей предвечного благого начала, волею судеб заключенного в границы мира становления, душа должна осознать это, сделав источником и мотивом моральной обязательности.

В христианстве дело обстоит несколько иначе. Основания морального сознания — это не систематическое философское учение, они не вписаны в тщательно продуманную метафизику, как это мы находим у Плотина. Библейские тексты не содержат философских умозрений и догадок — они призывают следовать воле Божьей, которая открывается в заповедях Священного Писания. Повиновение ей осознается как основа добродетельной жизни. *О, человек, сказано тебе, что добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить перед Богом твоим,* — говорит ветхозаветный текст (Мих. 6, 8). На вопрос богатого юноши о том, что делать, чтобы иметь жизнь вечную, Иисус ответил: «Соблуди заповеди» (Мф. 19, 17). Св. Писание обнаруживает в человеке нравственное чувство, боль раскаяния, внутреннее осознание добра и зла — все это связано со стремлением следовать воле Творца. Именно за способность распознать волю Божью христиане всегда высоко ценили и почитали святых подвижников веры, с чем связана монастырская практика послушания духовникам и убеждение, что самоволие — это начало всех грехов.

Еще Филон Александрийский показал, что положительный нравственный закон, данный Богом, непосредственно связан с естественным законом, записанным в сердце человека. Эту идею развивали христианские апологеты. В древнецерковной литературе мы найдем немало замечательных свидетельств присутствия в человеке правды Божией, о чем говорили Псалмы и пророки: «Закон Твой у меня в сердце» (Пс. 39, 9). «В сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить перед Тобою» (Пс. 119, 11).

Пришли однажды к авве Памве два брата. Один из них сказал ему: «Авва! Я пощусь по два дня и ем только по два куска хлеба, спасу ли через это свою душу?» «А я, авва, — сказал другой брат, — от рукоделия своего каждый день вырабатываю по два стручка, немного оставляю себе в пищу, а все остальное отдаю в милостыню, спасусь ли я или погибну?» Авва не дал ответа им, хотя они долго просили его. По прошествии четырех дней они... вошли к старцу. Размышляя об их подвигах, авва сказал им: «И эти дела хороши, но если притом и совесть твоя будет безукоризненна перед ближним твоим, тогда спасешься».¹

Собственно, термин совесть (*συνείδησις*) задолго до христианства приобретает значение важнейшего критерия нравственности еще в философии стоиков. В Новом Завете это понятие часто встречается у апостола Павла. Опираясь во многом на античную традицию, он вложил в него то содержание, которое восприняла европейская культура: по сей день совесть именуется «голосом Божиим». Этическое начало, норма, заложенная во всех людях, пребывает «внутри» человека

¹ Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 1845. С. 226.

и одновременно «над» ним. Апостол Павел называет эту норму законом, записанным Богом в сердце человека. Об этом говорит известный текст Первого послания к Римлянам, где связывается понятие дарованного Богом нравственного закона с представлением о совести: *когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон. Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую* (Рим. 2, 13–16).

Множество страниц, написанных христианскими авторами начиная с апостола Павла, показывают, что евангельская этика не сводится к этике закона. Это совершенно очевидно. «Подставлять другую щеку», любить врагов, благословлять проклинающих, молиться за обижающих — все эти и другие требования Нагорной проповеди существенно превосходят нормы естественной нравственности. Их выполнение для человека почти нереально. Но в Евангелии предлагается нечто большее, чем перечень правил. В нем показано, как эти недостижимые по своей высоте идеалы исполняются новым Адамом, который, по слову Писания, «став как человек, смирил Себя, послушен был даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 7–8).





ГЛАВА 3

Пути последнего совершенствования

1. Критериальное разграничение добра и зла

В полемике с гностиками Плотин особенно возмущается тем, что «они вовсе не ведут исследования о добродетели» и что «обращение с подобными вещами полностью отсутствует в их учении» (II, 9, 15). Основатель неоплатонизма, напротив, упорно размышляет над этими вопросами. В чем корень зла? Где разграничение добра и зла? Говорить о нравственных критериях применительно к Благу или высшему Идеальному Миру, конечно, бессмысленно. Высшая ступень бытия находится за пределами этической сферы. В Эннеаде I, 2, 1, где обсуждается источник морали, Плотин говорит, что Единое — источник добродетели (ἀρετή), и поэтому оно не может иметь добродетель как признак, от него происходят порядок и гармония, которые являются «добродетелями» в идеальном мире. Единое — сверхблаго, оно — благо не для себя, а для других. Так же как причина всех сущих не есть ни одно из них. Оно должно быть названо не тем благом, коим наделяет, а благом по-иному — «превыше других благ» (τάγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ) (VI, 9, 6, 56–57).

Этические нормы — это то божественное, что внутренне присуще универсуму. Единое — закон, которым они измерены. Это, разумеется, не значит, что Единое аморально или безнравственно. Если оно не включено в этическую сферу, то только потому, что оно — источник этой сферы, высший источник морали. Его отношение к моральному опыту такое же, как его отношение к мысли — оно превышает эту область.

Плотин говорит о первоначале бытия как о Благе, но в порожденном им космосе вечно и неизбежно зло. Как согласовать идею «благого» и совершенного первоначала с наличием неизбывного зла? Проблема теодицеи у Плотина решается несколькими способами. Во-первых, зло, по его мнению, вносит разнообразие и украшает мир. Эстетически оно оправдано: частные недостатки мироздания лишь усиливают совершенство целого. «Высшая сущность, — пишет Плотин, — породила этот мир, сообразно с необходимостью природы, подобным себе. Она породила его всепрекрасным в целом, так что бранить целое из-за несовершенства частей — нелепо» (III, 2, 3). Когда Плотин рассматривает материальную вселенную как целое, он подчеркивает ее красоту и совершенство. Нельзя судить целое из-за несовершенства отдельных частей. Они занимают отведенное им в мироздании место. Оценивать космос с моральной точки зрения Плотин отказывается, он задается вопросом только о том, гармонируют ли части с общим планом или нет. Различие и противоположность частей рождает совершенство целого (III, 2, 16). «...И хорошие, и дурные, как позы танцора, которого одно и то же искусство заставляет делать противоположные движения; одни его движения мы назовем хорошими, а другие — дурными; и так имен-

но исполняя, он исполняет прекрасно. Но тогда нет уже больше дурных, или, может быть, хотя некоторые и оказываются дурными, то таковы они не сами от себя» (III, 2, 17).¹ Драматическая борьба частей находит свое выражение в некоторой гармонии; подобно тому как мелодия складывается из разнородных звуков, мир, будучи единым, состоит из гармонически согласующихся между собой противоположностей (I, 8, 7). Части могут быть враждебны и противоположны друг другу, но целое обязательно должно быть в согласии с логосом, как необходимо и то, чтобы этот единый логос состоял из множества разнородных логосов (III, 2, 16).

Кроме эстетического аргумента Плотин приводит и другие. Он говорит, что «моральное зло приносит и пользу всему мирозданию. Прежде всего, оно позволяет проявиться Божественной справедливости. Кроме того, оно приносит и другую пользу. Оно заставляет людей сохранять бдительность, оно будит наш ум и наш дух, чтобы мы могли противостоять распространению зла. Оно позволяет нам понять, как хороша добродетель по сравнению с бедами, которые есть удел дурных людей» (III, 2, 5). И, наконец, если говорить о причинах зла, то оно для Плотина есть результат свободного выбора самих же душ, которым предоставлено право еще до появления в земном теле самим выбирать для себя ту или иную судьбу (III, 2, 7). За содеянное зло кроме самого человека никто не отвечает, потому что он его свободно выбирает сам. О страданиях, несовершенствах отдельных людей беспокоиться

¹ Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: *Плотин. Сочинения*. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 580.

нечего, потому что все это полезно для целого (III, 2, 5).

Таким образом, частичные недостатки мироздания отнюдь не умаляют благость первоначала, тем более, что, как подчеркивает Плотин, причины несовершенства этого мира — материя и низкое положение души, которая и ответственна напрямую за создание космоса. Этот чувственный мир не является ни совершенным, ни полностью плохим, но это наилучший мир, который могло сотворить божество в условиях низшего материального уровня. Даже когда Плотин доказывает, что материя есть зло, он говорит, что материальная вселенная является благой. Так заканчивается Эннеада I, 8 «О природе и источнике зла», полностью посвященная учению о материи как начале зла. Заключительные слова трактата подчеркивают именно эту мысль: «А зло, благодаря силе и природе блага, не остается просто злом, ибо являться [взгляду] оно может не иначе, как заключенное в некие оковы красоты, <...> чтобы сущность его не была видна, чтобы каждый раз, как [люди] на него взглянут, подобия прекрасного, [в которые зло одето,] заставляли их вспомнить о самом прекрасном и тем самым соединиться с ним».¹

Чувственный мир является ясным и благородным отображением, образом умопостигаемого мира. В полемике против гностиков Плотин подчеркивает, что те, кто ненавидят и отрицают красоту космоса, не могут познать красоту умного мира. Кроме этого аргумента Плотин приводит и другой, также встречаю-

² Пер. Т. Ю. Вородай. Цит. по: *Плотин. Сочинения*. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 605.

щийся еще у Платона. Космос, будучи проявлением божества, сам является божественным. Плотин согласен с характерным для греков обожествлением космоса, хотя в его философии «религия космоса» занимает далеко не первое место. Даже небесные тела божественны (Плотин называет богохульством отрицание гностиками их божественности). Противореча своему учению о материи как начале зла, Плотин говорит, что в телах богов-звезд не содержится никакого зла, они не только вечны, но и не подвержены тлению в отличие от земных тел. Именно благодаря порядку космоса, его красоте и чинности мы должны понять его божественность и прийти к созерцанию мира идей.

Проводимое Платином отождествление материи и зла (τὸ κακόν) создает своеобразную систему координат, по которой можно судить о моральном совершенствовании и упадке.¹ На одном ее полюсе, верхнем, оказываются непричастные злу сущности, которые лишены материи, — бытие в Уме. Ум (νοῦς) есть множество видов в их совершенстве,² поэтому важнейший предикат бытия — это совершенство. Каждому роду, виду и каждому единичному существу соответствует в качестве прообраза его совершенная идея, которую «объемлет и содержит в себе» второе начало.³ Очевидно, что эта идеальная область не находится в ситуации морального выбора, ибо сама служит критерием, нормой

¹ Подробнее можно прочитать: *Gerson L. P. Plotinus. The Arguments of the Philosophers. London, 1998. P. 192.*

² Τί γάρ ζητεῖ μεταβάλλειν εὖ ἔχων; Ποῦ δὲ μετελθεῖν πάντα παρ' αὐτῷ ἔχων; (V, 1, 4, 12–13).

³ Πάντα γάρ ἐν αὐτῷ τὰ ἀθάνατα περιέχει, νοῦν πάντα, θεὸν πάντα, ψυχὴν πᾶσαν, ἐστῶτα αἰεὶ (V, 1, 4, 10–12).

и источником моральной сферы. Причастность идеальному миру сглаживает, «облагораживает» и «исправляет» зло.

Моральная сфера — это область причастности материи, ибо «становящееся нуждается в материи» (II, 4, 2).¹ Выше мы уже говорили, что Плотин понимает материю как источник зла. Он говорит, что «где [благо] отсутствует целиком и полностью, — а это ведь и есть материя, — там и есть подлинное зло, не содержащее ни единой частицы блага» (I, 8, 5).² В системе платонической философии зло — это «некий вид несуществующего (οἷον εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος)». Платон в *Тимее* говорит, что даже «фантазия не может вообразить идею зла» (52d), ибо идея (εἶδος) и бытие (ὄν) — одно и то же, а зло — небытие. Материя никогда не улучшается и неспособна к усовершенствованию, она есть абсолютный недостаток, лишенность, бескачественность (II, 4, 8), абсолютное отрицание всякого бытия и существования. Если что-либо должно получить развитие к Благу, это произойдет не благодаря причастности материи, а вопреки этому. Добродетель может быть присуща лишь тому, что может улучшаться, изменяться к лучшему, то есть изменяемому бытию, способному и открытому к усовершенствованию или ухудшению. То, что является по существу злым и неспособным к чему-либо благому, не может быть вклю-

¹ Подробнее см. этот вопрос в кн: *Pistorius P. V. Plotinus and Neoplatonism. An Introductory Study.* Cambridge. P. 135–146.

² Трактат I, 8 цитируется в переводе Т. Ю. Бородай. Цит. по: *Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах.* СПб.: Алетея, 1995. С. 594.

ченным в моральную сферу, так же как бытие, которое является абсолютно благим и неспособным к злему выбору или ухудшению. Первое не может не грешить, второе не может грешить. Грех предполагает норму, от которой отклоняются. В случае божества и материи никакое отклонение от нормы невозможно, ибо они всегда сами есть критерии блага и зла. «Точно так же как благо существует само по себе и существует в виде [свойства других вещей], так и зло: одно дело — зло само по себе, другое — зло, присоединившееся к чему-то иному, [что возможно] благодаря первому [злу]» (I, 8, 3). Плотин поясняет, что материя стоит в тех же самых отношениях к злу, как божество к добродетели. «Поистине, бытию вообще [будет противоположно] небытие, а природе блага — природа зла, каковы бы они ни были. В самом деле, и то и другое — начала, одно — начало зол, другое — начало благ» (I, 8, 6).

Перейдем от анализа неоплатонических текстов к разбору христианских источников. В них понимание сущности зла никогда не связывается с материей. Если Плотин метафизическое объяснение зла видел в материи («первое зло») и распространял осуждение материи на тело («второе зло» — I, 8, 4), то аргументация отцов Церкви всегда учитывает то, как Бог видит свое творение: «Хорошо весьма» (Быт. 1, 31). Тело и материя не могут быть средоточием зла, ибо «тело есть творение Бога». В этом моменте очень наглядно обозначается различие и антропологических моделей и общей установки в этике христианства и неоплатонизма. Для Плотина само соединение души с телом уже есть зло. Подлинное пробуждение и спасение, согласно его учению, — это воскресение от тела, а не с телом. Патристическая письменность предлагает

иное место телесности: телу, материи придается положительное и даже в чем-то безусловное значение. Установка дается не на борьбу с телом и материей, но, напротив, за материю, за ее преобразование и прославление. Основной догмат христианства о боговоплощении — ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, *Слово стало плотью* (Ин. 1, 14). Логос даже именуется спасителем тела — αὐτὸς Σωτὴρ τοῦ σώματος (Еф. 5, 23). Если Плотин призывает учеников «очищаться от материи», то христиане не только не видят в материи самой по себе зло, но даже уповают на телесное Воскресение. Комментируя слова апостола Павла: *«Мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся»* (1 Кор. 15. 51–52), Ориген, не смотря на все его симпатии к платоникам, в пятой книге «Против Цельса» говорит:

Поскольку всякая телесная природа тленна, надлежит тленной сей хижине *«облечься в нетление»*, и иному [телесному], являющемуся *«смертным»* и восприимлющим смерть, следующую за грехом, [надлежит] *«облечься в бессмертие»*. Когда же *«тленное облечется в нетление, и смертное в бессмертное»*, тогда сбудется предреченное ранее пророками: конец *«победного торжества»* (τῆς νίκης) смерти (ведь она победила нас, подчинив себе) и уничтожение ее *«жала»* (которым она уязвляла еще не совсем защищенную душу, нанося ей раны, происшедшие от греха).¹

Для христианского вероучения причастность материи не есть падение. Напротив, дух может быть злым. В христианстве граница доброго и злого проходит не между духом и материей, но между благодат-

¹ Origène. Contre Celse. Tome III (Sources chrétiennes, 147). Paris, 1969. P. 62.

ным духом, соединившимся с Духом Святым, и духом пустым от благодати, злым. Если Плотин противопоставляет «духовное» и «не-духовное», материальное, то для церковных писателей характерно противопоставление «духов злобы» и «Св. Духа». Телесность не понимается как противоположное духовному, ибо существует и духовная, святая телесность, «тело духовное» — πνευματικόν (1 Кор. 15, 44); «есть тела небесные и тела земные» — καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια (1 Кор. 15, 40). Ап. Павел пишет, что брань наша не против крови и плоти, но против духов злобы поднебесных (Еф. 6, 12). Иероним Стридонский, комментируя эти слова, говорит, что когда плоть восстает против духа, человек борется с ней, но за плотью надо видеть другие силы, действующие через нее. «Ибо есть духи похоти, есть духи гнева, вражды, ненависти и всякой страсти. Апостол, — пишет бл. Иероним, — хочет научить нас, что страсти в нас не от естества тела, не из плоти и крови, а от духов злобы возбуждаются».¹ Духовная брань занимает обширное место в творениях отцов. Согласно традиционному представлению, приобретшему особенную остроту в монашеском пустынножительстве, для христиан духовная жизнь — это битва с духами злобы поднебесной.

Не связывая критерии доброго и злого с материей, патристика предлагает иные. Что такое зло в христианском понимании? Писания отцов согласно утверждают, что нет вечного злого начала. Существующую и весьма распространенную в манихейской среде дуалистическую концепцию, возводящую принцип зла

¹ Цит. по: *Феофан Затворник*. Толкование посланий апостола Павла. Письмо к Ефесеянам. М., 1998. С. 458.

в ранг второго бога, отцы Церкви решительно отбрасывают. Очевидно, что зло не есть второе начало бытия, существующее рядом с добром. Ведя полемику с подобными манихейскими воззрениями, христианские богословы пользовались философским багажом платонизма и неоплатонизма: зло есть недостаток, оно не какая-либо природа, а то, чего природе недостает, чтобы быть совершенной. Зло — это лишение бытия, отрицание и ущерб (στέρσις) блага. Такому решению вопроса следуют Климент Александрийский и Ориген, в IV веке оно становится господствующим. Мы встречаем его у Афанасия Александрийского, Василия Кесарийского, Григория Нисского, который определяет зло как отсутствие бытия или как то, что «существует в не-бытии» (ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔξει).¹ Это объяснение, возникшее под очевидным влиянием нео-

¹ «Зло, будучи злом, никакой сущности и рождения не производит, и только по мере сил причиняет зло и порчу лику сущего». Комментируя Дионисия Ареопагита, Максим Исповедник точно так же формулирует: «Зло-в-собственном-смысле-слова никогда никоим образом не существует». Но откуда в тварном мире зло? Он отвечает: «Зло в материи из-за недостатка добра» (*Дионисий Ареопагит. О Божественных именах*. СПб., 1994. С. 143). Так же писал и Афанасий Александрийский: «Сущее есть добро, ибо оно имеет для себя образы в сущем Боге; тогда как зло есть не-сущее, т. к. не имеет своих образов в Боге, а создано человеческими примыслениями. Уклонившись от созерцания Слова, человек в грехе созерцает только зло» (Цит. по: *Киприан (Керн), архим.* Антропология... С. 142). Иоанн Дамаскин обстоятельно опровергает древнее мнение платоников, гностиков и манихеев о существовании 2-х начал — доброго и злого — и путем различных диалектических соображений приходит к выводу, что существует «одно начало, сво-

платонической традиции, было достаточным для опровержения манихеев, но оно уводило несколько в сторону от самой проблемы и было бессильно перед всеми ощутимой и присутствующей в мире реальностью зла. Неверно ставить вопрос: «Что такое зло?» — это предполагает, что зло есть «нечто». При такой постановке вопроса за зло принимается некая сущность, некое «злое начало», которое объявляется несуществующим. Зло, конечно, не имеет места среди сущностей, но оно не только «недостаточность». В христианской перспективе очень многие вопросы могут получить свое разрешение только при персоналистическом, личностном подходе. Зло не есть природа, но состояние природы. Точнее, оно есть определенное *состояние воли природы*, ложная воля. Зло существует за счет той природы, на которой паразитирует, оно есть болезнь и коренится в свободной воле твари.¹

Итак, откуда происходит зло? — спрашивает Иоанн Златоуст. — Не очевидно ли, что оно есть результат вашей свободы и вашей воли (*προαίρεσις*). Несомненно, и никто не станет утверждать противное.²

Это общее для всех христианских авторов учение. Они убеждены, что нельзя говорить о зле как сущности, как о каком-то начале. Церковная мысль понимает зло как действие, поступок, добровольное решение

бодное от всякого зла» (См.: Владимирский Ф. С. Указ. соч. С. 227).

¹ См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. М., 1991. С. 251.

² Цит. по: Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000. С. 163.

(*προαίρεσις*) той или иной тварной сущности. Зло не имеет природы (*ἐν φύσει*) и по природе никто не является злым, так как все сотворенное есть добро и создано Богом без греха и зла. *Все сотворенное хорошо весьма* (Быт. 1, 31). Все беды и напасти происходят оттого, что сам человек выбирает и делает зло. Оно рождается только от существа, которое его творит. Нет онтологического зла, оно только в действии тварного существа. По мысли Григория Нисского, «зла, независимого от воли, имеющего свое самостоятельное бытие, во всей природе существ нет никакого: всякое создание Божие добро». ¹

Святоотеческое богословие рассматривает зло не как некую сущность, не как свойство сущности, но как добровольное *отступление* от нормы, то есть понимает зло как *грех* (*ἁμαρτία*). Ἀμαρτία означает неправильное употребление вещей, промах, ошибку. В значении этого термина непременно присутствует момент *действия, воли*; грехом называется недолжный поступок, нечто происшедшее, совершённое. Это есть недолжное, недостойное деяние, отступление от требований, норм, от установленной Богом цели.

Зло, — пишет Максим Исповедник, — не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо оно не имеет [для себя] в сущих ровно никакой сущности, природы... Зло есть неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к [чему-либо] иному помимо цели.

¹ Grégoire de Nysse. Traité de la virginité (Sources chrétiennes, 119). Paris, 1966. P. 404. Русский пер.: Григорий Нисский. Творения. М., 1865. Ч. 7 (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 44). С. 343.

Целью же я называю Причину сущих, к Которой естественно устремляется все.¹

Апостолом Иоанном Богословом грех отождествляется с нарушением Закона: «грех есть беззаконие» (ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία) (1 Ин. 3, 4). В грамматическом строе этой фразы обращает на себя внимание стоящий перед сказуемым артикль — он показывает, что сказуемое определяет самые существенные свойства подлежащего. Апостол говорит не об одном из признаков греха, но о его метафизической сути. Грех есть беззаконие, то есть отрицание закона, того порядка, который дан твари Богом. Грех — сознательный отказ выполнять волю Бога, отказ от того внутреннего строя всего Творения, которым оно живо, того устройства твари, которое даровано Премудростью и в котором смысл мира.

Грех вносит разлад, распад в духовную жизнь, поэтому он нередко сравнивается с болезнью. Совершенное зло становится негативной силой, болезнью, заражающей тварь. Эта болезнь души создает препятствия на пути к Богу, не позволяет достичь высшего блага. Однако «физическое» понимание греха как болезни не исключает в церковном учении другого, более важного: грех — это падение, вина, преступление. Этот нравственный, личный аспект ставит человека перед лицом Бога. Любой грех — это грех против Бога, оскорбление Творца и любая несправедливость по отношению к человеку является покушением на благость Божию (2 Цар. 12, 9).

¹ *Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. II. Вопросы-ответы в Фалассию. Часть 1. М., 1994. С. 27.*

2. Свобода человека

Согласно философии Плотина, добродетель (ἀρετή) есть не само Благо, но — сходное с Благом, или участвующее в нем. Добродетель — это не высшее благо как таковое, но нечто благое, помогающее нам преодолевать пути материи (I, 8, 6). Кому присуща добродетель? Лишь тому, кто причастен одновременно и высшему идеальному миру, и низшим сферам; кто содержит в себе нравственный закон и является таким бытием, которому присуще изменение, кто свободен направить свои действия к любой из этих двух сфер. Таким требованиям отвечает лишь бытие человека, ибо он имеет душу и тело, причастен как Идеальному Миру, так и вещественному миру. Душа человека — это не падшее бытие; более того, она, согласно Плотину, неспособна к падению, ибо она, как мы видели, будучи божественной, участвует в Идеальном Мире, который есть высшее проявление Первоначала и поэтому по существу благ. Если душа могла бы грешить, то это было бы прегрешением Божества, что, очевидно, невозможно. Грех (ἁμαρτία) человека состоит лишь в том, что человек подчиняется низшему началу. Соглашаясь на грех, человек, по мысли Плотина, делает это не добровольно и не сознательно — он совершает ошибку, его ум поглощен неподвластными ему страстями, он не может «правильно сознавать». Его грех — это ошибка, которую он не признает. В текстах основателя неоплатонизма неоднократно подчеркивается, что человек принадлежит как Идеальному Миру, так и материи, и его судьба между этими двумя крайностями зависит от его собственного выбора. И в свободе этого выбора он может освободить душу

от зла. Человек или свободно следует собственной божественной сущности, или уступает влиянию телесного мира. Первое будет вести к благу, последнее — к его противоположности.

Внешняя свобода в физическом мире для людей, безусловно, существует. В этом Плотин не сомневается: «Закон таков, что на войне спасает храбрость, а не молитвы. Чтобы получить урожай, надо не молиться, а возделывать землю... Божественное Провидение не должно поступать так, чтобы мы превратились в ничто. Если бы Провидение было всем, если бы было только оно, ему нечего было бы делать, — что могло бы оно провидеть?» (III, 8, 35). Но эта внешняя свобода ненастоящая, сама по себе она не приводит к раскрытию сущности человека. В нашей земной физической жизни действия человека зависят от страстей, порывов, иррациональных желаний (V, 8, 2). Разум помрачен гневом, похотью, фантазиями, иллюзиями и проч. Свобода в физическом мире ограничена, хотя она есть одно из условий морального поведения и совершенства. Подлинной свободой, согласно Плотину, обладает Ум и Единое. Лишь по мере приближения к высшему бытию обретается настоящая свобода. Бытие Ума — вот совершенная свобода, ибо он действует из себя и в соответствии со своим собственным смыслом. Однако Единое превосходит бытие своей свободой, ибо его воля первичнее, чем Ум-бытие: Ум действует ради блага, а Благо — ради самого себя. Поэтому высшая свобода есть свобода Единого, которая предшествует разумному основанию и превосходит его, не являясь при этом произволом.¹

¹ См. об этом: Доброхотов А. Л. Категория бытия в западноевропейской философии. М., 1986. С. 147.

Человеческая свобода понимается прежде всего как свобода от необходимости выбора, который навязан страстями. Душа, колеблющаяся между благом и злом, не свободна, и такой выбор не богоподобен. Человек обретает настоящую свободу, когда он, пройдя очищение, становится причастен высшему сверхчувственному бытию. Кроме того, для человека сложность проявления свободы в мире становления связана с тем, что все здесь зависит от обстоятельств (V, 8, 5). Например, в нашей воле быть храбрым во время войны. Но когда войны нет, человек не может вести себя храбро. Подобным образом и все другие проявления добродетели зависят от обстоятельств и поводов, заставляющих поступать так или иначе. Если не имеется несправедливости, человек не может установить справедливость. Врач нуждается в больных, чтобы применить свое мастерство. То есть добродетель, считает Плотин, фактически всегда проявляется как нечто, вынужденное обстоятельствами. Наши действия в физическом мире не всецело свободны, и потому практически, в бытовой жизни совершенная свобода недостижима. Совершенная свобода обретается не в праксисе, а в уме, который не участвует в праксисе (οὐκ ἐν πράξει τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλ' ἐν νῷ ἡσύχῳ τῶν πράξεων) (VI, 8, 5, 35). В уме находится совершенное знание возможностей, поэтому в нем исполняются все условия добровольного действия. Фактически подлинная свобода у Плотина есть естественная склонность, присущая Уму, и направленная к Единому.¹

¹ Более подробно проблема свободы воли у Плотина рассмотрена в монографии: *Rist J. M. Plotinus. The Road to Reality. Cambridge, 1957. P. 136*

Правильное знание на уровне νοῦς неизбежно и незамедлительно переходит в действие. Если человеческая душа отвергла благо, «забыла» о своем предвечном родстве с Единым, значит она лишена как знания своей свободы, так и воли использовать последнюю для достижения конечной цели — уподобления Богу (ὁμοίωσις θεῷ).

Все христианское вероучение зиждется на представлении о необычайной важности свободы. Когда отцы Церкви говорят об основных отличиях человека от стихий природы и от всего, подчиненного закону необходимости, они указывают на свободу. До нас дошло множество размышлений христианских писателей первых веков о свободе воли. В свете библейского Откровения они защищают человеческую свободу.

Мы... утверждаем, — пишет Ориген, — что весь мир управляется Богом с учетом расположения свободной воли каждого [человека] и всегда направляется [Им] к возможно большему совершенству.¹

Критикуя стоиков за их склонность к фатализму, Иустин Философ настаивает на свободе воли и свободной ответственности человека:

Не по судьбе люди действуют или терпят случившееся с ними, но — думаем — каждый делает добро или грешит по своему выбору... Так как Бог сотворил род ангелов и людей со свободной волею, то по справедливости они будут нести наказание в вечном огне за грехи свои. Ибо такова природа всякой твари — быть способною к пороку и добродетели.²

¹ *Origène. Contre Celse. Tome III (Sources chrétiennes, 147). Paris, 1969. P. 66.*

² *Иустин Философ. Творения. М., 1995. С. 112.*

Согласно христианскому учению, первозданному человеку была передана Творцом свобода от греха и зла, человек превосходил космические и биологические условия и законы. Григорий Нисский, утверждая свободу человека, пишет, что человеку «одному из всех необходимо быть свободным и не подчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать так, как ему кажется. Потому что добродетель — вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и насильственное не может быть добродетелью».¹ Для Григория Нисского начало, сообщающее человеку свободу, — это его *воûς*. Свобода понимается им как способность человека определяться из самого себя, быть себе хозяином (*αὐτοκρατής*). Свобода как свидетельство богоподобия является даром, отличительным признаком человеческого бытия. Наилучший путь реализации этого дара — умножение свободы, благое осуществление ее, когда человек обретает высшую свободу. Григорий Нисский так же, как и Плотин, считает, что, поскольку душе по природе присуща склонность к Богу, то, если она не поработена страстями и чувственными привязанностями, она обретет подлинную, высшую свободу. Это возможно, когда душа свободна от греха.

Согласно библейскому Откровению, после падения Адама люди сделались «рабами греха» (Рим. 5, 12), стали подчинены космическим законам, приговорены к смерти и физическим страданиям. Страсти затемнили душу, ослепили ум и помрачили любовь. Человек лишается непосредственного доступа к исти-

¹ Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 54.

не, к ее созерцанию (θεωρία). Без знания истины путь к свободе закрыт, ибо, по слову евангелиста Иоанна, лишь истина может сделать человека свободным (Ин. 8, 32). Апостол Павел уточняет, что *где дух Господень, там и свобода* (2 Кор. 3, 17). В «лежащем во зле» мире для грешника полная свобода не существует, но сохранилась как смутное воспоминание о Рае ограниченная свобода, свобода выбора между добром и злом. Благодаря ей человек все же способен вернуть совершенство первозданной свободы. Последняя понимается, прежде всего, как свобода от необходимости навязанного грехом и страстями выбора. Если человек колеблется между благом и злом, то он не свободен. Он возрастает и крепнет в свободе по мере своего духовного совершенствования, ибо истинная свобода — свойство преображенного состояния природы человека, свобода во Христе.¹ Однако возможен и другой путь, когда человек утрачивает свободу, поработав себя страстям и окончательно делаясь рабом греха.

Греческие отцы раскрывают учение о свободе как «синергию» (συνεργία)² божественной благодати и человеческой воли.³ Человеку была дана способность

¹ См.: Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 110.

² Производные от этого термина довольно часто встречаются в Новом Завете: Иак. 2, 22; Рим. 8:28; 16:3; Филипп. 2:25; 4:3; Колос. 4:11; 2 Кор. 8:23; Филипп. 1:24; 1 Фесс. 3:2.

³ Внутри христианства мы встречаем различные взгляды по этому вопросу. Западная христианская мысль часто использовала слово *συνεργία* в качестве бранной клички. В начале V века Иоанн Кассиан, представлявший позиции восточной патристики, был осужден на II Оранжском соборе за «ересь полупелагианства». Августин в полемике с

делать то, что он хочет. Бог «только увещевает обратиться свободную способность к лучшему».

Мера и красота души, — раскрывает учение о «синергии» Григорий Нисский, — которые подаются благодатью Духа через усердие восприимлющих эту благодать, зависят от нашей воли. Ведь до какой меры простираем мы подвиг ради благочестия, до такой простирается вместе с ними и величие души, достигаемое благодаря этим подвигам и трудам.¹

Человек может согласовывать или не согласовывать свою волю с волей Творца. Бог всегда продолжа-

Пелагием сформулировал такое учение о благодати, которое умаляло свободу человека. Пелагий считал, что человек сохраняет свою свободу после грехопадения и может сделать выбор в пользу добра или зла, для него нет необходимости в благодатной помощи. Августин, полемизируя, настаивал на противоположном. Благодать — особое, сверхъестественное воздействие на человека, на его разум и волю. Это не внешняя помощь, а внутреннее, проникающее воздействие. Своими силами человек не может делать ничего благого. Нужно, согласно Августину, чтобы Бог воздействовал на волю человека, расположил его сердце к божественным истинам (См.: *Писарев Л.* Учение бл. Августина о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894. С. 234). Эта дискуссия не раз всплывала в западной традиции, с особой силой она разгорелась в XVI веке. Как отмечает Л. П. Карсавин, «августиновская проблема о взаимоотношении благодати и свободы для восточного христианства не существует» (*Карсавин Л. П.* Святые Отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 134).

¹ *Григорий Нисский.* О цели жизни по Богу. Пер. А. И. Сидорова. В кн.: Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 147.

ет править миром, «промышляет» о нем, направляя бытие тварей к благим целям. Но мир остается свободным и противостоит Богу. Судьба твари не предопределена: она может погибнуть, но может достичь преображения. Отвечая на вопрос: как воля Бога согласуется со свободой человека, христианское богословие традиционно различает предвидение, предопределение и Промысел. Намерения, дела Божии, которые не зависят ни от какой иной воли, — это предопределение. К нему, в частности, относится сотворение мира и человека, установление обожения как высшей цели творения. Напротив, предуведанное Богом — это то, что совершает человек и что зависит только от его свободной воли (грехопадение, судьбы мира и отдельных существ, спасение или гибель каждого человека и все, что зависит от воли людей). «Бог, — пишет преп. Иоанн Дамаскин, — все наперед знает, но не все предопределяет. Ибо Он знает то, что в нашей власти, но не предопределяет этого».¹ Между предвидением и предопределением лежит Промысел, определяемый как «воля Божия, по которой все сущее целесообразным способом управляется».² Согласно христианской традиции, божественная *οἰκονομία* бесконечно превосходя человеческий разум, сохраняет бытие и ведет его ко всякому добру. Можно сказать, что Промысел — это предопределение, основанное на предвидении свободного действия твари. К нему относятся все акты Божественной воли, связанные со свободой творений,

¹ *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 187. Подробнее см. у этого автора на с. 180–190.

² Там же. С. 183.

т. е. определяющиеся в связи со «случайностью». В качестве примера промысления христианские авторы обычно указывают на воплощение Сына Божия, ибо грехопадение первых людей не есть предопределение Божие, но дело самого человека.¹

3. Боговоплощение у Плотина и в христианстве

Боговоплощение — это основной догмат христианства. Он составляет сердцевину веры в Иисуса Христа, человека (Ин. 8, 40; Рим. 5, 15; 1 Тим. 2, 5), который родился в Вифлееме, ходил по земле, пил и спал, носил немощи человеческой природы, был предан позорной казни и воскрес из мертвых. В течение нескольких веков догмат Боговоплощения был предметом богословского рассмотрения отцами Церкви и Вселенскими Соборами. Как осмыслить и выразить человеческим языком то, что совершилось в Вифлееме: рождение человека, в котором пребывает *вся полнота Божества телесно* (Кол. 2, 9)? Сын Божий, предвечно рожденный от Отца, единосущный Отцу, становится совершенным человеком, чтобы преодолеть грех и смерть, проложить тот путь, который воссоединит людей с Богом. «Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом», — основа христианской сотериологии. В догматических спорах путеводной нитью святоотеческой мысли всегда была забота о полноте и реальности спасения человека, его обоже-

¹ См. об этом: Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 44–47.

ния. Во все времена отцы Церкви решительно настаивали на том, что спасение совершается как реальная встреча Бога и человека. Лишь Бог может воссоединить с собой падшее естество человеческое. И это соединение возможно, только если воплощенное Слово было истинным Богом, а не тварью, при этом человеческая природа Христа не была неполной, но, напротив, истинной человеческой природой, поскольку, как пишет Григорий Богослов, — «не воспринятое не уврачевано, и что соединилось с Богом, то и спасается». Разрешить узы греха, освободить людей от вины, смерти и власти Дявола — цель Боговоплощения: *Сын Божий однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею* (Евр. 9, 26).¹ Выработка христологического догмата продолжалась несколько столетий.² Не останавливаясь подробно на деталях богословских проблем, мы постараемся показать, насколько далеко от эллинистической мысли ушли христианские богословы, формулируя учение о Боговоплощении.

¹ И в Св. Писании, и у святых отцов мы находим разные образы, описывающие тайну спасения человека. Безусловно, образ, встречающийся чаще всего и заимствованный ап. Павлом из Ветхого Завета — образ жертвы (Рим. 3, 24; 8, 23; 1 Кор. 1, 30; 6, 20; 7, 22; Гал. 3, 13; Еф. 1, 7; 14, 30; Кол. 1, 14; Евр. 9, 15; 11, 35; 1 Тим. 2, 6). О понятии искупления см.: *Лосский В. Н. Искупление и обожение // Лосский В. Н. По образу и подобию. М., 1995.*

² Подробную историю догматического учения о Боговоплощении можно найти в кн.: *Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Том 4. М., 1994; Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994; Мейендорф Иоанн, прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000.*

Представления о богоявлениях и «воплощениях» всевозможных божеств были отнюдь не чужды античной религии. Скорее это было самым обычным, рядовым событием для древних мифов. Неоплатоники, философски осмысляя языческую религию, аллегорически истолковывая античную мифологию, предложили свое учение о воплощении божеств. При этом последователи Плотина нередко вставляли перед специфической трудностью: им приходилось объяснять недостойное и прямо безнравственное поведение божеств (например, Илиада XIV, 153–353; Одиссея VIII, 266–366). Платон рассудительно полагал, что божество — это всегда благодать, добро и действовать боги должны во благо людям. Поэтому Платон сурово критикует поэтов за то, что они придумывают «неприличные мифы» и приписывают богам то, что не соответствует их природе. Поздние неоплатоники нашли другой выход из этой неудобной проблемы. Религиозные тексты, рассказывающие о всевозможных земных похождениях богов, последователи Плотина стали понимать в том смысле, что на землю снисходят не сами божества, но их эманации в материальном инобытии. Сами боги вечно пребывают в блаженном и гармоничном мире, а их эманации вступают в материальный мир и иногда, как повествует Гомер, они вполне могут участвовать даже в весьма кровопролитных битвах между собой (Илиада, XXI, 342–514).¹ Но это ничуть не роняет их достоинства, ибо в материальной области предстают не сами по себе боги. В земном

¹ Об истолковании этих мифологических сюжетов у Прокла см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века. Книга II. М., 1998. С. 224–236.

мире среди людей действуют лишь эманации богов, являющиеся несовершенным их подобием или отражением.

Можно отметить несколько причин того, почему воплощение высших уровней никак невозможно в философской системе Плотина. Во-первых, неоплатоники много страниц посвятили апофатическому учению о Первоначале, отрицая любую возможность приписывать ему какие-либо антропоморфизмы. Плотин использовал имперсональные обороты в описании Единого, он считал, что мыслить и говорить о божественном в антропоморфных словах и выражениях нельзя. Ничто человеческое и личное недостойно того, что превышает бытия. Во-вторых, ясно, что чем выше находится то или иное существо в иерархии бытия, тем ближе оно к первоединому и дальше от материи. Материя — это вечно существующее зло и небытие, причастность к ней — знак умаленности и несовершенства. Совершенство божества в том и заключается, что в нем нет никакого недостатка, неполноты, лишенности, т. е. материи. В-третьих, высшие три ипостаси неоплатонической триады — это безличные сущности, иерархические ступени, закономерно спускающиеся вниз от всесовершенного света к теням небытия. В языческом неоплатонизме первые ипостаси как таковые оказаться каким-то особенным образом в чувственном мире никогда не могут, ибо мир — это и так их естественное истечение, инобытие, полагаемое в качестве необходимого противоположного полюса. Ни одной ипостаси платиновской триады невозможно специально явиться в мире, поскольку мир и без того есть их явление, они вечно и повсеместно в нем

присутствуют.¹ Тьма физического космоса не может быть просвещена лучами Единого, ибо она возникает от закономерного исчерпания этих лучей в конечной фазе их пути от истока.

И последняя, может быть, самая главная причина неприемлемости для неоплатонизма идеи боговоплощения заключается в том, что в философии Плотина совсем не нужно со стороны Единого предпринимать какие-либо специальные действия для спасения людей. Уже в своем вечном, неизбежном излиянии Благо дает человеку все, что нужно для его спасения — оно дает ему такое бытие, которое укоренено в нем и направлено назад к нему. Христианское учение о мире и человеке говорит: достигнуть спасения своими силами люди не могут. В грехопадении человек утратил возможность обожения. Между Богом и тварью встала преграда греха, смерти и падшей природы. Эта непреодолимая стена, отделяющая от Бога, могла быть разрушена только сами Богом. Сын Божий, добровольно приняв на себя грехи людей, *искупил нас от клятвы Закона, сделавшись за нас клятвою* (Гал. 3, 13). Лишь воплощением, крестной смертью и воскресением Иисуса Христа может быть, согласно церковному учению, упразднена смерть, разрешен прародительский грех и *рабство тлению* (Рим. 8, 21). Иным путем, как в это верят христиане, восстановление первоизданной цельности человеческого естества совершиться не может.

Философских средств, необходимых для выражения реальных, связанных с воплощением, в эллинисти-

¹ На это верно обратил внимание С. С. Аверинцев. См. подробнее: *Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 54.*

ческом мире не было. Напротив, все античные теории о строении и структуре космоса, иерархии бытия и учение о взаимоотношениях между Богом и миром, безусловно, не вмещали новозаветного «и Слова стало плотью». Точнее, античные стереотипы мышления предлагали такое понимание Боговоплощения, которое искажало церковную веру и религиозное сознание христиан. Так, христианской автор, находившийся под очевидным влиянием античной философии неоплатонизма, — Дионисий Ареопагит — упоминает имя Иисуса Христа и исповедует свою веру в Воплощение, но при этом вся структура его системы совершенно независима от исповедуемой им веры.¹

Ясный ответ на вопрос: *за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?* (Мф. 16, 13) — потребовал несколько веков напряженных догматических споров. Христианская мысль исходила из того, что последствием грехопадения стало «изменение естества человека из нетления в тление». Для спасения человека нужно все его естество привести к Богу. Руководствуясь положением: «Что не воспринято, то не может быть обожено», отцы «христологических Соборов» постепенно сформулировали учение о двух природах и одном лице Бога-Слова. Если человеческая природа воспринята Христом не в ее целостности, то невозможно спасение людей. Вся человеческая природа, принадлежащая нашей личности, должна войти в соединение с Богом. «Един от Святыя Троицы» воспринимает первозданное человеческое естество, как оно было сотворено искони, как имел Адам до падения.

¹ Что верно отмечено в кн.: *Мейендорф Иоанн, прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 120.

Ради искупления людей Сын Божий подчиняет себя последствиям греха, оставаясь непричастным самому греху. Он облачается в порядок нашего естества, преодолевает все его искушения и нисходит даже до врат ада, где низлагает смерть.

Он [Спаситель] был искушен и победил, для того чтобы приготовить нам победу, и дал естеству силу побеждать противника, чтобы естество, древле побежденное, обратило древле победившего в бегство с помощью тех нападений. Через посредство которых оно было побеждено.¹

Упраздняя господство греха, смерти и тления в тварной природе, освобождая человека от пленения Дьяволом и открывая людям возможность спасения, Бог, пишет Максим Исповедник, «подъемлет и несет грех мира свободным изволением Своей любви». Творец воспринял страстность, тленность и смертность человеческого естества, стал «грехом по страстности, тленности и смертности»,² добровольно облачившись в то осуждение, которое лежало на людях.

¹ *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. С. 257.

² *Максим Исповедник, преп.* Творения. Кн. II. Вопросы-ответы в Фалассию. Часть 1. М., 1994. С. 130. В дальнейшем преподобный Иоанн Дамаскин подробно раскрывает этот вопрос. Он пишет, что Христос воспринял все естественные и беспорочные страсти человека, так как он воспринял всего человека и все, принадлежащее человеку, кроме греха. Грех не естественен и не всеян в людей Творцом. Естественные и беспорочные страсти — это те, которые не находятся во власти человека, но вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения за грехопадение. К этим страстям преп. Иоанн Дамаскин относит голод, жажду, утомле-

Господь не ведал моего греха..., но ради меня Он стал грехом, то есть стал тлением естества, [возникшим] через изменение моего произволения, взяв [его на Себя]. Ради нас Он стал по природе страстным человеком, с помощью греха, [возникшего] через меня, уничтожая мой же грех... И как в Адаме склонность его личного произволения ко злу лишила естество [человека] общей славы,... так и во Христе склонность Его личного произволения к благу лишила все естество человеческое общего позора тления, когда во время Воскресения естество преобразилось через непреложность произволения в нетление... Непреложность произволения во Христе вновь вернула этому естеству через Воскресение бесстрастие, нетление и бессмертие.¹

Учение о лице Иисуса Христа (христология) более трех столетий было предметом догматических споров, пока не было найдено наиболее точных слов для его выражения. Здесь, как и в догмате о Св. Троице, без выработанного святыми отцами IV века различия между *οὐσία* и *ὁλότητα* нельзя было сформулировать

ние, труд, тление, смертную муку и боязнь смерти. Спаситель воспринял все, для того чтобы все освятить. Иоанн Дамаскин различает двоякое значение слова «тление». Оно обозначает, во-первых, человеческие страсти: голод, жажду, утомление, смерть (отделение души от тела). Этому тлению тело Господа было подвержено, ибо все это Он воспринял добровольно. Но тление во втором смысле как совершенное расторжение тела на стихии, из которых оно сложено, уничтожение тела, гибель, истление (*διαφθόρα*) — этого тело Господа не знало (*Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. С. 257).

¹ *Максим Исповедник, преп.* Творения. Кн. II. Вопросы-ответы в Фалассию. Часть 1. М., 1994. С. 130.

новозаветное Откровение о Боговоплощении. Ипостась включает в себе и ту и другую природу: «Слово стало плотию», но Божество не становится человечеством, человечество не превращается в Божество. Воплощение Слова есть восприятие, как бы включение человеческого естества в неизменяемую ипостась Слова. «Ипостасное единство» — это соединение различных сущностей (природ) в единство лица (ипостаси). Природы при этом остаются *неслиянны и неизменны*. В лице Иисуса Христа была вновь явлена и осуществлена человеческая природа во всей ее чистоте. И по силе ипостасного единства человеческое во Христе было обожено, преображено. Высшая и предельная мера обожения человеческой природы, обнаруженная в Нем, не есть поглощение или растворение человеческого. Напротив, оно остается само собою. Для христианской мистики это означает, что при достижении самого тесного единства с Богом человек не сгорает и не растворяется в Божестве как капля в океане.

Святые отцы, раскрывая догмат Боговоплощения, в течение нескольких столетий создавали терминологию, понятия, образы, которые отсутствовали в античной философии: ипостасное соединение природ, вольная по свободному изволению и приятию Крестная смерть Спасителя — смерть внутри нераздельной Ипостаси воплощенного Слова — добровольное восприятие Богом людских страстей и др. Воплощение в христианском смысле этого слова невозможно для мысли Плотина по целому ряду причин: им вносится слишком много «антропоморфизма» в учение о Первоначале, оно предполагает личного живого Бога, любовь Творца к людям, Священную историю и, наконец, оно невозможно потому, что совершенное нача-

ло не может соединиться с материей — злом. С религиозной точки зрения для Плотина воплощение, вочеловечение Первоначала или Второй ипостаси излишне, а с философской — это нереально. Поэтому ап. Павел говорит, что проповедь Христа распятого — это *безумие для эллинов* (Кор. 1, 23). Поскольку Плотин не проводил то различие между οὐσία и ὑπόστασις, которое видим у святых отцов, то у него просто не было категорий, позволяющих говорить о вочеловечении какой-либо высшей ипостаси. Плотину, прошедшему мимо евангельского Откровения, совершенно не нужны были понятия и категории для описания личности Бога. Эти вопросы возникли только в христианстве. В неоплатонизме нет той личной реальности в божественном мире, которая могла бы воплотиться.

4. Путь постижения запредельного

В Энеадах Плотин уделяет много внимания пути, который ведет к высшему благу, единению с Умом и через него с Первоначалом бытия — Единым. Важнейшее понятие платоновской религиозной философии — возвращение (ἐπιστροφή) к Единому. Различая феноменальное и реальное желания, Плотин говорит, что все сущее стремится к источнику своего бытия. Всякая тварь по своей природе стремится вернуться к тому, из чего она произошла. Конечно, то, к чему все стремится, — это Благо, оно является назначением и высшей целью всех существ. Вселенная строго подчинена упорядоченной иерархии, поэтому существуют жестко установленные этапы возвращения. Эти этапы невозможно обойти, ибо восхождение или возвращение

к Единому должно включать в себя свертывание всего того, что было развернуто. Попытаться проскочить какой-то этап значило бы совершить ложное восхождение.¹ Именно в этом убеждении Плотина и заключается одна из причин его антипатии к гностицизму (см. Энн. II, 9). Гностицизм, по мнению Плотина, проповедует ложную религию, потому что пытается обойти объективные правила и законы мироздания. Успешное восхождение «от внешнего к внутреннему, от низшего к высшему», несомненно, должно включать в себя и этическую сторону (игнорируемую гностиками), невозможно порочному человеку подняться к высшему благу.

Стремление к абсолютному, «побег единого к единому» (φυγή μόνου πρὸς μόνον) невозможно без первого этапа — сосредоточенности на идеальном мире и достижения тождества с Умом. Единственно возможный путь духовного восхождения для Плотина начинается с восхождения (ἀνάβασις) средствами умозрения к созерцанию высших сфер истинного знания. Для античной традиции вполне традиционно, что путь спасения открывается сверхчувственным, интеллектуальным, или «умным», созерцанием. Л. Шестов в своих размышлениях о Плотине пытается противопоставить научное знание созерцанию Первоначала, а философскую истину — «откровенному» знанию.² Это, на наш взгляд, глубоко ошибочно и чуждо платониз-

¹ Gerson L. P. Plotinus. The Arguments of the Philosophers. London, 1998. P. 203.

² Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Том 2. М.: Наука, 1993. С. 329.

му. Еще Платон в VII книге «Государства» говорит, что геометрия помогает созерцать идею блага, помогает душе человека обратиться к той области, в которой заключено величайшее блаженство бытия. Наука всегда заставляет подниматься вверх и созерцать бытие. Ей занимаются ради познания вечного бытия.¹ Созерцая вечный замысел, прозревая в идеальный мир, душа готовится к вечности. Этот этап никак нельзя проскочить на пути к благу. Однако созерцать Идеальный Мир душе препятствуют обстоятельства, подобные неразумным желаниям, страстям, различным чувственным привязанностям. Их влияние, пишет Плотин, должно быть сведено к минимуму, и тогда душа останется ими нетронутой. Полная гибель — это когда человек добровольно отдается этой материи. Состояние погруженности в материю, конечно, полностью не преодолевается очищением, но власть ее ослабевает. Путь самодисциплины и аскезы — неременное условие, без которого благо оказывается недостижимо. И все же платоническая аскеза носит более интеллектуальный характер, и Плотин отнюдь не был мрачным отшельником, стыдящимся собственного тела и изнуряющим его непрерывным постом.

В неоплатонизме первая и важнейшая добродетель — это очищение (κάθαρσις) души. Чистота, по представлению большинства древних религий, есть необходимое условие для того, чтобы приблизиться к священному. Подобное познается подобным, только чистый может достичь Чистого. Плотин говорит, что душа очищенная и истинно благая полностью предается Умопостигаемому. Путь очищения — возвращение

¹ Платон. Государство 526е–527с // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3. М., 1994. С. 309.

к собственной природе. Учение неоплатонизма об очищении может быть понято лишь в контексте всей его философии. Существует принципиальная связь религиозно-этических представлений со всей полнотой платоновской мифологемы бытия. Душа для Платона не является по естеству ниспадной и из-за этого злой. Согласно Платону, душа по существу есть благое бытие, и нужно только быть очищенной от связи с материей, чтобы совершенно и всецело проявиться как божественное и совершенное бытие. Достижение совершенства души через очищение — следствие того, что душа находится в единстве с божественным. «Напластования» зла могут сколько угодно приставать к душе, но никогда не могут окончательно ее поглотить. Поскольку причина падения души, причина ее болезни и зла — это материя (I, 8, 14), связь с материей умаляет, затемняет свет души (хотя не может погасить его полностью). Удаление «наслоений» материи приведет к изначальной чистоте и блеску души, высвобождению ее божественной природы. Очищение обретется не благодаря нравственным поступкам (однако и они, конечно, необходимы), но, главным образом, благодаря интеллектуальным упражнениям и прекращению привязанности к материи. Последняя в традиции платонизма видится, прежде всего, как полная лишенность (στέρησις) каких-либо качеств, формы (II, 4, 13), как *иное* осмысленности, определенности, как небытие. Поэтому путь очищения — это путь истинного философского самопознания, путь восхождения к осознанию собственной разумной души и далее — к подчинению своей жизни Уму и отождествлению себя с ним.¹

¹ О восхождении человека к Первоединому у Платона см.: Адо П. Что такое античная философия. М., 1999. С. 179–183.

Соединившись с Умом и мысля себя в свете его, [человек] сознает себя уже не как человека, а как иное, высшее существо; он как бы восхищается и воспаряет в высшую сверхчувственную область той лучшей частью своей, которая способна, словно на крыльях, взлетать в область чистой мысли и слагать в себя то, что там увидит (V, 3, 4).

Плотин говорит, что прежде погружения в материю душа обладала совершенством, и оно вновь проявится после очищения от материи. Благо очищенной души в том, что она созерцает (θεορία) идеальный мир. Слово *θεορία* происходит от *θεά* (зрение) и выражает идею восприятия божественной реальности. Еще Платон утверждал, что в созерцании видится постигаемая умом «божественная красота» (*τὸ θεῖον καλόν*). Начало приобщения к миру иному возможно лишь через приятие и созерцание красоты и великолепия видимой вселенной. Душа, прозревая в идеи, поднимается в умопостигаемый мир. Это всегда присуще душе, даже когда она помрачена материей и ее созерцание затемнено инородным элементом. Результат очищения — созерцание, а плод созерцания — идентичность с идеальным миром. Поднявшись до Ума, душа устраняет индивидуальный аспект своего «я», связанный с телом, став чистой сосредоточенностью мысли на самой себе. Таков в общих чертах первый этап платоновского восхождения.

Христианская религия не имеет предпосылкой своего учения о спасении дуалистической картины мира с противостоящими друг другу материей и миром идей. Однако платоновский дуализм духовной и материальной сфер, где истинная жизнь располагается в первой, не был забыт в средние века. Порой тексты

античных писателей, повествующие о духовном делании, использовались отцами Церкви. Они искали в творениях неоплатоников подтверждение аскетическому идеалу христианства, а также иногда заимствовали язык и терминологию:

Кто, — пишет Григорий Нисский, — очистил все силы своей души от всякого порока, для того становится ясным, что единственно прекрасно по своей природе. Как чистый от гноя глаз ясно видит все находящееся на небе, так и душа, которая по нерастленности приобретает способность созерцать этот свет: истинное девство и усердие к нерастленности приводит к цели, состоящей в том, чтобы с их помощью видеть Бога. В самом деле, в истинном смысле первая и единственная красота, благо и чистота есть Бог всяких существ.¹

То, что патристическое умозрение порой использовало термины, несущие печать античной духовности, видно, например, в этом тексте свт. Григория Нисского. В данном отрывке можно обнаружить немало литературных влияний Плотина, в частности: метафора о гное на глазах (λήμη), замутняющем око души (XI, 6, 5), не встречается у других авторов, но она есть у Плотина во фрагменте Энн. I, 6, 9, 26. При всем том общий контекст христианского учения приводит к тому, что в «заимствованиях» у античных писателей святыми отцами почти всегда вкладывается новое содержание. Мир, от которого надлежит бежать христианском аскетам, — это не материя, а мир греха. Поэтому очищение в приведенном выше тексте Григория Нисского понимается совсем в ином смысле,

¹ *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité (Sources chrétiennes, 119). Paris, 1966. P. 396.*

чем Плотином. Просто вернуться к своей природе человеку явно недостаточно, да и бессмысленно — это ложный путь. Естество человека не божественно, а тварно; после грехопадения оно омрачено грехом — между человеком и Богом пропасть. Кроме того, созерцание «мира идей» ничуть не приближает к спасению, но, напротив, может даже заслонить от человека Творца.

Пришли однажды к авве Зенону братия и спросили его: «Что значит написанное у Иова: *“Небеса нечисты в очах Его”* (Иов 15, 15)». Старец сказал на это: «Братия оставили исследование своих грехов и взялись за исследование небесного».¹

Очищение в христианстве понимается как покаяние (μετάνοια). Оно является необходимым для всех (Лк. 13, 3) и заключается в «признании грехов и осуждении себя за них». Если грех — это отказ от восхождения к Богу, то в покаянии главное состоит в возвращении к этой добродетели, или, как пишет Иоанн Лествичник, «покаяние есть завет с Богом, чтобы начать другую жизнь».² Подобно тому, как потемневшая икона обретает свой изначальный свет, человек обращается к Богу, не только очищается от скверны, но и впускает в себя Божью благодать. Буквально греческое слово μετάνοια означает перемену ума, изменение отношения к Богу. По слову Исаака Сирина, покаяние — это «оставление прежнего и печаль о нем; также сердце сокрушенное и смиренное».

¹ *Игнатий Брянчанинов, свт.* Отечник. СПб., 1903. С. 128.

² Цит. по: *Шпидлик Ф.* Духовная традиция восточного христианства. С. 228.

Библейское и святоотеческое восхождение (ἀνάβασις) довольно далеко отстоит от античного интеллектуализма. Человек в христианстве не ограничивается только «видением» (в платоновском понимании), но ведет «доверительную беседу с Богом», «возносит свой ум к Богу, обращается к Нему с прошением о своих нуждах». ¹ Именно так в христианской аскетической литературе определяется молитва. Благодаря этому молитвенному обращению к живой Личности, к Богу невозможное становится возможным, непосильное — посильным человеку. Данным христианским учением нарушаются все неоплатонические «законы» восхождения, игнорируются жестко установленные Плотинем этапы «возвращения» к Первоначалу. Отступление от «канонов» неоплатонизма мы постоянно видим в святоотеческих творениях, посвященных духовному пути. Почти вся святоотеческая литература посвящена искусству покаяния.

Брат спрашивает авву Пимена: «Я сделал великий грех и хочу каяться три года». «Много», — говорит ему авва Пимен. «Или один год», — говорит брат. «И то много», — сказал опять старец. Бывшие у старца спросили, не довольно ли сорока дней. «И этого много», — сказал старец. — Если человек покается от всего сердца и более уже не будет грешить, то и в три дня примет его Бог». ²

Поскольку любой грех — это оскорбление Творца, то только Он может освободить людей от греха, спасти, искупить нас от клятвы Закона, сделавшись за

¹ Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. С. 263.

² Древний патерик. М., 1914. С. 30.

нас клятвою (Гал. 3, 13). Естественно, что в платиновской философии не нужны христианские понятия покаяния и сокрушения о грехах. В учении Плотина «ниспадение» душ не имеет оттенка вины, оскорбления Божества. Оно далеко не тождественно понятию «грехопадения» в патристике, поэтому совсем не требует прощения и искупления. А. Ф. Лосев замечает, что у Плотина человек, испытывающий восхождение в горний мир, не чувствует за собой каких-либо грехов, в которых он каялся и от которых хотел бы избавиться ради чистоты своего восхождения. У него нет слез о своем недостоинстве, нет потребности в искуплении, нет чувства общения с какой-то высшей личностью, нет даже молитвы.¹ Путь духовного совершенствования движется у Плотина в иных координатах — это не отношения, не диалог между творением-личностью и Личностью-Богом.

5. Преодоление зла. Учение о добродетелях

Обретение высокой степени нравственного совершенства совсем не излишне для созерцания Блага и для соединения с ним. Это Плотин ясно высказывает в отрывке VI, 7, 36, 6–10, говорящем о том, как достигается союз с Благом. Наряду с созерцанием чувственных вещей и умственным восхождением мы, пишет Плотин, продвигаемся навстречу Единому с помощью добродетелей (ἀρετή).

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 723.

Слово *ἀρετή* имеет в античном мире долгую историю. В своем первоначальном значении оно не имело определенно выраженного нравственного содержания и означало всякое достойное восхищения качество. У Гомера это рыцарская доблесть, то, что делает человека храбрецом, героем. У Сократа *ἀρετή* было знанием, постижением истины, мудростью. Для Платона добродетель также связана прежде всего со знанием, мудростью, благоразумием (*φρόνησις*), поэтому первая и основополагающая добродетель принадлежит сфере разума. Постепенно термин приобрел значение нравственного совершенства. Окончательно отделили *ἀρετή* от знания и отождествили с нравственной добродетелью стоики. У Плотина нравственное совершенствование тесно связано с обретением интуитивного знания и видения. Выделяя и подчеркивая значение созерцания мира идей, Плотин отводит свое место и общественным добродетелям. Они являются предварительными ступенями на пути к высшему благу.

Судя по жизнеописанию, Плотин не только был небезразличен к общественным делам, но считал их весьма важными. Порфирий, его ученик и биограф, сообщает, что Плотин пытался восстановить город в Кампании и управлять его территорией согласно правилам и законам Платона.¹ Император даже дал ему разрешение на эту затею, но ей воспрепятствовали и из этого плана ничего не вышло. Вряд ли основатель неоплатонизма стал беспокоиться об этом проекте, ес-

¹ *Порфирий. Жизнь Плотина // Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетея, 1995. С. 657–658.*

ли бы интерес к нему не обосновывался его философией. Хотя социальная и этическая проблематика у Плотина и отходит на задний план, однако эта составляющая философии также очень важна для него. Плотин различает два вида добродетелей: общественные и очистительные, но он не проводит пропасть между нравственной и умственной деятельностью. Как и многие греческие мыслители, он считал, что философ должен быть в высшей степени добродетельным и благим человеком. Ему не казалось, что настоящая мудрость может быть совместима с отсутствием других добродетелей. Достижение спасения, обретение себя в идеальном мире невозможно без освоения добродетелей более низкого порядка. Каждый человек может продвигаться к совершенству и духовным вершинам, только если обладает так называемыми естественными, или гражданскими, добродетелями, лишь после которых приходит настоящая мудрость.

Совершенный человек должен достичь бесстрастия. Так гласила максима стоической мудрости, которую разделял и Плотин. Стоицизм в немалой мере повлиял на нравственное учение Плотина. Тем не менее, если его собственная неоплатоническая концепция человека того требовала, он, не задумываясь, изменял стоическую доктрину. Плотин во многом сохранил стоический идеал свободы от неразумных страстей (*ἀπάθεια*), но в силу другого понимания человека в неоплатонизме этот идеал обретает у него иное содержание. У Плотина не встает вопрос об отказе от эмоций. Апатия значит у него освобождение высшего разумного существа человека от иллюзий, возникающих благодаря привязанности к низшему миру. Жить подлинной

жизнью может лишь тот, кто свое низшее начало — соединение души и тела — держит под строгим контролем. Пробуждение от дел и забот низшего чувственного мира и устремленность к высшим предметам, которое часто описывается Плотинном как пробуждение ото сна, требует аскетической самодисциплины и самоорганизации как умственной, так и моральной.¹ Впрочем, как свидетельствуют трактаты и жизнеописание Плотина, его жизнь вряд ли можно назвать слишком суровой и аскетической.

Добродетели в неоплатонизме образуют единую систему. Путь совершенствования, включающий в себя этическую составляющую, устремляется к тем добродетелям, которые позволяют увидеть Благо, то есть «созерцательным», дающим гнозис и богоподобие. «Очищающие» добродетели в неоплатонизме, конечно, стоят на первом месте, но выделяемые Плотинном гражданские, или общественные, добродетели — это необходимая предварительная ступенька на пути к совершенству. Очищение приводит душу в высшее состояние. Но оно недостижимо без сдерживания низших страстей, без гармоничных отношений с людьми. Плотин принимает четыре основные общественные добродетели Платона, а именно: мудрость, храбрость, умеренность и правосудие. Первая — отличительная добродетель разума, вторая — эмоциональной сферы, третья сопрягает в себе разум и эмоции, и последняя относится к отношениям между людьми.² Эти добродетели, конечно, имеют значение только в сфере межличностного общения. В совершенном единстве

¹ См.: *Armstrong A. H. Ibid. P. 227*

² *Pistorius P. V. Ibid. P. 143*

Идеального Мира не имеется никакой потребности в земной этике. При отсутствии тела не будет никаких страстей. Умеренность будет поэтому не нужна. Не будет никакой причины чего-либо опасаться, и, следовательно, потребность в храбрости исчезает. В том мире ошибка суждения невозможна, ибо душа созерцает Ум, и потому земная добродетель мудрости становится ненужной; нет нужды и в добродетели правосудия. «Гражданские добродетели — принцип порядка и красоты в нас, пока мы проходим нашу жизнь здесь». В Эннеаде 1, 2 Плотин говорит, что в идеальном мире, конечно, не могут находиться какие-либо общественные добродетели. Им там не место, ибо отпадают сами проблемы, которые они помогают разрешить (I, 2, 7). Эти добродетели могут относиться только к душам, живущим на земле, которые сталкиваются с другими людьми, но подобные отношения немислимы в идеальном мире. Несмотря на это, нельзя говорить, что земная этика не приближает к высшему Благу. Плотин указывает, что мы по опыту знаем, насколько совершенными могут быть некоторые люди, овладевшие общественными добродетелями. Овладевая гражданскими добродетелями, мы можем достигать большой степени сходства с идеальным миром, ибо мы в этой земной жизни обретаем порядок, красоту и гармонию, свойственные высшему бытию. Поэтому гражданские добродетели так же божественны, ибо они, хотя и не в полной степени, «несут след высшего блага».

Для патристики цель и высшее благо — обожение (θεωσις) человека, непосредственное созерцание Бога, единение с Ним. Впервые глагол θεολοιέω («обожить»)

встречается у Климента Александрийского. Он понимает его как нравственное совершенство. Святые отцы всегда осознавали тесную зависимость, существующую между нравственным поведением человека и его соучастием в божественной жизни. Добродетели есть мера обожения, которое осмысляет и направляет моральное поведение. На этом зиждется этика: она выдвигает как стоящую выше всех остальных ценностей жизни вечной, но ее обретение невозможно без соблюдения морального закона. Христианство придает настолько большое значение земной жизни человека, что подчеркивает: исполнение морального закона и любовь к ближнему есть необходимое условие обретения жизни вечной (Мф. 1, 16–22). Евангельская этика оказывается неотделимым компонентом спасения. Апостол Павел указывает три основных добродетели: вера, надежда и любовь (1 Кор. 13, 13). Они оживляют и воспитывают все остальные добродетели, которые можно без особых натяжек сгруппировать около четырех главных: благоразумия, справедливости, мужества и воздержанности. Параллель с этическим учением Плотина вполне очевидна.

Христианские подвижники восприняли многие положения античного, и в том числе платоновского, этического и аскетического идеала. Те же утверждения, что и у Плотина, порой мы встречаем в святоотеческой письменности. При всем том надо отметить, что для античных этических систем (не только неоплатонизма, но и стоицизма и эпикуреизма) характерен идеал личного совершенствования «мудреца». Христианство не только отказалось от него, отвергло его как эгоцентричный, ориентированный на избранных «философов» и фактически отрицающий досто-

инство тех, кто не достиг мудрости, но предложило свой образ совершенного человека, образ святого. Мы это встречаем даже у Оригена, который достаточно высоко ставил интеллектуальное восхождение. При всем родстве с платонизмом Ориген в седьмой книге «Против Цельса» пишет, что мысль о невозможности познании Бога у Платона верна, но, поскольку Бог воплотился, то Слово Божие доступно для всех (7, 42). Только немногие избранные философы могут, согласно Платону и Цельсу, увидеть Бога, причем приложив большие усилия. Цельс даже делает упрек христианству за то, что оно обращается ко всем людям. Для Цельса спасение было привилегией немногих философов и не могло быть доступно всем. Ориген, представляя христианскую традицию, это отвергает. Он считает, что видение Бога дается как благодать всякому, кто обращается к Нему, и необязательно, чтобы человек был философ. Это весьма важный момент — то, что для Цельса, представлявшего древнюю философскую традицию, было привилегией элиты, то в христианстве становится доступным всякому человеку.¹ Согласно христианскому учению, совершенное Христом дело обожения человеческой природы открывает каждому человеку путь к единению с Богом в Церкви, как Телу Христовом, в которое люди входят таинством крещения.

Путь к совершенству в христианстве включает и бесстрастие (ἀπάθεια). Климент Александрийский предложил ἀπάθεια даже в качестве идеала христианина-подвижника. Совершенный человек — это тот,

¹ Danielou J. Origène. Paris, 1948. P. 117–118.

кто достиг свободы от неподобающих забот, упразднил в себе злые помыслы (ἀπόθεσις νοημάτων) и отрицал самоволие (θέλημα ἰδίου). По мнению Евагрия, бесстрастие делает человека подобным ангелам. Но святые отцы обычно связывали ἀπάθεια с милосердием, приписывали этому термину нравственное содержание.¹ Не являясь целью само по себе, бесстрастие приводит к воссозданию образа Божьего и «открывает врата естественного знания». Человек, находящийся в страстном состоянии, познать истину не способен. Условием богопознания является очищение от страстей, о чем, собственно, и говорит нагорная проповедь: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8). После очищения от страстей сердце получает способность к боговидению. Когда человеческий ум бесстрастием становится подобен ангелам, он может, по слову свт. Григория Паламы, прикоснуться к Божественному свету, удостоиться «сверхприродного богоявления, сущности Божией, конечно, не видя, но Бога в Его божественном проявлении, соразмерном человеческой способности видеть, — видя. И не отрицательно, потому что ведь видит же, а сверх отрицания».²

Одна из задач победы над страстями — правильное устройство души. Мы видели, что в традиции платонизма добродетель прежде всего связана со знанием, принадлежит сфере разума (λογιστικόν). Очищение от страстей открывает наш взор для созерцания мира умных сущностей. В христианстве правильное устрое-

¹ Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. С. 319–320.

² Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобесмолвствующих. М., 1995. С. 62–63.

ние внутреннего мира человека предполагает определенную иерархию, где на первое место встает любовь. Аскетическое делание, преодоление греха и созерцание завершаются в любви. Христианство усматривает высшее призвание человека в том, чтобы соучаствовать в божественной любви. Божественная реальность есть любовь (1 Ин. 4, 8–10), и все остальное служит тому, чтобы преуспеть в стяжании любви к Богу и людям.

Любовь, — пишет Евагрий Понтийский, — есть порождение бесстрастия; бесстрастие есть цвет духовного делания; духовное делание создается соблюдением заповедей...¹

6. Учение о любви. Мистический опыт традиций

Платон развивает свое учение о любви в диалогах *Пир* и *Федр*. Он понимает любовь (ἔρως) как стремление к духовному самосовершенствованию, к осуществлению человеком своей природы. В *Пире* истинный эрос — это влечение (ἐπιθυμία), направленное на благой объект. Платон истолковывает эрос как любовь к Благу, «желание вечно обладать им» (206а). Эрос ведет к тому, чтобы умножать благо и красоту. Он понимается как сила, ведущая вверх по ступеням духовного восхождения, воспитывающая, делающая человека лучше, прекрасней и богоподобней.

¹ *Евагрий*. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 108. Это повторяет потом преп. Максим Исповедник (См.: Творения. Т. 1. М., 1993. С. 97).

Сопоставляя платоновское учение о любви с рассуждениями Платона о Демиурге в *Тимее*, нельзя не обратить внимание на одну особенность платонизма. Платон говорит, что Демиург благ, а тот, кто благ, никогда ни в каком деле не испытывает зависти и поэтому хочет, чтобы все вещи были как можно более подобны ему самому.¹ Платон всегда настаивает, что боги могут быть только вечно благими, творящими благо, и «самыми добрыми из владык» (63с). При всем при том Платон никогда не говорит о любви Демиурга к творению, не соединяет свою доктрину творения с учением о любви. Платоновское Божество ничуть не любит ни мир, ни людей. Высшее благо исключительно желанно, но оно способно любить только себя.

Плотин во многом воспроизводит данное учение. Платоновский *Пир* становится у Плотина объектом аллегорического толкования. Эрос у него остается одинокой любовью единого к Единому. Все, что исходит от Первоначала, несет на себе отблеск этой любви. Созидая все вещи, Благо вдвухает в их бытие силу, движущую их обратно к себе — это и есть эрос. Человек, движимый страстью эроса, устремляется к Божеству; это стремление исходит из божественного естества. Человеческая любовь (ἔρως) к Благу даруется самим Благом. Душа, пишет Плотин, любит Благо, потому что с самого начала оно побуждает ее к этой любви (VI, 7, 31). Для описания переживаний души, стремящейся к Единому, Плотин использует те же образы, что встречаются во многих мистических традициях: душа — это дева, которую жених уводит из отчего дома, она «ищет», «ожидает», «стремится»...

¹ Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 3. С. 433.

У Плотина мы видим ту же существенную черту, что и в платоновских диалогах. Благо «испытывает» любовь только к себе. Плотин никогда не говорит о его любви к мирозданию или к людям. Напротив, автор Эннеад всегда тщательно заботится о том, чтобы подчеркнуть: у Блага нет никакой потребности в существах, которые он производит, что ему все равно — есть они или нет.¹ В христианстве любовь Божия открылась в том, что *Бог послал в мир единокровного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него* (1 Ин. 4, 9). В своем послании Евангелист Иоанн Богослов говорит: *В том любовь (ἡ ἀγάπη), что не мы возлюбили (ἡγαπήκαμεν) Бога, но Он возлюбил (ἡγάπησεν) нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши* (1 Ин. 4, 10). Это деяние служит образом любви и для человека.

Обращает на себя внимание, что в Новом Завете использован другой термин — ἀγαπᾶν. В древнегреческом языке для понятия любви имеются целых четыре слова.² Платоники отдавали предпочтение эросу (ἔρως), которое можно перевести как страсть. Ветхий Завет в переводе LXX термины ἐρᾶν, ἔρως употребляет крайне редко, и то исключительно в отрицательном значении. В книгах Нового Завета мы их вовсе не находим. И это не случайно. Значение слова

¹ О любви у Плотина подробнее см.: Armstrong A. H. *Platonic Eros and Christian Agape*. P. 113 // Armstrong A. H. *Plotinian and Christian studies*. IX. L., 1979.

² См.: Козлов М., священник. «Глаголы любви» в Новом Завете // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. № 2 (5)–3 (6). М., 1995.

ἔρωc как страстного влечения не подходило для христианства. В Новом Завете используется термин ἀγάπῳ (который встречается в общей сложности 143 раза). Он имеет оттенок любви, проистекающей из рассудочной оценки, ему больше соответствует русское *ценить*. Такая любовь означает чувство, свободно избирающее себе объект любви, чувство сознательно и нравственно оцениваемое. *Возлюби (ἀγαπήσεις) Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим* (Мф. 22:37). *Возлюби ближнего как самого себя* (Мф. 22:39). *Любите (ἀγαπάτε) врагов ваших* (Мф. 5:44). Предписать любить врага — значит заново оценить его как человека, как личность, обладающую своими достоинствами, недостатками и несущую в себе образ Божий. Кроме ἀγάπῳ в Новом Завете для обозначения любви используется термин φιλέω, φίλος. Он означает внутреннюю склонность к лицу, проистекающую из общности с ним. Это естественно развивающееся чувство, искренняя приязнь или внутреннее расположение, не зависящее от воли. В новозаветных текстах любовь ἀγάπη не исключает φιλία, но даже, напротив, подразумевает. Нередко глаголы ἀγαπᾶν и φιλεῖν употребляются попеременно (Ин. 11:3 и Ин. 11:5).

В Новом Завете термин ἀγαπᾶν, сохранив классическое античное значение, приобретает характер любви-жалости, любви сострадательной, жертвенной. Именно это слово служит выражением любви Бога к людям: *Бог Свою любовь (ἀγάπην) нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками* (Рим. 5:8). И у апостолов, и в святоотеческих трудах мы не раз читаем то, о чем никогда не говорит Плотин, — об изливающейся на тварь преизбы-

точествующей Божественной любви. Любовь есть «наибольшая заповедь» и божий дар, она вносит единство в творение и соединяет его с Богом во Христе, который, по слову Максима Исповедника, «соединил землю и небо, соединил чувственные и умопостигаемые вещи... соединил тварное естество с нетварным».¹

У Плотина все усилия подчинены крайне простой духовной установке — постоянная направленность к Единому, постоянное упражнение в том, чтобы достичь Божественного. Плотин призывает учеников оставить земное ограниченное существование (ἄφελε λάντα) и стремиться к истинной цели — быть в общении с божественным светом, созерцать его (V, 3, 17). В этом цель добродетельной жизни. Выше (§ 4) мы говорили о первом этапе восхождения к первоначалу — отождествлении себя с Умом, достижении мира идей. Однако это только предварительный шаг, на котором не завершается путь вверх. Ум есть лишь производное от более высокого — от абсолютного первоединства. Достичь это самое высшее начало с помощью философского дискурса уже невозможно. Доступ к нему открывает только неизъяснимый никакими словами опыт воссоединения, опыт переживания Единого, в котором «я» теряет себя, перестает быть тем, чем оно было, утрачивает личное тождество. Учение, добродетели и даже очищение — это вехи, указывающие, в каком направлении двигаться. Они, считает Плотин, подводят человека к черте, за которой можно, «отрешаясь от всего сущего», постигнуть неизреченное Присутствие.

¹ Максим Исповедник, преп. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 146.

Посмотрим, как видится Плотину единение с Первоначалом. Обожение у него часто является синонимом полного слияния с Божеством, совершенного отождествления с ним. Оно приобретается ценой отречения от своей индивидуальности. Мистический союз с Единым — это кульминационный момент длительного процесса, который у Плотина начинается как очищение и обращение внутреннего человека к своей подлинной глубине. Но окончательного соединения или видения человек не может достигнуть только своими усилиями. Он должен ждать, чтобы Единое «появилось», «одарило» его своим присутствием. Конечно, неверно видеть в этом что-нибудь близкое свято-отеческому учению о благодати, ибо для христиан оно значит прежде всего получение от Бога того, что не является изначально присущим человеку. Плотинское учение указывает, что Единое идентично с нашей истинной природой, так что опыт постижения запредельного — это открытие того, чем мы действительно являемся. Мистический опыт всегда является выражением определенной бытийной установки, глобальной антропологической ориентации. Он есть определенное представление о самоосуществлении человека. И, напротив, всякая антропологическая модель имеет своим порождающим ядром некоторый мистический опыт.¹ В системе Плотина *Единое* превышает любого бытия, любой определенности, оно «всячески свободно даже от ноуменальной формы (πάντη ἀπλήλλακται καὶ μορφῇς νοητῆς)» (VI, 7, 34, 2). Поэтому «душа, когда она возгорится к нему [Единому] сильной любовью,

¹ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 6.

она отлагает от себя всякую форму, которую имеет, даже умственную ($\psi\chi\eta$, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτιθεταὶ πᾶσαν ἣν ἔχει μορφὴν, καὶ ἥτις ἄν καὶ νοητοῦ)» (VI, 7, 34, 3–4). Душа человека возносится к Благу и составляет одно с объектом своей любви; при этом она перестает быть собой и, в каком-то смысле, становится Благом. В мистическом экстазе, пишет Плотин о душе и Божестве, «двоих не было, но сам видящий был един с тем [Божеством], кого он видел, как если бы оно было не видимо, а соединялось воедино [с ним] (δύο οὐκῆν, ἀλλ' ἐν ἣν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἐωραμένον, ὡς ἂν μὴ, ἀλλ' ἡνωμένον)» (VI, 9, 11, 5–6). Плотин говорит том, что душа видит Благо, «внезапно явившееся в самой себе, ведь между ними нет ничего и [они] уже не двое, оба — одно (ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα μεταξὺ γὰρ οὐδέν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἅμφω)» (VI, 7, 34, 12–13).¹

Христианский мистик также стремится к обожению, также стремится «стать богом» (по благодати), но в его устах эти выражения имеют другой смысл. В христианском обожении на первый план выступает

¹ А. Армстронг считает, что мистика Плотина не мистическая, а теистическая. Лучшая земная аналогия того, как душа соединяется с абсолютным, — это любовный союз, когда душа не пытается реализовать себя как Абсолют. Это можно аргументировать тем, что Ум никогда не может «раствориться» в Едином — оно остается вечно иным, чем эманация из него. Плотин никогда не считал, что все вещи, следующие за первоначалом, — это иллюзия. (Armstrong A. H. Ibid. P. 263). Действительно, вопрос о классификации типа мистики у Плотина весьма неоднозначен, она может интерпретироваться по-разному.

момент преображения человеческой природы, преодоление ее временной и пространственной ограниченности, и вместе с тем «стать богом» для него никогда не значит всецело, до потери своей личности, отождествиться с Божеством. Обожение означает для него наивысшее приобщение к Божественным совершенствам путем уподобления своей личности Божественной Ипостаси.¹ Соединение с Богом понимается в христианстве как стремление не к Богу *вообще*, но к Иисусу Христу, каким Он раскрывается в Евангелии и в церковном Предании. Связь личности человека с личностью Богочеловека осуществляется на традиционных путях молитвы, участия в церковной жизни и в церковных таинствах.

Христианство всегда сохраняет в человеке самое дорогое для него — его свободу, его личность, и поскольку общение с Богом рассматривается как общение личностей, христианская мистика, в отличие от неоплатонической, может быть названа мистикой личности. Христианский подвижник в своем восхождении никогда не достигает тождества с Богом. Абсолют открывается всегда как «другой». Свт. Григорий Нисский, аллегорически толкуя восхождение Моисея на Синайскую гору, так описывает мистическое восхождение души к Богу: чем больше душа устремляется за Ним, чем больше Его познает, тем более Он ускользает от нее.

Истинное созерцание Бога состоит в том, чтобы никогда не насыщаться в своем влечении (ἐπιθυμία), но,

¹ Минин П. Главные направления древнецерковной мистики// Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 341–342.

постоянно взирая на Него, при том, что уже удалось увидеть, все же гореть желанием узреть еще больше. И поэтому нет такой границы, которая могла бы прервать восхождение человека к Богу, ибо не найдется предела у блага, и никакое насыщение не прекратит влечения к Нему.¹

Чем более душа полна Богом, тем более обнаруживает она Его трансцендентность (ὕπερρουσίουτης). Соединение твари с Творцом есть тот бесконечный полет, в котором расстояние между душой и божественной сущностью непрестанно сокращается и всегда остается бесконечным. Бог в Своей сущности всегда остается недостижимым. Путь к Божеству может быть уподоблен восхождению на песчаный холм: даже если ноги прошли много шагов, бесполезны все старания, потому что песок постоянно осыпается к основанию холма. Движение происходит, но от этого движения как бы и не продвигаешься вперед. Только лишь встав на твердое и непоколебимое, то есть на камень, можно пойти вверх. Камень — это Христос (1 Кор. 10:4) и во Христе, пишет Григорий Нисский, мы видим надежду на все благое, и в Нем сокрыты сокровища всех благ.²

Переживание Единого у Плотина носит характер совершенно внеличного явления. А. Ф. Лосев, предлагая объяснение внеперсональным тенденциям платиновского богопознания, пишет: языческие неоплатоники, «не имея опыта личности, не называли свое первоединство личностью, а понимали его математически, эстетически, понятийно, не давая ему

¹ *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse (Sources chrétiennes, 1 bis). Paris, 1987. P. 270.*

² *Ibid. P. 276.*

никакого собственного имени и не признавая за ним никакой священной истории». ¹ Библия же, напротив, являет нам личностного Бога. Ветхий Завет есть история, летопись деяний Бога над Его избранным народом. Новозаветные события — вхождение Бога в историю, когда Слово Божие воплотилось, вочеловечилось: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1, 18). Библия повествует о Божиих деяниях, а предвечные тайны в ней раскрываются через историю. Сын Божий входит в человеческую жизнь, являет Себя обычным людям в повседневной земной истории. В Воплощении невидимое становится видимым, Предвечный Логос становится явным и прикосновенным.

Лицо Предвечного Слова стало Лицом, общим для двух естеств, и оно придало самостояние конкретному человеческому естеству со всеми качествами, отличающими его от прочих людей. Одно и то же Лицо Предвечного Слова является «неописуемым» по Божественному естеству и «описуемым» по нашему человеческому естеству. ²

Как раз в тех чертах, которые характеризуют Иисуса как данного определенного человека, в них становится видным Лицо «Единого от Святыя Троицы». Парадокс вочеловечения состоит в том, что Бог стал зрим в индивидуальных, личностных чертах Иисуса из Назарета.

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга I. М., 1992. С. 82.

² Феодор Студит. Цит. по: Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. Милан; Москва, 1999. С. 210.

Философия Плотина — это также и его религия. В чем ее своеобразие и отличие от религии как таковой? Мы знаем, что согласно Плотину душа достигает своего высшего состояния путем интеллектуального восхождения. Созерцание красоты чувственного космоса подводит человека к видению красоты интеллектуального мира. Моральное совершенствование также является необходимой предварительной ступенью на пути к высшему благу. Моральный закон не отменяется и для совершенного мудреца, достигшего Блага. Религия Плотина не уступает христианству отсутствием морального достоинства. Различия как раз в отсутствии того, что имеет прямое отношение к религии — отсутствию таинств, обрядов, молитв. Никакие молитвы и обряды не нужны для Плотина. Для этого существует целый ряд причин. Во-первых, Единое все равно недоступно молитве и никогда не может слышать ее. Во-вторых, религиозным действием является, в сущности, сама философия. Философия означает для Плотина не просто решение интеллектуальных проблем (хотя, разумеется, и это тоже). Занимаясь философией, человек готовит свою душу к тому, чтобы созерцать высшую реальность.¹ В христианской религии обряды и таинства возможны потому, что в ней есть Священная история, деяния Божии в этом мире, направленные на спасение людей. Церковь понимает любое священнодействие как реальное претворение библейского события. Таинства и обряды опираются на историческое явление Иисуса Христа,

¹ Это объяснение предлагает А. Армстронг. См.: *Armstrong A. H. Plotinus // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967. P. 260.*

предполагают историческую преемственность деяний Бога, продолжение во времени Его искупительной миссии. Отсутствие религиозных обрядов у Плотина — это следствие того, что он не признает никаких специальных спасительных «деяний» Первоединого.

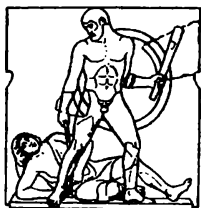
Сближение и воссоединение с всеобщим Богом всегда оставалось для Плотина главной целью. Порфирий упоминает, что за время его знакомства с Плотинем тот «четырежды достигал этой цели».¹ О личном опыте Плотина мы мало что можем сказать, но одно не вызывает никаких сомнений — Плотин никогда не был магом или оккультистом. «Слияния» с божественным началом он добивался только средствами умозрения, не прибегая к иным методам. О магии и различных видах гадания он не писал и, по всей вероятности, никогда не думал. Портрет Плотина не имеет ничего общего с образом тайновидца и чудотворца, вызывающего демонов. Многие из того, что Плотин говорит о Едином, вдохновлено идеями Платона и основано на доводах, которые гораздо ближе к научному реализму, чем к мистицизму.² Даже те элементы в мысли Плотина, которые можно обозначить как мистические, нелегко отделить от его гносеологии.

Ученики Плотина не смогли удержаться на этой трезвой стезе. Большинство последователей этой школы соскользнули в мутный омут оккультных экспериментов, магии и прочего мракобесия. Насыщение неоплатонизма теургией, магическими обрядами,

¹ Порфирий. Жизнь Плотина // Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 665.

² См.: Gerson L. P. Plotinus. The Arguments of the Philosophers. London, 1998. P. 218.

возможно, объясняется представлением поздних неоплатоников о ниспадении и греховности человека. Плотин полагал, что душа человека неизменно пребывает в соприкосновении с Умом. Поздние неоплатоники прониклись христианским учением о первородном грехе и стали придерживаться взгляда на душу как ниспадшее и оскверненное грехом бытие. Поэтому для спасения душе становится необходим мистериальный культ и освящение, изображающие и воспроизводящие некий спасительный миф, в реальность которого, впрочем, никто особо не верил. Поздний неоплатонизм стал создавать свои обряды, таинства, во многом копируя христианский культ. Чисто философская религия Плотина не смогла удовлетворить даже его последователей.





Заключение

Прот. Г. Флоровский однажды высказал мысль, что «эллинизм в Церкви как бы увековечен, введен в самую ткань церковности как вечная категория христианского существования».¹ Создавая новый мирозерцательный норматив, святые отцы переосмыслили и ассимилировали многие стороны античной мудрости, сказали «да» философской культуре эллинизма. Тем самым они расширили горизонт европейской культуры, ввели в нее новые реалии, определив перспективу последующего развития мысли. При осмыслении соотношения неоплатонической философии и христианского учения неизбежно возникает ряд вопросов, которые выводят к более общим философским и научным проблемам.

Христианская религия с самого начала осознавала себя как уникальную всеобъемлющую истину, и именно с таких позиций она смотрела на античную философию. Различные аспекты философских учений, научные идеи и теории древнего мира составной частью входили в святоотеческую мысль, подвергаясь определенному переосмыслению. Взаимодействие и диа-

¹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 509.

лог между христианством и античной культурой оказался довольно плодотворным. Средневековая мысль сумела усвоить немалый багаж философской и теологической мудрости, накопленный в античном мире.

Иустин Философ и Климент Александрийский называли греческую философию «детоводителем» к Христу. Чем для евреев был Закон, тем для эллинов стала философия. Она подготавливала античный мир к принятию того, непосредственного Боговедения, которое стало возможным с пришествием Спасителя. Древние греки не только были готовы к благой вести христианства, но на протяжении многих веков ее готовили. Они выработали те вопросы, на которые христианство дало ответ, разработали категории, в которых этот ответ был выражен. Античные философы первые освоили ту область знания, которую потом заняло богословие отцов Церкви. Сущее и его структура, законы, смысл и цель существования, бытие и назначение человека — это то, что занимало головы греческих мудрецов, начиная с досократиков. Христианская мысль нисколько не меньше, чем античная философия, занимается этими вопросами. Так, например, Иустин Философ называет философию «знанием о сущем» (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος) и «ведением истины» (τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις). Ее целью является Бог, всегда тождественный Себе, причина всего бытия и истинно сущее. Богословию не избежать вопроса о бытии, не избежать онтологических терминов. Они возникают у некоторых христианских авторов чуть ли не на каждой странице. Отцы Церкви, разрабатывая чисто богословские проблемы, постоянно обращались к тем категориям и понятиям, которые вырабатывались в античном

мире на протяжении многих столетий. Также и сложившаяся в античную эпоху наука как особый вид теоретико-познавательной деятельности была в полной мере задействована христианством. Святоотеческое богословие не только взяло на вооружение концептуальный аппарат и детально разработанную систему понятийных конструкций, но и во многом приумножило это, немало внеся в европейскую культуру.

Богословие отцов вполне соотносится с общими стандартами теоретичности и рациональности, выраженными в античном мире. Есть, однако, одно существенное отличие. Научное исследование и философия — это (разумеется, с поправкой на школьные догмы и традиции) открытый и ничем не ограниченный поиск истины. Иное дело святоотеческая мысль. Христианский богослов всегда находится в ситуации веры. Как член христианской Церкви, он выполняет одну из существенных ее функций — объяснение содержания веры, богословскую самоидентификацию Церкви.

Подводя итог проделанному исследованию, сформулируем общие выводы:

1. Вполне очевидно, что святые отцы были знакомы с трактатами Плотина. Но обращает на себя внимание несомненный факт: когда в четвертом веке оформляется и набирает силу школа Плотина, а творения неоплатоников становятся известны христианским богословам, то именно в это время учение о Св. Троице приобретает свою завершенность и четкую терминологическую ясность. Из христианской триадологии изгоняются те черты, которые были в ней общими с платониками и которые были характерны для церковных писателей первых ве-

ков. По всей видимости, знакомство с неоплатонизмом помогло отцам Церкви осознать своеобразие христианского учения, подобрать наиболее точные и приемлемые для него термины.

2. Учение о трех ипостасях у Плотина — это не учение о Божестве, а, скорее, объяснение того, как происходит космос. Оно имеет космологический смысл и описывает, как от совершенного Первозачала появился ущербная Вселенная. Если христианская мысль последовала Плотину и греческой традиции, увидев ту несомненную истину, которая существовала в античном апофатическом богословии, то этого не скажешь про неоплатоническую теорию эманации, которая, безусловно, внеположена христианскому креационизму. Эманационная картина мироздания была полностью преодолена и отвергнута святоотеческой мыслью.
3. Святоотеческая антропология существенно расходится с учением Плотина в трактовке природы души и ее связи с Божеством, в вопросе о причинах падения человека и в понимании природы зла. Антропология неоплатонизма и христианское учение о человеке могут быть истолкованы как производные от совокупности исходных онтологических постулатов; учение о человеке и его душе зависит от условий, предпосылок и самой процедуры космообразования. Эманатизм и креационизм в учении об основаниях космогенеза обуславливают, соответственно, или языческую идею воплощения совершенной и предсуществующей души, или христианскую идею сотворенного, но подверженного грехопадению человеческого существа. Отсюда различие между

языческой и христианской системами побуждений, мотивов и обязательств в деле восстановления человеком своей утраченной идентичности.

4. Сравнительный анализ античных и христианских представлений о совершенстве в свете опыта постижения трансцендентного показывает, что в неоплатонизме достижение высшего состояния, надлежащего душе от природы, достигается интеллектуальным восхождением к созерцанию мира идей и выше — к их источнику. Метафизическая предпосылка этого аспекта философии у Плотина — утверждение божественной сущности души. В неоплатонизме мистический союз с Благом описывается как безличный, достижение трансцендентного начала — слияние двух в одно, растворение «я» в Едином. Христианский подвижник в своем восхождении никогда не достигает тождества с Богом. Абсолют открывается всегда святому как «другой». Это отношение между Личностью Бога (природа которого недосягаема) и личностью человека. Чем больше душа устремляется за Богом, тем более она обнаруживает Его трансцендентность. Соединение твари с Творцом есть тот бесконечный полет, в котором расстояние между душой и божественной сущностью всегда остается бесконечным.
5. Отмеченная близость и зависимость патристики от философии Плотина в аспекте форм мышления несомненна, однако в аспекте содержания эти две традиции движутся параллельно, и скорее можно говорить об их несовместимости и самодостаточности в рамках единой онтологической и антропологической проблематики. Сам подход к философии

у церковных писателей всегда иной, ибо исходной точкой является Откровение, данное в Св. Писании, непосредственном духовном опыте и закрепленное в церковной традиции. Какие-то элементы структуры неоплатонической философии сохраняются, но они включаются в новую систему и выполняют иные функции.





Литература

Источники:

1. Sources chrétiennes. Vol. 1–442. Paris, 1942 – 99.
2. Patrologia cursus completus. Series graeca. Vol. 1–161. Paris, 1857–1866.
3. Patrologia cursus completus. Comp. J.-P. Migne. Series latina. Vol. 1–220. Paris, 1844–1856.
4. Plotini Opera / Ed. P. Henry and H.-R. Schuyzer. Vol. 1–3. Oxford, 1982–1990.
5. *Плотин*. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995.
6. Plotinus, with an English translation by Armstrong A. H. Cambridge (Mass.), London, 1966–<1988>.
7. Plotinus: the six Enneads / Trans. by S. Mac Ken-na. Chicago, 1952.
8. *Прокл*. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1991.
9. *Дамаский Диадокх*. О первых началах / Пер. с древнегреч. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2000.
10. *Аврелий Августин*. О граде Божием. В 4-х т. М., 1995.
11. *Афанасий Великий*. Творения в 4-х томах. М., 1994.
12. *Григорий Нисский*. Об устройении человека. СПб., 1995.

13. *Григорий Палама*. Триады в защиту свяшенно-безмолствующих. М., 1995.

14. *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.

15. *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. СПб., 1997.

16. *Иустин Философ*. Творения. М., 1995

17. *Иринеи Лионский*. Творения. М., 1996.

18. *Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993.

19. *Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. Вопросы-ответы к Фалассию. М., 1994.

20. *Мефодий Патарский*. О свободе воли // Творения Св. Григория Чудотворца и Св. Мефодия епископа и мученика. М., 1996

21. *Немезий Эмесский*. О природе человека. М., 1998.

Исследования:

22. *Аверинцев С. С.* Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 42–77.

23. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991.

24. *Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999.

25. *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918.

26. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. В 4-х тт. М., 1994.

27. *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице // Собрание церковно-исторических трудов. Т. I. М., 1999.

28. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998.

29. *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. М., 1981.

30. *Бычков В. В.* Эстетика отцов Церкви. М., 1996.

31. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды 1952–1983 гг. Нижний Новгород, 1996.

32. *Виноградов Н.* Догматическое учение св. Григория Богослова. Казань, 1887.

33. *Владимирский Ф. С.* Отношение космогонических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1998.

34. *Владиславлев М. И.* Философия Плотина, основателя новоплатонической школы. СПб., 1868.

35. *Гайденок П. П.* Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия // VIII Рождественские образовательные чтения. Христианство и философия. Сборник докладов конференции (27 января 2000 г.). М., 2000.

36. *Йонас Г.* Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998.

37. *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987.

38. *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в западноевропейской философии. М., 1986.

39. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

40. *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.

41. *Зяблицев Г. свящ.* Плотин и святоотеческая литература // Богословские труды. Т. 31. М., 1992.
42. *Иларион (Алфеев), иеромонах.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998.
43. *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.
44. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
45. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992.
46. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1981.
47. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Последние века. М., 1988.
48. *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 1995.
49. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. М., 1991.
50. *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995.
51. *Лукомский Л. Ю.* Апофатика и «учение об эманации» у Плотина // АКАΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Выпуск 2. СПб., 2000. С. 160–179.
52. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.
53. *Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии, 1870 г. Т. 1.
54. *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс, 1992.
55. *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997 (Subsidia Bysantinorossica. Т. 2).
56. *Мишин П.* Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.

57. *Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887.

58. *Оксиюк М. Ф.* Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999.

59. *Павленко А. Н.* Европейская космология: основания эпистемологического поворота. М., 1997.

60. *Писарев Л.* Учение бл. Августина о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894.

61. *Попов И. В.* Конспект лекций по патрологии. Сергиев Посад, 1914.

62. *Попов И. В.* Личность и учение Бл. Августина. Сергиев Посад. 1916.

63. *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917.

64. *Саврей В. Я.* Философские основания истолкования Священного Писания у Оригена // Вопросы философии. 1998. № 6.

65. *Светлов Р. В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.

66. *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

67. *Семане Т. А.* К вопросу о диалектике ума и души в плотиновской онтологии. // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989.

68. *Сидоров А. И.* Некоторые проблемы ранневизантийской философии. // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования за 1985 год. М., 1986.

69. *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.

70. *Сидоров А. И.* Курс патрологии: возникновение церковной письменности. М., 1996.

71. *Сидоров А. И.* Начало александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Уч. зап. Рос.

Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3 (Патрология). М., 1998.

72. Сидоров А. И. Плотин и гностики // Вестник древней истории. 1979. №1.

73. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 1–5. Киев, 1884–1898.

74. Солопова М. А. Плотин. Парадоксальное мнение по традиционному вопросу // Историко-философский ежегодник '95. М., 1996.

75. Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. М., 1995.

76. Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995.

77. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. В кн.: Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994.

78. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. М., 1992.

79. Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VII вв. М., 1992.

80. Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998.

81. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

82. Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. Милан; Москва, 1999.

83. Шичалин Ю. А. Античность—Европа—история. М., 1999.

84. Шичалин Ю. А. К истории переосмысления термина *υλοστασις* // Античная балканистика № 3. М., 1978.

85. Шичалин Ю. А. Концепция генад Прокла, Ареопagitский корпус и Дамаский // Христианство и культура. Сборник докладов Рождественских чтений. М., 1999.

86. Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (Enn. V, 1) // Вестник древней истории. № 4. 1986.
87. Шнидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000.
88. Altaner B. Patrology. 1960.
89. Andressen C. The Integration of Platonism into Early Christian Theology // Studia Patristica. B., 1984. Vol. 15.
90. Armstrong A. H., Markus R. A. Christian Faith and Greek Philosophy. N. Y., 1960.
91. Armstrong A. H. Hellenic and Christian Studies // Collected Studies Series. No. 324, 1990.
92. Armstrong A. H. Plotinus // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967.
93. Armstrong A. H. The Architecture of Intelligible Universe in Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.
94. Armstrong A. H. An Introduction to Ancient Philosophy. London, 1965.
95. Armstrong A. H. Plotinian and Christian studies. London, 1979.
96. Atkinson M. Plotinus. A Commentary with Translation of Ennead V, I: On the three Principal Hypostases. Oxford, 1985.
97. Balthasar H. U. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1961.
98. Beierwalters W. (ed.). Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, 1969.
99. Berkhof H. Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amsterdam, 1939.
100. Blumenthal H. J., R. A. Markus (eds.). Neoplatonism and Early Christian Thought, 1981.

101. *Blumenthal H. J.* Plotinus' Psychology, 1971.

102. *Blumenthal H. J.* Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism (Collected Studies), 1993.

103. *Bussanich J.* The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts // *Philosophia Antiqua*, Vol. 49. 1997.

104. *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen. Oxford, 1966.

105. *Cherniss H.* The Platonism of Gregory of Nissa. 1930.

106. *Coulter J. A.* The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists. 1976.

107. *Cross F. L.* The Early Christian Fathers. 1960.

108. *Crouzel H.* Origène et la philosophie. Paris, 1959.

109. *Danielou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London; Philadelphia, 1973.

110. *Danielou J.* Origène. Paris, 1948.

111. *Danielou J.* Platonisme et theologie mystique. Paris, 1944.

112. *Deck John N.* Nature, Contemplation, and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus. 1991.

113. *Dehnhard H.* Das Problem der Abhangigkeit des Basilius von Plotin. Berlin, 1964

114. *Findlay J. N.* Plato and Platonism: An Introduction. 1978.

115. *Fortin E. L.* Christianisme et culture philosophique au cinquieme siecle: La quarelle de l'ame humaine en Occident. Paris, 1959.

116. *Gerard J. P., O'Daly.* Plotinus' Philosophy of the Self.

117. *Gerson L. P.* Plotinus. The Arguments of the Philosophers. London, 1998.

118. *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. 1980.

119. *Graeser A.* Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study. Leaden, 1972.

120. *Gurtler Gary M.* Plotinus: The Experience of Unity // American University Studies V: Philosophy, 1989.

121. *Hadot P.* Le probleme du neoplatonisme alexandrin: Hierocles et Simplicius. Paris, 1978.

122. *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Paris, 1968.

123. *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381. Edinburgh, 1988.

124. *Baine H. R.* The Structure of Being: A Neoplatonic Interpretation // Studies in Neoplatonism, V. 4, 1981.

125. *Heiser John H.* Logos and Language in the Philosophy of Plotinus // Studies in the History of Philosophy. Vol. 15. 1991.

126. *Inge W. R.* The Philosophy of Plotin. I–II. N. Y., London, 1948.

127. *Ivanka E.* Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise. 1990.

128. *Kannengiesser Ch.* Athanase d'Alexandrie. Eveque et ecrivain. Une Lecture des traites Centre les Ariens. Paris, 1983.

129. *Katz J.* Plotinus Search for Good. King's Grown Press Columbia University. N. Y., 1950.

130. *Klibansky R.* The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages. London, 1939.

131. *Knowles D.* The Evolution of Mediaeval Thought. 1962.

132. *Koch H.* Pronoia und Paideusis: Studien liber Origenes und sein Verhaltnis zum Platonismus. Berlin, Leipzig, 1932.

133. *Leroux G.* Human Freedom in the Thought of Plotinus // *The Cambridge Companion to Plotinus* by L. P. Gerson. Cambridge, 1996.

134. *Lloyd A. C.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxford, 1990.

135. *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition. Oxford, 1981.

136. *Meijer P. A.* Plotinus on the Good or the One. Enneads VI, 9: An Analytical Commentary. 1992.

137. *Meijering E. P.* Orthodoxy and Platonism in Athanasius, Synthetis or Antithesis? Leiden, 1968.

138. *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. London; Oxford, 1974.

139. *Meyendorff J.* Le Christ dans la theologie byzantine. P., 1969.

140. *O'Meara Dominic J. (ed.)*, Neoplatonism and Christian Thought, 1982.

141. *O'Meara Dominic J.* Plotinus: An Introduction to the Enneads. 1995.

142. *Pistorius P. V.* Plotinus and Neoplatonism. An Introductory Study. Cambridge.

143. *Quasten J.* Patrology, 3 v., 1950–60.

144. *Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Toronto, 1981.

145. *Rist J. M.* Platonism and its Christian Heritage. London: Variorum Reprints. 1985.

146. *Rist J. M.* Plotinus. The Road to Reality. Cambridge, 1957.

147. *Rist J. M.* Plotinus and Christian Philosophy // The Cambridge Companion to Plotinus by L. P. Gerson. Cambridge, 1996.

148. *Ruether R. R.* Gregory of Nazianz: Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969.

149. *Schroeder F. M.* Form and Transformation: A Study in the Philosophy of Plotinus // McGill-Queen's Studies in the History of Ideas. No. 16. 1992.

150. *Simon M.* From Greek Hairesis to Christian Heresy // Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honor R. M. Grant. Paris, 1979.

151. *Sleeman J. H* Lexicon Plotinianum.

152. *Smith A.* Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. Hague, 1974.

153. *Sorabji R.* Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and Early Middle Ages. 1984.

154. *Spidlik S. I.* La sophiologie de S. Basile. Roma, 1961.

155. *Switalski P.* Plotin and the Ethics of Augustine. N. Y., 1946.

156. *Tatakis B.* La philosophie byzantine. Paris, 1949.

157. *Taylor T.* Plotinus: On the Descent of the Soul. 1990.

158. *Torchia N. Joseph.* Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis // American University Studies. Series V. 1993.

159. *Tripolitis A.* Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen, 1977.

160. *Turner H. E.* The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church. L., 1953.

161. *Vogel C.* The Concept of Personality in Greek and Christian Thought // Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Washington, 1963. V. 2.

162. *Wald G.* Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus. Frankfurt-am-Main, 1990.

163. *Wallace-Hadrill D. S.* Eusebius of Caesarea. L., 1960.

164. *Westra L.* Plotinus and Freedom: A Study of Enneads, 6:8 // Studies in the History of Philosophy. Vol. 9. 1990.

165. *Witt R. E.* Albinus and the History of Middle platonism. Cambridge, 1937.

166. *Young M. Frances.* From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literatur and its Background. SCM Press LTD, 1996.



Приложение

Плотин в текстах некоторых христианских авторов IV–V веков¹

Амвросий Медиоланский

De bono mortis

1, 2:	I, 7, 3, 3–4
4, 13–14:	I, 7, 3, 7–22
5, 19:	III, 5, 8, 11–9, 9
5, 21:	III, 5, 9, 37–39
6, 25:	I, 1, 3, 3–5
7, 26:	I, 1, 4, 1–4

De Iacob

1, 6, 24:	I, 4, 4, 30–35
1, 7, 28:	I, 4, 2, 21–26
1, 7, 29:	I, 4, 4, 4–12. 18–19
1, 7, 30:	I, 4, 4, 20–26

¹ *Plotini Opera*. T. III. Paris, 1973. P. 420–435.

1, 7, 31:	1, 4, 4, 30-35; 5, 10-12. 22-24
1, 7, 32:	I, 4, 6, 1-7
1, 8, 35:	I, 4, 7, 5-8. 14-17
1, 8, 36:	I, 4, 7, 21-22. 28-29. 31-33; 8, 3-5. 21-25; 11, 12-14
1, 8, 39 et II, 939:	I, 4, 16, 23-27

De Isaac

2, 5-3, 6:	I, 8
3, 6:	I, 8
4, 11:	IV, 8
7, 60:	I, 8, 1, 5; 2, 2-7; 8, 2-13
7, 51:	I, 8, 2, 29-30; 13, 21; 15, 25
8, 78:	I, 6, 5, 50-53; 7, 8-39
8, 78-79:	I, 6, 8, 3-9, 39
8, 79:	I, 7, 1, 19-23

Августин

Confessiones

I, 18, 28:	I, 6, 8, 22-24
VII, 10, 16:	I, 8, 13, 16-17
VIII, 8, 19:	I, 6, 8, 22-24
IX, 10, 25:	V, 1, 2, 14-17

De civitate Dei

IX, 10:	IV, 3, 12, 8-9
IX, 11:	IV, 3, 18, 22-23
IX, 17:	I, 6, 8, 16. 21-22
X, 2:	V, 6, 4, 14-20
X, 14:	III, 2, 13, 18-27
X, 16:	I, 6, 7, 32-34
X, 23:	V, 1 tit
XXII, 19:	I, 6, 1, 21-22

De consensu Evangelistarum

I, 23, 35:	V, 1, 4, 9-10; 7, 33-35
------------	-------------------------

De Genesi ad litteram

XII:	V, 5, 1, 1-2, 17
XII, 10, 21:	V, 6, 2, 4-5

De immortalitate animae

XVI, 25:	IV, 2, 1, 47-50
----------	-----------------

De quantitate animae

XXXII, 68:	IV, 2, 1, 75-76
------------	-----------------

De Trinitate

IX, 3, 3:	V, 3, 1, 17-19
X, 3, 5:	V, 3, 1, 24-27
X, 4, 6:	V, 3, 5, 1. 13-14

Кирилл Александрийский

Contra Julianum

II, 67 c:	V, 1 tit; 9, 5–7
IV, 145 c:	V, 1, 8, 6–12
VIII, 273 a–b:	V, 1, 6, 39–40
VIII, 274 a–b:	V, 1, 6, 50–53
VIII 275 a–b:	V, 1, 2, 1–9
VIII 275 d–e:	V, 1, 2, 27–38
VIII 276 a–b:	V, 1, 3, 4–10
VIII 280 b–c:	V, 1, 4, 12–17

Евсевий Кесарийский

Praeparatio evangelica

XI 16, 4:	V, 1 tit
XI 17, 1:	V, 1, 4, 1–9
XI 17, 2:	V, 1, 5, 3–7
XI 17, 3–7:	V, 1, 6, 27–44
XI 17, 8:	V, 1, 6, 50–7, 2
XI 17, 9–10:	V, 1, 8, 1–14
XI 18, 14:	V, 9, 5, 28
XI, 22, 1:	I, 1, 8, 9–10
XV, 6, 15:	II, 1, 1, 2
XV, 7, 7:	II5, 3, 18
XV, 10, 1–9:	IV7, 8, 1–50

XV, 12, 3:	III, 1, 4, 1
XV, 22, 1-67:	IV, 7, 1, 1-8, 28

Марий Викторин

Adverus Arium

I 30:	VI, 1, 3, 12-13
I 32:	IV, 3, 20, 41-46
IV 1:	II, 5, 1, 3-6
IV 22:	V, 2, 1, 1-2

Иоанн Филопон

De aeternitate mundi

I, 7:	IV, 5, 7, 34. 46. 48
II, 5:	VI, 7 tit; 1, 45-58
IV, 16:	VI, 7 tit; 1, 45-58
VII, 4:	IV, 7, 8, 35
XIII 2:	II, 2, 1, 1
XIII 15:	II, 1, tit; 2, 5-16; 4, 9-13; 2-16
XVI 3:	VI, 7, 1, 45-58

In analytica priora

P. 1, 21-23:	I, 1, 9, 12-13; VI, 3, 18, 11-12
--------------	----------------------------------

In categorias

p. 6, 15-16:	I, 3, 3, 5-10
--------------	---------------

In de anima

p. 2, 15-16:	I, 6, 7, 2; VI, 9, 9, 46-47
3, 12-13:	I, 3, 3, 5-10
7, 27:	III, 4, 2, 24
35, 12:	IV, 7, 3, 1-2
56, 25-26:	II, 2, 1, 1
102, 4-5:	II, 2, 1, 1
p. 138, 34-139, 1:	II, 2, 1, 1
545, 5:	I, 1, 9, 12-13
III Latine p. 62, 9-11:	I, 1, 9, 12-13
III Latine p. 63, 11:	I, 6, 7, 2; VI, 9, 9, 46-47
III Latine p. 68, 3-4:	I, 1, 1, 12-13

In meteorologica

p. 12, 24-25:	II, 2, 1, 1
---------------	-------------

In Nicomachi arithmetica introductionem

I, 1, p. 3, 47-48:	I, 3, 3, 5-10
--------------------	---------------





Summary

The Philosophy of Plotinus and the Tradition of the Christian Patristics

The book is devoted to an insufficiently researched and extremely interesting stage of the history of the European thought when, on the one hand, one of the most important schools of philosophy — Neoplatonism — was being formed, and, on the other hand, the dogmata of Christianity were taking shape. The research of the influence of Hellenistic philosophy in the person of its most significant representative — Plotinus (205–270) — on the formation of the Church doctrine is extremely important both for philosophy, and for the history of the Christian doctrine.

The author focuses his attention on the three following areas: models of the origin of the Universe, anthropology and ethics. The doctrine of creation of the world is different from the concept of emanation, because creation presupposes two distinctions: the distinction between God and created being, and that between God's nature and God's will. The author notes that, for Plotinus, man is a soul rooted in the divine. Christian theologians teach that man is a created being and a unity of soul and body. There is a fundamental difference be-

tween Plotinus' and Christian understanding of the problem of evil. Plotinus believes that evil is the state of involvement with the material world. Therefore, the main virtue for him is cleansing oneself from the matter and contemplating the world of ideas. The purpose of Christianity is not cleansing oneself from the matter but, on the contrary, transformation and deification of the latter. In contradistinction to Plotinus, Christian writers do not regard disembodiment as good, but place their hopes on the resurrection of the body. This demonstrates the difference of the anthropological models of the Antique and Christian cultures.



Содержание

<i>А. В. Семушкин. О сходстве несходного в языческой и христианской философии (вместо предисловия)</i>	5
Введение	15
Глава 1. Учение о Божестве и мироздании	
в неоплатонизме и патристике	33
1. Триадология: ипостаси Плотина и Св. Троица отцов Церкви	33
2. Апофатическое богословие	41
3. Проблема мирообразования	52
4. Свобода и необходимость миротворящего действия	69
5. Предвечный замысел и его осуществление	87
6. История и последние судьбы мироздания ...	96
Глава 2. Человек, его природа и место	
в космосе	106
1. Место человека в космосе	106
2. Природа человека в неоплатонизме и христианстве	115
3. Антиномизм человеческого существования. Между Богом и миром	127
4. Грехопадение человека и проблема свободы	140

5. Основания морального сознания	149
Глава 3. Пути последнего совершенствования ..	155
1. Критериальное разграничение добра и зла	155
2. Свобода человека	168
3. Боговоплощение у Плотина и в христианстве	176
4. Путь постижения запредельного	185
5. Преодоление зла. Учение о добродетелях ..	193
6. Учение о любви. Мистический опыт традиций	201
Заключение	214
Литература	220
<i>Приложение. Плотин в текстах некоторых христианских авторов IV–V веков</i>	<i>232</i>
<i>Summary. The Philosophy of Plotinus and the Tradition of the Christian Patristics ...</i>	<i>238</i>

Директор издательства:

О. Л. Абышко

Главный редактор:

И. А. Савкин

Художественный редактор:

В. С. Кучукбаев

Редактор:

Л. А. Абышко

Корректор:

С. Е. Парфенова

Оригинал-макет:

Ж. О. Григорьева

ИД № 04372 от 26. 03. 2001 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 15.06.2001. Подписано в печать 23.07.2001.

Формат 70×100/32. Объем 8,0 п.л. Тираж 1000 экз. Заказ № 4124

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии

«Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia