

ет всем хорошо знакомый факт припоминания забытого. А поэтому нет надобности рационально конструировать некую реальность, называя ее бессознательным, якобы полностью недоступным для сознания, тем самым лишая человека единства собственного Я и, стало быть, нравственной ответственности за свои поступки. А именно такое конструирование имеет место в психоанализе Фрейда.

Психологическая трактовка времени, столь основательно разработанная Августином, представляет собой поворот, значение которого для европейской философии трудно переоценить. Именно стремление христианства постигнуть природу индивидуальной человеческой души, исходя из ее связи со сверхкосмическим, личным Богом, привело также к новой трактовке времени. Августин во многом предвосхищает субъективный подход к пониманию времени, характерный для эмпирическо-психологического направления в философии XVII–XVIII вв., а отчасти и для трансцендентализма Канта. Однако как новоевропейский психологизм, так и трансцендентальная философия отличаются от Августина весьма радикально, поскольку оставляют ту теологическую почву, на которой выросло учение о времени Августина. Отсюда и существенно иной онтологический горизонт, обусловивший особенности новоевропейского понимания времени.

ПЛОТИН И ТРАДИЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ПАТРИСТИКИ

(Опыт сравнительного анализа)

А.В. Ситников

Философия Плотина (205–270) – последнее и, пожалуй, одно из самых значительных достижений античного умозрения. Плотин по праву считается крупнейшим мыслителем, вобравшим в себя достижения почти всех древнегреческих философских школ. Становление и расцвет неоплатонизма проходили одновременно с формированием христианской патристики. Церковные учителя были хорошо знакомы с античной мудростью и это отчетливо запечатлено в их трудах. Христианское вероучение, ищущее рационально-догматического самоопределения, часто вынуждено было заимствовать культуру умозрения у неоплатоников. Один из исследователей проблемы соотношения неоплатонизма и патристической традиции – Э. Иванка – отмечает, что когда христианские мыслители обращаются к платонизму – это не только образец и источник вдохновения, 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 авторов¹. Школа Плотина,

несомненно, оказала определенное влияние на формирование традиции древнецерковного богословия; многие достижения античной философии прочно вошли в состав христианского умозрения через рецепцию неоплатонического наследия. При этом влияние античного умонастроения отнюдь не подавляло и не касалось основополагающих интенций святоотеческой мысли, в которых она всегда сохраняла свое внутреннее единство и самодостаточность.

Насколько церковные писатели были знакомы с трактатами Плотина? Этого греческого философа, безусловно, знали. Это можно утверждать, хотя бы благодаря тому, что его вспоминает Евсевий Кессарийский (260–340) в *Приготовлении к Евангелию*². 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 Плотина³. Философская эрудиция св. Василия достаточно велика – он использовал Аристотеля, часто у него встречается стоическая терминология, – но трудно определить, какими именно текстами античных авторов он располагал, и не известно, читал ли он сами трактаты Плотина. В главе 16 трактата “О Св. Духе” имеется отрывок, содержащий, по всей вероятности, полемику с Плотиним. В нем Василий Кессарийский 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 действие (ἐνέργειαν) Сына несовершенно”⁴. И далее в этом тексте он подчеркивает совершенство и законченность Сына и Св. Духа.

Василий Великий здесь прямо указывает на отличие своего учения от философии Плотина. Общеизвестно, что для платоников характерен “триадический” взгляд на мир, но эта, ведущая свое начало от Платона, традиция имела дело с “вертикальными” триадами⁵. В них второе начало имеет меньшее божественное достоинство, чем первое. Еще менее совершенно 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)⁶. Душа (третье начало) благодаря посредничеству ущербна и ее порождение – космос – еще менее совершенен, чем она сама. Василий Великий в своем трактате 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, беспредельную по великости, неизмеримую временами или веками»⁷. Св. Дух “столь же далек от тварной природы (κτιστῆς φύσεως), сколь единичное не подобно составному и имеющему в себе множество” (XVIII, 45, 30–33)⁸. В “вертикальной” иерархической триаде неоплатоников нет речи об их равенстве, ибо “выше сущего стоит Первоединый”, второе после него место занимают сущее и Ум, а “третье – Душа”

(Энн. V, 1, 10, 2–4). Каждое вновь произведенное бытие менее совершенно по сравнению с тем, от которого произошло, сохраняет связь с ним и подчиняется ему (V, 2, 2). Христианское учение утверждает равенство и единосущие ипостасей при их нераздельном единстве и неслиянности. Об этом пишет Василий Великий, когда, говоря о Троице, он еще раз неявно ссылается на Плотина. Св. Василий отказывается перечислить три ипостаси: “Не допустим, чтобы невежественное 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)⁹. 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 он всегда понимает не как “что”, а как “кто”. В том же трактате “О Св. Духе” он утверждает невозможную для неоплатоников мысль, 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)¹⁰.

Другой каппадокиец – св. Григорий Богослов, обладавший неплохой философской эрудицией, – был, несомненно, знаком и с Плотинном¹¹. Хорошо известен отрывок из “Третьего слова о богословии”, в котором содержится ссылка на Плотина. В ней Григорий Богослов подчеркивает различия между своим богословием и учением античного философа:

Поэтому изначальная монада (*μονάς ἀπ' ἀρχῆς*), перемещаясь в диаду, становилась на триаде (*τριάδος*)... Отец – рождающий и изводящий..., что же касается двух других, то Один – рожденное, а Другой – изведенное... И мы не посеем называть это “излиянием благодати”, о котором один их 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 *от Отца Исходящего*, как говорит в одном месте сам Бог-Слово¹².

В этом тексте Григорий Богослов говорит о своем отвержении платоновской “вертикальной” триады и подчеркивает, что Дух исходит от Отца¹³. Если в философии Плотина третье начало (Душа) исходит из второго (Ум) и, таким образом, три ипостаси выстраиваются в последовательную нисходящую цепочку, в которой каждое последующее (низшее) звено менее совершенно, чем предыдущее (высшее), то в христианском богословии это решительно отвергается. «Но для чего, – пишет Фотий, – исходит Св. Дух от Сына? Ведь если исхождение от Отца совершенно (а оно совершенно, ибо Бог Совершенный от Бога Совершенного), то какое еще “исхождение от Сына” и для чего?»¹⁴.

Обращает на себя внимание несомненный факт: в IV в. оформляется и набирает силу неоплатоническая школа. Тексты неоплатоников

становятся известны святым отцам. И именно в это время христианское учение о Св. Троице обретает свою завершенность и четкую терминологическую ясность. Из него изгоняются как раз те черты (прежде всего субординационизм), которые были общими с платониками и которые были характерны для первых веков церковного богословия. Знакомство с Плотинем помогло отцам осознать своеобразие христианского учения, подобрать наиболее точные и приемлемые термины для его выражения.

Учение о трех ипостасях у Плотина – это не учение о Божестве, а, скорее, объяснение того, как происходит космос. Оно имеет космологический смысл и говорит, почему от совершенного первоначала появился ущербный космос. В христианстве три ипостаси существуют безотносительно к бытию космоса, не призваны заполнить разрыв между высшим и низшим уровнем сущего. Поэтому для дальнейшего сравнительного анализа неоплатонизма и патристики нам нужно обратиться к проблеме мирообразования и непосредственно связанному с ней представлению о природе Первого начала в его отношении (свободном или необходимом) к творению космоса.

Библия начинается словами: “В начале сотворил (ἐποίησεν) Бог небо и землю”. Космосу тем самым отказывается в самодостаточности, и утверждается его абсолютная зависимость от Божией воли. Творение не является необходимостью и 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”. 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. Библейский текст, повествующий о творении, подчеркивает именно эту произвольность: “и сказал Бог”. Плотинский ответ на этот вопрос нуждается в истолковании и уточнении.

Латинский термин *emanatio* используется обычно для перевода слова *πρόδος* (букв. “выхождение”, “шествие вперед”). Используется этот термин для описания перехода от высшей, более совершенной, ступени бытия к низшей, менее совершенной. 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, совершается сознательно. Единое (τὸ ἕν) не действует осознанно, не желает, не планирует, не выбирает, не намеревается, не испытывает никакой заботы о том, что оно создаст, ибо оно выше всего этого. Сознание, какое-либо обдумывание того, что предстоит совершить, возможность выбора между альтернативами – это, согласно Плотину, присуще лишь низшим уровням бытия. Даже совершенный человек всегда совершает правильный поступок непосредственно и спонтанно, без обдумывания, а тем более это присуще действиям божества. Плотин предпочитает сравнивать совершенную деятельность с чем-то спонтанным и непредусмотренным, необдумываемым, с происходящим в природе. Хотя подобные действия необходимы 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 какой-либо обязательности, никто вне или изнутри не может принудить Единое. Единое не связано необходимостью; наоборот, оно устанавливает необходимость, его творение – это просто переживание его сверхизбыточествующей жизни, следствие его безграничного совершенства. Плотин всегда настаивает на том, что Ум (*νοῦς*) происходит от Единого без всякого изменения последнего. Единое рождает мир и не испытывает никаких хотений, чувств, желаний по отношению к появившемуся миру (V, 1, 6).

Согласно христианскому Св. Писанию, Бог творит мир “из ничего (*ex nihilo*): “...яко от несущих сотвори сия Бог (*ὅτι ἔξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός*)» (2 Макк. 7, 28). Платоновское *μή ὄν* имеет несколько иное содержание. У Платона под *μή ὄν* или *μή ὄντα* разумеется бескачественная и безвидная материя, не получившая определенного бытия. Она не сотворена и существует вечно. 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 *μή ὄν* более неопределенный и допускает разные толкования, слово *οὐκ ὄν* можно понимать только в смысле абсолютного отрицания какого-либо первовещества. Как результат того, что мир был приведен в бытие “из ничего” свободным творческим “да будет” Бога, все тварное заключает в самой своей природе стойкую “уконическую” предрасположенность и существует исключительно по непрекращающемуся попечению о нем Творца. Самодостаточного бытия творение не имеет. Христианские авторы всегда делали акцент на том, что между абсолютным Божьим бытием и условным бытием мира существует глубочайший, принципиальный раскол. Тварная и нетварная природы – это два принципиально разных модуса бытия (Божественный и тварный), которые можно описать соответственно как “необходимый” и “не необходимый”, или “абсолютный” и “обусловленный”, или же “не могущий не быть” и “могущий не быть”. Бог не нуждается в творении. Его бытие в Себе Самом совершенно полно, при этом нет никакой необходимости в существовании твари.

Одна из особенностей описания Плотинем эманации – постоянное использование образов солнца и огня. Известно, что еще Платон сравнивал Благо с солнцем (508а–509а). Плотин, описывая происхождение второй ипостаси от Единого, постоянно пользуется аналогией солнца и света, огня и тепла. Подобно тому как от солнца исходит свет, а от огня – тепло, 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. Такие сравнения подобают для необходимого процесса. 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 саму *идею* огня входит его связь с теплом, т.е. по своей идеальной природе, по существу тепло обяза-

тельно связано с огнем¹⁵. Между огнем и теплотой существует некоторая необходимая связь, которую мы должны иметь в виду в этой метафоре. Тепло исходит от огня, потому что такова природа огня. Все вещи, пишет Плотин, как бы подражают по мере сил Первому началу. Природа, реализуя в себе образ Единого, распространяет действия своих сил вне себя (V, 4, 1, 30): огонь 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” (Тимей 29 d). Таким образом, для описания эманации Плотин довольно часто использует слово “необходимый” (ἀναγκαῖον).

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 принадлежит мышление, так как оно вносило бы в него многообразие. Если Единое не является сознательным началом – не имеет ни сознания и ни контроля над эманацией, – могла бы эманация идти другим способом? Почему Единое создает каждую вещь именно такой, какая она есть, а не иной? Все эти проблемы приводят нас к вопросу: свободно ли Единое совершать им совершаемое и быть тем, чем оно является. Во фрагменте V, 4, 2, 27, Плотин разводит два понятия: “энергия сущности” (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) и “энергия из сущности” (ἐκ τῆς οὐσίας). Энергия сущности не отличается от той сущности, которой она принадлежит, она сама есть эта сущность. Энергия, истекающая из сущности, отличается от первой. Например, в огне иное представляет собой та теплота, которая составляет его сущность, и иное – то, что распространяется от него во все стороны. Это различие присуще всему, включая и Единое. Действие, по которому Единое есть то, чем оно является, идентично и неразлично от действия, по которому оно делает то, что делает. Для Единого действие из сущности неразрывно связано с действием сущности (5, 4), поэтому его можно назвать “необходимым”. Например, солнце – причина света, и его нельзя помыслить отдельно от его лучей. Оно в некотором смысле трансцендентно, ибо отличается от лучей. Солнечные лучи – знак его присутствия: “...солнце всюду представлено со светом и не отрезано от него (οὐκ ἀποτέμνεται)” (I, 7, 1). Как свет – необходимость природы самого солнца, так и эманация неотъемлема от Блага: “...гораздо сообразнее с разумом допустить, что проистекающая от него [Единого] первая энергия, истекает из него таким же образом, как свет истекает от солнца...” (V, 3, 12, 39). Плотин настаивает на связи Единого с тем, что из него происходит, ибо ниже, в строке 45, снова встречается термин ἀποτέμνεται: “Первоединый не отделяется от того света, который из него исходит... Это исходящий от первого свет, хотя и не отделяется от него, но все же от него отличен (οὐδέ γάρ ἀποτέμνεται τὸ ἀπ’ αὐτοῦ οὐδέ αὐ ταῦτον αὐτῶ)”.

Исхождение ипостасей у Плотина – это единообразный и непрерывный процесс. Происхождение Второго начала служит моделью, образом, по которому строится истечение Души от Ума и космоса от Души. Это картину непрерывного единообразного ряда нисхождений Плотин рисует в явной полемике с гностиками¹⁶. Космос сопричастен божественному, вечен (см. трактат II, 1), он рассматривается Плотин как истинное, прекрасное и, в известной степени, адекватное подобие умопостигаемого мира (II, 1, 8). Бытие космоса являет собой разумность, непрерывность, он никогда не был незрелым и незавершенным (17, 52). Рождение космоса – это очередная ступень в единообразной цепи истечений от Единого всей иерархии сущего. Ипостаси в неоплатонизме связаны вечным непрерывным динамическим процессом эманации, отдельными последовательными ступенями которого они являються¹⁷.

Христианская мысль порой с большим трудом преодолевала стереотипы античного мышления, требовались новые термины и формулировки. В первые века церковные писатели иногда попадали под влияние эллинской философии. 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 Плотина¹⁸. Для Оригена невозможно было размышлять о Боге, не представляя Его в то же самое время Творцом. 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. Для Оригена немислимо 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 (De princ. 1.2.10)¹⁹. В сочинениях Оригена еще не порвана логическая связь между рождением Сына и бытием мира, он сближал учение о Боге и о мире. Подобное смещение божественного и космического характерно для неоплатонической мысли; в ней мы видим ряд нисхождений, в котором рождение космоса так же необходимо, как и рождение Ума. *Νοῦς* Плотина – первое и единственное порождение Единого и вместе 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 Сына²⁰.

Христианские авторы всегда старались дистанцироваться от этих воззрений, считая, что нельзя признавать Бога произвольной причиной мира, подобно тому как тело бывает причиной тени, а сияющее – сияния²¹. Два коренным образом отличающихся друг от друга вида бытия: с одной стороны, вечное, неизменное бытие Бога, с другой – внутренне непостоянный и “смертный”, всегда подверженный переменам

и “тлению” космос – адекватно выражаются с помощью введенного у Афанасия Великого нового понимания терминов “сущность” и “энергия”. Разделение между “сущностью” и “силами” было и у Филона, Климента Александрийского и у Плотина. Но начиная с Афанасия эти термины стали использоваться в христианстве совершенно особым образом.

Для Оригена существование Второй Ипостаси было необходимо, необходимою 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 Умом²². Также и для представителя Александрийской школы Афанасия Великого в самом существе Отца дана необходимость бытия Сына, представление о Боге без Сына невысказуемо, так как “Бог есть вечный источник премудрости. Если Источник вечен, то и Премудрости необходимо быть вечной. А эта Премудрость есть Слово”²³. 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 Афанасий Великий ввел запрет на использование термина “воля”, “энергия” для описания отношений между Лицами Троицы. Рождение и исхождение есть действие не 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 Ипостасями²⁴. Этим разведением достигается чрезвычайно важное онтологическое решение. Бог творит мир по воле, свободно, а Сам существует в силу своей сущности.

Для патристики различие сущности и воли имело первостепенное значение. Христианство так долго и тщательно занималось проблемой творения, преодолевая унаследованное от античности представление о необходимости существования тварного мира, ибо было ясно: пока не решена проблема творения, невозможно достигнуть ясности в представлениях о Боге. В христианстве отношение ипостасей внутри Троицы радикальным образом отлично от отношения Бога к тварному миру. Сотворение мира – “динамично” – это действие “сил”, или “энергий”. “Создания, – учит Афанасий Александрийский, – 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”²⁵. Поэтому бытие мира есть нечто “внешнее” по отношению к существу Бога и началом своим имеет лишь Божественное воление. Проявления творческой воли содержат некий элемент случайности. Творение – это такое проявление воли Бога, в ко-

тором Его акт проистекает не из Его бытия. Термин “воля” не применяется при описании предвечных отношений Ипостасей. Именно это различие “сущности” и “воли” утверждало разницу между “рождением” и “творением”. У Оригена неопределенность возникала из-за того, что нельзя было уловить разницу между понятиями “бытие” и “действие”, “рождение” и “творение”. Учение св. Афанасия было принято большинством христианских богословов еще при его жизни. Впоследствии Кирилл Александрийский просто воспроизводил рассуждения своего предшественника, только вместо “воля” Кирилл употреблял термин “Божественная энергия”. Учение это можно найти почти у всех греческих богословов. Василий Великий различал непознаваемую сущность и то, что ее сопровождает, но не является сущностью, – действия. Он употребляет для этих действий, проявлений термин ἐνέργεια. Энергии – многочисленные действия и проявления Творца – противопоставляются Его простой и невыразимой сущности. С наибольшей тщательностью эта проблема была в дальнейшем разработана в сочинениях Григория Паламы.

Необходимо подчеркнуть, что Плотин все время напоминает: адекватное описание природы Единого невозможно; используемый нами язык – метафорический, он не может полностью выразить природу Единого. Всегда будет бесконечное расстояние между Единым и теми вещами, которые мы привлекаем для его описания. Мы не должны ожидать его точного описания и определения. Тем не менее вопрос об эманации не может быть разрешен, пока не получим ответа на вопрос: почему Единое есть то, что оно есть?

Говорить, что Единое действует “согласно природе”, недопустимо, ибо “природа” Единого и его действие как Единого полностью неразличимы, в Едином не может быть никакой двойственности: “Его сущность от вечности соприсуща энергии и как бы слита с нею и составляет с нею одно и то же” (VI, 8, 7, 50). Единое, конечно, не существует случайно (κατὰ τύχην, 7, 32) или “по случайности” (συμβῆ, 8, 23). Плотин исключает всякую возможность применения термина τὸ συμβῆ по отношению к Единому (1, 1–3; 14, 36, 16, 18). В отрывке 9,10–14 он указывает, что Единое в том смысле детерминировано (ὁρισμένον), что оно отлично от следующих за ним уровней бытия. “Начало всего должно быть превосходнейшим всего, что после него следует. Поэтому оно определено (ὁρισμένον) в том смысле, что оно единственно (μοναχῶς), но вовсе не в том, что оно определяется необходимостью (οὐκ ἔξ 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 (οὐδέ γὰρ ἦν ἀνάγκη ἐν γὰρ τοῖς ἐπομένοις τῇ ἀρχῇ ἢ ἀνάγκη καὶ οὐδὲ αὐτὴ ἔχουσα ἐν αὐτοῖς τὴν βίαν). Первое начало единственно благодаря себе (τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρ’ αὐτοῦ); оно такое, а не иное не потому, что ему таким следовало быть (ὅπερ ἐχρήν εἶναι), не потому, что так пришлось, случилось (οὕτω συμβῆ), но потому, что так должно (ἔδει) быть”. Первое начало не может, по мысли Плотина, быть иным, потому, что оно первое. Необходимость существования Единого отличается от других необхо-

димостей, можно даже сказать, что “необходимость” – это в данном случае не совсем верное слово. “Принуждение” (ἀνάγκη) – это тем более неподходящее слово, что оно подразумевает необходимость от чего-либо внешнего.

Развивая эту мысль, Плотин говорит, что Единое есть то, чем оно “хочет” быть (οἶσαν ὃ θέλει); оно то, что оно порождает к существованию, оставаясь при этом превыше его (9, 44). Особенность этой воли (желания) в том, что она достигает любую цель непосредственно. Для Единого нет никакого расстояния между желанием и его достижением. Фактически воля Единого и его сущность (οὐσία) тождественны, ибо никакое различие невозможно в Едином. 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. Это же самое должно утверждать о Первом начале – оно всецело по своей воле есть то, что есть. 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. Оставаясь всегда нераздельным единым, не допускающим какой-либо двойственности, “[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).

Плотин определенно проводит мысль, что “воля” и “бытие” Блага едины: “... мы должны называть сущность желанием” (σύνεστιν τῇ οἴον οὐσία ἢ θέλησις) (27). Если желающее тождественно с желаемым, то для Единого это означает, что в нем желание тождественно сущности (οὐσία) (15, 7). Тексты Плотина убеждают, что природа Единого должна пониматься как такая воля, которая одновременно является и волей и ее осуществлением. Эманация оказывается необходима потому, что Единое так “желает”. Все проистекающее от Единого, так же как оно само, – результат его воли²⁶. По причине единства ему присуща лишь одна воля, по которой оно “существует” и по которой “творит” универсум. Необходимость – это собственная воля Единого, его желание, и это относится не только к эманации – и само Единое существует именно таким, каким оно “желает” существовать. Сама природа Единого – результат его желания, ибо оно желает самого лучшего, т.е. Блага. Поскольку Единое не содержит в себе никакого двойства, то 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 в определенном смысле является результатом его воли (желания). Поэтому Плотин говорит (V, 1, 6, 25), что Единое ни утверждало (προσείσαυτος), ни волило (βουληθέντος), ни приводило каким-либо другим способом к существованию вторую ипостась. Единое никак не интересуется второй ипостасью, оно интересуется исключительно собой, но результат этого – появление второй ипостаси и дальнейшее разветвление всей иерархии бытия. Это порождение

универсума, конечно, свободно не более и не менее, чем свободно само Единое.

Христианская традиция, как мы видели, утверждает, что “необходим” в своем существе только Бог. Это необходимость не волеия или желания, но необходимость естества или природы, которая, по словам Г. Флоровского, “выше и первоначальнее свободного избрания”²⁷. Эта необходимость природы не распространяется ниже, из нее не следует обязательное бытие тварного космоса. Введенное в патристической традиции различие между сущностью и энергией позволяло выразить вечность и неизменность Бога-Троицы и присущую Ему свободу миротворящего действия. Три Ипостаси обладают одной общей энергией, одна единая сущность Творца есть причина одной энергии²⁸. В творении мира Бог “выходит” из своей сущности; и не сущность, а воля (энергия) есть источник бытия существ. О различии между сущностью и энергией подробно будет говорить в XIV в. Григорий Палама. Тварный мир, с одной стороны, не становится бесконечным и совечным Богу потому, что таковыми являются создавшие его божественные энергии. С другой стороны, последние не обусловлены существованием тварного мира, его могло бы и не быть.

Какие следствия имеет учение о мирообразовании для антропологии, этики и представления о последнем совершенствовании человека? Антропология неоплатонизма и христианства – производная величина, предопределенная совокупностью исходных онтологических постулатов. Если в патристике все тварное заключает в самой своей природе стойкую “уконическую” предрасположенность как результат сотворения мира волей Божией “из ничего”, то эта неустойчивость природы всего космоса распространяется и на человека, созданного “из не-сущего” и, следовательно, по своей природе смертного и “тленного”. Плотин, напротив, трактует душу как частично пребывающую в умопостигаемой природе (IV, 8, 7–8). Душа имеет как бы две части: падшую (низшую) и непадшую (высшую). Непадшая часть созерцает умопостигаемый мир (IV, 7, 10). Прекрасное душа принимает, признает как свое, настраивается на один с ними лад. Натолкнувшись же на безобразное, она отворачивается от него, отказывается принять, чуждаясь и страдая от соприкосновения с ним. Это происходит потому, что душа принадлежит по своей природе к самому лучшему. Когда она видит сродное себе или след сродного, она радуется и опознает это как свое, вспоминает о себе (I, 6, 2). Для Плотина подлинный человек – это внутренний человек, наша душа, которая вечно существует вблизи Ума, постоянно им освящается. Эта душа не согрешает, не страдает и всегда остается свободной, ее истинной разумной деятельности не препятствуют 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 – человека²⁹. Человек – это низшее существо, которое грешит, страдает, пребывает в неведении; ему присущи эмоции, страсти.

Из-за того, что душа, согласно неоплатоническому учению, причастна миру идей, она божественна, непреходяща, вечна и нерожденна. 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. От этой весьма убедительной логики христианские мыслители не сразу смогли отказаться, примером чего служит учение Оригена. Ориген считал, что “начало” (ἀρχή), в котором Бог творил в первый день, – это Логос. Писание говорит про творение первого дня, когда создается “духовный человек”. И это, по мнению Оригена, не начало во времени, но предвечное творение в Логосе³⁰. Речь идет о первозданном вневременном существовании умов (νοῦς). Ниспадая из него, умы деградируют и впадают в исторический процесс, 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. 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 очищение³¹.

Христианская мысль IV–VI вв. развивалась во многом, преодолевая взгляды Оригена и даже в чем-то отталкиваясь от них. Утверждение божественной сущности души совершенно неприемлемо с точки зрения христианства³². Еще одна причина неприятия оригенизма патристикой в том, что для Оригена созданный по образу Божию человек не может быть телесным. “По образу Божию” был сотворен наш внутренний человек, невидимый, бесплотный, нетленный и бессмертный³³. Эти платонические мотивы Оригена расходились с буквальным библейским повествованием, согласно которому Бог творит сначала тело человека, после вдыхается “в лице его дыхание жизни”, и человек становится “душою живою”. Душа и тело составляют в человеке единое живое существо. Бытие и жизнь присущи не природе души самой по себе, но целому человеку. Человек, личность, исчезает, если разрушается эта целостность. Основная предпосылка этого учения – включение тела как части в полноту человеческого бытия. Человек перестает быть человеком, если душа развоплощается. Отцы Церкви считали тело человека существенную часть его природы – не будь тела, он не был бы человеком. “Душа и дух могут быть частью человека, но никак не человеком, совершенный человек есть соединение, союз души с плотию”, – пишет Иринея Лионский³⁴. Макарий Египетский добавляет, что 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”³⁵.

Платоническому представлению патристика противопоставляла концепцию человека, в котором душа неразрывно соединена с телом, и оно не воспринимается как нечто чуждое душе и низменное по природе³⁶. Тело для платоников – узы души, им всегда скорее гнушались и стремились к развоплощению. Телесное Воскресение – “безумие для

эллинов”, ибо оно противоречит основам неоплатонической антропологии: человек есть душа и в теле быть для него неестественно. Христианство, напротив, считает, что человек не есть душа, но двойное существо. Святоотеческая мысль, по наблюдению Флоровского, в какой-то степени примыкает к Аристотелю, для которого человек – это единое живое существо из двух составляющих: души и тела. В раздельности души и тела человека уже не будет³⁷. Такая антропологическая модель органически согласуется с креационизмом. Утверждать тварность души – значит утверждать, что ее бытие не необходимо. Душа не есть независимое и самодостаточное существо, но тварь и обязана своим существованием Богу. Значит, по природе она не может быть бессмертной, ибо философская аргументация природного бессмертия души строится на необходимости ее бытия. В патристической традиции было принято, что души бессмертны не по природе, а только по Божией благодати³⁸. Имея не необходимое начало, мир не имеет конца – основное положение христианского учения о творении. Оно распространяется и на антропологию.

Важнейшее положение антропологии Плотина – это вечная и неизменная укорененность человека в благе. 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. Поскольку Бог и человек по существу едины, человек в его божественном измерении, т.е. в высшей части души, также является по природе благим. Человек изменяет своей природе, если поступает вопреки закону добра. Следование благу – это следование своему внутреннему повелению, признание сущностного единства вселенной³⁹. Человек может стремиться вверх или вниз, к лучшему или к худшему. Однако, по мысли Плотина, пределы выбора остаются очень узкими, человек не может так пасть, чтобы каким-либо образом изменилась его природа. Для спасения, т.е. для познания божественного, душе достаточно освободиться от всякого чужеродного элемента и обрести свою подлинную сущность, стать собой. Тогда очищенная душа сможет созерцать в себе Единого, ибо она в своей подлинной сути является его эманацией. Индивидуализация души и ее стремление к материальному – это забвение и непризнание ее собственного существа. Когда душа становится в самом высоком смысле полностью собой, то она прекращает быть конкретным индивидуальным существом. Возвращение души к божеству связано с осознанием, что душа в глубине и есть божество.

Для сравнительного анализа неоплатонизма и патристики важно рассмотреть представление о ниспадении души из состояния первоначального совершенства. Плотин говорит, что падение души происходит недобровольно, но и не без ее участия. Позиция Плотина антиномична: с одной стороны, он говорит, что “причина постигшего их [душ] зла лежит в них же самих – в их дерзостно осуществившемся желании рожде-

ния”, но, с другой стороны, указывает, что в души заложено “их изначальное стремление к инобытию и обособлению” (V, 1, 1). Нет противоречия между добровольностью и вместе с тем вынужденностью ниспадения, ибо “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 содеянные им дела”⁴⁰. Пребывание души в теле – результат необходимого предустановленного “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.

Патристической мысли в отличие от Плотина совершенно не свойственны какая-либо антиномичность или неопределенность в вопросе о ниспадении – оно совершается свободно, ибо свобода – неотъемлемый признак бытия человека. Факт конечности и смертности человека осмысливается как результат грехопадения. “Бог смерти не создавал, – гласит ветхозаветный текст (Прем. 1, 13), – смерть через человека” (1 Кор. 15, 21). Христианские авторы учат, что смерть и зло возникли, когда человек, будучи бытием тварным и несамобытным, стал утверждать свое независимое, самостоятельное бытие. Тем он обособился от источника жизни, что привело к изменению состояния первоизданной природы человека. Для патристики именно душа, а не плоть служит источником, преемницей и носителем зла (греха). Не тело и не причастность материи греховны, а душа, которая и передает телу тление, заставляя его служить страстям. “Не плоть тленная, – пишет Августин, – сделала душу грешною, а грешница душа сделала плоть тленною”⁴¹. В христианстве причастность материи не есть зло и падение никак не связано с телом.

Напротив, согласно Плотину, падение – причастность материи, погружение в материальное. Искажает и умаляет истинную природу души и связь с материей. Когда временные отношения прекращаются, и материя теряет власть над человеком, существенное в нем (его божественный аспект), раскрывается и обретает свою настоящую значимость. 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. Это тем более доступно для нее, что она сама – носительница предвечного благого начала, волею судеб заключенного в границы мира становления. Плотин подчеркивает, что причины несовершенства этого мира – материя и относительная низменность души, которая и ответственна за создание мира. Не причастным злу оказывается бытие тех сущностей, которые лишены материи, понимаемой как бесконечная неопределенность и лишенность всего реального. Причастность идеальному миру сглаживает и “исправляет” зло. Источник зла – материя: “...где [благо]

отсутствует целиком и полностью – а это ведь и есть материя – там и есть подлинное зло, не содержащее ни единой частицы блага”⁴². Вообразить идею зла невозможно, ибо идея (εἶδος) и бытие (ὄν) – одно и то же, а зло (τὸ κακόν) – небытие. Материя есть абсолютный недостаток, абсолютное отрицание существования. Если что-либо движется к Благу, это происходит не благодаря, а вопреки причастности материи.

Патристика предлагает иные критерии доброго и злого. Что такое зло в христианском понимании? Очевидно, зло не есть второе начало бытия, существующее рядом с добром. С подобными манихейскими воззрениями христианские богословы постоянно вели борьбу и в этой полемике пользовались философскими категориями платонизма: зло есть недостаток, оно не какая-либо природа, а то, чего природе недостает, чтобы быть совершенной. Зло – это лишение бытия, отрицание и ущерб (στέρησις) блага. Такому решению вопроса следуют Климент Александрийский и Ориген, в IV в. оно становится господствующим. Мы встречаем его у Афанасия Александрийского, Василия Кесарийского, Григория Нисского. Этого объяснения оказалось достаточно 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? – ибо такая постановка предполагает, что зло есть “нечто”. При такой постановке вопроса за зло принимается некая сущность, некое “злое начало”, которое объявляется несуществующим. Зла, конечно, не отыщешь среди сущностей, но оно не только “недостаточность”. В христианской перспективе очень многие вопросы могут получить свое разрешение только при персоналистическом, личностном подходе. Зло есть не 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 твари⁴³. Зло рождается только от существа, которое его творит, оно есть бунт против Бога – позиция личностная. Нет онтологического зла, оно только в действии тварного существа. В решении этого вопроса мы опять встречаем все то же различие природы и воли (действия), которое имело первостепенное значение в теологии и учении о творении.

Если Плотин метафизическое объяснение зла видел в материи и распространял осуждение материи на тело, то в этом пункте отчетливо обозначается различие антропологических моделей христианства и неоплатонизма. Для Плотина само соединение души с телом уже есть зло. Подлинное пробуждение, согласно его учению, есть, как мы видели, воскресение от тела, а не с телом. Патристическая письменность предлагает совсем иное значение телесности: телу, материи придается положительное и безусловное значение. Установка дается не на борьбу с телом и материей, но, напротив, за материю, за ее преобразование, прославление. Основной догмат христианства о боговоплощении – ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο (*Слово плоть бысть*, Ин. 1, 14). Логос даже именуется спасителем тела – αὐτὸς Σωτὴρ τοῦ σώματος (Еф. 5, 23). Присущая патристике личностная перспектива согласуется с телесным воскресением, которое необходимо для личностного бытия в вечности, ибо, в от-

личие от неоплатонизма, христиане не ожидают слияния с Абсолютом и растворения в нем. Если эллинская мысль в вечности созерцает и усматривает только общее, типичное, и ничего личного, то фундаментальная позиция патристики состоит в том, что причастие Первоначалу бытия не разрушает и не умаляет неповторимой личности каждого человека, но сообщает ей полноту. В этой финальной точке человеческая личность сохраняет свою идентичность, самотождество и самосознание; человек не остается *таким же*, но он остается *собою*. При этом сохраняется и целостность человеческой личности, целостность всего состава человека, включая и его телесность⁴⁴.

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. Материя сама по себе не есть злое начало, причастность к ней не есть падение. Напротив, дух может быть злым. В христианстве граница доброго и злого проходит не между духом и материей, но между благодатным 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, по учению ап. Павла, существует и духовная, святая телесность, “тело духовное” – πνευματικόν (1Кор. 15, 44); “есть тела небесные и тела земные” (1Кор. 15, 40). Ап. Павел учит, что брань наша не против крови и плоти, но против духов злобы поднебесных (Еф. 6, 12). Иероним Стридонский, комментируя эти слова, замечает, 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”⁴⁵.

Проводимое Плотинином отождествление материи и зла (τὸ κακόν) создает систему координат, по которой можно судить о моральном совершенствовании и упадке⁴⁶. Это может быть описано как приближение к одной конечной точке и удаление от другой. Грехом (ἁμαρτία), согласно Плотину, является то, что человек игнорирует душу и подчиняется материи – принципу разрушения и угасания бытия. Человек не всегда соглашается на грех добровольно и сознательно. Когда он совершает ошибку, то, согласно Плотину, его ум поглощен неподвластной ему страстью, он 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 недобровольном (ἀκούσιον) падении. Мы делаем неправильный выбор, обманываясь нашими обстоятельствами, страстями, думая, что это приведет к благу. Плотин говорит, что для нас невозможно с полным пониманием того, что есть истинное благо и зло, выбрать зло, поэтому, чтобы душа всегда безошибочно выбирала благо и тем самым следовала своей природе, необходимо очистить душу.

В христианстве зло – это совершаемый человеком грех. Грех, по определению св. Иоанна Богослова, “есть беззаконие” (ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία) (1 Ин. 3, 4). Апостол говорит не об одном из признаков греха, но о его метафизической сути – беззаконии, т.е. отрицании 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, заражающей тварь. Эта болезнь души создает препятствия на пути возвращения к Богу, не позволяет достичь высшего блага. Однако “физическое” понимание греха как болезни не заслоняет другое, более важное: грех – это падение, вина, преступление. Этот нравственный, личный аспект ставит человека перед лицом Бога. Любой грех – это грех против Бога. Несправедливость по отношению к человеку оборачивается покушением на благость Божию, ибо Бог отождествляет Свое дело с судьбой каждого человека, проявляет Свое участие в жизни каждого. Поскольку любой грех – это оскорбление Творца, то Он может освободить людей от греха, спасти, искупить “нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою” (Гал. 3, 13). Для христианина путь спасения – это вера и покаяние, чему посвящена почти вся святоотеческая литература.

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”⁴⁷.

В неоплатонизме духовное восхождение – это очищение (κάθαρσις) души от всех следов материи и всего, что с ней находится в контакте. Плотин говорит, что душа “очищенная”, истинно блага полностью передается Умопостигаемому. Достичь этого можно путем умозрения (хотя не отрицается определенная значимость этики). Душа для Плотина не является по существу ниспадшей, имеющей склонность к злу; душа есть благое бытие и нужно только освободиться от связи с материей и посредством умозрения всецело проявиться как божественное и совершенное бытие: очищенная душа видит Идеальный Мир. На душу воздействуют чувственные вещи, и она, воспринимая их отпечаток, запечатлевает его и поднимается в умопостигаемый мир. Это состояние было всегда присуще душе, даже когда она была помрачена материей, но тогда созерцание было затемнено инородным элементом, с которым душа была в контакте. Результатом очищения будет созерцание, а плодом созерцания – идентичность с Идеальным Миром⁴⁸.

Учение христианства о спасении, ставящее в центр веру, сокрушение о грехах и покаяние, вероятно, вызвало бы у Плотина глубочайшее непонимание. Для этого у него были вполне веские основания. Плотинское учение о возвращении (ἐπιστροφή) говорит, что всякое бытие по своей природе стремится вернуться к источнику, из которого оно произошло, стремится к воссоединению со своим источником. Это воз-

вращение имеет свои закономерности. Во вселенной господствует упорядоченная иерархия и, следовательно, существуют жестко установленные этапы возвращения. И обходить их не разрешается. Восхождение, или возвращение, к Единому подчинено объективным правилам и должно включать в себя свертывание того, что было развернуто⁴⁹. Те, кто пытаются проскочить какой-то этап, проповедают, по убеждению Плотина, ложную религию.

Можно отметить определенную близость и зависимость патристике от философии Плотина в аспекте форм мышления, 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 служит Откровение”, данное в Св. Писании, непосредственном духовном опыте и в церковной традиции.

- ¹ Ivanka E. Plato Christianus. La reception critique du platonisme chez les Peres de l'Eglise. P., 1990. P. 432–450.
- ² Eusèbe de Césarée. La Préparation Evangélique. Livre XI. (Sources chrétiennes, 292). P., 1982. P. 132–134.
- ³ Параллели между гл. 9 трактата De Spiritu Sancto и текстом Эннеад отмечал еще А. Спасский. См.: 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. L., 1985. P. 191–192, 215.
- ⁴ Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. (Sources chrétiennes, 17). P., 1968. P. 378.
- ⁵ Р.В. Светлов обращает внимание на то, что вертикальные “триадические” схемы были широко распространены во II–III вв. Они характерны не только для платоников (Нумений, Плутарх, Альбин), но и для неопифагорейцев, а также для гностиков. См.: Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 171–192.
- ⁶ Цит. по: Plotini Opera / Ed. P. Henry, H.-R. Schuyzer. Oxford, 1982–1990. Vol. 1–3. Если не делается оговорок, цитаты даны в нашем переводе. Учитываются переводы Г.В. Малеванского и А.Ф. Лосева.
- ⁷ Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. P. 324.
- ⁸ Ibid. P. 408.
- ⁹ Ibid. P. 414.
- ¹⁰ Ibid. P. 308.
- ¹¹ У Григория Богослова, как и у других каппадокийцев, можно найти кроме отдельных идей неоплатонизма также и следы знакомства с учением стоиков, Аристотеля и даже киников. См. о нем: Moreschini G. Il Platonismo cristiano di Gregorio Naysianeno. ASNSP III, 4, 1974.
- ¹² Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours Theologiques). (Sources chrétiennes, 250). P., 1966. P. 180.
- ¹³ Марк Ефесский цитирует этот текст Григория Богослова в труде, посвященном критике католического учения об исхождении Духа и от Сына (Filioque). Это, согласно православной традиции, ущемляет божественное достоинство Св. Духа, ставя его ниже Отца и Сына. См.: Амвросий, архим. Марк Ефесский и Флорентийская уния. Jordanville, 1963. С. 201, 252.
- ¹⁴ Фотий, патриарх Константинопольский. Окружное послание / Пер. П. Кузнецова // Альфа и Омега. 1999. № 3(21). С. 91.

- 15 Очевидно, что аргументы Плотина опираются на текст из “Федона”. См.: *Платон. Собр. соч.*: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 63.
- 16 Об этом см.: *Сидоров А.И.* Плотин и гностики // *Вестн. древней истории.* 1979. № 1. С. 63.
- 17 Если быть точным, то стоит отметить, что в исхождении космоса от Души мы встречаем момент, отличный от присущего другим ипостасям. В V, 2, 1 Плотин говорит, что низшая “ипостась” природы произведена несколько иначе, чем остальные ипостаси, т.е. не как результат созерцания предшествующего, но в результате желания того, что является худшим. Обычное платоническое учение, что Ум в созерцании Единого производит Душу, здесь отсутствует. Согласно V, 2, 1, Душа в желании худшего производит природу. Но за исключением этого момента, мы видим у Плотина непрерывный единообразный ряд нисхождений.
- 18 *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.
- 19 Origène. *Traité des Principes.* P., 1978. T. I: Sources chrétiennes, 252. P. 132. Далее: *Traité des Principes.* T. I.
- 20 Об этом см.: *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. С. 227–228. Т. 1: Учение Оригена о Св. Троице.
- 21 См., например: *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев // *Творения:* В 3 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 9.
- 22 Ср. Энн. V, 4, 2, De princ. 1, 2, 9, 267–288.
- 23 *Patrologiae cursus completus, series graeca* / Ed. J.-P. Migne. 1857. Т. XXVI. P. 52.
- 24 Подробнее см.: *Флоровский Г., прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого // *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 97.
- 25 *Patrologiae cursus completus, series graeca.* Т. XXVI. P. 457, 464.
- 26 Подробный анализ этого вопроса см.: *Rist J.M.* Plotinus. *The Road to Reality.* Cambridge, 1957. P. 82.
- 27 *Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность // *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. С. 141.
- 28 Подробнее см.: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 296.
- 29 *Armstrong A.H.* Plotinus // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge, 1967. P. 224.
- 30 *Origène.* Homélie sur la Genèse. (Sources chrétiennes, 7). P., 1985. P. 24, 28. 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.* T. I. P. 368.
- 31 См.: *Danielou J.* Origène. P., 1948. P. 115, 290.
- 32 Учение Оригена о том, что “души человеческие предсуществовали и были прежде умами”, было предано анафеме. См.: Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 3. С. 537.
- 33 *Origène.* *Traité des Principes.* T. I. P. 57.
- 34 Против ересей, V. Цит. по: *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев, 1898. Т. 3. С. 183.
- 35 Цит. по: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 224.

- 36 Отметим, что Григорий Нисский (его мнение здесь явно расходится с *consensus patrum*) в своих взглядах на тело как темницу души и источник несовершенств во многом следовал за Плотинем. При написании трактата “О девстве” он, несомненно, пользовался Энн, I, 6, VI, 9 (об этом см.: *Aubineau M. Introduction au Traité de la virginité de Grégoire de Nysse // Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. (Sources chrétiennes 119). P., 1966. P. 116–118.*
- 37 “Душа и тело составляют живое существо. Душа неотделима от тела” (*Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 396*).
- 38 Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. С. 155.
- 39 Об основаниях этики Плотина см.: *Pistorius P.V. Plotinus and Neoplatonism. An Introductory Study. Cambridge. P. 135–136.*
- 40 IV, 8, 5 / Пер. М.А. Солоповой. Цит по: *Плотин. О нисхождении души в тела // Историко-философский ежегодник 95. М.: Мартис, 1996. С. 213.*
- 41 *Августин Аврелий. О граде Божием. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. Т. 3. С. 6.*
- 42 1, 8, 5 / Пер. Т.Ю. Бородай. Цит. по: *Плотин. Соч. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 594.*
- 43 См.: *Лосский В.Н. Очерк мистического богословия. М., 1991. С. 251.*
- 44 Определение IV Вселенского Собора утверждает, что даже при самом тесном соединении божественной и человеческой природ во Христе они существуют “неслиянно” и “неизменно”. См.: *Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. Т. 4. С. 292.*
- 45 Цит. по: *Феофан, ep. Толкование посланий апостола Павла. Послание к Ефессянам. М., 1998. С. 458.*
- 46 *Gerson L.P. Plotinus. The Arguments of the Philosophers. L., 1998. P. 192.*
- 47 Древний патерик. М., 1914. С. 30.
- 48 *Pistorius P.V. Op. cit. P. 140.*
- 49 *Gerson L.P. Op. cit. P. 203.*

ПРОБЛЕМА СОЕДИНЕНИЯ ДУШИ С ТЕЛОМ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ АНТРОПОЛОГИИ

А.М. Шишков

Если мы зададимся целью сформулировать, говоря школьным языком, “основной вопрос” антропологии, то вслед за почти автоматически приходящим в подобном случае на ум вопросом: что есть человек? – необходимо возникнет и другой – не столь очевидный, но в контексте как античной, так и средневековой мысли ничуть не менее важный: как человек возможен? Отвечая на первый из поставленных вопросов, воспользуемся словами Аврелия Августина, определявшего человека как единство души и тела: “Человек не есть только тело или только душа, но состоит из души и тела” (*De civ. Dei XIII, 24*). Данное положение, при всей своей очевидности, с неизбежностью порождает проблему как возможно соединение в единое целое не просто различных, но буквально во