Диакон Георгий ЗЯБЛИЦЕВ

ПЛОТИН И СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

В бесчисленных исследованиях по неоплатонизму Плотина упрекали чаще всего в бессистемности и неразрешимости противоречий. По мнению современного немецкого исследователя Кристиана Германна (Christian Hermann), "эти упреки отчетливее других сформулировал в XIV веке француз Брентано: "в доктрине Плотина — богатство утверждений, но недостаток доказательств; отсутствие системы с научным методом; постоянное посягательство разума на невозможное: он должен познавать непостижимое и мыслить о немыслимом. Противоречия часто угрожающе громоздятся одно на другое. Но тем не менее все это вполне отвечает духу сей мятежной музыки, которая повергает нас в растерянность". Брентано отрицал за Плотином какое-либо научное значение. Макс Вундт в начале XX века также критиковал бессистемность Плотина: "все попытки извлечь систему из его книг совершенно неадекватны характеру этих сочинений". Хайнеманн допускал, что возможна систематизация лишь поздних трактатов Плотина, так называемого второго периода. Однако думается, что задача плотиновских сочинений и не состоит в совокуплении понятий и теорем в систему. Цели этих сочинений частные и дробные: это скорее монографии, отдельные трактаты, почти независимые друг от друга"[1]. Что же касается противоречий, то это, по мнению Кристиана Германна, один из основных принципов мироощущения Плотина, о чем ясно сказано в его второй эннэаде: "Без противоречий мир — не космос" (II, 3, 16).

Каково отношение философии Плотина к платоновской философии? По слову русского исследователя А. Ф. Лосева, "Плотин, безусловно, воспроизводит всю философско-эстетическую систему Платона и в основном и в деталях. Расхождения незначительны и едва ли стоят упоминания и тем более анализа. Вместе с тем бросается в глаза специфическая рефлектированность платонизма у Плотина, которая проявляется и в тонкостях анализа, и в синтезировании отдельных высказываний Платона в одно целое, и, главное, в каком-то особого рода воодушевлении, восторженности и такой рефлексии, которая часто доходит до живейшей заинтересованности в предмете и почти до экзальтации как в переносном, так и в буквальном смысле. Это не платонизм классики, но платонизм экзальтированно-рефлективный решительно во всех философско-эстетических проблемах"[2].

ТРИАДОЛОГИЯ

Плотин подробно развивает платоновское учение о трех первичных принципах бытия. *Единое*, не играющее ни в одном из диалогов Платона центральной роли, является предметом постоянных размышлений Плотина. Он подчеркивает абсолютную трансцендентность Единого, являющегося в то же время источником всего существующего.

У Платона Единое, взятое само по себе, "никак не причастно бытию" (Парменид, 141 с.). У Плотина Единое — "прежде всякой сущности и даже не существует", хотя есть "Начало-в-Себе" (VI, 9, 3). У Платона Единое, взятое само по себе, не имеет "ни имени, ни слова, ни познания" (Парменид, 142 а). У Плотина Единое познается, но не путем размышлений, а

"вследствие Его присутствия в нас, более сильного, чем знание", благодаря чему мы как бы "пробуждаемся от снов для Его созерцания" (VI, 9, 4).

У Платона нет специального учения о божественном Уме. Он говорит о "парадигме" (образце), о Демиурге (Устроителе), о первичных идеях, но очень редко собственно об Уме: "Ум — относится к тому роду, который назван Причиной вещей (Филеб, 30 с); "Ум у нас — Царь неба и земли" (Филеб, 28 с.). Плотин же пишет о божественном Уме обстоятельно и подробно.

Учение Платона о Мировой Душе как самодвижном начале — "движении, способном двигать само себя" (Законы, 896 а), являющемся жизнью космоса — "причиной изменения и движения всех вещей" (Законы, 896 в),— также подробно разработано у Плотина.

Известный русский философ Владимир Соловьев в своей блестящей статье о Плотине излагает основные пункты его триадологии следующим образом: "Совершенное Первоначало понимается Плотином как сверхчувственное, сверхмыслимое и сверхсущее (*ὑπερούσιον*) Единое (*τὸ εν*) или абсолютное Благо (*τὸ ἀγαθόν*). Совершенное Единство не может быть ограничением, абсолютное Благо не может быть исключительным или замкнутым в Себе. Оно необходимо есть избыток, изобилие и выступление из Себя, нисхождение. Образно описывая это нисхождение, Плотин подчеркивает неизменность и неумалимость божественного достоинства Единого: как источник наполняет реки, сам ничего не теряя, как солнце освещает темную атмосферу, нисколько не потемняясь само, так Единое изливается или излучается вне Себя от избытка или изобилия своей совершенной полноты, неизменно пребывая в Себе"[3].

Прерывая изложение Соловьева, отметим пункты, имеющие параллели в христианском богословии. Во-первых, это учение о сверхсущии Божества, которое одобряется многими христианскими богословами. *Св. Григорий Богослов*: "С понятием о Боге сопряжено превосходство над всякой сущностью и природой, что́ принадлежит одному Богу и составляет как бы природу Божества"[4]. *Псевдо-Дионисий*: "Сверхсущностная неопределенность превышает всякую сущность, как и сверхразумное Единство превосходит всякое разумение и сверхмыслимое Единое — всякий мысленный процесс. Никакое слово не способно выразить Благо, которое превыше всех слов, которое есть единотворящая Еди́ница и сверхсущностная сущность, являющееся причиной всякого бытия, само же не существующее, ибо запредельно всякому бытию"[5]. *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Бог не есть что-либо из сущего — не как не сущий, но как сущий выше всего, что́ существует, и выше самого бытия"[6].

Далее, причиной существования мира Плотин считает божественную благость. Эта идея и в христианском богословии стала общепризнанной. *Св. Василий Великий*: "Сия неоскудевающая Благость, сия Красота любезная и многовожделенная — вот Кто сотворил в начале небо и землю"; "Мы — творения благого Бога"[7]. *Псевдо-Дионисий*: "Несомненно то, что высочайшее Божество, по благости Своей, представив Себе все сущности вещей, воззвало их к бытию"[8]. *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Бог, будучи благим, и для того, чтобы мы были участниками его благости, привел нас из небытия в бытие"[9]. "Как говорит святой Дионисий, главнейшее имя Бога — Благий. Ибо в отношении к Богу нельзя сначала сказать о бытии, а уже затем о том, что Он благ"[10].

Однако при сходстве в определениях существует различие в понимании самой природы божественной благости. Христианские богословы в рассуждениях Плотина о преизбытке, преизобилии, излиянии творческой благости видят указание на некую непроизвольность творения, которая с позиций Книги Бытия ("и сказал Бог"), конечно, представляется неприемлемой, не соответствующей представлению о Боге как Личности. *Св. Василий Великий* пишет: "Поскольку некоторые хотя признавали Бога Причиной мира, но Причиной непроизвольной, как тело бывает причиной тени, а сияющее — сияния, то пророк, поправляя сию ложную мысль, употребил слова с особой

точностью, сказав: "в начале сотворил Бог". Бог был для мира не только Причиной бытия, но *сотворил* как Благой — полезное, как Премудрый — прекраснейшее, как Могущественный — величайшее"[11]. Сходные мысли высказывает *св. Григорий Богослов*: "Не дерзаем наименовать сего преизлиянием благости, как осмелился назвать один из философствовавших эллинов, который, любомудрствуя о первом и втором Началах, ясно выразился: "как чаша льется через край". Не дерзаем из опасения, чтоб не ввести непроизвольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что́ всего менее сообразно с понятиями о Божестве"[12].

Действительно, Плотин, объясняя происхождение множественного мира из Единого, иногда использует термин "истечение" (*ἀπορρέω*): "Божественная природа столь полна и неистощима, что она, как бы кипя жизнью, переливается через край" (V, 2, 1). Однако чаще всего он пользуется термином *πρόοδος*, что означает "выступление", "исхождение" (латинский эквивалент — emanatio — означает и исхождение, и истечение). Конечно, "истечение" из Единого — не более чем образ: Плотин сравнивает Единое с весной, наполняющей водою реки, с корнями, подающими влагу ветвям и листьям. Мнение некоторых исследователей, что этот образ — один из основных признаков пантеизма, является далеко не бесспорным. Проф. А. Ф. Лосев, к примеру, считал, что эманация у Плотина означает всего лишь "художественно-смысловое излияние одной области бытия в другую и одной категории в другую"[13]. Кстати сказать, не все христианские авторы отвергали данную плотиновскую терминологию. Например, Псевдо-Дионисий описывает творение как "благое выступление из своего запредельного единства, эротическое движение, из Блага преизливающееся в мир и снова к Благу возвращающееся"[14].

Наконец, сравнения Единого (Отца) с источником и солнцем тоже встречаются в православном богословии, хотя иногда и с критическим комментарием. В этом плане показательны высказывания *св. Григория Богослова*, который с позиций апофатики констатирует неадекватность любых образов и сравнений, в особенности в триадологии: "По примеру других представлял я себе родник, ключ и поток и рассуждал: не имеют ли сходства с одним Отец, с другим Сын, с третьим Дух Святый? Ибо родник, ключ и поток не разделены временем и сопребываемость их непрерывна, хотя и кажется, что они разделены тремя свойствами. Но убоялся, во-первых, того, чтобы не допустить в Божестве какого-то течения, никогда не останавливающегося; во-вторых, чтобы таким подобием не ввести и численного единства. Ибо родник, ключ и поток в отношении числа составляют одно, различны же только в образе представления. Брал также в рассмотрение солнце, луч и свет. Но и здесь опасение, чтобы в несложном естестве не представить какой-либо сложности в солнце и в том, что от солнца; во-вторых, чтоб, приписав сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочие Лица и не сделать Их силами Божиими, которые в Отце существуют, но не самостоятельны. Потому что и луч, и свет суть не солнце, а некоторые солнечные излияния и существенные качества солнца"[15].

Владимир Соловьев далее пишет: "Первое истечение, излияние или излучение Единого есть Ум (Νοῦς), начальная двоица, т. е. первое различение в Едином мысли и бытия или его саморазличение на мыслящего и мыслимого. Мысля о Едином, Ум определяет Его как большее мысли или как сущее, различая Себя от Него, Ум полагает Его как пребывающее (*στάσις*), а Себя — как внутреннее или чисто мысленное движение (*κίνησις*), Его — как тождество (*ταὐτότης*), а Себя — как Его другое. Действием Ума нераздельная полнота Единого разделяется на множественность идей, образующих мысленный мир. Эти идеи — не внешние предметы, созерцаемые Умом, а Его собственные вечные состояния, Его мысли о Едином во множественности или числе. Таким образом, через идеи Ум вечно возвращается к Единому, и Сам Он в действительности есть лишь это возвращение (*ἐπιστροφή*)"[16].

Описывая происхождение божественного Ума, Плотин говорит: "Тот, кто увидел и с изумлением пережил умный космос, ищет его Творца: Кто есть его основавший или где Тот, Кто породил такого Сына (Υἱόν) — Ум, прекрасного Отрока (Κόρον). Поистине Он (Отец) — не есть ни Ум, ни Отрок, но раньше Ума и Отрока. Ум — после Него, ибо нуждается в полноте и мышлении. Ум имеет истинное исполнение и мышление, ибо имеет их первично. То же, что раньше Него, и не нуждается, и не имеет. Иначе Оно не было бы Благом" (III, 8, 11). В другом месте у Плотина читаем: "Бог рождает безболезненно Сына неизреченной красоты, а через Него и все прочее творит, и в Нем же все созданное сохраняет без всякого усилия. Он в радости за жизнь Своих созданий и из любви к ним всех их к Себе обратил, утвердил Своей всемогущей силой" (V, 8, 12). По-видимому эти и подобные им рассуждения Плотина об Ипостаси Сына столь поразили позднее *блаж. Августина*, что он отметил в "Исповеди": "Я прочитал там не в тех же, правда, словах: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог"[17].

Учение Плотина о том, что Сын (Ум) имеет меньшее божественное достоинство, чем Отец, поскольку имеет бытие не абсолютно простое, не единое, а едино-многое, являя Собою неумендльный синтез, послужило стимулом для субординационистских уклонов в христианском богословии. Так, например, Евномий, по словам *св. Григория Нисского*, "сущность Отца представлял совершенно простой, сущность Сына — не совсем простой, но имеющей нечто сложное, а природу Святого Духа — имеющей еще большую сложность, так как мера простоты постепенно умаляется"[18]. Критикуя эту схему, св. Григорий настаивает на том, что в Божестве не может быть различных степеней, ибо "неколичественное не меряется, бесплотное не взвешивается, беспредельное не сравнивается, несравнимое не допускает понятия о большем или меньшем, ибо большее познаём из сравнения вещей между собой, а в бесконечном немыслимо и большее"[19]. По мнению учителей Церкви, Отец больше Сына и Святого Духа лишь как Причина их бытия, что́ вовсе не означает их различного достоинства, ибо Божество трех Ипостасей — одно. Но даже и это превосходство Отца лучше почтить молчанием по причине его полной непостижимости. *Св. Василий Великий*, к примеру, говорит об этом так: "Превосходство Отца в отношении старшинства неудобомыслимо, потому что ни размышление, ни понятие никак не простираются далее рождения Господа (т. е. Сына), после того, как Иоанн прекрасно заключил разумение в описанных пределах, сказав: "В начале было Слово". Ибо сколько не усиливайся увидеть, что первоначальнее Сына, не сможешь стать выше Начала"[20].

По учению Плотина, "мышление в Уме есть творческая рождающая сила" (VI, 5, 40). "Бытие ноуменальных сущностей немыслимо без действующего Ума, который каждым своим актом полагает все иное и иное, как бы движется по всем возможным путям, хотя, конечно, движется всегда в Самом Себе" (VI, 7, 13).

В творческом плане Ум самостоятелен: "Ум воспринял от Блага лишь силу создать сущности, однако не мог или не должен был узреть в Благе сущности, которые Ему самому надлежало создать, ибо иначе они не были бы Его созданиями" (VI, 7, 11).

Отцами Церкви подобная проблематика подробно не обсуждается, поскольку не имеет аналогов в Священном Писании, где в отношении Сына-Логоса сказано просто: "Все через Него начало быть" (Ин. 1, 3). Отцы Церкви склонны более подчеркивать творческое единство Отца и Сына, как это явствует из слов *св. Василия Великого*: "Господь говорит: "Моя вся Твоя суть", потому что к Отцу возводится начало созданий, "и Твоя Моя" (Ин. 17, 10), потому что от Отца приемлет Он то, чтобы стать Причиной созидания..., ибо, исполнившись Отчими благами, от Отца воссияв, все творит по подобию Родшего"[21]. *Псевдо-Дионисий*, говоря о предшествующих в Боге парадигмах (первообразах) всего сущего, также относит их не отдельно к

Логосу, но ко всей Святой Троице. Он пишет: "Первопричина предзаключает в Себе парадигмы всех существ, согласованные в одном сверхсущностном единстве, и производит существа, выступая за пределы собственной сущности. Парадигмами же мы называем объединенно предшествующие в Боге и осуществляющие логосы"[22]. Однако тот факт, что первообразы Дионисий все-таки именует логосами, подчеркивает их особую связь с Ипостасью Сына. Но встречаются у святых отцов и рассуждения, весьма напоминающие плотиновские. Например, *св. Григорий Богослов* пишет: "Мирородный Ум рассматривал в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. Все породил в Себе Ум, а рождение вовне совершилось впоследствии"[23].

Наконец, отцы Церкви в различных терминологических вариантах используют неоплатоническую схему "пребывание — исхождение — возвращение" (*μονή — πρόοδος — ἐπιστροφή*). Собственно, эта схема, говорящая о единстве, исходящем во множественность и вновь возвращающемся к самому себе, более характерна для Прокла, но мы встречаем ее и у Плотина, который связь Единого и Ума обозначает терминами "*στάσις — κίνησις — ἐπιστροφή*" (покой — движение — возвращение). *Псевдо-Дионисий* часто использует эту схему в рассуждениях о связи Творца и творения: "Оставаясь, согласно Своей природе, тождественным Самому Себе, Бог выступает, пребывает и возвращается в прежнее состояние"[24]. Св. Василий Великий, толкуя слова апостола Павла: "Все из Него, Им и к Нему" (Рим. XI, 36) и относя их к Богу Сыну, пишет: "Из Него, по воле Бога Отца, причина бытия существ; Им — все существа пребывают; а посему, конечно, все возвращается к Нему"[25]. *Преп. Максим Исповедник*, критикуя оригенистические представления о том, что материальный мир с его движением произошел вследствие отпадения от Бога чисто духовных существ, говорит о связи Творца и творения в терминах: *γένεσις — κινησις — στάσις* (рождение — движение — покой) (Ambiqua, 15, 1217 c.). Исследователь П. Шервуд пишет по этому поводу: "У св. Максима *στάσις* имеет иной смысл, чем у Дионисия (Бог — источник постоянства) и означает, скорее, как у Плотина, покой божественных энергий, кругообразное движение, возвращение к Началу"[26]. Шервуд, очевидно, имеет в виду высказывание Псевдо-Дионисия, где говорится о Боге как источнике движения и покоя существ: "Благо является постоянством (*στάσις*) во всем и подвижностью, ибо Само, будучи превыше всякого покоя и подвижности, утверждает всякое существо в соответствующем ему смысле (логосе) и придает собственное ему движение"[27]. Как видим, и у Псевдо-Дионисия причиной движения является Бог, а не грехопадение тварного мира, как у Оригена.

Вернемся к изложению Соловьева. Далее он пишет: "За первым кругом эманации, где Божество или Единое через Ум различается в Себе и возвращается к Себе, следует второе различение и возвращение, определяемое живым движением Души (*ψυχή*). Единое, Ум и Душу Плотин определяет как "три начальные Ипостаси" (*τρεῖς ἀρχικαί ὑποστάσεις*). Душа есть вторая, существенная двоица, начало реальной множественности. В ней Плотин различает высшую и низшую душу; последнюю он называет природой (*φύσις*). Высшая Душа обращена к созерцанию Единого и есть, собственно, лишь живой и чувствующий субъект Ума. Низшая Душа обращена к материи или несущему, к беспредельной возможности бытия. Как Ум расчленяется на множественность идей, образующих мир умопостигаемый, так Душа разрождается во множестве душ, образующих мир реальный"[28].

Восполняя изложение Соловьева, процитируем замечательный текст Плотина о Мировой Душе. "Великая Мировая Душа сообщает жизнь всей вселенной. Это можно постичь, отрешившись от всякого обольщения вещами и сосредоточившись с такой полнотой, чтобы сознание не тревожилось телесными движениями, а все окружающее замолкло: и земля, и море, и величе-

ственное небо. В таком состоянии представишь, что во все это мертвенное нечто как бы извне вливается Душа, повсюду распространяется, все проникает, наполняет и освещает. Без Нее все — темная бездна вещества и небытие. Она сообщает всему смысл, ценность и красоту" (V, 1, 2). Парафраз этого текста мы находим у *блаж. Августина*: "Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, воде и воздухе, умолкнет и небо.., то заговорит Он Сам, не через них, а прямо от Себя.., Тот, Которого мы любим в Его созданиях"[29]. В отрывке "О Духе", который приписывается *св. Василию Великому*, мы находим уже почти буквальное цитирование Плотина: "Что касается до способа подаяния Духа, пусть это рассматривает ум, освободившийся от еретического обольщения, в безмолвном состоянии. И безмолвными пусть будут не только облежащее его тело и телесное волнение, но и все окружающее: небо, земля, море и все разумные существа. И пусть представит себе, что наполнено Духом, что Дух отовсюду в них внедряется, как бы втекая, вливаясь, проникая и просвещая все"[30]. Фрагмент "О Духе" вряд ли принадлежит св. Василию, но, по отзыву проф. А. Спасского, он показывает, что во второй половине IV века идеи неоплатонические и христианские тесно переплетались между собой[31]. Впрочем, и в книге, несомненно принадлежащей св. Василию,— "О Святом Духе к Амфилохию" мы можем обнаружить много параллелей с Плотином. Приведем лишь один яркий пример. У св. Василия сказано: "Дух есть податель жизни" (*ζωῆς χορηγός*)[32].

То же самое выражение встречаем у Плотина: "Душа — податель (*χορηγός*) истинной жизни" (VI, 9, 9); "Душа подает жизнь, и мы делаемся через Нее богами" (V, 1, 1). Не следует забывать, что Православная Церковь как бы канонизировала этот эпитет в молитве "Царю Небесный", именуя Третью Ипостась Святой Троицы "сокровищем благих и жизни подателем". И как у Плотина "подавание жизни" Душой сопряжено с обожением, так и в христианском богословии обожение — от Духа Святого. *Св. Василий Великий* пишет: "От Духа — пребывание в Боге, уподобление Богу, и крайний предел желаемого — обожение"[33]. Кстати и наименование Бога "крайним пределом" или "последней целью" желаний встречается как у Плотина, так и у отцов Церкви. Плотин: "Бог — последняя цель всех желаний" (VI, 7, 30). *Св. Григорий Богослов*: "Бог есть последнее из желаемых"; *Св. Василий Великий*: "Возлюбил я Бога, последнюю цель всех желаний"[34].

Говоря о происхождении Души, Плотин заявляет, что "Душа есть образ Ума; ипостась у Нее — от Ума,.. Она есть энергия, благодаря которой Ум извергает жизнь" (V, 1, 7—16). Приведем для сравнения высказывание *преп. Иоанна Дамаскина*. Он пишет: "Дух Божий сопутствует Слову и показывает Его деятельность,.. это Сила, созерцаемая в особенной Ипостаси, исходящая от Отца, почивающая в Слове и являющаяся выразительницей Его"[35]. Как видим, разница состоит прежде всего в том, что, по учению отцов, Святой Дух получает Свою Ипостась не от Сына, а от Отца. В другом месте преп. Иоанн развивает эту мысль: "О Духе же Святом говорим, что Он — от Отца и называем Его Духом Отца. Но не говорим, что Дух — от Сына, хотя Духом Сына называем... И исповедуем, что Он через Сына открылся и раздается нам"[36]. Несправедливо было бы видеть в подобных высказываниях лишь терминологические различения. Внимание Отцов к данному вопросу далеко не случайно. По свидетельству *св. Григория Богослова*, некоторые еретики, ссылаясь на текст Евангелия от Иоанна (1, 3), утверждали происхождение Святого Духа от Сына, делали вывод о тварности Святого Духа. Они полагали, что во фразе "все через Него (Сына) начало быть" (Ин. 1, 3) слово "все" относится и к Святому Духу. Но, пишет св. Григорий, "не просто сказано "все", но "все, что начало быть". Посему докажи, что Дух имел начало бытия, а потом отдавай Его Сыну и сопричисляй к тварям... Сын не создатель Духа, как чего-то Ему сослужебного, но спрославляется с Ним, как с равночестным"[37]. Таким образом, Святой Дух, как безначальный, исходит не от

Сына, но от Отца. Любопытно, кстати, что, полемизируя с некиими еретиками, св. Григорий не упоминает имени Оригена, хотя Ориген, по-видимому, первым истолковал данный евангельский стих в осуждаемом св. Григорием смысле, т. е. отнес выражение "все" к Духу и сделал субординационистский вывод о неравночестности Сына и Духа.

Наконец, следует обратить внимание и на то, что Плотин называет Душу энергией, благодаря которой Ум "извергает" жизнь. Возникает вопрос: почему он называет энергией божественную Ипостась? Именующих Святого Духа энергией позднее обличал *св. Григорий Богослов*. "Должно предположить,— писал он,— что Дух Святый есть что-нибудь или самостоятельное, или в другом представляемое; а первое понимающие в этом называют сущностью, последнее же — принадлежностью. Посему если Дух есть принадлежность, то Он будет действованием (энергией) Божиим. И если Он есть действование, то без сомнения будет производимым, а не производящим и вместе с производством прекратится. Ибо таково всякое действование. Но как же Дух и действует (1 Кор. 12, 11)..., и производит все то, что свойственно движущему, а не движению?"[38] Как видим, св. Григорий в данном случае говорит об энергии в ее противоположении сущности, чего нет у Плотина. Более того, Плотин в другом месте именует энергией и Ум, и даже Благо. Он говорит: "Вовсе не будучи энергией, Благо есть все-таки энергия" (V, 6, 6). Смысл этого противоречивого высказывания, по-видимому, состоит в том, что Благо является некоей источной Первоэнергией, т. е. термин "энергия" используется в данном случае условно, поскольку к Благу даже не приложимо понятие "сущность", не говоря уже о других определениях. Из этого-то Первоисточника энергии Ум, по Плотину, получает умную энергию, а Душа — жизнетворную (VI, 7, 31).

КОСМОЛОГИЯ

Коснемся некоторых аспектов космологии Плотина, имеющих отзвук в христианской литературе. Вл. Соловьев, продолжая свое изложение Плотина, пишет: "Высшая Душа рождает богов и бесплотных звездных духов, низшая Душа или природа размножается в демонских, человеческих, животных и растительных душах, сгущая для них "небытие" материи в соответствующие тела, подлежащие обманчивой чувственности. Как свет и тепло по мере удаления от своего источника ослабевают и, наконец, исчезают в совершенном мраке и холоде, так эманации божественного света и тепла через Ум и Душу — пока не доходят до полного отсутствия или лишения (*στέρησις*) истины и блага в материи, которая есть, следовательно, не-сущее и зло. Но если материя, или субстрат видимого мира, имеет такой чисто отрицательный характер, то форма взята Душой из высшего идеального космоса; с этой стороны чувственный мир разумен и прекрасен"[39].

Материю Плотин понимает как принцип становления идей в пространственно-временном инобытии, называя ее "восприемницей" и "кормилицей" идей. Сама материя не субстанциальна, это лишь возможность бытия: "Материи не принадлежит бытие, она есть поистине не-сущее (*μὴ ὄν*), стремящееся к бытийности" (III, 6, 7). Иногда материя парадоксально именуется Плотином как "сущно не-сущее" (II, 5, 5). Само это выражение заимствовано у Платона ("говоря о небытии, что это существующее небытие..."; в русском переводе не совсем удачно: "что это действительно небытие"[40]), употребившего его при рассмотрении диалектической связи понятий бытия и небытия.

В христианской догматике является общепринятым выражение "творение из не-сущего". *Св. Григорий Богослов*: "Первобытное вещество явным образом сотворено из несущего"[41]. *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Он приводит из несущего в бытие и творит все без изъятия"[42]. Это же выражение встречается и в богослужебных текстах: "Иже от несущих вся приведый, Словом созидаемая, совершаемая Духом..."[43]. Смысл этого выражения хорошо изъяс-

няется *св. Афанасием Великим*: "Вселенная... не из готового вещества сотворена, потому что Бог не бессилен, но из ничего вовсе не существовавшую прежде вселенную привел в бытие Бог Словом"[44]. Уже из этой цитаты видно, что термин "несущее" имеет в христианском контексте иной смысл, он означает не материю, но как раз ее отсутствие.

По Плотину, материя становится реальным веществом лишь тогда, когда через нее "проходят" те или иные идеи (логосы). А поскольку бытие и все качества принадлежат идеям, то взятая сама по себе материя не имеет ни бытия, ни каких-либо качеств, она есть ничто. Неодобрительный отзыв об этой концепции мы находим у *св. Василия Великого*. Он пишет: "Исследование сущности каждого из существ, подлежащих умозрению или чувствам, введет самые длинные и многосложные рассуждения. И касательно земли не сто́ит любопытствовать о ее сущности, что она такое, тратя время на умствования, исследуя само подлежащее, доискиваясь какого-то естества, которое лишено качеств, взято само по себе, бескачественно, но нужно твердо помнить, что все свойства земли, будучи восполнением сущности, входят в понятие бытия. Покусившись разумом отвлечь от земли ее качества, придешь к ничему, Ибо, если отнимешь черноту, холодность, тяжесть, густоту, вкусовые или другие качества, то подлежащим останется ничто"[45].

Как видим, если Плотин понимает материю как ничто, отцы Церкви склонны отождествлять материю с веществом. Если бы можно было говорить об идее творения у Плотина, то "творение из ничего" означало бы творение из материи, в христианском же богословии оно имеет абсолютно негативный смысл: "творение из ничего" означает отсутствие какого-либо несозданного первовещества, "материала", предшествовавшего акту творения; с другой стороны, по мысли отцов Церкви, "творение из ничего" означает, что Бог творит мир не из Самого Себя: условно говоря, Бог вначале творит "ничто" (здесь "ничто" можно считать синонимом платонического инобытия, инаковости), а уже затем из ничего творит материю совместно с формой. В данном случае "ничто" указывает на бездну между Творцом и творением в том смысле, что Бог — вечен и неизменен, а тварная природа, взятая сама по себе,— "текучая, немощная, смертная" (св. Афанасий Великий). Об этом "ничтожестве" всего тварного *св. Афанасий* пишет: "Все сотворенное нимало неподобно по сущности своей Творцу, но вне Его, по благодати и изволению Его, сотворено Словом... Какое сходство между тем, что из ничего, и между Творцом, из ничего приводящим это в бытие? Или как Сущий может быть подобен несущему, имеющему уже тот недостаток, что некогда не имело бытия и помещено в числе вещей сотворенных?"[46]. Итак, если мы употребляем понятие "ничто", то Творцом этого "ничто" также является Бог. *Преп. Максим Исповедник*, комментируя высказывания об этом Псевдо-Дионисия, пишет следующее: "Бог Сам есть Виновник (Причина) и "ничто", ибо все как следствие вытекает из Него; само же "ничто" есть недостаток, отсутствие (*στερησις*), ибо смысл его в том, что оно есть ничто из существующего"[47]. Речь, в сущности, идет о том, сотворена или не сотворена материя (как бы ее ни понимали — как вещество или как ничто), о чем у Плотина ничего не сказано. Однако, имея в виду, что некоторые платоники считали материю несотворенной, вечной, приписывая Богу лишь демиургическую роль, отцы Церкви именно этому вопросу придавали особое значение. *Св. Василий Великий* пишет: "Некоторые, по низости своих умствований, рассуждают, что форма дана миру премудростью Творца, а вещество Создатель имел отвне, и произошел мир, который материю и сущность имеет отвне, а очертание и образ получил от Бога. Но если материя не сотворена, то она равночестна Богу. Но Бог, положив в Уме и подвигшись привести в бытие несущее, вместе помыслил и каким должен быть мир, и произвел материю, соответственную форме мира"[48].

Теперь рассмотрим другую сторону учения о материи у Плотина, а именно то, что результатом воплощения идей в материи является умаление

(*στέρησις*) блага, и в этом смысле материя проявляет себя как зло. Материя искажает идеи; переходя из вечности в состояние становления, идеи гибнут в материи. Плотин пишет: "Идеи в материи — это не то, что идеи сами по себе. Они уже являются внутриматериальными логосами, погибшими в материи и заново вылепленными ее природой... Ведь она, став госпожой того, что получило в ней свой образ, тут же и губит его, разрушает его природу, будучи его противоположностью" (I, 8, 8). Поэтому "зло следует понимать как уменьшение блага" (III, 2, 5). Зло не имеет сущности, бытия, поскольку "причиной зла, изначальным злом является материя" (I, 8, 14), а материя есть несущее.

Отцы используют две идеи Плотина: зло есть несущее, зло есть недостаток, лишение добра; наличие же прямой связи зла с материей они отрицают. *Св. Василий Великий* пишет: "Не представляй себе, будто бы зло имеет свою особую самостоятельность. Зло есть лишение добра. Сотворен глаз, а слепота произошла от потери зрения. Так и зло не само по себе существует, но является за повреждениями души"[49]. *Преп. Максим Исповедник*: "Зло есть лишение добра, как неведение есть лишение ведения"[50]. *Псевдо-Дионисий*: "Не верно распространенное выражение, что зло присуще материи как таковой, ибо и она участвует в порядке, красоте и благовидности. Кроме того, как была бы материя злой? Если она никаким образом не существует, то она ни хороша, ни худа"[51]. Зла вне связи с добром абсолютно не существует, поскольку зло не сотворено Богом. Зло может существовать лишь паразитируя на добре, искажая, затемняя, уменьшая его. *Преп. Максим Исповедник* пишет, что если считать материю относительно несущим (*μὴ ὄν*), то зло нужно признать абсолютно несущим: "Если Бог — сверхсущностен, то пределом бытия, бессущностным является материя, которая называется и несуществующей и существующей в Боге, возникая благодаря Его благости. Но зло дальше отстоит от Блага, чем несущее, т. е. материя; само по себе зло есть совершенное ничто (*πάντη οὐδεν ὄν*). Зло же в материи есть только по недостатку добра"[52]. Следует отметить, что это рассуждение преп. Максима является распространением краткого замечания *Дионисия*: "Зло еще более удалено от Блага, чем само небытие"[53].

Но если Бог не является источником зла, почему же Он все-таки попускает его присутствие? Плотин находит некое внутрикосмическое оправдание зла, а именно — с точки зрения космоса как целого: "Зло есть нечто полезное для целого" (III, 5, 16). Обвиняющие Промысл в существовании зла, по словам Плотина, "подобны людям, которые, будучи несведущими в искусстве живописи, обвиняют художников в том, что они не везде употребляют одинаково прекрасные цвета" (III, 2, 11). Красота космоса разнообразна, мир соткан из противоречий, и поэтому присутствие зла есть своего рода необходимость. Ведь если сравнить историю с драмой, то "будет далеко не прекрасно, если из драмы изъять худшие характеры, ибо она получает свою полноту именно от них" (III, 2, 11).

Приведем для сравнения высказывание *Псевдо-Дионисия*. Он пишет: "Хотя зло является уничтожением существования, тем не менее оно не выпадает из бытия. Разве разрушение одного не является становлением другого? Итак, зло существует и участвует в полноте вселенной"[54]. С одной стороны, "фон" этого рассуждения явно плотиновский, но, с другой стороны, в нем нет и никакого противоречия христианским догматам: Дионисий парадоксально утверждает, что зло — благодаря Промыслу — может иметь и благие последствия. Впрочем, это еще не объяснение. Объяснение же Дионисия, по-своему великолепное, хотя и стоящее особняком в святоотеческой литературе, состоит в следующем: Бог есть такое изобилие благости, что попускает даже собственное отрицание (лишение). *Дионисий* пишет: "Чрезмерное величие мощи Блага выражается в том, что и лишенные его и само лишение в какой-то степени могут в Нем участвовать... Зло содержится участием в Благе, и Благо лишением Самого Себя уделяет ему бытие"[55].

Но большее распространение в святоотеческой литературе получила такая концепция: все созданное Богом "весьма хорошо" (Быт. I, 31), в лишении же добра повинны сами твари из-за дурного пользования свободной волей. Так, по словам *преп. Иоанна Дамаскина*, "диавол был создан Творцом добрым, но самовластно сделался изобретателем порока"[56]. *Преп. Максим* делает тот же вывод, отталкиваясь от общего определения зла: "Зло есть лишение, лишение же бывает после обладания чем-либо. Следовательно, и демоны не по природе злы"[57], а лишь по направленности воли. И Адам оказался во зле, преступив заповедь Божию. Итак, по слову *преп. Иоанна Дамаскина*, все тварное, "поскольку удаляется от Бога — волею, не местом,— оказывается во зле"[58].

Наконец, следует сказать и о плотиновском разделении божественной сущности и энергий, нашедшем весьма широкий отклик в православном богословии, вплоть до св. Григория Паламы. Плотин говорит: "Сущность Первоединого одна, энергии же множественны. Возможно ли это? Лишь в том случае, если энергии отличны от сущности, в противном случае в Единое вносится множественность" (V, 3, 12). Христианские богословы, конечно же, говорят о разделении сущности и энергий в отношении всей Святой Троицы, а не только лишь Первой Ипостаси. Но прежде выясним, что́ они понимают под "энергией". *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Энергия есть та естественная сила, которой изъясняется каждая сущность, это есть сила и движение сущности"[59]. Что касается божественной энергии, то она, будучи единой, в то же время "делится неделимо". *Преп. Иоанн Дамаскин* пишет: "Божественная энергия — одна, проста и неделима, но благовидно разнообразится в том, что делимо и всему раздает то, что составляет собственную природу каждой вещи; остается простою, умножаясь в делимых вещах неделимо, и делимое сводя и возвращая к своей собственной простоте. Ибо все стремится к ней и в ней имеет свое бытие"[60]. Сходные высказывания о "нераздельном разделении" можно встретить и у Плотина, например, в рассуждениях о Мировой Душе и ее взаимоотношениях с миром: "Как же единая сущность присутствует во многих? Или так, будто она во всех присутствует целиком, или так, что от целой и единой — множество, а сама она пребывает без раздробления..., и отдает себя во множество и не отдает. Она ведь достаточна для того, чтобы передавать себя всему и вместе с тем оставаться единой" (IV, 9, 5). А вот для сравнения, та же тема у *Псевдо-Дионисия*: "Сверхединое Божество по Своей благости умножается, сохраняя единство в божественном различии того, что подается: осуществлений, оживотворений, умудрений и прочих даров благостнейшей Всепричины"[61]. Дионисий предпочитает называть энергии "силами" (*δυνάμεις*) — словом, весьма употребительным в Писании, но все-таки чаще, вслед за Проклом,— "исхождениями" (*πρόδοι*), "единовидными и многогранными, не нарушающими неизменной тождественности Бога"[62]. Эта концепция настолько закрепилась в православном богословии, что активно использовалась даже в XIV веке *св. Григорием Паламой*, который говорит: "Бог неразделимо делится и раздельно сочетается, божественная и несозданная благодать, нераздельно распределяемая наподобие солнечного луча, и греет, и светит, и животворит, и возвращает, посылает озаряемым свое собственное сияние, и является взору видящих Его"[63].

Наконец, следует еще раз отметить тот факт, что в святоотеческой литературе нередко встречаются рассуждения о предсуществовании мира в Боге, весьма напоминающие плотиновские рассуждения об идеальном космосе. Так, *преп. Иоанн Дамаскин* пишет: "Бог созерцал "все прежде бытия их" (Дан. 13, 42), от века замыслив, и каждое в отдельности происходит в предопределенное время согласно с Его вечной, соединенной с волею, мыслью, которая есть предопределение, и образ, и план"[64]. *Преп. Симеон Новый Богослов* пишет: "Все прежде бытия находится в Божием творческом Уме, первообразы всех вещей находятся там, внутри"[65]. *Св. Григорий Палама* пишет: "Бог устроил этот мир как некое отображение надмирного мира".

Последняя фраза, по мнению архимандрита Киприана (Керн), есть по существу парафраз неоплатонической мысли: "этот мир есть творение высшей природы, создающей низший мир, подобный своему естеству" (III, 2, 3)[66].

АНТРОПОЛОГИЯ

Рассмотрим теперь основы плотиновской антропологии. Человек, по Плотину, трехчастен, состоит из тела, души и духа. В составе души есть: а) организующая, или пластическая, "часть", управляющая функциями тела; б) ощущения; в) эмоции ("желания, гнев и прочее, что влечет душу к земле" — V, 3, 9); г) разум, который, в свою очередь, разделяется на рассудок (дискурсивное мышление) и чистый ум (-дух). (Срав. у *преп. Максима Исповедника*: "Из душевных сил одни — питательные и растительные, другие — воображательные и побудительные, иные, наконец,— разумные и мыслительные"[67]. Также у *св. Григория Нисского*: "У младенца вначале проявляется растительная и питательная сила души, затем — чувствительная, и, наконец, начинает просвечивать разумная сила"[68].

Разделяя чистый ум и рассудок, Плотин следует за Аристотелем, у которого говорится, что существует две части души, наделенных суждением: "с помощью одной мы созерцаем неизменные сущности, а с помощью другой — изменяющиеся"[69]. По мнению Плотина, чистый ум можно только условно считать принадлежащим душе, ибо "он не всегда с нами, тогда как рассудочное мышление всегда в нашем распоряжении" (V, 3, 3).

Чистый ум является собственно божественной частью души, посредством которой она может ощущать сверхчувственный мир, общаться с Богом. Чистому уму свойственны простота, единство и покой, т. е. отсутствие дискурсивной деятельности, это как бы интеллектуальная энергия, сосредоточенная в себе. Цитируя фразу из "Федра": "душа человека главу свою скрывает в небесах", Плотин поясняет, что эта-то глава и есть чистый ум. К нему душа должна постоянно "восходить", не отдаваясь чувствам и "фантомам воображения". Нужно "войти" в чистый ум, как в некое внутреннее святилище, и, отрешившись от всего, в полном покое ожидать снисхождения Божия.

Это учение Плотина о чистом уме, по мнению *Немезия*, епископа Эмесского, подало повод Аполлинарию Лаодикийскому утверждать, что Логос во Христе заменил собою человеческий ум. Подоплекой этой ереси, считает Немезий, является плотиновское разграничение человеческой души и ума, согласно которому "иное есть душа, и иное — ум"[70]. По-видимому, не один Немезий выводил учение Аполлинария из неоплатонизма. *Преп. Иоанн Дамаскин*, конечно же, не случайно замечает, что "душа имеет ум, не иной по сравнению с нею самой, но чистейшую часть ее"[71]. Так же считает *преп. Максим Исповедник*: "Ум — чистейшая часть души, не приходящая извне души"[72].

Восходя к чистому уму, душа, по Плотину, становится такой, "какой была первоначально" (VI, 9, 8). Какой же она была первоначально? Здесь мы подходим к интересной идее Плотина о "самочеловеке" (*ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος*). Самочеловек — это одна из идей, присущих божественному Уму, это чистая родовая сущность человека, науменальный человек, в отличие от телесного. "Человек телесный происходит от человека идеального, человека в себе, который есть один-единственный, но который производит множество человеческих индивидуальностей, поскольку одно тождественное нечто полагает на все множество одну и ту же печать" (VI, 5, 5). Самочеловек имеет самодушу и самоум. Эта родовая форма человека обладает чистотой и непорочностью. Но затем происходит как бы ее грехопадение: "Вступая в связь с телом, душа из универсальной делается особой" (VI, 4, 16). В составе универсальной души она любит Бога чистой любовью, а на земле как бы становится гетерой, сменяя "прежнюю, небесную любовь на земную, нечистую"

(VI, 9, 9). Но все же душа тяготится этим состоянием и стремится вернуться к Богу в молитвенном созерцании, чтобы вновь почувствовать себя счастливой.

Что касается идеи "самочеловека", то нечто сходное ей (впрочем, сходство здесь чисто внешнее) мы встречаем в творениях *преп. Максима Исповедника*. Католический исследователь Э. Жильсон (E. Gilson) обращает внимание на следующее высказывание преп. Максима: "Человек (в духовном экстазе) восходит к вечной идее о себе самом, которая никогда не переставала существовать в Боге. Соединение со своей сутью и является спасением. Человек — это часть Бога в том смысле, что его суть вечно предсуществует в Боге"[73]. Учение *Оригена* о ниспадении души также является некоторой параллелью Плотину. "Не потому ли эта субстанция (душа) несовершенна, что она отпала от совершенства?"[74],— спрашивает Ориген. И далее продолжает: "Не потому ли названа душа — *ψυχή*, что она охладела из божественного и лучшего состояния?"[75]. Ориген не уточняет своей мысли о предсуществовании души, но, по-видимому, имеет в виду все-таки предсуществование индивидуальное, а не в составе универсальной души, как у Плотина. Характерно, однако, что душу до ее отпадения Ориген именует умом, повторяя тем самым неоплатоническое размежевание ума и души. Это разделение Ориген пытается обосновать словами апостола Павла, видя в них противопоставление душевной и духовной (умной) природы: "Если душевный человек не приемлет того, что от Духа Божия, и, являясь душевным, не в состоянии даже воспринимать божественную природу, то, может быть, по этой причине Павел соединяет и сочетает со Святым Духом более ум, чем душу, желая очевиднейшим образом поучить нас тому, чем мы можем постигать духовное. Думаю, что это апостол и показывает, когда говорит: "помолюсь духом, помолюсь и умом, воспою духом, воспою и умом" (1 Кор. 14, 15). Не говорит: "помолюсь душою", но — "духом и умом", и не говорит: "воспою душою", но — "духом и умом"[76]. В сущности, Ориген дает здесь неоплатоническую интерпретацию мысли апостола Павла, поскольку апостол Павел противопоставляет дух и ум, а Ориген противопоставляет ум и душу.

БОГОПОЗНАНИЕ

Обращение человека к Богу начинается с веры. Плотин дает выразительное определение веры: "Вера есть колеблющая вероятность, большая или меньшая степень убеждения в существовании сверхчувственного бытия" (V, 3, 6). (Любопытно сравнить это с определением апостола Павла, для которого "колебания" не существует, вера для него — "убежденность в невидимом" (Евр. 11, 1). Сверхчувственное бытие присутствует повсюду как совокупность и взаимодействие разумных принципов вещей и являет себя человеку как красота. Однако, смотря на красоты чувственного мира, душа не может признать их за истинные, видя, что они облечены в телесные формы, разделены, разбросаны в пространстве, изменяемы, преходящи. И тогда душа убеждается, что красоту формы получают свыше, что они лишь слабые, неполные, нечистые отражения небесной красоты. (Срав. у *Псевдо-Дионисия*: "Мир сей, получив бытие от истинной Красоты, в устройстве всех своих частей отражает ее следы"[77]). Поняв это, душа устремляется из чувственного мира в ноуменальный, к сверхчувственной красоте. (Срав. у *св. Григория Нисского*: "Душа всю силу любви от плотских предметов должна обратить к созерцанию умственной и невещественной красоты"[78]).

Чтобы прийти к созерцанию, душа должна почувствовать "влияние блага, теплоту свыше" (VI, 7, 22) или, как бы мы сказали, воздействие благодати. (Срав. у *преп. Максима Исповедника*: "Душа не может возвыситься к богопознанию, если Сам Бог, по благоснисхождению к ней, не коснется ее"[79]). Тогда душа, словно пробудившись от сна, приходит в волнение, чувствует приток новых сил, вся переполняется любовью. Плотин подчеркивает: "По-

знание Единого не достигается ни путем научного исследования, ни путем размышления, но получается только от присущия (*παρουσία*). Его нам" (VI, 9, 4). (Термин "парусия" в Новом Завете употребляется, когда идет речь о Втором пришествии или, точнее, "присутствии" Христа).

Состояние ума в созерцании бывает двояким: "в "первом созерцании" ум еще рассуждает, во "втором созерцании" только любит. Если "воспарив" в мир ноуменальных сущностей, душа еще мыслит, то, приближаясь к Единому, она пренебрегает мышлением, вся превращается в любовь, ибо "мышление есть движение, а она не хочет быть в движении" (VI, 5, 35). Она чувствует, что ей не соединиться с Единым, если ее внимание будет направлено на мысленные сущности. Плотин уподобляет созерцающий ум вошедшему в царский дворец посетителю, который рассматривает его украшения и любуется ими до тех пор, пока не увидит самого царя (VI, 5, 35). (Срав. у *Дионисия Ареопагита*: "К самому же сокровенному мы устремляемся, отрешаясь от всякой умственной деятельности"[80]). В другом месте у Плотина говорится, что созерцающий Единое "совпадает, как бы соприкасается и притрагивается к Нему посредством уподобления и присущей Единому силы, которая от Него происходит" (VI, 9, 4). Сила, исходящая от Единого,— это божественные энергии, а уподобление Единому — это сосредоточение, объединение ума в себе. Об этом и отцами Церкви говорилось много. У преп. Максима сказано: "Ум, будучи в Боге, бывает совершенно безóбразен и безвиден. Ибо созерцая Единовидного, и сам единовиден и весь световиден делается"[81]. А вот как выразительно говорит о единении ума преп. *Симеон Новый Богослов*: "Слепой в отношении Единого совершенно слеп ко всему, а видящий в Едином — пребывает в видении всего. Он и воздерживается от видения всего и становится в видении всего, находясь вне всего созерцаемого. Будучи, таким образом, в Едином, он все видит и, будучи во всем, ничего не видит. Видящий в Едином посредством Единого видит и самого себя, и всех, и все вообще, и, будучи скрытым в себе, ничего из всего не видит"[82]. И еще одно высказывание *преп. Симеона*: "Ум, будучи простым, точнее же — обнаженный от всякой мысли и весь вошедший в простой божественный свет и им покрываемый, не может найти чего-то другого, чтобы двинуться к его постижению, но остается во глубине божественного света, совершенно не допускаемый взглянуть вовне. И это есть — "Бог есть свет" и для достигших Его — отдохновение от всякого созерцания"[83]. И еще одна замечательная цитата из творений преп. Симеона, по стилю очень напоминающая рассуждения Плотина: "Единый Бог, видя ум, соделавшийся ради Него единым, Единый, найдя единого, соединяется с ним"[84].

Как у Плотина, так и у христинских мистиков общение с Богом описывается как созерцание духовного света и как упоение божественной любовью. Плотин говорит: "Кому не дается созерцание сияния Божия, кто не ощущает в душе упоения любящего, который покоится на груди любимого, ни того восхищения, которое чувствуется в непосредственной близости истинного света, тот еще не привел себя в чистое полное единство" (VI, 9, 4). И в другом месте у Плотина сказано: "Душа остается без света, когда лишена присутствия Божия; когда же Бог озаряет ее, она достигает того, чего ищет. Истинная цель существования души в том и состоит, чтобы быть в общении с этим светом. Но как этого достигнуть? Отложи все!" (V, 3, 17). Это постоянная тема и у христианских подвижников: бегство от мира, отвержение мира ради пребывания в божественном свете, ибо, по слову *св. Макария Великого*, "кто не устремлен к Богу непрестанно и не презрел все прочее, Господь не пишет в нем образа Своего светом Своим"[85]. Божественный свет и любовь, по мысли *преп. Симеона*, одно и то же: "Мы знаем ту любовь, которую Ты даровал нам, которая есть свет"[86]. Для *св. Василия Великого* совместны свет и красота: "Что досточуднее Божией красоты? Подлинно неизреченны и неописанны молниеносные блистания Божией красоты"[87]. О свете, конечно же, много говорит и *Псевдо-Дионисий*, в частности об объединяю-

щей силе света: "Разумным светом называем Благо, превысшее всякого света, ибо Оно является источником лучей и преизобильным светоизлиянием... Наличие разумного света сводит и объединяет освещаемых, приводя к единому, истинному, чистому и единообразному знанию и наполняя их единым и объединяющим светом"[88].

Плотин говорит, что, созерцая божественный свет, человек и сам становится как бы Богом: "Видя Бога, человек зрит и себя просветленным, в сиянии духовного света, даже более, видит себя как сам свет — чистый, тонкий, легкий, ему кажется тогда, что он сам как бы обратился в божество и есть божество" (VI, 9, 9). И в другом месте: "Когда душе удается очутиться наедине с Ним, когда Его присутствие станет явно, когда она уподобится Ему и узрит Его явление в себе, тогда уже не два, а одно, некоторым подобием этого единения может служить земная любовь" (VI, 5, 34). Кроме того, Плотин заявляет, что через божественные энергии в созерцателе присутствует не какая-то "часть" Бога, но весь, всецелый Бог: "Ничего кроме Него не желая и не ища, ты почувствуешь в себе присутствие не какой-либо части Его, а всего Его. В этом состоянии ты не будешь сознавать себя как индивидуальное "я", ибо погрузишься во всеобъемлющее Сущее и сам как бы станешь таковым" (VI, 5, 12). В христианском богословии имеется сходная концепция обожения, согласно которой святые еще на земле через богообщение становятся богами по благодати, и это наименование еще более справедливо в приложении к будущей жизни. *Преп. Максим Исповедник*: "Созерцатель по причастию Божества как бы сам становится богом"[89]. *Св. Григорий Богослов*: "Потом станет Бог посреди богов спасенных, чтобы рассудить и определить, кто какой достоин славы и обители"[90]. *Преп. Симеон Новый Богослов*: "Я человек по природе, бог же по благодати"[91]. У преп. Симеона есть также изумительные рассуждения на тему: всецелого ли Бога видит в созерцании мистик? "Я вижу только одну каплю из океана, но как в капле обнаруживается вся совокупность вод, так и я, объемля целое в малом, вижу Христа и Бога моего"[92]. И, продолжая сравнение Бога с морем, он далее пишет: "Когда ты держишь руку в воде, то имеешь в руке своей и все в совокупности бездны, ибо они не разделены друг от друга, и не все, но лишь немного воды"[93]. И как резюме: "Ты не весь видишься мне, хотя и весь являешься мне"[94].

Залогом обожения для Плотина является богоподобие человека: "Кто удостаивается иногда становиться таковым как Бог, тот, конечно, имеет в себе образ и подобие Бога" (VI, 9, 11). Для христианских же богословов не столько образ и подобие, помраченные в результате грехопадения, сколько Боговоплощение является залогом обожения человеческой природы; более того, обожение является даже целью Боговоплощения: "Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились" (*св. Афанасий Великий*). В этом отношении любопытно мнение преп. Симеона, высказываемое в "Божественных гимнах". Благодаря Боговоплощению, говорит он, мне дана возможность созерцать то, чего не удостаивался созерцать ни один из древних, ветхозаветных святых, живших до Боговоплощения.

Богопознание на уровне рассудочном и описательном характеризуется у Плотина двумя основными признаками. Во-первых, согласно разделению в Боге сущности и энергий, разум познает не сущность Божию, но лишь энергии: "Единый в своем существе непостижим, познается же в том, что от Него происходит" (VI, 9, 5). Во-вторых, все попытки наименований, объяснений, обозначений божественного неадекватны: "Никакое наименование неприложимо к Нему, так как выражает всегда не то, что Оно (Единое) есть, но то, что Оно не есть" (V, 3, 13); "Говоря о Нем, мы больше отрицаем то, что Оно не есть, чем выражаем то, что Оно есть" (V, 3, 14). Отрицание всех тварных определений в отношении Единого Плотин обосновывает тем, что Единое — Первопричина всего тварного: "Природа Единого, по отношению ко всему существующему, конечно, рождающая, по этому самому Он не есть что-либо

из существующего, к Нему неприложимы ни категория субстанции, ни качества, ни количества; Он ни есть ни Ум, ни Душа, ни движущийся, ни покоящийся, ни в месте, ни во времени находящийся, Он пребывает лишь Сам в Себе" (VI, 9, 3). Даже само имя "Единый" "означает лишь изъятие из множественности" (VI, 5, 6). Так же, именуя Бога "Благом", "мы имеем в виду благо для всех других существ..." (VI, 5, 41).

У отцов Церкви встречаем много сходных рассуждений, правда, в отношении всей Святой Троицы, а не только лишь Первой Ипостаси. *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Мы постигаем не саму божественную сущность, но то, что около сущности, подобно тому, как если нам известно, что душа бестелесна, не имеет количества и формы, то мы еще не постигли ее сущности"[95]. *Преп. Максим Исповедник*: "Бог, никакой тварью не познается в естестве Своем"[96]. *Псевдо-Дионисий*: "Писание именует Бога невидимым, беспредельным, непостижимым и этим означает не то, что Он есть, но что Он не есть"[97]. *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Выражения: нерожденное, безначальное, неизменяемое, нетленное показывают не то, что Бог есть, но то, что Он не есть. Ибо сказать о Боге, что́ Он есть по существу,— невозможно. Скорее следует говорить о Нем через отрицание всего. Ибо Он не есть что-либо из сущего, не как не сущий, но как сущий выше всего, что существует, и выше самого бытия"[98]. *Св. Григорий Нисский*: "Невидимый по естеству видим в энергиях (действиях)"[99]. *Псевдо-Дионисий*: "Называя Сокровенное Богом, Жизнью, Сущностью, Светом, Логосом, мы постигаем своим умом не что иное, как из Него к нам исходящие силы, обоживающие, осуществляющие, животворящие, умудряющие"[100].

Итак, всякое знание о Боге и всякое наименование Бога неадекватны, ибо, как говорит *Псевдо-Дионисий*, "нет точного сходства между причинами и следствиями"[101]. Поэтому наиболее адекватно познание Бога через любовь. Плотин именует истинного философа "эротиком" — влюбленным, который от созерцания красоты видимого мира способен восходить до созерцания божественной Красоты. "Кто увидит Бога,— говорит он,— какое чувство любви, какое вожделение переживает, какое изумление, соединенное с наслаждением! Ведь и невидевшему Его свойственно стремиться к Нему, как к Благу. Увидевшему же Его свойственно изумляться в отношении Прекрасного, наполняться волнением с наслаждением, безвредно возбуждаться, любить истинной любовью с острым вожделением" (I, 6, 7). И у христианских мистиков можно найти много сходных описаний. *Св. Григорий Нисский*: "Сильный любитель красоты желает насытиться видением отличительных черт Первообраза. Чувствовать это свойственно душе, которая исполнена каким-то пламенеющим любовью расположением к Прекрасному по природе и которую от видимой ею красоты надежда всегда влечет к красоте высшей"[102]. Рассуждение св. Григория связано с учением Платона о восхождении ума от видимой красоты к красоте добродетелей, а затем к Источнику красоты. Плотин выражает то же учение следующим образом: "Тот, кому присущ философский эрос, не останавливается на телесной красоте, а восходит от нее к красоте душевных добродетелей, а потом к Причине этих духовных красот, пока не дойдет до самого первого — Красоты в Самой себе" (V, 9, 2). Приведем еще несколько ярких цитат из творений отцов Церкви. Поздневизантийский автор *Каллист Катафигиот* пишет: "Ум в созерцании наслаждается невыносимыми томлениями божественного упоения и восторженными порывами любви, видя себя уязвленным и как бы сожигаемым любовью"[103]. А вот что говорит о любви *св. Григорий Богослов*: "Любовь сосредоточенная близко поставляет нас ко Христу, Который любит любящего. Чем более кто любит, тем постояннее смотрит на любимого, и чем постояннее смотрит, тем крепче любит... Меня удерживают сладостные узы, пленяя Красотой, Которая приводит в изумление всякую взирающую мысль, во мне возникает пресветлый огонь и делает прекрасным и светозарным. Ибо только любящий Христа в самой любви к возлюбленному почерпает для себя Кра-

соту"[104]. Много дивного сказано о божественной любви и у другого ее великого таинника *преп. Симеона Нового Богослова*: "Господи Боже наш, Отче, Сыне и Душе. Ты — образом безвидный, для созерцания же — Прекраснейший, Своею неизъяснимою Красотою помрачающий всякое зрение, сверхзримо Прекраснейший... дай мне всегда созерцать Красоту Твою, недомысленную, поражающую ум мой, приводящую в исступление мысли мои и возжигающую в сердце моем огонь любви к Тебе... Ведь Красота Твоя изумляет всякий ум, поражает всякое сердце, уязвляет всякую душу и, вознося как бы на крыльях любви, тесно связывает и соединяет с Богом навеки"[105].

* * *

Мы рассмотрели основные связи между Плотином и святоотеческим богословием. Само имя Плотина упоминается отцами Церкви чрезвычайно редко, вероятно, из-за негативного отношения неоплатоников к христианам, тогда как Платон упоминается достаточно часто. То и другое имя с восторгом произносит лишь *блаж. Августин*: "Чистейший образ Платона воссиял в Плотине"[106]. Поэтому об отношении блаж. Августина к Плотину следует сказать особо. Блаж. Августин пишет: "Плотин пользуется известностью как лучше других, по крайней мере, во времена ближайшие к нам, понявший Платона". И далее блаж. Августин приводит понравившееся ему высказывание Плотина: "Рассуждая о человеческих душах, он (Плотин) говорит: "Милосердный Отец сотворил для них смертные узы". Таким образом, в том, что люди по телу смертны, Плотин видит милосердие Бога-Отца, не захотевшего, чтобы люди вечно оставались в бедственных условиях настоящей жизни"[107]. Блаж. Августин с явным одобрением цитирует и высказывание Плотина о богоуподоблении: "Известны слова Плотина: "Нужно бежать в возлюбленнейшее отечество, где Отец и где все. Какого же рода,— прибавляет он,— корабль или путь труда? Нужно быть подобным Богу". Итак, если каждый тем ближе становится к Богу, чем более делается подобным Ему, то отдаление от Него есть не что иное, как несходство с Ним. Непохожей же на бестелесное, вечное и блаженное душа человеческая делается тем больше, чем больше пристращается к временным и преходящим вещам"[108]. Рассуждение Плотина об источнике земной красоты — первообразной красоте блаж. Августин сопоставляет с евангельскими словами: "Плотин говорит, что от высочайшего Бога, красота Которого непостижима и невыразима, провидение простирается до самых земных, низших предметов, и, приводя в пример красоту маленьких цветов и листочков, утверждает, что все это, по-видимому, презренное и скоропреходящее, не могло бы иметь такого совершенства форм, если бы не получало образования оттуда, где пребывает непостижимая и непреложная, все в себе содержащая форма. На это указывает и Господь Иисус, когда говорит: "Взгляните на цветы полевые, как они растут" (Мф. 6, 28)[109]. Но, конечно, не все воззрения Плотина блаж. Августин одобряет. Так, например, он отмечает субординационизм в плотиновской триадологии: "Плотин ставит природу Души ниже Ума Отца"[110].

Но, пожалуй, такое открытое положительное отношение к Плотину является в святоотеческой литературе исключением. Гораздо более характерно определение Плотина, данное *св. Григорием Богословом*: Плотин — это "один из философствовавших эллинов". Тем не менее сама святоотеческая письменность свидетельствует о том, что Плотина внимательно читали и изучали. Известно также, что еще при жизни Плотина его школу посещали Ориген и другие христиане, "отпавшие от древней философии"[111].

Немецкий исследователь Геффкен когда-то сказал, что "между платониками и христианами был род несчастливой любви"[112]. Русский исследователь П. Блонский, поправляя его, заметил, что это высказывание не совсем точно: "У платоников никакого рода любви к христианам не было, но христианство к платонизму тяготело"[113]. Это тяготение было и усвоением Плотина, и пре-

одолением его. Усвоение происходило в тех случаях, когда концепции Плотина не противоречили Писанию и основам христианской веры. Когда же такие противоречия возникали, особенно если неоплатонические концепции использовались еретиками, Церковь с ними боролась.

Сам образ Плотина, великого аскета и мистика, чем-то напоминает образы великих отцов Церкви. Он был, *по словам Порфирия*, "благ, в высшей степени кроток, душа его была бодрственной и чистой, всецело устремленной к божественному, куда его всецело влекла любовь; все свои силы он напрягал, чтобы преодолеть горькие волны этой кровавой жизни"[114]. К Плотину, вероятно, можно отнести и его собственные слова: "Таков путь божественных и блаженных мужей: отрешение от всего земного, тленного; бегство, стремление души к одному только Богу" (VI, 9, 11).

ПРИМЕЧАНИЯ

"Эннэады" Плотина даются в переводе проф. Н. Малеванского (журнал "Вера и разум", 1898—1900 гг.) и проф. А. Лосева ("История античной эстетики. Поздний эллинизм". М., 1980 г.).

[1] *Hermann Cristian.* Der dialektische Zusammenhang der Plotinschen Grundbegriffe. Berlin, 1977, S. IV

[2] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 280.

[3] *Соловьев В.* Плотин. "Энциклопедический словарь" Брокгауза и Эфрона. СПб., 1898, т. XXIII А, с. 916.

[4] Св. *Григорий Богослов.* Слово 29-е, о богословии третье. Творения в 2-х томах. СПб., 1912, т. 1, с. 423.

[5] *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. Буэнос-Айрес, 1957, I, § 1.

[6] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894, с. 8.

[7] *Св. Василий Великий.* Беседы на Шестоднев, Творения в 3-х томах. СПб., 1911, т. 1, гл. 1, с. 5.

[8] *Псевдо-Дионисий.* О небесной иерархии. М., 1893, с. 17.

[9] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 33.

[10] Там же, с. 28.

[11] *Св. Василий Великий.* Цит. соч., с. 9.

[12] *Св. Григорий Богослов.* Цит. соч., с. 414.

[13] *Лосев А. Ф.* Цит. соч., с. 378.

[14] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, IV, § 14.

[15] *Св. Григорий Богослов.* Слово 31, с. 461—462.

[16] *Соловьев В.* Цит. соч., с. 916.

[17] *Блаж. Августин.* Исповедь. Богословские труды, сб. 19. М., 1978, с. 131.

[18] *Св. Григорий Нисский.* Опровержение Евномия, Творения, т. 5, М., 1872, с. 100.

[19] Там же, т. 4, с. 369.

[20] *Св. Василий Великий.* О Святом Духе к Амфилохию, т. 1, гл. 6, с. 586.

[21] Там же, гл. 8, с. 593.

[22] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, V, § 8.

[23] *Св. Григорий Богослов.* Песнопения таинственные, т. 2, с. 26.

[24] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, IV, § 14.

[25] *Св. Василий Великий.* О Святом Духе, гл. 5, с. 582.

[26] *Sherwood P.* "Dénis et Maxime".— Dictionnaire de spiritualite, vol. 3. Paris, 1957, p. 300.

[27] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, IV, § 7.

[28] *Соловьев В.* Цит. соч., с. 917.

[29] *Блаж. Августин.* Цит. соч., IX, 10, 25; с. 156.

[30] Цит. по кн. *Спасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914, с. 521.

[31] Там же, с. 525.

[32] *Св. Василий Великий.* "О Святом Духе к Амфилохию", IX гл., с. 595.

[33] Там же, с. 596.

[34] Цит. по кн. *Спасский А.* Ист. догм. движ., с. 531.

[35] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., I, 7, с. 12.
[36] Там же, 1, 8, с. 27.
[37] *Св. Григорий Богослов.* Слово 31, о богословии пятое, т. 1, с. 450.
[38] Там же, с. 446.
[39] *Соловьев В.* Цит. соч., с. 917.
[40] *Платон.* "Софист", 254 d, Сочинения в 3-х томах, т. 2, М., 1970, с. 377.
[41] *Св. Григорий Богослов.* Слово 29-е, о богословии третье, т. 1, с. 418
[42] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., II, 2, с. 45.
[43] Ирмос 3 песни 3 гласа, Октоих, ч. I. М., 1981, с. 356.
[44] *Св. Афанасий Великий.* "Слово о воплощении Бога-Слова", § 3, Творения в 4-х томах, Св.-Троицкая Сергиева Лавра, т. I. 1902.
[45] *Св. Василий Великий.* "Беседы на Шестоднев", с. 10.
[46] *Св. Афанасий Великий.* "На ариан слово 1", т. 2, с. 202—204.
[47] Цит. по: кн. *Булгаков С.* "Свет невечерний". Пг., 1917, с. 185.
[48] *Св. Василий Великий.* Цит. соч., с. 15.
[49] *Св. Василий Великий.* Беседа 9-я о том, что Бог — не виновник зла, т. 2, с. 150.
[50] *Преп. Максим Исповедник.* О любви, III, 29. Добротолюбие, т. 3.
[51] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, IV, § 28—29.
[52] Цит. по кн.: *Булгаков С.* Свет невечерний, с. 264.
[53] *Псевдо-Дионисий.* Цит. соч., IV, § 19.
[54] Там же, IV, § 19.
[55] Там же, IV, § 20.
[56] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 110.
[57] *Преп. Максим Исповедник.* О любви, III, § 5.
[58] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 253.
[59] Там же, с. 101.
[60] Там же, с. 42.
[61] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, II, § 5.
[62] Там же, IX, § 5.
[63] Цит. по кн.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950, с. 291—292.
[64] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 28.
[65] Цит. по кн.: *Киприан (Керн), архим.* Цит. соч., с. 296.
[66] Там же.
[67] *Преп. Максим Исповедник.* О любви, III, § 32.
[68] *Св. Григорий Нисский.* Об устроении человека, т. 1, с. 201.
[69] *Аристотель.* Этика к Никомаху. VI, 2. Сочинения в 4-х томах. М., 1983, т. 4, с. 173.
[70] Цит. по кн.: *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. XIX.
[71] Там же, с. 81.
[72] Там же, с. XIX.
[73] *Gilson E.* La philosophie au Moyen Age, v. I. Paris, 1976, p. 88.
[74] *Ориген.* О началах. II, 8, § 2. Казань, 1889, с. 143.
[75] Там же, с. 146.
[76] Там же, с. 143.
[77] *Псевдо-Дионисий.* О небесной иерархии, II, § 4, с. 11.
[78] *Св. Григорий Нисский.* О девстве, т. 7, с. 318.
[79] *Преп. Максим Исповедник.* Умозрительные и деятельные главы, 21. Добротолюбие, т. 3.
[80] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах. II, § 7.
[81] *Преп. Максим Исповедник.* О любви, III, 97.
[82] Цит. по кн.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преп. Симеон Новый Богослов, с. 181.
[83] Там же, с. 205.
[84] *Преп. Симеон Новый Богослов.* Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917, с. 104.
[85] *Св. Макарий Великий.* Беседы, 30, 5. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 232.
[86] *Преп. Симеон.* Божественные гимны, с. 157.
[87] *Киприан (Керн), архим.* Цит. соч., с. 380.
[88] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах. IV, § 6.

[89] *Преп. Максим Исповедник.* О богословии и воплощении Сына Божия.— ХЧ, 1830, ч. 38, с. 142.
[90] *Св. Григорий Богослов.* Слово 30-е, о богословии четвертое, с. 431.
[91] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Цит. соч., с. 346.
[92] *Преп. Симеон,* Божественные гимны, с. 138.
[93] Там же, с. 190.
[94] Там же, с. 100.
[95] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 29.
[96] *Преп. Максим Исповедник.* Умозрительные и деятельные главы, 1.
[97] *Псевдо-Дионисий.* О небесной иерархии, II, § 3, с. 8.
[98] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 8.
[99] *Св. Григорий Нисский.* О блаженствах, т. 2, с. 442.
[100] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, II, § 7.
[101] Там же, II, § 8.
[102] *Св. Григорий Нисский.* О жизни Моисея, т. I, с. 345.
[103] *Каллист Катафигиот.* О божественном единении, § 81. Казань, 1898, с. 82.
[104] *Св. Григорий Богослов.* Похвала девству, т. 2, с. 146.
[105] *Преп. Симеон.* Божественные гимны, с. 194, 242, 94.
[106] *Блаж. Августин.* Против академиков, III, 18, Творения, ч. 2. Киев, 1905.
[107] *Блаж. Августин.* О граде Божием, кн. 9, гл. X, Творения, ч. 4. Киев, 1905, с. 77.
[108] Там же, с. 91.
[109] Там же, кн. 10, гл. XIV, с. 129.
[110] Там же, гл. XXIII, с. 145.
[111] *Порфирий.* Жизнь Плотина.— В кн.: *Диоген Лаэртский,* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 469.
[112] *Блонский П.* Философия Плотина. М., 1918, с. 298.
[113] Там же, с. 299.
[114] *Порфирий.* Цит. соч., с. 474.