

## Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в.

Латинское слово *absolutum*, происходящее от глагола *absolvo*, означает буквально: отвязанный, отрешенный, отделенный, освобожденный. Когда мы используем это слово в качестве прилагательного, говоря, например, об «абсолютном благе», «абсолютной истине», «абсолютной мудрости», то тем самым хотим показать, что берем эти вещи – благо, истину, мудрость – сами по себе, без каких-либо дальнейших определений и ограничений, иными словами – освобождаем, отделяем эти понятия от всех предикатов, которые могут быть о них высказаны. Так, абсолютная истина – это не когда-то, где-то, для кого-то и в каком-то отношении истинное, а в другое время, в другом месте, для другого человека и другом отношении не истинное. Нет, абсолютно истинное – это истинное просто, взятое само по себе, а значит всегда, везде, для всех и во всех отношениях истинное. Точно так же абсолютное благо, как его определяет блаженный Августин<sup>1</sup>, не есть благо, которое можно было бы приписать мудрости, добродетели или бытию, это просто благо (*simpliciter*), как таковое (*per se*), «благо всякого блага», свободное ото всех частных ограничений и обособлений<sup>2</sup>. В этом же смысле немецкий теолог и философ XV в. Николай Кузанский говорил об абсолютном максимуме, подразумевая под ним максимум просто, как таковой – не максимум величины или малости, бытия или небытия, действительности или возможности, а, если угодно, и того, и другого сразу, почему этот максимум и оказывался у него совпадающим с минимумом<sup>3</sup>. Другой немецкий философ, Гегель называл абсолютным духом дух, свободный ото всех ограничений, способных противопоставить его чему бы то ни было; дух, который поэтому все в себя вбирает и во всем себя узнает. В этом же смысле Шеллинг говорил о самосознании как абсолютном акте, подразумевая под этим последним деятельность, ничем кроме себя самой не обусловленную и потому в высшей степени удовлетворяющую своему собственному определению деятельности, активности. Или возьмем его понятие абсолютной свободы: это такая свобода, которая не ограничена ничем, что не являлось бы ею самой – не свобода *от чего-то* или *для чего-то*, не свобода для меня или для другого, а свобода просто, обусловленная и определенная только своею собственной природой, и поэтому совпадающая, как и у Николая Кузанского, со своей противоположностью – абсолютной необходимостью<sup>4</sup>.

Однако все эти примеры взяты из философии нового времени, поэтому у читателей может возникнуть законный вопрос: а использовалось ли понятие абсолюта в философии древней, о которой мы как раз и собираемся здесь говорить? Конечно же, латинского термина *absolutum* греческая философия не знает, однако в ее лексиконе встречается выражение *αὐτὸ καθ'αὐτό* – *само по себе* – смысл которого в точности совпадает со смыслом понятия абсолюта в новоевропейской философии<sup>5</sup>. Рассмотрим что-то «само по

<sup>1</sup> Августин, *Ennarationes in Psalmos* 134 (PL 36–37, 1430–1474). См. также письмо Пико делла Мирандолы *О сущем и едином*, в кн.: *Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения. XV век* (М.: Издательство МГУ, 1985), стр. 270.

<sup>2</sup> Показательно, что современный переводчик трактата Пико делла Мирандолы *О сущем и едином* переводит лат. выражения *simpliciter bonum* и *simpliciter perfectum* как «абсолютно благой» и «абсолютно совершенный», тем самым косвенно подтверждая сказанное нами. См. *Сочинения итальянских гуманистов...*, стр. 270.

<sup>3</sup> Николай Кузанский, *Об ученом незнании*, в кн.: *Сочинения* в 2-х т. (М.: Мысль, 1977), гл. 4.

<sup>4</sup> Ф.В.Й. Шеллинг, *Система трансцендентального идеализма*, в кн.: *Сочинения* в 2-х т. (М.: Мысль, 1987), стр. 279–281.

<sup>5</sup> С тем, что смысл лат. *absolutus* адекватно передается греческими выражениями: *αὐτὸ καθ'αὐτό* (само по себе), *ἀπλῶς* (просто), *ἀπόλυτος* (отрешенный) и т.п. – согласны авторы таких авторитетных энциклопедических словарей, как: R. Kuhlen, “Absolut, das Absolute”, *Historisches Wörterbuch der*

себе» означало в древности взять это что-то отдельно ото всех остальных его определений, в его собственной природе, как таковое. Платон в *Пире* пишет, что созерцающий прекрасное само по себе, видит его «не как какое-то прекрасное лицо, руки или иную часть тела, не в виде речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что ни будь, а само по себе, всегда в самом себе единовидное»<sup>6</sup>. Прекрасное, о котором здесь идет речь, мы с полным правом могли бы сегодня назвать прекрасным в абсолютном смысле или абсолютно прекрасным. То же самое касается и самого по себе благого, справедливого, равного и всех остальных платоновских идей, которые суть не что иное как абсолютные сущности. Однако в нашей статье речь пойдет не о них. Мы будем говорить не об абсолютной истине, красоте или благе, а об абсолюте как таковом или, если угодно, об абсолюте в абсолютном смысле – как свободном ото всех определений вообще – о том, что применительно к греческой философии А.Ф. Лосев назвал *Самое Само*<sup>7</sup>. Главный вопрос, который встает в связи с *так* понятым абсолютом, – а существует ли вообще нечто подобное? Точнее: имеет ли смысл о чем-то таком говорить?

Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется совершить краткий экскурс в историю греческой философии, но прежде будет полезно уяснить себе несколько формальных моментов, связанных с понятием абсолюта<sup>8</sup>. Когда мы говорим, что абсолютом есть нечто отдельное ото всех дополнительных, не совпадающих с ним самим определений, то это означает следующее: если *A* – абсолютом, а *B* – то, от чего он отделен, то *B* не является для *A* конститутивным, то есть вне зависимости от того, существует *B* или нет, с *A* ничего не происходит: например, *A* сможет продолжать существовать, когда *B* не будет. В этом случае говорят, что *A* вне *B*, или, что *A* трансцендентно *B*. Однако если ограничиться только этим и определять абсолютом *A* просто как отдельное от *B*, то верным окажется и обратное отношение: *B* будет отдельным от *A*, *A* и *B* будут независимыми друг от друга. Очевидно, что понятие абсолюта не должно включать в себя возможность подобной ситуации, а значит определение, которое мы дали выше, руководствуясь одним лишь значением латинского слова *absolutum*, не достаточно. Мы должны расширить его, потребовав, чтобы *B* не могло быть вне *A*, то есть, чтобы *A* было для *B* конститутивным и при исчезновении *A* уничтожилось бы также и *B*. Получившееся определение выглядит парадоксальным: *A* должно быть отдельным от *B*, но *B* не может быть отдельным от *A*. Тем не менее, можно показать, что все вышеперечисленные примеры абсолютных сущностей: абсолютной красоты, истины, мудрости, свободы – полностью удовлетворяют ему. В самом деле, абсолютно прекрасное или, как сказал бы Платон, прекрасное само по себе, должно мыслиться отдельным от красивого лица, рук, ног, прекрасных поступков, речей, знаний и т.п. Однако сами перечисленные вещи не могли бы ни существовать, ни мыслиться без прекрасного как такового, и если бы исчезло оно, их тоже не стало бы. Это значит, что для них прекрасное является конститутивным, а они для него – нет. То же самое справедливо и в отношении любой другой платоновской идеи, а также в отношении гегелевского абсолютного духа, шеллинговой абсолютной свободы, абсолютного максимума Кузанца, абсолютного блага Пико и т.д. Выходит, не смотря на парадоксальность, данное нами расширенное определение абсолюта не является бессмыслицей, но действительно ухватывает суть дела. Но вернемся от абсолютных сущностей к Абсолюту просто. Его определение также должно содержать два момента: 1) он должен быть отдельным ото всего вообще и 2) вне его не должно существовать ничего. Говорят ли философия и богословие о чем-то подобном? И если да, то как и почему они

*Philosophie*, Hrsg. J. Ritter (Basel-Stuttgart, 1971), Bd. 1, S. 13; А.Т. Казарян, «Абсолютом», *Православная энциклопедия* (М., 2000), т. 1, стр. 51–59.

<sup>6</sup> Платон, *Пир* 210e–211b.

<sup>7</sup> См. его одноименную работу: А.Ф. Лосев, *Самое само*, в кн.: А.Ф. Лосев, *Миф. Число. Сущность*. Общ. ред. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова (М.: Мысль, 1994), сс. 299–526.

<sup>8</sup> Наиболее четко они сформулированы в статье W. Cramer, “Das Absolute”, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* hrsg. von J. Hoffmeister (Hamburg, Meiner: 1955), S.1.

приходят к необходимости говорить о таком Абсолюте? За ответом обратимся прежде всего к Платону.

## 1. Понятие Абсолюта в античной философии

### Платон

Платон понимает бытие как идею, как некую доступную пониманию и осмыслению определенность. «Быть» для него всегда означает быть *чем-то*, чем-то определенным. О вещи только тогда можно сказать, что она *есть*, когда мы в состоянии указать, *что* она такое. Поэтому А.Л. Доброхотов очень удачно, на мой взгляд, определяет идею как «видимый уму смысл» или просто как «смысл»<sup>9</sup>. Но будучи смысловой определенностью, идея, очевидно, не есть тот Абсолют, который мы ищем, ведь как было сказано выше, Абсолют должен быть лишен каких бы то ни было определений и не допускать рядом с собой существование чего-то другого, равного себе. Идея же именно в силу определенности своего смысла допускает рядом с собой другую идею, причем не только допускает, но и зависит от нее. Так, идея двойки не мыслима без идеи числа, а идея человека – без идеи живого существа.

### Софист

В диалоге *Софист* Платон показывает, что если бы идеи никак не взаимодействовали друг с другом, но всегда сохраняли свою самотождественность, то невозможно было бы ни назвать их, ни помыслить. Бытие тогда оказалось бы непознаваемым, лишенным жизни, разума и души, а значит вообще утратило бы право называться бытием, что Платону представляется «чудовищным»<sup>10</sup>. Поэтому в *Софисте* обстоятельно доказывается, что идеи сложным образом взаимодействуют друг с другом, и что существуют пять т. н. «высших родов» - наиболее общих идей, которые структурируют идеальное множество и связывают его в единое целое. «Высшие роды» суть: бытие, движение, покой, тождество и различие. По словам Платона, они «словно связующая нить проходят сквозь все, так что без них невозможно сочетать друг с другом остальное»<sup>11</sup>. В самом деле, чтобы какую-нибудь идею можно было назвать существующей, она должна 1) быть причастной самому по себе бытию, 2) представлять собой самотождественность некоего смысла (что достигается благодаря причастности идее тождества), 3) отличаться ото всех остальных идей благодаря идее иного, 4) быть неизменной благодаря идее покоя и 5) быть познаваемой, то есть участвовать в некоем мыслительном движении. В результате, через посредство высших родов каждая идея оказывается связанной с совокупностью всех остальных идеальных сущностей, так что существование одной предполагает существование всех. Эту царящую между идеями тесную взаимосвязь сам Платон называл *συμπλοκή εἰδῶν* – «переплетением идей»<sup>12</sup> – выражение, превратившееся позднее в более привычный для нас «мир идей» (*διάκοσμος τῶν εἰδῶν*)<sup>13</sup>.

### Парменид

Поскольку мир идей представляет собой единое целое, то перед нами по необходимости встает вопрос о принципе его единства – о том, благодаря чему и каждая отдельная идея, и все они вместе представляют собой нечто одно. Если следовать логике Платона, нужно допустить существование самого по себе единого, сообщающего единство причастным к нему вещам. Может ли такое единое быть идеей наряду со

<sup>9</sup> А.Л. Доброхотов, *Категория бытия в классической западноевропейской философии* (М., 1986).

<sup>10</sup> Платон, *Софист* 251a-252d; 249a.

<sup>11</sup> Там же, 253a.

<sup>12</sup> Там же, 259e 5.

<sup>13</sup> Эту метаморфозу мы встречаем в позднем неоплатонизме, в частности, у Прокла. См.: Proclus, *Theologia Platonica* (lib. 1-5), ed. D. Saffrey and L.G. Westerink (Paris: Les Belles Lettres, 1978), vol. 3, p. 46, 10. Он же, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin (Paris: Durand, 1864), p. 767, 4; 827, 7; 829, 20.

множеством других? Очевидно, нет, ведь в этом случае оно не могло бы объединять их все в единое целое. Так же вряд ли можно признать абсолютно единое всего лишь объединением идей, ибо как показал Платон в *Тее́тете*, чтобы части могли объединиться в единое целое, в каждой из них должна заранее присутствовать некая неделимая идея, которая несла бы на себе смысл этого целого и тем самым была бы способна объединить разрозненные элементы множества друг с другом<sup>14</sup>. Из этих предварительных соображений видно, что искомое единое должно выходить за пределы мира идей, то есть превосходить все мыслимое и существующее. А то, что дело действительно обстоит таким образом, показывает 1-ая гипотеза платоновского *Парменида*.

### 1-ая гипотеза (137c-142b)

Спрашивается: если дано единое, то что из этого следует для него самого? Иными словами: если взять единое само по себе, что можно было бы о нем сказать? Оказывается, ничего. В отношении такого единого мы вынуждены отрицать все возможные предикаты, в том числе и противоположные: оно и не целое, и не часть; не находится ни в другом, ни в самом себе; не движется и не покоится; не может быть ни тождественным себе или иному, ни отличным от себя или иного; оно ни подобно, ни не подобно чему бы то ни было; ни равно, ни не равно; оно не причастно ни будущему, ни прошлому, ни настоящему времени; не становится и не есть. Следовательно, его вообще не существует, *в том числе и как единого*, а значит «нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем какое-то мнение (пусть даже ложное – С.М.), ни познать его»<sup>15</sup>. Будучи лишено какой бы то ни было определенности, такое «единое», очевидно, удовлетворяет первому из требований, предъявленных нами Абсолюту: быть отдельным ото всего вообще (в том числе и от бытия единым). Что же касается второго требования, то следует рассмотреть, что произойдет с иным, не-единым, в случае, если единого не будет, точнее, если оно не будет единым. Этот вариант рассматривается Платоном в последней гипотезе *Парменида*. Вывод, к которому он приходит, гласит: если единое не едино, то не существует вообще ничего<sup>16</sup>. Таким образом, не смотря на лишенность каких бы то ни было определений, единое первой гипотезы является конститутивным для всего иного, в том числе, и для множества идей. А значит, мы с полным правом могли бы назвать его Абсолютом, если бы его вообще можно было как-то назвать<sup>17</sup>. Теперь, возвращаясь к началу наших рассуждений о едином, мы должны спросить: как может такое единое, оказавшееся даже и не единым вовсе, обеспечивать единство мира идей? На этот вопрос отвечает 2-ая гипотеза *Парменида*, допускающая, что единое существует, и рассматривающая его вместе с его бытием.

### 2-ая гипотеза (142b-155e)

<sup>14</sup> Платон, *Тее́тет* 203c-205c.

<sup>15</sup> Платон, *Парменид* 142a.

<sup>16</sup> *Там же*, 166c. В афинской школе неоплатонизма последней, 9-ой гипотезой было принято считать фрагмент 165e – 166c, начинающийся со слов: «вернемся в последний раз к началу и обсудим, чем должно быть иное в отношении единого, если единое не существует».

<sup>17</sup> Если принимать все сказанное о невозможности ни познать, ни назвать само по себе единое всерьез, то необходимо задаться вопросом: о чем же мы говорим, полагая, будто говорим о едином? Или, может быть, к нам применимы слова Платона о человеке, который, хоть и ведет речь, однако ничего не высказывает, так что в строгом смысле его даже говорящим нельзя назвать (*Софист* 237e)? Аналогичная ситуация складывается и при попытке обсуждать абсолютное небытие. В диалоге *Софист* чужеземец из Элеи замечает, что всякий, кто примется опровергать небытие (т.е. говорить, например, что оно не причастно единому, невыразимо, необъяснимо и лишено смысла), будет вынужден сам себе противоречить, так как все же будет и называть, и объяснять его, и говорить о нем как о чем-то одном (*Софист* 238e). Платон отказывается искать выход из этого тупика: «а по мне, - говорит он, - вовсе не стоит это яснее исследовать». Возможно, все дело в том, что в отношении небытия, так же как и в отношении единого, нужно отрицать в том числе и отрицание. В частности, о них нельзя утверждать даже того, что о них ничего нельзя утверждать.

Если предположить, что единое существует, то оказывается, что такому единому можно приписать множество предикатов, в том числе и противоположных. Оно и целое, и часть; и единое, и бесконечное множество; и ограниченное, и количественно беспредельное; оно и находится в себе самом, и заключено в другом; и покоится, и движется; и тождественно себе и другому, и отличается от себя и другого. Вместе с бытием в единое проникает множественность, говоря словами Платона: «единое раздроблено бытием в огромное и беспредельное множество»<sup>18</sup>. Вместе с множественностью появляются различие и определенность. В результате, единое-сущее становится различимым для ума, и в первую очередь в нем удастся увидеть пять высших родов *Софиста*: тождество, различие, движение, покой и само бытие. Но если даны они, то значит даны и все остальные идеи, так что единое-сущее 2-ой гипотезы оказывается миром идей, вбирающим в себя бесконечное множество смыслов, и в то же время целостным до такой степени, что каждая его часть является одновременно всем. Такое единство, очевидно, не может называться Абсолютом в подлинном смысле, ибо оно не только не свободно ото всякой определенности, но наоборот, все в себе включает и, как гласит один из выводов 2-ой гипотезы, является тождественным всему. Правда, это последнее свойство единого-сущего позволяет утверждать, что вне его ничего нет, так что если оно уничтожится, что-то произойдет и с бытием всех прочих вещей, подпадающих под категорию иного. Предпоследняя гипотеза *Парменида*<sup>19</sup>, в которой разбирается именно этот случай, показывает, что бытие вещей станет тогда кажущимся, мнимым. Следовательно, единое-сущее отчасти все-таки удовлетворяет определению Абсолюта, так как является конститутивным для бытия иного. Кроме того, нельзя забывать, что поскольку единому 2-ой гипотезы можно приписывать противоположные предикаты, оно наряду с тождественностью всему должно обладать еще и свойством быть отличным ото всего. И это не пустая диалектика, а очень важный вывод, на который стоит обратить особенное внимание. Платон показывает нам, что быть всем не обязательно означает: быть имманентным всему; оказывается, можно быть всем и одновременно – ото всего отдельным. Если вспомнить, что говорилось выше об идеях и их отношении к чувственно-воспринимаемым вещам, то этот вывод не покажется нам невозможным.

## VI книга *Государства*

То, что мир идей не является последней реальностью, но сам нуждается в некоем основании, можно показать и иначе, чем это сделано в *Софисте* и *Пармениде*. В VI книге *Государства* Платон, руководствуясь фундаментальной для его философии аналогией между зрительной и познавательной способностью, замечает, что так же как зрение способно видеть свой предмет только на свету, так и душа может познавать только там, где светят истина и бытие. Только при этом свете в душе пробуждается дремавший прежде ум (*νοῦς* - аналог зрения), да и сами предметы обретают познаваемость, т.е. становятся различимыми для ума. «Вот так бывает и с душой: всякий раз, как она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она понимает и познает и оказывается обладающей умом»<sup>20</sup>. Свет истины и бытия, о котором идет речь в этом отрывке, есть не что иное как свет идей, поскольку именно благодаря им душа познает, а точнее – узнает и чувственно воспринимаемые, и мыслимые предметы. В самом деле, в переводе с греческого идея означает «вид», «видимое». Но всякое «видимое» обязательно предполагает направленный на него и видящий его взгляд. Ведь если бы на вещь никто не смотрел, она перестала бы быть видимой. Видящий идею взгляд – это ум, поэтому идея перестала бы быть идеей, попытайся мы отнять от нее ум. В идее мыслящее и мыслимое совпадают, отождествляются, но когда это происходит, мы обычно говорим об истине и о том, что есть. Вот почему в VI книге *Государства* Платон назвал идеи светом истины и

<sup>18</sup> Платон, *Парменид* 144e.

<sup>19</sup> Восьмая, по счету афинских неоплатоников: *Парменид* 164 b – 165e.

<sup>20</sup> Платон, *Государство* VI, 508d.

бытия. Становится понятным и то, почему идеи могут обеспечивать душе способность познавать: благодаря свойственному им изначальному единству между познающим и познаваемым, они и душу в состоянии соединить с предметом ее познания. Но если идеи можно уподобить свету, а у любого света должен быть источник, то как в чувственной области источником видимого света является Солнце, так и в области умопостигаемого должен существовать некий его аналог – начало, от которого бы зависела сама познаваемость (т.е. видимость) идей, а значит, и бытие, и истина. Платон называет такое начало «идеей блага» или просто «благом», говоря, что «как ни прекрасны знание и истина, ...все же признать что-либо из них благом [самим по себе] было бы неправильно: благо по его свойствам следует почитать чем-то большим»<sup>21</sup>. Будучи источником истины и бытия, благо по необходимости оказывается за пределами и того, и другого, так что в определенном смысле оно не познаваемо и не существует. Если говорить словами Платона: «идея блага есть предел познаваемого и она с трудом различима»<sup>22</sup>, «благо не бытие, но еще по ту сторону бытия (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), превосходя его по старшинству и силе»<sup>23</sup>.

В дальнейшем Платон, оставляя язык аналогий, называет идею блага «беспредпосылочным началом» (ἀρχὴ ἀνυπόθετος). Тем самым он подчеркивает ее отличие от начал научного, и прежде всего, математического познания, которые, несмотря на всю их самоочевидность, остаются всего лишь предпосылками. По убеждению Платона, ошибка математиков состоит в том, что они полагают, будто известность и очевидность для каждого<sup>24</sup> таких вещей как число, множество, три вида углов и т.д., является достаточным основанием для принятия их в качестве отправных точек познания. На самом же деле следует спросить: а что является причиной очевидности этих положений, что позволяет уму быть абсолютно убежденным в истинности своего познания, то есть, по сути, совпадать с мыслимым предметом и узнавать себя в нем? Роковой промах математических наук состоит в том, что они не задаются вопросом об источнике истины – о том изначальном единстве, благодаря которому и ум, и предмет мысли оказываются связанными друг с другом. Только такое начало было бы подлинным началом познания, и только его по праву можно было бы назвать «беспредпосылочным». Следует заметить еще раз: «беспредпосылочность» нельзя считать просто еще большей степенью очевидности чем та, которой обладают аксиомы арифметики или геометрии. Совсем наоборот: беспредпосылочное начало очень трудно увидеть, для этого требуется долгое и постепенное приучение ума к умопостигаемой реальности, однако, по словам Платона, стоит кому-то его все-таки различить, как он поймет, что именно от него зависит все в умопостигаемой области – и истина, и мысль<sup>25</sup>. Оно есть то, что сообщает основным положениям математики присущую им высшую степень очевидности – благодаря ему мы понимаем, например, что в треугольнике три угла, или что целые числа делятся на четные и нечетные. Беспредпосылочное начало представляет собой источник мыслимого света, а не какой-то предмет, видимый в нем, так что прикоснуться к нему можно только косвенно – с помощью рассуждения (диалектики), прекрасный образчик которой как раз и продемонстрирован нам в диалоге *Парменид*.

Итак, мы кратко обрисовали два пути, которыми мысль Платона приходит к необходимости говорить об Абсолюте – некоем сверхсущем и ото всего отдельном начале, от которого тем не менее зависит все. Теперь посмотрим, каким образом приходит к Абсолюту один из наиболее выдающихся последователей Платона – Плотин.

<sup>21</sup> Там же, VI, 508e.

<sup>22</sup> Там же, VII, 517b: ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁράσθαι.

<sup>23</sup> Там же, VI, 509b: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

<sup>24</sup> На мой взгляд, Платон не ставит под сомнение самоочевидность основоположений математики. См. *Государство* VI, 510c: ὡς παντὶ φανερῶν., а также обсуждение этого вопроса в статье F.M. Cornford, "Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII", in: *Mind*, vol. 41 (London, 1932), p. 37-52; 173-190.

<sup>25</sup> Платон, *Государство* VII, 517c.

## Плотин

Как известно, Плотин делит все существующее на три сферы: сферу становления или видимого космоса, сферу Ума, содержащую прообразы всего чувственно-воспринимаемого, и сферу Души, промежуточную между теми двумя и обращенную отчасти к Уму, а отчасти – к миру чувственному. В трактате V I, которому Порфирий дал название *О трех начальных ипостасях*, Плотин показывает, почему в поисках причин этого видимого мира, мы бываем вынуждены признать сначала существование мировой Души, а потом от нее подняться к еще более высокой реальности – Уму или Богу.

### Ум

Ум в системе Плотина представляет собой не только более высокий по сравнению с Душой уровень реальности, но он и есть единственно подлинная реальность – истинное бытие (*τὸ ὄντως ὄν*). Все, что есть, а точнее, только кажется нам здесь существующим – животные, растения, души, видимые и невидимые божества – все первоначально дано в Уме, но не как осязаемое, преходящее и отдельное друг от друга, а как умопостигаемое, вечное, живое, находящееся в тесном общении. Ум охватывает в себе все, но так, что все в нем оказывается умом, все – богом, все – бессмертным и неизменным<sup>26</sup>. Обладая такой полнотой и совершенством, Ум и сам по необходимости будет неизменным, «ибо какой перемены искать ему, если ему хорошо? И куда переходить, если он все имеет при себе?»<sup>27</sup> Из неизменности Ума сразу же следует, что его мышление отличается от нашего. Он мыслит не переходя от одного предмета к другому во времени, не рассуждая, а как бы охватывая мыслью сразу все. При этом он видит свое содержание не как нечто многообразное – так созерцает умопостигаемое душа, поднимаясь до уровня Ума -, а как одно. Говоря словами Плотина, «Ум мыслит сразу все как одно»<sup>28</sup>, «он не исследует, а имеет»<sup>29</sup>.

Поскольку Ум, как мы сказали, совершенен (*τελειότατος*), то и все содержащееся в нем должно быть совершенным, так что каждая умопостигаемая единица, каждая «отдельная» идея будет мыслящим живым существом, созерцающим, подобно Уму в целом, и саму себя, и все остальные идеи. Это означает, что Ум, мысля идеи, в каждой узнает себя, поэтому его мышление есть самосозерцание, и отделить мыслимое от мыслящего в нем можно только условно. Впрочем, и полностью отказаться от этого деления тоже нельзя, иначе Ум просто перестанет быть умом. По словам Плотина, «если отнимешь различие, то мысль и мыслимое, став одним, умолкнут»<sup>30</sup>. Поэтому Ум одновременно и един, и двойственен. И если брать его в аспекте умопостигаемого, он – бытие, а если в аспекте мышления – то он собственно ум, мыслящее. «Два суть одно, вместе и мысль, и бытие, и мыслящее, и мыслимое: ум – в аспекте мышления, бытие – в аспекте мыслимого»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Плотин, *Эннеады* V I, 4, 5-11: *κακεῖ πάντα ιδέτω νοητὰ καὶ παρ' αὐτῷ αἰδία ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ... Πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ τὰ ἀθάνατα περιέχει, νοῦν πάντα, θεὸν πάντα, ψυχῆν πᾶσαν, ἐστῶτα αἰεῖ.* «Пусть он увидит там [в умопостигаемом прообразе космоса] все как умопостигаемое и вечное, находящееся в близком общении и живое. ... Ибо он охватывает в себе все бессмертное, всякий ум, всякого бога, всякую душу, существующие всегда».

<sup>27</sup> Там же, 12-13: *Τί γὰρ ζητεῖ μεταβάλλειν εἰ ἔχων; Ποῦ δὲ μετελθεῖν πάντα παρ' αὐτῷ ἔχων;* «Чего ему искать, если ему хорошо? Куда переходить, если он все имеет при себе?»

<sup>28</sup> *Эннеады* IV 4, 1, 18-20: *Τῷ μὲν γὰρ νῶ μὴ ἔστω ἐνεργεία ὁμοῦ ὄντι, τῇ δὲ ψυχῇ ἐκεῖ οὔση διὰ τί οὐκ ἔσται; Ἄρ' οὖν ὥς τινος ὁμοῦ;* «Допустим, для ума такого [различения идей на роды и виды] не существует, потому что он актуально дан сразу весь, но почему его не будет и для находящейся в умопостигаемом души? Что мешает и ее мысли сразу касаться всего в совокупности?»

<sup>29</sup> Там же, V I, 4, 15: *νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν, ἀλλ' ἔχων.* «Он мыслит не исследуя, а имея».

<sup>30</sup> Там же, V I, 4, 37: *Ἦ ἐὰν ἀφέλης τὴν ἐτερότητα, ἐν γενόμενον σιωπήσεται.*

<sup>31</sup> Там же, 32-33: *ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἐν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὄν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὄν κατὰ τὸ νοούμενον.*

Таким образом, в сфере Ума можно выделить: ум, бытие, различие, и тождество, к которым еще необходимо добавить движение и покой: движение – для того, чтобы ум мог мыслить, а покой – чтобы мышление могло составлять одно со своим предметом. Вот так из первичной раздвоенности ума и бытия, мыслящего и мыслимого появляются пять платоновских категорий – «высших родов» *Софиста*. А раз даны они, то дано число, то есть категория количества, а вместе с ним и категория качества, поскольку каждая из перечисленных идей обладает особой смысловой определенностью<sup>32</sup>. В результате Ум оказывается множеством и числом, правда, объединенным до такой степени, что каждое в нем есть все, и все – в каждом. Неудивительно поэтому, что Плотин отождествляет его с единым-сущим второй гипотезы *Парменида*, которое, как мы помним, тоже есть одновременно и целое, и часть, и единство, и множество. И так как решить, чего в нем больше – единства или множества – невозможно, то Плотин выбирает для него имя «единое-многое» (*ἕν-πολλά*, через дефис), показывая тем самым, что Ум не больше единство чем множество и наоборот<sup>33</sup>. Чтобы можно было хотя бы отчасти представить себе сказанное, Плотин рисует образ небесной сферы, насквозь пронизанной сиянием, где «все прозрачно и нет ничего темного и непроницаемого, где каждый ясен для каждого до самых глубин как свет для света, потому что каждый включает в себе все и в то же время все видит в другом, так что повсюду все, и все – каждый, и каждый – все, и сияние бесконечно. Каждый из них велик, ибо даже малое велико, и Солнце там – все звезды, и каждая звезда – Солнце, и все...И земля там – небо, и море – тоже, и растения, и животные, и человек»<sup>34</sup>.

### Единое

Подводя итог сказанному об Уме, перечислим еще раз его основные признаки: он есть подлинное бытие – неизменное, вечное, совершенное; о нем может быть высказано множество, в том числе и противоположных предикатов, например: тождественное-различное, движение-покой и т.д.; он мыслит сам себя и представляет собой множество; впрочем, его множественность не нарушает его простоты и не мешает ему оставаться единым. И все же, поскольку Ум не только един, он никак не может быть признан первоначалом, ведь раньше любого множества обязательно должно быть единство, причем, совершенно простое<sup>35</sup>, в котором уже невозможно различить никаких частей или аспектов. Это можно продемонстрировать на примере чисел: двойка – первое число, но если попытаться взять ее саму по себе, отдельно от единства, она превратится в нечто неопределенное<sup>36</sup>, беспредельно растекающееся как в сторону увеличения, так и в сторону уменьшения, в некий неуловимый принцип множественности, получивший в платонизме название «неопределенной двойцы». Но когда на эту неопределенную двойцу накладывается формообразующая сила единого, то возникает число – та самая хорошо известная нам двойка, которая слагается из единиц и сама представляет собой некое смысловое единство. Итак, поскольку Ум есть упорядоченное множество, то есть по сути первое число<sup>37</sup>, то раньше него должно быть начало, которое Плотин называет *ἕν* или

<sup>32</sup> Там же, 35-43.

<sup>33</sup> Там же, V 1, 8.

<sup>34</sup> Там же, V 8, 4, 4-10: *διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερὸς εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί. Καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὐτὸ ὄρα ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ ἀγλή· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα· καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἀστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὐτὸ καὶ πάντα.*

<sup>35</sup> Там же, V 4, 1; V 3, 11, 27: *τὸ πάντη ἀπλοῦν.*

<sup>36</sup> Там же, V 1, 5, 5-9: *Ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος· καὶ γὰρ πρὸ δυάδος τὸ ἕν, δεύτερον δὲ δυὰς καὶ παρὰ τοῦ ἐνὸς γεγενημένη ἐκείνο ὀριστὴν ἔχει, αὕτη δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς· ὅταν δὲ ὀριστῆ, ἀριθμὸς ἤδη.* «Число – не первое, потому что раньше двойки – единое, а уж потом – двойка. Происходя от единого, двойка имеет его в качестве предела, ибо сама по себе она неопределенна, но как только получит определение – тотчас становится числом».

<sup>37</sup> Там же, 9-19: *ἀριθμὸς δὲ ὡς οὐσία· ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ. Οὐ γὰρ ὄγκοι τὰ πρῶτα οὐδὲ μεγέθη... Ὁ οὖν ἐκεῖ λεγόμενος ἀριθμὸς καὶ ἡ δυὰς λόγοι καὶ νοῦς· ἀλλὰ ἀόριστος μὲν ἡ δυὰς τῷ οἶον ὑποκειμένῳ*

*αὐτοέν* – «единое» или «само по себе единое». Это один из способов, доказывающих необходимость абсолютного Единства.

Далее: в Уме и умопостигаемое, и мыслящее, и объединяющая их мысль, и каждая отдельно взятая идея представляют собой нечто одно. Да и вообще, все существующее существует только потому, что едино. Но быть *чем-то* единым и единым просто – разные вещи. В первом случае предполагается, что помимо самого единого есть еще что-то отличное от него, некий особый смысл, который является единым не благодаря себе, а благодаря причастности к единому как таковому. Говоря словами Плотина, – «прежде единого, соединенного с другим, должно быть единое само по себе, ибо откуда возьмется оно в другом, если прежде не будет отдельно того, откуда другое?»<sup>38</sup> Поэтому от единого в силу причастности нужно восходить к единому просто, к поистине единому, которое и будет подлинным первоначалом.

Существует и еще одно соображение, заставившее Плотина постулировать превосходящее Ум начало. Дело в том, что Ум не является всецело самодостаточным принципом. Он нуждается для своего осуществления в мыслимом предмете, так же как зрение нуждается в видимом, чтобы состояться как зрение. Мыслимое выступает по отношению к уму как предмет его желания и стремления, то есть как благо, а значит сам ум благом не является. «Будь он сам благом, – говорит Плотин, – зачем бы ему понадобилось видеть, да и вообще действовать? Ведь это все остальное действует ради блага и из-за блага, само же благо ни в чем не нуждается»<sup>39</sup>. Так обосновывается необходимость некоего принципа, который можно было бы назвать Благом самим по себе, то есть чем-то в высшей степени самодостаточным и ни в чем не нуждающимся. Здесь следует заметить, что Ум, нуждаясь в мыслимом предмете, нуждается, по сути, в самом себе, поскольку, как было сказано выше, его мышление есть самосозерцание, так что мыслимый Умом предмет есть всего лишь один из аспектов внутренней жизни самого Ума. Поэтому, взятый в целом, Ум, конечно же, является самодостаточным, но эта его самодостаточность складывается как бы из двух «не-достатков»: из обоюдной нужды друг в друге его мыслимого и мыслящего аспектов. «Ум нуждается в себе, чтобы мыслить самого себя», – говорит Плотин, и, признавая самодостаточность Ума, называет ее «вторичной»<sup>40</sup>. Впрочем, как раз в силу этой нужды в самом себе Ум обнаруживает внутри себя некое внутреннее движение, а вместе с ним и жизнь.

---

*λαμβανομένη, ὁ δὲ ἀριθμὸς ὁ ἐξ αὐτῆς καὶ τοῦ ἐνὸς εἶδος ἕκαστος, οἷον μορφωθέντος τοῖς γενομένοις εἶδεσιν ἐν αὐτῷ· μορφοῦται δὲ ἄλλον μὲν τρόπον παρὰ τοῦ ἐνός, ἄλλον δὲ παρ' αὐτοῦ. «Он число как сущность, и душа – тоже число, потому что первые вещи – не объемы и не величины... Вышеупомянутое тамошнее число и тамошняя двойка суть логосы и ум. Но если двойка, взятая в качестве подлежащего, неопределенна, то число, возникшее из нее и единого, есть каждый умозримый вид, взятый в отдельности, как если бы оно было оформлено появившимися видами. Впрочем, единое оформляет его (ум-число) одним образом, а другим – он оформляет сам себя».*

<sup>38</sup> Там же, V 6, 4, 6-12: "Ἐτι ὡς ἐν τοῖς δυσὶν ὄντος ἐνός καὶ ἄλλου οὐχ οἷόν τε τοῦτο τὸ ἐν τὸ μετ' ἄλλου τὸ ἐν εἶναι, ἀλλ' ἔδει ἐν ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸ τοῦ μετ' ἄλλου εἶναι... Πόθεν γὰρ ἐν ἄλλῳ ἄλλο, μὴ πρότερον χωρὶς ὄντος ἀφ' οὗ τὸ ἄλλο; Ср. также V 5, 4, 1-5: "Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἐν καὶ ἀληθῶς ἐν, ἀλλὰ μὴ ὡς περ τὰ ἄλλα ἐν, ἃ πολλὰ ὄντα μετοχῆ ἐνός ἐν - δεῖ δὲ τὸ μὴ μετοχῆ ἐν λαβεῖν μηδὲ τὸ οὐ μᾶλλον ἐν ἢ πολλά. «Итак, нужно восходить к единому, причем, к единому поистине, а не так, как едино все остальное, что, будучи многим, едино благодаря причастности единому – нужно брать не единое в силу причастности и не то, что едино в той же мере, в какой и множественно».

<sup>39</sup> Там же, III 8, 11: τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. Εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὄραν ἢ ἐνεργεῖν ὄλως; Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται διὸ οὐδὲν ἐστὶν αὐτῷ ἢ αὐτό.

<sup>40</sup> Там же, V 3, 13, 18-20: Τὸ δὲ πάντῃ ἀπλοῦν καὶ αὐτάρκες ὄντως οὐδὲν δεῖται· τὸ δὲ δευτέρως αὐτάρκες, δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ, τοῦτο δεῖται τοῦ νοεῖν ἑαυτό· καὶ τὸ ἐνδεὲς πρὸς αὐτὸ ὄν τῷ ὄλῳ πεποιήκε τὸ αὐτάρκες ἰκανὸν ἐξ ἀπάντων γενόμενον, συνὸν ἑαυτῷ, καὶ εἰς αὐτὸ νεῦον. «Совершенно простое и по истине самодостаточное не нуждается ни в чем. А вторично самодостаточное нуждается в себе, чтобы мыслить само себя. Нуждающееся в себе добивается самодостаточности как целое, возникшее из всех своих частей, путем сосуществования с самим собой и возвращения в себя самого».

Теперь посмотрим, какие выводы можно сделать из сказанного относительно самого по себе Единого, которое Плотин отождествляет с единым первой гипотезы платоновского *Парменида*.

1) Поскольку оно превосходит Ум, оно не мыслит и не мыслимо, а значит ему нельзя приписать ни знания самого себя, ни истины, ни какой бы то ни было жизни, но оно превышает и ум, и разумение, и жизнь<sup>41</sup>.

2) Ум, как было сказано, есть сфера подлинного бытия, а значит Единое оказывается и за пределами бытия тоже. Следовательно, оно не существует и не есть что-либо из существующего, но превышает все (*ἐπέκεινα τῶν πάντων*)<sup>42</sup>.

3) Относительно Единого следует поэтому отрицать любое определение. В том числе, неправильно было бы называть его Единым и Благом, потому что эти названия так же мало раскрывают подлинную природу первоначала, как и определения негативные или выражающие отношение первоначала к тому, что из него. Так, имя «Единое» всего лишь противопоставляет его множественности всего сущего, а «Благо» показывает, что оно всеобщая цель и в отличие от всего является совершенно самодостаточным. Даже назвать его Богом Плотин не решает, так как имя Бог у него преимущественно соотносится с Умом. В трактате VI 9 сказано: «и если помыслишь его Умом или Богом, оно – больше»<sup>43</sup>. Единое – в подлинном смысле Абсолют, ибо находится вне всяких определений. Оно не именуемо<sup>44</sup>, и «все говоримое о нем берется в смысле отрицания»: *ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα*<sup>45</sup>.

4) У Единого нет ни воли, ни действия (энергии), ибо и то, и другое желают блага и нацелены на благо, Единое же, будучи тождественным Благому, не нуждается ни в чем. И хотя оно производит из себя все, оно делает это не выбирая и не размышляя, а просто оставаясь самим собой и пребывая в покое. Поэтому его нельзя назвать Творцом всего, оно, скорее, Отец всего. «Начало – не все, но все - из начала»<sup>46</sup>, - говорит Плотин, и в этой емкой формуле объединяет сразу оба требования, составляющие понятие Абсолюта.

5) Но каким образом все происходит из начала? И что будет со всем, т.е. с не-единым, если Единое перестанет быть собой? Все остальное попросту исчезнет, поскольку держится в бытии только присутствием единства. Плотин так формулирует эту мысль: Единое порождает все существующее тем, что оказывается *повсюду*. Возьмите окружность, описанную вокруг некоей точки. Ее можно представить как совокупность бесконечного числа равноудаленных от центра проекций этого самого центра. Все точки, составляющие окружность, не отличаются от центральной ничем кроме положения в пространстве, поэтому можно сказать, что это одна и та же точка, только оказавшаяся *везде*. Вот так и Единое, присутствуя везде, порождает бесконечное многообразие всего существующего. «Нет того, в чем его не было бы. Оно наполняет все ... Не следует искать ничего вне его, но внутри него все следующее за ним. Все внешнее есть оно само –

<sup>41</sup> Там же, VI 8, 16, 33-38: *Αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωὴν· ἐξ αὐτοῦ δὲ ταῦτα καὶ οὐ παρ' ἄλλου. Παρ' αὐτοῦ ἄρα αὐτῶ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι.* «Он сам – энергия, превышающая ум, разумение и жизнь. Они происходят из Него, а не отчего бы то ни было другого, так что бытие – от Него, благодаря Ему и через Него».

<sup>42</sup> Там же, V 4, 2, 39, а также: V 1, 6, 13; V 3, 13, 2.

<sup>43</sup> Там же, VI 9, 6, 12: *Ὅταν γὰρ ἂν αὐτὸν νοήσῃς οἷον ἢ νοῦν ἢ θεόν, πλέον ἐστί.*

<sup>44</sup> Там же, V 3, 13, 1-6: *Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ· ὃ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς. Ἀλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὃν αὐτοῦ ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ* «Поэтому оно по истине невыразимо.

Что бы ты не сказал, ты выразишь что-то. Но то, что «по ту сторону всего и даже по ту сторону достойнейшего ума», единственное среди всего воистину не имеет имени. У него нет имени, потому что оно не является чем-то и нет ничего похожего на него».

<sup>45</sup> Там же, VI 8, 11, 35. Примечательно, что в этой фразе Плотин использует глагол *ἀφαιρέω*, являющийся практически аналогом латинского *absolvo*.

<sup>46</sup> Там же, III 8, 9, 39-42: *Ὁ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα, αὕτη δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων.*

всеобщий охват и мера»<sup>47</sup>. Однако если бы Единое было только повсюду, то оно было бы всем, и это нарушило бы его абсолютную простоту и трансцендентность. Поэтому оно также *нигде*, и все происходящее от него – ему иное. В результате, Единое – «везде и нигде»<sup>48</sup>, подобно центру круга, присутствующему одновременно в каждой из точек окружности и ни в одной из них. Здесь уместно будет вспомнить, что еще Платон в первой гипотезе *Парменида* (в которой Плотин узнает описание своего Первоначала) утверждал, что единое само по себе и не тождественно иному, и не отлично от него. Так что не будем удивляться подобным антиномиям. При попытке мыслить Абсолют они неизбежны. Да и как иначе можно мыслить и говорить о том, что вообще не мыслимо и не именуемо?

### Прокл

Свое логическое продолжение и завершение неоплатоническое учение об Абсолюте находит у Прокла. Поэтому не смотря на то, что этот философ принадлежит уже V в., то есть выходит за рамки рассматриваемого нами периода, обращение к нему здесь кажется вполне оправданным, так как это позволит нам лучше уяснить некоторые наиболее важные моменты, характеризующие античное понятие Абсолюта.

#### Единое

Несколько веков непрерывного развития неоплатонической мысли позволили Проклу в предельно сжатом виде обосновать необходимость существования абсолютного единства. Каким должно быть первоначало всего? – спрашивает он в *Комментарии к «Пармениду»* и приводит 4 возможные варианта ответа на этот вопрос<sup>49</sup>. Начало всего может быть: 1) либо чистым множеством, совершенно лишенным единства; 2) либо множеством, причастным единству; 3) либо единством, имплицитно содержащим в себе множество; 4) либо, наконец, чистым единством, совершенно непричастным множеству. Невозможность первого варианта доказывается в теореме 1 *Начал теологии*, гласящей: «всякое множество каким-то образом приобщено к единому». В самом деле, 1) если бы оно никак не было к нему приобщено, то ни множество в целом, ни каждая отдельная его часть, не были бы чем-то одним, но каждая часть множества образовывала бы в свою очередь некое множество, и так до бесконечности. В результате получилось бы нечто во всех отношениях бесконечное, то есть не существующее, поскольку как доказывал еще Зенон в своих апориях, ничто сущее не может состоять из бесконечного числа бесконечных<sup>50</sup>. Более того, в этом случае исчезло бы и само понятие множества, обычно определяемого как совокупность единиц. 2) Отсюда сразу же следует, что «всякое множество вторично по отношению к единому»<sup>51</sup> и существует только благодаря ему, а значит и второй вариант решения, предполагавший, что во главе всего стоит некое объединенное множество первоначал также не подходит. 3) Если же первоначалом является нечто, хоть и единое, но содержащее в себе множество, то такое начало будет чем-то целым, а входящее в него множество – частями или элементами этого целого. Но чтобы элементы множества могли объединиться и стать чем-то одним, они должны приобщиться к некоей заранее существующей единой и неделимой идее – к «целому до частей», как называет его Прокл<sup>52</sup>, - следовательно, любое частичное единство тоже предполагает причастность к

<sup>47</sup> Там же, III 9, 4, 6; VI 8, 18, 1.

<sup>48</sup> Там же, VI 8, 16, 1.

<sup>49</sup> Прокл, in *Parmenidem* 696, 32: Ἀνάγκη τοίνυν ἢ πολλὰς εἶναι τὰς ἀρχὰς μὴ μετεχούσας ἑνὸς τινος οὐδαμῶς, ἢ μίαν μόνην ἀπλήθυντον, ἢ πολλὰς ἑνὸς μετεχούσας, ἢ μίαν ἐν αὐτῇ πλήθος ἔχουσαν. «Итак, или должно быть множество начал, никак не причастных чему-то единому, или одно-единственное, лишенное множества, или множество причастных единому, или одно, содержащее в себе множество».

<sup>50</sup> Прокл, *Начала теологии* 1, 11.

<sup>51</sup> Там же, 5, 1: Πᾶν πλήθος δευτέρον ἐστὶ τοῦ ἑνός.

<sup>52</sup> Там же, 67: Πᾶσα ὁλότης ἢ πρὸ τῶν μερῶν ἐστὶν ἢ ἐκ τῶν μερῶν ἢ ἐν τῷ μέρει. «Всякая цельность или до частей, или из частей, или в части».

единому как таковому. 4) Поэтому остается только последний вариант решения, утверждающий, что первоначалом всего может быть только абсолютное единство, лишенное какой бы то ни было множественности и не являющееся чем-то еще помимо единого.

Доказанная Проклом первичность единого по отношению ко многому означает, в частности, что абсолютно Единое не противоположно множеству, так как множество появляется позже, а на уровне Первоначала его еще нет. Если бы оно там было, то единое и многое были бы равноправными началами, что в свою очередь означало бы возможность существования множества, совершенно независимого от единства. Но как показала теорема 1, это невозможно, следовательно, множество – после единого и не противоположно ему. Этот вывод кажется странным, ведь мы привыкли мыслить единое именно как противоположность множеству. Впрочем, это всего лишь означает, что единое, которое мыслим мы, не есть единое просто, единое как Абсолют; и чтобы подняться к нему нужно преодолеть противоположность между единым и многим, то есть всякую противоположность вообще. Так, в первой же теореме *Начал теологии* доказано важное свойство Абсолюта, уже встречавшееся нам в 1-ой гипотезе платоновского *Парменида*, а именно: что относительно Абсолюта должны отрицаться всякие определения, в том числе и противоположные, и что даже имя Единого, строго говоря, ему не подходит.

По существу, в 1-ой теореме *Начал теологии* об Абсолюте сказано практически все, так что дальнейший ход трактата всего лишь раскрывает богатство ее содержания. Например, одним из ее следствий 1-ой теоремы является утверждение, что «Единое находится за пределами всех умных существей», иными словами, что оно прежде Ума<sup>53</sup>. Доказательство напоминает данное Платином, только у Прокла оно лаконичнее: Ум не един, а множественен, так как он мыслит самого себя и действует относительно самого себя, но всякое множество причастно единству, следовательно, единое – раньше Ума<sup>54</sup>. Если же оно раньше Ума, то оно не Ум, а значит принципиально непознаваемо.

Другое следствие первой теоремы – это сверхбытийность (*ὑπερούσιον*) Единого, которая доказывается следующим образом. Единое не может быть тождественно бытию, – рассуждает Прокл, – ибо не одно и то же быть единым и просто быть. А если они не тождественны, то или оба являются первоначалами – что невозможно, так как первоначало всего одно, – либо одно из них раньше другого. Но бытие не может быть раньше единого, поскольку оно нуждается в единстве, чтобы быть, а первоначало не может нуждаться ни в чем, следовательно, остается только одно: чтобы единое было раньше и выше бытия<sup>55</sup>.

Наконец, в еще одной теореме *Начал теологии* (теор. 13) доказывается, что единое – то же, что и благо. В самом деле, для всякой существующей вещи благом является то, что сохраняет ее сущность, но именно единство сохраняет и спасает сущность каждой вещи от распада и рассеяния, обеспечивая ей этим бытие, следовательно, благо и единое тождественны, точнее, они представляют собой два наиболее подходящих имени одного и того же – Абсолюта.

### Единое и мир

Начиная с Ямвлиха, неоплатоники стали уделять большое внимание вопросу о происхождении мира из Абсолюта. Поэтому если еще у Платина мы встречаем, как правило, образные, иносказательные описания этого процесса<sup>56</sup> – так, например, он

<sup>53</sup> Там же, 20, 1-2. *πασῶν ψυχῶν ἐπέκεινα ἢ νοερά φύσις, καὶ πασῶν τῶν νοερῶν ὑποστάσεων ἐπέκεινα τὸ ἓν.* «По ту сторону всех душ – умная природа, и по ту сторону всех умных ипостасей – единое».

<sup>54</sup> Там же, 20, 24-31: *ἀλλὰ μὴν καὶ πρὸ τοῦ νοῦ τὸ ἓν. νοῦς γὰρ εἶ καὶ ἀκίνητος, ἀλλ' οὐχ ἓν νοεῖ γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἐνεργεῖ περὶ ἑαυτόν.* «Однако и прежде ума – единое. Ум хоть и неподвижен, но не един. Ведь он мыслит сам себе и действует относительно себя».

<sup>55</sup> Там же, 115, 8 ff. *ἀλλὰ μὴν ὅτι τὸ πρῶτον ὑπερούσιον, φανερόν.* «Но что первое выше бытия – ясно».

<sup>56</sup> По мнению Э. Целлера, это указывает на то, что самому Платину процесс происхождения мира из Единого был еще не достаточно ясен, и он, не умея выразить его в строгих терминах, по необходимости

сравнивал Единое с перекипающим от избытка котлом или с Солнцем, щедро испускающим свои лучи, или с центром круга и т.п., – то спустя неполные три столетия Проклу удастся найти четкую формулировку законов, описывающих происхождение мира из Единого. Согласно первому из этих законов, всякое бестелесное единство (будь то Первоединое, или Ум, или любая отдельная идея) способно из-за преизбытка собственной силы и совершенства порождать одноименное себе множество<sup>57</sup>. При этом само порождающее никак не меняется: оно не делится на части, не превращается во множество, и не уменьшается. Оно остается таким, каково оно есть, и производит вторичное безо всякого ущерба для своей сущности. Как гласит теорема 26 *Начал теологии*, «всякая производящая причина иного, пребывая сама в себе, производит следующее за ней». Иными словами: всякое бестелесное единство не участвует в происходящем из него множестве, и остается трансцендентным (*ἀμέθεκτος*) по отношению к нему<sup>58</sup>.

Однако причина должна не только отличаться от своих следствий, но и быть единой с ними, ведь в противном случае производящее и производимое окажутся совершенно непохожими друг на друга, и встанет вопрос: почему одно является порождением другого? Поэтому второй закон происхождения, сформулированный в теореме 29 *Начал теологии*, гласит: «всякое происхождение совершается через подобие вторичного первичному», так что следствие во вторую очередь является тем, чем причина является в первую очередь<sup>59</sup>. Можно сказать, что поскольку следствия отличаются от причины, они исходят/уходят из нее, а поскольку они ей тождественны – остаются в ней<sup>60</sup>, и наоборот: поскольку причина не схожа ни с одним из своих следствий, она трансцендентна (*ἀμέθεκτος*) по отношению к ним, а поскольку она их создает и дает им бытие – присутствует в них и является для них имманентной (*μεθεκτός*). В этих формулировках легко узнать мысль Платона о том, что Единое находится одновременно и везде, и нигде, – только Прокл продумывает это утверждение более основательно. Он спрашивает: каким именно образом причина присутствует в своих следствиях? Очевидно, она не может принадлежать им сама по себе, ведь ее сущность, как было сказано выше, остается незатронутой процессом порождения. Значит – делает вывод Прокл, – она присутствует в них своей силой (*δύναμις*) и действием (*ἐνέργεια*), которые являются как бы изображением, подобием (*εἰκόν*)<sup>61</sup> ее сущности, и одновременно составляют суть бытия порожденных ею вещей. «Всякая обособленная причина одновременно и повсюду и нигде. Поскольку она сообщает свою силу, она – повсюду, ведь причиной считается то, что наполняет способное приобщиться к нему, начальствует надо всем вторичным и присутствует во всем плодотворными исхождениями своего сияния. А поскольку бытие причины не

---

прибегал к образам, взятым из области чувственного. См. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III, 2 (Leipzig, 1881), S. 498.

<sup>57</sup> Прокл, *Начала теологии* 27: Πᾶν τὸ παράγον διὰ τελειότητα καὶ δυνάμειος περιουσίαν παρακτικόν ἐστὶ τῶν δευτέρων. «Все производящее производит вторичное из-за совершенства и преизбытка силы».

<sup>58</sup> Там же, 23, 25-26: Πᾶν τὸ ἀμέθεκτον ὑφίστησιν ἀφ' ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα, καὶ πᾶσαι αἱ μετεχόμεναι ὑποστάσεις εἰς ἀμέθεκτους ὑπάρξεις ἀνατείνονται. τὸ μὲν γὰρ ἀμέθεκτον, μονάδος ἔχον λόγον ὡς ἑαυτοῦ ὄν καὶ οὐκ ἄλλου καὶ ὡς ἐξηρημένον τῶν μετεχόντων, ἀπογεννᾷ τὰ μετέχεσθαι δυνάμενα. «Всякое трансцендентное сообщает от себя существование имманентному. И все имманентные ипостаси зависят от трансцендентных сущностей. Потому что трансцендентное, которое имеет значение монады, поскольку принадлежит самому себе, а не другому, и поскольку изъято из имманентного, порождает способное быть имманентным».

<sup>59</sup> Там же, 29: Πᾶσα πρόδος δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα. «Всякое происхождение совершается через подобие вторичного первичному».

<sup>60</sup> Там же, 30: Πᾶν τὸ ἀπὸ τινος παραγόμενον ἀμέσως μένει τε ἐν τῷ παράγοντι καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτοῦ. «Все непосредственно производимое от чего бы то ни было и остается в производящем, и уходит от него».

<sup>61</sup> Там же, 65: Πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὑφεστὸς ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς ἢ καθ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς. «Все существующее каким бы то ни было образом существует или сообразно причине изначально, или как наличное бытие, или сообразно причастности как подобие».

смешано с сущими в пространстве и...она обособлена ото всех своих созданий, она – нигде»<sup>62</sup>.

Отсюда ясно, что следствия продолжают существовать лишь до тех пор, пока действие причины в них сохраняется. Причина должна непрерывно поддерживать в бытии свои порождения. Так Солнце продолжает действовать все то время, пока воздух остается освещенным. Бытие следствий не самостоятельное: чтобы существовать, они должны постоянно сохранять связь с причиной, но «сохранять связь» на языке Прокла означает: «быть обращенным», «возвращаться» (*ἐπιστρέφει*) к причине. Поэтому, уходя из причины и становясь иными по отношению к ней, следствия в то же самое время возвращаются к своему началу. В результате, третий закон происхождения множества из единства выделяет в этом процессе три взаимосвязанных момента: пребывание следствия в причине, его исхождение из нее и возвращение к ней<sup>63</sup>.

### Троичность Ума

Эта троичная схема не только объясняет происхождение трех основных сфер сущего из Абсолюта, но и описывает внутреннюю структуру каждой из них в отдельности. В частности, в Уме выделяются следующие три аспекта: бытие (умопостигаемое), жизнь и собственно ум (мыслящее)<sup>64</sup>. Первый аспект соответствует пребыванию ума в его сверхсущей и единой причине, второй – его исхождению из нее, а третий – возвращению. В отличие от Плотина, считавшего умопостигаемый и мыслящий аспекты Ума совершенно равноправными и взаимно обусловленными, у Прокла между ними существует строгая иерархия: бытие производит умную жизнь, а та – ум, который, в свою очередь, обращаясь через жизнь к бытию, находит в нем предмет созерцания и тогда уже действительно становится умом, мыслящим. Такое взаимоотношение трех аспектов Ума друг с другом образует внутри него своего рода циклическое движение, которое, впрочем, является статичным, так как все три перечисленные момента даны одновременно. Прокл называет такое движение *κίνησις ἀκίνητος* – «неподвижное движение», так что и у него, как и у его предшественников, жизнь Ума оказывается выраженной в противоположных терминах.

Несмотря на свою множественность, Ум обладает высшей степенью единства, так как является первым порождением Единого, а значит, и первым законченным множеством. Каждый его аспект отражает остальные два, так что часть оказывается целым, а целое – частью, и единство нельзя отличить от множества, а множество от единства. В умопостигаемом бытии присутствуют и жизнь, и ум, но только в модусе причины; в уме два другие аспекта даны умным образом; а в жизни – живым. В теор. 103 *Начал теологии* Прокл формулирует принцип, по которому организована умная реальность: «все во всем, но в каждом – особым образом»<sup>65</sup>.

## 2. Понятие Абсолюта в христианском богословии

На этом можно было бы завершить наш краткий экскурс в историю античной философии, в ходе которого мы выяснили, каким образом античная мысль приходит к необходимости говорить об Абсолюте, то есть о чем-то таком, что, с одной стороны, выходит за пределы всего, а с другой – является для всего конституирующим принципом. Теперь обратимся к христианскому богословию и прежде всего спросим себя о том,

<sup>62</sup> Там же, 98: Πάν αἴτιον χωριστὸν πανταχοῦ ἐστὶν ἅμα καὶ οὐδαμοῦ. τῇ μὲν γὰρ μεταδόσει τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἐστὶ πανταχοῦ. τοῦτο γάρ ἐστὶν αἴτιον, τὸ πληρωτικὸν τῶν μεταλαχάνειναυτοῦ πεφυκότων καὶ ἀρχικὸν τῶν δευτέρων πάντων καὶ παρὸν πᾶσι ταῖς τῶν ἐλλάμψεων γονίμοις προδοῖς. τῇ δὲ ἀμίκτῳ πρὸς τὰ ἐν τόπῳ ὄντα οὐσία καὶ τῇ ἐξηρημένῃ καθαρότητι οὐδαμοῦ ἐστὶν.

<sup>63</sup> Там же, 35: Πάν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτία καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν. «Всякое следствие и остается в своей причине, и исходит из нее, и возвращается к ней».

<sup>64</sup> Прокл называет их «тремя монадами». См.: Прокл, *Платоновская теология* IV, 1, стр. 234.

<sup>65</sup> Прокл, *Начала теологии* 103: Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ.

знакомо ли ему вообще понятие Абсолюта? Ведь говорить о Боге еще не значит говорить об Абсолюте. Во всяком случае, эти два понятия обладают разными семантическими полями. Взять хотя бы языческих богов, которые, будучи богами, вовсе не обладают свойством абсолютности. В системе Прокла, например, божественность отождествляется с благом<sup>66</sup>, поэтому любой бестелесный принцип, выступающий по отношению к низестоящим вещам как их причина и цель, тем самым уже является у него богом. Вспомним также о Плотине, который избегал называть Единое Богом, поскольку в его представлении это имя подходило, скорее, умной природе, а не Абсолюту<sup>67</sup>. Учитывая все это, следует спросить: соответствует ли в христианском богословии понятие Божества понятию Абсолюта, и если да, то остается ли понимание Абсолюта в христианстве таким же как в античной философии, или же оно претерпевает какие-то изменения? Чтобы ответить на эти вопросы, нам придется рассмотреть, что именно христианские богословы говорят о сущности Божества и Его отношении к миру. И поскольку наиболее полно вопрос о божественной сущности был рассмотрен в трудах великих греческих богословов IV века св. Василия Великого, св. Григория Богослова и св. Григория Нисского, то обратимся именно к ним.

### Св. Григорий Богослов

Одно из самых известных поэтических произведений св. Григория Богослова, *Гимн к Богу*, начинается словами: Ὁ πάντων ἐπέκεινα - «О, превышающий все!»<sup>68</sup>. Аналогичное выражение неоднократно встречается в *Энеидах* Плотина, а также в сочинениях Прокла как наиболее адекватная характеристика Абсолюта. В самом деле, «превышающий все» или «выходящий за пределы всего» как раз и означает: отдельный, отрешенный ото всего, аб-солютный. Таким образом, в первой же строчке своего гимна св. Григорий обращается к Богу как к Абсолюту и даже считает такое обращение к Нему единственно допустимым: τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλλειν - «что иное позволено мне изречь о Тебе?» - восклицает он. Впрочем, буквальное повторение святителем слов Плотина не должно вводит нас в заблуждение. Использование схожего выражения вовсе не означает, что оно имеет тот же самый смысл. Св. отцы каппадокийцы весьма часто заимствуют у неоплатоников те или иные формулировки, однако на поверку это заимствование оказываются чисто словесным.<sup>69</sup> Поэтому и в отношении выражения πάντων ἐπέκεινα стоит спросить: превышающим *что* и выходящим за пределы *чего* именно называет св. Григорий Бога? Отчасти это становится ясным из дальнейшего содержания гимна. Бог назван там: неизреченным (ἄρρητος) и неизглаголанным (ἄφραστος), то есть превышающим всякое слово; не постижимым никаким умом, то есть превышающим ум человеческий и ангельский; неведомым (ἄγνωστος), то есть превышающим всякое знание; целью всех желаний, то есть превышающим все, что обладает желанием. Кроме того Он назван причиной всякого пребывания, единым, всем и ничем, и в то же время: ни единым, ни всем. Он всеименуем и неименуем одновременно<sup>70</sup>.

### Неименуемость

<sup>66</sup> Прокл, *Начала теологии* 113: καὶ γὰρ τὰγαθὸν καὶ θεὸς ταῦτόν (οὐ γὰρ μηδὲν ἔστιν ἐπέκεινα καὶ οὐ πάντα ἐφέται, θεὸς τοῦτο. καὶ ἀφ' οὗ τὰ πάντα καὶ πρὸς ὃ, τοῦτο δὲ τὰγαθόν). «Благо и Бог – одно и то же, ведь то, выше чего ничего нет, и то, к чему все стремится, - Бог; а то, от чего все, и к чему все – благо».

<sup>67</sup> По общепринятому тогда убеждению, греческое слово θεός происходит от θεωρεῖν.

<sup>68</sup> Григорий Богослов, *Гимн Богу* 1 (PG 37, 397-522), в кн.: Св. Григорий Богослов, *Собрание творений в 2-х томах* (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994), т. 2. стр. 104.

<sup>69</sup> А. Спасский, *История догматических движений в эпоху вселенских соборов* (Сергиев Посад, 1914) стр. 518-525.

<sup>70</sup> Там же.

Почему Божество является неименуемым (*ἄκατονόμαστος*), св. Григорий поясняет в *Слове 30* (четвертое о богословии и второе о Боге Сыне), а также в *Послании к монаху Евагрию о Божестве*. 1) Человеческое слово, - говорит он, - произносимое голосом, рассеивается в воздухе и уничтожается, а пока звучит – принадлежит времени. Как же оно может служить подлинным выражением естества неразрушимого и вечного? 2) Принадлежит человеческой речи, имя Божие состоит из тех же самых звуков и букв, что и имена тварных вещей. Поэтому пытаясь как-то назвать Бога, мы невольно приобщаем Его к тварному миру, что недопустимо, так как Бог превышает все тварное<sup>71</sup>. 3) Но главный недостаток нашей речи в том, что она предназначена для именованя чувственно-воспринимаемых, телесных вещей, отчего природа сверхчувственная не обретает в ней для себя ни одного собственного имени. «Как наименовать собственно то, что не подлежит нашим взорам, чего вовсе не можем уловить человеческими чувствами?», - спрашивает Григорий. Свою мысль он поясняет на примере души и разума – «этих малейших частиц умопостигаемой природы». Даже они в строгом смысле слова неименуемы, поскольку слово «душа» - женского рода, а сама обозначаемая им сущность не имеет в себе ничего женского или мужского. То же самое можно сказать и о разуме: он в отличие от своего имени не мужского рода, ибо находится вне всякой телесности. «А если и последние из умосозерцаемых, - заключает св. Григорий, - душа и разум, не имеют собственных имен, то что скажешь о предметах, которые в ряду умосозерцаемых суть первые и даже выше умосозерцаемого?»<sup>72</sup>

### Непознаваемость

Но если изречь Бога невозможно, то уразуметь еще более невозможно, - говорит Григорий в *Слове 28* (втором о богословии), перефразируя знаменитое выражение Платона, что уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно<sup>73</sup>. Главным препятствием к постижению истины служит, по мнению святителя, «этот мрак, эта грубая плоть», скрывающая от нас сущность Божества и едва только позволяющая созерцать «задняя Божия» (Исх 33:22-23), то есть проявления Бога в тварях. Облеченный плотию человек вынужден опираться в своем познании на данные чувственного восприятия, так что его мышление – это всегда мышление в представлениях (*φαντάσματα*). Не случайно св. Григорий зачастую передает человеческую способность рассуждения с помощью глагола *φαντάζεσθαι* – «воображать», «представлять себе». Например, в следующем высказывании: «для человеческого рассудка Божество не постижимо, и каково Оно, вообще невозможно себе представить»<sup>74</sup>.

В таком соотношении рассудка с воображением сказывается, на мой взгляд, приверженность св. Григория аристотелевской эпистемологии, согласно которой человеческое мышление без воображения невозможно. Так, в трактате *О памяти и припоминании* Аристотель пишет: «в мышлении происходит то же самое, что при черчении: даже если нам совершенно безразлично, что у треугольника есть величина, мы все равно чертим треугольник определенной величины, так же и мыслящий – даже если он мыслит не величину, он помещает величину перед глазами» - здесь, конечно же, имеются

<sup>71</sup> Григорий Богослов, *Слово 30, О богословии четвертое, о Боге Сыне второе*, – Там же, т. 1, стр. 440; = Gregor von Nazianz, *Oratio 30, De filio*, in: *Die fünf theologischen Reden*, ed. J. Barbel (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963), S. 170-216.

<sup>72</sup> Григорий Богослов, *Послание к монаху Евагрию о Божестве*, – Там же, т. 2, стр. 4.

<sup>73</sup> Платон, *Тимей* 28с; Григорий Богослов, *Слово 28, О богословии второе*, – Там же, т. 1, стр. 393.

<sup>74</sup> Григорий Богослов, *Слово 28, О богословии второе*, – Там же, стр. 440: «Напротив, к изображению Бога, заимствуя некоторые черты из того, что окрест Бога, составляем мы какое-то неясное и слабое, по частям собранное представление, и лучший у нас Богослов не тот, кто все нашел (эти узы не вместят в себя всего), но тот, чье представление обширнее»; = *Oratio 28, De theologia* (Barbel), 11, 10: *μη ληπτὸν εἶναι ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ τὸ θεῖον, μηδὲ ὄλον ὅσον ἐστὶ φαντάζεσθαι*. См. также *Oratio 30, De filio* 17, 9-12: *ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτὸν, ἀμυδρὰν τινα καὶ ἀσθενῆ καὶ ἄλλην ἀπ' ἄλλου φαντασίαν συλλέγομεν. καὶ οὗτος ἄριστος ἡμῖν θεολόγος, οὐχ ὅς εὔρε τὸ πᾶν, οὐδὲ γὰρ δέχεται τὸ πᾶν ὁ δεσμός, ἀλλ' ὅς ἂν ἄλλου φαντασθῆ πλέον*.

в виду глаза не телесные, а внутренние, то есть воображение. Иными словами: чтобы человек мог рассуждать, он вынужден опираться на созданный его воображением образ чувственно-воспринимаемой вещи, а полностью отказаться от чувственности и руководствоваться «лишь одними идеями в их взаимном отношении друг к другу»<sup>75</sup>, - по мнению Аристотеля, невозможно. То, что св. Григорий целиком разделяет аристотелевскую позицию, видно из следующих его слов: «находящемуся в теле нет никакой возможности быть в общении с умозерцаемым без посредства чего-либо телесного. Ибо всегда привзойдет что-нибудь наше (т.е. телесное, чувственное), сколь бы ни усиливался ум прилепиться к сродному и невидимому, как можно более отрешаясь от видимого и уединяясь сам в себя»<sup>76</sup>. В качестве доказательства святитель приводит именованя Божества духом, огнем, светом, любовью, умом, мудростью, словом. Первые четыре, действительно, опираются на чувственные представления, хотя и пытаются при этом выразить нечто сверхчувственное: так, под духом и огнем нужно понимать природу умопостигаемую и очистительную, а под светом и любовью – просвещающую и благу. Но разве ум, мысль и слово, - спросит кто-нибудь, - не совершенно бестелесные выражения божественной сущности? Нет, - отвечает св. Григорий, - потому что под словом «ум» мы подразумеваем ум человеческий (ведь только он нам и известен), а этот ум находится в душе и теле и, как было сказано выше, не может обойтись без чувственных представлений. Далее: говоря «мысль», мы представляем себе некое движение, а под «словом» подразумеваем нечто существующее не самостоятельно, но благодаря нам и в нас<sup>77</sup>. Таким образом, даже самые удаленные от телесного именованя Божества привносят в Него нечто чуждое Ему и инородное. Как бы человек не старался, ему не освободиться от пут телесности. Он не может «неприкровенным умом коснуться неприкровенных предметов» (*γυμνῶ τῶ νοὶ γυμνοῖς τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνοντες*). К бестелесному он приступает со своими чувствами, которые заставляют его кружиться и блуждать и не позволяют приблизиться к истине<sup>78</sup>.

Ограничивая возможность человеческого постижения сферой телесного, св. Григорий резко расходится в этом вопросе с платоновской традицией, которая признавала возможным для человека «чистое» мышление, опирающееся на одни только идеи без всякой примеси чувственного. Плотин, например, был убежден, что человеческая душа еще в этой, земной жизни способна отрешиться ото всего вещественного, обратиться внутрь самой себя и, оставшись наедине с собою, соединится со своим Отцом, то есть с божественным Умом, от которого она произошла. Св. Григорий, напротив, отвергает такую возможность. Возражая Плотину, он говорит: «как бы я ни собирался сам в себе, как бы не отрешался от вещества», вполне освободиться от телесного я не смогу. Поэтому прямое познание Бога «лицом к лицу» для человека в его теперешнем, грешном состоянии недостижимо. Все, что нам доступно, это знать, что Бог не есть ни что тварное (апофатический способ познания), или что Он находится в том или ином отношении к тварному миру (катафатический способ)<sup>79</sup>.

### **Бог как Ум**

Однако непознаваемость Бога для человека не означает, что Его вообще невозможно познать. Прежде всего, Он знает Самого Себя. «Первое и чистое естество, познаваемое Им Самим, т.е. самую Троицу»<sup>80</sup>, - говорит о Нем св. Григорий во *Втором Слове о*

<sup>75</sup> Так о способе мышления подлинного философа говорит Платон в *Государстве* VI, 511c.

<sup>76</sup> Григорий Богослов, *Слово 28, О богословии второе*, - Там же, стр. 399.

<sup>77</sup> Там же, стр. 398.

<sup>78</sup> Там же, стр. 404; = *Oratio 28, De theologia* (Barbel) 21, 7.

<sup>79</sup> Подробнее о катафатическом и апофатическом способе познания см Григорий Богослов, *Слово 28, О богословии второе*, - Там же, стр. 393–394. Познание Божества силами погруженного в телесность человеческого разума, т.е. познание Его через творения, св. Григорий называет «малым подобием истины», стоящим не выше зеркал и гаданий, - Там же, стр. 404.

<sup>80</sup> Григорий Богослов, *Слово 28, О богословии второе*, - Там же, стр. 393.

богословию. Кроме того, святитель не исключает, что природам духовным и бесплотным (ангелам) «возможно обнять мыслью столь великий предмет», или что во всяком случае, они видят Бога совершеннее и определеннее нас. Но и для нас самих путь к познанию Божества не закрыт. По обетованию, в веке будущем, «мы познаем столько же, сколько сами познаны», т.е. тварь спасенная окажется в состоянии созерцать Бога лицом к лицу, «в его естестве и сущности»<sup>81</sup>, а не как сейчас – в смутных отражениях и образах. Почему такое возможно? Потому что человек носит в себе образ Божества – умную природу. «Ум и слово (*νοῦν καὶ λόγον*) есть богоподобное и божественное в нас»,<sup>82</sup> - пишет св. Григорий. И в другом месте: «человек есть образ Бессмертного, потому что в обоих царствует природа ума»<sup>83</sup>.

Все вышесказанное позволяет сделать вывод, что для св. Григория Бог представляет собой умную природу. И действительно, святитель неоднократно называет Его Умом. Например, в *Слове 1 – О началах*, сказано: «Единородного Сына великий Отец, Который в рождении Сына не потерпел ничего свойственного телу, потому что Он – Ум»<sup>84</sup>. И в *Слове 4 О мире*: «помыслил много художный родитель всяческих – Божий Ум и произошла материя»<sup>85</sup>. В *Слове 5 – О промысле* о Творце мира сказано: «бесконечный Ум, Который все носит в себе и Сам превыше всего»<sup>86</sup>. В *Слове 6 Об умных сущностях* ангельские природы как «умы быстродвижные», противопоставляются Богу как неподвижному Уму. В *Слове 4* св. Григорий спрашивает, что мыслит неподвижный божественный Ум? И приходит к выводу, что в пустоте веков, предшествовавших созданию мира, Он был погружен в созерцание своей собственной сущности: «[Божия мысль] созерцала вожделенную светлость своей доброты, равную и равно совершенную светозарность трисиянного Божества». Однако мысля Самого Себя, божественный Ум одновременно созерцал и все будущее свое творение: «мирородный Ум рассматривал в великих своих представлениях Им же самим составленные образы мира, который произведен в последствии, но для Бога и тогда был настоящим». И вообще, все, что было, будет и есть теперь у Бога всегда пред очами, поэтому в каком-то смысле Он есть все, но так, что созерцаемая Им бесконечная множественность сущего не нарушает Его единства и простоты: «для Бога все сливается в одно»<sup>87</sup>. Иначе говоря, Бог есть всё, но не в смысле совокупности всех тварных вещей или их мысленных прообразов, а в смысле полноты бытия, из которой всё. Вот почему св. Григорий называет Бога в своем гимне всеименуемым и неименуемым, и Единым, и всем.

Недаром подлинным именем Божиим св. Григорий считает имя «Сущий». Оно в отличие от остальных имен – таких как Бог (*θεός*), Господь и т.п. – выражает не отношение между Богом и миром, а Его самого по себе, в Его собственном естестве, ни с чем другим не связанном. Поэтому «Сущий» - имя отрешенное, абсолютное (*ἄφρατος*), все же другие

<sup>81</sup> Там же, стр. 402; = *Oratio 28, De theologia* (Barbel) 17, 1-9: Θεόν, ὃ τί ποτε μὲν ἐστὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὐτε τις εὗρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὐτε μὴ εὗρη. ...εὕρησει δέ, ὡς ἐμὸς λόγος, ἐπειδὴ τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ, καὶ ἡεῖκῶν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νοῦν ἔχει τὴν ἔφρασιν. καὶ τοῦτο εἶναι μοι δοκεῖ τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον, ἐπιγνώσασθαι ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσμεθα. «Бога, что Он по естеству и по сущности, никто из людей никогда не находил и, конечно, не найдет. ... Найдёт же, как я рассуждаю, когда сие богоподобное и божественное в нас, то есть наш ум и наше слово, соединится со сродным себе, когда образ взойдет к первообразу, к которому теперь стремится. И сие, как думаю, выражается в том весьма любознательном учении, по которому познаем некогда, как сами познаны».

<sup>82</sup> Как видим, по мнению св. Григория, божественным началом и «образом Божиим» в нас является не ипостась и не лицо (личность), а элемент природы – разумное начало, общее для всех людей. См. выше предыдущее примечание.

<sup>83</sup> Г.В. Флоровский, *Восточные отцы IV века. Из чтений в Православном Богословском институте в Париже* (Париж, 1931; переиздано: Paris: YMCA-Press, 1990), стр. 99.

<sup>84</sup> Григорий Богослов, *Слово 1, О началах*, – Там же, т. 2, стр. 20.

<sup>85</sup> Григорий Богослов, *Слово 4, О мире*, – Там же, т. 2, стр. 25.

<sup>86</sup> Григорий Богослов, *Слово 6, Об умных сущностях*, – Там же, т.2, стр. 29.

<sup>87</sup> Григорий Богослов, *Слово 4, О мире*, – Там же, т.2, стр. 26.

имена суть имена относительные. В *Слове 30* св. Григорий пишет: «имя Сущий действительно принадлежит собственно Богу и всецело Ему одному, а не кому-либо прежде или после Него, потому что и не было, и не будет чем-либо ограничено или пресечено»<sup>88</sup>. Это значит, что называя сущими тварные вещи, мы употребляем это слово не в собственном смысле. Ничто тварное не есть подлинно существующее, поскольку имеет бытие не от самого себя, а от Бога-Творца, который и есть бытие как таковое, самобытное и абсолютное без каких-либо ограничений и пресечений. Однако, если, называя Бога «бытием», мы будем представлять себе бытие вещей тварных, изменчивое и конечное (а в нынешнем веке, - считает св. Григорий, - мы и не можем иначе), то сущность Божества будет превосходить такое именование, и Его правильно будет называть сверхсущим (*ὑπερούσιον*). Точно так же обстоит дело и со словом «ум». Если под этим именем мы будем понимать ум человеческий, опирающийся на чувственность, или даже ангельский, то, конечно, таким умом Бога нельзя будет назвать. Он есть бытие бесконечное и Ум чистейший (абсолютный) – какие нам в здешней жизни постичь не дано, и все же наше бытие и наш разум родственны Божеству, так же как подобие родственно прообразу. Именно поэтому тварный ум может достичь богопознания и найти, «что есть Бог по естеству и по сущности». Это произойдет в том случае, если наш ум сумеет уединиться в себе самом, в чистоте собственной природы, отрешась ото всего чувственно-воспринимаемого. Тогда «он соединится со Сродным себе, тогда образ взойдет к Первообразу»<sup>89</sup>. Однако, как уже говорилось, по убеждению св. Григория, расходящегося в этом вопросе с платоновской традицией, для плотского человека это невозможно. Тело мешает нам видеть «сокровенное Божие», и, как оказывается, не случайно. Бог намеренно «положи тьму за кров свой» (Пс 17), т.е. поместил между Собой и нами телесность, чтобы 1) легко постигнутое не было так же легко и отвергнуто, и 2) чтобы уберечь нас от опасности превозношения: «чтобы приняв в себя всецелый свет, мы не сочли бы себя равными Творцу и не разделили бы одну участь с падшим Денницею»<sup>90</sup>. Это показывает, что непостижимость Божества сводится для святителя к труднопостижимости, она не принципиальная и имеет, скорее, воспитательные цели. Если бы Бог вообще не был умом, если бы он превышал мышление как таковое, то ни созерцание Божеством Самого Себя, ни богопознание, каким описывает его св. Григорий, не было бы возможным.

### Вывод

Итак, нам удалось выяснить, что означают слова *πάντων ἐπέκεινα*, в каком смысле о Боге говорится, что Он «превышает все». Он превышает всякое имя и слово человеческого языка, поскольку те предназначены для обозначения тварных вещей. Он не постижим ни для какого ума, если под умом понимается ум тварный – будь то человеческий, помещенный в душу и тело, или ангельский. Он превышает бытие и все существующее, но лишь в той мере, в какой под «бытием» и «существующим» подразумевается изменчивое, конечное и множественное бытие тварных вещей. Таким образом Он за пределами всего *тварного*, а не просто *всего*. Если же брать «все» в абсолютном смысле – как абсолютный ум, абсолютное бытие, абсолютная истина (*αὐτοαλήθεια*)<sup>91</sup> и жизнь, - то

<sup>88</sup> Григорий Богослов, *Слово 30, О Боге Сыне второе*, – Там же, т. 1, с. 440; = *Oratio 30, De filio* (Barbel) 18, 6-15: ἡ μὲν γὰρ [κλήσις] τοῦ θεοῦ, ... ἀλλ' οὖν τῶν πρὸς τι λεγομένων ἐστὶ, καὶ οὐκ ἄφετος. ... ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ἢ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλω συνδεδεμένον· τὸ δὲ ὄν ἴδιον ὄντως θεοῦ, καὶ ὄλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται, περατούμενον ἢ περικοπτόμενον. . «Ибо имя Бог ... есть имя относительное, а не отрешенное. ... Но мы ищем имени, которым бы выражалось естество Божие или самобытность, или бытие ни с чем другим не связанное, а имя *Сый* действительно принадлежит собственно Богу и всецело Ему одному, а не кому-либо прежде и после Него».

<sup>89</sup> См. прим. 81.

<sup>90</sup> Григорий Богослов, *Слово 28, О богословии второе*, – Там же, т. 1, с. 398.

<sup>91</sup> Так святитель называет Христа. См. *De filio* (*Oratio 30*) 13, 5.

Бог как раз и есть все это. Сказать, что Он превосходит даже их, св. Григорий, по-видимому, не может, так что Бог в его понимании, хоть и абсолютен, но не Абсолют. Мы сможем убедиться в этом еще больше, если обратимся к разработанному каппадокийскими богословами учению о Св. Троице.

### Св. Василий Великий

Христианское вероучение знает и проповедует не просто Бога, но Бога Отца, Сына и Святого Духа. Каково отношение между этими Тремя? Этот вопрос становится центральным для христианского богословия с самого начала его возникновения. Первые попытки решения тринитарной проблемы носили ярко выраженный характер субординатизма, то есть подчинения Сына и Святого Духа Отцу. У Оригена Отец – это «истинный Бог», «Бог в собственном смысле слова», а Сын, хотя и может быть назван Богом, но не в том же смысле, что Отец. Христос – «второй Бог», Сила и Премудрость Первого. По сравнению со светом Отца Он – «слабое сияние». Высота и величие Вышнего в Нем ограничены: вот почему Он способен подготовить нас к познанию Отца, и вот почему *Писание* называет Его «путем» и «истиной». Святой Дух уступает в силе как Отцу, так и Сыну, поскольку Его действие распространяется на самую малочисленную область творения – на приобщившуюся к познанию Божества разумную природу<sup>92</sup>. Другой способ решения тринитарного вопроса, прямо противоположный первому, предлагало т.н. савеллианство. Согласно этому учению Бог, Сын и Святой Дух суть три названия Одного и того же божественного Первоначала, не имеющие самостоятельного бытия<sup>93</sup>. К середине IV в. субординатизм и савеллианство были решительно отвергнуты православием, и точным выражением троичной веры была признана формула: «одна сущность – три ипостаси», в соответствии с которой Бог Отец, Сын и Святой Дух признаются едиными по сущности (*ὁμοούσιοι*) и различными по ипостаси.

### Сущность и ипостась

Заслугой св. Василия была не столько выработка содержания троического учения, сколько строгое и точное определение троических понятий – сущности (*οὐσία*) и ипостаси (*ὑπόστασις*), – позволившее окончательно прояснить смысл никейского вероопределения.<sup>94</sup> О том, какое значение вкладывал святитель в эти два понятия, подробнее всего говорится в его 38 *Письме к брату Григорию о различии сущности и ипостаси*.<sup>95</sup> «Ипостась» св. Василий называет конкретную единичную вещь, т.н. «первую сущность» Аристотеля, которая, по определению, существует независимо, не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем. «Сущность» же у него соответствует «второй сущности» Аристотеля – общему понятию, сказывающемуся о многих единичных вещах и выражающую общую для них природу<sup>96</sup>. Говоря кратко, сущность относится к ипостаси как более общее (*τὸ κοινόν*) к более частному (*τὸ ἴδιον*)<sup>97</sup>. Чтобы пояснить свою мысль, св. Василий приводит следующий пример. Петр, Андрей и Иоанн обозначаются общим

<sup>92</sup> Ориген, *О началах* (СПб.: Амфора, 2000), кн. 1, стр. 21-60.

<sup>93</sup> Василий Великий, *Беседа 24 – Против Савеллиан, Ария и Аномеев*, в кн.: *Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийския* (М., 1993), Ч. IV, стр. 376–390.

<sup>94</sup> Г. В. Флоровский, *Восточные отцы IV века. Из чтений в Православном Богословском институте в Париже* (Париж, 1931; переиздано: Москва Издательство АСТ 2003), стр. 120.

<sup>95</sup> По мнению некоторых исследователей автором этого письма мог быть сам Григорий Нисский. См. R. Hübner, „Gregor von Nyssa als Verfasser der s.g. Ep.38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den Kappadozischen Brüdern“ in: *ΕΡΕΚΤΑΣΙΣ. Mélanges à J. Daniélou* (Paris, 1972). Мы не обсуждаем здесь вопрос об авторстве письма, т.к. решающим для нас является никем не оспариваемый факт его принадлежности каппадокийскому кружку.

<sup>96</sup> Saint Basile, *Epistulae*, ed. Y. Courtonne, *Lettres*, 3 vols (Paris: Les Belles Lettres, 1957), 38, 2, 1-5.

<sup>97</sup> Saint Basile, *Epistle 236*, 6, 1: *Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἑκάστον*. «Сущность и ипостась имеют такое же различие как общее по отношению к единичному».

именем человека, которое и служит обозначением единой для всех троих сущности.<sup>98</sup> Имена же собственные называют конкретных, реально существующих людей, отличающихся друг от друга характером, внешним видом, возрастом, местом рождения и другими свойствами. Говоря: Петр, Андрей и Иоанн, мы подразумеваем уже не общие свойства, объединяющие этих людей, а особенности (*ιδιάζοντα*), отличающие их друг от друга. «Высказываемое же о вещи в особенности, - согласно св. Василию, - обозначается именем ипостаси»<sup>99</sup>. Ипостась вводит неопределенное понятие (*ἑσκεδασμένην τὴν διάνοιαν*) сущности в рамки какой-то одной вещи, он «воипостазирует природу», сообщая ей реальное существование<sup>100</sup>. Поэтому можно сказать, что конкретные единичные люди суть ипостаси человека.

В Божественной Троице все три Ее Лица обладают общей сущностью. Бог Отец настолько же Бог, насколько и Сын, и Святой Дух. «Каково бытие Отца, ...таковым же мысли и бытие Сына и Духа Святого. Потому что определение нетварности и непостижимости одинаково применимо и к Отцу, и к Сыну, и к Святому Духу. Ведь Один не более непостижим и нетварен чем Другой»<sup>101</sup>. Однако существуют также и особые признаки, благодаря которым в Св. Троице выделяются Три ипостаси, и Она, несмотря на свое единосущие, оказывается неслиянной. Отличительной особенностью Духа Святого является то, что Он исходит из Отца, познается вместе с Сыном и уделяет блага всему сущему. Сын имеет признак единородности и только им отличается от ипостаси Отца и Духа. Исключительным же свойством Отца является безначальность, благодаря которой Он мыслится отличным от Сына и Святого Духа. «Вот почему, - заключает св. Василий, - мы говорим, что в общности сущности остаются несхожими и разобщенными признаки Лиц Святой Троицы»<sup>102</sup>.

### Тайна троичности

Итак, Божество представляет собой единую природу, характеризуемую признаками бесконечности, непостижимости, нетварности, неизменности и внепространственности, внутри которой выделяются три ипостаси, характеризующиеся отношением Отцовства, Сыновства и Святости. Такое решение тринитарной проблемы, на первый взгляд, трудно было назвать удачным. Современники св. Василия сразу же обвинили его в троебожии, поскольку, по их мнению, так же как три ипостаси человека – Петр, Андрей и Иоанн – являются тремя людьми, так и три ипостаси Божественной природы – Отец, Сын и Святой Дух – являются тремя богами. Отвечая на эти обвинения, св. Василий поясняет, что обособленность и разобщенность Святой Троицы не такова, как у относящихся к одному виду (одной природе) материальных вещей, скажем, тех же самых людей. Если Петра, Павла и Иоанна можно помыслить отдельными друг от друга, и если существование одного не обязательно предполагает существование другого, то отношение между Лицами Святой Троицы иное. «Мысля Отца, невозможно не охватывать мыслью и Сына, а если взять Сына, то невозможно отделить от Него Дух. ...И тот, кто говорит об одном Духе, по необходимости говорит и о Том, от Кого Дух». «Потому что не может быть отделен от Отца всегда Сущий в Отце, и от Своего Собственного Духа отсечен Тот, Кто действует в

<sup>98</sup> Они – *ἁμοούσιοι*, см. *Epistle* 38, 2, 25: *καὶ εἰσιν ἀλλήλοις ἁμοούσιοι οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενοι*, «те, что описываются одним и тем же определением сущности, единосущны друг другу».

<sup>99</sup> Там же, 3, 1: *τὸ ἰδίως λεγόμενον τῷ τῆς ὑποστάσεως δηλοῦσθαι ῥήματι*.

<sup>100</sup> Св. Василий в этом письме всегда говорит о сущности как о понятии, которое не существует самостоятельно и обладает довольно неопределенным, «рассеянным» смыслом. Вот несколько примеров: *ἑσκεδασμένην τινὰ διάνοιαν* (38, 3, 3); *ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια* (38, 3, 9); *τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον* (38, 3, 11).

<sup>101</sup> Там же, 3, 33–41. *Πῶς τὸ εἶναι τοῦ Πατρὸς, ὃ τι ποτὲ ὑποτίθεται σου ἡ ἔννοια ... τοῦτο καὶ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ νοήσεις, τοῦτο ὡσαύτως καὶ ἐπὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου. Ὁ γὰρ τοῦ ἀκτίστου καὶ τοῦ ἀκατάληπτου λόγος εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ἐπὶ τε τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐστίν. Οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον ἀκατάληπτόν τε καὶ ἄκτιστον, τὸ δὲ ἦπτον.*

<sup>102</sup> Там же, 4, 38–44: *Τούτου ἕνεκεν ἐν τῇ τῆς οὐσίας κοινότητι ἀσύμβατά φαμεν εἶναι καὶ ἀκοινώνητα τὰ ἐπιθεωρούμενα τῇ Τριάδι γνωρίσματα.*

Нем»<sup>103</sup>. В результате, разделение и общность в Св. Троице представляется св. Василию невыразимой и непостижимой. «Не удивляйся, - говорит он, - если *одно и то же* мы назовем и связанным и раздельным, и, словно говоря загадками, будем мыслить связанное разделение и раздельную связь»<sup>104</sup>. Сказанное означает, что Св. Троица не есть единство, состоящее из трех Лиц, но что в каждом Лице усматриваются все остальные, так что в каждом присутствует вся полнота Божества. И действительно, в *Евангелии от Иоанна* (14:11) Христос говорит: «Я в Отце и Отец во мне... Видевший меня, видел и Отца». Поэтому и св. Василий, несколько видоизменяя эти слова Господа, пишет: «все, что у Отца, усматривается в Сыне, и все, что у Сына, принадлежит Отцу, поскольку и Сын целиком в Отце пребывает, и в Себе Самом содержит всего Отца»<sup>105</sup>. А вот как раскрывает единство Трех Лиц св. Григорий Богослов: не Три, сложенные вместе, образуют одно, «но каждое из них по тождеству сущности и силы имеет такое же единство с соединенным (из Трех), как и с самим собою. Таково понятие сего единства, насколько мы постигаем оно»<sup>106</sup>. Иными словами: каждый есть все и все – в каждом.

В таком взаимоотношении Лиц не трудно угадать неоплатонический принцип «все во всем», описывающий, как мы помним, структуру умной реальности; а одновременное приписывание *одному и тому же* противоположных предикатов, таких например, как единство и троичность (т.е. единство и множественность), неслиянность и нераздельность, связанное разделение и т.п. соответствует описанию единого-сущего 2-ой гипотезы платоновского *Парменида*, которое как раз и представляет собой сферу Ума. Поэтому тайна троичности не является принципиально непостижимой и немислимой. Она не постижима только для человеческого рассудка, ограниченного представлениями, заимствованными из мира чувственного. Когда мы, - говорит св. Григорий Богослов в *Послании 1 к монаху Евагрию*, - пытаемся выразить отношения Лиц внутри божественной сущности, и говорим об Отце, Сыне и Святом Духе, то наша речь провоцирует нас представлять себе этих Трех как отдельных и независимых друг от друга. Мы навязываем умопостигаемой реальности то, что свойственно реальности телесной, и тем самым грубо делим на части то, что на самом деле не делится. Чтобы избежать этого, нужно постоянно помнить о недостаточности нашей речи и наших представлений для описания умопостигаемого. В качестве примера св. Григорий приводит душу: она содержит в себе множество знаний и мыслей, однако не делится на них, оставаясь единой<sup>107</sup>. Интересно, что и Плотин точно так же иллюстрирует единство Ума, который остается единым не смотря на множество составляющих его содержание идей.

Сводя воедино все вышесказанное, мы убеждаемся, что Троица Божественного христианского богословия соответствует сфере Ума или единого-сущего в неоплатонической традиции. В самом деле, сравним основные характеристики Божества, приписываемые Ему св. отцами каппадокийцами, с соответствующими характеристиками божественного Ума у Плотина. Бог есть бесконечный Ум, мыслящий Сам Себя и все Свое творение. Он – «Сущий», т.е. подлинное бытие, вечное, неизменное и совершенное. Как и неоплатоническому Уму Ему присущи абсолютная жизнь и истина. И так же как этот Ум Он трансцендентен по отношению ко всему чувственно воспринимаемому, являясь в то же время Творцом этого видимого мира. Он так же описывается в противоположных

<sup>103</sup> Там же, 4, 62-69. Ἄλλ' ὁ τὸν Πατέρα νοήσας αὐτὸν τε ἐφ' ἑαυτοῦ ἐνόησε καὶ τὸν Υἱὸν τῇ διανοίᾳ συμπαρεδέξατο. Ὁ δὲ τοῦτον λαβὼν τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα οὐκ ἀπεμέρισε ... Καὶ ὁ τὸ Πνεῦμα μόνον εἰπὼν συμπεριέλαβε τῇ ὁμολογίᾳ ταύτῃ καὶ τὸν οὐ ἔστι τὸ Πνεῦμα. 4, 76-79: Οὐτε γὰρ τοῦ Πατρὸς ὁ αἰεὶ ἐν τῷ Πατρὶ ὢν ἀποτμηθῆναι δυνήσεται, οὔτε τοῦ Πνεύματος ποτε διαλευχθήσεται τοῦ ἰδίου ὁ πάντα ἐν αὐτῷ ἐνεργῶν.

<sup>104</sup> Там же, 4, 87-91. Μὴ θαυμάσης δὲ εἰ τὸ αὐτὸ καὶ συνημμένον καὶ διακεκριμένον εἶναι φάμεν καὶ τινα ἐπινοοῦμεν, ὥσπερ ἐν αἰνίγματι, καινὴν καὶ παράδοξον διάκρισιν τε συνημμένην καὶ διακεκριμένην συνάφειαν.

<sup>105</sup> Там же, 8, 23-26. Πάντα γὰρ τὰ τοῦ Πατρὸς ἐν τῷ Υἱῷ καθοράται καὶ πάντα τὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς ἔστιν, ἐπεὶ καὶ ὅλος ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ μένει καὶ ὅλον ἔχει πάλιν ἐν ἑαυτῷ τὸν Πατέρα.

<sup>106</sup> Григорий Богослов, *Слово 31, О Святом Духе*, – Там же, стр. 452.

<sup>107</sup> Григорий Богослов, *Послание к монаху Евагрию о Божестве*, в кн.: *Собрание творений*, т. 2, стр. 4.

терминах и так же есть одновременно и единое, и многое. Отсюда следует, что соотнесение Трех Лиц Святой Троицы с Единым, Умом и Душой неоплатонической философии, встречающееся, например, в сочинениях А. Спасского и Г. Флоровского,<sup>108</sup> не вполне правомерно. Флоровский, в частности, исходит из того, что неоплатонические: Единое, Ум и Душа так же носят название ипостасей как и Отец, Сын и Святой Дух. Однако слово «ипостась» у Плотина и Порфирия употребляется в ином смысле нежели у св. Василия Великого. Для Плотина Единое, Ум и Душа суть разные природы, тогда как природа Святой Троицы – одна. Поэтому если уж и соотносить Лица с чем бы то ни было, правильнее будет поставить Им в соответствие три выделяемые Проклом момента единого божественного Ума: бытие, жизнь и мыслящее. Последние, как мы видели, соответствовали моментам пребывания, исхождения и возвращения и описывали неподвижно совершающееся внутри Ума движение вечной жизни.

Исходя из всего вышесказанного, мы вынуждены признать, что христианское богословие IV века не знает начала, которое бы выходило за пределы божественного Ума-Бытия, и могло бы быть названо Абсолютом в его античном понимании, т.е. самим по себе Единым. Почему богословы не стремятся найти обоснования триединству в простом и абсолютном единстве – в Едином как таковом? Что это, вера запрещает мысли двигаться дальше или может быть, у христианских богословов изменяется само понятие Абсолюта? На этот вопрос может быть дано два ответа. 1) О сверхтроичном начале ничего не говорится в *Писании*, а богословие утверждает те или иные догматы не логически, а исходя, в первую очередь, из Откровения. 2) Триединое начало тоже может подходить на роль Абсолюта, поскольку, в определенном смысле, удовлетворяет его определению. В самом деле, оно трансцендентно по отношению ко всему «тварному», т.е. так или иначе ограниченному в своем бытии, но в то же время вне его и без него ничто тварное существовать не может. Оно может быть названо отдельным ото всего, но не потому, что не имеет вообще никакого определения (как Единое неоплатоников), а потому что вбирает в себя всякое определение, т.е. представляет собой бесконечную полноту, которой нет и не может быть в тварном мире. Так же как и Абсолют в его античном понимании оно не допускает рядом с собой ничего *иного*, равного себе, но уже не потому, что стоит *надо* всеми противоположностями, как Единое платоников, а потому, что включает в себя, примиряет в своей полноте все противоположности: единство и множество, пребывание и исхождение, тождество и различие. В результате вместо просто Единого Абсолютом у каппадокийских богословов оказывается Единое-многое, вместо ничто – все. Но если мыслить Абсолют как обе противоположности сразу, то по необходимости нужно будет признать Его троичным, так как тройка – это совмещение двух фундаментальных противоположностей: единства и множества. Единица символизирует статичное единое, двойка – разделение этого единства и выход из него в бесконечную и неопределенную множественность, а тройка – есть первое упорядоченное множество, возвращение бесконечности к единому. Тем самым внутри Божества обнаруживается как бы некое движение жизни, которое св. Григорий Богослов описывает следующим образом: «Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность и определилось тройственностью по причине совершенства, чтобы не быть скудным и не разлиться до бесконечности»<sup>109</sup>.

<sup>108</sup> А. Спасский, *История догматических движений в эпоху вселенских соборов* (Сергиев Посад, 1914) стр. 518. Г. В. Флоровский, *Восточные отцы IV века*, стр. 121, 161-162.

<sup>109</sup> Григорий Богослов, *Слово 22, О мире*: «...Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось тройственностью (первым, что превышает состав двойственности), по причине совершенства, чтобы и не быть скудным и не разлиться до бесконечности»; – *Там же*, т. 1, с. 332; = *Oratio 23, De pace 3* (Barbel): *μονάδος μὲν κινήσεως διὰ τὸ πλούσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθείσης... Τριάδος δὲ ὀρισθείσης διὰ τὸ τέλειον, πρώτη γὰρ ὑπερβαίνει δυάδος σύνθεσιν, ἵνα μήτε στενὴ μένη ἢ θεότης, μήτε εἰς ἄπειρον χέηται*; См. также: *Слово 29, О богословии третьем, О Боге Сыне первом* («единица, изначально подвигнувшаяся в двоицу, остановилась на троице», – *Там же*, с. 414; = *Oratio 29, 2, 11–12* (Barbel):

