

§2. Единый

Название параграфа показывает, что само именование высшего принципа платонизма достаточно адекватно переносится и на концепции александрийской экзегетики. В данном случае мы не затрагиваем [254] «историчность» деятельности христианского Абсолюта, ибо александрийских богословов куда более интересовало историческое лицо Христа, чем ушедшая в далекое прошлое Священная история иудейского народа.

«Внутреннее чувство» присутствия Абсолюта, общее для учений первых веков по Р. Хр., не приводило к однозначным результатам трактовки природы Божества. Апофатическая фразеология прикрывала две тенденции, далеко не сразу приведшие к общему знаменателю. Первая тенденция — собственно-«платоническая», здесь упор делался на ноэтический и даже совершенно «запредельный» характер Абсолюта (Плутарх, Альбин, гностики, во многом — Филон¹). Вторая тенденция — «стоическая». После Посидония у многих стоически ориентированных мыслителей можно встретить платонический апофатизм (тот же Филон, апологеты, Тертуллиан, отчасти — Нумений). Однако последние приписывают Абсолюту, по крайней мере, предикат бытия, связываемый античностью с бытием характер разумной природы. Христианская апологетика пользуется именно такой, стоическо-платонической, терминологией, что позволяет ей говорить о Божестве как о разумном духе. В результате получается достаточно парадоксальная форма суждений об Абсолюте. Вечно сущий, неизменяемый, невидимый [255], бесстрастный, непостижимый, никому не являющийся, не объемлемый никаким суждением² Бог оказывается тем не менее достаточно конкретным для того, чтобы говорить о нем как о произволяющем, вполне «историческом» Деятеле (если под историей понимать Ветхий и Новый Заветы), чьи теофании зафиксированы прародителями и законодателями еврейского народа. Это стремление к конкретности и одновременно к мистериальной осторожности в определении Начала привело к тому, что христианские авторы использовали не только терминологию стоиков, но и разделяли убеждение в телесности всего сущего. Самый известный (хотя не единственный) пример последнего — творчество Тертуллиана.

Бог-Отец этого латиноязычного апологета по очень многим характеристикам близок к таковому в соответствии с воззрениями его времени. Тертуллиан учил, что существо Божие недоступно человеческому познанию³. Он вечен, неизменен, чужд началу и концу. Он совершенен, и это совершенство более всего выражается через атрибут единства. «Deus, si non unus est, non est» («Бог, если он не один, не существует») — утверждает Тертуллиан. Совпадение предикатов бытия и единства, которое позже Плотин

будет принимать только в генетическом смысле (бытийно сотворенное, порожденное [256] Единым, но не само Единое), Тертуллиан делает одним из стержневых пунктов своего богословия⁴. Предположение о наличии двух одинаковых по достоинству Верховных Существ для него — суеверие; два величия «взаимно аннулируют» друг друга, низводя эти божества до уровня подчиненных сущностей. «Величайшему Существу» ничего не может быть равным, его бытие не ограничено ничем, а только такая форма существования и может быть названа бытием в подлинном смысле этого слова. Все доказательства, которые приводит Тертуллиан в защиту существования Ipse Deus (Самого Бога) — от Писаний до «свойства натуры человека» и общих соображений, — по сути, опираются на отождествление подлинного бытия с субстанциальностью (в Спинозовском смысле этого термина) и необусловленностью Единства⁵. Тертуллиану настолько важно подчеркнуть это положение, что он пишет даже о времени, когда Бог существовал Один, то есть о времени, «бывшем» до рождения Сына, до произнесения Слова (когда «Внутренний Логос» еще не был произнесен⁶).

Единство Божества не означает, однако, Его оторванности от мира. Вполне в духе позднего стоицизма Тертуллиан смешивает платоническую апофатику с имманентизмом. Существо Бога характеризуется у него совершенным разумом и могуществом, [257] но и совершенной же жизнью⁷. Поскольку Он везде присутствует и ограничивает мир как максимум бытийственности⁸, встает вопрос о форме этого присутствия. Иными словами, только ли как нечто таинственное или поэтическое Единый Бог проникает собой мир? Как должно быть ясно из наших слов, карфагенский апологет не ограничивает присутствие Отца поэтической формой. Близость и вызванная ею острота переживания событий жизни Христа, образный язык Ветхого Завета требуют от него более «насыщенного» способа рассуждений, и в качестве такового Тертуллиан использует стоические клише, связанные с идеей объемлющего мир разумного дыхания. А отсюда уже проистекает концепция разумной телесности Бога.

Телесность Высшего Существа нужно понимать не в буквально-вульгарном смысле данного слова. Во второй книге «Против Маркиона» Тертуллиан подчеркивает, что, когда Писание говорит о частях тела Божества, это происходит вовсе не ради приравнивания их к человеческой плоти. Бог имеет «тело своего рода в свойственном [только] Ему образе»⁹. Абсолют обладает абсолютным телом, ибо, объемля собой все сущее, для всех аспектов последнего Он выступает в качестве их истины, их совершеннейшей реализации, — так можно сформулировать мысль Тертуллиана. Телесность же — это проявленность [258] бытия, а проявленность, выраженность стоики (и Тертуллиан в том числе) считали неотъемлемой стороной Сущего¹⁰. Поэтому «Бог есть тело, хотя Он и Дух»¹¹. «Дух есть

своего рода тело...»¹² Столь неожиданное у христианского автора учение вызывалось, очевидно, еще и тем, что для античности сам термин «дух» (*πνεῦμα pνευμα, spiritus*) нес в себе некоторый привкус телесности, хотя и тончайшей, исчезающе-неуловимой. Не оторвавшись еще от «пуповины» античного мировосприятия, Тертуллиан традиционно понимает бытие своего «разумного духа» как телесное. Благодаря этому он, опять же согласно с антично-стоическим образом мысли, представляет личностную природу Первоначала. Именно телесность позволяет ему говорить о Боге не как об абстракте, но как о водящем, самобытном существе, которому можно даже приписать аффекты. Тертуллиан, конечно, отличает их от человеческих страстей, однако он уверен, что Благость и Правосудие, два этих коренных определения божественной деятельности (ср. с Филоном!), имеют своим проявлением аффекты, связанные с благодеяниями по отношению к праведникам и наказаниями грешников. Аффекты Божий — двигатели (*stimuli*) и вспомогательные причины воли Абсолюта, которая не имеет без них силы¹³. Смещение волевой и аффективной сфер, также по духу античное, значительно [259] «снижает» существо Тертуллианова Первоначала. Оно делает его родственным чисто стоическим представлениям о душевном и духовном в человеке¹⁴. Однако нужно вспомнить Филона, претерпевавшего немалые сложности при попытке объединить идею Начала как метафизической монады и Божества как индивидуального исторического деятеля, чтобы понять, насколько сложна была эта проблема для мыслителей первых веков нашей эры. Те авторы, которые находились в рамках первой (собственно-«платонической») тенденции, как мы показали это на примере гностиков или критики Цельсом христианского учения, не выходили за пределы идей Платона, содержащихся в диалоге «Государство». Но если Плутарх или Цельс отстаивали идею неизменной иерархичности бытийных планов, где высшее может воздействовать на низшее только в качестве Цели, и элиминировали вообще историческое из метафизики (то есть проблем творения, начала во времени), то у гностиков все было гораздо сложнее. Нам уже доводилось описывать, сколь многоступенчато изображалось ими нисхождение на землю Мессии-Спасителя. Причем нужно помнить, что Христос не был у гностиков так тесно связан с бытием Отца, как в православном учении; гностический «мессия» — «пришелец» из сферы, более низкой по сравнению с Отцом. И даже при этом гностицизм [260] не был вполне свободен от тех же «соблазнов», которые сформировали не принятые церковью стороны учения Тертуллиана¹⁵.

Александрийские богословы и Плотин с разной степенью осознанности разрешали парадокс «близкого» (имманентного) — «далекого» (трансцендентного) Бога¹⁶. Если обратиться к известным, «строго богословским» 11 — 12-й главам пятой книги «Стромат»

Климента Александрийского, то сразу же бросится в глаза совершенно неожиданный на фоне его проповеднически-увещательного тона афайретический отрывок: «Через разделение мы возвышаемся до идеи первой причины, начиная с тварей, которые ей подвластны, и кончая освобождением тела от его природных свойств. Уменьшим, например, три измерения: глубину, ширину и длину. Останется после этого лишь некая единица, точка, не подлежащая измерению ее объема и места в пространстве»¹⁷. Этот платонический по сути своей фрагмент использован Климентом не как описание реальной операции постижения «величия Христова», а, скорее, как аналогия такой процедуры. Контекст одиннадцатой главы не позволяет сделать вывод, что чисто математические действия могут по существу объяснить ступени богопостижения. «Глубина, ширина и длина» — это лишь аналогия реального «отвержения» от свойств, «присущих телу», и даже от тех, которые «именуются [261] бестелесными». Отвержению подлежат даже такие «используемые в священных книгах», образы, как лестница, движение, состояние, престол и т. д. Однако, как бы чужеродны для рассуждений Климента ни были операции математико-геометрического абстрагирования, афайретические аналогии все-таки не случайны. Они подчеркивают глубину отвлечения от частных свойств, факт перехода в своего рода «апейрон», неопределимую беспредельность Божества¹⁸. Климент указывает, что «даже в этом случае мы постигнем только то, чего в Нем нет»¹⁹. Чтобы подчеркнуть кардинальную апофатику александрийского богослова, можно привести еще несколько суждений. «Бог превыше всякого слова... Слово бессильно выразить всю бесконечность Его всемогущества»²⁰. «Непостижимый Бог не может быть предметом ученой мудрости»²¹. «Существо Божие определить невозможно»²².

Коренится эта запредельность Абсолюта понятию²³ не только в субъективной ограниченности человеческого разума, но и в самой природе Начала. «Господь превыше всего мира, не только сего, осязаемого чувствами, но и того, лишь умозрением достижимого»²⁴. Иными словами, Бог беспределен не потому, что мы не можем объять Его мыслью, а потому, что «Бог *не подлежит измерению* (курсив мой. — Р. С.) и нет пределов и границ в Его существе»²⁵. [262]

Такое представление о Божестве, если вспомнить похвалы, не раз возданные Климентом Платону²⁶, закономерно должно было бы окончиться приписыванием Ему предиката единства. Однако Климент, не отрицая единства природы Абсолюта, говорит там же, что имена Единый, Благой, Дух, Сущий, Отец, Бог, Творец, Господь, даже таинственное имя Ягве, — не точны и бессильны. «Ни одно из этих речений не дает по отдельности понятия о Боге, все же вместе сказываются о Нем как о Вседержителе. Вещи постигаются либо по своей природе, либо по отношениям друг с другом; ни то ни другое к

Богу неприменимо. Не исследовать Его и при помощи доказательств, ибо они основываются на аксиомах, на том, что предшествует, но не представить, чтобы существовало нечто прежде Несотворенного»²⁷. Следуя общепринятому ходу мысли, Климент также воспроизводит апофатику из платоновского «Парменида», например фундаментальное учение о невозможности приписывания Началу акциденций части и целого²⁸. Наибольшие возражения вызывает у Климента идея телесности Первоначала. Как от величайшего зла советует он оберегаться от эпикуреизма, софистики и «стоического учения о телесности Бога»²⁹. Александрийский богослов, безусловно, прав, когда сближает с идеей телесности представления гностиков о делении Божественной [263] пневмы на частички, присутствующие в избранных людях³⁰. Эта неявная полемика с воззрениями, подобными тертуллиановским, не означает, однако, окончательного шага к платонизму. Клименту важно показать, что искомое Начало занимает истинно срединное место: не вдали от мира и не внутри его, а на грани имманентности — трансцендентности. Все отрицания частных определений, которые мы встречаем у Климента, совершаются не ради погружения Божества в бездну невыговариваемого. В конечном итоге именно «Бог — единственное содержание мудрости»³¹. Как мы видим, гнозис у александрийского богослова связан с тайной³², отрицания очищают душу познающего, не позволяя ему отождествлять объект познания с чем-то неадекватным. За отрицаниями следует целый ряд важнейших истин, показывающих, что запредельность Средоточия Мира не превращает его в нечто, не существующее для человека. Климент, хотя и говорит, что Бог выше бестелесной природы, в то же самое время причисляет Его к умопостигаемым сущностям. Последние включают в себя мысли, выражаемые словами (сфера субъективного мышления), «величины определенные» (сфера объективного) и «величины неопределенные» (Бог)³³. Этот третий раздел умопостигаемого является и границей претензий разума, и итогом всяческого познания. Отметим, что процесс [264] познания, помимо деления его на три момента, Климент изображал, явно подражая платоновскому учению о диалектике. Вот одно из мест в «Строматах», чрезвычайно напоминающее соответствующее рассуждение из «Государства»: «Однако же мы можем открывать и видеть Бога, созерцая Его в своей мысли, если, освобождая нашу душу от аффектов, мы будем только усилиями ума проникать в существо каждой вещи, не отставая и никогда не расставаясь с нею, пока не поднимемся до сфер, повелевающих всеми вещами, прежде чем не охватим умом истинное Благо, являющееся высшей и последней целью всякого познания»³⁴. Таким образом, Абсолют Климента — опора для познавательного акта, равно как и для любого аспекта бытия. В нашем всегда изменчивом мире (что касается даже «мира идей»: наш разум, рассуждая, как бы «пробегают» его, отчего понятия и

категории кажутся движущимися) уловить природу Божества трудно потому, что Оно — подлинно «стоящее», устойчиво-неизменное. Климент, чтобы подтвердить свою мысль, прибегает к традиционному отождествлению слов Θεός Theos и θέσις thesis. Так как θέσις thesis использовалось в греческом языке для обозначения издания законов, экзегетом отсюда делается вывод, что Бог назван так «за свои уставы, законы и учреждения», то есть за вещи устойчивые, вносящие в наш мир хотя бы некоторый порядок³⁵. [265]

Несколько ниже, апеллируя к вечности и неизменности Бога, Климент называет Его «стоящим»³⁶ чему можно найти многочисленные параллели в неопифагорейских и гностических текстах той эпохи³⁷ Одним из «психологических» подтверждений такого определения Климент считает тот факт, что «подлинный гнозис разливает по душе тишину и покой и мир»³⁸. Еще одна характерная черта «стоящего» Первоначала — его неизменная бесстрастность. Само собой разумеющееся для платонизма определение бесстрастия души мудреца в стоицизме «онтологизируется», превращается в один из синонимов неподвижности и непреходящести и именно в таком виде воспринимается Климентом (а также платониками II — III столетий). Уподобление Богу он видит в полной свободе от страстей, очевидно приводящих душу в беспорядочное движение³⁹. Апатия тождественна бездвижности, невозмутимой «выпрямленности», оттого аскетическая «программа» александрийского богослова подразумевает выработку абсолютного воздержания: истинный гностик не борется со страстями, он «просто» не допускает их в душу. Элиминирование аффекта столь важно для Климента, что он называет эту операцию едва ли не решающим условием теозиса⁴⁰.

«Стоящий», «апатичный» Вседержитель, этот предел наших познавательных усилий⁴¹, именно как [266] предел является Единством. В одном из рассуждений, где Климент подражает «пифагорейству» Филона, Бог отождествляется с декадой⁴². «Мы не заботимся о девяти частях мира. А именно, прежде всего оставили мы четыре стихии, в смеси присутствующие в любом месте. Не занимаемся мы более семью блуждающими звездами и не верим в их [власть]. Пренебрегаем и сей землей. Оставив все это, мы обратились к прославлению более совершенного и священного числа, чем девять, к священной Десятой Части⁴³, к богопознанию». Бог — декада, «единая, вечная, постигаемая лишь созерцанием»⁴⁴. Но декада — завершение элементарного числового ряда, следовательно, единство, приписываемое Абсолюту, — это единство полноты, Плеромы всего сущего. Только такое Божество, все объемлющее, все завершающее, может претендовать на титул Единственного, включающего любое другое начало. Древняя языческая религиозная идея об объемлющей (в буквальном смысле этого слова) мир священной силе Климентом используется, пожалуй, более, чем другими

христианскими авторами ⁴⁵. Связано это с его решением проблемы трансцендентного-имманентного Божества. Оно — на грани трансцендентного, положительное Его постижение возможно лишь после того, как будет совершен путь отрицания частного — от первой, абстрактной, единицы [267] до высшей конкретности Декады. Здесь сохраняется все искомое — и апофатика, и глубина тайны, и парадоксальная возможность говорить об Абсолюте как об индивидуальности, все пронизывающей, но в то же время всегда остающейся собой. Не должна вызывать удивления — по крайней мере с точки зрения Климента — возможность высказываться о Первоначале как о внепространственном (то есть пребывающем-в-себе и потому везде) и вневременном (но не внебытийственном, а вечном) Существове⁴⁶, добавляя к тому же, что Оно всезнающе⁴⁷, благо и любяще ⁴⁸. Равным образом неудивительно соединение на одной странице утверждения: «Истина сокрыта от нас — и похвал тем, кто стремится-таки ее познать ⁴⁹.

Иными словами, именно благодаря представлению о предельном характере Начала Климент может назвать Его «чистым духом» ⁵⁰. Видно, как далеко его воззрения ушли от идей апологетов середины II столетия. «Бог не есть имя, но мысль, привитая человеческой природе, мысль о чем-то неизъяснимом», — предостерегал Иустин от попыток «философских» суждений об Абсолюте⁵¹. С ним был полностью согласен Татиан, утверждающий, что Бога нельзя выразить никаким искусством, но, впрочем, он тут же писал: «Бог есть дух, однако не тот, что живет в материи, а создатель вещественных духов [268] и материальных форм»⁵². Сам Климент при изложении своего учения ссылается не на апологетов, а на Писание и на языческих мудрецов, что-то заимствовавших от евреев, а нечто сохранивших от полученного Адамом откровения ⁵³. Он с удовлетворением отмечает, что «храмы без идолов» были и в Египте, и в Персии, и в Элладе⁵⁴. В перечень философов, говоривших о непознаваемости и невыразимости Бога, у него попадают не только Платон и Ксенофан, что было бы неудивительно, но также и Антисфен, Клеанф, Пифагор⁵⁵. Впрочем, Климент оговаривается при этом, что эллинские мыслители, почитая Творца, не познавали Его, а лишь «осязали» через некое бессознательное соприкосновение ⁵⁶. Но, даже несмотря на такую оговорку, воззрения Климента, конечно, в первую очередь подпитываются языческими философскими учениями, через синтез стоического пневматологизма и платоновской теории Единого он пытается разрешить парадокс близкого — далекого Бога.

Сложность, которая возникает при этом, мы думаем, достаточно наглядна. Интеллектуальная, «пневматическая» природа Божества, согласно популярному тогда платоническому ходу рассуждений, означает, что Климент поместил свое начало в сферу бытия, то есть Ума. Он близок здесь тому же Нумению, но не Плутарху, например. Между

тем [269] трансцендентность Ума относительна, он, совпадающий со знанием, не может быть совершенно невыразим. Климентова апофатика превращается в данном случае либо в несущественную сторону его воззрений, либо же «бьет мимо цели», так как ее объект в реальности «занижен». Можно сказать, что с данной точки зрения и в данном вопросе Климент для христианской мысли выполнил ту же роль, что Нумений для языческой. Конечно, отношение к нему Оригена нельзя сравнивать с критикой воззрений Нумения, развивавшейся школой Плотина, но Оригенова концепция Бога-Отца содержит в себе больше платонических, чем стоических влияний.

И прежде всего, в главном пункте. В своей апологии «Против Целься» Ориген призывает: «Нужно рассмотреть и то, не следует ли называть существом существ, идею идей и началом начал Единородного (т. е. Христа.— *Р. С.*), а Отца Его и Бога полагать выше всего этого»⁵⁷. Как бы «гипотетически» ни ставил данный и подобные ему вопросы Ориген, он не может скрыть своего по природе платонического сомнения в возможности отождествления Первоначала с онтологизированным мышлением. Мы увидим ниже, что Единое Плотина также будет определяться как нечто большее существа, идеи, начала, любой составной сущности. Родство Оригена и Плотина в данном вопросе очевидно, но оно может быть объяснено [270] не ученичеством у Аммония Саккаса, а тем движением в сторону неоплатонизма, который был вообще характерен для II — III веков, а затем в христианском богословии после Никейского собора сменился «интеллектуализмом».

Опровержение стоического понимания «духовного» так важно для Оригена, что в первой главе первой книги «О началах» он уделяет этому опровержению немало места. «Тем, которые считают Бога телесной природой, ссылаясь на слова "Бог есть дух"... нужно возразить так. В Писаниях слово "дух" употребляется обыкновенно тогда, когда желают сказать о том, что противоположно грубому и непроницаемому телу. Так, например, в Писании говорится: "Письмо убивает, а дух животворит". Здесь, несомненно, под словом "письмо" Писание понимает телесное, а под словом "дух" — умственное»⁵⁸. Приводимое, очевидно, «сторонниками телесности Бога» то место из Моисея, где говорится «Бог — огонь поедающий», Ориген понимает символически. Он отождествляет этот огонь с духовным светом⁵⁹ и тем самым подчеркивает недостаточность буквального понимания Библии. Единству Божества, как кажется, может противоречить тот факт, что «в Святом Духе участвуют многие святые». Однако Ориген без труда справляется с этой «школьной» для античной философии задачей соотношения части и целого. [271]

Это учение — опять же «чисто духовное», говорит он, «не должно считать Святого Духа каким-то телом, в котором по разделении Его на телесные части будто бы участвует

каждый из святых». Святой Дух «освящает святых», они же (вполне по-платоновски) в нем «участвуют»⁶⁰.

Доказательство нетелесности Бога становится одним из наиболее существенных аргументов для обоснования Его единства. Бог — «простая духовная природа, не допускающая в себе никакой сложности». «Что служит началом всего, не должно быть сложным и различным: то, что чуждо любой телесной сложности, должно состоять, так сказать, только из одного божественного, [оно] не может быть многим, неединым»⁶¹. Впрочем, Ориген пользуется широким спектром доказательств единства Абсолюта; в частности, не меньшую роль играет у него аргумент о единстве теофаний Первоначала, зафиксированных в Ветхом и Новом Заветах⁶². Но именно после доказательства бестелесности Существа Божия Ориген переходит к идее Его и выразимости и непознаваемости. «Отбросив всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем, что Бог непостижим... И даже если бы мы получили возможность знать или постигать нечто божественное, мы все равно необходимо должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнаем о Нем»⁶³. Почему же это происходит? **[272]**

Ориген фактически отождествляет субстратность и телесность; если развивать его суждения последовательно, то получается, что наличие любого субстрата означает возможность деления, а возможность деления указывает на наличие телесной организации. В результате никакое определение (уже указывающее на некоторое деление) оказывается невозможно приложить к Божеству⁶⁴. «В отношении бестелесного существа невозможно говорить о части или о каком-нибудь делении, но оно есть во всем, и через все, и надо всем»⁶⁰.

«Боязнь телесности» приводит Оригена к выводам, разительно напоминающим платиновские: «Троица, и только Она одна, превосходит всякое понятие не только о времени, но и о вечности, прочее же, что существует вне Троицы, должно измерять веками и временем»⁶⁶. А если так, то вполне логично звучит: «Бог-Отец есть свет непостижимый»⁶⁷. Запредельность Бога-Отца всякому определению подчеркивается тем, что Ориген часто повторяет: «Бог-Отец дает всем существам бытие»⁶⁸. Однако награждающее бытием должно иметь нечто сверх него. Ориген подтверждает это, написав, что Бог — первооснова всякого бытия⁶⁹. Выраженной четко и однозначно концепции сверхсущей природы Абсолюта У александрийского богослова мы не обнаружим, но явно склонен допустить некоторый «прибыток» **[273]** сверхбытийного в Божестве, не выговариваемый никоим образом. Невозможность понять знаменитое библейское «Сущий» отстаивается Оригеном столь же убежденно, как и его александрийскими предшественниками (Филоном, Климентом). Для эллинизированного

иудаизма, а затем и для христианских экзегетов уловить внутреннее звучание слова «бытие» («ov» on) означало не только постигнуть истину, но и погрузиться в бездну Божества. Здесь уже намечается отход от платонически-античного понимания бытия как того, что имеет смысловую форму, однако по необходимости данная эволюция Должна была прикрываться господствовавшим образом рассуждений, отчего Ориген и оказывается в своих размышлениях об Отце предшественником Платинова учения о Едином.

Когда Ориген не затрагивает проблемы «сверхсущего Сущего», его определения Божества достаточно традиционны. Отец един⁷⁰, поскольку мир, созданный Им, гармоничен и един, а потому «не может быть произведением многих творцов, подобно тому как и все небо, движущее мир, не поддерживается многими душами»⁷¹. Все находящееся в мире является частями мира, Бог же отнюдь не часть Вселенной. «И если мы пожелаем проникнуть в суть дела еще глубже, тогда обнаружим, что Бог одинаково не является ни частью, ни целым»⁷². «Божественность» [274] (θεϊότης theiotēs) Отца присутствует там, где желает, не оставляя что-либо «пустым от Себя»⁷³. Возможно такое присутствие потому, что Божество не подвластно пространству и времени⁷⁴. Вездесущность Первоначала, как мы видим, объясняется теперь совершенно не стоически. Скорее, у Оригена наличествует тот ход рассуждений, который спустя двенадцать столетий будет развивать Николай Кузанский. Правда, сближая свое понимание Божества с античным пониманием Блага, Ориген оказывается в своеобразной «ловушке». Поскольку Благом именуется то, что дарует бытие, возникает вопрос, имеет ли границы данный процесс во времени? Если да, то не означает ли это, что Благо не абсолютно, ибо быть им возможно, лишь когда все его определения сохраняются неизменными на протяжении вечности. Благо не может быть когда-то собой, когда-то не-Благом. Отвечая на вопрос о том, чем был занят Господь до того, как Он сотворил наш мир, Ориген пишет, что до этого Его творческая сила была обращена на предшествующие миры. Богослов «растягивает» бытие во времени, как в прошлое, так и в будущее, дабы деятельность Творца не прерывалась. Ссылаясь на Исайю («Будет новое небо и новая земля, которую Я сотворю пребывать пред лицом Моим»), Ориген пишет: «Миры не только были, но и будут существовать, и они пребывали не все вместе [275] и не разом, но один за другим»⁷⁵. Динамизм истории «мира сего» несколько ослабляется наличием беспредельного (во времени) ряда миров, и картина судеб Космоса начинает приобретать традиционно-античный характер, приближаясь при этом к представлениям о ней уже не Аристотеля или Платона, а Зенона из Китиона и Клеанфа, то есть к стоической парадигме, тем же Оригеном критикуемой.

И все-таки Ориген стремится писать о Божестве как о деятеле, присутствие в мире Начала он видит сквозь призму христианского историзма (что отличает-таки его от Плотина, по целому ряду существенных пунктов родственного ему). Поэтому он, именуя Божество не только *μονάς monas*, но и *ένας henas*, тут же добавляет: «Он есть Ум и в то же время Источник, от Которого получает начало всякая разумная природа или ум»⁷⁶. Подчеркивая, как и Климент, бесстрастность Начала, Ориген все же намекает на некие непостижимые чувства, присутствующие в природе Сверхсущего Существа⁷⁷. Для античного человека это было бы парадоксом: Ум, а тем более совершенный, тем и характерен, что он превыше аффектов. Однако Ориген не устает указывать на то, что Средоточие мира содержит в себе все, все аспекты бытия, только в их наилучшем, реализованном, истинном виде. «Бог — единая, истинная и самобытная жизнь»⁷⁸. Фактически полемизируя с [276] Климентом, Ориген отрицает безмерность и безграничность Бога. В случае своей беспредельности Он не мог бы объять Себя усилием разума, следовательно, был бы неразумен или не окончательно разумен⁷⁹. В Нем есть предел, но этим пределом является Он же Сам, Его воля и могущество промысла⁸⁰. Учение Оригена о Начале содержит в себе внутреннее противоречие, родственное тому, которое характерно и для Климента. Делая больший, чем его предшественник, упор на трансцендентность Начала, Ориген тем не менее последовательно изображает его способным к тому, что именуется «кенозисом», возможностью низойти и выразить в историческом акте, воплотившись в историческом Лице, все аспекты мира. С этим связана интеллектуальная природа Отца, его пределы, «бесстрастные» чувства. Но, в сущности, учение Оригена является едва ли не самым фундаментальным истоком христианского трансцендентализма, из парадоксального единства близкого — далекого Бога умозаключавшего о наличии Существа, синтезирующего в конкретном лице все те Уровни сущего, иерархию которых предшествующая традиция стремилась поддержать в незыблемости.

* * *

Идеи Плотина, конечно, не вписываются в то, что мы назвали «христианским историзмом». Актуальное [277] присутствие его Первоначала на всех уровнях Универсума выражается иначе, чем у авторов-христиан. Речь у Плотина идет о личном опыте общения, и именно к нему обращены «Эннеады». Исторические условия в данном случае несущественны; сам Космос является личностью, «всесовершенным живым существом», и пребывать таким он может лишь благодаря постоянному контакту с Верховным Божеством. В случае, если Зевс (Мировая Душа, Владыка видимого мира) перестанет взирать на высшие уровни умопостигаемого, перестанет подражать его деятельности, мир

придет в беспорядок и распадется, перестанет быть собой. Что касается человека, то ни о каком «Царстве Христовом», грядущем единстве человечества с Мировой Душой, Плотин не говорит. История не имеет отношения к процессу восхождения к Абсолюту, последний осуществляется либо индивидуально, либо сообществами избранных, при этом человек остается в своем земном теле, не исключаясь из жизни низших сфер сущего. Благодетельное, даже «гнозисное» воздействие мудрых людей на окружающее само собой разумеется, но оно не имеет целью преобразование содержащего зло мира. Преобразование ни к чему, мир и так прекрасен настолько, насколько это вообще возможно при наличии необходимой, неизбежной инерции материального. Деятельность Учителя [278] касается скорее изменения душ тех, кто пришел слушать Его. Разумеется, что ни о какой стихии исторического в этом случае речь не идет. Плотин согласен признать частные изменения, однако они исчезают перед неизменностью Целого.

Индивидуальный акт общения с Единым ⁸¹ опирался у основателя неоплатонизма на апофатику. Апофатика «Эннеад» столь строга и последовательна, что с ней не могут быть поставлены в один ряд даже «Ареопагитики». Пожалуй, только некоторые гностические учения могли бы претендовать на подобную же глубину апофатизма (например, Василида). Но в отличие от них Плотин строг не только в религиозном, но и в метафизическом смысле. Он тщательно, последовательно выясняет пределы разума. По ряду формальных признаков апофатика близка будущему новоевропейскому критицизму — прежде всего потому, что оба феномена направлены на поиск границ рационального познания. И там и здесь ставится вопрос: «Как возможно знание?», однако ответы даются кардинально разные. Начало, обнаруживающееся в европейском критицизме как «вещь-в-себе», Плотин считает тем абсолютным, что само и создает, и указывает пределы, а вместе с ними создает и ум. Метафизика Плотина — это метафизика предела, но не такого, который появляется при движении от низшего к высшему, а конструируемого [279] высшим. Хотя Плотин очень часто рассуждает «от простого», предпочитая вначале говорить о Душе, потом об Уме, и лишь вслед за этим о Едином ⁸², по сути, за его дискурсом стоит «аксиома Единого», интуиция сверхсущего Первоначала, ставшая убеждением в его присутствии и фундаментом метафизики.

Эволюция, которую некоторые исследователи находят при сравнении хронологически более ранних трактатов основателя неоплатонизма с поздними («зрелыми») ⁸³, заключающаяся в переходе от взглядов, близких Нумению, к строгому апофатизму, показывает, что изменения, происходившие в александрийской школе богословия, имели параллели и в язычестве. Несмотря на наличие длительной платонической традиции, апофатика не была в нем единственным концептуальным кодом,

даже у самого Платона на ней не делался столь подчеркнутый акцент, как это происходило в творчестве Плотина . Если вкратце изложить историю Единого, этого фундаментальнейшего для платонизма понятия, мы увидим, что у самого Платона оно трактуется в диалоге «Парменид» как некий абсолютный денотат предикаций, не сводимый к субъекту в субъектно-предикатной структуре суждения. Как таковое, единое является и пустой формой, под которую может быть «подставлено» любое понятие, и непредецируемым, [280] а потому трансцендентным (по крайней мере, в гносеологическом плане) основанием для любого рода предикаций (то есть не субъект-подлежащее, а то, что создает саму логическую субъектность) и онтологической реальностью, превосходящей любую идею (понятие) о нем.

Но, уже начиная с Древней Академии, Единое однозначно отождествлялось с Благом диалогов «Филеб» и «Государство» и стало выступать также как порождающее начало, как добытийное семя сущего. Эта тенденция была усвоена неоплатониками в лице Плотина — автора, учившего о принципиальной сверхразумности и сверхбытийности Начала с увлечением пророка.

Объяснить это увлечение можно только тем, что гнозисное мироощущение зрелого Плотина выражается уже сознательно и терминологически последовательно. Отсюда — выбор концептуального и терминологического пути, которому неоплатонизм будет верен до конца своей истории.

Эволюцию взглядов Плотина мы, однако, оставим в стороне. Будем опираться на те его трактаты (составляющие подавляющее большинство «Эннеад»), где Плотин уже полемизирует с Нумением, полагая, что Единое «запредельно Уму»⁸⁵. Здесь мы увидим развитие идей, уже звучавших у Климента и Оригена. «Единое не входит сутью своей во все от [281] него исходящее. Оно прежде всего, в том числе и Ума, ибо в Уме все содержится»⁸⁶. О Первобожестве рассуждать необходимо очень осторожно, так как «после установления первых родов сущего диалектика умолкает», как «молчит» и все, что достигло «тамошнего»⁸⁷. Единое выше тела, пространства и времени, но оно также выше и вечности⁸⁸, которая является характеристикой именно Ума. Пожалуй, главным Его апофатическим определением является то, что оно «превосходит сущность»⁸⁹. Беспредельное не определимо никоим образом⁹⁰, по этой причине Оно совершенно просто⁹¹. Эта простота превосходит даже ту, что имеет результатом математический афайресис. «Оно считается Единым более, чем едины единица и точка. Ведь здесь [постигающая] душа, отбросив величину и множество, останавливается на самом малом и опирается на нечто неделимое, однако такое [неделимое], которое было в делимом и в

ином. Единое же— не в ином...»⁹² Единое несоставное, оно не имеет необходимости «промышлять о себе... и без мысли оно— Само»,

мышление означает выход за пределы простоты⁹³. Таким образом, Единое не ограничено своим знанием⁹⁴, оно вообще ничем не охвачено — ни иным, ни собой. Его необусловленность абсолютна⁹⁰. Его нельзя назвать и причиной: «Платон именует Бога отцом причины, понимая под причиной Ум, который [282] есть демиург...»⁹⁶ Единое есть Благо, но Благо — не предикат его; Единое и Благо — синонимы, это одно и то же слово, лишь нашему рассуждению кажущееся различным⁹⁷. Плотин в конце концов склонен отбросить и эти имена⁹⁸. Лучше всего поступает тот из познающих, кто «будет отрицать все, ничего не утверждая о нем, предоставляя Единому быть собой»⁹⁹. «Не нужно спешить к другим началам»¹⁰⁰.

Мы подошли к тому моменту, где приоткрывается основание неоплатонической метафизики и где на смену апофатической диалектике¹⁰¹ приходит апофатическая мистика. Дабы понятно было, о чем именно идет речь, следует обращаться не к известным образам страстного молчания, вызванного невозможностью что-либо сказать о Нем, или внутреннего святилища храма и т. д.¹⁰² Необходимо вспомнить вопрос, которым завершается первая гипотеза платоновского диалога «Парменид», чья логика, несомненно, оказала влияние на философствование Плотина. Если *εν εν* нельзя приписать никаких предикатов, не означает ли это, что его не существует? Именно этот факт — факт небытия Абсолюта — мы должны прочувствовать, чтобы понять всю глубину интуиции основателя неоплатонизма. Абсолюта нет! Первоединое нигде и ни в чем¹⁰³; поиск не приведет ни к чему, любой из образов, принятый [283] нами за начало, обманывает. Наше богопочитание проваливается в пустоту, в ничто, преодолеть которое, как кажется, нет сил и возможностей¹⁰⁴. У мира нет фундамента — имеет ли теперь смысл что-то искать? А искать и не надо, убеждает Плотин (см. предыдущий параграф). Осознавший глубину первого отрицания поймет и второе: мы не можем утверждать, что Единое есть, но мы не можем и говорить, что его нет. Простое отрицание должно оставить, так как граница небытия, это своего рода место испытания для поднимающегося к Началу, лишь очищает «совершенного» от человеческой привычки связывать Его с чем-то определенным. Единое же выше определенности (впрочем, как и неопределенности), его неуловимость есть признак его вездеприсутствия, а не отсутствия.

Как это было в случае с Климентом и Оригеном, мы видим, что Плотин «перешагивает» грань апофатики. Неопределимое даже в бытийных терминах Единое является сверх- и дорефлексивным основанием Космоса, поскольку же в нем «снята» бытийная иерархия, оно близко любой самой малой из его частей. «Убеждение, общее всем людям... что Бог, присущий каждому из нас, один и тот же»¹⁰⁵. «Все, имеющие понятие о

Божестве, убеждены, что не только этот Бог (Единое.— *Р. С.*), но и все боги вездесущи»¹¹⁶. Плотин согласен признать Единое за [284] все сущее¹⁰⁷, но не как субстрат, делимый вносимым в него многообразием качеств, а как основание, подлежащее¹⁰⁸. Именно такое Единое, приводящее к целому каждую частичку бытия, может именоваться у Плотина «ипостасью» (то есть истинным бытием, бытием как таковым в платоновском смысле)¹⁰⁹, что в данном случае не «принижает» его, ибо это уже не само Единое, а, выражаясь по-платоновски, Единое, ставшее многим. Этим подсказывается и путь близости к Абсолюту. Освобожденный от власти внешней разнородности окружающих вещей¹¹⁰, стремящийся к Благу, субъект видит, что подлинным воплощением Единства является его присутствие в глубине всякой вещи и события.

«Бог находится во всем»¹¹¹ — вот итог апофатики Плотина. Но это не тот случай, когда содержащееся объемлется содержащим. «Везде и нигде»¹¹² — так, сформулированная более точно, должна звучать идея основателя неоплатонизма. «Нигде» не уничтожает «везде», просто под последним нельзя понимать частные, конкретные характеристики предметов, где о Единстве можно говорить лишь потому, что предмет представляет собой некоторое сложное целое. Обращение к глубине есть отрицание внешних атрибутов: не они содержат в себе глубинное, а наоборот. Да и как может быть иначе, если Первоединое — источник сущностей¹¹³. [285] Оно - «первая сила всего»¹¹⁴, потенция всех вещей¹¹⁵.

Бездна молчания, о которой так часто пишется в сочинениях, посвященных неоплатонической теологии, не исчерпывает Платинова отношения к Абсолюту. Невозможно говорить только о «метафизической сухости» или о «потрясенном безмолвии». И первое и второе — лишь моменты непростого *пути* к достижению богоподобия. Результат же превосходит то, что довелось доселе испытать философу, так как «там» он обнаруживает все. В Едином «находится все»: и жизнь, и мышление, «только пребывающее в вечном покое и отличающееся от деятельности Ума»¹¹⁶. «Существа присутствуют в Едином как прозрачность в свете»¹¹⁷. Единое содержит в себе целокупное бытие, но только в неразличном, слитом виде, будучи творческой, производительной потенцией¹¹⁸. Если мы раньше отвергали такие определения Начала, как жизнь, знание, вечность, то теперь нам следует вспомнить, что одновременно мы не можем не приписывать их Ему. Плотин во взгляде на Абсолютную Персону отличается, конечно, от христианских авторов. Он совершенно не рассуждает об историческом Откровении, история вообще не интересует его (по крайней мере, в «Эннеадах» он никак не обнаруживает такого интереса) Идея Спасителя не сосредотачивается в каком-либо [286] конкретном лице; если речь идет о Промысле, то он касается не мира в целом, а отдельных душ (в отличие от Судьбы-Необходимости). Говоря коротко, мир и Верховная Персона Плотина внеисторичны (в чем и состоит принципиальное различие между античной и европейской концепциями личности). Однако Единое невозможно свести к метафизическому абстракту, Плотин свидетельствует о таком же живом общении, о котором пишут и христианские авторы. Апофатика не отвлекает от

«существа дела», а сообщает истины о Первоначале. При всей разнице культур, «от лица» которых писали александрийские богословы и неоплатоники, в учении об Абсолюте те и другие свидетельствуют о некой запредельной всему, несказуемой Персоне, в безграничной свободе которой лежит исток всего происходящего с нами и с миром.

Апофатика, скрывая Единое Божество от неподготовленных, открывает его достойным. Но при всей близости, «взаимной имманентности» Бога и мира, Бога и человека позднеантичное сознание не забывает и о моменте трансцендентного. Ведь мир пребывает не только в потенции, но и актуально. Универсум существует благодаря близости Божества. Наоборот, его иерархия, наличие посредующих звеньев вызвано «удаленностью» Бога, именно она «вытягивает» мир в разнообразную, но иерархически [287] упорядоченную тотальность. Следовательно, возникает проблема онтологического коррелята Откровения, то есть того момента, где теофания проявляется впервые и совпадает при этом с космосозиданием. Иными словами, возникает проблема Второго Начала, Посредника и в то же время Проводника творческой деятельности Абсолюта, той сферы, где сверхсущая потенция актуализируется. С данной проблемой сталкиваются александрийские богословы, посвящает ей много внимания и Плотин. Мы обозначим ее через неоплатоническое название Второго Начала «Ум», поскольку трактовка Христа, Второго Лица Троицы, Климентом и Оригеном оказывается очень близкой к Платиновой концепции всеохватывающего Ума, «выступающего» из невыразимой высоты Единого.

Примечания

¹ См.: *Doerrie H. Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre // Hermes. 1954. N 82. S. 331-342.*

² *Justin. Apologia. I, 13; Dialogus contra Truphon; Athenagorus. Supplicia.*

³ *Adversus Marcionem. II, 2.*

⁴ Исторически во многом это вызвано полемическим, характером богословия Тертуллиана. Оно направлено против таких типов ересей, которые неадекватно (с точки зрения Тертуллиана) трактовали единство Абсолюта, — ересей Маркиона, Праксея, например. [288]

⁵ Отождествление бытия с единством и одновременно с разумной духовной природой позволяют отнести Тертуллиана к предшественникам европейского интеллектуализма (к которым мы причисляли уже Нумения). Даже его знаменитый тезис: «Верую, ибо абсурдно» — не опровергает данного положения. Он указывает на парадокс, заложенный в основание любого последовательного интеллектуализма (вынужденного брать за основу рефлексивное начало), парадокс, с которым христиански ориентированные мыслители пытались справиться при помощи факта веры, неоплатоники же «избавлялись» от него, укаывая на нечто принципиально сверх рефлексивное. Подробнее об этом см. гл. III, § 3.

⁶ *Adversus Praxei.*

⁷ Apologia.

⁸ Adversus Praxeı.

⁹ Adversus Marcionem. II.

¹⁰ См.: De Carne Christi.

¹¹ Adversus Praxeı.

¹² Ibid.

¹³ См.: Adversus Marcionem. II.

¹⁴ Учение же Тертуллиана о сущности Бога схоже по ряду параметров с аристотелевским учением о сущности. См.: *Попов К.* Тертуллиан, его теория христианского знания. Киев, 1880. С. 142.

¹⁵ Например, концепция «единосущия», традиционно указывающая на аристотелевско-стоическое понимание сущности; *ουσία ousia* — субстанция для приятия, «центрирования» качеств.

¹⁶ Наименьшая степень осознанности, пожалуй, характерна для Климента. Ориген же и Плотин стремились как [289] можно более точно концептуально выразить «золотую середину» между приведенными выше крайностями.

¹⁷ Stromata. V. II.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid. V. 10.

²¹ Ibid. IV. 25.

²² Ibid. II. 16.

²³ Не просто «человеческому». Бог выше именно «всякого слова».

²⁴ Ibid. V. 6.

²⁵ Ibid. V. 12.

²⁶ Например, Protrepticus. VI. 20; Stromata. V.11.

²⁷ Stromata. V. 13. Последние слова еще раз — косвенно — подтверждают неприложимость математического афайресиса к богопознанию. «Доказательства, опирающиеся на аксиомы», — это характеристика именно математико-геометрического способа рассуждений (ср.: *Platon. Respublica*, 510b-e).

²⁸ Stromata.

²⁹ Ibid. I. II.

³⁰ Ibid. II. 16.

³¹ Ibid. II. 10.

- ³² См., например: «Скрывая, попытаюсь я, однако же, тем нечто показывать и, прикрывая покровом тайны, нечто обнаруживать; тайно показывать» (Stromata. 1.1).
- ³³ Ibid. 1. 6.
- ³⁴ Ibid. V. 10. Параллельные места у Платона— см.: Respublica. 532a, а также 511b-c. «Диалектический» характер богопознания никак не отменяет у Климента необходимости [290] «встречного движения», теофаний самого Первоначала — см. предыдущий параграф.
- ³⁵ Stromata. I. 29.
- ³⁶ Ibid. II. 11.
- ³⁷ См. о термине «стоящий»: Aland B. Gnosis and Philosophia // Proceeding of the International Colloquium of Gnosticism. Stockholm, 1977. Единственное, что следовало бы добавить,— это указание на смысловую близость гностическо-христианского понятия «стоящий» и этического идеала стоиков, выраженного в идее «вырямленности», непоколебимости «мужа добра».
- ³⁸ Stromata. II. 11.
- ³⁹ Ibid. IV. 23.
- ⁴⁰ Ibid. II. 20; III. 7.
- ⁴¹ Ср.: Платон: «В том, что постигаемо, идея Блага — это предел...» (Respublica, 517d).
- ⁴² Stromata. 11. II. Климент воспроизводит здесь идеи из «De Abrahamo».
- ⁴³ Здесь идет «I», йота, обозначение декады и одновременно начальная буква имени Ягве.
- ⁴⁴ Декадой, подобной божественной декаде (ее «олицетворением»), является человек (Stromata. VI. 16).
- ⁴⁵ Например: «Бог — глубина, которая вес объем лет и содержит в недрах своей необъятности» (Stromata. V. 12).
- ⁴⁶ Ibid. II. 2, а также V. 11; Paedagogus. I. 120.
- ⁴⁷ Stromata. VII. 7.
- ⁴⁸ Ibid. I. 17.
- ⁴⁹ Ibid. II. 2.
- ⁵⁰ Paedagogus. I. 8.
- ⁵¹ Justin. Apologia. II, 6. [291]
- ⁵² Tatianus. Apologia, 4.
- ⁵³ Cohortatio. ad gentis, 9; Stromata. 1. 4.
- ⁵⁴ Stromata. V. 5.
- ⁵⁵ Protrepticus. VI. 20—21.

⁵⁶ *Stromata*. I. 19. У Платона есть любопытное место возможно, послужившее поводом для такого суждения: «Человек, устремившийся к подлинному бытию... не утихает до того момента, пока не прикоснется к самой сути каждой вещи» («Государство», 490b,— в пер. А. Н. Егунова).

⁵⁷ *Contra Celsum*. VI. 64.

⁵⁸ *De principiis*. I. 1.2.

⁵⁹ *Ibid.* I. I. 1.

⁶⁰ *Ibid.* I. 1. 3. Ср.: *De oratio*. I. 23.

⁶¹ *De principiis*. I. I. 6.

⁶² *Ibid.* I. I. 1.

⁶³ *Ibid.* I. I. 5.

⁶⁴ *Contra Celsum*. IV. 49.

⁰⁰ *De principiis*. IV. 31. По сути, здесь мы сталкиваемся с воспроизведением аргументации из платоновского диалога «Федон», а конкретнее, т. н. «третьего доказательства бессмертия души», известного в истории европейской культуры как вывод факта бессмертия души из ее «простой, неделимой» природы.

⁶⁶ *Ibid.* IV. 28.

⁶⁷ *Ibid.* См. также *In Ioannem*. II. 18.

⁶⁸ *De principiis*. I. 3.8.

⁶⁹ *In Ioannem*. II. 50.

⁷⁰ *De principiis*. I. 1. 1.

⁷¹ *Contra Celsum*. I. 23. [292]

⁷² *Ibid.* Пример этого «платонического» рассуждения мы видели у Климента. Что касается доказательства единства Абсолюта «от гармоничности мира», то оно будет использоваться не только христианскими авторами, но и Плотинем (см. его полемику против гностиков).

⁷³ *Ibid.* IV. 5.

⁷⁴ *Commentarii in Exodom*. VI. 151.

⁷⁵ *De principiis*. III. «5.3. Здесь же у Оригена присутствует подробное рассуждение о том, почему невозможно сосуществование миров (опровергаются взгляды, по своему происхождению эпикурейские) и почему единственно разумным будет представить последовательный их порядок. Нечто подобное такому ходу мысли мы обнаружим и у Климента, называющего творение «бездвременным» (*Stromata*. VI).

⁷⁶ *De principiis*. I. 1.2.

⁷⁷ *Contra Celsum*. I. 71.

⁷⁸ De principiis. I. 1. 1.

⁷⁹ Ibid. I. 1.1.

⁸⁰ Contra Celsum. III.

⁸¹ Напомним, что и у гностиков, и у христианских авторов он никак не отрицался, однако сейчас мы говорим не о формах религиозной практики, но о форме пребывания Абсолюта в мире.

⁸² Это относится не только к отдельным трактатам, но и к «Эннеадам» в целом. Впрочем, порядок трактатов, как мы это знаем, был определен их «издателем» Порфирием.

⁸³ См. Rist J. Plotinus. The Road to Reality. Cambridge, 1967. P. 41-43.

⁸⁴ О происхождении концепции Единого см.: Dodds E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One // Classical Quarterly. 1928. N 22. P. 129—142.

[293]

⁸⁵ Enn. III.8.9. О Едином Плотина писалось неоднократно Упомянем лишь: Schiette H. Das Eine und das Andere Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysiik Plotinus München, 1966. S. 58—87, 150—158; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. IV. М., 1981.

⁸⁶ Enn. V.3.11.

⁸⁷ Enn. I.3.4. Постигание Начала Плотин сравнивает с исступлением, а не с мыслью и созерцанием: Enn. VI.9.11.

⁸⁸ Enn. III.7.6.

⁸⁹ Enn. I.7.1; V.4.1; V.5.6.

⁹⁰ Enn. V.4.1; VI.7.1; и т. д.

⁹¹ Enn. II.9.1. Беспредельность Единого нужно понимать, скорее, как его неопределимость (см. Enn. V.5.10, где апофатический принцип проведен еще строже: Единое и не беспредельно, и не определено). Поэтому Плотин говорит о нем как о простоте: то, у чего наш ум не в состоянии указать частей, просто. Таким образом, Плотин в отличие от Оригена не отождествляет простоту с границей.

⁹² Enn. VI.9.6.

⁹³ Enn. V.3.10.

⁹⁴ Оно не «знает» себя — Enn. V.6.6.

⁹⁵ Enn. VI.8.21.

⁹⁶ Enn. V. 1.8. См. также VI.9.3.

⁹⁷ Enn. VI.7.38; II.9.1.

⁹⁸ Enn. V.4.6

⁹⁹ Enn. V.5. 13.

¹⁰⁰ Enn. II.9.1.

¹⁰¹ Пример ее — доказательство того, что есть начало более высокое, чем Ум (см., например, весь шестой трактат пятой «девятки»).

¹⁰² Enn. V.1.6. [294]

¹⁰³ Enn. V.5.8.

¹⁰⁴ Быть может, знаменитое Платиново: «Пусть боги сами приходят ко мне» (De vita Plotini. 10) — было вызвано не заносчивостью удостоенного харизмы гностика, а раскрытостью к этому Ничто, пониманием невозможности прийти к Единому, а потому рожденной совершенной аскезой уверенностью в ответном движении с небес.

¹⁰⁵ Enn. VI.5.1.

¹⁰⁶ Enn. VI.5.4.

¹⁰⁷ Enn. VI.6.3.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Enn. VI.8.20.

¹¹⁰ «Нисходя, насколько возможно, в иное, Единое кажется многим... но его первоначальная природа... ведет к единству» (Enn. VI. 5.1).

¹¹¹ Enn. II.2.1.

¹¹² Ср.: Enn. V.2.1.

¹¹³ Enn. V.1.7.

¹¹⁴ Enn. V.4.1.

¹¹⁵ Enn. III.8.10; V.4.2.

¹¹⁶ Enn. V. 4.2.

¹¹⁷ Enn. VI. 4.11.

¹¹⁸ Enn. V.3.15. См. также V.4.2.