

### §3. Ум

Ортодоксальная христология возникла в полемике с языческой критикой представления о возможности [295] реального нисхождения Божества на землю во всей полноте Его существа<sup>1</sup>. Гностический докетизм — хотя и с других идеологических позиций также повторял языческие аргументы. Но в данном случае мы рассмотрим не «богочеловеческие» стороны учения о Христе. Догмат, согласно которому в одном лице соединены две природы, божественная и человеческая, будет интересовать нас в связи с субстратом этого соединения, душой, и речь о нем пойдет ниже, в следующей главе. Сейчас мы рассмотрим отношение Христа (Второго начала) к Отцу (Первому) в свете монодуалистических представлений II—III веков н. э.<sup>2</sup>

Догматические споры той эпохи в области тринитарного богословия, по сути, были спорами о допустимой степени «монархианства» в отношениях между Лицами Троицы. Все богословы — от апологетов типа Иустина и Татиана до Тертуллиана и Оригена — находятся в рамках «монархианской» концепции. Суть ее заключается в приведении Второго и Третьего Лиц Троицы к абсолютной зависимости от Отца. «Горизонтальное» распределение функций между ними, привычное для современного христианина, в то время фактически отсутствовало. Превалировали «вертикальные» иерархии большей или меньшей степени жесткости, где Второе и Третье Лица ставились значительно ниже Первого Лица» [296], приобретающего характер не только Единого, но и Единственного Абсолюта. Столь строгое «единобожие» вызывалось вполне понятным историческим запросом: доказательства тождества Создателя Ветхого Завета и Отца Нового самым естественным образом распространялись на вопрос о взаимоотношениях между Лицами Троицы. Действительно, признание трех совершенно отдельных Божеств воспроизвело бы ту же проблему, только в еще более усложненном варианте. Такой ключевой для будущего никейского определения термин, как единосущность, пользовался в среде ортодоксальных христиан дурной славой (как принадлежащий школе Валентина и обозначающий взаимосвязь между зонами). Здесь ощущался «субстратный» привкус, а единство по субстрату предполагает возможность чисто внешнего, механического разделения<sup>3</sup>. Поэтому христианское богословие того времени склонно было говорить о некой божественной целостности, для которой троичность — внешний фактор. «Монархия обозначает личную власть, исключаящую бытие другого, чуждого ему господства. В то же время она не подвергается разделению, если властелин проявляет ее через родственных и угодных ему лиц»<sup>4</sup>. Примерами могут послужить суждения Тертуллиана, мыслителя, спорившего с крайними «монархианами», но воспроизводившего тот [297] же принцип в смягченной форме: «Три существуют не по природе, но по степени, не по сущности, но по форме, не по властному могуществу, но по виду»<sup>5</sup>. Или там же: «Отец есть целая субстанция. Сын же - произведение целого и часть его». Понятно, что Тертуллиан, как и его оппоненты, через идею монархии стремился донести то, что потом будут понимать как единосущность Божества. Но принцип «властного могущества» (Potestas) одного над тремя у него настолько силен, что вполне справедливым будет вывод: под отдельными Персонами

христианство того времени понимало проявления-к-миру (теофании) некой трансцендентной субстанции, обычно отождествляемой с Отцом<sup>6</sup>. Используемый (в частности, Тертуллианом) для объяснения этого проявления термин «домостроительство» (*οικονομία oikonomia*) употреблялся и гностиками по отношению ко всем зонам, «вышедшим» из Божества. Происходило своеобразное воспроизведение одной и той же схемы: предшествующее всему трансцендентное единство отличалось от Плеромы его домостроительства (Троица христиан, Плерома гностиков).

Любопытно, что крайние «монархиане» находились как раз в стороне от этой схемы. Особенно так называемые «монархиане-модалисты» — Праксей и Поэт. Единство, согласно этим богословам, во всем превосходит множество. Оно объемлет все ипостасные [298] характеристики Троицы и вообще все предикаты, приписываемые Абсолюту. В результате Единый Бог объявлялся невидимым до воплощения, в Евангелиях же Он открывался как «Сыно-Отец» и лишь «действовал под именем Сына в лице Иисуса Христа». Такие определения этого «Отца-Сына», «Сыно-Отца», как «невидимый, когда не созерцается, видимый, когда созерцается», «непреодолимый и преодолимый», «нерожденный и рожденный», «бессмертный и смертный»<sup>7</sup>, напоминают представления Гераклита и, отчасти, Ксенофана с их интуицией всеединства, а не привычную для того времени апофатическую риторичку. Впрочем, «всеединство» «монархиан-модалистов» происходило не от «смешения физического и логического»<sup>8</sup>, а от желания зафиксировать в словесном обороте неуловимую природу этого всеохватывающего начала. Монархианство такого толка, несмотря на «снятость» субординационной проблематики, оставляло открытым вопрос о воплощении. В результате мы обнаруживаем у «крайних» монархиан уже известное по гностическому докетизму разделение человека Иисуса и обитавшего в нем Христа и даже «земного» Христа и Христа Небесного (так называемые «монархиане-динамисты»<sup>9</sup>).

Вернувшись к «οικονομическим», превалирующим в ортодоксальной церкви того времени представлениям [299] о Троице, мы должны констатировать несомненную параллель между ними, учением Филона и эклектическим платонизмом, предшествовавшим концепции Плотина: и там и здесь предполагалось наличие некоего начала (Силы, Ума), раскрывающего божественную природу (насколько она поддается раскрытию) миру. Имеет ли под собой данная аналогия почву, мы увидим при рассмотрении христологии Климента и Оригена.

Начнем с самой сердцевины учения Климента. Называя Логос первым образом архетипического Света (Отца), совершенно ему подобным и т. д.<sup>10</sup>, александрийский богослов выстраивает иерархию опосредования в постижении Бога человеком. Иерархия эта необходима, поскольку Отец совершенно невыразим и, будучи архетипом, не имеет никакого образа («бесконечен»). Несмотря на противоречие, заложенное в определении Логоса: «Образ Того, Кто не имеет образа», — здесь выражена общая для тех веков мысль: трансцендентное Первоначало, никак не охватываемое ни Умом, ни ощущением, раскрывает себя в собственном Сыне (во

«втором»), который является полнотой знания, — но уже поэтому отличается от Отца <sup>11</sup>. Сам Логос воспроизводит без-образность своего родителя тем, что он невидим и чувственно не воспринимаем. Лишь мыслительное усилие (особого рода, скорее гнозис, [300] чем ноэзис) позволяет возвыситься до него. Это усилие возможно потому, что система образов-отражений продолжается и далее: Логос имеет собственное отражение («образ образа», «второй образ») — человеческий разум <sup>12</sup>. Данное учение похоже на будущую неоплатоническую иерархию внутри сферы Ума: парадигма, не поддающаяся постижению, парадигма постигаемая и постигающее мышление. И там и здесь первый момент в триаде является высшим, каждый же последующий шаг означает «оскудение», абстрагирование от верховного принципа.

Климент продолжает систему отражений и далее, говоря о «третьем» образе, каковым является гностик <sup>13</sup> и о «четвертых» образах — плодах изобразительного искусства <sup>14</sup>. Но их появление — лишь дублирование, «дробление» первого акта откровения Божества, рождения Сына. Поэтому быть «образом» — означает указывать на что-то сущее сверх себя, на свое основание, на своего родителя. Выход из этой «системы отражений» оказывается равнозначным утере бытийственного фундамента. Ход мысли Климента можно реконструировать в следующем виде: не указывать на нечто высшее — значит являться образом низшего, то есть греховного. Дабы этого не произошло, нужно всячески развивать в себе разум, стремиться к восходящей ветви бытийных процессов. [301]

Поскольку Климент ввел Христа во вселенскую иерархию образов, он допускает вполне «монархианское» толкование своей теории: Второе начало не просто «после» Первого, но и «ниже» его. Действительно, если вспомнить цитировавшийся нами выше «афайретический пассаж» из «Стромат», то там обнаружится весьма характерное место: «Если же, освободив тело от качеств и от его свойств, носящих имя бестелесных, мы будем отдаваться созерцанию величия Христа и посредством святости поднимемся до бесконечности, то мы возвысимся некоторым образом до Всемогущего, хотя и тут постигнем не то, что в Нем, а то, чего в Нем нет» <sup>15</sup>. Созерцание величия Христова поднимает гностика до Всемогущего, однако оно не позволяет ему еще перейти некую апофатическую границу. Сын ясно указывает на то, что не есть Отец, но не на то, что Он есть. Логос исходит из трансцендентности Божества, поэтому и говорит о нем апофатически, он выступает как различие, разница, отрицание: в Отце же всего этого не может быть. Величие Логоса в том, что данное отрицание не является «бегством», «отпадением» от Первоначала. Он рождается из недр Отца <sup>16</sup>, оставаясь постоянно обращенным к нему, и эта обращенность есть жизненный принцип для любого из адептов христианства. Христос — Всеобщий Гностик: «Первопричина... превыше всякого [302] человеческого слова и разумения... Может она быть познана только добродетелью, что течет из нее... Исходит же благодать знания о Боге от Его Сына» <sup>17</sup>.

Ни Климент, ни позже Ориген не принимали стоического учения о внутреннем — внешнем Логосе, считая его слишком буквалистским, а также разделяющим жесткой внешней границей Первое и Второе начала. Дабы показать, что за охватываемым человеческим разумом различием между Отцом и Сыном присутствует также единство (правда, скорее генетическое, чем сущностное), Климент утверждает: Логос — «стремление (воля), в своем всемогуществе объемлющее все»<sup>18</sup>. Такое определение напоминает идею Филона Александрийского о силах, «столпах мира», в череде которых первая, всеобъемлющая, сила — это Логос. Действительно, Климент следует здесь традиции Филона, возводя Логос к Отцу как истоку воления и разъединяя их (как частное, отдельное воление отличается от общего — единой Персоны).

Однако «воля», «стремление» — понятия не самые характерные для рассуждений Климента о Логосе. Выдвигая вполне православную (одобрявшуюся и восточной и западной церквями) концепцию Христа-педагога, единственно подлинного наставника, он в качестве основы для нее выдвигал монодуалистические («монархианские») представления. **[303]**

Будучи фактически посредствующей причиной при «безвременном» творении мира<sup>20</sup>, Логос выполняет данную функцию, являясь средоточием гнозиса, то есть бытия в собственном смысле этого слова. «Ведать — значит быть» — так, вполне в духе своей эпохи, мог бы сказать Климент. Ведать Отца — значит явиться исходным пунктом мироустроения. «Бог непостижимый не может быть и предметом учения. Сын же есть одновременно и мудрость, и истина, и учение, и, наконец, Он — все, что вблизи от Бога. Но и большее. Он является и объяснением всего и исходом всего»<sup>21</sup>. Существование Сына нужно понимать так, что «своим единством Он объемлет все, отчего все от Него и происходит»<sup>22</sup>. Климент конструирует неуловимо напоминающий Плутархова Осириса второй принцип Троицы так же, как будут делать это неоплатоники. Подобно Уму Плотина и его последователей, Логос александрийских богословов есть вся целостность знания. Даже при воплощении, во время нисхождения на землю, Он есть гнозис: «В плотском этом виде, на Себя принятом нашим Спасителем, в плоти пострадавшим, вы легко увидите "мудрость и силу Божию" (2 Кор. 1, 24 )»<sup>23</sup> · Платинов принцип единомножественности (*εν-πολλά hen-polla*) строго проводится Климентом по отношению к Логосу. «Он есть обод всех сил, они в Нем движутся и Им же объединяются... Его начало — конец, а **[304]** конец — начало. И нет в сем бытии разрыва или частной меры. Вот почему верить в Логос через Него Самого значит достигать единства с собой»<sup>24</sup>. Климент даже признает невозможность исчерпывающего знания Сына как «истинного образа Отца». Но последний непознаваем по причине своего беспредельного единства, «познать же все силы [Логоса] нет никакой возможности, потому что Сын не является чем-то одним. Он — и не единица как число и не множество, в котором есть части»<sup>25</sup>. Сложность природы Логоса в изображении ее Климентом является результатом попытки александрийского богослова поместить Христа точно посередине между абсолютным единством и актуальным множеством. И лишь зная Платинов изошренный концептуальный аппарат, разъясняющий посредствующую функцию Ума (см. ниже), можно понять, что имеет в виду Климент, когда вслед

за утверждением, что Христос является предметом изучения, почти тут же говорит: «...это не есть и существо, допускающее в себе какое-то многосложное присутствие разнородных частей»<sup>26</sup>. Диалектика Логоса — это диалектика неоплатонического Ума, то есть «объективированного» мышления, только окрашенная в христианские тона. Вероятно, по этой причине Климент в исследуемых нами текстах даже творение трактует в плане демиургического «зова», скорее платонически, [305] чем христиански: «Когда целокупными силами Духа была созидаема всеобщность сущих, то это собственно, возводилось к единственному месту, к центру, к Сыну»<sup>27</sup>. Иными словами, творение «силами Духа» — это центростремительное движение которое мы видим «зафиксированным» в реальности Универсума. И источник его — рождение «Первого Образа», сверхисторическое Откровение, заложившее основу для бытия Космоса.

Подводя итог сказанному, отметим, что неоплатонический образ мысли не означает «внутреннего язычества» Климента. Однако язык, найденный им, язык революционный, если сравнивать его со способами рассуждений о Логосе апологетов II века, означает вовлечение александрийского богословия в круг концепций, предшествовавших расцвету неоплатонизма. В этом плане Климент так же далек от, скажем, каппадокийских мудрецов, как Иустин и Татиан.

«Неоплатонизм» в учении Оригена о Логосе как Втором Лице Троицы заметен еще более. И для Оригена Христос в первую очередь посредник: «[Христос] служил Отцу при создании всего»<sup>28</sup>. Христианин приносит молитвы «через Того, Кто, будучи посреди между природой Несозданного и природой всех созданных...»<sup>29</sup>, переадресует их Отцу. Функция же посредника возможна лишь в том случае, [306] если мыслить Сына в качестве некоторого подлежащего (субстрата) для первого Откровения. Иначе говоря, именно Сын, а не мир является объектом деятельности Бога. «Как никто не именуется господином, если он ничем не владеет, так и Бога нельзя назвать Всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть; и поэтому для проявления Его всемогущества должно существовать всему»<sup>30</sup>. Что понимать под последним «всем» (omnia) ? Император Юстиниан в письме к константинопольскому патриарху Мине утверждает, что здесь речь идет обо «всем» в буквальном смысле этого слова. Стремившийся к осуждению творчества Оригена византийский правитель намекал на известное учение последнего о чередующихся друг друга и, таким образом, как бы всегда сосуществовавших с божественной энергией. Однако, на наш взгляд, речь здесь идет об «идеальном Всем», то есть о Христе (ведь и вся вторая глава первой книги «О началах» — откуда цитата — посвящена Христу). Субстрат в данном учении Оригена носит характер зеркала, гнозисного отражения, а не пассивно-телесного материала. «Премудрость именуется также чистым зеркалом действия Божества»<sup>31</sup>. Логос-Премудрость есть «зерцало непорочное Божия дела»<sup>32</sup>. Энергия Отца образует и

горизонт, и фундамент бытия Сына. К последнему можно отнести мысль Оригена, [307] касающуюся любого рефлексивного начала: «Пища ума — созерцание и гнозис Бога»<sup>33</sup>.

Логос — именно отражение Отца, свет от невидимого света. Отражение обращено к архетипу («Сын Божий — Первосвященник, возносящий к Отцу наши жертвы и ходатайствующий о нас»<sup>34</sup>) однако Ориген проводит четкую линию субординациализма в данном вопросе: видеть *Свой* архетип Христос не может. Вот как излагает первую главу первой книги «О началах» Иероним (в «Письме к Паммахию»): «Ибо непристойно говорить, что Сын может видеть Отца, но так же непристойно полагать, и что дух видит Сына». Руфин в следующем ниже тексте сводит проблему отношения между Первым и Вторым Божествами к тривиальному рассуждению: Бог невидим, поэтому видеть Его и невозможно. «Иное же дело — знать». Поскольку же Премудрость имеет «интеллектуальную» природу, она в состоянии знать Отца<sup>35</sup>. Однако интеллект — уже есть раскрытие единства; интеллект имеет предметом множественность идей<sup>36</sup>, поэтому его знание качественно ниже знания Отца. «Отец знает Себя лучше, чем Сын знает Отца»<sup>37</sup>.

Рассуждениям о принципе субординации в тринитарном богословии Оригена посвящены многие работы<sup>38</sup>, поэтому, прежде чем давать оценку данному принципу, отметим лишь несколько существенных [308] мест. Наиболее характерны рассуждения о различии Θεός Theos и ο Θεός ho Theos в тексте первой главы Евангелия от Иоанна<sup>39</sup>. Случаи употребления ο Θεός ho Theos Ориген трактует как упоминания о «Самом Боге», то есть Отце, в то время как Θεός Theos относится к Сыну — «обожествляемому Его причастием Божеству»<sup>40</sup>. Ο Θεός ho Theos — форма подлежащего, что ставит его на место субъекта высказывания, Θεός Theos же превращается в первое сказанное о Нем. То же относится и к такому общепринятому определению Абсолюта, как Благо. Вот как выглядит тринадцатый параграф второй главы первой книги «О началах» в изложении того же Юстиниана: «И о Спасителе можно сказать, что Он есть образ благодати Божией, но не само Благо». Однако более всего «монархианских пассажей» содержится все-таки в комментарии Оригена на Евангелие от Иоанна: «Коль именую Бога и Сына светом, не следует отсюда, что Отец по существу (τη ουσία τῆ ουσια) равен Сыну... Не одно и то же свет, светящий во тьме, но не объемлемый ею, и свет, в котором нет тьмы... Сын есть свет, меньший не только по ойкономии... В Спасителе даже есть тьма, ибо Он принял сей грех плоти и смерть плоти. Лишь Отец бессмертен подлинно»<sup>41</sup>. Все эти рассуждения приводят нас к однозначному заключению, что Сын-Логос является проявлением Блага и как существо, занимающее среднее положение [309] в мире ( между Творцом и тварями ), является разумом, чья природа как раз и состоит в уяснении (буквально рефлексии-отражении) высшего принципа и раскрытии его через проповеднический Логос для низших сфер. Ориген так и говорит: «Оба Они имеют смысл истока: Отец — Божества, Сын — Разума»<sup>42</sup>. Из такого определения следует известное учение александрийского богослова об аспекте, в котором Отец и Сын

тождественны: «Мы чтим Отца Истины и Сына-Истину, двух по ипостаси, но одного по единомыслию»<sup>43</sup>. Или более сложно: «Сын делает все так же, как Отец, от Коего Сей рожден, как бы воление Его, происходящее от мысли»<sup>44</sup>.

Как Разум, Логос важен Оригену прежде всего в качестве того Общего, к чему сводится многообразие феноменального мира<sup>45</sup>. Логос — родовое начало для мира<sup>46</sup>. Но родовое не имеет у Оригена смысла чего-то абстрактно отличенного от всего. Христос охватывает собою все и вся (вспомним Климента), пронизывает собою сущее. «Слово-Христос не заключается ни в каком месте, но и ни в каком месте не мыслится отсутствующим»<sup>47</sup>. Сложность природы Логоса подчеркивается Оригеном не только в тех случаях, когда богослов говорит о воплощении Божества. Может быть, наиболее показательным здесь будет сравнение Оригеном Христа с Дионисом. Хотя и совершается оно с массой оговорок и касается **[310]** в первую очередь сотериологической функции Сына (Христос пришел, «чтобы освободить мир от падения»<sup>49</sup>), образ Диониса слишком многозначителен, чтобы мы ограничились буквальным пониманием Оригена. Отождествляемый в орфической и платонической традициях с жертвой, расчленяемой (саморасчленяющейся) ради создания Космоса, Дионис и у Оригена, очевидно, имел отношение к тому вечному акту самоусложнения (световой рефлексии) Отца, который стал началом бытия Универсума. Единственноначальная природа Второго начала Оригена (даже тьма в него допущена, пусть ради победы над ней) несомненна. Чтобы понять, насколько живо это подведенное под Единство множество, нужно вспомнить, что грехопадение и нисхождение в разные уровни телесности совершают именно умы, «разумные духи», и различия между ними зафиксированы в многообразии (вертикальном и горизонтальном) космической структуры. Итак, начало множественное столь сильно на уровне Ума, что еще «до начала времен» реализуется возможность появления массы световых бликов (частных умов; совсем по Клименту — образов образа без-образного Отца<sup>50</sup>). Но нас интересует не факт дальнейшего дробления световой сущности, а то, что «единство блаженства», в котором умы первоначально пребывали, — это Логос. Отпадение «умов» не окончательно **[311]** в логико-онтологическом смысле этого слова. «Единая сила связывает и содержит все разнообразие мира и из различных движений образует одно целое...»<sup>51</sup> К тому же это отпадение преодолимо- Ориген верит в реализацию обета: «Бог будет все во всем». Уже цитированное нами выражение: «Бог станет пределом и мерою всякого стремления [разумного духа]»<sup>52</sup> — означает полное, окончательное возвращение к всекосмическому Уму-Логосу. Усовершенствовавшись, мы «становимся Умом» (ср.: Плотин!) и отныне «будем созерцать разумные и духовные субстанции лицом к лицу»<sup>53</sup>. Отсюда видно, что Премудрость Ориген понимает во вполне платоническом (и неоплатоническом) смысле: как единство идей-интеллигенции, самосознательных существ<sup>54</sup>, каждое из которых — в случае единства его с Логосом — тождественно Божеству («все станет

Бог»<sup>55</sup>), в случае же отпадения приобретает призрачно самостоятельное и столь же призрачно самосознательное существование.

Нам осталось рассмотреть сам акт рождения Логоса. В данном вопросе Ориген осторожен даже более, чем при рассуждениях о трансцендентном Отце. Об акте высшей свободы (для христианского мирозерцания, во всяком случае) и нельзя говорить иначе. Только совершенная необусловленность Первоначала (ничем — в том числе самим собой) может **[312]** послужить хоть каким-то объяснением этого рождения. И все равно «человеческая мысль не в состоянии понять, отчего и каким образом нерожденный Бог становится Отцом Единородного Сына»<sup>56</sup>. Апофатизм суждений Оригена об этом процессе не уступает апофатизму суждений об Отце: «[Сын получает от Отца бытие] без всякого начала, не только такого, которое может быть разделено на временные меры, но и такого, какое в состоянии созерцать один лишь ум, погруженный в себя, и которое усматривается, так сказать, чистой мыслью и духом... Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить и мыслить»<sup>57</sup>. «Рождение Сына есть нечто исключительное и достойное Бога; для него нельзя найти никакого сравнения не только в вещах, но и в мысли и в уме...»<sup>58</sup> И действительно, филиппики Оригена против идеи «единосущия»<sup>59</sup> не оставляют сомнения в том, что он понимал рождающее начало не как эфирно-телесную субстанцию и не как Ум. Телесны творения, «вышедшие из небытия», Ум же только «появляется» в результате акта «рождения». Ориген пользуется двумя образными кодами для его изображения. Оба они достаточно древнего происхождения, но наиболее активно будут использоваться в неоплатонизме. Первый обозначим как «интеллектуальный», и выражается он через световую символику. Свет в античности всегда связывался с **[313]** высшими интеллектуальными способностями и с соответствующими им силами, порождающими бытие<sup>60</sup>. Ориген в этом смысле полностью находится в рамках предшествующей ему традиции. Вечное и непрерывное рождение Сына он аналогизирует с «сиянием (splendor), рождающимся от света»<sup>61</sup>. «Спаситель наш есть Премудрость, а Премудрость — это сияние вечного света»<sup>62</sup>. Именно как свет, субстанция все выявляющая, проясняющая («аполлонийская» в ницшевском смысле) и к тому же способная отражаться в выявляемых феноменах, Сын и именуется у александрийских богословов «образом Света невидимого». Благодаря своей световой сущности Он выступает и как одаряющий Откровением, и как учитель экзегета<sup>62</sup>.

Второй код назовем «волюнтаристским». Он связан с обозначением Сына как «хотения» или «произволения мыслительной силы» Отца<sup>63</sup>. Воля действительно не есть никакое «рассечение существа» или экстенсивное выхождение вовне. Это тем более верно по отношению к Оригену, который волевые акты связывал только с действием положительного выбора, все же остальное для него фактически — без-волие, неспособность к действию, соответствующему человеческой природе, то есть не отчужденному от деятеля. Ссылаясь на Премудрость Соломона (7, 25—26), Ориген провозглашает: «От всей безмерной **[314]** силы Отца [проистекает] пар (vapor)<sup>64</sup> и, так сказать, мощь, имеющая собственное существование,

хотя эта мощь происходит от силы, как воление от мысли, однако ничто не мешает волеию Божию самому стать Его силой»<sup>65</sup>. «Волюнтаристский» код также не является изобретением Оригена. «Диалектику» божественных сил, присущих трансцендентному Богу и проявляющихся вовне, как мы видели, развивал еще Филон. Образная же сторона рассуждений о «паре» напоминает стоические мифологемы о пневматической субстанции, вечно текущей ( «эманирующей» ) из творческого Логоса (Зевса), или само определение «пневмы» как «теплого, согретого в себе дыхания». Понятно, что хотел подчеркнуть Ориген, рассуждая таким способом о рождении Сына: осознание (Ум) — то, что «после» Отца, его единомножественность, — «рассекает» невидимое Единство (правда, оговариваемся мы вслед за Оригеном, не в Отце, а в себе), в то время как воление — это как бы Сам Отец, Благо, для которого неотъемлемым моментом является одарение бытием. Первопринцип Оригена, скажем мы, «водит» бытие, Логос же — воление, «возросшее к бытию». В этом их единство, подчеркиваемое даже больше, чем в образной системе света. Но здесь же мы видим и возможности для субординации, которыми александрийский богослов пользуется сполна.

[315]

Оба «кода» Оригена имеют несомненный «эманационистский» характер. При этом речь идет не только о внешней форме выражения. Еще в XIX столетии было замечено, что у Оригенова Бога-Отца при рождении Сына нет объекта для воздействия Его воли, так что Сын есть не произволение божественной силы в собственном смысле этого слова, а лишь определенный момент ее деятельности<sup>67</sup>. Поскольку же один из таких моментов деятельности назван Сыном, а другой — Духом, становится ясно, что в их лице мы имеем дело лишь с частными сторонами Троицы, в то время как Отец — начало Целостности ( подобно Логосу в отношении к миру). Следует также отметить термин *κτίσμα ktisma*, «тварь», не раз относимый Оригеном не только к сфере «дольного», но и к Христу. Первоначальное значение его — вовсе не «сотворенное» или «созданное». В эпоху, предшествовавшую написанию Нового Завета, он значил «поселение», «то, что основано» (от глагола *κτίζω ktizō* — «основывать», «населять»), и связывался с описанием колонизационной деятельности. Если прочесть Оригена буквально, то его можно понять таким образом, что рождение Сына есть процесс, в чем-то родственному выведению колонии: Второе (произведенное) существует отныне само, но образовано оно по решению (волеизъявлению) Первого (произведшего) и к тому же едино по внешней деятельности [316] (что в политической истории Эллады было, конечно, почти не встречавшимся в реальности идеалом, зато для Рима составляло саму основу существования его так называемых «гражданских колоний»). Понятно, что единство колонии и метрополии мы оставляем за рамками аналогии — как не соответствующее убеждению Оригена в еретическом характере идеи «единосушния»<sup>68</sup>.

\* \* \*

Тема Ума — одна из самых фундаментальных в учении Плотина, и посвящено ей более четверти всего текста «Эннеад». Поэтому мы отберем для подтверждения наших идей лишь самые

характерные «пассажи», касающиеся того, насколько в концепции основателя неоплатонизма представлены монодуалистические идеи.

Если, говоря о Премудрости Оригена, мы начинали с функции посредника, то учение Плотина об Уме лучше всего излагать, опираясь на неоплатоническую концепцию созидания. Действительно, представления Оригена о рождении Бога-Сына, при всем их «эманационизме», находятся в рамках тринитарной проблематики и не выводят Логос за пределы этого троичного единства. Для Плотина же происхождение Второго начала является образцом, по которому [317] будет строиться истечение Души из Ума, «одушевленного» Космоса из Души. Таким образом здесь начинается непрерывный и единообразный ряд находений, что особенно подчеркивается Плотинем в его явной полемике с гностиками (превращавшими одно из исхождений в роковой, ошибочный акт) и неявной — с христианами. Вне этого ряда созидательных актов лежит только Единое — как основание иерархии бытийных планов<sup>69</sup>. Впрочем, показательным, что таковым же для низших ипостасей является Ум (*от него* — Душа и Космос, но именно с этой точки зрения Ум не в одном ряду с Душой и Космосом) и, вообще, все те бытийные структуры, которые производят низшее по сравнению с собой. В данном смысле Ум и Душа — даже не посредники, а начала для лежащего ниже.

Не раз уже отмечалось, что всеблагая преисполненность Единого является всего лишь одной из концептуальных рамок идеи эманации<sup>70</sup>. В границах представления о происхождении как «переполнении» мы увидим и «интеллектуалистски-световой» и «волюнтаристский» образные коды. Но речь о них пойдет ниже. Сейчас мы поговорим о другом концептуальном выражении эманации: о дерзновении и отпадении. Совершенно противореча привычному для нас представлению об объективной необходимости изображенных неоплатониками эманационных [318] процессов, Плотин порой начинает рассуждать о них в терминах, которыми обычно подчеркивают своеволие и дерзостную отвагу: *τόλμα tolma* («дерзость», «отвага»)<sup>71</sup>, *βούλησις boulēsis* («желание», «воля»<sup>72</sup>), *πέσημα pesēma* («падение»), *πτώμα ptōma* («ошибка», «неудача»<sup>73</sup>). Сочетание этих моментов (необходимость — своеволие) создает условия для толкования неоплатонизма в духе известной теории о дионисийском и аполлонийском началах античной культуры. Вот что, например, писал А. Ф. Лосев в 1927 г.: «Ясно, что на протяжении всей греческой философии, от Анаксимандрова учения о возмездии за грех индивидуальности и до Прокловой интерпретации множества и гармонии, мы встречаем одну и ту же мысль о великой дерзости (*τόλμα tolma*) к "первой инаковости" как о чем-то недолжном, хотя и титанически великом и величественном... Этот полет вниз, этот замутняющий сознание прыжок в бездну и есть самоутверждение Первоединого, его известное титаническое желание поднять на своих плечах весь мир и все его судьбы»<sup>74</sup>. Однако тщательное рассмотрение фрагментов о «дерзостной» природе Ума заставляет взглянуть на эту проблему несколько по-иному.

Присмотримся внимательнее к тому, как Плотин трактует первое порождение. Например, им используется традиционный мифологический образ: осклопление Урана Кроносом. Кронос (Ум) всегда

обращен к своему Отцу (Урану-Единому) как высшему. Он ниже Урана настолько, «насколько рассекает его единство»<sup>70</sup>. Миф гесиодовской «Теогонии», конечно, лишается эмоциональной оценки: Плотин нигде не говорит о противостоянии Кроноса Урану. Сюжет этот используется чисто аллегорически, и смысл такой аллегории ясен: Второе начало рассекает целостность Первого уже потому, что оно *второе*, то есть содержит в себе двоицу, начало различения и множественности. Причем не стоит понимать осклопление Урана как буквальное действие, направленное против Отца. Сын благодаря своей двойственности рассекает Отца в себе: ведь Ум рождается как образ Единого. Этот-то образ и рассечен фактом бытия Сына, именно здесь произошел взмах серпа Кроноса. Но сколь бы «аллегорично» ни выглядел этот сюжет, он указывает на родство идей Плотина с греческой религиозной традицией — сам основатель неоплатонизма был, во всяком случае, в этом родстве убежден. Мы имеем дело с космосозидающей жертвой, с самоудвоением, чреватым некой священной виной. В плане так, с точки зрения языческого ритуала, прочитанного учения Плотина «своеволие» и «дерзновение» рождаемых ипостасей становятся более понятны, как и тенденция считать пребывание индивидуальной души в теле искуплением. Но миф из «Теогонии» — не самый [320] главный образ, иллюстрирующий в «Эннеадах» происхождение Ума, а потому мы не станем превращать Плотина в простого толкователя древней религиозной традиции. Ситуация сложнее, поскольку основатель неоплатонизма не раз выражается в чисто гностическом духе: «[Ум] развернул себя, возжелав все иметь... если лучшее в нем и не желало такого, то второе [худшее] родило оное желание»<sup>76</sup>. Или еще один достаточно необычный для расхожих представлений о Плотине отрывок: «[Ум] ведь не сущее Одно, а «единовидное», потому что сам Ум не рассеян, но находится с собой, не отсекая себя от близости Единому, но дерзнув отклониться от него некоторым образом»<sup>77</sup>. Обращая внимание на эти суждения, исследователи прежде всего интерпретируют их как описание эмоционального переживания «первой инаковости», для чего, конечно, имеются основания (хотя бы в том, что все эти отрывки — лишь оговорки, их удельный вес исчезающе мал в текстах Плотина)<sup>78</sup>. Но даже если «дерзновение» — только дань условности, расхожей фразеологии, в происхождении Ума мы обнаружим присущую тем же гностикам монодуалистическую схему: там София совершала грех, когда видела отличающегося от нее Отца и стремилась охватить Его бездну. Точно так же здесь Ум становится Умом, когда углубляется в созерцание Единого; «Все», которое желает иметь [321] Ум, и есть Единое. Иными словами, Второе начало становится собой, если обнаруживает (мыслит) Первое. Между тем Плотин дает нам полное право переживать данную инаковость как неблагое дело: «И ведь есть Благо само, которое единит, и есть зло, которое тотчас в соединенное вносит разделение. Ведь действительно, безмерное не в безмерном, а в имеющем меру»<sup>79</sup>. Помимо явного намека на учение Эмпедокла (из «Очищений»), этот отрывок содержит указание на то, что зло не-самобытно: само

слово «безмерное» (*αμέρος ameros*) говорит о зависимости его от «меры». Только там, где есть мера, появляется возможность ее отрицания — зло; Ум, конечно, не является злом, но он не является и Самим Благом, а лишь «Благим». Отклонение же от Единого есть начало разделения и, значит, первое проявление безмерия. А это — монодуализм, где зло не абсолютно, однако «сопровождает» собой все то, что «сверх» Первоначала.

Рождение Сына тем не менее чаще всего изображается Плотинем как прекрасный и превосходящий любые эпитеты акт: «Божество там рождает сына неизреченной красоты»<sup>80</sup>. Ум не существует отдельно от Единого, между ними нет посредника<sup>81</sup>. Ум есть единородное «дитя Блага»<sup>82</sup>. Являясь энергией из (*ἐξ ex*) существа Отца, Он — адекватный Его образ<sup>80</sup>. Соединимы ли вообще эти взгляды с концепцией **[322]** «дерзновения»? Не свидетельствуют ли они о надломе личности Плотина и соответственно его учения, где, с одной стороны, признается объективность космосозидающего нисхождения, с другой же — присутствует глубокое переживание «незаконности» своего бытия здесь, изумление перед тем, что душа вообще участвует в теле<sup>84</sup>. В таком случае можно было бы выделить две стороны его творчества: традиционное философствование и пробивающееся сквозь него, противоречащее ему гностическое мироощущение. Рассматриваемые нами гностические схемы превратились бы тогда из «клише» в данности духовного опыта, и пришлось бы объяснять уже не их, а упорное увлечение Плотина языком классической философской традиции.

Принять такую оценку неоплатонизма, однако, означало бы — редуцировать его творчество к одной из сторон, что чревато превращением Плотина в драматически «расколотого» индивида, в своего рода персонаж Достоевского от философии. Это не соответствовало бы действительности: основатель неоплатонизма вел подчеркнуто спокойный образ жизни. Аскеза, вегетарианство, отказ подробно описывать свое прошлое — все это вполне соответствует образу «внутренней эмиграции», возможной лишь среди людей и ради людей<sup>85</sup>. Плотин четко ощущал свое предназначение: быть учителем и образцом философствования. **[323]** И именно в этом смысле, а не как «расколотая личность», он может быть причислен к гностикам — если под гностиками в данном случае понимать «ведающих учителей», независимо от их религиозно-идеологической принадлежности.

Возвращаясь к теме происхождения Ума, следует попытаться обнаружить, где находится пункт, объединяющий «дерзновение» и «рождение». Нам представляется, что для этого имеется единственная возможность: предположить, что форма описания меняется, когда меняется точка зрения *внутри* созидательного процесса ( а не *на* этот процесс ). Тогда картина будет выглядеть так: происхождение, если смотреть на него от высшего к низшему, есть порождение и изливание; созидающим началом здесь выступает Первое. Однако это «не действующее» созидание, «бездвижное и молчаливое». «Рождающееся от Единого рождается так, что Единое не вовлечено в движение [рождения]»<sup>86</sup>. Примеры, приводимые Плотинем там же, — солнце и свет, огонь и теплота, благовоние и запах<sup>87</sup> — подчеркивают, что именно Второе начало можно назвать действием в привычном для нас смысле этого слова. Рождение есть рождение энергии, это

бездеятельное дело, итогом которого является деятельность. Следовательно, мы можем переформулировать определение «рождения»: от Единого проистекла деятельность и Единый [324] «допустил» ее проявление<sup>88</sup>. Разделяемая Плотинем античная трактовка демиургии и созидания как целеполагания обуславливает невозможность выхождения Первоначала за свои пределы. Оно «вызывает» движение, не становясь им. Это движение есть Ум, иной Единому, который и сам является особым началом (для последующих ипостасей). Поэтому мы можем определить акт рождения с точки зрения Ума — и тогда он есть некоторое само-движение, само-деятельность (ведь не Единое нисходит, а Ум). «Самость» Ума, противопоставляемая Единому, позволяет трактовать процесс созидания как отпадение и «дерзость». Обе оценки «рождения» верны и обе необходимы, только одна из них совершается с позиции более общего принципа, вторая — с позиции частного<sup>89</sup>.

Предложенная нами трактовка суждений Плотина о происхождении не элиминирует гностического хода мысли из учения автора «Эннеад». Во-первых, остается монодуалистическая схема во всей ее полноте. Во-вторых, отпадение как дерзновение с точки зрения низшего начала может превратиться в дерзость и с точки зрения высшего<sup>90</sup>. Ум, конечно, не в состоянии не созерцать Единое, иначе он перестанет быть Умом, Душа всеобщая не может отвернуться от Ума, так как она не будет уже Душой. Но Души частные в состоянии «забыть о высшем», посчитать [325] себя верховной субстанцией и даже попрекать природу Космоса, как это делают гностики<sup>91</sup>. Вот это-то состояние забвения (своего рода европейская версия древнеиндийской идеи бхутатмана) и является уже дерзостью в подлинном смысле этого слова<sup>92</sup>.

Сочетание идей рождения и отпадения мы увидим в тех отрывках из «Эннеад», где речь идет уже не об общей характеристике, а о непосредственных формах проявления Ума. Возникает последний как *ἐπιβολή* *epibolē*, «стремление» к Благу<sup>93</sup>. Определить «пространственное» направление этого движения необычайно тяжело. Речь идет, конечно, о «логическом» пространстве, и вопрос стоит так: движется ли Ум из Ничто к Единому или это — циклический процесс нахождения от Отца, возвращение (в созерцании) к Нему. Иногда Плотин изображает Ум исключительно как стремление<sup>94</sup>, иногда же — как возвращение<sup>95</sup>. Для разрешения этой проблемы, очевидно, опять придется говорить о двух оценках единого движения. Для самого Ума бытие его — стремление к Благу, хотя «объективно» (с точки зрения Первоначала) данное стремление уже указывает на ущербность и, более того, «закрепляет» ее<sup>96</sup>. Иначе говоря, чем меньше «осознает» свое стремление Ум, тем ближе он к объекту желания. «Бессознательность» в данном случае — не отрицательный признак, ибо [326] Единое, как мы установили, выше знания и мысли, следовательно, под бессознательностью нужно понимать скорее сверхсознание, чем подсознание (причем совсем не во фрейдистском смысле). Тем не менее движение вниз выглядит как обретение сознания, все более интенсивный поиск блага. Усиление интенсивности тождественно углублению выхождения, и в какой-то момент происходит «отстранение», появление инаковости, а вслед

за ней — созерцающего, ищущего в Отце себя разума. Вот что говорит по этому поводу сам Плотин: «Слово *εἶναι εἶναι* (быть)... происходит от слова *εν εν* (Единое). Действительно, *οὐ οὐ* (сущее) — рядом с Единым и стоит к нему близко, хотя и не сливается, но обращается к себе и тут же как бы уплотняется, становясь сущностью». Сущий Ум происходит от сверхсущего Единого и выражает, насколько может, в себе его природу<sup>97</sup>. Близость *εν εν* и *οὐ οὐ* так велика, что их отношение нельзя описать в терминах «внутреннее» — «внешнее»<sup>98</sup>, и все же от появления различия нам не избавиться. «Когда Ум устремляется к Первоначалу, он еще не есть, а лишь в возможности. Похож на зрение, еще не видящее, но готовое увидеть; в созерцании же оно (зрение - Ум) наполняется содержанием и становится многим. Прежде оно имело лишь некоторое стремление к иному, теперь же есть и идея иного, делающая его многим... Только **[327]** устремляясь к Единому и воспринимая его мыслью Ум становится Умом»<sup>99</sup>. Молчаливое, «в неподвижном оцепенении» совершаемое созерцание не просто характеризует бытие Второго начала, но и саму суть бытия<sup>100</sup>. Мысль о том, что мышление есть не что иное, как зрение (созерцание), Плотин повторяет неоднократно<sup>101</sup>. Но зрение — это различение смотрящего и того, на кого смотрят, далее оно подразумевает наличие степеней отчетливости. Сложнее всего созерцать, очевидно, самый яркий источник света. «Созерцание Бога не столь ясно, как в случае когда созерцание и созерцаемое совпадают, но зато когда [Ум] обращает взор на себя, самого себя он видит и знает в полной ясности»<sup>102</sup>. «Смутность» лика Единого не должна смущать нас, так как созерцание есть высший род мышления, Единое же превыше мышления.

Подобное изображение происхождения Ума напоминает то, как Платон в «Государстве» представлял «поворот» будущего мудреца к Солнцу-Благу от созерцания теней. Вначале мудрец ослеплен и лишь потом, спустя какое-то время, необходимое для привыкания к столь интенсивному свету, оказывается способным различить «тамошние» предметы. Совмещение «онтологического» и «субъективного» планов не должно нас смущать: еще на примере гностической идеи Плотина о развертывании небытствующей **[328]** «искры» мы наблюдали такое совпадение. Поэтому нашу аналогию вполне можно считать уместной. Пробуждающийся к подлинному бытию Ум мудреца ослеплен не только из-за отсутствия привычки смотреть на Солнце, но и потому, что Солнце открывается ему разом, как неделимая целостность, вне разложения на абстрактные — в сравнении с Единым — моменты Ума. Только таким — начинающимся с дорефлексивного охвата Высшего начала и разворачивающимся в рефлексивный анализ его — и может быть познавательный (а также производящий) акт, согласно неоплатоникам<sup>103</sup>. Целое предвосхищает части, недаром в тексте Плотина встречаются фразы типа «отложи все» или «представь бестелесный шар», фразы, указывающие на необходимость сверхрефлексивного действия, создающего почву, фундамент для рефлексии.

«Интеллектуально-световой» и «волюнтаристский» коды легко прочитываются в приведенных выше суждениях Плотина. Подобно Оригену, основатель неоплатонизма подчеркивает не только различие между ипостасями (любой иерархический уровень — зеркало;

чем дальше, тем больше раздробленность Первосвета), но и их единство. А последнее лучше всего видно, если мы будем понимать все виды сущего как энергию Прародителя. «Испаряясь» от Единого, она и образует устойчивую структуру [329] Универсума. Каждый из узловых пунктов, «развившихся до бытия», есть ипостась и сущность, о каждом из них можно говорить как об особом божестве, однако, по сути, они являются моментами имманентной деятельности Единого, не терпящего .никакого убытка от акта мирозидания.

Но в отличие от Оригена «волютаристский» код у Плотина указывает не только на происхождение Ума. Бездеятельно свободная воля Единого, позволяющая Второму началу утвердить свою самость, не похожа на творческую волю Бога-Отца в христианской культуре. Зато Ум есть сама креативная деятельность. Он — воление к бытию и само бытие, водящее себя. Плотин тонко чувствует волевую подкладку интеллекта, утверждающего себя как бытие и обнаруживающего, что бытие является как его природой, так и его границей. отождествление бытия с мышлением и деятельной волей для Плотина — тот принципиальный момент, который позволяет объяснить положительное богатство содержания интеллекта в отличие от невыразимой полноты Первоначала.

Произождая как первое отличие, Ум сохраняет в себе действенность творческих актов, более того, он запечатлевает ее. *ἑτερότης heterotēs* — «разность», «инаковость» — термин, который Плотин употребляет по отношению ко всем ступеням онтологической иерархии <sup>104</sup>, [330] появляется и при характеристике Ума. «Инаковость» указывает на принцип множественности, реализуемый Вторым началом в «идеальном» плане. Говоря кратко, Ум у Плотина — «единомножественное» существо, в котором разница между его слагаемыми наличествует лишь по смыслу, а не по субстрату <sup>105</sup>. Он — персона, объемлющая собой все сущее и волей своей удерживающая его от распада <sup>106</sup>. Его различия родственны различиям качеств единого индивидуума. Внутреннее членение (внутреннее, а потому не проявляющееся во внешнем распаде) происходит от все той же попытки охватить Благо-Единое. Мы уже говорили, что подобная попытка обречена на неудачу: «стремление» разлагает свою цель если не во временную, то в логическую последовательность моментов и тождество с Целым утеряно. В результате Ум являет собой Единое в виде охватывающего все оттенки бытия соцветия предикатов. Или, точнее, это уже не Оно само, а Единое сущее, реализованная в едином существе полнота существ-предикатов. «Бытие и Ум представляют одну и ту же действительность», утверждает Плотин <sup>107</sup>.

Рассматривая воззрения Плотина на роль этой единомножественной ипостаси Блага, мы увидим точно те же темы, что и в рассуждениях александрийских богословов о Логосе. Во-первых — представление [331] о «Втором Боге» как о родовом, общем начале, охватывающем все сущее, и в первую очередь частные умы. Во-вторых — указание на посредствующую функцию Ума. Схожесть тем слишком значительна, чтобы пройти мимо нее. Разработанность внутренней структуры Ума, диалектика мыслящего — мыслимого, частного эйдоса и охватывающего его Целого <sup>108</sup> находятся у Плотина, конечно, на качественно более низком уровне, чем в сочинениях Климента и Оригена. Однако изощренность мышления языческий философ проявляет в тех же

самых предметах, что и христианские богословы. И это неудивительно: Второе начало в учениях, создаваемых под влиянием духа гнозиса, трактуется как нечто принципиально самопротиворечивое; самое близкое Абсолюту существо должно быть в состоянии общаться с совершенно внеположным Богу миром.

Источник сущего — Единое. Но его силы (потенции) становятся существами (сущностями) в Уме. Последний «как бы поглощает [идеи]; дабы не пали они в становление»<sup>109</sup>. Тождество бытия и мышления, о котором рассуждал еще Парменид, Плотинем раскрывается через диалектику мыслящего — мыслимого. Быть — значит иметь определенность, быть мыслимым. Но поскольку бытие мы отождествили со всем мышлением, нам нельзя ограничиться лишь **[332]** предметом мысли. Необходимо указать, что мыслит мыслимое само мыслимое<sup>110</sup>, то есть объекты деятельности Ума сами являются умами, совпадающими с ним по сути<sup>111</sup>. Это и утверждает Плотин, когда говорит, что Ум содержит в себе все подчиненные ему умы<sup>112</sup> или что «ноумены» есть разумные сущности<sup>113</sup>. Сложное синтетическое единство Ума, где и единая мысль, и мысли многих совпадают, подобно тому как совпадают мыслимое и мыслящее, необычайно важно для Плотина. Вся пятая «девятка» его «Эннеад» посвящена этому единству. Характеризуя Кроноса как «великое божество», он тут же оговаривается, что скорее Ум — вся совокупность божественных сущностей (существ), где «Оно (Единое) соизволяет открыть свою суть»<sup>114</sup>.

Ум, полнота истинного бытия в концепции Плотина, является и подлинным Космосом. Об «умопостигаемых небесах» основатель неоплатонизма говорит не раз<sup>115</sup>. Жизнь там — «первичная жизнь»<sup>116</sup>, а потому в Уме все живет вечно<sup>117</sup>. «Под «тамошним солнцем» пребывают все возможные жизни»<sup>118</sup>, чья тотальность образует парадигматическое всеовершенное живое существо, упоминаемое Платоном в «Тимее»<sup>119</sup>. Гармоничность этой синтетической сущности абсолютна, так как нет ничего вне ее, нет ничего вне Ума как такового, но также нет ничего вне умов, в него входящих. Отношения здесь сугубо **[333]** внутренни, поэтому в умопостигаемом сила тождественна с сущностью, а сущность с красотой<sup>120</sup>. Можно говорить о принципе «предустановленной гармонии» или «координации», непосредственно реализуемой этим существом, поскольку куда бы ни обращался внутренне единый с ним частный ум, везде он «встречает себя». «Созерцание здесь не пресыщает... каждый усматривает здесь себя в бесконечности иных». Все существа этого Космоса — «изваяния», созерцающие сами себя и наслаждающиеся сами собою<sup>121</sup>. В этом мышлении-созерцании нет «среднего» или «посредствующего». Поэтому бытие умов может быть приравнено к умозаключению, но такому, где вывод дан разом, вместе с посылками. Не излишне будет добавить, что наши частные, «посюсторонние» умы в принципе находятся в рамках той же всеобщей гармонии и координации. Плотин посвящает целое рассуждение взаимопроникновению частных сознаний и Ума<sup>123</sup>, из которого следует, что различие между мыслящими сущностями может быть лишь в ситуации отчужденности от Ума как такового, то есть когда созерцание «опускается» до рассудка<sup>124</sup>. Плотин, в отличие от Оригена, не говорит, что мирозидание сопровождается ниспадением этих божеств-умов, хотя бы потому, что чувственный, разделенный во времени и пространстве мир

является местом приложения рассудка, а не **[334]** созерцания. Однако разбираемые нами в следующей главе суждения о степенях нисхождения «разумных душ» позволяют сделать вывод, что предпосылки для такой концепции имелись и у основателя неоплатонизма. Кроме того, несмотря на неприятие гностической концепции «приготовленной земли», «Космического Логоса, в который они, пневматики, уйдут якобы»<sup>125</sup>, своей идее счастливого, прекрасного, всежизненного поэтического Космоса Плотин, по существу, воспроизводит ту же мысль.

Проиллюстрировать наличие в Уме внутренней различности можно также при помощи идеи «интеллигибельной материи», этого парадигматического основания всякой аморфности, множества, различия<sup>126</sup>. Поскольку между эйдосами существует смысловая граница, а последняя есть реализация принципа относительного небытия, разрабатываемого еще Платоном в «Софисте», то исток небытности следует поместить уже среди высших уровней Универсума, в Уме<sup>127</sup>, который оттого-то и является деятельной волей, что несет в себе этот «родовой грех». Предпосылки данной идеи можно найти и у Платона («Софист», «Филеб», «Тимей»), и у Аристотеля<sup>128</sup>. Но только в I — II веках н. э. происходит концептуализация представлений о некоем субстрате, присущем «занебесному». Как такой субстрат можно рассматривать неопифагорейское «бесформенное **[335]** количество» Модерата, о котором рассказано выше. В «Платоновских вопросах» Плутарх также говорит о некоей подлежащей поэтическому диаде<sup>129</sup>. Вполне вписываясь в данную традицию, Плотин утверждает, что «инаковость» связана с материей<sup>130</sup>, и каждому уровню вселенской «инаковости» у него соответствует свой уровень материи<sup>131</sup>. Ум не выпадает из этого ряда. «Там (в поэтическом) двоица и всякое число есть Ум и идеи, причем неопределенная двоица может быть принята за субстрат... число же, происходящее от присоединения к ней ограничивающей единицы (Единого), будет особым видом». Несомненно, «тамошняя» материя совершенно отличается от «здешней» (материи телесного мира). Последняя «постоянно имеет все разные и разные эйдосы». «Там» же «она неизменна, так как не во что перейти, нечего получить. Тамошняя материя не бесформенна»<sup>132</sup>. Умопостигаемая материя — вечный субстрат абсолютных форм<sup>133</sup>. «Та» материя и Ум — одно, никакого становления в сфере вечного созерцания мы не обнаружим. Плотин совершенно отождествляет материю с «первой инаковостью» или, другими словами, с «первым движением», добавляя, что движение и инаковость «вместе появились»<sup>134</sup>. В итоге, как выясняется, материя эманурует наряду с самыми «первичными» сущностями, она не предшествует Уму, словно субстрат его деятельности, **[336]** но «от века» реализована, оформлена и составляет необходимый момент существа Второго начала.

Если вдуматься в термин «умопостигаемая материя», то он укажет нам и на еще один момент: материя познается не ощущениями, а с помощью разума<sup>135</sup>. Это беспредельное, «всегда нуждающееся», «всестрадающее» и т. д.<sup>136</sup> начало ускользает от любой формы<sup>137</sup>. Ощущения отмечают только телесные (качественные) характеристики, которые уже «больше» материи. Поэтому на данном уровне материя лишь мнится как смутная угроза всеохватывающей акосмии. Зато разум концентрирует внимание на материи, отмечая в ней принцип относительной небытийственности. И хотя даже здесь ее постижение возможно лишь при помощи «незаконного»

умозаключения <sup>138</sup>, Ум знает, что его смысловые формы подразумевают то, что оформлено, полнейшую (а потому всеприемлющую — ср. «Тимей») бесформенность.

Сочетание в Уме содержания и материала подымает проблему тела, ибо наличие субстрата в античности обычно связывалось с телесностью. Вопрос этот подробно разбирался в сочинениях А. Ф. Лосева, мы же отметим тот факт, что Плотин «тело» Ума связывал с душой. Являясь «потенцией Ума», Душа им оформляется, и потому в целокупном Уме **[337]** она пребывает как материя <sup>139</sup>. Когда же речь идет о частных разумных душах, то под ними, очевидно, нужно понимать «телесные» проявления этого оформления, где последние выполняют роль тела. Ход мысли Плотина достаточно понятен: ведь Ум не непосредственно воздействует на плоть, объект его деятельности — душа. Еще Хрисипп говорил, что «эмоции — это суждения в душе». Соответственно, чем более удастся разуму упорядочить свой беспокойный, хотя и столь же бестелесный, как он, субстрат <sup>140</sup>, тем ближе человек к теозису. Поэтому душевное является материалом для мыслящего начала, оно обрабатывается им, словно демиургом. Душевная телесность указывает нам на тот факт, что и сам Ум рождает, эмануирует из себя более низкую, а значит, более множественную стихию, посредствуя при появлении следующих ступеней космогенеза.

Мы видели уже немало примеров тому, что функция посредника приписывалась Второму началу как само собой разумеющееся. И Нумений, и «гностики» Плотина (не говоря уже о Филоне, Клименте, Оригене) делили Ум на несколько уровней, которые позволяли им «растянуть» посредника от высшей умопостигаемой несмешанности до смешения с материей. Плотин в этом смысле своеобразен, потому что собственно демиургом-космосоздателем у него является Всецелая Душа (Зевс), а не Ум (Кронос). **[338]** Поэтому роль посредника в космогоническом смысле Второе начало Плотина исполняет как парадигма. Однако нужно помнить, что все, что ниже Ума, не является существующим в подлинном смысле этого слова. Истинный Космос — умопостигаемый мир, с этой точки зрения глава его, Ум, является и Владыкой и Созидателем. Зевс, «господин» чувственно-душевной сферы, только подражает ему и, желая постигнуть Единое, делает это, взирая на Кроноса. «Постепенный вариант» восхождения к сверхсущему подразумевает как главную свою ступень обязательное следование мимо всех чинов умопостигаемого. Чисто ближневосточный образ, используемый Плотинем для характеристики Кроноса, — Единое, восседающее на нем, «как бы на прекраснейшем троне»<sup>141</sup>, — употребляется явно для подчеркивания его высочайшей значимости.

Но сколь бы ни отличал основатель неоплатонизма свое Второе начало от посредников остальных учений, предшествовавших ему, функция эта за Умом сохраняется. Причем сохраняется главное в ней, роднящее «Ум» Плотина и «Логос» Оригена: с одной стороны, Кронос совершает «разумное разделение» слитой в Едином потенции бытия; приходя к бытию, он приводит туда все <sup>142</sup>. С другой же стороны, помимо категории различия, помимо пути от единства к двойству, он содержит также категорию **[339]** тождества: завися от мыслимого, он предполагает присутствие существа уже только мыслимого, ни от чего не зависящего <sup>143</sup>.

Аналогии с учениями александрийских богословов и с гнозисными структурами мысли, обнаруженные нами при анализе воззрений Плотина об Уме, не оставляют сомнения в том, что и здесь присутствует воздействие общего культурного горизонта. Неоднозначная картина происхождения Ума<sup>144</sup>, обусловленная принципами субординации и монодуализма, его посредническая роль, предпосылки дерзостного отпадения, присутствующие во «Втором Боге» уже по причине его промежуточного положения, — все это позволяет нам поставить Плотина в один ряд с Климентом и Оригеном.

### Примечания

<sup>1</sup> См. выше — о платонической критике христианства, гл. I, § 2.

<sup>2</sup> К слову, такое разделение будет вполне в духе христологии Оригена: глава вторая первой книги «О началах» У него посвящена, так сказать, «Небесному Христу». Вочеловечившийся же Христос — предмет шестой и восьмой глав второй книги. [340]

<sup>3</sup> См., например: *Origenes*. In *Ioannem*, 13, 25: учение о делении бестелесной природы «ведет к идее телесности Бога», что абсурдно.

<sup>4</sup> *Понов К.* Тертуллиан, его теория христианского знания. Киев, 1880. С. 170. Цитата эта ценна еще и тем, что она указывает на аналогию с чисто политической монархией (государственным устройством Римской империи), которой христиане того времени пользовались — осознанно ли, бессознательно ли.

<sup>5</sup> *Tertullianus*. *Adversus Praxeı*. 2.

<sup>6</sup> Ср.: *Снасский А.* История догматических учений в эпоху до Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1. С. 71.

<sup>7</sup> *Hippolyt*. *Philosophimena*. X. 10—32.

<sup>8</sup> В чем авторы поздней античности упрекали, например, Ксенофана. См.: *Sextus Empiricus*. *Adversus mathematicos*, VII, 14; *Simplicius*. In «*Physica*» *commentaria*. 22.

<sup>9</sup> *Hippolyt*. *Op. cit.* X. 10—32.

<sup>10</sup> *Clemens*. *Protrepticus*. 5, 4; *Paedagogus*. I. 4.2.

<sup>11</sup> Мы не стали бы утверждать, что «именно у Климента складывается образно-иерархическое понимание Универсума, нашедшее свое воплощение в "Ареопагитиках"» (см.: *Бычков В. В.* Эстетические взгляды Климента Александрийского // *Вестник древней истории*. 1976. № 3. С. 87). Идея эта была широко распространена в первые века нашей эры — и среди христиан, и среди язычников. Впрочем, несколькими страницами выше сам автор цитаты утверждает, что идея образного отображения была присуща гностическим учениям.

<sup>12</sup> *Stromala*. V. 5.

<sup>13</sup> *Ibid.* VII. 16.

14 Protrepticus. 5.9. [341]

15 Stomata. V. 11.

16 Ibid. V. 12.

17 Ibid. V. 11.

18 Ibid. V. 1

19 Paedagogus. I

20 Stromata. VI. 8.

21 Ibid. IV. 25

22 Ibid.

23 Ibid. VI. 15.

24 Ibid. IV.

25 Ср.: Meifort I. Der Platonismus bei Clemens Alex. Tübingen, 1928.S. 24 и след.

25 Stromata. IV. 25.

26 Ibid.

27 Ibid.

28 Origenes. De principiis. где прямо речь идет о «Посреднике»

29 Contra Celsum. III. 24.

30 De principiis. I. 2. 10.

31 Ibid. I. 2. 12.

32 Ibid. 9.

33 Ibid. II. 11.7.

34 De Oratio, 10. А также: «Премудрость — путь, ибо она приводит к Отцу».— De principiis. 1. 2.4.

35 De principiis. I. 1.8.

36 О логосе как множественности идей — см.: In Ioannem, 2. 50.

37 De principiis. IV.35.

38 Упомянем хотя бы классическую работу В. Болотова «Учение Оригена о Св. Троице» (СПб., 1879). Несмотря на [342] то что книга эта была написана более ста лет назад, она до сих пор во многом остается исчерпывающей.

39 In Ioannem, 2. 2—3.

40 Ibid. 2. 2. Впрочем, за два столетия до Оригена Филон Александрийский разделял употребление **ο Θεός** **ho Theos** от **Θεός** **Theos**. Первое для него — синоним «Сущего», второе относится к Логосу. De somniis. I, § 228—230.

41 In Ioannem, 2. 18—21. Мо самое «скандальное» суждение о Христе как о начале, меньшем по сравнению с Отцом, мы обнаружим в трактате «О молитве» (15): «Никто и

никогда не будет обращаться ни к чему рожденному, даже к самому Христу, но только к Богу всецелого, которому молился даже наш Спаситель».

<sup>42</sup> In Ioannem, 2.3.

<sup>43</sup> Contra Celsum. VIII. 12.

<sup>44</sup> De principiis. II. 2.6.

<sup>45</sup> Contra Celsum. V.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> De principiis. IV. 29.

<sup>48</sup> Contra Celsum. IV. 17.

<sup>49</sup> Ibid. 9.

<sup>50</sup> De principiis. I. 1.7.

<sup>51</sup> Ibid. II. 1.2.

<sup>52</sup> Ibid. III. 6.3.

<sup>53</sup> Ibid. II. 11.7.

<sup>54</sup> См. характерное суждение в «Contra Celsum» (VI. 64): «Следует рассмотреть вопрос о том, не лучше ли именовать Единородного Существом существ и идеею идей».

<sup>55</sup> Ориген разделял распространенную позже среди многих православных богословов веру, что и люди и ангелы — боги (каждый из них как бы **θεός theos** с маленькой буквы в отличие [343] от **ο Θεός ho Theos** и **Θεός Theos**), если не актуально, то потенциалу (см. In Ioannem, 2. 2. Впрочем, боги они лишь «по подобию» и «но благодати», их божественная потенция реализуется не в самостоятельности, а в возвращении к Логосу.

<sup>56</sup> De principiis. I. 2. 4.

<sup>57</sup> Ibid. I. 2. 3.

<sup>58</sup> Ibid. I. 2. 4.

<sup>59</sup> In Ioannem, 13.25.— см. выше.

<sup>60</sup> См. об использовании световых образов в учениях, как раз предшествующих таковым александрийских экзегетов: *Klein F. Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandria und in den hermetischen Schriften. Leiden, 1962.*

<sup>61</sup> Гомилии к Иеремии, 9.4. См. также тексты из комментария к Евангелию от Иоанна, где Сын именуется меньшим светом по сравнению с Отцом: 2. 17—21.

<sup>62</sup> Подробное исследование символа света в творчестве Оригена см.: *Leitner M. Zur Bildersprache des Origenes: (Platonismus bei Origenes). Augsburg, 1962. S. 28—37.* <sup>63</sup> De principiis. I. 2.6.

<sup>64</sup> Попросту «парит».

<sup>65</sup> De principiis. I. 2.9.

<sup>66</sup> Ср.: Ibid. I. 2. 4. Сын у Оригена не само бытие, а «одаренный бытием».

<sup>67</sup> См. *Болотов В.* Указ. соч.

<sup>68</sup> В стороне оставляем мы и употребление термина «тварь» по отношению к собственно-сотворенному. Хотя если вспомнить Оригенову концепцию созидания чувственного Космоса ради помещения туда ниспавших умов, то «тварь» оборачивается красивой (и языческой по происхождению) мифологемой заселения приготовленных для душ плотских жилищ. [344]

<sup>69</sup> Здесь мы полностью согласимся с Ю. А. Шичалиным, полагающим, что «Три ипостаси» Плотина являются обозначением трех выступивших из Единого моментов — Ума, Души, Космоса (что соответствует структуре Космоса, согласно Нумению), а не триады Единое—Ум—Душа. Единое выше, «больше» любого иерархического ряда. См.: *Шичалин Ю. А.* По поводу названия трактата Плотина // *Вестник древней истории.* 1986. № 4. С. 118—127.

<sup>70</sup> См. *Merlan P.* From Platonism to Neoplatonism. Hague, 1960. P. 124.

<sup>71</sup> Enn. V. I.1; VI. 9. 5.

<sup>72</sup> Enn. V.1. 1; III.8.8.

<sup>73</sup> Enn. I.8.7.

<sup>74</sup> *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 230.

<sup>75</sup> Enn. V.8.13.

<sup>76</sup> Enn. III. 8.8.

<sup>77</sup> Enn. VI.9.5. Также Enn. VI.6.1: «Является ли множество отпадением от Единого?.. Да, [так как оно] бессильно оставаться в себе». Или Enn. III.5.2: здесь Плотин упоминает известный миф о «небесной Афродите» и Афродите незаконнорожденной (*ἄμητορ ametōr* — букв. «безматеринская», рожденная от пролитого семени оскопленного Урана, — само понятие говорит о падении, в данном случае нравственном ).

О выделении Ума из Единого в связи с проблемой негации, то есть инаковости, см.: *Armstrong A.* «Emanation» in Plotinus // *Mind.* 1937. N 46. P. 31—66; *Schlettle H.* Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotinus. München, 1966. S. 58—87.

<sup>79</sup> Enn. I.8.3.

<sup>80</sup> Enn. V.8.12. [345]

<sup>81</sup> Enn. V.1.7.

<sup>82</sup> Enn. III.8.11.

<sup>83</sup> Enn. V.1.6; V.4.2.

<sup>84</sup> Ср.: *Гарницев М. А.* Бегство единственного к единственному // *Логос*. 1992. № 1. С. 208.

<sup>85</sup> Известно, что Плотин являлся воспитателем знатных детей, потерявших родителей (то есть исполнял общественную функцию), что император Галиен, в жизни, к слову сказать, далеко не аскет, принадлежат к числу его друзей: *De vita Plotini*. 9.

<sup>86</sup> См. также *Enn.* V.4.16, где Единое — Центр, Ум — Круг, объемлющий Центр, Душа — Круг, движущийся вокруг неподвижного.

<sup>87</sup> Это — «самый лучший пример» для Плотина. Быть может потому, что благоволие даже в самых ничтожных количествах наполняет своим ароматом все вокруг. Незаметное, исчезающее малое, оно приводит в восхищение множество людей.

<sup>88</sup> *Enn.* V.1. 6.

<sup>89</sup> В развитие данной темы можно указать на использование Плотном двух глаголов для двух разных типов изображения эманации: *ὑποστήσαι hypostēsai* («осуществить», «обосновать») для случая, когда речь идет «с точки зрения высшего», и *ὑποστήναι hypostēnai* («осуществиться», «появиться»), когда оценка идет от низшего. См. об этих глаголах: *Шичалин Ю. А.* Указ. соч. С. 122.

<sup>90</sup> Симптоматично, что Б. Аланд в своей большой статье, посвященной анализу аналогий между гнозисом II века и современной ему философией, обнаруживает параллели Платиновой идее эманации, трактуемой, правда, через термины «выхождение — возвращение» в самоограничении, в гностическом сочинении «Апофасис Мегале» (см.: *Aland B.* [346] *Gnosis and Philosophia // Proceedings of the International Colloquium of Gnosticism*. Stockholm, 1977). Впрочем, еще ранее на это указывал Г. Йонас.

<sup>91</sup> *Enn.* II.9.13.

<sup>92</sup> См.: *Enn.* I. I. 9. Вина души «возникает, когда она следует советам тюремщика» — неразумной, «приросшей к плоти» части души.

<sup>93</sup> *Enn.* VI.9.2.

<sup>94</sup> *Enn.* V.2.11; VI.9.2.; VI.7.35.

<sup>95</sup> *Enn.* V.1.7; VI.7.16.

<sup>96</sup> «Ум, мысля, идет от единства к двойству» (*Enn.* V.6.1 ). «Всякая энергия — к Благу» (*Enn.* V.6.5). «Высшее не нуждается ни в чем, следующее за ним нуждается в себе» (*Enn.* V.2.13).

<sup>97</sup> *Enn.* V.5.2.

<sup>98</sup> «Когда Ум озаряется этим светом, он не знает, откуда тот: извне или изнутри...» (*Enn.* V.5.8).

<sup>99</sup> Enn. V.3.10. Аналогию этому суждению (о степени существенности ее мы говорить не рискнем) составляет то место из валентинианского «Трактата без названия», где изображено беспорядочное движение монстра Ялдабаофа в хаотической среде. Движение, прекратившиеся только после обращения к световому образу Софии (ННС II 5). Совпадает также и слово **κόρος koros** (отрок, юноша), которым Плотин именует Ум (III. 8. 11 ) и которым София называет Ялдабаофа.

<sup>100</sup> Enn. III. .9.10.

<sup>101</sup> Enn. V.4.2. «Ум актуален, когда созерцает» (Enn. V.1.5).

<sup>102</sup> Enn. V.3.7.

<sup>103</sup> См. выше, § 1 данной главы **[347]**

<sup>104</sup> См. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. С. 498.

<sup>105</sup> «Истинно сущее множественно лишь по различию, а не по месту» (Enn. VI.4.4).

<sup>106</sup> Enn. V.9.5; V.I.7.

<sup>107</sup> Очевидно, здесь имеется в виду не только тождество двух различных имен, как в случае Единое-Благо, но тождество, сохраняющее в себе различие (Enn. V.9.8; V. 1.4) Лучшим исследованием творчества Плотина с точки зрения его учения об Уме является следующий труд: *Armstrong A.* The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.

<sup>109</sup> Enn. V.1.7.

<sup>110</sup> Enn. V.3.10.

<sup>111</sup> Enn. VI.7.13.

<sup>112</sup> Enn. VI.7.8.

<sup>113</sup> Enn. V.5.1.

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> Например, Enn. III.2.1.

<sup>116</sup> Enn. III.8.9.

<sup>117</sup> Enn. III.2.4.

<sup>118</sup> Enn. II.9.I4; IV.3.II.

<sup>120</sup> Enn. V.8.9.

<sup>121</sup> Enn. V.8.4.

<sup>122</sup> Enn. V.7.7.

<sup>123</sup> Enn. VI.5.10.

<sup>124</sup> Enn. IV.3.18.

<sup>125</sup> Enn. II.9.5.

<sup>126</sup> См. об этом: *Merlan P.* From Platonism to Neoplatonism. Hague, 1960. P. 124—135; *Armstrong A.* Spiritual or Intelligible [348] Matter in Plotinus and St. Augustine // *Augustinus Magister.* 1954. P. 247—283.

<sup>127</sup> См. *Schlette H.* Op. cit. S. 98—155, особенно 123—132, 150-155.

<sup>128</sup> У последнего она выражается как проблема материи математических объектов (например, *Метафизика.* 1045а, 35. Остальные тексты см.: *Merlan P.* Op. cit. P. 125).

<sup>129</sup> 1002а.

<sup>130</sup> *Enn.* II.4.5.

<sup>131</sup> Еще в 1890 г. об этом писал Бемкер (*Baemker C.* Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster, 1890. S. 410.

<sup>132</sup> *Enn.* II.4.3.

<sup>133</sup> *Ibid.* 4.

<sup>134</sup> *Ibid.* 5.

<sup>135</sup> *Ibid.* 12.

<sup>136</sup> *Enn.* 1.8.3. 137 *Enn.* III.6.7.

<sup>138</sup> См.: «Тимей», 49—50.

<sup>139</sup> *Enn.* II.5.3. Ср. с точкой зрения Оригена, утверждавшего, что душа Христа «от самого начала творения... неотделимо и неразлучно пребывала в Нем» (*Origenes.* De principiis. II. 6. 3).

<sup>140</sup> Поэтому говорить о «телах» умпостигаемых существ можно, лишь беря слово «тело» в кавычки.

<sup>141</sup> *Enn.* V.5.3.

<sup>142</sup> *Enn.* V.3.15. <sup>1</sup>

<sup>143</sup> *Enn.* V.6.2.

<sup>144</sup> Заметим в итоге, что четкое разделение «эманационизма» и «креационизма» — абстракция, свойственная прошлому [349] и нашему столетиям. В первые века н.э. Хр. мирозидание изображалось настолько противоречиво (с со временной точки зрения), что невозможно однозначное отнесение взглядов александрийских экзегетов к христианскому креационизму, а Плотина — к каким-то «специфически языческим схемам». Повторяем: реальное положение дел было намного сложнее. [350]