



История философии


History of Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-4-805-820>

Научная статья / Research Article

Неоплатонизм и византийская патристика: взаимосвязь концепции Плотина о триаде и христианского вероучения о Святой Троице

Д.И. Чистяков  

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
 chistyakov-di@rudn.ru

Аннотация. Прослеживается преемственность идей неоплатонизма в греко-византийской патристике в процессе выработки отцами церкви ортодоксальной доктрины о Святой Троице. Подчеркивается как общее, так и отличительное в неоплатонизме и христианстве. Рассматривается концепция Плотина о триаде Единое — Ум — Душа, где особое внимание уделяется анализу идей Плотина о Едином как Божестве и Первоначале мира. Показаны процесс эманационного возникновения ипостасей неоплатонической триады и ее связь через Мировую Душу с миром материального. В компаративистике с неоплатонизмом представлено становление догмата о Святой Троице в классической восточной (греко-византийской) патристике. Рассматриваются идеи Ария и арианства, также впитавшие неоплатонизм, но создавшие богословие другого, неортодоксального, толка. Сопоставляются положения представителя классической патристики Афанасия Великого о Святой Троице и Ария. Представлено творческое восприятие концептуальных положений Плотина в творениях святого Афанасия и анализируется их различие. В частности, рассматриваются концепты Единого, Ума и Души Плотина и понимание Бога Отца, Сына Божиего и Святого Духа Афанасием. Выделяется особенность появления и бытия ипостасей в триаде Плотина в диалектическом процессе последовательной эманации. Существование ипостасей в триадологическом догмате христианства показано как *единосущие* (омоусиос) трех Лиц Троицы, объединенных единой божественной сущностью. Раскрыта богословская интерпретация внутрибожественной жизни Троицы и ее философско-религиозное выражение в категориях

© Чистяков Д.И., 2022



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

«нерожденный» (Отец), «рожденный» (Сын Божий), «исходящий от Отца» (Дух Святой). Сопоставляются идеи эманации (неоплатонизм) и исхождения (патристика).

Ключевые слова: неоплатонизм, восточная патристика, триада Плотина, Единое, Святая Троица, единосущие, омоусиос, эманация, Арий и арианство, Афанасий Великий

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00050, <https://rscf.ru/project/22-18-00050/> «Византийская философия как феномен взаимовлияния западной и восточной культур и источник формирования философии в Древней и Средневековой Руси».

История статьи:


Статья поступила 04.09.2022

Статья принята к публикации 05.10.2022

Для цитирования: Чистяков Д.И. Неоплатонизм и византийская патристика: взаимосвязь концепции Плотина о триаде и христианского вероучения о Святой Троице // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 4. С. 805—820. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-4-805-820>

Neoplatonism and Byzantine Patristics: The Relationship of Plotinus' Concept of the Triad and the Christian Doctrine of the Holy Trinity

Denis I. Chistyakov  

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6 Miklukho-Maklaya St, Moscow, 117198, Russian Federation
chistyakov-di@rudn.ru

Abstract. Traces the continuity of the ideas of Neoplatonism in Greek-Byzantine Patristics in the process of developing the orthodox doctrine of the Holy Trinity by the Church Fathers. The author emphasizes commonalities and distinctions in Neoplatonism and Christianity. Plotinus' concept of the triad, the One — the Intellect — the Soul, is considered with a focus on the analysis of Plotinus' ideas regarding the One as Deity and the Origin of the world. The process of emanation of the Neo-platonic trinity hypostasis and its connection through the World Soul with the material world is highlighted. The formation of the dogma of the Holy Trinity in classical Eastern (Greek-Byzantine) Patristics is presented in comparison with Neoplatonism. The ideas of Arius and Arianism, which also absorbed Neoplatonism, but created a theology of a different, unorthodox persuasion, are considered. The provisions of Athanasius of Alexandria, a representative of classical Patristics, on the Holy Trinity and Arius are compared. The creative perception of Plotinus' conceptual positions in the works of St. Athanasius is presented and their difference is analyzed. In particular, the concepts of the One, the Intellect, and the Soul of Plotinus and St. Athanasius' understanding of God the Father, the Son of God and the Holy Spirit are considered. The peculiarity of the emergence and existence of the hypostases in Plotinus' triad in the dialectical process of successive emanation is highlighted. The existence of the hypostases in the triadic dogma of Christianity is shown as the same in being (homoousion) of the three Persons of the Trinity united by a single divine essence. The theological interpretation of the intra-divine life of the Trinity and its

philosophical-religious expression in the categories “unborn” (Father), “begotten” (Son of God), “proceeding from the Father” (Holy Spirit) are revealed. The concepts of emanation (Neoplatonism) and proceeding (Patristics) are compared.

Keywords: Neoplatonism, Eastern Patristics, Plotinus’ triad, the One, the Holy Trinity, same in being, homoousion, emanation, Arius and Arianism, Athanasius of Alexandria

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was funded the grant of the Russian Science Foundation No. 22-18-00050, <https://rscf.ru/project/22-18-00050> / “Byzantine philosophy as a phenomenon of mutual influence of Western and Eastern cultures and the source of philosophy formation in Ancient and Medieval Russia”.

Article history:

The article was submitted on 04.09.2022

The article was accepted on 05.10.2022

For citation: Chistyakov DI. Neoplatonism and Byzantine Patristics: The Relationship of Plotinus’ Concept of the Triad and the Christian Doctrine of the Holy Trinity. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(4):805—820. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-4-805-820>

Введение

Своеобразие ранневизантийской культуры, ее становление как синкретической системы, включающей и перерабатывающей многообразные источники, отчетливо проявляется в восприятии ею некоторых западных философских традиций, в частности неоплатонизма. Неоплатонизм стал неотъемлемой частью восточной патристики и философии ранней Византии. Несмотря на некоторое противоборство с зарождающимся христианским вероучением, он во многом определил становление христианства в позднеантичную и средневековую эпохи.

В эллинистический период с многообразием культов, мистериальных религий, эзотерических и гностических систем, мифологических представлений и существующим наследием греческих философских школ возникла рефлексивная потребность определить место человека в мире, его личностную значимость в познании универсума и постижении абсолютного Божественного мира. В лучшей степени эту задачу решило христианство, преодолевшее этапы жестоких гонений и запретов, а затем с принятием свободы вероисповедания в IV в. опиравшееся в своем богословском теоретизировании на античную философию. В становлении христианского мировоззрения важнейшую значимость имела выработка и установление догматического вероучения Церкви и одновременно формирование концептуальных положений о человеке и его связи с Богом, христианским и нехристианским обществами, его ценностных и моральных ориентаций. Реализации таковых целей способствовала Церковь, которая в тот период оказалась связующим звеном между становящейся новой религиозной культурой запада и востока бывшей Римской империи и классической цивилизацией античного мира.

Совершенно естественно, что в такой теоретической работе сыграли фундаментальную роль два мощных направления — патристика и неоплатонизм, иногда расходившиеся во взглядах, но чаще обуславливающие друг друга.

Отечественный мыслитель, византолог, А.А. Аверинцев подчеркивал «многоярусность» зарождающегося христианского мирозерцания. Он писал: «... двухъярусность средневекового образа мира совмещает в себе дуальные противоположения, то дополнявшие друг друга, то сливавшиеся друг с другом, но различные по своему генезису и по своей внутренней логике. Во-первых, это библейская ветхозаветная оппозиция... Во-вторых, это платоновская философски-спиритуалистическая оппозиция или, точнее, пара онтологически приравненных оппозиций: чувственный мир тел — умопостигаемый мир идей; время — вечность» [1. С. 280].

В первые века своего существования христианская религия, имевшая истоки в ближневосточной ветхозаветной культуре и иудейском монотеизме, практически не зависела от греческого рационализма эллинистического периода. Однако, по мере формирования христианского вероучения отцами церкви, происходила и систематизация философских знаний, имевшая цель рационального объяснения теологических положений. По сути, происходило взаимное движение позднеантичной философии к теологии, а последняя стала стремиться к использованию философского материала в целях формулирования христианских догматов. В наибольшей степени здесь подходил неоплатонизм. Этот процесс Р. Тарнас охарактеризовал следующим образом: «... христианство обнаружило, что греческая философия — не просто некая чуждая, языческая интеллектуальная система, с которой оно вынуждено было бороться, но — с точки зрения многих раннехристианских теологов — божественно предуготованная форма, „отлитая“ для истолкования христианской веры» [2. С. 88].

В ранней Византии спиритуалистическая философия неоплатонизма получает расцвет, поскольку здесь в активных богословских дебатах происходит становление христианского вероучения, закрепляемого на Вселенских соборах. Восточные и западные отцы церкви никейского и посленикейского периодов патристики (IV—VII вв.) вырабатывают триадологию и христологию, во многом опираясь на неоплатонические идеи и вбирая их категориальный аппарат.

Триада Плотина

Ранний период становления неоплатонизма связан с творчеством Плотина и его учением о триаде (Единое — Ум — Душа), прямо коррелируемое с триадологическим догматом (о Святой Троице) христианства. Александрийцы также рассуждали о троическом Боге, как позднее восточные отцы церкви будут обсуждать и оттачивать в богословской полемике с западными отцами учение о тринитарном Боге (Отец — Сын Божий — Дух Святой). При

видимом сходстве христианский догмат, сформулированный патристической мыслью и нашедшей свое подтверждение на Никейском соборе 315 г., отличается от неоплатонической триады.

Интерпретируя сущность неоплатонической триадологии, Дж. Льюис делал акцент прежде всего на *единстве* трех ипостасей, или проявлений, Единого-Первоначала. «Бог един, но в то же время он существует в трех лицах. Эти три отдельные ипостаси, соединяющиеся в одном существе, таковы: первая — Единство (не Единое существо, вообще не Существо, а просто Единство); вторая — Разум, который тождествен с бытием; третья — всемирная душа, причина всякой деятельности и жизни» [3. С. 196]. В этом важнейшем моменте *единства ипостасей* платоновское понимание Бога сопоставимо с триадологическим символом веры христианства.

Согласно Плотину, источник и начало всего существующего в мире — это некое сверхприродное совершенное «Первоначало или Божество», которое он определяет как *Единое (Единство)*. Это Первоначало «...понимается Плотинином не только как сверхчувственное, но и как сверхмыслимое, неопределяемое для разума и невыразимое для слова, неизреченное... Оно понимается... как нераздельное единство всего положительного или совершенное благо» [4. С. 5—8]. Отметим, что Единое не обладает личностными характеристиками ни в своей сущности, ни в тройственных проявлениях своего бытия. В этом содержится основное отличие неоплатонической трактовки Единого от святоотеческого понимания Троицы, ипостасно являющей в своем единстве три Божественные Личности.

Единое не есть высший разум, абсолютный дух, мировая воля, или бытие. Единое также не есть и созданные им существа или какие-либо вещи. «Первоединый есть все, но, будучи всем, Он не является ни одним из существ. Начало всего не может быть совокупностью всех существ. Начало есть все лишь в том смысле, что все к нему сводится и из него исходит; строго говоря, в нем все не уже есть, а еще только будет» [5. С. 137]. Бытие Единого настолько специфично, что ему невозможно приписать ни положительные, ни отрицательные коннотации, «ни сущность, ни жизнь, но то, что сверх них» [6. С. 114]. Единое, как Первоначало, выше всего перечисленного и в принципе выше всякого рода бытия: «Бог есть Первоначало, царящее над бытием... Первоначало не имеет центра вне себя: оно само служит центром, по отношению к которому инобытие находится в движении или покое» [7. С. 115]. Единое и Его ипостаси — вне мира, но все же через Душу они связаны с человеческим родом и придают в некотором роде божественность природе человека. В пятой Эннеаде, в разделе «О трех первоначальных субстанциях» читаем: «Итак, мы доказали, ... что выше сущего стоит Первоединый и что второе после него место занимает сущее и Дух, а третье — Душа. Но если так, то они должны быть присущи и нашей природе. Мы далеки от мысли, что они находятся также и в чувственном мире — нет, они существуют отдельно от него, вне его, и подобно тому, как тут они вне тверди

небесной, так и в нас... они составляют особого внутреннего человека» [5. С. 135].

Плотин философски концептуализирует Единое: это — высший принцип, соединяющий части сложных вещей и сами вещи, а потому Единое вездесуще. Единое есть источник многообразия и существования «многого». Он пишет в «Эннеадах»: «Каким образом из Единого возникает многое? Это происходит благодаря тому, что Единое существует повсюду, что нет ни одной точки, где бы его не было. Таким образом, оно наполняет собою все. А это уже кладет начало многому, вернее — всему» [7. С. 113—114]. Согласно Плотину, человек должен осознать и принять существование этого высшего принципа Единства и его абсолютность, его как бы нахождение сверх небесного и земного миров. Единое — высшее и недостижимая ступень совершенства, красоты, добра, блага. Только признав это, человек может проникать в сущность предметов и явлений. Однако, поскольку Единое неизменно, вечно и бесконечно, то оно неподвластно ни чувственному, ни рациональному познанию. Знание о нем приобретается двумя путями: отрицательным и положительным (здесь начало неоплатонического экстатического восхождения к Божеству). В этом пункте также проявляется сходство с апофатическим и катафатическим методами постижения Бога в христианстве.

Российский исследователь неоплатонизма А.Р. Фокин в понимании Единого подчеркивает двойственность в раскрытии этого понятия Плотиним. С одной стороны, у Плотина «Первоначало бытия — Единое ($\tau\acute{o}\ \epsilon\nu$), или Благо ($\tau\acute{o}\ \alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$) — должно быть абсолютно единым и простым настолько, что ему даже нельзя приписать бытие или мышление, поскольку это лишало бы его единства... Единое как таковое не нуждается в мышлении и не мыслит само себя» [8. С. 180]. С другой стороны, в отдельных текстах Плотин говорит о существовании у Единого некоего особого вида мышления, своего рода сверх-мышления, возвышающегося над разумом мирового Ума. Ученый отмечает, что, тем не менее, Плотин: «...допускает наличие в Едином особого рода мыслительной деятельности — абсолютно простого и вместе с тем беспредельного по своей силе мышления, которое подобно созерцанию или чистому свету; оно не направлено на какой-либо объект, не содержит никаких субъект-объектных различий и полностью тождественно самому Единому» [8. С. 182—183].

Единое суть чистое мышление, освобождённое от направленности мысли на какой-либо объект, а потому исключена какая-либо дуальность внутри него самого. Оно пребывает в себе, самотождественно, самодостаточно, и таким образом Единое есть высшая причина второй ипостаси — мирового Разума — и всего существующего в мире, хоть прямо и не связано с последним. Подчеркнем еще раз, что *Единое*, будучи первой субстанцией бытия, само не есть бытие, так как с миром не взаимосвязано и не соотносится. Бог продуцирует эманацию (излияние) от его Единства второй ипостаси — Духа (Ума), а от него уже эманурует третья ипостась бытия — Мировая Душа,

которая и связана с материальным миром. «От Первоединого все происходит в том смысле, что Первоединый сам не имеет ни одной из определенных форм бытия и есть только единый, между тем как Дух есть именно виновник определенности бытия для всего сущего. Таким образом, в Первоедином нет ни одной из сущностей, содержащихся в Духе. Он только их Первоначало, в Духе же они становятся сущностями, поскольку от него каждая получает определенность и форму...» [5. С. 132].

Эманатизм — есть принцип, связывающий в единую целостность всю систему Плотина. Владимир Соловьев подчеркивал, что в понимании «Единого или абсолютного Блага уже содержится представление о нисходящем порядке всего существующего» [4. С. 5]. Единое Плотина не творит (в смысловом выражении христианства), а излучает, изливает, или *эманурует* из своей совершенной сущности все существующее. Космос — это иерархия бытия, происходящая от абсолютного Первоединого и через промежуточные стадии спускающаяся все ниже и ниже до абсолютного небытия (материи). Мир таким образом создается посредством эманации. Но почему Первоединый «не пребывает ...сам в себе, в своем чистом единстве, но допустил, чтобы происходило от него все то необходимое множество и разнообразие, которое видим мы в существующих вещах и которое вновь возводится к нему, как к единому началу?» [5. С. 129]. Плотин отвечает на свой вопрос по сути созданием учения о Едином и триаде. Первоединое настолько совершенно, что оно просто не может не изливать переполняющую Его абсолютную сущность. Метафорически выражаясь, это единственное, что *не может* Единое — не излучать, не распространять, или не эманировать свое совершенство. Но при этом Бог-Единое не смешивается и не соотносится напрямую с материей. Эманация — это изливание божественности посредством *проявления* Единого. Акт эманации Бога сродни испусканию солнцем лучей света, при котором не теряется природа субстанциального божественного вещества. (Подобное сравнение будет наличествовать позднее, например, у Симеона Нового Богослова).

В разделе «О становлении и порядке того, что после первого» пятой Эннеады Плотин описывает этот процесс следующим образом: «Так как Первоединый всесовершенен, ...то сам Он как бы через края всем переполнен; именно это переполнение и произвело нечто другое и иное. Происшедшее от Первоединого это иное к нему же устремляется и, наполняясь им, получает всю полноту бытия, а так как оно в то же время созерцает и себя, то это и делает его умным Духом. Итак, насколько этот второй принцип утверждается в Первоедином и на нем покоится, ...насколько он сам обладает бытием и сам его созерцает, настолько он есть вместе и бытие, и ум, и Дух» [5. С. 137—138]. Дух здесь является второй ипостасью, или Умом, эманировавшим от Единого подобно изливавшемуся свету. Таким образом Единое проявляет свое существование посредством Ума («Духа» в данном тексте перевода Плотина). Плотин объясняет появление Духа или Ума категорией

«рождение», которая позднее станет основополагающей для раскрытия отцами церкви внутрибожественной жизни Святой Троицы в формируемом христианском триадологическом догмате. «...рождается то, что после него [Единого — авт. Д. Ч.] есть наиболее совершенное, и такое самое совершенное после него существо есть второе начало — Дух, который отличается тем, что созерцает Первоединого и нуждается в нем — только в нем одном, между тем как тот не нуждается ни в ком» [5. С. 130—131]. Дух суть образ Единого, его подобие и духовное созерцание. Он выше всех ступеней бытия во Вселенной; последующие нисходящие эманации удаляются от совершенства и «простираются» до все более и более низких ступеней. «Дух есть именно виновник определенности бытия для всего сущего» [5. С. 132], Дух придает форму и определенность умопостигаемым сущностям, в то время как Единое не имеет ни одну форму бытия. Во второй ипостаси единство Божества подразделяется на разум в собственном смысле и на умопостигаемый мир, что соотносит Дух с Душой и опосредованно — с материальным миром. Следовательно, Единое не есть Дух/Ум и Душа. «Единое предстает энергией, не имеющей сущности. Ибо оно творит, будучи трансцендентно всему сущему» [6. С. 115]. Мистический и логико-философский контексты учения о триаде Плотина существуют в его текстах в концептуальном единстве.

Эманация соединяет Дух (Ум) с третьей ипостасью духовного бытия — Мировой Душой. «Подобно Первоединому и Дух, обладая силами в изобилии, как бы изливает часть их и этим производит новое, подобное себе существо; это новое существо является его образом точно так же, как и сам Дух является образом Первоединого. Эта происшедшая от субстанции и мысли Духа новая энергия и есть мировая Душа» [5. С. 138]. В процессе эманации второй и третьей ипостасей наблюдается схожесть в отсутствии движения и какого-либо изменения у Единого и Духа. Душа же разрывает целостность и свое единство, приобретая движение. Она не может принадлежать всецело только себе, так как главной ее функцией является производство всего живого и осуществление связи с миром, в том числе с человеческим. Третья форма неоплатоновской триады выражает собой все одушевленное, будучи в то же время неразрывно и вечно связана с Первоначалом (Единым). «Одной своей стороной она обращена к тому началу, от которого произошла и откуда имеет всю полноту бытия, а другой движется в противоположную сторону и производит некоторое подобие себя — природу животную и растительную, но от этого вовсе не отрывается и не отделяется от того высшего начала, от которого произошла» [5. С. 138].

Самой низшей формой является чувственно-космическая сфера, в системе Плотина занимающая место «небытия». Однако по истечении времени все возвращается к своему высшему духовному Первоначалу, которое придает всем вещам бытие. Своего рода круговой и в то же время диалектический процесс существования Космоса, который одухотворяется и направляется Мировой Душой. Благодаря эманациям ипостасей и действию Души, несущей благо и добро, живительный источник жизни, «мир истинно-сущего

представляет собою как бы длинную цепь жизни» [5. С. 139], и все произведенное и производящее составляют непрерывную целостность.

Неоплатоническая триада в своих проявлениях, безличностных ипостасях, представляет собой ступени диалектического процесса, последовательно обуславливающие движение от света Единого к области чувственного, объективного мира. Бог в своих эманациях (излияниях своих ипостасей) не может соприкоснуться с материальным миром. Он противоположен ему; мир — есть инобытие Божественного Первоначала, или Единого. Здесь и необходима диалектика, соединяющая собой два противоположных полюса.¹

Святая Троица в греко-византийской патристике

После Плотина на территории Византии начинает формироваться восточная патристика *классического* периода, берущая истоки в трудах апостольских отцов и отцов-апологетов и выработавшая в триадологических (IV в.) и христологических (V—VII вв.) богословских дебатах основополагающую догматику христианства. Творчество восточных отцов церкви носит не только теологический, но и глубокий философский характер. Об этом говорит и круг тех вопросов и проблем, которые обсуждались в ходе богословской полемики, и ориентация святых отцов на труды Платона, логику Аристотеля и неоплатонизм. Конечно, восточные и западные отцы прежде всего были привержены авторитету Священного Писания и предшествующей святоотеческой традиции. Однако восточные отцы церкви использовали достаточно богатое содержание из наследия греческих мыслителей, что позволило создать в Византии собственную философию и в дальнейшем транслировать ее в регионы византийского влияния, в частности в Древнюю Русь. Так было воспринято и переработано учение Плотина о триаде в дискурсе обсуждения в IV веке догмата о Святой Троице, закрепившегося и утвержденного на первом Вселенском Соборе в качестве Никейского Символа веры.

Остановимся на некоторых положениях греко-византийских отцов церкви Никейского периода, позволяющих найти некоторое сходство и увидеть различия в учении о триаде Плотина и в догмате о Святой Троице.

В ранневизантийской патристике триадология осмыслялась в философско-антропологическом ключе. Ипостаси христианской Троицы — не столько субъекты диалектического процесса эманационного нисхождения от Первоначала к миру и обратного возвращения к Единому, сколько личности, выражающие внутрибожественные смыслы и проявления единства и соравенства святой Троицы. Никейский символ веры знаменовал отказ от субординации трех лиц, или ипостасей Троицы, как это было у неоплатоников и у более ранних отцов церкви (например, у Оригена). Три лица Святой Троицы равны по единой для них Божественной сущности (усии), по вечности их существования, соразмерности их внутрибожественной жизни. Отношение трех лиц

¹ См. подробнее раздел «О диалектике» в книге *Плотин. Эннеады*. Т. 1.

Троицы к миру как в сотворении Вселенной, так и в ниспослании Сына Божия в человеческий мир — это не логическое движение категорий, а сфера абсолютной свободной воли Бога-Отца. Неоплатоническому диалектическому процессу движения ипостасей патристическая мысль противопоставляла Божественный акт, поступок, чудо. В мир ниспослан Сын Божий для спасения всего рода человеческого — эта доминирующая идея, наряду с вселенскими замыслами христианства, во многом определяла индивидуальное отношение к Богу.

Триадологические богословские дебаты обусловили развитие византийской культуры, ориентировавшейся в дальнейшем на культ понятий дух, духовность и поддерживавшей спасительные идеи обожения (теозиса) для всех людей, вставших на путь христианства [9. С. 149]. Этот характер византийской культуры был не случаен — ведь в полемике о Святой Троице обосновывалась не только взаимосвязь трех лиц Троицы, но и создавалась нравственная парадигма человеческой жизни и межличностных отношений. Три личности единого Бога равночестны и совечны, между ними исключена субординационная власть и какое-либо доминирование одной ипостаси над другой. Таким образом был выписан идеальный образец и для межчеловеческих отношений, в основе которых находятся абсолютные нормы и нравственные ценности. Представляется, что догматом о Троице отцы церкви не только утвердили основной канон христианства, но и показали ее философское значение. Триипостасная Троица оказалась как бы пронизана «человечностью», которая также вечно и непрерывно транслируется каждому индивиду посредством Сына Божия Иисуса Христа и Духа Святого, как и Первоединое неоплатоников эмануирует через свои ипостаси и разливается в чувственной материи.

Христианский догмат о святой Троице формировался в IV веке в полемике восточных отцов с ересями Ария и арианства, Савеллия и савеллианства. Греко-византийские отцы Афанасий Великий, Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и многие другие отцы боролись с этими направлениями внутри христианства, отходящими от ортодоксально принимаемого. Спор касался прежде всего двух основополагающих понятий — «единосущий» и «из сущности». Два философских понятия «омоусиос» и «усиа» (единосущный и сущее) были противопоставлены греко-византийскими отцами воззрениям Ария и Савеллия. Арий, Савеллий и даже Александр Александрийский (основной противник Ария на первом этапе триадологической полемики) ориентировались на древнецерковные, доникейские, рассуждения о едином Боге Отце и Его верховенстве в Троице. Ипостасный субординационизм неоплатоников и Оригена оказал достаточно сильное влияние на указанных мыслителей. Их понимание Святой Троицы тяготело к установлению внутрибожественной иерархии и главенства Бога Отца. Здесь улавливаются внутренние смысловые пересечения с понятием Единое у Плотина. Отец, как и Единое, никем

не произведен, он трансцендентен миру, но связан с Сыном единой сущностью. Правда, у неоплатоников вторая ипостась Ум есть эманация Единого. В христианстве Сын не эманурует от Отца, он связан с Ним сущностно. Отца и Сына, согласно классической (никейской) патристике, разделяют категории «нерожденность» и «рождение» соответственно. Здесь и начинаются расхождения отцов церкви, тяготевших к оригеновскому субординационизму, и никейских богословов, пытавшихся установить полное единоначалие и равенство трех лиц Троицы.

Арианство возникло на оригенистической почве, но в некоторых вопросах (в частности, о совечности Отца и Сына) Арий резко расходился со взглядами Оригена. Арий подверг также критике идею о *рождении Сына из сущности* Отца, предполагая, что здесь может возникнуть неверное истолкование рождения как физического процесса. Арий предлагал заменить идею *рождения из сущности* понятием *творение волею*, что выражало бы индифферентность и абсолютную бесстрастность в появлении бытия Сына. «Арий учил, что Христос (Бог-Сын) сотворен волей Бога из «ничего», и Он является тварным по природе...; Бог сотворил Христа, Христос же, следуя указанию Божию, создал весь тварный мир» [10. С. 213].

Рассуждения Ария об Отце сходны отчасти с неоплатоническими. У Плотина, как мы видели, Бог-Единое выше бытия и Ума, выше самосознания самого себя. Согласно Арию, Бог Отец также суть нерожденный, самодостаточный и заверченный в своем бытии как независимая и противоположная *не-сущему* бытию монада. Самозавершенность Божественного существования исключает возможность передачи его сущности кому-то вовне. Поэтому Отец и Сын не объединены единой божественной сущностью. Сын произошел из *не-сущего*, и потому ему присуща тварность, как и всей изменчивой природе. Божественность ему ниспосылается по благодати, как посреднику в творении для создания чувственного космоса. Подобного рода положения арианства отрицали не только божественность Сына, но и троичность христианской Троицы. Арий не видел единства Троицы, разделяя ее на части и утверждая божественную сущность лишь Бога Отца. Сын Божий и Дух Святой — это лишь высшие сотворенные существа, выполняющие посреднические функции между земным и божественным мирами.

Арианство поставило перед патристикой философские задачи преодоления этих идей и необходимость окончательной выработки догмата о Святой Троице. После Никейского собора разгорается богословская полемика, основной проблемой которой было формирование адекватного категориального аппарата для выражения *единства* трех лиц Троицы. В.Н. Лосский, анализируя посленикейские теологические дебаты, подчеркнул суть омоусианского богословия следующим образом: «Церковь выразила термином «омоусиос» единую сущность трех Лиц, таинственное тождество монады и триады и одновременность тождества единой природы и различия трех Ипостасей» [11. С. 40].

Огромную роль в создании триадологического омоусианского богословия сыграл Архиепископ Александрийский Афанасий Великий, отстаивавший понимание единого Божества и трех ипостасей. Афанасий известен как активный поборник ортодоксального богословия и противник ариан, к середине IV века остававшийся чуть ли не единственным неарианским епископом на Востоке империи и изгонявшийся с кафедры четыре раза по причине неприятия арианского богословия.

С именем Афанасия связывают не только формирование триадологического догмата, но и первое в восточной патристике систематичное учение о Духе Святом. Афанасий, как ранний греческий отец церкви, придерживался древней схемы учения о единстве Троицы и вынужден был своими богословскими творениями обличать «еретиков», отрицающих ее единосущие и нераздельность. Согласно Афанасию, невозможно представить «односущего Сына-Отца», как это выражает Савеллий; или утверждать раздельное существование трех лиц Троицы, что неминуемо приведет к идее многобожия.

По сути, теолого-философская борьба Афанасия с противниками отстаивала фундаментальное понятие *единосущия* Святой Троицы и, как следствие, отрицала *эманационное* существование ее ипостасей. Здесь главная точка расхождения ортодоксии патристики и доктрины Плотина и его последователей. «Единосущие» и «эманация» — не просто категориальное противоборство двух доктрин; это — теоретический фундамент двух философско-религиозных направлений того времени, от которого отталкивались неоплатоники и греко-византийские отцы церкви. Во многом на концептуальном обосновании этих понятий и острой полемики вокруг них и выстраивались учения неоплатонизма и христианства. В разные периоды христианство и вбирало, и отторгало идеи Плотина и его последователей. Однако различие между единосущим и эманацией является главным различием в понимании триады Плотина и Святой Троицы христианства.

Афанасий Великий препятствовал проникновению арианских идей в становящееся вероучение христианства. Для него «*единосущие*» (омоусиос) Отца и Сына означало больше, чем одинаковость или *подобие* (омиусиус) Ария. Тождество Отца и Сына нерасторжимо и неизменно, поскольку их связует сущностное единство. Они *не слиянны*, но и неотъемлемы друг от друга. «Ибо Отец — не Сын, и Сын — не Отец, потому что Отец есть Отец Сыну, и Сын есть Отчий Сын. Как исток — не река, и река — не исток, но тот и другая суть одна и та же вода, из истока лиющаяся в реку: так и Божество от Отца неизливаемо и неотлучно пребывает в Сыне» [12. С. 177]. Согласно Афанасию, идеями сходства и подобия (как и эманацией) невозможно выразить это тождество и равенство внутрибожественной жизни Троицы.

Оттачивая и формируя учение о второй ипостаси Троицы (Сыне Божиим), Афанасий уже закладывал будущее христологическое учение патристики, которое будет обсуждаться богословами в течение трех веков

(V—VII вв). Выражая свои идеи о Сыне Божиим в критике арианства, он пролагал путь учению о Боговоплощении Христа. Следуя Афанасию, Сын Божий не может быть «тварью», как учили ариане. Сын есть Слово Отца, есть рождение сущности из сущности [13. С. 16]. Всякое рождение происходит из сущности в отличие от творения, которое создается из некоей материи, либо из ничего. В этом случае сотворенное оказывается внешним, иносущным. Сын Божий — не иносущен Отцу; Он *рождается* (не эманурует) и изначально обладает божественной сущностью, ибо его бытие принадлежит к необходимости божественной природы. «Не представляем себе тварию, или созданием, или из не-сущаго произошедшим Творца вселенной Бога, Сына Божия, Сущаго от Сущаго, Единого от Единого; потому что превечно рождена от Отца равная Ему Слава и Сила; ибо кто видел Сына, тот видел и Отца. Все сотворено чрез Сына, но Сам Он — не тварь» [12. С. 266].

Рождение Сына есть состояние внутрибожественной жизни, а потому совечность и неотъемлемость этих двух ипостасей предопределены единой божественной сущностью. В них выражается бессмертие, безвременность, нескончаемость бытия; вечность Отца — источника всего — означает и вечность рожденного Слова. «...как невозможно сказать об Отце, что было когда Он не был, или что Он — из не-сущаго, так неприлично говорить это и о Сыне. Напротив же того, как во Отце — нескончаемость бытия, бессмертие, вечность, несозданность; так точно следует думать нам и о Сыне» [12. С. 273]. Предполагать временной промежуток между существованием Отца и рождением Сына (как это было у Ария) значит, по сути, отвергать Троицу. Ведь в отрицании совечности Отца и Сына и вечности рождения предполагается, что когда-то не было Сына, а значит и Бога Отца (поскольку они сущностно едины). Значит, рассуждает Афанасий, это уже не Троица, а Единица, и ариане таким образом отрицают Божественное Троиединство.

Третья ипостась Троицы — Дух Святой — имеет то же единство с Сыном, какое Сын имеет с Отцом. Дух есть «собственный образ Сына». Бог волит и действует чрез Сына и в Сыне, в Сын действует в Духе. «Святой же Дух, исходя от Отца, всячески пребывает в руках посылающего Отца и носящего Сына, и Им Он наполняет всяческая» [12. С. 267].

Пожалуй, в учении о Духе Святом Афанасия Великого можно найти сходство идеи эманации, как изливания святости и божественности, с отстаиваемой Афанасием (а затем и восточным христианством) положением об *исхождении* Духа Святого только от Отца. Борясь против еретического понимания Духа Святого в качестве иносущного тварного естества, Афанасий утверждает то же совершенство и силу Духа, которое присуще и Отцу, и Сыну. В работе «К Серапиону, Епископу Тмуисскому, послание первое» он выступает против воззрения, что Дух Святой есть тварь. Это утверждение, как он считает, равносильно рассечению Троицы и разделению ее на Создателя и тварь (или на две различные природы Троицы — Божественную и тварную). «...неправомудрствующие о Духе Святом не мудрствуют право и о Сыне.

...Иже от Отца исходит, и собствен Сыну, от Него подается ученикам и всем верующим в Него» [14. С. 5].

Согласно Афанасию и последующей византийской патристике, Дух Святой выполняет поистине Божественные функции, являясь началом обновления и освящения рода человеческого, началом жизни. Без Духа невозможно было бы причаститься к Божественному естеству Творца. Здесь усматривается сопоставимость мысли неоплатоников о Мировой Душе и учения Афанасия Великого (а затем и греческой святоотеческой традиции) о Духе Святом. Мировая Душа Плотина выполняет те же великие задачи реализации божественности Единого в Космосе. Без Души не была бы завершена целостность Божества неоплатоников. Ведь Мировая Душа объединяет мир и божественную триаду, «отстоящую» от материи и, вместе с тем, в своих эманациях нисходящую к нему. Дух Святой в первом систематичном изложении Афанасия Великого также причастен Божественности Троицы и раскрывает себя человечеству. Невозможно причаститься Отца и Сына без Духа. Не переставая быть собою, Дух Божий, согласно Афанасию, делается как бы *и* духом человеческим.

Святой Афанасий в выработке им концепции об *исхождении* Духа от Отца (в отличие от западных отцов, признававших исхождение от Отца *и* Сына) и в понимании им *единосущности* Духа Отцу и Сыну выработал восточно-христианскую формулу троического богословия: «...единое есть освящение, совершаемое от *Отца чрез Сына в Духе Святом* (курсив авт. — Д. Ч.) Ибо, как Сын единокроен; так и Дух, подаваемый и посылаемый Сыном, есть един» [14. С. 31—32].

Святой Афанасий не успел логически завершить свое догматическое учение. Однако он заложил смысл и создал сам дух византийской патристики и восточного христианства в целом. За ним будут идти его последователи, святые отцы, добившиеся целостности христианского вероучения и закрепления его на Вселенских Соборах. Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Максим Исповедник, Иоанна Златоуст, и многие другие представители византийской мысли внесут свой огромный вклад в становление христианского учения. Но теоретическая и богословская работа Афанасия Великого, его наследие остается непреходящим и актуальным и для современности.

Таким образом, можно сделать вывод, что неоплатонизм и христианство теоретически и внутренне взаимосвязаны. Триада Плотина и догмат о Святой Троице, отчеканенный патристикой, конечно, разнятся по своему содержанию и целеполаганию, но соотносятся по идейным и духовным мотивам. В самой борьбе с арианством, савеллианством, аполлинаризмом святые отцы использовали категориальный аппарат и мыслеформы неоплатонизма. В выработанных средствах и путях Богопостижения также находим внутренне единство и сходство неоплатонизма и патристического мышления.

В целом христианский неоплатонизм, как сплав понятий и принципов учений неоплатоников и восточных отцов церкви, сыграл значимую роль в развитии патристической мысли и в многовековом становлении ортодоксального вероучения христианства в целом.

Список литературы

- [1] *Аверинцев С.С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // *Античность и Византия: сб. статей.* М.: Наука, 1975.
- [2] *Тарнас Р.* История западного мышления. М.: КРОН-ПРЕСС, 1995.
- [3] *Льюис Дж. Г.* Античная философия. От Евклида до Прокла. Минск: Галаксиас, 1998.
- [4] *Соловьев Вл.* Плотин // *Плотин. Эннеады: в 2 т. Т. 1.* Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. С. 5—8.
- [5] *Плотин.* Эннеады: в 2 т. Т. 1. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995.
- [6] *Филин Д.А.* Апофатика Плотина // *Идеи и идеалы.* 2020. Т. 12, № 3, ч. 1. С. 108—120. <https://doi.org/10.17212/2075-0862-2020-12.3.1-108-120>
- [7] *Плотин.* Эннеады: в 2 т. Т. 2 / пер. с древнегреч., лат. и др.: С. И. Еремеев, Б. Ерогин, А. Ф. Лосев. Киев: УЦИММ-ПРЕСС — ИСА, 1996.
- [8] *Фокин А.Р.* Учение Плотина о мышлении и сознании Единого и его ближайшие аналоги // *Вопросы философии.* 2020. № 9. С. 178—189. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-9-178-189>
- [9] *Чистякова О.В.* Философские смыслы человека в греко-византийской патристике // *Вопросы философии.* 2021. № 8. С. 142—152. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-8-142-152>
- [10] *Бирюков Д.С.* Рационализм и его пределы в христианском учении // *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция.* 2008. № 2. С. 213—226.
- [11] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991.
- [12] *Афанасий Великий.* Творения: в 4 т. Т. 1. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
- [13] *Кирабаев Н.С., Аль-Джанаби М.М., Чистякова О.В.* Знание, разум и вера в арабомусульманской и христианско-патристической традициях эпохи Средневековья // *Вопросы философии.* 2020. № 4. С. 5—19. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-4-5-19>
- [14] *Афанасий Великий.* Творения: в 4 т. Т. 3. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

References

- [1] Averintsev SS. “Poryadok kosmosa i poryadok istorii v mirovozzrenii rannego srednevekov’ya” [The Order of the Cosmos and the Order of History in the Worldview of the Early Middle Ages], in: *Antichnost’ i Vizantiya* [Antiquity and Byzantium] (sb. statei). Moscow: Nauka Publ.; 1975. (In Russian).
- [2] Tarnas R. *Istoriya zapadnogo myshleniya* [The Passion of the Western Mind]. Moscow: KRON-PRESS Publ.; 1995. (In Russian).
- [3] Lewes GH. *Antichnaya filosofiya. Ot Evklida do Prokla* [The Biographical History of Philosophy]. Minsk: Galaksias Publ.; 1998. (In Russian).
- [4] Solov’ev VI. “Plotin” [Plotinus]. In: Plotinus. *Enneady* [Enneads]. In 2 vols. Vol. 1. Kiev: UTsIMM-PRESS Publ.; 1995. Pp. 5—8. (In Russian).

- [5] Plotinus. *Enneady* [Enneads]. In 2 vols. Vol. 1. Kiev: UTsIMM-PRESS Publ.; 1995. (in Russian)
- [6] Filin DA. Plotinus's Apophatic Theology. In: *Idei i idealy*. 2020;12(3):108—120. (In Russian). <https://doi.org/10.17212/2075-0862-2020-12.3.1-108-120>
- [7] Plotinus. *Enneady* [Enneads]. In 2 vols. Vol. 2. Kiev: «UTsIMM-PRESS» — «ISA» Publ.; 1996. (In Russian).
- [8] Fokin AR. Plotinus' Doctrine on the Intellection and Consciousness of the One and Its Immediate Analogues. *Voprosy filosofii*. 2020;(9):178—189. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-9-178-189>
- [9] Chistyakova OV. Philosophical Insights on the Human Being in Greek-Byzantine Patristics. *Voprosy filosofii*. 2021;(8):142—152. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-8-142-152>
- [10] Biryukov DS. Ratsionalizm i ego predely v khristianskom uchenii [Rationalism and its Limits in Christian Teaching]. *ΣΧΟΛΗ. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya*. 2008;2(2):213—226. (In Russian).
- [11] Lossky VN. *Ocherk misticheskogo bogosloviya vostochnoi tserkvi* [An Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church]. Moscow: Tsentr “SEI” Publ.; 1991. (In Russian).
- [12] Athanasius of Alexandria. *Tvoreniya* [Works]. In 4 vols. Vol. 1. Moscow: Izd-vo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya; 1994. (In Russian).
- [13] Kirabaev NS, Al'-Dzhanabi MM, Chistyakova OV. Knowledge, Reason, and Faith in Arab-Muslim and Christian Patristics Traditions of the Middle Ages. *Voprosy filosofii*. 2020;(4):5—19. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-4-5-19>
- [14] Athanasius of Alexandria. *Tvoreniya* [Works]. In 4 vols. Vol. 3. Moscow: Izd-vo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya; 1994. (In Russian).

Сведения об авторе:

Чистяков Денис Игоревич — кандидат социологических наук, заместитель директора по науке ИГБиТ РУДН, старший научный сотрудник, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: chistyakov-di@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-8805-297X

About the author:

Chistyakov Denis I. — PhD in Sociology, Deputy Director for Science HBTI RUDN, RUDN senior research fellow; Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia (e-mail: chistyakov-di@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-8805-297X