

ЛЕГА В. П.

**ФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА И ПАТРИСТИКА.  
АПОЛОГЕТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ**

Москва

2002

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В переломные периоды человечества, когда рушатся старые устои, а новые еще не созданы и не осознаны, философия обращает более пристальное внимание на человека. Рост интереса к антропологическим проблемам характерен и для времен Сократа и Платона, когда происходил переход от полисного устройства городов-государств к империи, и для времен Плотина, жившего в период развала Римской империи и распространения христианства, и для эпохи Возрождения, и особенно для современного мира. Поэтому все эти эпохи объединяет невидимая связь, так что для нашего времени наиболее интересными и, можно сказать, современными философами являются Сократ, Платон и Плотин. Их философские учения и опыт в попытках найти причины современным им кризисам (прежде всего, кризиса человека) могут зачастую помочь нам гораздо больше, чем писания многих современных нам аналитиков. Обращение к мыслям древних философов тем более интересно и полезно для нас, что христианская Церковь также давала свою оценку многим анализируемым этими философами процессам и учениям, используя и критикуя их положения. Опыт отцов Церкви в обращении к философским учениям древности может помочь нам и в нашем осмыслении многих проблем, стоящих перед современным миром.

Проблема человека в философии всегда связывается с именем Сократа. Общеизвестно, что именно он повернул философию лицом к человеку. Начиная с Сократа, философия главной своей задачей ставит изучение человека, и отныне любое философское учение в качестве своей конечной цели видит решение антропологических проблем. Онтологические, гносеологические, логические и другие философские проблемы решаются, прежде всего, для ответа на вопрос: как человеку жить в этом мире? Поэтому в эпоху эллинизма неизбежен был крен в философский индивидуализм, преувеличенное отношение к эмпирическому человеческому субъекту, что было характерно и для эпикуреизма, и для стоицизма.

Понимание человека как философской проблемы и вопрос о самосознании в античности оказываются тесно связанными. И действительно, даже возникают эти проблемы в древней Греции практически одновременно. А точнее, можно сказать, что у Сократа проблема человека является следствием из проблемы самопознания, а у софистов — наоборот, проблему самопознания можно оценить лишь в свете знаменитой фразы Протагора «человек есть мера всех вещей». Несмотря на все различия между учениями софистов и Сократа в одном они все-таки сходились — в том, что проблему человека может решить только человек силами своего разума и без чьей-либо помощи. Одинаково субъективистский подход породил, тем не менее, два совершенно противоположных вывода: у софистов — релятивизм, относительность всякого знания, у Сократа — учение об объективно присущих человеческому разуму инстанциях, на основании которых человек и может отличить истину от заблуждения. Однако истина субъективного познания самого себя, предполагающая веру во всемогущество человеческого разума,

приводит к неожиданному для философии результату — к тому, что впоследствии Ницше назовет нигилизмом, т.е. к обесцениванию высших ценностей. Ведь исходя из одной лишь субъективности, из факта внутреннего самосозерцания, казалось бы, невозможно вывести существование объективных нравственных ценностей и тем более прийти к вере во всеблагого Бога. И тем не менее Плотин — философ, в большей степени повлиявший на многих отцов и учителей Церкви, — ставит перед собой именно такую задачу: основываясь лишь на силах человеческого разума доказать, и даже наглядно показать, что то катастрофическое, бедственное положение человека в мире, которое всем казалось несомненным, не имеет онтологического основания в мире божественном, к убеждению в существовании которого также можно прийти силами человеческого разума. Современный XX век, до конца не преодолевший искушения просветительства и до сих пор еще верящий в свои силы, так же, как и эллинистические философы, считает, что многие проблемы человеческого бытия можно и нужно решать только силами разума. Поэтому сравнение учения Плотина, давшего грандиозный синтез всей античной мысли, и богословия отцов Церкви может быть очень полезным и для современной православной апологетики.

## ФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА КАК УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

### 1. Современные исследования философии Плотина

Философское наследие Плотина не раз привлекало внимание как отечественных, так и зарубежных специалистов в области истории философии. После довольно прохладного отношения, которое проявлялось к этому мыслителю в XIX в., когда даже такой философ, как Гегель, писал, что «утомительно прочесть их (произведения Плотина. — *В.Л.*) с начала до конца»<sup>1</sup>, а Шопенгауэр недоумевал по поводу «Эннеад»: «Удивляешься, каким еще образом эта нестройная груда могла сохраниться для потомства»<sup>2</sup>, XX век характеризуется бурным оживлением интереса к философии Плотина. Однако обзор написанного за несколько последних десятилетий позволяет сказать, что существует не так много фундаментальных работ по Плотину, что многие проблемы философии Плотина оказались незатронутыми. Возможно, причиной такого невнимания к Плотину является рассмотрение его лишь как приверженца платоновской школы. Так, по мнению А.Ф.Лосева, «Плотин, безусловно, воспроизводит всю философско-эстетическую систему Платона и в основном и в деталях. Расхождения незначительны и едва ли стоят упоминания и тем более анализа»<sup>3</sup>. В таком случае Плотин уходит в тень по сравнению со своим гениальным предшественником, и необходимость его детального анализа отпадает.

Но все же не все исследователи согласились бы со столь категоричным мнением А.Ф. Лосева. Многие видят в Плотине весьма оригинального мыслителя. Правда, иногда эта оригинальность принимает в их глазах причудливые формы, как, например, в работе П.П.Блонского «Философия Плотина»<sup>4</sup>. Плотин, рассуждает П.Блонский, это человек не только с дедуктивным мышлением, но и с эмоциональным. Его философия есть деятельность не только ума, но и чувства, которое и составляет основу его логического анализа. Поэтому для реконструкции системы платиновской философии Блонский исследует сначала трансцендентальное чувство Плотина и решает, под влиянием З.Фрейда, что этим чувством является не что иное, как любовь, философская эротика. Трансцендентальное чувство Плотина — это своеобразная

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994. Т. 3. С. 110.

<sup>2</sup> Шопенгауэр А. Мелкие философские сочинения. Т. 3. М., 1904. С. 55.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 280.

<sup>4</sup> Блонский П.П. Философия Плотина. М., 1918.

модификация сексуального чувства, а его философия — один из видов эротики. Философское творчество Плотина есть результат сублимирования сексуальности, а мирозерцание его есть уже результат мышления. Такой вульгарно-фрейдистский подход к Плотину, конечно же, является бездоказательным. В сублимировании сексуальности можно голословно обвинить кого угодно, в том числе и Блонского. Более того, этот подход неверен не только по причине своей бездоказательности, но и потому, что Плотин не так уж часто говорил об Эросе, а если и говорил, то только в качестве комментария на платоновский «Пир». Да и сам Плотин указывал в трактате «О диалектике (I, 3), что влюбленный (ἔρωτικός) следует за философом; разум у Плотина господствует над чувствами.

Иной подход предлагает Дж. М. Рист<sup>1</sup>. Рассмотрение философии Плотина он начинает с анализа Единого. Именно здесь, говорит он, кроется причина неправильного понимания его философии. Цель ее — Единое, в этом новаторство Плотина, здесь центр его философии. Это действительно так, и сам Плотин писал, что Единое есть мера всего (V, 5, 4), и тем не менее такую реконструкцию нельзя назвать адекватной, ибо в этом случае совершенно непонятно, почему же все-таки в центре философии стоит Единое, и мысль философа теряет свою животворящую силу.

Философию любого мыслителя, и тем более Плотина, можно сравнить с мощным речным потоком, имеющим свои истоки, свое устье и свое, несравнимое ни с чьим течение. Невозможно описывать поток, забывая обо всем этом. Так же невозможно описывать и творческую мысль философа, забывая о его исходных принципах, главной его интуиции, о задаче, которую он решает, и о методе решения этой задачи. Не понимая той жизненно-важной проблемы, которую решал философ, без ответа на которую он не мог найти себе покоя, невозможно понять мысль философа. Такой подход, к сожалению, отсутствует у многих историков философии вообще и у интерпретаторов философии Плотина — в частности. Чаще всего в историко-философских исследованиях дается мертвая схема философии того или иного мыслителя (онтология, гносеология, этика, отношение к религии и т.п.), в которой буквально омертвляется жизненная, творческая мысль философа.

Не найдем такого подхода мы и в книге Ж.Моро<sup>2</sup>. Автор констатирует, что философия Плотина опирается на видении чувственного мира. Для своего объяснения этот мир нуждается в иерархии умпостигаемых ипостасей, поэтому теоретическое изучение философии великого александрийца должно вестись от космологии к психологии (учению о Душе), от него к ноологии (учению об Уме) и затем к генологии (учению о Едином)<sup>3</sup>. Конечно, Плотин проводил такое построение иерархий объективного мира. Но он никогда не забывал о том, что эта иерархия существует и в нас, и поэтому параллельно

---

<sup>1</sup> Rist J.M. Plotinus: the Road to Reality. Cambridge, 1967.

<sup>2</sup> Moreau J. Plotin ou la gloire de la philosophie antique. Paris, 1970.

<sup>3</sup> Ibid. P. 17.

разработке объективного мира Плотин разрабатывал структуру нашего сознания, основываясь на самопознании. Именно в самопознании кроется ключ к пониманию философии Плотина, ведь одной из задач, стоявшей перед Плотиним, было преодоление скептицизма, что, согласно этому мыслителю, невозможно сделать, опираясь на данные органов чувств.

Единственным серьезным отечественным исследованием философии Плотина, появившимся в последнее время, является книга А.Ф.Лосева<sup>1</sup>. Не останавливаясь на всех особенностях подхода Лосева к творчеству Плотина, укажем лишь на то, что, по нашему мнению, более всего отличает этот подход от других изложений. Этим является совершенно новая интерпретация метода философствования Плотина. Этот метод Лосев назвал «понятийно-диффузным», а заключается он в том, что одно и то же понятие в разных контекстах у Плотина может иметь совершенно различные значения<sup>2</sup>. Конечно, у Плотина есть понимание относительности употребления понятий, но он всегда отдавал себе отчет, что эта относительность справедлива лишь в случае описания Единого и в меньшей степени Ума. Лосев же применяет эту диалектику ко всей сфере человеческого мышления. В таком случае она принимает у Лосева столь причудливую форму, что остается лишь удивляться, как при такой диффузии понятий Плотин мог еще философствовать. Далее, А.Ф.Лосев, как и многие другие исследователи, подходит к Плотину с точки зрения его метафизики, выдвигая на первый план ее системность. Такой шаг может быть оправдан, например, в целях учебных, энциклопедических, но сам Плотин развивал свою систему не ради системы, а ради чего — у Лосева остается непонятым. Непонятна не только цель создания этой системы, но и причина (кроме социально-экономической, которая показана в книге Лосева достаточно полно); и поэтому Плотин, несмотря на то, что он представлен у Лосева диалектиком, тем не менее застывает в жестких рамках системы.

Более правильным подходом к философии Плотина является подход одного из лучших ее знатоков — английского философа А.Х.Армстронга. В своей попытке реконструировать философию Плотина он, как и Блонский, начинает со знаменитой фразы философа попытаюсь «слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной»<sup>3</sup>. «Если мы сможем понять, что имел в виду Плотин, мы сможем понять его философию как целое»<sup>4</sup>, — замечает совершенно справедливо А.Армстронг. Мы считаем, что ему удалось найти правильный подход к плотиновской философии. Он не уходит сразу в этику, как Блонский, ведь этика — это цель философии. Начав с главной задачи — проблемы человека,

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.6. М., 1980.

<sup>2</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.6, с. 202-208.

<sup>3</sup> Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 427.

<sup>4</sup> Armstrong A.H. Plotinus // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967. P. 222.

Армстронг открывает существование истинного и неистинного Я. И уже затем он показывает, как при помощи знания онтологии и гносеологии человек может достичь свое истинное Я. Следует отметить также его стремление рассматривать Плотина сквозь призму христианства, на что он сам указывал в предисловии к своей книге «Введение в античную философию»<sup>1</sup>. Однако и подход А. Армстронга нельзя назвать совершенным. Так, он недостаточно внимания уделяет проблеме самопознания у Плотина, а ведь это сердце его философии: в самопознании находится основная интуиция Плотина, самопознание — это и метод решения его главной задачи.

Указанного недостатка лишена работа П. Адо<sup>2</sup>. Автор правильно находит и главную проблему Плотина, и метод ее решения, поместив в начало своей книги анализ человеческого Я. Остается лишь сожалеть, что книга носит характер беглого знакомства с мыслью философа, посвящена освещению отдельных вопросов и не ставит своей целью анализ платиновской философии как целого.

Как мы уже увидели из беглого анализа некоторых основных работ по философии Плотина, проблема человека у этого греческого философа носит буквально всеобъемлющий характер: она и начинается, и завершает всю его философию. Поэтому совершенно справедливой можно считать попытку французского философа Ж. Труйяра изложить философию Плотина как учение о человеке. Автор верно замечает, что философия для Плотина «не просто поиск первых причин, она ставит вопрос о происхождении и уровне поисков себя... Философия есть метод решения противоречий, находящихся в сердцевине человека. Ее цель — дать Я лучшее Я»<sup>3</sup>.

## 2. Основная проблема платиновской философии

Основная проблема, которая волновала Плотина на протяжении всей его жизни, — это чувство несчастного положения человека в этом мире. Кто мы? Куда мы идем? — вопрошает он неоднократно во многих своих трактатах. В этой жизни человек не является тем, чем он может и должен быть. «Что касается души человека, [находящейся] в теле, то ее справедливо считают страдающей, мучающейся в горестях и желаниях, в страхе и во всех превратностях, и поэтому тело — это тюрьма и гробница, а мир — это пещера и логово» (IV, 8, 3, 1-5)<sup>4</sup>.

Для таких замечаний у Плотина были все основания. Дело в том, что эпоха, в которую он жил, с полным основанием может быть названа одной из самых трагических эпох в истории человечества. В это

---

<sup>1</sup> *Armstrong A.H.* An Introduction to Ancient Philosophy. L., 1981. P. XI.

<sup>2</sup> *Hadot P.* Plotin ou la simplicité du regard. P., 1963.

<sup>3</sup> *Trouillard J.* La purification plotinienne. P., 1955. P. 12.

<sup>4</sup> Для цитирования Плотина мы пользуемся общепринятой системой ссылок на его «Эннеады», в которой первая, римская, цифра обозначает номер эннеады, а вторая, арабская, — номер трактата в этой эннеаде.

время погибала не какая-нибудь отдельная страна или малозначительная социальная группировка, но уходила с исторической арены огромная античная культура, имевшая тысячелетнюю историю. Процесс этой гибели длился мучительно долго, он занял собою несколько столетий, и поэтому создавалось впечатление вечности, неизменности этой катастрофы. III век — век Плотина и Порфирия — представлял собой, пожалуй, наиболее удручающую картину из всех этих страшных веков развала. Происходило невероятное обнищание большинства слоев населения; толпы рабов организовывались в банды, армия, которая вела бесконечные войны с варварами и бандами рабов, похожа была в то время не на армию, а тоже на банду. Человеческая жизнь полностью потеряла свою ценность. Голод, болезни, отсутствие необходимых жизненных средств, постоянный страх за свое существование — и все это на жизни нескольких поколений. Никакие религиозные установления и нравственные нормы тоже не могли этому помешать, поскольку языческая религия к тому времени практически выродилась, сведясь лишь к почитанию императора в качестве бога, а христианство еще не распространилось по Римской империи.

Причину подобного состояния Плотин видит собственно в человеке. Дело в том, что человек забыл свое божественное происхождение и свое призвание; как ребенок, оторванный от дома и живущий много лет на расстоянии, забывает и отца и себя, так и душа человека не видит больше божественности в своей природе. Но причина зла находится не столько в человеке, сколько в его самостоятельности, в его свободной воле. «Начало же зла — это дерзость, становление, первое разделение и решение быть самим собой» (V,1,1,3-5). Первые три понятия в этой фразе суть онтологические категории, они объясняют необходимость зла в этом мире. Изменить бытие невозможно, поэтому существовать без зла мир не может, он весь «во зле лежит». Но человек все-таки может спастись, и определить способ его спасения можно, если изучить не-онтологическую причину зла, «решение быть самим собой», т.е. личностное начало в человеке.

Это начало Плотин подвергает самому тщательному изучению. Действительно, личность — это положительное начало самостоятельности, присущее человеку как существу духовному; личность — это сущностная характеристика человека, она отличает его от животных, растений и косной материи. Но, с другой стороны, личность является основой и другой характеристики человека, отрицательной — его эгоизма. Поэтому анализ того, что такое личность, поможет показать и причину бедственного положения человека, и способ избавления его от этого положения. Далее, если личность — это сознающий себя эмпирический индивидуум, а как Плотин относился к своей эмпирической индивидуальности, нам известно от Порфирия<sup>1</sup>, то главным для него при анализе человека становится проблема самосознания и самопознания.

---

<sup>1</sup> «Плотин... казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике» (Порфирий. Жизнь Плотина, 1)



По убеждению Плотина, человек не сводится к его телу. Более того, Плотин часто повторяет слова Платона, что тело — это могила и темница души. Только душа имеет божественное происхождение. Поэтому прежде всего Плотин исследует проблему души. Для него важно неопровержимо доказать, что душа — это действительно духовная, божественная и, следовательно, бессмертная субстанция.

### 3. Учение о душе

Для понимания учения Плотина о душе наиболее важен его ранний трактат IV. 7 «О бессмертии души», в котором он пытается применить учение Платона к разработке своей концепции.

В самом начале трактата Плотин заявляет, что в своем понимании человека он придерживается античной традиции психосоматического дуализма. Это положение он даже не доказывает, а берет его в качестве исходного пункта своей антропологии. «Человек — не простое существо, но в нем есть душа и есть также и тело, являющееся либо инструментом для нас, либо присоединено к ней другим способом» (IV. 7, 1). Признавая такое деление человека, Плотин рассматривает каждую его часть. Тело, как и человек, также является сложным, оно может страдать и разрушаться; даже простое тело не является простым, ведь оно состоит из материи и формы. Поэтому, «если тело составляет часть нас, то мы полностью не бессмертны, если же оно инструмент, то оно дано нам по природе на время» (IV. 7, 1). Из этого Плотин делает вывод о различии эмпирического человека и его сущности, которую он обозначает словами «собственно человек» (τὸ κυρίωτατον αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος). «Собственно человек — как форма по отношению к материи, или как тот, кто пользуется (орудием), по отношению к орудию» (IV. 7, 1). Итак, делает вывод Плотин, сущность человека, «собственно человек» — это душа. Поэтому дать определение человека — это значит дать определение души. Но, прежде чем дать свое определение, Плотин подвергает критике другие теории души, которые, во многом отличаясь друг от друга, сходились в одном — в отрицании субстанциального характера души. Так, он рассматривает аргументацию стоиков и эпикурейцев, утверждавших телесность души, и говорит, что душа не может быть ни простым телом, ни сложным. Все известные простые тела — это огонь, воздух, вода и земля, но они не обладают жизнью, а душа обладает. Сложное же тело состоит из простых, не имеющих жизни тел, следовательно, сложное тело также не может само по себе обладать жизнью и быть душой. Простое тело производит простые действия, действия души разнообразны. Если душа есть тело, то нельзя объяснить ни эффект восприятия, ни памяти, ни ощущения боли, ни мышления, ни роста, ни союза души и тела.

Душа не может быть и гармонией тела, как учили пифагорейцы, и здесь Плотин повторяет аргументацию Платона в «Федоне» и Аристотеля в четвертой главе первой книги «О душе». Однако и аристотелевскую теорию души как энтелехии тела Плотин также подвергает критике, говоря, что в этом случае нельзя объяснить такие явления человеческой жизни как сон, желания, мышление, память,

направленность мышления, ведь все эти способности человека не связаны с телом. Более того, душа тогда была бы делимой, как и тело, и какая-либо часть ее исчезала бы вместе с исчезнувшей частью тела.

Итак, Плотина не устраивает ни одна из существовавших теорий души, т. к. душа в этих теориях не обладает, по мнению автора «Эннеад», главным, а именно субстанциальным, сущностным характером. Ведь и у стоиков, и у эпикурейцев, и у пифагорейцев, и у перипатетиков душа существует лишь в силу того, что существует чувственная материя, и, следовательно, имеет лишь производный, зависимый от тела характер. И в этом случае очевидна несостоятельность любых попыток доказать бессмертие души. Плотин же утверждает, что кроме чувственной природы, которая есть лишь «становление, а не субстанция (ὄνσις)», и которая «становится и разрушается, и ее никогда нет», существует другая природа, истинное бытие, которое не становится и не разрушается. Именно эта природа является началом любого движения во всех телах, она сообщает жизнь каждому неодушевленному телу, имея жизнь в себе самой. Это бытие, первое и вечное, никогда не разрушается, как дерево или камень, но обладает вечной жизнью. Дав такую характеристику этой умопостигаемой природе, Плотин заявляет, что наша душа родственна этой природе, ведь наша душа, как и истинное бытие, бестелесна. А так как истинное бытие по своей природе добро, то и человек обладает в себе всеми добродетелями, нужно лишь отвергнуться от того, что не свойственно душе, а значит и истинному человеку, от источника зла — чувственной материи.

Плотин в трактате IV. 7 ни разу не ссылается на диалог Платона «Алкивиад I». Но очевидно, что его концепция человека в этом раннем трактате основывается главным образом на платоновской теории, и что определяющим в данном случае является именно указанный платоновский диалог. Для этого достаточно вспомнить такие высказывания в «Алкивиаде I», как «человек есть душа» (130с), «душа, если хочет знать себя, должна смотреть на душу» (133в). Однако в попытке следовать за Платоном кроется одна, но очень существенная трудность: если человек — это его душа, которая родственна истинному, умопостигаемому бытию, то исчезает различие между человеком как индивидом и как родом, ведь каждый человек посредством души общается с умопостигаемым. Плотина не устраивает такое решение, ибо ему важно доказать, что каждый человек именно как индивид имеет в себе все, ведь лишь таким образом он может обрести ту свободу, которой ему не хватало в современном ему обществе.

Решение вопроса о сущности человека, предложенное Плотиним в трактате IV. 7, встречается и с другими трудностями. Практически все они вытекают из того, что философ совсем не принимает в рассмотрение тело человека, переводя решение проблемы в область умопостигаемого. Действительно, если душа бессмертна, то почему тогда эмпирический человек смертен? Если душа бесстрашна, то откуда в человеке страсти, аффекты и желания? Далее, очевидно, что в ощущениях принимает участие также и тело. Но если человек есть душа, то получается, что ощущения человеку не свойственны. Почему же тогда они у него есть и, более того, выполняют познавательную функцию, способствуя при правильном их

использовании возвращению человека к его истокам? Если душа самодостаточна, то почему она нисходит в тело? Непонятен и механизм соединения души и тела. Из признания того, что сущностью человека является душа — носительница жизни — невозможно понять отличие мудрого человека от глупого и даже человека от животного и растения. И одна из главных проблем: как человек при помощи одной лишь души может познавать себя и свою сущность, т. е. душу? Все эти трудности Плотин с очевидностью понимает, но, верный своему «ноуменальному» методу, он не может «опуститься» до признания тела существенной и равноправной частью человека и пытается решить возникшие противоречия при помощи более углубленного изучения своего внутреннего мира — своего Я; и, как справедливо указывает Е. Р. Доддс, «именно в анализе Я он сделал наиболее значительные открытия»<sup>1</sup>.

#### 4. Эгология: ключ к философии Плотина

Исходным пунктом платоновской философии является внутренний опыт человека — как обыденный, нормальный, так и необычный опыт, состояние мистического экстаза. О том, что Плотин переживал это необычное состояние, мы знаем не только от Порфирия («Жизнь Плотина», 23), но и от самого Плотина, который писал об этом уже в самых первых своих трактатах (I. 6, 7; IV. 8, 1). Поэтому у нас есть все основания полагать, что этот невыразимый словами мистический опыт лежит в основе всей его философской системы. Однако Плотин как философ — это типичный представитель античного интеллектуализма, главное в философии для него — это логическое доказательство. Поэтому он оказывается перед очень серьезной проблемой: как выразить невыразимое? Он не может сказать подобно Витгенштейну: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Плотин об этом говорит, ему нужно логически доказать необходимость и естественность мистического состояния; и отсюда вытекает одна из главных проблем его философии: противоречие между невыразимостью мистического состояния и словесным его описанием, между мистицизмом и интеллектуализмом. Иногда это противоречие переходит в то, что Э. Брейе называл противоречием между двумя сторонами его мировоззрения — философской и религиозной<sup>2</sup>. Иногда оно соприкасается с другим фундаментальным противоречием — противоречием «между динамикой психической жизни и статикой мировой иерархии»<sup>3</sup>. Что это действительно так, мы увидим, как только вспомним, что метод философствования Плотина заключается в том, что мыслитель, обращаясь к своему внутреннему миру, находит, что состояния сознания, которые он наблюдает, имеют онтологический статус; затем он подробно разрабатывает структуру этого бытия и, уже

---

<sup>1</sup> *Dodds E.R.* Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus // *The Journal of Roman Studies*. L., 1960, № 1. P. 5.

<sup>2</sup> *Brehiér E.* La philosophie de Plotin. P., 1961. P. 23.

<sup>3</sup> *Гарнцев М.А.* Плотин о соотношении дискурсивного и недискурсивного мышления // Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984. С. 75.

пользуясь этой структурой, отвечает на интересующие его вопросы. Объяснить какую-либо проблему для Плотина — это поместить ее в иерархию умопостигаемых ипостасей. Значит, логическое словесное объяснение предполагает построение вечной, а потому статичной мировой иерархии.

Но необычное состояние мистического опыта Плотин испытывал, по словам Порфирия, лишь четыре раза. Поэтому, а также и потому, что Плотин находился в русле греческого интеллектуализма, он прибегает и к обыденному человеческому опыту. В этом опыте философ находит два элемента — чувственный и умопостигаемый. Относительно чувственного опыта Плотин неоднократно заявляет, что он не может нам дать истину в последней инстанции. «Ощущение есть недоверие» (V. 8, 11, 36); «об объекте ощущений говорят, что он обладает наивысшей очевидностью, но нужно сомневаться, чтобы найти основу не в нем, но в ипостаси, имеющейся до него, а для этого нужен ум или рассуждение в качестве критерия» (V. 5, 1, 12-15). Сомнение существует лишь в отношении чувственного мира, объект же нашего внутреннего мира находится вне всяких сомнений, ведь сомневаться в нем — значит сомневаться в своем собственном существовании (V. 8, 11, 37-38).

Таким образом, в основе философии Плотина лежит его внутренний опыт: мистический, на основании которого он заключает о том, что умопостигаемое не существует вне ума, и обычный внутренний опыт. Провести четкую границу, разделить внутренний опыт на два уровня — обычный и мистический — невозможно, хотя для философа очевидно, что мистический опыт, испытываемый всегда *индивидуально*, нельзя ставить в основу философского, т.е. научного учения, освещающего объективную, доступную *всем* истину, и это также служит причиной противоречий философии Плотина. Единый мистико-обычный внутренний опыт подвергается Плотинем самому тщательному исследованию при помощи метода, которому он научился в школе Аммония Саккаса. Он хочет, используя логические аргументы, доказать необходимость испытанного им мистического экстаза, аргументированно показать, что умопостигаемое не существует вне человеческого ума, что человек, его Я — это весь умопостигаемый мир, это всё.

Несмотря на то, что Плотин неоднократно подчеркивал сомнительность знания, даваемого нашими органами чувств, однако сам факт наличия знания о чувственном мире он не подвергал сомнению. Как это возможно? К тому времени усилиями скептиков — пирроников и академиков — многие философы практически утратили веру в возможность познания истины. Поэтому для того, чтобы дать ответ на интересующие Плотина вопросы, он должен прежде всего ответить на аргументы скептиков, показать, что обретение человеком абсолютной истины возможно. А поскольку ошибки в познании исходят от субъекта познания, то изучать, исследовать надо исследующее, а не исследуемое (см., напр., I. 1, 1), поэтому полный ответ не только на вопрос о том, как возможно знание, но и о том, каково это знание, может дать лишь исследование внутреннего мира человека, ибо источник знания кроется в нем. Факт самосознания

человека — это наиболее несомненный факт, который не может быть оспорен ни одним скептиком, если он находится в здравом уме. Самопознание приводит Плотина к поразительному открытию. Плотин пишет: «Мысля самих себя, мы, очевидно, созерцаем мыслящую природу, а иначе мы бы обманывались в том, что мыслим. Поэтому если мы мыслим и притом мыслим самих себя, мы мыслим мыслящую природу, а потому до этого нашего мышления есть мышление, как бы находящееся в покое» (III, 9, 6). Таким образом, самопознание приводит человека к убеждению не только в факте своего собственного существования, но и существования некоего умопостигаемого мира, бытие которого, несомненно, более истинно, чем бытие чувственного мира. Поэтому все дальнейшее исследование внутреннего мира человека Плотин проводит параллельно двумя путями: наряду с изучением собственно феноменов внутреннего опыта философ показывает, что эти феномены имеют не только субъективный, но и объективный, онтологический статус. Он доказывает, что именно этот объективный мир имеет приоритет, но доказывает это он, тем не менее, путем анализа своего Я. Эта двойственность, параллелизм объективного и субъективного порождает основное противоречие платоновской философии — противоречие между статикой мировой иерархии и динамикой психической жизни, тесно соприкасающееся, как мы уже показывали, с противоречием между его мистицизмом и интеллектуализмом.

Следующий факт, замеченный Платином после эмпирического созерцания в себе мира своей души, являющегося одновременно миром Души как субстанции, ипостаси, — это наличие некоего единства воспринимающего субъекта<sup>1</sup>. В каждом индивиде кроме дающей ему жизнь и форму души есть некое начало, которое сообщает душе единство, благодаря которому она, делясь в тела, остается все же единой. Это начало — как центр круга, к которому стремятся все радиусы (IV. 2, 1). Душа сама не может содержать в себе это единящее начало, ведь в этом случае не было бы единства восприятия в душе: воспринимало бы либо это начало, либо оставшаяся часть души. Следовательно, это первичное неделимое выше души и является отдельной ипостасью.

В следующем, пятом по хронологии трактате V. 9 Плотин уже определенно заявляет: это начало — Ум. Введение новой ипостаси — Ума — показывает, что для решения возникших перед ним трудностей при анализе личности человека при помощи платоновского метода философ прибегает к помощи Аристотеля и его комментаторов. Он, как указывает Ф. Мерлан<sup>2</sup>, соединяет главное положение в учении Платона — его теорию идей с главным положением аристотелевской философии — с учением о тождестве

---

<sup>1</sup> Это положение Плотин, весьма вероятно, заимствовал у Аристотеля. Последний, анализируя, каким образом возможно примирить внутреннее единство субъекта с разнообразием восприятий, развил теорию «общего чувства», которое и осуществляет синтез различных чувственных данных.

<sup>2</sup> Merlan Ph. *Monopsychism, mysticism, metaconsciousness*. Hague, 1963. P. 10.

вечного ума и его объекта. Трудно сказать, собственные ли поиски привели Плотина к этому синтезу или нет, но вполне возможно и влияние на него Альбина, утверждавшего, что бог, понимаемый в аристотелевском смысле, мысля себя, мыслит свои идеи. Лишь переосмысленный таким образом ум Плотин может смело вводить в свою систему, не боясь, что его обвинят в измене учению Платона. Однако Аристотель употребляет термин «ум» то в метафизическом аспекте, то в психологическом, и между этими двумя аспектами он не проводит никакой связи. Плотин же во всех своих трактатах утверждает открытость для нас умопостигаемого космоса, для него важно, чтобы вечный, божественный ум был и нашим умом, причем умом каждого индивида. Ведь в трактате «О душе» Аристотель писал: «Этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит» (Г5 430a22). А если этот вечный ум есть в нас, то и наш ум тоже мыслит всегда, и поэтому человек, индивид бессмертен. И тогда Плотин смело утверждает, что ум в нас и Ум как ипостась — одно и то же <sup>1</sup>.

Итак, пользуясь методом самопознания, Плотин приходит к открытию второй ипостаси — Ума. Он указывает, что Ум существует отдельно, а не есть часть Души (V. 9, 3-4), что он содержит в себе все бытие и все идеи (V. 9, 5-10), причем «бытие и Ум — одно и то же» и в нем «знание нематериального совпадает со своим объектом» (V. 9, 5, 29-31). Ум — законодатель и закон сущего (V. 9, 5, 27). Именно в этом заключен смысл высказывания «искать себя». Это уже чрезвычайно важные положения, показывающие яркую самобытность Плотина. В них можно найти и предвосхищение и кантовской концепции разума, априорными принципами формирующего мир, и особенно гуссерлевской феноменологии, согласно которой мыслящее Я несет в себе содержание своего мышления; мышление всегда направлено на свой предмет и конституирует его. Конечно, Плотин отличается от Гуссерля, и прежде всего тем, что последний исследует лишь феномены своего сознания, не придавая им онтологического статуса. Плотин же постоянно проводит параллель между субъективным и объективным. Он, можно сказать, с самого начала проводит более последовательную борьбу с психологизмом, чем Гуссерль. Это различие обусловлено различными посылками, из которых исходили эти философы: Гуссерль утверждал, что для него интенциональной первоосновой всего мира является «Я есть», от суждений же о реальном объективном мире необходимо воздерживаться; в основе платиновской философии лежит положение о единстве объективного и субъективного, о том, что умопостигаемое не существует вне ума. Не удивительно, что Гуссерль в последние годы своего творчества, анализируя проблему интерсубъективности, приходит к выводу о существовании в моем Я чужого Я как моего второго Я, то есть, говоря платиновским языком, что есть нечто общее для всех индивидов, «все души есть лишь одна душа».

Не останавливаясь на открытии Ума, Плотин идет дальше и в трактате V. 4, седьмом по хронологии,

---

<sup>1</sup> В этом положении можно проследить влияние Александра Афродисийского, который первым предпринял попытку соединить психологию и метафизику Аристотеля.

вводит понятие Единого. Ведь Ум, указывается в работе, не может быть истинным первоначалом, так как он включает в себя и мыслящее, и мыслимое, и поэтому двояк. Следовательно, до него существует первое начало, Единое, которое существует действительно, а не есть лишь атрибут; самодостаточное, Единое — это то, что Платон в «Государстве» называл Благом. Однако в трактате V. 4 Плотин считает Единое мыслимым началом, и поэтому граница между ним и Умом еще расплывчата. Но в трактате V. 1 Плотин уже отказывается от подобного постижения Единого (ведь мыслить можно лишь то, что является объектом для некоего субъекта, т.е. то, что делимо), и во всех последующих работах мы находим у него разработанную концепцию умопостигаемого мира: абсолютно трансцендентное Единое, истинное бытие Ум и Душа, организатор чувственного мира.

В этом же трактате Плотин подводит итог своим двум путям построения иерархии умопостигаемых сущностей, и оказывается, что это не два пути, а две стороны одного факта: «Так же как в природе есть эти три (ипостаси), так же надо думать, что и в нас они есть... и это та (часть) человека, которую Платон называл “внутренним человеком”» (V. 1, 10, 5-10). Эту мысль, которая является определяющей для понимания не только философской антропологии, но и всей философии Плотина, философ повторяет неоднократно во многих своих трактатах: «душа каждого содержит логосы всего» (V. 7, 1, 9-10); каждый из нас «есть все» (VI. 7, 6, 23) и т. д. Это положение платиновской философии, остающееся неизменным во все периоды творчества автора «Эннеад», конечно же ведет свое происхождение от древней мысли «все во всем», которую Плотин тоже высказывает: «всё имеет в себе всё... и всё — всё, и каждое — всё» (V. 8, 4). Но такое объяснение было бы все же поверхностным, формальным объяснением этого положения, не показывающим его сути, которая заключается в том, что наше Я не только содержит в себе весь мир, но конституирует его из себя, имея его в себе, поскольку Ум, который является не только мышлением, но и бытием, находится в нас. Именно так надо понимать высказывание Плотина в трактате IV. 4: «Если же он есть сам — такой вот именно — то он есть всё, и всякий раз, когда он мыслит себя, в то же время мыслит всё; и поэтому, смотря на самого себя в интуитивном схватывании (ἐπιβολῆ) и в деятельности [он видит] всё, а на всё — самого себя» (IV. 4, 2, 10-14).

Согласно такой трактовке платиновского положения можно попытаться перевести его на современный философский язык, учитывая, конечно, всю условность подобного перевода. Тогда Душа окажется собранием априорных субъективных (ибо у каждого своя душа) и объективных (ведь все души есть одна душа) форм рассудка и чувственности, в том числе пространства и времени; Ум — это конституирующая способность человеческого сознания, а Единое — это объединяющий центр нашего Я, позволяющий сознанию осуществлять свою синтезирующую деятельность. Такой «перевод» был бы достаточен для философа-феноменолога XX века, но не для самого Плотина. Восхождение по ступеням иерархии ипостасей было для него не просто философской забавой, но поиском истинной родины

человеческой души и являлось поэтому своеобразным доказательством бытия Бога, доказательством, основывающемся на самом очевидном факте — своем собственном существовании и существовании души как объекта самопознания, и поэтому несомненном.

Построив, таким образом, иерархию мировых ипостасей, являющуюся к тому же и иерархией нашего внутреннего опыта, Плотин задается вопросом: где же находится собственно человеческое Я, тот центр сознательной деятельности, обеспечивающий человеку его личность? Важность ответа на этот вопрос мы уже отмечали выше. Не вдаваясь в рассмотрение взглядов Плотина в зависимости от их эволюции, отметим, что у него существует несколько уровней Я. Обычно исследователи творчества Плотина находят у него два уровня: высшее и низшее Я<sup>1</sup>. Однако, как нам представляется, позиция Плотина в действительности несколько отличается от подобного толкования и, если учесть все его высказывания по этому вопросу, то можно сделать вывод о существовании трех уровней Я: первый, низший уровень, включает в себя собственно эмпирического индивидуума; на втором уровне находится центр нашей сознательной дискурсивной деятельности, протекающей во времени. Эти два уровня Плотин обозначает созданным им самим термином «мы», ἡμεῖς, а необходимость его разделения следует из платоновского высказывания в трактате I. 1: «Мы — двусмысленно, оно принимает во внимание животное и выше его; животное — это тело, наделенное жизнью» (I. 1, 10), хотя иногда Плотин указывает, что ἡμεῖς не есть тело, но все же и не свободно от него (IV. 4, 18). Но как бы то ни было, главным в ἡμεῖς является то, что «мы» является *неустойчивым* центром *сознательного* восприятия. Так как он неустойчив, то он может выхватывать из континуума нашего внутреннего мира некую область, которую мы сознаем; человек может направлять его туда, куда захочет, и поэтому живет той жизнью, которую сам выбирает.

Однако Плотин развивает дальше свою концепцию и вводит положение, которое является одним из тех его высказываний, которые показывают действительное своеобразие его как философа. Он утверждает, что «есть некая часть ее (души — *В.Л.*), которая всегда в умопостигаемом» (IV. 8, 8, 1), т. е. существует в нас нечто нами неосознаваемое, и, тем не менее, являющееся главным в нас. Этот высший уровень Я Плотин обозначает тоже им введенным термином αὐτός, «сам». Интерпретаторы философии Плотина относительно высшего уровня Я также расходятся во мнениях и помещают его то в высшую часть души<sup>2</sup>, то, после многих колебаний, в Ум<sup>3</sup>. Различие мнений обусловлено, по-видимому, тем, что у

---

<sup>1</sup> См., напр., Merlan Ph. Monopsychism, mysticism, metaconsciousness. Hague, 1963; Armstrong A.H. Plotinus // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967.

<sup>2</sup> Arnou R. Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Roma, 1967. p. 132.

<sup>3</sup> Hadot P. Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin // Journal de psychologie normale et pathologique, 1980, 77a, N. 2/3.



самого Плотина нет четко проведенной границы между Душой и Умом. Ведь по функциональным характеристикам этих ипостасей они должны четко различаться: Душа должна только рассуждать, а Ум — мыслить. В действительности же Плотин, преследуя цели доказательства возможности для каждого из нас подняться до созерцания Единого, утверждает, что индивидуальный ум, в отличие от Ума-ипостаси, может не только мыслить, но и рассуждать: «Ум же бывает или рассуждающий, или дающий возможность рассуждать» (V. 1, 10, 12-13). Другая причина непоследовательности Плотина в вопросе о различении Души и Ума, а следовательно и в вопросе о местонахождении высшего Я заключается в его отношении к античной традиции, а именно в попытке соединить платонизм и аристотелизм. Такое объединение, конечно же, не может быть полностью гармоничным, и Плотин иногда пытается найти компромиссное решение, помещая истинное Я в высшую Душу, которая всегда находится в Уме<sup>1</sup>.

Для того, чтобы определить, где же находится наше высшее Я, попробуем повторить ход рассуждений Плотина. Начальный пункт его философии — самопознание, цель — доказательство возможности созерцания Единого, находясь на уровне Ума. Следовательно, истинное самопознание присуще лишь Уму, а не Душе. Поэтому истинный центр нашей самопознавательной деятельности,  $\alpha\lambda\theta\acute{o}\varsigma$ , в отличие от центра подвижного,  $\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ , может находиться лишь на уровне Ума. «Человек становится умом, когда, отбросив все остальное от себя, он видит при помощи этого и [только] это, [так что он познает] самого себя при помощи себя [т. е. своего Я,  $\alpha\lambda\theta\acute{o}\varsigma$  — В.Л.]» (V. 3, 4, 28-29). Наша деятельность должна состоять в том, чтобы направить подвижное Я,  $\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  вверх, к нашему истинному Я, чтобы добиться слияния с ним. Критерием этого слияния будет отсутствие осознания нашего Я, ибо возможность осознания деятельности означает для Плотина ее неполноценность. Но и слияние с истинным Я не является целью философии Плотина, это не цель, а скорее средство. Целью является, как мы уже говорили, созерцание Единого, а наше истинное Я служит, так сказать, твердой ступенькой в умопостигаемом космосе, опираясь на которую, можно добиться этого созерцания.

## 5. Проблема человека

Разработанная Плотинем теория трех уровней Я служит ему основой как для постановки вопроса о бедственном положении человека в современном ему мире, так и для решения его. Согласно логике Плотина, если бы в человеке было лишь два уровня — истинное и неистинное Я, — то было бы весьма трудно провести между ними какую-либо связь, эти уровни существовали бы совершенно независимо

---

<sup>1</sup> П. Адо замечает, что высшая Душа, находящаяся в Уме, — это форма, идея Души (*Hadot P. Plotin ou la simplicité du regard. Paris, 1963, p. 260*). Если это действительно так, то помещение истинного Я в высшую Душу означает помещение его в Ум, и таким образом Адо пытается снять противоречие между платоновскими и аристотелевскими тенденциями в философии Плотина.

друг от друга, и человек не мог бы изменить себя ни в этой жизни, ни в посмертной, поскольку этой жизни соответствует только неистинное Я, а посмертной — только истинное. Несмотря на то, что такая постановка вопроса соответствовала бы и платоновскому разделению на бессмертную и смертную душу («Тимей» 69c-d), и аристотелевскому различению ума как истинно божественного в человеке от человека, «составленного из разных частей» («Никомахова этика», 1177b28 — 1178a), Плотин замечает, что в действительности проблема человека гораздо сложнее. Такой отход от мысли древнегреческих классиков философии отражает изменение в состоянии общества по сравнению с временами Платона и Аристотеля. Глубокая противоречивость современного Плотину общества проявилась в его философии также и в том, что мыслитель рассматривает всех людей как бы разделенными на три основные группы. «Одни остаются там (т. е. в области чувственного — *В.Л.*) и на протяжении всей своей жизни считают [чувственные вещи] первыми и последними... Другие немного поднимаются над чувственными вещами, двигаемые лучшими частями души от приятного к более прекрасному. Но, неспособные видеть высшее, т. к. они не имеют другого, они остаются [в чувственном мире]... Третий же род — божественные люди, обладающие мощью, силой и быстротой» (V. 9, 1). Причину того, что люди отличаются друг от друга по своим жизненным установкам, Плотин видит в самом человеке. Именно человек виноват в своем трагическом состоянии, и причина этого, как пишет Плотин в трактате III. 2, заключается в том, что «место [человека] — между богами и зверями, и он склоняется то к одним, то к другим; некоторые люди уподобляются богам, другие — зверям, а большинство придерживается середины» (III. 2, 7). Плотин пытается понять, почему люди оказались именно в таком положении, но его объяснение затрагивает лишь онтологический, а не исторический аспект. Состояние человека полностью определяется структурой бытия, и поэтому перед философом возникают две главные проблемы: во-первых, проблема определения сущности человека, т. е. определения причины того, что «место [человека] — между богами и зверями», и, во-вторых, проблема свободы выбора человека, согласно которой он направляет свои усилия в одну или другую сторону. Но само понятие свободы воли человека неразрывно связано с понятием личности, индивидуальности, человеческого Я, и поэтому главным при исследовании человека для Плотина становятся проблемы определения личности человека и человеческой сущности. С одной стороны, сущность и личностность — диаметрально противоположные понятия. Ведь сущность — это родовое понятие, это то, что является общим для всех людей, а личностность — это именно то, что отличает человека от ему подобных. Но, с другой стороны, эти два понятия неразрывно связаны, так как личностность выражается только на основе сущности, да и *само свойство человека быть личностью тоже сущностно* для него. Такое понимание сущности и индивидуальности, общего и единичного мы находим у Плотина.

Однако несмотря на то, что и истинное человеческое Я, и, как мы увидим позже, сущность человека — это Ум, высшее Я все же нельзя отождествлять с сущностью человека. Мы поймем это, если

вспомним противоречивое отношение эгоцентризма и объективизма в философии Плотина, если не будем забывать, что иерархия мировых ипостасей не только находится в каждом из нас, но существует отдельно от нас. В вопросе о сущности человека главным (но не единственным!) для Плотина является момент объективизма, ибо сущность человека не должна зависеть от него, а в вопросе о человеческом Я — момент эгоцентризма, ведь только при помощи Я человек может достичь своей главной цели.

Остановимся вкратце на том, как Плотин применяет свою теорию трех уровней Я к поставленной им проблеме человека. Поскольку средний уровень Я подвижен, он может совпадать как с самым низшим Я, с эмпирическим индивидом, так и с высшим, истинным Я. Существование трех типов людей, о которых Плотин говорил в начале трактата V. 9, происходит от того, что наш подвижный центр восприятия направлен либо к чувственной материи, либо к Уму, либо остается в своем срединном положении — на уровне рассудочной Души. Эти три рода людей, соответствующие трем уровням Я, являются причиной существования трех систем философии: эпикуреизма, стоицизма и платонизма<sup>1</sup>.

## 6. Человек умопостигаемый и человек чувственный

а) *Сущность человека.* Проблему человека в мире Плотин решает не только с точки зрения человеческого субъективного выбора, но и со стороны его сущности. Действительно, ответить на вопрос о сущности человека — значит показать причину его существования в этом мире, а это, в свою очередь, покажет, возможно ли изменение этого существования. Поэтому неудивительно, что вопрос о человеческой сущности поднимается Платином во многих его трактатах. Но, прежде чем ответить на этот вопрос, выясним, какие термины Плотин использовал для обозначения сущности человека, ибо здесь особенно наглядно проявляется, как анализ терминологии помогает понять собственно философские проблемы.

Отправной точкой для нас может послужить небольшой отрывок из трактата VI. 8: «каждый из нас из-за [наличия] тела находится далеко от [своей] сущности (οὐσία), а при помощи души принимаем участие в сущности и являемся сущностью; то же, что существует, подобно сложному, [состоящему] из [индивидуальных] отличий и сущности... Но сущность и мы — не одно и то же, и не мы властвуем над своей сущностью, но сущность над нами» (VI. 8, 12, 4-10). Итак, сущность Плотин обозначает тем же термином, что и его классические предшественники: οὐσία, и помещает ее в область Ума, ведь сущность вещи — это ее единство (VI. 9, 2), а единство достижимо лишь на уровне Ума. Далее, в Уме сущность вещи идентична с ее причиной, которая, в свою очередь, есть не что иное, как сама умопостигаемая вещь

---

<sup>1</sup> Подобная классификация философских систем, основанная на различных сторонах человеческого существования, встречается не только у Плотина. Ее разрабатывал, например, Паскаль, выделивший три школы: эпикуреизм, стоицизм и догматизм, Дильтей и др.

(VI. 7, 2). Поэтому можно считать, что слова, обычно переводимые как «причина» (например — τὸ διὰ τί) у Плотина тоже обозначают сущность, если эта причина находится в Уме. Сущностью является и идея (ἰδέα) (V. 8, 5, 25), и эйдос, форма (εἶδος) (V. 8, 7). Мы назвали лишь основные термины философии Плотина, которые он употребляет, когда говорит о сущности чего-либо. Круг синонимов можно еще долго расширять, но скажем лишь, что поскольку сущность человека находится в Уме и есть Ум, то ею будет и умопостигаемая причина человека, и идея, и форма, и сам умопостигаемый человек: τὸ εἶναι ἄνθρώπου; τὸ πεποιηκός τοῦτον τὸν ἄνθρωπον; ὄντως τοῦ ἄνθρώπου; τὸ τί ἦν εἶναι; ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθής; ὁ ἐν νῶ ἄνθρωπος и др.

Решение вопроса о сущности человека служит Плотину основой для дальнейшего исследования человеческой природы. Он указывает, что, рассматривая человека как соединение души и тела, мы даем не определение, а лишь описание его. Поэтому же нельзя рассматривать человека просто как разумное животное, т. е. разумное существо, наделенное органами чувств. Такое определение не прояснило бы нам, почему человек именно таков, каков он есть, а для этого нужно дать определение через сущность — и это будет наилучшим определением. А как мы уже знаем, сущность человека находится в Уме, поэтому, чтобы понять человека чувственного, нужно рассмотреть человека умопостигаемого, человека-в-себе (ἄυτοἰάνθρωπος), и определить, каким образом из него происходит чувственный человек.

На соотношении чувственного и умопостигаемого человека Плотин останавливается неоднократно (см., напр., VI. 4, 14; VI. 5, 6; VI. 3, 9; VI. 7, 6; I. 1, 12). Суть его заключается в следующем. Истинный человек, существующий вечно, не рождающийся и не исчезающий — это человек в Уме, «всех людей человек» (VI. 7, 6, 12). От этого одного идеального человека происходит другой человек, рассудочный, человек в душе, который уже несет в себе все индивидуальные отличия и существует не благодаря себе, но благодаря человеку в Уме. От этого второго человека происходит третий человек, эмпирический. Со смертью же, с исчезновением эмпирического человека душа его не будет больше связана чувственной материей, а вернется к своим истокам, индивидуальное сознание человека «солется» с одним умопостигаемым человеком.

б) *Ощущения.* Рассматривая природу человека, Плотин все время задается вопросом относительно природы ощущений, и здесь у него нет никаких сомнений: в трактате VI. 7 он безоговорочно утверждает, что человек является существом чувствующим по самой своей сущности, т. к. способностью к ощущению обладает и умопостигаемый человек. Даже более того, человек в Уме имеет «ощущения более ясные», чем человек в чувственном мире. Наши ощущения есть лишь неясный образ тех ощущений.

Эти высказывания не противоречат другим утверждениям Плотина, когда он говорил, что «ощущение есть недоверие», истину же мы постигаем при помощи умственных способностей. Строго говоря, не существует четкой границы между умственными и чувственными способностями: ощущения,

которые имеет человек в Уме, похожи больше на интеллектуальную интуицию, чем на наши ощущения при помощи органов чувств. Это следует и из того, как Плотин использует слово αἴσθησις: иногда оно обозначает ощущения, а иногда — сознание. И ощущения, и сознание дают знание непосредственное, а ошибки при чувственном познании происходят только по причине неясности, расплывчатости наших ощущений.

в) *Страсти*. Такого же взгляда на природу ощущений Плотин придерживается и в предпоследнем своем трактате, где он замечает: «Внешнее ощущение есть лишь образ того ощущения, и то более истинно по сущности, чем это и есть бесстрастное созерцание форм» (I. 1, 7, 12-14). Но в этом трактате он исследует природу ощущений не ради них самих, и не только для того чтобы выяснить познавательную ценность ощущений, но с целью определения причины появления в человеке таких страстей, как удовольствие, горе, страх, смелость, желание, отвращение, боль и других. Действительно, если страсти происходят из ощущений, а ощущения являются сущностной характеристикой человеческого существования, то и страсти также есть неотъемлемое свойство человека. Но с другой стороны, человек в Уме не должен страдать, следовательно, у страстей не должно быть прототипов в истинном бытии, а появляются они лишь тогда, когда душа принимает в себя тело; но в этом случае мы должны будем приписать активность чувственной материи, что невозможно, ведь она есть небытие. Между этими двумя крайностями и мечется мысль философа, стремящегося, с одной стороны, оставить умопостигаемого человека, нашу истинную сущность вне страстей, а с другой — не наделять способностью страдать материальное тело, ведь страдание — это движение, одно из проявлений жизни, а материя не может быть жизненным началом. Решение, к которому приходит Плотин, весьма характерно для его метода: страдание не свойственно ни душе, ни телу, но появляется только при их соединении. Живое существо, получившееся от слияния тела с душой, действует и желает само по себе, но в нем присутствует способность к желанию, т. е. идея желания, которая сама «остаётся неподвижной, лишь управляя способностью действовать в том, в чем эта способность имеется. Если это так, то, когда живое существо страдает, жизненному началу, данному в душе, и телу, необходимо быть бесстрастным к страстям и действиям, которые имеют существа» (I. 1, 6).

г) *Соединение души и тела*. Плотин выходит, таким образом, из затруднительного положения, вызванного изучением природы аффектов. Но, приписав аффекты смеси души и тела, он оказывается перед другой трудностью, более фундаментальной, чем первая, трудностью в понимании причины и механизма соединения двух независимых друг от друга природ — души и тела. С этой проблемой сталкивается любой философ, исходящий из психосоматического дуализма в понимании человека, не избегает ее и Плотин. С самого начала заметим, что вопрос соединения души и тела Плотин рассматривает в двух аспектах: соединение мировой души и тела и связь души человека с телом. Очевидно, что эти два

аспекта должны отличаться друг от друга, ведь в первом случае соединение происходит навечно, оно не имеет ни начала, ни конца; а во втором случае эта связь временна, она наступает при рождении живого существа и прекращается со смертью. Прежде чем рассматривать случай человека, Плотин в трактате IV. 3 подробно останавливается на вопросе, связанном с «душой всего». Во-первых, чувственный мир не существует вне души, душа всегда соединена с телом, разделение их возможно лишь в мысли. Поэтому связь души с телом — необходимая, она является выражением всеобщего мирового закона. Но душа — это субстанция, самодостаточная сущность. Поэтому, несмотря на ее извечную имманентность чувственному миру, она всегда остается трансцендентной по своей сущности. Это служит для Плотина основанием для разделения души на два уровня: высшую душу, остающуюся всегда трансцендентной и созерцающую Ум, и нижнюю, организующую чувственный мир согласно тем формам, которые ей сообщает высшая душа. Душа, которая нисходит в тело, есть лишь образ (εἶδωλον) высшей души. Плотин сравнивает это раздвоение с двояким существованием Геракла: сам он — у богов, но образ его — в Аиде (IV. 3, 27; ср. I. 1, 12).

Различение двух уровней души служит основанием для объяснения нисхождения души человека в свое тело; нисхождение касается только нижней части души, верхняя же часть всегда остается в умопостигаемом мире. Таким образом, душа, соединяясь с телом, никогда не теряет своей связи с Умом, и в силу этого нисхождение в область чувственной материи может быть временным.

Каким, однако, образом душа, имея субстанциальную природу, тем не менее, соединяется с чувственным телом, приобретая от последнего некоторую степень небытия? Для Плотина и этот вопрос не заключает в себе противоречия. Да, лучшее, т. е. душа, может становиться хуже, но ведь худшее, т. е. материя, от этого становится лучше. Поэтому «склонение есть сверкание в направлении низа, а это не больший грех, чем давать тень» (I. 1, 12). Душа «освещает» материю, доказывая этим лишь свое совершенство.

Таким образом, как отмечает Ж. Труйяр, «одушевленность возникает из внутреннего требования сущности, не для того чтобы дополнить себя, а чтобы себя символизировать... Они (т. е. душа и тело — В. Л.) объединяются не из-за их неполного характера, но, наоборот, из-за их очень несходной целостности»<sup>1</sup>.

д) *Смерть*. Тесно связанной с проблемой соединения души и тела оказывается проблема смерти. Если нисхождение души в тело есть необходимое действие, доказывающее совершенную и деятельную природу души, то почему это нисхождение в случае живых существ происходит лишь на некоторое время? Здесь тоже можно предположить два противоположных решения вопроса: либо существует некая идея временности нашей жизни, либо причина смерти — это чувственная материя. Второе решение

---

<sup>1</sup> Trouillard J. La purification plotinienne. P., 1955. P. 37.

представляется настолько очевидным, что Плотин, несмотря на всю приверженность теории идей, допускает его и пишет в небольшой заметке «О разумном исходе из жизни» (I. 9): «Как же отпадет [от души] тело? Когда ничто уже не будет связывать душу [с ним], когда тело будет не в состоянии связываться с душой, когда не будет в нем никакой внутренней гармонии, имея которую, оно имело душу» (I. 9, 5-7). Эту способность чувственных тел не только отпадать самостоятельно от души, но и входить в душу, Плотин допускает и в других трактатах, где он утверждает, что именно тело определяет тип души, с которой оно соединяется. Но такая трактовка противоречит общему настроению философии Плотина. Поэтому позднее он высказывается по поводу смерти и с точки зрения теории идей, используя обычную для него мифологическую терминологию: «Отец Зевс, испытывая жалость к смертным за их страдания, происходящие от [телесных] оков, дает временный отдых, освобождая от тел» (IV. 3, 12, 8-10). Общим и в том, и в другом решениях является лишь то, что Плотин считает смерть благом, но только смерть естественную, а не насильственную, хотя и не отрицает возможности самоубийства в случае абсолютной необходимости (I. 9), имея в виду, очевидно, историю смерти Сократа. «Если жизнь и душа существуют и после смерти, то [смерть] была бы благом, т. к. без тела они действуют лучше», — пишет Плотин в своем последнем, предсмертном трактате (I. 7, 3, 7-8).

е) *Человек и животное*. Остальные трудности, возникшие у Плотина после написания трактата IV. 7, и о которых мы говорили при его анализе, философ также решает, исходя из своей концепции трех иерархически расположенных ипостасей. Он легко разделяется с проблемой отличия человека от животного, помещая их сущности не в Душу, а в Ум. Различие между видами живых существ заложено в умопостигаемом мире, ведь там есть идеи и человека, и лошади, и собаки, и всех остальных животных. Тот факт, что Ум содержит в себе идеи не только благородных, но и ничтожных существ, служит доказательством его совершенства, а не наоборот. Почему тогда животные не рассуждают, если у них есть свой прообраз в истинном мире? На это Плотин дает несколько ответов. Во-первых, идея человека отличается от идей других животных (VI. 7, 9, 11-12). Во-вторых, согласно платоновской иерархии душ, душа человека находится гораздо ближе к Уму и может созерцать его сущности, души животных являются лишь образами высших душ и «тело [животного] только из этого образа души черпает свои действия» (I. 1, 11, 12-13). В-третьих, в силу предыдущего вывода из всех способностей у животных главенствующей является ощущение, а у человека — рассуждение (V. 2, 2).

ж) *Индивидуальность*. Необычный метод философствования Плотина, не лишенный противоречий и построенный на противоречиях, не раз ставил в затруднительное положение исследователей его творчества. Особенно наглядно это проявляется в ответе на вопрос, как Плотин относился к идее индивидуальности человека, и вызвано это тем, что сам философ в «Эннеадах» высказывал положения, резко противоречащие друг другу: в одних трактатах он утверждает существование идей индивидов в

умопостигаемом мире, в других отвергает это положение, говоря, что существует идея человека, а не индивида, причем рассмотрение этих трактатов в хронологическом порядке не вносит какой-либо ясности в этот вопрос, т. к. Плотин то отрицает существование идей индивидов, то вновь утверждает их существование. Так, в раннем трактате V. 9 он пишет, что существует идея «не Сократа, но человека» (V. 9, 12, 3-4). В более поздней работе V. 7 он высказывает противоположное мнение: «Если и я, и каждый может восходить к умопостигаемому, то и начало каждого — там. Если Сократ и душа Сократа [существуют] всегда, то, как говорится, там есть Сократ-в-себе, поэтому и душа каждого [находится] там» (V. 7, 1, 1-5). Но в 22-м по хронологии трактате VI. 4 он вновь говорит обратное: «Все души... имеют свое начало в одном» (VI. 4, 14), а в работе IV. 3, двадцать седьмой по Порфирию, опять этому противоречит: «Но Сократ существует, хотя душа Сократа [находится] в теле» (IV. 3, 5, 3-4), — хотя и на этом не останавливается и в работе VI. 3 вновь меняет мнение: «Участвуя в человеке вообще, [появляется] индивидуальный человек» (VI. 3, 9). Можем ли мы сказать, что в этом вопросе Плотин непоследователен? Анализируя эту проблему, Г. Блюменталь<sup>1</sup> приходит к выводу, что да, здесь философ непоследователен. Однако такой вывод не соответствует действительной мысли Плотина, и сделать его можно, лишь не учитывая метод автора «Энеад». Согласно Плотину, формальные принципы существуют на всех уровнях бытия, но в разной степени дифференцированности. В Едином есть все формы, но они существуют лишь потенциально, в неразличимом единстве. На уровне Ума в единстве всех форм уже присутствует элемент множественности. В Душе уже все разделено, хотя все же существует образующее единство. Полное разделение наступает лишь на уровне чувственной материи. Таким образом, на всех уровнях истинного бытия существует и единство форм, и их различие, правда — в различной степени. Поэтому можно сделать как вывод о том, что в Уме должна быть идея человека вообще, так и вывод, утверждающий существование идей каждого индивида — идею человека. Следовательно, противоположные высказывания Плотина не противоречивы, а являются двумя сторонами одного решения проблемы. Причину, по которой Плотин выбирает то одно высказывание, то другое, следует искать в контексте фразы, в том, из каких посылок он ее выводит. Рассматривая подобного рода противоречия, никогда не следует забывать об одной из основных черт философии Плотина — о единстве рационалистического и религиозного подходов. В Едином и даже в Уме, в силу их существования над временем, в вечности, существуют все противоположности. Философия же в обычном смысле слова — это всегда дискурсивное описание, стремление логически отвечать на поставленные вопросы (ср. II. 9, 14, 38), и поэтому философия всегда стремится избегать противоречий. В философии Плотина человеческий рассудок, которым оперирует философия, есть развернутое во времени мышление, свойственное Уму; а так как в

---

<sup>1</sup> См.: *Blumenthal H.J.* Did Plotinus believe in Ideas of Individuals? // *Phronesis*, vol. II, 1966, p. 61-80.



Уме противоположности существуют без противоречия, то они существуют и в Душе, но отношение их здесь уже противоречивое. От противоречий, возникающих при дискурсивном анализе, необходимо избавляться, но не при помощи исключения одного члена противоречия, а путем перехода на более высокий уровень бытия.

## II. ФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА И ПАТРИСТИКА

Различные пути взаимодействия древнегреческой философии и христианского богословия изучаются различными исследователями на протяжении многих лет. Этой проблеме посвящено множество книг, освещающих ее и с точки зрения патрологии<sup>1</sup>, и с точки зрения развития философской мысли<sup>2</sup>. Поэтому, казалось бы, очередной труд на эту тему является совершенно излишним. Но тем не менее следует отметить, что большинство работ написано все же преимущественно в историческом аспекте — или историко-философском, или историко-церковном, что несколько отодвигает в сторону аспект концептуальный. А ведь христианская Церковь в первые века своего существования, стремясь разобраться, как относиться к античному наследию, в том числе и философскому, преследовала и вполне конкретные цели. Одной из таких проблем была необходимость ответа на многочисленные философско-богословские вопросы, встававшие перед христианами, — вопросы, ответы на которые уже были предложены античными философскими школами. И христианство должно было решить, искать ли ответы на эти вопросы самостоятельно или воспользоваться опытом античной философии. Т.е взаимодействие между христианством и античной, прежде всего эллинистической философией проходило в основном по ряду наиболее животрепещущих вопросов, касавшихся прежде всего проблем богопознания и учения о человеке. Конечно, не во все века этот интерес был одинаков. Первые века христианства характеризуются, по выражению архимандрита Киприана Керна, «богословской нечувствительностью»<sup>3</sup>. Однако в III-IV вв. этот интерес значительно возрастает в связи с появлением множества ересей, которым необходимо было дать строго христианские ответы. В основе многих ересей лежали те или иные философские положения античности, произвольно или необдуманно вставленные в контекст христианского богословия. Таким образом, проблема использования философских положений античности, и в первую очередь эллинизма как наиболее близкого по времени и самого влиятельного в обществе, в христианском богословии для решения его задач становится как никогда острой. Отцы Церкви явили миру не только пример поразительной святости, но и дали на последующие века образец того, как необходимо решать

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Danielou J. La message evangelique et culture hellenistique. P., 1960.*

<sup>2</sup> См., напр.: *Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.*

<sup>3</sup> *Архимандрит Киприан Керн. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 84.*

сложнейшие богословские и философские проблемы. Этот образец важно уяснить нам особенно сейчас, когда нападки на христианство со стороны человечества, «просвещенного» науками и философией, стали обыденностью, когда уверенность в существовании непреодолимой пропасти между наукой и философией, с одной стороны, и христианством — с другой существует уже на уровне обыденного сознания. Поэтому в настоящей работе мы ставим перед собой целью рассмотреть прежде всего те философско-богословские проблемы, которые являются наиболее актуальными именно в XX веке.

## 1. Святые отцы и учителя Церкви о Плотине

Платоновская и неоплатоническая философия признавалась за наиболее близкую по духу христианству многими отцами и учителями Церкви (Иустином Философом, Климентом Александрийским, блаж. Августином, Псевдо-Дионисием Ареопагитом и др.). С другой стороны, именно платонизм и неоплатонизм послужили философской основой для формирования многих ересей, в большей или меньшей степени удаленных от истинного христианства, — манихейства, гностицизма, арианства, оригенизма и др. Поэтому с точки зрения целей настоящей работы важно было бы рассмотреть взаимоотношение именно платоновской философии и христианского богословия по наиболее животрепещущим сегодня проблемам. Поскольку влияние этой философии на христианское богословие осуществлялось, прежде всего, через неоплатонизм (Плотина и его учеников и последователей — Порфирия и Прокла), то прежде всего надо ознакомиться с основными моментами философии Плотина в тех ее аспектах, которые оказались наиболее значимыми для развития христианского богословия.

Прямые упоминания у отцов и учителей Церкви о Плотине встречаются крайне редко. Среди тех, кто с какой-либо целью упоминает имя Плотина, мы можем с уверенностью назвать лишь блаж. Августина, Немезия Эмесского и Евсевия Кесарийского. Однако через Оригена, обучавшегося вместе с Плотиним в Александрии у Аммония Саккаса, Плотин оказал огромное влияние на многих восточных отцов Церкви. По крайней мере, заметно заимствование некоторых идей и образов Плотина у свв. Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Чаще всего философия Плотина ассоциируется с его учением о трех ипостасях — Душе, Уме и Едином. Количество этих ипостасей и их субстанциальный характер по отношению к чувственному, материальному миру у многих невольно вызывал ассоциацию с Пресвятой Троицей. Плотин к тому же столь аргументированно показал характер соотношения этих ипостасей и столь недвусмысленно указывал, что они и есть божество (V, 1, 7), что многие христианские богословы в той или иной степени переносили платиновский субординационизм и эманатийное порождение ипостасей на взаимодействие Лиц Св. Троицы. Как убедительно показывает В.В.Болотов, этот субординационизм был характерен для

Оригена, который впервые, одновременно с Плотиним и, возможно даже, под его влиянием, но в совершенно другом значении стал использовать термин ипостась (ὑπόστασις)<sup>1</sup> для обозначения Лиц Св. Троицы. Собственно описание Лиц Св. Троицы у Оригена также напоминает платиновские характеристики его трех ипостасей, хотя Ориген и стремится избежать, не всегда успешно, философского субординационизма. Так, Бог-Отец — один и един, в Нем все первоначально и произвольно. Бог-Сын есть образ благодати Отца, есть сама Премудрость.

Если для Оригена основные совпадения и заимствования у Плотина находятся в области собственно богословия (учения о Боге как Св. Троице), то на блаж. Августина Плотин оказал влияние в другой области. Как известно, Августин в молодости долго не мог решить для себя проблему существования в мире зла при всеблагом и всемогущем Боге. Одно время Августин допускал, что Бог всеблаг, но не всемогущ, соглашаясь, таким образом, с манихейскими положениями. Понять философскую несостоятельность манихейских воззрений помогло Августину знакомство с трактатами Плотина в переводе Мария Викторина. Плотин настолько убедительно доказал Августину, что зло не имеет онтологической, субстанциальной природы, что с этих пор Августин уже нисколько не сомневается в истинности христианства. По всей видимости, Августин был настолько благодарен Плотину за это решение самой животрепещущей проблемы, что именно ему он стал приписывать изложение многих положений христианства: «Я прочел там (в «Энеадах» Плотина. — *В.Л.*) не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: “В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог”...»<sup>2</sup>. Эти слова показывают, что влияние Плотина на блаж. Августина не сводилось только к решению проблемы зла. Августин, так же, как Ориген, проводил параллели между платиновскими ипостасями (в данном случае Умом) и лицами Св. Троицы (Богом Словом). Метод философствования Августина во многом платиновский: он, как и его греческий предшественник, считает мир иерархически упорядоченным (не разделяя, естественно, субординационизм Плотина), не признает возможности воздействия низшей природы на высшую, но считает активным началом лишь духовное. Способ, с каким Августин расправился со своим скептицизмом, также навеян платиновскими размышлениями: «Если я обманываюсь, то поэтому уже существую. Ибо кто не существует, тот не может, конечно, и обманываться... Ибо как знаю я о том, что я существую, так равно знаю и то, что я знаю»<sup>3</sup>, — пишет блаж. Августин в «О граде Божиим».

Очень много платиновских идей есть и у Псевдо-Дионисия Ареопагита — и в учении о едином Боге, и о происхождении зла — что онтологической основы зла не существует, и, что особенно важно для нас, в

---

<sup>1</sup> См.: *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т.1. Учение Оригена о Троице. М., 1999. С. 260-269.

<sup>2</sup> *Аврелий Августин.* Исповедь. М., 1991. С. 177.

<sup>3</sup> *Блаженный Августин.* О граде Божиим. М., 1994. Т.2. С. 217.

методе богопознания — что восхождение к Богу возможно только после устранения сначала «от деятельности и чувств своих, и разума, и от всего чувственно-воспринимаемого, и от всего умопостигаемого, и от всего сущего, и от всего не-сущего... и от самого себя»<sup>1</sup>.

Очень часто обращались отцы Церкви к аргументам Плотина в защиту бессмертия и бестелесности души. Особенно заметны эти аргументы в творениях преп. Максима Исповедника. Согласие с платиновскими аргументами видно, например, в таких словах: «Тело само по себе недвижимо. Если душа — тело... то и она будет недвижима. Если же так, то откуда у нас движение?»<sup>2</sup>, «Если всякое сложение и разложение и рассечение уместно только в телах, а то, что свободно от всякого сложения, разложения и рассечения, необходимо должно быть признано не телом, то душа — не тело, так как она не причастна ничему такому»<sup>3</sup>

Однако влияние Плотина было не только положительным. Многие отцы и учителя Церкви предупреждали об опасности некоторых положений неоплатонической философии. Это относится, конечно же, к субординационизму в понимании отношения между Лицами Св. Троицы, о способе рождения Бога Сына и Святого Духа, об отношении к телу человека и вообще к материальному миру. Св. Григорий Богослов предупреждал против увлечения платоновскими идеями<sup>4</sup> (а это учение, конечно же, есть и у Плотина). Немезий, епископ Эмесский, считает, что платиновское учение о том, что «иное есть душа, а иное ум»<sup>5</sup>, привело Аполлинария к разработке им своего еретического учения. В дальнейшем, по ходу изложения, мы подробнее покажем, как следует относиться к различным идеям Плотина с точки зрения Православной Церкви, и как отцы Церкви развивали или опровергали некоторые его положения.

## 2. Проблема человека в христианстве и современном мире

Главной проблемой XX века, по единодушному признанию философов, является проблема человека. Именно в нашем столетии возникают философские течения, ориентированные прежде всего на понимание человека, — экзистенциализм, персонализм, философская антропология, появляется даже претендующая на научность психология, являющаяся, по словам самих психологов, наукой о человеке. Огромное разнообразие различных учений о человеке — и религиозных, и атеистических, и научных, и откровенно антисциентистских — вынуждают нас внимательнее отнестись к тому, как решали проблему человека

---

<sup>1</sup> См.: *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. Мистическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 5.

<sup>2</sup> Цит. по: *Свт. Феофан Затворник*. Душа и ангел — не тело, а дух. М., 1999. С. 109.

<sup>3</sup> Цит. по: Там же. С. 110.

<sup>4</sup> См.: Св. Григорий Богослов. *Собрание творений*. Т. 1. М., 1994. С. 391.

<sup>5</sup> Немезий Эмесский. *О природе человека*. М., 1998. С. 5.

отцы Церкви и Плотин.

Работ, посвященных собственно проблеме человека, и в античной философии, и в патристике, чрезвычайно мало, так что при поверхностном подходе может создаться впечатление, что вопрос о человеке не очень-то и волновал мыслителей первых веков после Р.Х. Действительно, из всех крупных философов, живших с III в. до Р.Х. по III в. после Р.Х. только Плотин писал работы, посвященные антропологической проблематике. Среди них следует отметить, прежде всего, «Что такое животное и что такое человек» (I, I), а также ряд трактатов о душе, в которых, правда, говорится не столько о душе человека, сколько о Душе мировой, Душе как одной из трех ипостасей. Характеризуя позиции других философов в отношении антропологических вопросов, можно отметить, что, например, Секст Эмпирик, философ-энциклопедист, живший во II в. после Р.Х., критически рассматривая *все* философские проблемы, поднимавшиеся в античности, даже не ставит вопроса о человеке.

Сходное положение можно наблюдать и в патристической литературе. Из всех отцов Церкви лишь у св. Григория Нисского есть работа, посвященная собственно антропологической проблеме, — «Об устройении человека».

Однако это лишь кажущееся отсутствие интереса к проблеме человека и в христианском богословии, и в античной философии. Хотя, по выражению архимандрита Киприана Керна, «во всей святоотеческой литературе не было дано цельной системы антропологии»<sup>1</sup>, очевидно, что вопросы о человеке поднимались в той или иной степени всеми отцами и учителями Церкви. Это не удивительно, ведь главная задача любого христианина — спасение, и поэтому для богословия такие вопросы, как понимание человека как образа и подобия Божия, вопрос о воскресении в телах и бессмертия души, не могли остаться второстепенными. То, что проблема человека является основной для христианства, обуславливается главным образом самим фактом Боговоплощения — тем, что Бог стал Человеком, в котором соединилась вся полнота божественной природы с полнотой природы человеческой. Уже сам этот факт говорит в пользу того, что человек занимает особое положение в мире. Поэтому и ответы на вопросы о сущности человека, о его спасении и о познании божественной природы неразрывным образом связаны. Рассуждая строго в рамках философских категорий, невозможно объяснить и понять пути и возможности человеческого спасения без ответа на вопрос о человеческой природе и, естественно, о сущности человека, т.е. того, что, собственно, делает человека человеком — образом и подобием Божиим, с одной стороны, и с другой — греховным, падшим существом.

Повышенное внимание к проблеме человека в современной философской мысли говорит, на наш взгляд, о том, что современный человек серьезно болен — болен не физически, а, так сказать, метафизически. Очень хорошо диагноз этой ситуации поставил М. Мамардашвили, назвавший

---

<sup>1</sup> *Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы, с. 84.*

современное состояние антропологической катастрофы: «Я имею в виду... перерождение каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания в сторону антимира теней или образов, которые, в свою очередь, тени не отбрасывают, перерождение в некое зазеркалье, составленное из имитаций жизни»<sup>1</sup>. В антимире теней человек обретает совсем иное ощущение бытия, точнее, бытие больше не ощущается им как бытие, перед которым человек должен нести некую ответственность. Человек из царя, владыки мира, управляющего творением, но и ощущающего ответственность перед ним, превращается в большого младенца, видящего смысл своей жизни лишь в игре, ведь игра — это именно тот вид деятельности, где человек может не нести никакой ответственности за результаты своих дел. А если жизнь — игра, то и правила в ней устанавливаются самими играющими. В мире «антропологической катастрофы», таким образом, необходимо исключается какая-либо вера в Бога. Вера в Бога мешает человеку играть, она возвращает его к реальностям бытия — смерти, любви, состраданию, страху. Человек бежит от Бога, бежит в выдуманный им мир, который он не может создать, но может придумать, — мир виртуальный, еще более углубляющий катастрофу, создавая в человеке иллюзию бытия, подменяя сном — явь.

Поэтому задачей Церкви в современном мире становится пробуждение человека. И если во все предыдущие века сама жизнь с ее повседневными заботами, борьбой за жизнь и постоянной встречей со смертью не давала людям оторваться от своих онтологических основ, то современная цивилизация, в корне изменившая жизнь человека, требует и осмысления новых культурных реалий, понимания того, что жизнь человека радикально изменилась под влиянием научно-технического прогресса. Эти изменения настолько радикальны, что требуют самого серьезного анализа отношения Церкви к культуре, чтобы все позитивное, наработанное в науке и философии, смогло служить людям и Церкви.

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М. Проблема человека в философии // Необходимость себя: Введение в философию. М., 1996. С. 146-147.

### III. АПОЛОГЕТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

#### 1. Учение о теле

И платонизм, и Плотин, и христианство сходятся в положении, что человек состоит из души и тела. Именно такое понимание человека можно увидеть в Новом Завете, да и отцы Церкви разделяют эту мысль, чему можно было бы привести множество свидетельств. Платон также исходит из этой традиции, правда, уточняя, что «ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек» (Алкивиад I, 130 с 1), что «именно душа — это человек» (там же). И более того, тело для Платона «подобно могильной плите (σῆμα), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу» (Кратил, 400 с 2). Проводя последовательно в своей жизни это положение Платона, Плотин даже жил так, что, казалось, стыдился своего тела: не мылся, не лечился и т.п. Отчего такое противоречие платонизма и неоплатонизма с обыденными представлениями? Откуда такое неприятие очевидного, казалось бы, союза тела и души? Дело в том, что для Платона, философа, что называется, до мозга костей, главными были именно философские проблемы — познаваемость мира, поиск истины, а вопросы этические (в т.ч. и относящиеся к загробной жизни) решались на основе и при помощи гносеологических и логических построений. Тезис Парменида «бытие и мышление тождественны» и вытекающая отсюда уверенность Сократа в том, что вопросы этики решаются при помощи логики, получил у Платона соответствующее продолжение. Платон, исходя из твердой убежденности в существовании и познаваемости истины и одновременно из того, что телесные органы чувств не дают нам знание истины, приходит к выводу о существовании мира идей, который и является подлинным бытием и благом. Материя как источник заблуждения есть небытие и, следовательно, зло. Душа же, будучи бестелесной природы, тождественна с идеей души и, стало быть, является бытием, а тело, мешающее душе в познании истины, — небытием. Разделяя все вышесказанные доводы и аргументы Платона, Плотин добавляет к ним свой анализ различных концепций души и утверждает, что душа не может быть ни телом, ибо она проста, ни элементом, т.е. стихией, ибо они безжизненны, ни энтелехией, ибо изменение формы тела не производит изменений в душе. Критику предыдущих концепций души он предпринимает ради доказательства ее бессмертности. Ведь чтобы быть бессмертной, вечной, она должна быть субстанцией, независимой ни от чего, главным образом — от тела. Главное же отличие человека от других животных состоит в его разумности, способности к мышлению, следовательно, сущностью человека должна быть разумная субстанция, которой и является душа. Поэтому и спасение человека Плотин, как мы видели, ищет лишь на пути самопознания, углубления в свою душу и полного игнорирования тела.

Таким образом, как поиск истины и ответа на гносеологические вопросы, так и стремление обрести

бессмертие души приводило Платона и философов платоновской школы к выводу о субстанциальном характере души и, наоборот, о несубстанциальном характере тела, т.е. к выводу о том, что человек — это душа. Поэтому неудивительно, что Плотин жил, словно стыдясь своего тела, и умер от столь тяжелой болезни, что от него убежали все его ученики. Вполне логично было бы в таком случае просто решить покончить с жизнью в теле, сознательно умертвив себя. Ученик Плотина Порфирий так и решил поступить, но его учитель, в чем-то противореча своей концепции, отговорил его от столь безумного шага, неявно (да и явно тоже) принимая тело если не за сущностную, то за весьма существенную часть человека.

Христианство разделяет многие положения платонизма, соглашаясь с ним и в вопросе о бессмертии души, и в признании бестелесности, духовности истины, и в других вопросах, не затрагиваемых в настоящей работе. Однако отношение к телу в христианстве совершенно другое: «Тела ваши, — пишет апостол Павел, — суть храм живущего в нас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога... Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор. 6, 19-20). Отцы и учителя Церкви также единодушны в этом вопросе, что не будет удивительным, если помнить, что материальный мир творится Богом и «хорош весьма», что Сам Господь вселился в тело человека, освятив его таким образом, и что сделал Он это «нас ради и нашего ради спасения» — т.е. ради спасения *всего* человека, а не только его души.

Это отношение к телу как к равноправной части человека было свойственно и мужам апостольским и христианским апологетам. Так, св. Ириней Лионский в борьбе с гностиками, противопоставлявшими дух, душу и тело как три типа человеческой природы, заявляет, что это — части одной человеческой природы, и только соединение этих трех составляет совершенного человека <sup>1</sup>.

Очевидно, что это положение направлено не только против гностицизма, но и против всего против платонизма, к тому времени существовавшему не только в платоновской Академии, но и проникавшему в христианство. Влияние Платона было неоднозначным. С одной стороны, уже апологеты заметили близость некоторых положений Платона (о бытии, о Боге, о бессмертии и нематериальности души) христианству, считая, правда, как Иустин и Татиан, что эти положения Платон заимствовал у египетских жрецов, в свою очередь узнавших об этом от живших в свое время в Египте евреев. Но, с другой стороны, платонизм активно использовался различными ересями, особенно наиболее распространенным во II веке гностицизмом. Гностики считали тело совершенно чуждым духу, а сотворение телесного человека приписывали не Богу, а демиургу, в то время как невидимый Бог-Отец творит лишь человека духовного. Телесное начало как творение иного бога совершенно чуждо началу духовному, сотворенному благим Богом, и является началом злым, источником зла в реальном человеке. Отсюда вытекали два различных, даже совершенно противоположных вывода: тело как начало злое следует всячески подавлять — отсюда

---

<sup>1</sup> См.: *Кирилан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы, с. 99.



строгий аскетизм гностиков; но аскетизм полезен лишь для начинающих, для совершенных же гностиков, людей духовных, можно предоставить телу полную свободу, вплоть до нравственной распущенности — ведь тело не влияет на душу.

В полемике с гностиками Климент Александрийский, также искавший ответ на вопрос о значимости античной культуры, и в том числе философии, для христианства, писал: «Хулящие творение и недовольные телом безрассудны. Они не обращают внимания на то, что человек уже телесной своей организацией обращен в высоту, дабы ему возможность иметь созерцать небо; весь механизм его чувств сведен к приобретению познаний. Оттого происходит, что телесная наша хижина может в себе вмещать душу, существо в очах Божиих наидрагоценнейшее; а все существо человеческое, по освящении и души, и тела, чрез обновление оно во Христе Иисусе, удостоивается того, что становится жилищем Святого Духа» (Строматы IV, 26, 163, 1-2). И как душа не является по природе доброй, так и тело — по природе греховным. Они становятся тем, чем их делает человеческая свобода (там же).

Одной из причин возникновения гностицизма было неумение решить извечную проблему теодицеи — объяснить существование в мире зла при благом и всемогущем Боге. Низший мир, творение демиурга, по мнению гностиков, не может никак достигнуть спасения, ибо он зол по своей природе, и более того, любые усилия по его улучшению приводят к обратному результату, так что даже пришествие в мир Иисуса Христа не способствовало спасению людей. Да и Бог в гностицизме не мог стать человеком, принять в Себя брэнное тело — отсюда докетизм гностиков. Подобное же решение предлагали и манихеи, сменившие в III веке гностиков в качестве основных противников православия. Манихеи, как и гностики, считали, что зло имеет особое происхождение, но доводили эту мысль до ее логического завершения: зло считается не делом рук эонов или стремления нарушить сложившийся порядок вещей, а имеет равносильное, как и добро, начало. Начало зла — материя, и поэтому человек для своего спасения должен охранять свою душу от всякой телесной нечистоты в самоотречении и воздержании, должен освобождать от уз материи содержащуюся в нем божественную сущность. Отсюда строгий аскетизм манихеев — воздержание от чувственных удовольствий, от нечистой пищи, требование полного полового воздержания. Предъявлялись, соответственно, строгие требования и к духовной жизни. Все это — и строгая логичность, и образ жизни манихеев — производили огромное впечатление на христиан, так что влияние манихейства было огромным<sup>1</sup> и можно сказать, до сих пор не преодоленным до конца.

Выдающийся богослов и учитель Церкви Ориген (III в.), вместе с Плотинем учившийся у Аммония Саккаса, также стремился использовать достижения платоновской философии, не впадая при этом, подобно Плотину, в ее соблазны. Более того, Оригена можно назвать первым крупным богословом, в

---

<sup>1</sup> Даже в VIII веке преподобный Иоанн Дамаскин вынужден был написать ряд трактатов против манихеев.

большей степени опиравшимся именно на платонизм при формировании христианского богословия. И, казалось бы, Оригену удалось решить проблему зла, не помещая его корни в материю. Материальное тело, по Оригену, не есть зло. Зло есть только в свободной воле созданных Богом существ. Но на этом православие Оригена в вопросе телесности заканчивалась. Поскольку все существа были сотворены равными, свободными и духовными, а впоследствии, согрешив, отпали от Бога, то для некоторых из них, не столь сильно согрешивших, Бог создает материальный мир и помещает эти души в тела. Делает Он это с целью всеобщего восстановления, на пути к которому человек вновь освободится от своей телесности. В системе Оригена нет вопроса о воскресении плоти, и материя, таким образом, также все-таки, несмотря на все старания Оригена, остается если не источником зла (которым является свободная воля), то его воплощением, ибо существует лишь для злых душ.

В противовес этому отцы Церкви утверждают достоинство человеческого тела. И это естественно, если помнить, что понять человека можно лишь через призму Боговоплощения, а отношение к телу человека выявляется, в частности, из того, что Церковь именуется Телом Христовым. Так, преподобный Макарий Египетский пишет: «Тело и душу человека создал Он в жилище Себе, чтобы вселиться и упокоиваться в теле его, как в доме Своем»<sup>1</sup>. Отсюда вытекает необходимость хранить тело и заботиться о нем. Св. Климент Римский: «Нам должно хранить плоть, как храм Божий, ибо будем судимы во плоти». Преподобный Максим Исповедник: «Оберегающий тело свое от... болезни имеет в нем соратника для служения лучшему»<sup>2</sup>. Авва Фалассий: «Пользуйся телом, как слугою заповедей, сколько возможно сохраняя его несластолюбивым и безболезненным (здоровым)»<sup>3</sup>.

Однако может возникнуть вопрос: не противоречит ли такая забота о теле новозаветным положениям? Ведь ап. Иоанн Богослов писал: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей; ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира [сего]» (1 Ин. 2, 15-16). И у ап. Павла встречаем похожие слова: «Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти... Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота...» (Гал. 5, 17 сл.). Объяснение этому дал еще св. Иоанн Кассиан Римлянин, найдя, что слово плоть употребляется в Св. Писании в многообразных смыслах. Иногда оно означает всего человека, состоящего из души и тела, как «Слово плоть бысть» (Ин. 1, 14), иногда — грешников и людей плотских (Быт. 6, 3), иногда — в смысле грехов (Рим. 8, 9; 1 Кор. 15, 50), иногда родство и близость кровную (Рим. 11, 14). «Итак, — заключает св. Иоанн Кассиан Римлянин, — слово плоть в сем месте (т.е. Гал. 5, 17. — *В.Л.*) должно принять не в смысле человека, как существа, а в смысле воли плотской, или злых похотей; равно и

---

<sup>1</sup> Св. Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1994. С. 312.

<sup>2</sup> Преп. Максим Исповедник. Творения. Т.1. М., 1993. С.98.

<sup>3</sup> Добротолюбие. Сергиев Посад, 1992. Т. 3. С. 301.

под словом дух разумеет не какое-нибудь существо личное, а стремления души добрые и светлые».

Таким образом, иногда до сих пор встречающееся смешение понятий «тело» и «плоть» показывает не до конца изжитые манихейские настроения и лежащие в их основе платоновские и неоплатонические воззрения у некоторых христиан, видящих в теле помеху своему спасению. Помехой спасению может быть только наша собственная душа, ее свободная воля, выбирающая между плотскими, т.е. дурными, и духовными, т.е. добрыми, помыслами. Ведь не случайно среди дел плоти ап. Павел назвал и гнев, и зависть, и ереси, т.е. грехи, коренящиеся не в теле, а в душе. А здоровое тело, наоборот, часто бывает необходимо человеку для спасения, ибо оно, по слову преп. Максима Исповедника, является «соратником для служения лучшему», т. е. для дел любви и добра.

## **2. Философское и богословское понимание личности человека**

Обычно считается, что проблема личности выходит на первый план в философии лишь в XIX-XX веках. Действительно, такой взгляд имеет под собой много оснований. Так, хотя все всегда признавали, что человек — это основная проблема философии, что, по слову античного поэта, «много есть чудес на свете, человек их всех чудесней», что со времен Сократа и его девиза «Познай самого себя» философия всегда направляла свои усилия именно на изучение проблемы человека, тем не менее эта проблема сводилась к той или иной ее составляющей. Так, в античности, особенно поздней, преобладала этическая проблематика, западное схоластическое философствование пыталось ответить на вопрос о свободе человека в его отношении к Божественному предопределению, Возрождение, хотя и провозгласило своим идеалом изучение конкретного человека, мало что сделало на этом пути, будучи больше озабочено пропагандой античной философии, а в Новое время эта проблема свелась к проблеме познавательных способностей человека. И лишь в XIX веке в трудах Штирнера, Ницше, Бакунина, раннего Маркса и других философов было провозглашено, что именно целостный человек, личность есть подлинный, не сводимый ни к каким составляющим, предмет философии. XX век в своих школах экзистенциализма и персонализма усилил эти положения, а соединение философских проблем с позитивистским подходом породило прямо-таки вал трудов и направлений по исследованию личности — и в психологии, и в социологии, и в политологии. Так что расхожее мнение сейчас часто относит проблему личности в разряд скорее социологических и психологических, чем философских.

Однако любой человек, даже поверхностно знакомый с христианством, скажет, что действительный переворот в понимании человеческой личности произошел именно вследствие искупительной миссии Иисуса Христа. В плане понимания человека христианство решительно противопоставило себя античности. Если множественность для античности, и даже для современника христиан Плотина, была непреодолимой проблемой, лежащей вне научного сознания и являвшейся причиной зла, то христианство,

проповедуя любящего Бога, милующего и наказывающего *каждого* человека и стремящегося к спасению *всей* твари, показало, что множественность, наоборот, есть результат любви Бога, а не некоего падения (хотя часто античное наследие будет здесь стараться брать реванш — в работах гностиков, Оригена, Сигера Брабантского и др.). В христианстве нет античного представления о некоей Судьбе, довлеющей над человеком и непознаваемой им, наоборот, каждый человек может приобщиться к божественному, обожиться, поскольку Сам Бог стал Человеком — конкретным человеком, единсущным нам по человечеству. Бог, утверждая Себя, не отторгает человека, а наоборот, стремится к его спасению, дарует ему свободу, подобную Своей собственной. Смыслом человеческого существования становится не слияние с Абсолютом, не подчинение безличной природе или судьбе, а приятие в себя Духа Святого, в том, чтобы стать совершенным, как Бог, в обожении, т.е., в конечном счете, в изменении себя, в покаянии (термин *μετάνοια*, переводящийся как покаяние, можно этимологически возвести к понятию «то, что находится позади ума», т.е. некоей тайне души). Человек в христианстве — не просто некое существо, часть природы, как это понимала античность, хотя и высшая часть, но существо, созданное по образу и подобию Божию, могущее стать даже выше ангелов. И в постоянной церковной жизни это личное участие каждого человека в деле домостроительства Божия проявляется в литургии, когда каждый верный христианин может приобщиться Телу и Крови Христовым, соединиться с Богом, не отменяя своей личности, а наоборот, утверждая ее.

Однако, вот парадокс, при совершеннейшей очевидности важности проблемы личности для христианства в трудах отцов и учителей Церкви мы не найдем не только развернутого учения о личности человека, но даже сам термин «личность» («ипостась») употребляется лишь по отношению к Лицам Пресвятой Троицы. Как признается В.Н.Лосский, «я... до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко»<sup>1</sup>. Поэтому, анализируя понятие личности у отцов Церкви, очень легко впасть в соблазн и вложить «что-то от Бергсона в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля в св. Максима Исповедника»<sup>2</sup>. И тем не менее, как показывает В. Лосский, именно в этом и состоял вклад патристики в разработку проблемы человеческой личности — в том, что отцы Церкви четко и последовательно решали тринитарную и христологическую проблемы, проводя последовательный анализ понятий Ипостасей Божественных. Поэтому и философ, стремящийся действительно решить проблему человеческой личности, должен постоянно иметь в виду, что человек создан по образу и подобию Бога живого и личного.

---

<sup>1</sup> Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 106.

<sup>2</sup> Там же.

Но вначале кратко рассмотрим основные современные концепции понимания личности и попытаемся проанализировать все их достоинства и недостатки.

Преобладающим сейчас представлением является психологическое направление. Современная психология, научно исследующая все феномены человеческого существования, претендует на то, что научный метод позволит ей решить и проблему человеческой личности. Однако позволю себе заметить, что научность здесь понимается в достаточно узком и не совсем верном смысле. Метод психологии — скорее не научный, а эмпирический, феноменистический, базирующийся на позитивистской уверенности ложности философских, метафизических вопросов. Считается, что исследовать можно лишь факты опыта, а все, лежащее за ними, неподвластно опыту, и поэтому вопросы о нем — это ложные, ошибочные вопросы, псевдопроблемы. Поэтому личность в психологии часто сводится к совокупности всех психических проявлений. Так, Эрих Фромм заявляет: «Личность — это целокупность как унаследованных, так и приобретенных психических качеств, которые являются характерными для отдельно взятого индивида и которые делают этого отдельно взятого индивида неповторимым, уникальным»<sup>1</sup>. Остальные психологические концепции, отличные от неопрейдистской, — такие как бихевиоризм, «теория поля» Курта Левина и др. также основывают свои построения на опытном материале, исчерпывая понятие личности ее эмпирическим составом. И те закономерности, которые открываются в результате психологических исследований, есть не более чем «набор примет», сводящихся к примерно следующему правилу — «если сделать то-то и то-то, то произойдет то-то и то-то»<sup>2</sup>. Разумеется, знания об этих «приметах» могут быть очень полезными и действенными, но очевидно, что подобное решение не отвечает на основные проблемы учения о человеческой личности — не объясняет развитие личности, ее становление, а для этого нужно согласиться с тем, что личность — это комплекс явленного и скрытого, эмпирического и внеэмпирического, иначе понятие личности ничем не будет отличаться от понятия индивидуальности, индивидуума, что было свойственно еще античности. Персоналогическая психология пытается преодолеть эту крайность сведения личности к индивидуальности и утверждает в лице Вильяма Штерна, что «личность есть самоопределяющаяся, целенаправленно и сознательно действующая целостность, обладающая определенной глубиной» и что это относится не к проявлениям психики и тела, но ко всему исходно нерасчлененному целому, а сама личность «психофизически нейтральна»<sup>3</sup>. Таким образом, сами психологи признают необходимость

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С.53-54.

<sup>2</sup> Феноменистический характер современной так называемой «научной» психологии демонстрирует как раз ее откровенную ненаучность. Известно, что одним из основных положений научной революции XVII века стал отказ от феноменизма в познании природы, провозглашенного Аристотелем, в пользу рационализма, основывающемся, прежде всего, на самопознании, даже если выводы из этого противоречат обыденным представлениям.

<sup>3</sup> История зарубежной психологии. М., 1986. С. 187.

выхода за пределы феноменов, отказа от чисто феноменального, «научного» подхода, но выражают это не на языке философских категорий, а в виде неких туманных намеков. А какие выводы из нейтральности личности по отношению к ее моментам могут быть сделаны (и уже делались), мы покажем несколько позднее.

Итак, психологическая концепция личности в конце концов сводит личность к индивидуальности и ее проявлениям (ведь даже исследование бессознательного ведется чисто эмпирическими методами), не показывает причину изменений в глубинах человеческой личности и, таким образом, требует дополнения в виде метафизического, собственно философского подхода.

Философия же обычно была занята поисками в противоположном направлении — в ответе на вопрос о человеческой сущности. Но какие бы ответы ни давались на этот вопрос — является ли сущностью человека разум, воля, трудовая деятельность и т.д. — во всех этих ответах видно растворение человека как личности в человеке как роде. Выводы, которые часто делались на основе этих определений, хорошо известны: основанные на культе разума платоновская утопия и идеалы французских просветителей, ницшевская апология воли к власти и культ сверхчеловека, марксистско-ленинское царство труда и т.п. Атеистические выводы из этих положений также очевидны. Действительно, если признать, что сущностью человека является разум, а законы мышления одинаковы у всех людей, то все, что относится к неразумной деятельности — чувства, эмоции и т.п., — не свойственно человеку, случайно и поэтому исчезает со смертью. Следовательно, нравственные требования, предъявляемые к человеку, неправомерны, и совершенно невозможно посмертное наказание за грехи или вознаграждение человека за его благие дела. И тем не менее отцы Церкви часто указывали, что образ и подобие Божие в человеке относится именно к его разуму. По слову св. Василия Великого, «мы сотворены по образу Создавшего, имеем и разум, и слово, которые составляют совершенство нашей природы, и которыми познаем мы Бога»<sup>1</sup>. Более того, способность к свободному выбору, которая тоже составляет сущностную особенность человека, многие отцы Церкви также находили в его разумности. Так, святитель Григорий Нисский и преподобный Иоанн Дамаскин писали, что именно разум есть местопребывание свободы<sup>2</sup>, а, следовательно, и всех особенностей человеческого индивида. Действительно, прежде чем выбирать что-либо, надо иметь знание о том, что выбираешь. Неразумное существо не может быть свободным. Значит, напрашивается вывод, что тайна человеческой личности лежит в его уме. Но если ум действительно есть ипостасное начало в человеке, дающий ему статус личности, то, следуя за халкидонским догматом о соединении во Христе двух естеств «в одно лицо и одну ипостась», мы вынуждены будем сказать, что Иисус Христос, будучи Богом, единосущным Отцу по Божеству, должен иметь и ум божественный, т.е.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Кириан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 146.

<sup>2</sup> См.: *Преп. Иоанн Дамаскин*. Источник знания. М., 2002. С. 226.

Логос. Таким образом, напрашивается христологическая формулировка Аполлинария Лаодикийского, утверждавшего, что соединение во Христе божественного и человеческого возможно через замещение во Христе ума человеческого Логосом, поскольку ум управляется сам собою и невозможно, чтобы в одном субъекте существовали две противожающие силы. Так что сведение личности человека к его разумности также порождает неприемлемые выводы, тем более что проблема свободы все же не решается и в этом случае: разум есть необходимое условие существования свободного существа, но отнюдь не достаточное, ибо (и это четко видно из аполлинариевской ереси) разум у всех людей один, и, следовательно, должна быть одна воля, т.е. свободный выбор одного человека, отличающийся от выбора других людей, есть не что иное, как результат только заблуждения; при познании же истины воля как таковая исчезает, подчиняется разуму. В эту концепцию не вписывается ни грехопадение прародителей, ни гефсиманское борение Иисуса Христа, да и даже сам опыт человека, свидетельствующий о том, что искать истину — еще не значит стремиться следовать ей.

Поэтому возникает желание отождествить центр человеческой личности с его свободной волей. Ведь именно своим своеобразием как свободного существа, а не просто набором эмпирических характеристик отличается человек от других созданий. Человек может быть умнее или глупее, но свободная воля, способность к выбору есть у каждого человека в полной мере, ее не может быть больше или меньше, и именно это в большей степени уподобляет человека Богу. Однако и здесь отцы Церкви могли бы нас поправить. Так, если ипостасное начало в человеке — это воля, то и в Иисусе Христе, в одной Личности должна быть одна воля. По определению же VI вселенского собора в Иисусе Христе не одна воля, но две, которые желают и действуют не раздельно, а соединенно. Поэтому соединение во Христе двух естеств в одну Личность обусловлено тем, что две естественные воли в Нем соединяются, но не сливаются, и действия также осуществляются нераздельно. В падшем же человеке «желать и желать неким образом — не одно и то же»<sup>1</sup>, ибо желать, т.е. наличие свободной воли — свойственно всем, а то, каким образом это желание осуществляется, — свойственно только индивиду, личности. Далее, поскольку свободная воля, центр человеческой личности (по данному допущению) есть способность выбора, то она должна быть индифферентна к тому, что выбирают, — к добру и злу, в конечном счете. Мы помним, что такова же позиция и современной психологии. Но об этом говорил еще ересиарх Пелагий. Негодую по поводу оправдания греховности своих поступков некоторыми христианами ссылками на то, что всё, что ни делается в мире, делается по воле Божией, в том числе и их прегрешения, он утверждал, что именно свобода отличает человека от других тварей, что свобода — или есть, или ее нет, что человек свободен, как Адам и как Христос. На его свободный выбор ничто не может повлиять, никакие предыдущие состояния (как на Адама или на разбойника на кресте). Следовательно, грехопадение не влияет на нас,

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 256.

искупление не нужно, Церковь — не обязательна, спасение зависит лишь от человека. Кроме этих аргументов, против признания воли и разума ипостасными началами в человеке можно сказать, что и воля, и разум не самодовлеющи, что они сознаются человеком и есть в некотором смысле объект познания, следовательно — вторичны. Первичным же, тем, что конституирует личность, должен быть сам субъект познания, некое «Я».

Понимание личности как субъекта познания и действия, как некоего Я, в действительности имеет давнюю историю. Еще Аристотель в «Никомаховой этике» высказывал положение, что человек осознает себя человеком всегда по отношению к другу, т.е. к другому, к не-Я. В античной философии наибольший вклад в развитие учения о Я внес Плотин, создавший, как мы видели, учение о двух уровнях Я и впервые в мировой философии предложивший вполне связное учение о личности. В дальнейшем положение о человеческом Я будут развивать блаж. Августин, Декарт, Фихте и др. философы. Правда, в сведении личности к Я тоже кроется своя трудность. Если личность — это Я, то она предполагает некое не-Я, а если мы верим в Бога личного, то, следовательно, и вне Бога должно быть нечто, противоположное Ему, что невозможно. Следовательно, возражали противники христианства, поскольку Бог объединяет Собою всё, то Он должен быть безличным. Но этот контраргумент тоже не абсолютен, ибо безличный Бог вынужден действовать под влиянием неких законов, не обладает полнотой всех положительных свойств (ведь даже человек есть личность, что, несомненно, возвышает его над остальным миром) и не может быть Вседержителем и Творцом. Значит, Бог не может не быть Личностью и Ему ничто не противоположно — Он есть совершенно простой Абсолют. В человеческой личности, являющейся образом и далеким подобием Личности Божественной, тоже должно быть нечто абсолютное, сверхрациональное, ускользающее от человеческого понимания.

Ключом к пониманию человеческой личности может служить тот факт, что именно способность быть *личностью*, т.е. уникальным, неповторимым индивидом, свободным, разумным и познающим субъектом, является *сущностной* для человека. То есть личностность, «самость», и сущность в человеке соединяются в некое единство, и именно это отличает человека от других созданий, сущность коих противоположна их единичности. Именно поэтому все определения сущности человека страдают односторонностью, а все попытки свести личность к индивидуальности также не устраивают никого, ибо принижают человека, сводят его к обычной вещи.

Таким образом, дихотомия Я — не-Я свойственна лишь для человека несовершенного, не осознавшего себя подлинной личностью, образом Божиим, являющейся не частью целого, но потенциально всем целым, всем космосом. Личность, «самость», по выражению С.Л.Франка, есть как бы дверь для вхождения духа в непосредственное самобытие. Поскольку личность можно трактовать и как истинное бытие человека, и как движущийся центр нашей личности (извечный спор: личностью



рождаются или ей становятся!), т.е., по выражению С.Л.Франка, «самость духовная и самость душевная»<sup>1</sup>, или, в терминологии Плотина, αὐτός и ἡμεῖς, то человек обретает способность судить себя, делать себя одновременно и субъектом, и объектом, что проявляется как совесть. Поэтому дихотомия Я — не-Я образуется в глубинах души в отношении к духу и есть свойство самой личности. Следовательно, личность есть бесконечность духовного царства, есть тайна, есть, по выражению В.Лосского, несводимость ни к чему. Тайна человеческой личности невыразима словами, рассудочное познание может относиться лишь к индивидууму. Тем самым преодолевается кажущееся противоречие между пониманием человека как личности, с одной стороны, и как членов Церкви, тела Христова — с другой. Ведь может показаться, что в Церкви личность нивелируется, отменяется свобода человека, и человек, спасшись от рабства греха, попадает в рабство спасения. На самом же деле, поскольку в Церкви мы видим подлинное единство всего, то и человек, становясь членом Церкви, приобретает это единство, становится потенциально всем, т.е. подлинной личностью, свободной от индивидуальных различий (эллинизма или иудейства, рабства или господства). В Церкви личность не уничтожается, а наоборот, свершается. Так, таинство крещения, знаменующее собой единство людей во Христе, всегда дополняется таинством миропомазания — многообразия в Духе Святом<sup>2</sup>.

### 3. Скептицизм и христианство

Понятия скептицизма и религии на первый взгляд кажутся противоречащими друг другу. Действительно, одной из характерных черт любой религии является вера в существование неких недоказуемых при помощи разума сущностей, скептицизм же является такой философской позицией, в основе которой лежит сомнение, стремление не принимать определенные взгляды и мнения на веру. Однако положение о противоречивости понятий скептицизма и религии возникает, на наш взгляд, вследствие некоторой путаницы понятий; на самом же деле противоположностью по отношению к скептицизму является догматизм, т.е. учение, принимающее без сомнения, по крайней мере, одно утверждение, а по отношению к религии — атеизм. Поскольку и религиозное и атеистическое мировоззрения могут включать в себя недоказуемые положения (например, вера в существование Бога или вера в Его несуществование), то противоречат скептицизму не религия и атеизм, а догматические элементы в этих мировоззрениях. Следовательно, понятия скептицизма и религии в строгом смысле являются не противоречащими друг другу, а несоизмеримыми, ведь религия — это целостное мировоззрение, система взглядов, иногда прибегающая к помощи философии для оправдания некоторых

---

<sup>1</sup> См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 408.

<sup>2</sup> См.: Лосский В.Н. Искупление и обожение // Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 104.

своих постулатов и самого своего существования, а скептицизм есть лишь один из методов философствования, включенный в более широкий философский и культурный контекст. Именно вследствие этой несоизмеримости понятий скептицизма и религии проблема их соотношения, влияния друг на друга не ограничивается взаимным отрицанием, но имеет более широкий характер. Можно сказать, что воздействие скептицизма на религию имеет тройкий смысл и в разные исторические эпохи проявлялось по-разному: скептицизм может действовать на религию разрушающе, заставляя сомневаться в ее основных постулатах, он может воздвигать аргументы в защиту религии, а может занять и позицию безразличия. Поскольку история к тому же показывает нам, что развитие общественного сознания происходит путем смены различных мировоззрений, религий, картин мира, парадигм, научных программ и т. п., то культурно-историческая миссия скептицизма заключается в том, чтобы служить переходным звеном от одного мировоззрения к другому.

Одним из наиболее известных и влиятельных античных философов-скептиков является Цицерон. Главный тезис Цицерона в его отношении к религии звучит так: «То, что боги существуют — это я не буду оспаривать, но буду оспаривать доказательства»<sup>1</sup>. Цицерон признает, что необходимо в высшей степени свято соблюдать общественные религиозные обряды. Опровергая эпикурейские и стоические доказательства существования богов, Цицерон говорит тем самым, что сомневаться в существовании богов теоретически возможно и что существование их — это предмет не доказательств, а веры, необходимой для общественной жизни. Нельзя доказать существование богов, природа их недоступна человеческому пониманию, но религиозные обряды должны соблюдаться, и верить в богов заставляет история и практика гражданской жизни. Религия состоит не в теологии, а в «благочестивом культе богов»<sup>2</sup>. Более того, философские доводы не только не укрепляют религиозную веру, но даже ослабляют ее, ведь «доказательствами очевидность ослабляется»<sup>3</sup>.

Резюмируя решение Цицероном вопроса отношения к религии и, в более общем плане, проблемы соотношения веры и разума, Г. Г. Майоров замечает, что его «решение этой проблемы на первый взгляд — самое радикальное: религиозная вера и теоретический разум несовместимы»<sup>4</sup>. Найденная скептиками действительность, по словам А. Л. Доброхотова, оказывается принципиально внетеоретичной и поэтому «их школа, пожалуй, ближе всего к наступающей эпохе приоритета веры»<sup>5</sup>. И действительно,

---

<sup>1</sup> Цицерон. О природе богов, I, 62.

<sup>2</sup> Там же, I, 117.

<sup>3</sup> Там же, III, 9.

<sup>4</sup> Майоров Г. Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 30.

<sup>5</sup> Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. М., 1986. С. 136.

идеи античных скептиков, особенно почерпнутые из работ Цицерона, часто цитировались различными мыслителями, среди которых и такие церковные писатели, как, например, Тертуллиан и блаженный Иероним. Любил цитировать Цицерона также и блаженный Августин, использовавший аргументы Цицерона в качестве материала для критики язычества<sup>1</sup>.

Одной из заслуг античного скептицизма было то, что он подрывал доверие к языческим религиям и таким образом подготовил эллинистический мир к принятию христианства. Мешая нападению на новые иррациональные догматы, он, по словам Э. Бивана, «подготовил греко-римский мир к тому, чтобы без удивления читать „верую, ибо абсурдно“»<sup>2</sup>. Скептические умонастроения в первые века до и после Рождества Христова были столь распространенными, что, как считает де Фай, «трудно представить, что аргументы Энесидема и Секста не оказывали воздействия на окружающих, и в первые два века после Рождества Христова ни один мыслитель не избежал влияния скептицизма»<sup>3</sup>. Скептики показали, что голосу разума нельзя доверять, значит, надо искать такой авторитет, на который можно положиться. Таким авторитетом становятся книги Священного Писания.

Одним из первых религиозных мыслителей, философски осмысливавших идеи Ветхого Завета и испытавших влияние античного скептицизма, был Филон Александрийский. По его мнению, античные философы сходились при поисках истины в своей опоре на чувства, и если и критиковали их, то не для того, чтобы найти другой источник истины, а, наоборот, из своей критики они делали вывод, что истина не существует или что она непознаваема. Такое состояние духа Филон называл атеистическим догматизмом, противопоставляющим создание создателю. Против этого атеистического догматизма Филон и призвал на помощь греческий скептицизм<sup>4</sup>. Он использует скептическое учение, чтобы дать человеку сознание своего бессилия и ничтожества; скептицизм, по его мнению, уменьшает силу человеческого разума, возвышая взамен его религиозную веру.

Для достижения своей цели Филон в трактате «Об опьянении» прибегает к тропам Энесидема, ибо они лучше всего опровергают критерий истины стоиков, оппонентов Филона, заключающийся в утверждении, что одним и тем же телам соответствуют одни и те же представления. Тропы, показывая непостоянство впечатлений, убедительно доказывают несостоятельность стоического критерия. В другом трактате (О Иосифе, 125-143) Филон утверждает, что нереальность нашего знания вытекает из факта текучести чувственных вещей. Стабильным для Филона является не земное, а небесное, но это не означает, что человек может в таком случае познать последнее. Земное существо, каким является человек,

---

<sup>1</sup> См.: Майоров Г. Г. Цит. соч. С. 30.

<sup>2</sup> Bevan E. Stoics and Sceptics. L. etc., 1913. P. 151.

<sup>3</sup> De Faye E. The Influence of Greek Scepticism on Greek and Cristian Thought in the First and Second Centuries // The Hibbert Journal. 1924. Vol. 22. N 4. P. 720.

<sup>4</sup> См.: Bréhier E. Les idées philosophique et religieuse de Philon d'Alexandrie. P., 1908. P. 207.

не может познать небесную природу, ибо его разум ослаблен ощущениями. Познание причин и идей принадлежит лишь «богам». Филон не согласен с тем, что ум может овладеть всем чувственным миром, и считает, что подлинная умственная деятельность принадлежит лишь Богу, давшему нам разум. Доказательством того, что ум нам не принадлежит, но дарован свыше, служит тот факт, что множество причин — болезнь, старость, сумасшествие и т. д. — могут заставить лишиться ума. Человек не обладает ни телом (не зная, откуда оно, и что с ним будет потом), ни душой (не ведая ни ее происхождения, ни судьбы, ни сущности), ни умом, ни ощущениями (в силу указанных выше причин). Человек ничтожен, и осознание его ничтожества приводит к вере в Бога, ведь величие Бога познается, в определенном смысле, в отношении к слабости человека.

В дальнейшем идеи античных скептиков-пирронистов редко встречаются у христианских писателей (напр., у Евсевия Кесарийского, святителя Фотия, патриарха Константинопольского). Скептические аргументы в основном черпались из трудов Цицерона, которые оставались главным их источником вплоть до XVI в., когда были изданы трактаты Секста Эмпирика. Первыми серьезный интерес к работам Цицерона и к изложенным в них идеям академических скептиков проявили такие христианские мыслители, как Лактанций и блаж. Августин. Рассматривая их отношение к скептическим положениям, можно заметить у них возникновение двух противоположных интерпретаций академической философии, которое впоследствии разделило западных христианских мыслителей по вопросу о скептицизме на две группы. Лактанций одобрял скептицизм Цицерона, считая его даже введением в христианскую религию. Августин же считал, что твердая вера в Бога возможна лишь после того, как скептицизм будет повержен.

В III книге «Божественных установлений», озаглавленной «О ложной мудрости», Лактанций защищает фидеистскую позицию, воспроизведя в своих нападках на философию аргументы академических скептиков и доказывая с их помощью двусмысленность учений догматических философов. Согласно Лактанцию, вся истина исходит от Бога и неизвестна философам, которым дано лишь мнение. Поскольку, как говорили еще академики, истина непознаваема, то философию следует изгнать. «...В Лактанции мы видим характерный тип христианского читателя древних скептических трудов. Для него академическое предупреждение и критицизм есть полезное — если не сказать необходимое — введение в христианскую веру»<sup>1</sup>. По Лактанцию, замечает Э. Жильсон, «слабость языческой мысли состоит в том, что она отделила мудрость от религии. Языческий культ обходился без философии, а философы находили в религии лишь непоследовательность, абсурд и аморальность. Величайшая новизна христианства заключается в том, что оно, наоборот, соединило мудрость и религию»<sup>2</sup>. И в этом, делает вывод Э. Жильсон, возможно, лучший вклад Лактанция в христианскую апологетику.

---

<sup>1</sup> *Schmitt Gh. B. Cicero Scepticus. The Hague, 1972. P. 28.*

<sup>2</sup> *Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955. P. 51.*

Другой тип христианского отношения к скептицизму мы находим у блаж. Августина. Для этого мыслителя академическая позиция не имеет ценности, и нужно приложить все силы, чтобы разрушить его. Выход из скептических затруднений, предложенный блаж. Августином, лежит через веру во Христа и платоновское учение, ибо истина лежит за пределами материального мира в духовной сфере. В отличие от Декарта, для которого сомнение методологически предворяет уверенность, Августин не считает, что сомнение необходимо для веры, и его собственный жизненный путь не может служить примером.

Свое опровержение скептицизма академиков блаж. Августин непосредственно связывает с целью достижения счастья, ведь он убежден, что человек может быть счастлив лишь в том случае, если он познал истину, а поскольку академики отрицали познаваемость истины, то они и не могли предложить человеку путь к счастью. Академики полагали, что мудрец — это не тот, кто обладает истиной, ведь это невозможно, а тот, кто ищет ее, руководствуясь в жизни вероятным или истинноподобным. По поводу этого понятия Августин тоже выдвигает ряд аргументов, главный из которых состоит в том, что невозможно следовать истинноподобному, не зная самой истины. Далее, утверждение академиков о несуществовании истины само претендует на истинность, как, впрочем, и способ доказательства этого положения. Не будут отрицать академики и такие очевидные истины, как закон исключенного третьего, закон противоречия, математические высказывания и др. Убежден Августин и в беспочвенности скептических обвинений против чувственной достоверности, сознательно принимая точку зрения эпикурейского сенсуализма. Чувства всегда истинны, ибо они призваны лишь фиксировать результаты воздействия на них объективного мира; ошибаются не они, а судящий о них разум. Однако даже сам факт того, что разум способен ошибаться, служит для Августина еще одним подтверждением существования очевидности несомненной истины, ведь осознание ошибочности невозможно без уверенности в том, что истина существует. Способность знать истину и высказывать истинные суждения дается человеку Богом, который и является этой гипостазированной истиной. «Существование абсолютной истины — Бога, — пишет в отношении блаж. Августина Г. Г. Майоров, — и является в конечном счете последним основанием достижимости достоверного знания»<sup>1</sup>. Античный скептицизм для Августина — это не просто теоретический оппонент, но угроза христианской Церкви. Величайшая заслуга Августина в том и состоит, что он в борьбе со скептицизмом создал учение об объективной истине, т. е. тот фундамент, на котором держалось все здание средневековой идеологии.

После Августина интерес к скептицизму явно пошел на убыль, философия становилась более догматической, и если и упоминались тем или иным мыслителем идеи античных скептиков, то уже без той серьезности, с какой подходил к этому вопросу епископ из Гиппона. Среди немногих, кто цитирует академиков, можно назвать Иоанна Солсберийского, который настолько с симпатией относился к их

---

<sup>1</sup> Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 248.

учению, что даже подражал стилю Цицерона<sup>1</sup>. Хотя сам он и не разделял скептические идеи, но начал свои размышления с того, что решил подвергнуть сомнению некоторые истины. Но сомневаться во всем, тем не менее, абсурдно, ведь даже животные показывают нам пример обладания достоверным знанием, а человек умнее животного. Правда, философы хотят познать весь мир, излишне надеясь на силу своего разума, и поэтому часто говорят глупости. Подобно тому, как люди, вознамерившиеся построить Вавилонскую башню, были рассеяны по земле языками, так и философы, затеявшие против Бога такую теомахию, как философия, были рассеяны системами. «Они разбросаны по бесконечному множеству своих ошибочных сект, несчастные и заслуживающие жалости, ибо не знает своего ничтожества»<sup>2</sup>. Академики же избегали этих ошибок благодаря своей сдержанности. Поскольку ни чувства, ни разум не дают нам уверенности, то следует придерживаться суждения по таким вопросам, как вопросы о субстанции, способностей и происхождения души, судьбе, свободе воли, материи, происхождении мира, о том, что есть Бог, имеют ли ангелы тела и т. д. и т. п. Из воздержания от суждения по этим вопросам не следует, что их не следует изучать, наоборот, если истинный Бог и есть истинная Мудрость, то любовь к Богу есть истинная философия.

Многовековое господство платоновско-августинианского способа философствования с его принижением чувственного познания к XIII веку стало постепенно ослабевать. Многих христианских мыслителей перестали удовлетворять спекуляции относительно умопостигаемых божественных сущностей, их интересы стали распространяться и на область материального мира и на соответствующий ему чувственный способ познания. Августин, как замечает Э. Жильсон, выступал против ощущений, считая, что достоверное знание достигается не посредством чувств, а путем божественного озарения<sup>3</sup>. Но это учение стало постепенно замещаться эмпиризмом, против которого и направлял свои аргументы Августин. Появилась реальная возможность того, что скептицизм переживет его августинианское опровержение. Собственно, в XIV в. так и произошло, и идеи скептицизма стали все чаще появляться в работах философов — у Генриха Гентского, Сигера Брабантского, Жана Буридана, Николая из Отрекура.

Скептицизм, однако, не получил широкого распространения в средние века. И причиной этому было не только то, что философы не читали работ Секста Эмпирика, Цицерона и др. Нельзя считать единственной причиной также и то, средневековье было временем преобладания религиозного мировоззрения. Как мы видели, скептицизм вполне может уживаться с религией, как, впрочем, и с атеизмом. В рамках настоящей работы невозможно выявить все причины этого явления, да это и не является нашей задачей. Отметим лишь то, что средневековье было временем господства *догматического*

---

<sup>1</sup> *Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955. P. 150.*

<sup>2</sup> Цит. по: *Gilson E. Op. cit. P. 151.*

<sup>3</sup> *Gilson E. Op. cit. P. 447.*

*мышления*, временем существования фактически *одного* типа мировоззрения. Для того, чтобы скептицизм вновь возродился, нужны были изменения в общественном бытии. Необходимо было также посеять зерно сомнения в истинности существовавшего мировоззрения и образа жизни, и эта роль выпала на долю августинианского монаха Мартина Лютера.

Основным вопросом в споре Лютера и его последователей со сторонниками официальной католической церкви был вопрос о «правилах веры», потребовавший для своего решения ответа и на более общий вопрос о критерии истины, т. е. на одну из классических проблем скептицизма. Лютер подверг сомнению общепринятый критерий веры католицизма. По его мнению, и папа и церковный собор могут ошибаться и не могут быть авторитетами в религиозных вопросах. Единственным критерием для него остается Священное Писание и человеческий разум. Но если разум оказывается единственным судьей в трактовке Евангелий, то, как указывали его оппоненты-католики, позиция Лютера ведет к анархии и ересям, ибо истинное для сознания — это истинное для *моего* сознания.

Позиция Лютера, разрушавшая Церковь, конечно же, не могла удовлетворить католических теологов. В защиту официальной идеологии выступили многие католики, и в нашем отношении интересным представляется ответ Лютеру Эразма Роттердамского. Для опровержения идей Лютера Эразм обратился к скептическим аргументам. Само Писание, говорил он, столь неясно и туманно, что трактовать его можно по-разному, и почему в таком случае не принять официальное толкование? Для Эразма главное — это простая вера в Бога, остальное слишком сложно для человека. Нужно лишь оставаться в русле многовековой традиции Церкви, а не пытаться самому обо всем судить. «Существует нечто, — писал Эразм, — о чем Бог пожелал, чтобы мы вообще не знали. ...Он не хотел, чтобы мы вникали в это, почитая Его в мистическом молчании»<sup>1</sup>. Такая позиция близка к позиции классического пирронизма, состоящая в том, чтобы следовать обычаям и традициям, избегая их толкования.

Подробное скептическое оправдание христианской веры вызвало ответные возражения Лютера. Вера и скептицизм несовместимы, считал он. «Святой Дух — не скептик, и начертал Он в наших сердцах не сомнения да размышления, а определенные убеждения, которые вернее и крепче самой жизни и всяческого опыта»<sup>2</sup>. Вопросы религии слишком важны, чтобы принимать что-либо на веру, нужно быть абсолютно уверенным, и если что-либо неясно в Писании, то виновата слепота тех, кто не хочет узнать истину. Правило веры Лютера — это объективная уверенность, и его оппонентам это казалось полускептицизмом, сводящим религиозное знание к мнению. И несмотря на то, что сам Лютер был противником скептицизма, контрреформаторы обвинили его в том, что он — переодетый скептик.

---

<sup>1</sup> Эразм Роттердамский. *Философские произведения*. М., 1986. С. 222.

<sup>2</sup> *Мартин Лютер*. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. *Философские произведения*. М., 1986. С. 298.

Основной аргумент католиков против протестантов, таким образом, состоял в том, что последние впадают в субъективизм и скептицизм относительно религиозных истин, что подтверждает и факт споров в среде самих реформаторов (например, Лютера и Кальвина). У каждого свой внутренний свет, и как узнать, чей же является истинным? Как определить, что именно этот дарован Святым Духом? Суть проблемы, считает Р. Попкин — известный американский специалист по истории скептицизма, — суммировалась в споре между католическим священником Губертом Гайером и протестантским пастором Давидом Гуйе. Гайер утверждал, что протестантизм ведет к полной неуверенности в вопросах религиозной веры и, следовательно, ко всеобщему скептицизму. Гуйе же считал, что стремление католиков к безошибочному знанию ведет к открытию того, что такого знания нет и, следовательно, к полному сомнению и скептицизму. Решение, по Гуйе, в том, чтобы быть разумным и в религии, и в науке, заменив поиск абсолютной уверенности на личную убежденность <sup>1</sup>.

Однако эти религиозные деятели жили гораздо позже Лютера и Эразма, во время, когда идеи Секста Эмпирика, вновь открытые благодаря появлению латинских переводов, будоражили философские и религиозные умы. Мы же вернемся назад, во времена споров между Лютером и Эразмом, когда Секст Эмпирик был известен очень и очень немногим. В числе этих немногих следует назвать племянника известного философа-гуманиста Джованни Пико делла Мирандолы — Джанфранческо Пико делла Мирандолу. В своей работе «Исследование тщетности человеческих учений» (1520 г.) он привел множество аргументов, взятых из трактатов античного скептика, чтобы опровергнуть рационалистическую философию и освободить человека от язычества. Философия, приходит в результате этого исследования Пико, не может быть источником знания и следует обратиться к христианскому откровению <sup>2</sup>. Фидеистское использование скептических аргументов встречается в работах Агриппы Неттесхеймского, О. Талона, кардинала Адриано ди Корнето и других мыслителей. И вообще, скептические идеи все чаще использовались в теологических диспутах Реформации. Обстановка тем временем накалялась; во Франции середины XVI в., например, кальвинистское движение было столь сильным, что страна фактически оказалась втянутой в войну. «Для того чтобы спасти цитадели французской мысли от попадания их в руки реформаторов, нужны были сильные меры. Одной из таких мер было заставить пирронизм работать на службу Церкви» <sup>3</sup>. В то время были обнаружены работы Секста Эмпирика. И если, публикуя латинский перевод «Пирроновых основоположений» в 1562 г. А. Этьенн преследовал цели возвращения философов к своим чувствам, то Г. Эрве, издавая перевод «Против ученых» в 1569 г., уже указывал в предисловии, что в этой сокровищнице сомнения можно найти

---

<sup>1</sup> См.: *Popkin R. H. The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza. Berkeley etc., 1979. P. 17.*

<sup>2</sup> См.: *Ibid. P. 20-21.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 68.*



ответ кальвинистам. Секст Эмпирик, возражая всем учениям, поможет излечить людей от догматизма, дать им смирение и подготовить к принятию учения Христа.

Наибольшее влияние идеи Секста оказали на М. Монтеня, книги которого помогли создать «пирроновский кризис» начала XVII в. Он был тем мыслителем, «который наиболее полно прочувствовал воздействие пирроновской теории полного сомнения и ее отношение к религиозным спорам того времени»<sup>1</sup>. Причина привлечения Монтенем идей скептицизма в вопросы религии была та же, что и у Эразма, а именно стремление предложить интеллектуальное противоядие насильственному сектантству, но метод его все же более радикален и более философичен. Наиболее полно эта тема развита в работе «Апология Раймунда Сабундского», в которой он защищает тезис Раймунда, согласно которому религиозные положения могут быть доказаны естественным разумом. Главные возражения официальных католических богословов против этого положения заключались в том, что христианская религия должна быть основана не на разуме, а на вере, да и аргументы, приведенные Раймундом, не так уж сильны. Ответ Монтеня, явно не относящийся к делу, гласит: *внутри* веры разум может иметь ценность<sup>2</sup>. Разум можно использовать для поддержания веры, дарованной, в конечном счете, Божьей благодатью. Человеческие основания слишком слабы, для того, чтобы поддержать данное Богом знание, что ведет Монтеня к признанию слабости современной ему религии, основанной на таких человеческих факторах, как место жительства и национальность. Отвечая на второе возражение, Монтень приводит разнообразные скептические аргументы, которые доказывают, что посредством разума вообще нельзя достичь достоверного знания. Так называемая мудрость — это лишь западня для людей, их мнение о том, что они что-либо знают, — это подлинный бич человечества. Потому-то христианство и рекомендует незнание, как наиболее достойное качество для того чтобы жить только по вере.

Мы ограничились рассмотрением вопроса отношения скептицизма и христианского богословия только в западно-европейской культуре, оставив вне поля исследования восточную патристику. Такое ограничение сферы интересов не случайно и имеет вполне объективные причины. Дело в том, что и в Византии, и в России скептические идеи не получили столь широкого распространения, как в Германии, Франции и других западноевропейских странах. И причину этого следует искать не в том, что византийские богословы не читали работ античных скептиков. Идеи Пиррона и Секста были известны и свт. Григорию Богослову, и свт. Фотию Константинопольскому, и Николаю Мефонскому, и Феодору Метохиту, и свт. Григорию Паламе, читавших к тому же книги античных скептиков не в переложениях, а

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 42.

<sup>2</sup> См.: *Penelhum T. God and Skepticism: a study in skepticism and fideism.* Dordrecht; Boston, 1983. P. 22-23.

в подлиннике<sup>1</sup>. И, тем не менее, такие бурные диспуты по вопросам отношения религии и скептицизма в Византии и России не проходили. Православное богословие не видит в этом серьезной проблемы, в отличие от католицизма, распространившегося на западе. В подтверждение этому отметим, что до официального разделения церквей в XI в. на Западе, во времена господства августинианства, более близкого православию, чем томизм, и в отличие от последнего основанного на методе плотинского самопознания, а не аристотелевского учения о важности роли чувственного познания, скептические идеи также практически не появлялись. Скептицизм стал распространяться лишь тогда, когда официальная католическая теология стала больше внимания уделять вопросам познания; субъективизм, психологизм и рационализм, совершенно чуждые православию, католицизму оказались более характерными. Православие меньше противопоставляет Бога и человека, понимаемого онтологически, чем католицизм с его упором на индивидуализм и связанными с этим проблемами соотношения божественного предопределения и человеческой свободы, рационального доказательства бытия Бога и т. д. Повышенное внимание к психологизму в понимании человеческой личности и ее способностей всегда в истории философии, в конце концов, приводило к скептицизму в теории познания, будь то эллинистическая Греция, Европа эпохи Реформации или индивидуалистический современный западный мир. Поэтому, как нам представляется, стремление реформаторов довести индивидуализацию, психологизацию и рационализацию до логического конца проявилось наиболее последовательно именно в странах католической и протестантской Европы, что, как мы видели, логично закончилось атеистической критикой христианства, тогда как в Восточной Европе идеи Реформации не проводились последовательно даже самими реформаторами (как, например, Л. Н. Толстым, далеко не случайно в последнем своем странствии отправившимся в православные монастыри — Оптину Пустынь и Шамордино), и, как следствие этого, скептические идеи православию так и не привились.

#### **4. Христианство как истинная религия**

Уже две тысячи лет существует Христианская Церковь. Возникнув сначала в среде личных учеников Господа нашего Иисуса Христа – апостолов, христианство после веков гонений и запретов стало утверждать себя на всей земле, подтверждая одну из заповедей блаженства, данную Иисусом Христом: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5, 5). Проповедуя слово Божие, апостолы и миссионеры, борясь с языческими религиями, прежде всего отмечали ложность, ошибочность этих верований, подчеркивая истинность христианства. В разные эпохи и в разных краях люди принимали христианство, веря в его истинность на основании разных критериев, но прежде всего ища истинного

---

<sup>1</sup> См.: *Schmitt Ch. B. The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times // The Skeptical Tradition. Berkeley, 1983. P. 234-235.*

своего спасения, понимая, что «никто не приходит к Отцу, как только через» Иисуса Христа (Ин. 14, 6).

Сейчас времена иные. Для многих людей религия является либо заблуждением, пережитком темного прошлого, с которым надо в наш научный век расстаться, либо личным делом человека, относящимся скорее к области его вкуса, чем к вопросу об истине. Религию себе выбирают так, как выбирают костюм, – согласно моде, национальным обычаям, вкусам начальства и т.п. И в первом, и во втором случаях христианство не считается истинной религией: в первом потому, что все религии ложны, а во втором – потому что все религии, так сказать, «истинны», в том числе и взаимоисключающие друг друга.

Чтобы разобраться, так ли это, посмотрим, отвечает ли христианство тем критерия истины, которые принимаются в современной науке и философии.

Очень часто приходится слышать фразу, которая звучит вполне правильно, но в то же время как-то легковесно, как бы отмахиваясь: а зачем нам говорить, что такое истина, ведь даже Иисус Христос не ответил на этот вопрос Пилата, сказав в другом месте: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Поэтому незачем искать ответа на вопрос, что есть истина, надо знать - Кто есть Истина. Однако слова Спасителя, сказавшего: «Я есмь путь и истина и жизнь», - подразумевают, что человек, слышащий эту фразу, понимает смысл терминов, входящих в нее, т. е. понимает, что есть истина. Поэтому чтобы понять, Кто есть Истина, необходимо все же уяснить, что такое истина, и тогда наше знание о христианстве как истинной религии будет гораздо полнее и точнее.

Слово «истина» является одним из тех слов, которые по критериям современной позитивистской философии являются псевдопонятиями. Тем не менее оно используется в любой научной теории. Почему я говорю о псевдопонятии? Потому что оно не отвечает критерию семантической однозначности. Любой термин должен быть однозначным. Термин «истина» тоже кажется однозначным, но если приглядеться, то мы увидим, что он весьма расплывчат. Мы употребляем слово «истина» и производные от него слова («истинный») в достаточно широком контексте. Мы можем говорить: истинная теория, истинное высказывание, истинный друг (т.е. верный друг), истинное произведение искусства (т. е. настоящее), истинное удовольствие и т.д. Значений много, и их будет еще больше, если мы попытаемся понять это слово со стороны его антонимов. У слова «истина» существуют по крайней мере три антонима. Это термины «заблуждение», «ошибка» и «ложь». Причем термин «заблуждение» оттеняет метафизическую сторону слова «истина», «ошибка» — логическую его сторону, а «ложь» — нравственную. Таким образом, получается, что в термине «истина» сокрыто и метафизическое его значение, и логическое и нравственное. К этому мы вернемся через некоторое время, а сейчас более подробно поговорим о том, что означает истина в общепринятом смысле этого слова.

Чаще всего под словом «истина» имеется в виду соответствие высказываний, или мыслей, действительному положению вещей. У родоначальника такой точки зрения, Платона, сказано: «Если кто

говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину. Тот же, кто говорит о них иначе, лжет». Аристотель говорит в «Метафизике»: «Говорить о сущем, что его нет, или о не сущем, что оно есть, значит говорить ложное. А говорить, что сущее есть и не сущее не есть, значит говорить истинное». Истина есть соответствие мыслей действительности. Такая концепция называется классической, или корреспондентской, концепцией истины.

В классической концепции истины имеется в виду, во-первых, что действительность и мысль существуют; во-вторых, подразумевается и утверждается адекватность, тождественность мысли и действительности. Действительность существует объективно, независимо от человека, а мысли – в его разуме. Далее, истина всегда выражается в суждении. Соответствие мысли и действительности означает, что суждение, т.е. порядок слов, сформированный по всем правилам синтаксиса, соответствует порядку вещей.

Отсюда возникают соответственно и проблемы классической концепции истины. Как показывала философия на протяжении всего своего развития, человек в своей познавательной деятельности всегда имеет дело с явлениями, а не с самой действительностью, а явления всегда могут быть сведены к субъективным восприятиям. Поэтому разделение на действительность и мысль о ней оказывается достаточно эфемерным, философия так и не смогла его преодолеть. Другая проблема связана с языковым выражением истины. Когда мы говорим, что истина есть соответствие мысли действительности, а мысль формируется в суждении, то как понять соответствие суждения действительности? Что означает тождественность суждений, т. е. слов, связанных некими грамматическими правилами, некоей материальной действительности? Когда я говорю, что гора состоит из камней, то одно дело гора и камни, а другое дело слово «гора» и слово «камни». И когда гора состоит из камней, это одно, то фраза, составленная из слов «гора», «состоит» и «камни», это совсем другое.

Далее. На основании какого критерия человек делает вывод о том, что его мысли и в самом деле соответствуют действительности? Ведь человек всегда ограничен рамками своего собственного мышления, а в мышлении и формируется суждение об истине. Человек никогда не может встать на место объекта, он всегда остается субъектом. Поэтому сказать, что мое суждение соответствует действительности, совершенно необоснованно. Каков критерий, каким образом я узнаю, что это суждение соответствует действительности, т. е. что оно истинно? Я должен иметь собственный критерий истинности, чтобы знать, так это или нет. Т. е. у критерия истины должен быть собственный критерий истины и т. д. до бесконечности. И если даже некое мое высказывание соответствует какой-то действительности, то как быть с высказываниями науки, которые имеют всеобщий характер? Как проверить истинность всеобщих высказываний на основании данного критерия? Стало быть, они соответствуют некой иной действительности, которая не дается в ощущениях.

Таким образом, становится ясно, что человек не может выйти за пределы своего собственного рассудка, и поэтому определить истинность своих высказываний на основании этого критерия тоже не может.

На основании этого в XVII–XVIII вв. была предложена другая теория истины, получившая название когерентной (когерентность означает логическую последовательность, связность). В качестве необходимого требования истины выдвигается требование логической связности высказывания. Истинным является то высказывание, которое логически непротиворечиво. Соответственно с этим когерентная теория истинности имеет две разновидности. Одна разновидность — это теория Гоббса, который утверждал, что логическая непротиворечивость есть критерий в классической теории истины. Другую разновидность мы находим в учении Канта, который утверждал, что действительность вообще непознаваема и речь идет только о явлениях, о мысли, которая сама диктует законы действительности, и поэтому критерием истины и самой истиной является именно непротиворечивое высказывание.

Но здесь снова возникают проблемы. Что значит непротиворечивость? Эта концепция просто утверждает истинность законов логики, не исследуя ее происхождение, и тем самым просто постулирует, что логическая непротиворечивость есть истина. Тем более непонятно, почему непротиворечивое высказывание действительно соответствует реальному положению вещей.

Концепция Гоббса также имеет свою западню, ибо на основании какого критерия утверждается, что логическая непротиворечивость есть критерий, гарант того, что наши мысли действительно соответствуют объективному миру? Появляются проблемы, которые возникали и в первом случае, в классической теории, — вопрос о том, что действительные вещи связаны теми же самыми законами, что и понятия в моем разуме, но ведь понятно, что законы разума и порядок вещей сущностно отличаются друг от друга.

Итак, получается замкнутый круг: когерентная теория истины требует для себя в качестве дополнения классическую, а классическая — когерентную. Поэтому в XIX–XX вв. были предложены некоторые другие концепции истины, отличающиеся от этих двух наиболее распространенных концепций. В конце XIX в. английскими и американскими философами была предложена так называемая прагматическая концепция истины: истина — это то, что полезно. Тем самым создатели прагматической концепции попытались освободиться от зависимости концепции истины от законов логического мышления, от связи между словами. Такая категория, как полезность, может быть применима и для материального субъекта, и для материального мира. Но оказалось, и философы это сразу заметили, что прагматическая концепция сужает само понятие истины. Бертран Рассел привел такой пример. Есть два высказывания, которые совершенно различны, но с точки зрения прагматической концепции истины тождественны:

1. Истинно, что другие люди существуют.

2. Полезно верить, что другие люди существуют.

Более того, в теории полезности истины сама истина оказывается субъективной: если нет деятельного человека, то и самой истины не существует. Не существует и такого понятия, как «истинная теория». С точки зрения прагматической теории не могут рассматриваться на предмет истинности многие положения теоретических наук, особенно таких, которые касаются космологических проблем, математических вопросов и т.п. (какая людям польза от общей теории относительности? от неевклидовых геометрий?). Между тем эти теории, которым невозможно найти полезного применения в реальных условиях жизни, имеют вполне понятный ученым свой критерий истинности.

Близка к прагматической концепции и марксистская концепция истины, которая утверждает, что критерием истины является практика. Маркс заметил проблему критерия истины и совершенно правильно сказал, что критерий истины не должен находиться в самом разуме, ибо сам разум не может сказать, соответствует он действительности или нет. Следовательно, критерий истины должен находиться где-то вовне, объединяя и разум и действительность. Поэтому Маркс предложил такой критерий истины, как практика. Истина выдвигается на суждение по традиционным критериям, классическим и когерентным, а затем практика проверяет истинность этих высказываний. Несмотря на то, что такая концепция вдалбливалась в наши умы на протяжении нескольких десятков лет, у любого нормального человека, который получал естественнонаучное образование, всегда возникало внутреннее отторжение от нее, ибо проблемы, которые возникали с прагматической концепцией истины, переходят и на марксистскую. Какая практика может проверить теорию относительности, правильность четырехмерного пространства-времени Минковского, положения математики Лобачевского или Римана? Понятно, что практика тоже может быть неким частным критерием истины, но только лишь в отдельных случаях, и потому не может претендовать на всеобъемлемость, как ни стремились показать это сторонники марксизма.

В результате в современном позитивизме львовско-варшавской школы была предложена так называемая семантическая теория истины. Главная задача этой теории состояла в том, чтобы преодолеть недостатки классической и когерентной концепций, т. е. проблему появления парадоксов (типа парадокса лжеца) и проблему соответствия непротиворечивой теории действительности. Семантическая теория утверждает, что любая истинная теория должна отвечать двум критериям: она должна быть материально адекватной и формально непротиворечивой, а чтобы не возникало парадокса лжеца, она должна строиться на некоем искусственном языке, лишенном многозначных терминов – по примеру математического. Сама истина существует только в той науке, в которой создан некоторый специальный, идеальный язык, исключающий появление парадоксов.

Тем не менее и здесь проблемы не снимаются, потому что семантическая теория, выдвигая требование специального языка, создает проблему истинности этого языка. Чтобы оценить его

истинность, необходимо создание некоего мета-языка, в котором язык науки рассматривался бы как его частный случай. Возникает построение типа бесконечной матрешки. Проблема истины в таком построении окончательно не решается.

К концу XX в. возникает ситуация, которую предвидел в конце XIX в. Фридрих Ницше, говоривший, что истины не существует и что все познание человека есть просто его интерпретация, а существуют одни заблуждения. Учение об истине — это одно из великих заблуждений человечества, поэтому познание есть только лишь приспособление человека к действительности, проявление его воли к власти. Само же понятие истины — это ошибочное понятие, псевдо-понятие, говоря языком позитивистов.

Существуют еще несколько концепций истины, или скорее некоторых представлений, совершенно ненаучных, но тем не менее существующих среди людей. Эти концепции особенно расплодились в XX в., в век демократии, когда каждый человек считает, что он может делать все, что его душе угодно, не оценивая свои действия с точки зрения их неистинности. Возникают различные мистические течения, пышным цветом расцветает магия. И многие люди верят в то, что все это правильно, хотя истина как таковая в этих магических концепциях никогда не присутствовала. Главное, что интересует заказчиков и исполнителей так называемых магических процессов, — это их действенность. Когда таким людям объясняют, что их взгляды неистинны и не научны, они отвечают: но ведь это же действует! Перед нами просто наглядный пример прагматической концепции истины: если действует, значит это можно принимать. Истина здесь рассматривается только как полезность или бесполезность для человека, и вопрос об истинности магии просто не ставится.

Также не ставят этот вопрос и различные восточные учения индуистского типа, потому что главное, о чем говорят мистики, это то, что в достигаемом ими мистическом экстазе происходит растворение, исчезновение самого субъекта и слияние его с неким мировым абсолютом, возникает ощущение тождественности и слияния человеческого «я» с неким «божественным» духом. Поскольку здесь нет субъект-объектного отношения, говорить об истинности такого слияния также не представляется возможным, ибо истина всегда требует соответствия наших мыслей действительности. Поэтому мистический союз человека с превосходящим его абсолютом в православном богословии называется прелестью, высшей формой гордыни, когда человек сам себя приравнивает к Богу, а это является самым серьезным грехом для христианина.

Таким образом, мы видим, что такой легкий с виду вопрос об истине оказывается чрезвычайно сложным при попытках его решения и даже не просто сложным, а практически невозможным для решения на языке философии. Наука не может ответить на этот вопрос, потому что она всегда занимается своим собственным предметом и наивно считает проблему истины очевидной. Однако проблема истины выходит за пределы науки, и потому естественно предложить рассмотреть эту проблему философам. Но и

философия, как мы видим, тоже ничего не смогла предложить, кроме бесконечных противоречий, возникающих в различных теориях истины.

Однако очевидно, что понятие истины, непостижимое наукой, не улавливаемое философией и отсутствующее в оккультно-мистических концепциях, тем не менее существует, что непосредственно ощущается каждым человеком — будь он нобелевский лауреат или простой крестьянин.

Почему же возникает способность человека оценивать истину и неумение ее понять? Очевидно, потому, что человек по своей собственной природе как существо, умеющее оценить истинность или ложность любого высказывания, любой теории, несет критерий истины в себе. Это означает, что человек своей природой возвышается над субъект-объектным отношением, иначе невозможно было бы говорить ни о чем, кроме личного, субъективного восприятия. Если же человек с уверенностью утверждает истинность или ложность какого-либо высказывания или теории, то это означает, что он действительно возвышается над самим процессом познания, над самим отношением субъекта и объекта. Иными словами, это показывает, что человек, если он познает истину, уже не является только лишь составной частью нашего материального мира, как не является и только лишь разумным, мыслящим существом. Конечно, это необходимо, человек является и материальным и разумным существом. Но оценить истинность высказывания на основании только лишь наличия разума невозможно. Значит, человек имеет способность, не осознаваемую и не понимаемую им, которая возвышает его над материальной и над разумной действительностью. Если же человек может оценить некий совершенный им поступок с точки зрения его нравственности или безнравственности, то это становится возможным также благодаря наличия в человеке способности нравственной самооценки, совести.

Это можно понять только в русле христианской догматики, которая говорит, что человек есть образ и подобие Божие. Человек не просто существо, состоящее из тела и имеющее разум (разумное животное), а существо, возвышающееся по своей природе над этим миром, как возвышается над ним Бог, и несущее в себе природу этого мира, как принял ее в Себя Иисус Христос – «путь и истина и жизнь».

Не может быть истинной та религия, в которой бог противостоит миру. Это религия, в которой сама концепция истина оказывается упраздненной, мир оказывается противостоящим богу, чуждым ему и нетождественным. Не может быть истинным и та религия, где бог тождествен миру. Как не может быть истинным и учение, вообще отрицающее существование Бога — самой объективной истины! Только христианство утверждает неслиянное и нераздельное существование мира и Бога. Поэтому только лишь христианская концепция истины оказывается достроенной до конца. Те противоречия, которые существуют в различных философских теориях, снимаются в христианстве. Христианство достраивает те обрывочные суждения, которые различные философы в различные века предлагали для рассмотрения думающему человеку. Отсюда важное следствие о необходимости существования человека в Церкви как



Теле Христовом, о необходимости евхаристической жизни как приобщения Истине не только разумом, но телесной природой, ведь истина существует не только для разума, но и для чувств, т. е. для целостного человека. Все богатство христианского учения, весь догматический его строй оказывается гармоничным образом порождающим философское и научное учение об истине. И тогда действительно становится понятным, почему истина имеет три составляющих: метафизическую, логическую и нравственную. О нравственности можно говорить только применительно к существу, имеющему свободную волю, т. е. применительно к личности, имеющему совесть, способность к самооценке. Поэтому учение об истине может быть только там, где есть учение о личном Боге и о личном ответственном за свои поступки человеке. Понятно, почему учение о нравственном аспекте истины совпадает с логическим и с метафизическим, т. е. собственно отвечающим на вопрос о критерии истины вопросом. Ведь истина — это и личность, единая Божественная Личность Иисуса Христа, в Котором неслитно и нераздельно соединены божественная и человеческая, тварная, природы, это и разум, слово, Логос. Таким образом, высказывания «что есть истина?» и «Кто есть Истина?» не исключают одно другое, а взаимно дополняют и проясняют друг друга.

Из вышеизложенного вытекает, что христианство как истинная религия не может противоречить и другим истинным учениям. Более того, как показала двухтысячелетняя история развития христианской Церкви, именно догматы христианства явились исходным пунктом в создании современного математического естествознания, именно христианство явилось источником истинной нравственности в обществе, именно христианство явилось культуuroобразующим фундаментом для большинства современных цивилизованных стран, и, главное, именно христианство дает истинную надежду человеку обрести жизнь вечную через веру в Иисуса Христа — Богочеловека, действительно жившего, умершего за нас и воскресшего, как об этом и повествуют истинные книги — Евангелия.

## **5. Вера и разум**

Вера — основное понятие христианства. «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16,16). Вопросы веры являются основными и в Посланиях святых апостолов, и в творениях отцов Церкви. Важность этого вопроса очевидна и при взгляде на нее с точки зрения современного человека. Неверие стало главенствующим фактором в мире. Современный так называемый цивилизованный человек считает зазорным принимать что-либо просто на веру, без проверки разумом. Вера уходит из жизни людей, и вполне понятна обратная реакция некоторых христиан — во всем виноват разум, а атеизм и неверие — следствие развития наук. Любая проблема православной апологетики и миссионерства упирается в вопрос соотношения веры и разума: имеем ли мы право вторгаться силами нашего разума в вопросы религии — рассуждать о Боге, о чуде, о таинствах и т. д.?

Можем ли мы судить разумно или должны оставаться только на позиции веры?

Если мы скажем, что православная апологетика и миссионерство должны опираться на разум, то мы тем самым поставим веру под начало знания, а если мы в своей проповеди Евангелия будем говорить, что надо просто верить в Иисуса Христа, то очевидно возражение: «Почему именно во Христа? Должен быть критерий выбора. Поверить просто так — это легкомыслие». И возражающий будет по-своему прав: нельзя верить «просто так», должно быть некое основание. Но, с другой стороны, вера всегда предполагает акт волевой, свободный, ибо в объекте веры всегда можно сомневаться. Ведь в том-то и заключается подвиг веры, что человек преодолевает в себе это сомнение, отвергает соблазнительные доводы разума.

Итак, человек мыслящий скажет, что верить «просто так» он не может, он должен найти более авторитетные аргументы, которые могли бы стать основанием для его веры. Если же человек, тем не менее, соглашается начать себя убеждать («Я не верю, и это плохо»), то с точки зрения обыденного сознания это будет состоянием, похожим на самозомбирование, самогипнотизирование. Более того, если человек начинает верить, при этом отказываясь от сомнения, то он тем самым делает шаг предательства по отношению к истине, т.е. к Богу, поклоняться Которому следует «в духе и истине» (Ин. 4, 24). Ведь любая истина познается, ищется и доказывается, в том числе и истина о Боге. Если же ее нельзя доказать, то Бог — не истина.

Далее, вера предполагает веру в некоторый авторитет и послушание этому авторитету. Но авторитеты могут быть разные. Поэтому чтобы выбрать какой-то авторитет, нужно иметь критерий, который тоже должен быть как-то обоснован.

Вера представляется современному человеку отказом от своего достоинства. «Человек — это звучит гордо», а ему предлагают смириться, верить в недоказанное, т. е. сделать некий легкомысленный и унижительный шаг. Если же человеку сказать, что он должен верить из-за страха наказания Божиего, то он тем более начинает бунтовать.

Во всех этих возражениях прослеживается одна мысль — о противоположности веры и разума. Верить можно лишь в то, что нельзя доказать, и наоборот, если мы что-то подвергаем исследованию разумом, то мы в это уже не верим в собственном смысле слова. И эта мысль кажется настолько очевидной, что признается и верующими, и атеистами. Однако все не так просто.

В понимании веры прежде всего отмечают субъективный ее аспект. Вера — это акт свободной воли человека. Доведенная до абсурда в современном мире, эта концепция поселила в людях уверенность в том, что верить можно во что угодно — в Бога, в магию, в науку, в себя и т.п., и при этом не нужно отчитываться за свой выбор. При этом исчезает второй аспект веры — ее объект, *во что* человеку верить, *истинна* ли эта вера. Это расхождение имеет и свою историческую перспективу в области христианского

богословия.

Субъективистское, психологическое понимание веры, как отмечает А.И.Бриллиантов, было более всего характерно для западного типа богословствования. Зародившись у Тертуллиана, оно нашло свое наиболее отчетливое выражение у блаж. Августина. Вера, по Августину, необходима в настоящей жизни потому, что разум человека не может вместить того познания, которое для человека необходимо. Для него неизбежным поэтому является принятие истины как внешнего факта, сообщаемого высшим разумным авторитетом. Вера есть низшая ступень знания. Она есть дело воли, а не акт разума. Но так как Откровение абсолютно разумно само в себе как Откровение абсолютного Разума, то и для человеческого разума открывается постоянная возможность делать предметом разумного познания то, что воспринято верой. Состояние знания выше состояния веры, обладающий знанием стоит на высшей ступени, чем только стремящийся к нему; вера же есть только стремление к предмету, который может быть познан.

Став практически общепринятой, концепция Августина вызвала к жизни, тем не менее, и иные варианты соотношения веры и разума. Пьер Абеляр, например, утверждал, что если вера всегда разумна как откровение абсолютного Разума, то следует несколько изменить акценты в соотношении этих двух способностей познания: разум у Абеляра стоит несколько выше веры. Далее, если вера есть акт волевой, а разум требует объективных доказательств, то они не могут пересекаться и являются либо различными путями к одной Истине (у Фомы Аквинского), либо свидетельствуют о существовании двух не связанных друг с другом истин (Сигер Брабантский).

Таким образом, в западном богословии и философии сформировались несколько вариантов проблемы соотношения веры и разума: «верую, ибо абсурдно» Тертуллиана, «верую, чтобы понимать» Августина, «понимаю, чтобы верить» Абеляра и концепция двойственной истины Сигера. И, что удивительно: если оставаться на психологической точке зрения, все эти возможные варианты представляются одинаково истинными. Действительно, евангельские события совершенно абсурдны с точки зрения разума, и в них можно и нужно только верить; совершенно верно и то, что в основе любого познания лежит акт веры — в аксиомы, веры учителям и т.п.; верно и то, что всякий христианин может дать отчет в своих упованиях, аргументировано показав разумность христианства; правильным кажется и то, что вера и разум толкуют о разных предметах: вера — о Боге, а разум — о тварном мире.

Это может натолкнуть нас на следующую мысль: если вера и разум вступают в различные отношения, которые одновременно представляются одинаково истинными, то это означает, что вера и разум не противоречат друг другу, а находятся совершенно в другой связи. Как показал Лейбниц, существует серьезное различие между тем, что противоречит разуму, и тем, что превышает разум. «Положение будет противоречащим разуму, если оно опровергается неопровержимыми доводами или противоположное ему может быть доказано точным и серьезным образом», а «превышающим разумом то,

чего нельзя понять и в пользу чего нельзя представить априорных оснований»<sup>1</sup>. Поэтому евангельские события, таинства, догматы, пишет далее Лейбниц, не противоречат разуму, а превосходят его. Эта же точка зрения всегда подчеркивалась и отцами Церкви: «...вера, — пишет преподобный Максим Исповедник, — есть истинное ведение, обладающее недоказуемыми началами, поскольку она есть ипостась вещей, превышающих ум и разум»<sup>2</sup>.

Очевидно, что если в данном случае вера, способная вступать в различные отношения с разумом и даже существовать без него, отчетливо показывает не свое противоречие разуму, а превосходство над ним. Если можно прибегнуть к математическим аналогиям, то можно сказать, что вера как бы более объемна пространственно, чем разум: вера имеет большее количество измерений, чем разум, и разум является как бы проекцией веры на некую плоскость.

Это можно продемонстрировать следующим образом. Как человек может прийти к вере? Способов может быть множество: кто-то приходит к вере через воспитание, потому что вырос в православной семье, кто-то — через разумные доказательства, через исследование природы, кто-то — через страх, сострадание или другие эмоции, в том числе эстетические, кто-то, столкнувшись с чудесами, кто-то через благодать или непосредственное видение (как апостол Павел). При желании на все это можно найти возражение: например, что касается воспитания, то с возрастом человек может отойти от веры; эмоции проходят, а страх можно победить сознанием того, что человек одержит верх над природой. Доказательства бытия Бога не критиковал разве что ленивый. Чудеса всегда можно попытаться объяснить естественными причинами. Трудно возражать против веры, основанной на непосредственном видении и на благодати, но известно, что человек, который не хочет верить, не поверит, даже если мертвые воскреснут. Поэтому возможны два вывода: с одной стороны, ни эмоции, ни разум, ни даже чудо не приводят сами по себе к вере, потому что в таком случае вера была бы следствием, подчинялась бы эмоциям, разуму или наблюдению, а с другой стороны, не менее известно, что именно эти факты и приводят людей к вере в Бога. Вера просто объемлет собою все рассматриваемые способности человека, и нужно попытаться найти в человеке способность (если таковая есть), через которую вера действует.

Читая творения отцов Церкви, мы видим, что, рассуждая о природе души, они часто принимают учение о душе или платоновское (напр., преподобный Максим Исповедник), или аристотелевское (напр., преподобный Иоанн Дамаскин). Преподобный Максим Исповедник говорил о том, что душа трехчастна — в ней есть начало желательное (чувства), разумное и яростное (волевое)<sup>3</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин

---

<sup>1</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т.4. М., 1989. С. 111.

<sup>2</sup> Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 216.

<sup>3</sup> См.: Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. Вопросы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV. М., 1993. С. 130.

тоже признавал в душе три начала — растительное, животное (чувства и ощущения) и разумное<sup>1</sup>. Ни у того, ни у другого отца Церкви вера не выделена в некую особую познавательную способность души. Есть свободная воля, разум и чувства, но веры как отдельной, отличной от других, познавательной способности души нет.

По всей видимости, это не случайно, ибо все становится на свои места только в том случае, если мы будем рассматривать веру не как отдельную способность души, а как совокупную ее деятельность. По поводу веры в Священном Писании сказано, что орган веры — это сердце. Кроме псалма 13 («Сказал безумец в сердце своем: нет Бога»), где органом неверия тоже названо сердце, можно привести немало примеров: «Кто... не усомнится в сердце своем, но поверит» (Мк. 11, 23), «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею» (Мф. 22, 37); «если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать..., то спасешься» (1 Кор. 10, 9) и т. д. Представляется, что сердце в этом плане — это совокупность всей деятельности души. Это и волевая, и разумная, и чувственная способности души, взятые в своей целостности, — то, что в Православии называется целомудрием. Целомудрие, деятельность нерасчлененной души, взятой как единое целое, не может быть подвергнута анализу ни со стороны разума, ни со стороны чувств, ни со стороны воли. И разум, и воля, и чувства представляются началами, частями, как бы проекциями единой души. Поэтому взятые сами по себе они, естественно, вступают друг с другом в некое противоречие, как, например, противоречие между волевым актом веры и детерминированным актом разума.

Понимаемая таким образом вера как целомудрие, основанное на православном учении о единстве и простоте души, избегает тех проблем, перед которыми ставилось западное богословие при его психологической направленности. Действительно, в западном богословии вера понимается, прежде всего, как акт свободной воли человека и поэтому противостоит разуму. Восточное богословие, в отличие от западного, всегда исходило не только из переживаний отдельного человека, но включало в себя и саму истину. По мнению Псевдо-Дионисия, вера христиан в божественную истину есть не что иное, как единение их с этой истиной как объективной. Преподобный Максим Исповедник также указывает, что «вера не есть просто только дело воли, имеющее значение подвига, в награду за который уже затем дается понимание усвоенной сначала внешним образом истины (хотя у Максима также встречаются выражения, что награда за веру — познание): она есть орган действительного восприятия и познания истины. Не отрицается естественная деятельность разума по отношению к предмету веры; но в то же время предполагается, что усвояемая через веру истина, как имеющая объективное значение вне человеческого сознания, имеет силу сама просвещать и привлекать к себе ум еще прежде, чем он успел, так сказать, сделать попытку к самодеятельному ее уяснению. Вера не должна быть поэтому противопоставляема

---

<sup>1</sup> См.: *Преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. С.211.*

знанию и отличаема от него, как низшая ступень в усвоении истины от высшей. Вера есть тоже знание, но исходящее из недоказуемых принципов. Она имеет непреходящее значение в деле богопознания, так как высшие истины Откровения не могут быть вполне объяты умом, не переставая от этого сохранять просвещающее значение для ума. Вера есть в этом отношении даже высший род познания в сравнении с обычным»<sup>1</sup>.

Подобное понимание веры встречалось уже в античной философии. Аристотель, например, неоднократно указывал на неотъемлемую связь веры и разума: вера (πίστις) есть неоспоримая уверенность в тех разумных положениях, которые самоочевидны, не требуют дальнейшего доказательства<sup>2</sup>. Для Плотина интеллектуальный аспект веры также стоит на первом месте. В существование Единого (т.е. Бога) нельзя просто верить, его существование должно быть показано с очевидностью: «Поэтому нам в основу нашего исследования о едином абсолютно сущем следует положить начала самые достоверные (πίστιν), т.е. ноуменальные (νοητάς), свойственные ноуменам и способные выразить природу истинно сущего» (VI, 5, 2).

В христианской апологетике часто приводится такой пример: аналогом веры в Бога является вера в существование внешнего мира; если человек подойдет к существованию внешнего мира со стороны разума, то он окажется перед парадоксом — он не сможет доказать существование внешнего мира («скандал в философии», по выражению Канта). Если решать проблему сенсуалистически, то окажется, что внешний мир — только явление в человеческой душе, и вновь получится, что внешнего мира нет. Но ни разум, ни чувство не докажут тем не менее человеку, что внешнего мира не существует. Почему? Потому что человек *верит*, в нем есть глубинная вера в существование вещей, которая не подрывается ничем. Такова же вера и в бытие Бога: христианин верит, хотя разум может привести доказательства в пользу Его несуществования, чувствами же «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1, 18), а свободная воля противится вере. Но если мы вспомним, что душа едина, проста и целостна и ее нельзя расчленить на некие независимые друг от друга части, а чувства, воля и разум являются способностями *единой* души, то наша душа, взятая во всей ее целостности (что называется целомудрием, а органом такой деятельности является сердце), совершает действия, превышающие и чувства, и волю, и разум, и называемые верой. Действие такой веры неподвластно ни разуму, ни воле, ни ощущениям, но она также дается нам непосредственно. Хотя сразу следует оговориться, что подобное сравнение веры в Бога и веры в мир, о котором говорил, например, В.С.Соловьев<sup>3</sup>, не совсем корректно, ибо, по мысли преподобного Максима

---

<sup>1</sup> Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998. С. 218-219.

<sup>2</sup> См., напр., Метаф. 1090а 3, Физ. 203b 15.

<sup>3</sup> См.: Соловьев В.С. Вера // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. С. 352.

Исповедника, «только бытие Его одного (т.е. Бога. — *В.Л.*) принимается на веру»<sup>1</sup>. Это действительно так и с точки зрения философии, ибо существование мира, хотя и не поддающееся рациональным доказательствам, очевидно и даже насильственно для человека, подавляет его свободную волю (трудно заставить себя не верить в существование чувственного мира), в то время как в бытии Бога можно сомневаться и даже вполне отрицать Его существование, поскольку истинная вера в Бога дается целомудренной душе, т.е. душе разумной и свободной. Понятно, почему в таком случае возникает кажущееся противоречие между разумом и волей: можно захотеть заставить себя поверить, но быть не в силах доказать. Или наоборот: уметь доказывать, но не иметь истинной веры. Вера же как непосредственная деятельность *всей* души являет объект веры в непосредственном опыте.

Именно этот непосредственный опыт, т.е. видение целомудренной души (души, оперирующей сердцем, а не разумом или чувствами) не только дает человеку субъективную уверенность в бытии Бога, т.е. веру, которую и должен иметь православный христианин, но и есть путь к действительному обожению, к единению с Богом, «к премысленному акту непосредственного познания Божества в священном экстазе»<sup>2</sup>, дающемся по благодати Божией.

## 6. О доказательствах бытия Бога

Однако изложенное в предыдущей главе вряд ли удовлетворит современного человека, часто требующего только очевидности. Критерием существования любого объекта является для него или чувственное ощущение, или, если это невозможно (как, например, в теоретической физике или математике), доказательство. Поэтому, коль скоро Бог чувственно непознаваем, и это очевидно для всех, то для убеждения в Его существовании требуют доказательств Его бытия. Поэтому вновь, как и во времена Канта, проблема доказательства бытия Божия выходит на первый план основного богословия.

Что значит сама постановка вопроса доказательства бытия Бога? Она предполагает знание всех трех понятий, которые здесь употребляются. Во-первых, имеется в виду, что и атеист, и верующий знают, что такое Бог. В душе каждого человека понятие о Боге одно и то же — как о всемогущем, вездесущем, всесовершенном и всеведущем Существо. Во-вторых, что такое доказательство? В логике, по определению, «доказательство представляет собой обоснование истинности какого-либо суждения или системы суждений, теории или какого-либо ее фрагмента»<sup>3</sup>. С этой точки зрения фраза «доказать существование» бессмысленна — доказательства существуют только в области логики, в области разума. Кант был совершенно прав, когда говорил, что нельзя суждения о существовании сводить к суждениям

---

<sup>1</sup> Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 216.

<sup>2</sup> Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 136.

<sup>3</sup> Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 44.

аналитическим, коими всегда являются доказательства. Поэтому речь не может идти о чисто рациональном, логическом доказательстве существования Бога, а, скорее, об использовании некоего совокупного человеческого опыта, куда наряду с рассудком входят и другие способности познания.

В-третьих, что означает слово «бытие» (или «существование»)? Говоря «бытие Бога», мы тем самым предполагаем существование некоторого бытия, которому Бог присущ. Но когда мы говорим о бытии Бога, то легко сразу увидеть парадокс: говорить о бытии Того, Кто существует Сам по Себе, не совсем верно, ибо, как неоднократно указывали отцы Церкви, Бог выше бытия. Поэтому правильнее говорить не о бытии Бога, т.е. не о причастности Бога бытию, а, наоборот, о причастности бытия Богу, о божественности бытия.

Во всей этой фразе — «доказательство бытия Бога», как это ни парадоксально, наиболее ясным и очевидным является само слово «Бог». Если вдуматься, то ни слово «доказательство», ни слово «бытие» для нас ничего не означают, они только запутывают. Но, тем не менее, попытаемся все же поставить вопрос об истинности этой фразы.

Любое доказательство строится на некоторых аксиомах, которые признаются очевидными для всех людей. Этой посылкой может быть нечто, данное в опыте, независящее от самого человека и очевидное. Таким может быть или данное во внешнем опыте существование мира, или самосознание, внутренний опыт. Исходить можно или из существования внешнего мира, или из существования самого познающего субъекта.

На основании существования внешнего мира строятся т.н. космологическое и физико-теологическое доказательства бытия Бога. Своеобразно его перестраивает Беркли, который доказывает бытие Бога, показывая абсурдность выводов, к которым приходят материалисты, основывающиеся на вере в существование материи. Сюда же можно отнести доказательство историческое: человечество всегда верило в Бога; история показывает, что человечество могло ошибаться, заблуждаться, поклоняться идолам, демонам, но какое-то понятие божественного, священного у человека было всегда. Доказательства, исходящие из субъекта, — онтологическое, нравственное (кантовское нахождение человеком нравственного закона внутри себя); сюда же можно отнести религиозно-опытные доказательства (то, что исследуется в книге Уильяма Джемса «Многообразие религиозного опыта» или в «Аксиомах религиозного опыта» Ильина), а также доказательство, которое может быть названо психологическим (о существовании в каждой человеческой душе идеи Бога). Если каждый человек имеет в себе идею Бога, а идея эта не имеет никакого референта во внешнем мире, следовательно, эта идея может иметь только божественное происхождение<sup>1</sup>.

Как относиться к этим доказательствам? У святых отцов по этому вопросу можно найти немало

---

<sup>1</sup> Кудрявцев-Платонов В. Лекции о доказательствах бытия Бога. Сергиев Посад, 1895.



различных высказываний. Скажем, свт. Григорий Богослов пишет, что знать Бога и чтить Его — это главное для человека. Но поскольку к мыслям о Боге всегда примешивается нечто личное и видимое, то познать Его и доказать его существование невозможно. Поэтому нужно лишь очищать себя и отрешаться от дебелисти плоти. Умозаключение же не ведет к познанию Бога, ибо на любое умозаключение всегда есть противоположное (античные скептики, с работами которых был хорошо знаком святитель Григорий, это блестяще продемонстрировали). С другой стороны, преподобный Иоанн Дамаскин пишет, что все, что существует, или сотворено, или не сотворено. То, что сотворено, то и изменяется, ибо само сотворение есть изменение вещи из небытия в бытие. И наоборот: если вещь не изменяется, то она не сотворена. Единственной неизменяемой вещью является Бог, все остальные вещи в нашем мире изменяются — следовательно, они сотворены. Следовательно, существует Творец, и Он неизменен. Второе доказательство преподобного Иоанна Дамаскина — от порядка в нашем мире. Наблюдение удивительного порядка в мире, того, что все стоит на своих местах, говорит о том, что у этого мира есть Творец и Промыслитель <sup>1</sup>.

Среди философов также не найти полного единодушия. Хорошо известно, как Кант опроверг различные доказательства бытия Бога, показав, что доказательства от мира в целом или от какой-то его части сводятся к онтологическому доказательству, а оно, по Канту, является ложным, ибо онтологическое доказательство является априорным и аналитическим, суждения же существования всегда апостериорны и синтетичны, а к тому же понятие существования не является предикатом.

Не менее интересными являются и положения Юма, высказанные в работе «Диалоги о естественной религии». Юм пишет, что доказывать бытие Бога — это неправомерное занятие, ибо Бог, по определению, существо всеобъемлющее. Доказывая Его существование на основании какого-либо явления, мы тем самым делаем заключение от части к целому, что делать совершенно нельзя, ведь это все равно, что, к примеру, пытаться восстановить облик человека по его волосу, найденному на полу. Далее, это не есть собственно доказательство в логическом смысле, оно дает лишь некую уверенность по аналогии с человеческим разумом, с душой человека. Поэтому этот аргумент является не доказательством бытия Бога, а в лучшем случае доказательством существования всеобъемлющего духа. Доказательство по аналогии предполагает различные формы выводов. Можно, например, сказать: поскольку существует один мир, то существует один Бог. А кто-то может возразить: поскольку существуют хорошие люди, которые делают хорошие дела, и существуют плохие люди, которые делают плохие дела, то, значит, рассуждая по аналогии, можно сделать вывод, что существуют два бога — добрый и злой. А кто-то может сказать, что, богов гораздо больше, нельзя сводить все к плохому и хорошему. Рассуждение по аналогии очень поверхностно, неточно, выражает, скорее, настроение говорящего, чем является собственно

---

<sup>1</sup> См.: *Преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания.* С. 159-160.

доказательством.

Кроме того, Юм приводит еще один аргумент: мы доказываем бытие Бога исходя из некоторых наших идей. Но каков их источник? Таковым являются впечатления, а причина впечатлений коренится в самом мире. Получается замкнутый круг: мы из мира получаем идеи, а потом их же возвращаем миру и выводим некоторое третье, ни к миру, ни к идеям не относящееся следствие. Мы находимся в замкнутом кругу и пытаемся выбраться из него, таща себя за волосы, подобно барону Мюнхгаузену.

Кроме доказательств, основанных на объекте, существуют еще и доказательства от субъекта. Прежде всего, это онтологическое доказательство, опровержение которого представлено сначала Фомой Аквинским, а потом Кантом. Считается, что Кант окончательно опроверг его, хотя уже ближайшие ученики Канта вновь возродили онтологическое доказательство.

В чем смысл возражений Канта? Во-первых, связка «есть» незаслуженно наделяется онтологическими свойствами (особенно это видно в доказательстве, которое приводит Бонавентура: если Бог есть Бог, то Бог есть), чего делать нельзя, ибо это есть нарушение правил логики, подмена понятий. И второе: любое суждение о существовании является суждением синтетическим. А Ансельм Кентерберийский в своем доказательстве исходил только из самого понятия Бога: понятие о всесовершенном Существо не будет таковым, если оно будет существовать только в человеческом уме. Далее, по Канту, суждение о существовании является синтетическим, а данное суждение Ансельма является аналитическим, поэтому оно неверно: о существовании чего-либо мы никогда не можем сказать на основании своих собственных размышлений. Бытие не является предикатом. Если бы бытие было предикатом, то суждение о существующей вещи и суждение о вещи несуществующей были бы разными. Если бы бытие было предикатом, то не существовало бы никакого научного познания.

Аргументы действительно серьезные. Кроме этого, можно вспомнить и аргументы Фомы Аквинского, который отверг онтологическое доказательство бытия Бога, боясь нецерковности этого аргумента, ибо онтологический аргумент вырастает всегда в душе индивида, личности, а это может привести к различного рода мистическим ересьям и нанести огромный вред Церкви. Доказательство же от мира (мир для всех един и одинаков) — это доказательство объективное и единое для всех.

Однако эти аргументы не во всем безошибочны. В ответ Канту можно привести одно исключение из всеобщего правила: суждение о существовании мысли. Суждение «мысль существует» — какое оно? Синтетическое или аналитическое? С одной стороны, синтетическое, потому что это суждение о существовании. С другой стороны, оно аналитическое по своему определению. Таким образом, мысль о мысли вообще и о существовании вообще не подпадает под кантовское опровержение. Поэтому онтологический аргумент оказывается в принципе возможным, если основываться не на каком-либо понятии, которое может быть и пустым, а на факте мысли вообще, которая никогда пустой не бывает.

Именно в такой форме этот аргумент присутствует у Плотина и затем у блаженного Августина, и он неопровержим с точки зрения Канта. Мысль существует, и эта мысль и есть бытие мысли. Поэтому онтологический аргумент справедлив, и такие богословы и философы, как Августин, Плотин и — в меньшей степени — Декарт, все же нащупали правильный путь при доказательстве бытия Бога.

Блаженный Августин во многом заимствовал метод рассуждения Плотина. «Если я обманываюсь, то поэтому уже существую, а если я знаю, что я обманываюсь, то я знаю, что я знаю о своем существовании. Поелику же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, присоединяю эту самую любовь как третью, равную с ними по достоинству»<sup>1</sup>, — пишет Августин в «О граде Божием». В этом высказывании фраза «я знаю, что существую» равносильна понятию «мысль о бытии», «я знаю, что я знаю» — «мысли о мысли», «я люблю свое знание о бытии» — «любви к мысли о бытии». Эти три суждения не подпадают под кантовское опровержение — они не выводятся посредством доказательства, но непосредственно даются во внутреннем опыте. Поэтому если говорить об онтологическом доказательстве бытия Бога (об аргументе, который восходил бы от понятия о Боге к бытию Бога), то оно может быть не столько доказательством в привычном логическом виде, сколько непосредственным умозрением, боговидением, даваемым верой.

Действительно, как показали античные скептики и как говорил святитель Григорий Богослов, мудрствовать и доказать бытие Бога нельзя, ибо всегда к нашим словам будет примешиваться что-либо «мое» и земное. Поэтому единственным истинным доказательством бытия Бога может быть только вера. В данном случае верой является то, что действует помимо доказательства. Вера — это не то, что понимается как бы наперекор доказательствам, а действует поверх доказательства, не противоречит ему, а объемлет его. Вере доказательства как таковые не нужны, но они могут помогать вере.

Такое доказательство отсутствует у Ансельма Кентерберийского, но есть в работах Плотина и блаж. Августина. Можно приводить сколько угодно доказательств от причины, от следствия, от цели, подобно Фоме Аквинскому, — никто не поверит, пока не будет ощущения присутствия истинного Бога, видения Его. Этот аргумент от видения присутствует в работах блаженного Августина и Плотина. Плотин видит эту умопостигаемую субстанцию. Это суждение не аналитическое и не синтетическое, а аналитическое и синтетическое одновременно. Затем Плотин подвергает это видение детальному анализу и приходит к выводу о бытии Единого, Бога. Единое нельзя непосредственно увидеть, но к нему можно взойти, основываясь на умозрении духовного мира, и поэтому это есть видение Бога в истине, которое не предполагает никакого сомнения. Можно говорить о бытии Бога, но не о познании Его сущности — Он сверхсущностей, сверхбытийен, человеческой мыслью Он непостижим. Тот же самый путь предлагает Псевдо-Дионисий Ареопагит в начале «Мистического богословия»: «И если ты... ревностно стремишься

---

<sup>1</sup> Блаженный Августин. О граде Божием. М., 1994. Т.2. С. 217.

приобщиться к созерцанию мистических видений, то устранись от деятельности и чувств своих, и разума, и от всего чувственновоспринимаемого, и от всего умопостигаемого, и от всего сущего, и от всего не-сущего, дабы в меру своих сил устремиться к сверхъестественному единению с Тем, Кто превосходит любую сущность и любое ведение, поскольку только будучи свободным и независимым от всего, только совершенно отказавшись и от себя самого, и от всего сущего, то есть все отстранив и от всего освободившись, ты сможешь воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака»<sup>1</sup>.

Именно поэтому Божественное Откровение и является абсолютно убеждающим и абсолютно истинным, и это будет единственным доказательством. Таким образом, познанием бытия Бога может быть только Его откровение, даваемое человеку смиренному, отказавшемуся от гордыни разума, очистившему себя от всего, связывающего с миром чувственным: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят».

## **6. О христианских основаниях духовности и культуры**

Слова «нравственность» и «духовность» в последние годы употребляются столь часто, что уже не замечаются. Однако эти термины действительно отражают суть проблем, стоящих перед современным обществом, и поэтому стоит в них немного разобраться. Поскольку со словом «нравственность» обычно более-менее ясно, то сначала поговорим о духовности.

При всей своей очевидности, ни в одном словаре и ни в одной книге не найти единства понимания того, что же собой представляет духовность. Этот термин используется и верующими и атеистами, и богословами и людьми искусства, и педагогами и учеными. При этом все прекрасно понимают, о чем идет речь, но в попытках дать определение все начинают расходиться. Представляется, что именно эта интуитивная ясность и может натолкнуть нас на истинный смысл этого термина.

Самоочевидность понятия «духовность» говорит о том, что она есть прирожденное свойство человеческой природы. А тот факт, что слово «духовность» образовано от слова «дух», говорит о том, что сам живущий в нас дух и даёт возможность интуитивно понимать сам себя. Действительно, философы всегда отмечали, что непосредственными данными нашего сознания является само сознание, т.е. факт самосознания есть единственный непреложный факт, на котором может зиждиться всё остальное знание. Иначе говоря, знание существует благодаря тому, что человек имеет способность мыслить, которая существует сама в себе. Как сказал М. Мамардашвили, «в отличие от материального, вещественного, дух или мысль есть состояние, концентрирующее и держащее условия того, что бы оно, это состояние, было само». Известный советский философ отождествил мысль и дух, следуя традиции рационалистической

---

<sup>1</sup> *Псевдо-Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 5.*

философии. Однако непосредственное самовосприятие вынуждает нас к тому, что не только мысль, но и другие свойства человеческой личности являются «концентрирующими и держащими условия» - это и свободная воля человека, и его деятельная, творческая природа, и способность чувственного, эмоционального восприятия себя и мира. Лишь всё это в комплексе оставляет то, что мы называем словом «дух» и что характеризует человека духовного. Можно, таким образом, сказать, что духовность есть проявление целокупного единства сущностных черт человеческой природы – разума, свободы, творчества, красоты. При этом творческое начало в человеке как начало движущее, деятельное само объединяет в себе остальные духовные начала. Таким образом, духовность – это уникальное свойство человеческого существа, делающее его человеком; она есть обладание духом - бессмертным, разумным, творческим, этическим, свободным духом.

Очевидно, что под духовностью имеется в виду не только и не столько обладание некими свойствами, сколько постоянное стремление человека к неким высшим абсолютным духовным ценностям. В данном контексте этими ценностями являются Истина, Благо, Красота. Духовный человек всегда ощущает свое несоответствие этим идеалам и постоянно стремится совершенствоваться во всех этих областях – стремится стать умнее, нравственно чище, эстетически прекраснее. Таким образом, духовность не только имеет три составляющих – знание, нравственность, красоту, но и представляет собою скорее не скаляр, но вектор, направленный к Истине, Благоу, Красоте. Быть духовным человеком – значит постоянно стремиться к этим высшим ценностям и, следовательно, признавать их существование, верить в то, что есть Истина, познаваемая человеком, что есть Добро, которое нужно спешить делать, и есть Красота, так что о вкусах можно и нужно спорить. Следовательно, в человеке не только живет некое субъективное начало, не сводящееся полностью к телесному и способное к мышлению, переживанию и деятельности, но что конституирующим принципом духовности является вера (пусть даже неосознанная) в объективное существование Истины, Блага и Красоты, иначе говоря, вера в Бога. Выводить духовность из материальной телесности, как это пытаются сделать философы-материалисты, столь же бессмысленно, как пытаться наделить простые скопления атомов свободной волей и разумом.

В чем же основа этой духовной целостности, единства истины, блага и красоты в человеке? Поскольку речь идет о духовности, то и основа может быть только духовной, что указывает на то, что ею является душа человека. На троичный состав человеческой души, состоящей из волевого, разумного и чувственного начал, указывали как античные философы (Платон), так и отцы Церкви (преп. Максим Исповедник). Причем, что весьма важно, многие отцы Церкви указывали, что троичный состав души есть отображение в себе, в своей духовной структуре и жизни, внутритроичной жизни Бога. Так, преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Бытие человека по образу и подобию Божию ясно из существования разумной и словесной души в трех ее особенностях, т.е. ума, слова и духа, по примеру божественной сущности: Отца,

Сына и Святого Духа»<sup>1</sup>. Св. Кирилл Александрийский также видит проявление образа Божия в человеке в его разумности, свободной воле и стремлению к добру и господствованию. Но наиболее подробно развивает эту тему св. Григорий Нисский, согласно которому душа человека имеет три способности – вождения, разумения и раздражения; через вождение она соприкасается с любовью Божией, через разумную воспринимает от Него исходящее ведение и мудрость, а через гнев противостает против лукавых духов. «Если кто-либо пожелает узнать, как человек создан по образу и подобию Божию, — пишет св. Григорий Нисский, — пусть рассмотрит естественное строение своей разумной души... изучит трехчастность ее, то, как эта душа в трех силах созерцается и познается Единицей в Троице и Троицей во Единице, по образу и подобию Божию» («Что значит, по образу и подобию»)<sup>2</sup>.

Однако отцы Церкви, объясняя, как следует понимать образ Божий в человеке, постоянно указывали, что этот образ есть не столько некая данность, но, скорее, заданность и призывает человека к самоуглублению и к развитию в нас наших духовных дарований – т.е. к тому, что называется «обожением». А поскольку образ Божий в человеке усматривается отцами Церкви, кроме того, в способности творить и производить в разных областях духовной и мирской жизни, то, следовательно, человек получает от Бога как бы некое послушание продолжить дело Божие на Земле. Человек по своей природе обязан проецировать свое богоподобие вовне. Результатом этого является возникновение наук, искусств и, прежде всего, нравственности. Как пишет Феодорит Кирский, «человек, по подобию сотворшего Бога, зиждет дома, стены, города, пристани, корабли, верфи, колесницы и весьма многое другое, как, например, изображение неба, солнца, луны и звезд; изваяния людей и подобия бессловесных животных»<sup>3</sup>.

Таким образом, в духовном человеке образуется различающееся единство, называемое «личностью» (этот термин лучше всего передает все различные аспекты образа Божия в человеке – и его уникальность, и стремление к совершенству, и разумность, и творческое начало, и нравственность), при проецировании вовне, в мир, становятся самостоятельно существующими культурными образованиями. Поэтому можно сказать, что духовность и культура – это два аспекта одного сущностного процесса: духовность - это факт субъективного самовосприятия человека, а культурность – проявление духовности для других. Иначе говоря, культурность – это объективированная духовность.

Правда, в современном мире существует устоявшееся мнение о независимости культуры от религии, в т.ч. и от христианства, а в отношении науки прямо говорят даже о враждебности ее христианству. В действительности же дело обстоит совершенно наоборот. Культура, будучи плодом человеческой

---

<sup>1</sup> Цит. по: Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 242.

<sup>2</sup> Цит. по: там же. С.158-159.

<sup>3</sup> Цит. по: там же. С.192.

деятельности, возникает только как следствие *веры* человека в объективность Истины, Блага и Красоты. Для христианина понятно, что речь здесь может идти лишь о Боге, Который есть Истина и Любовь, и «дело Его – слава и красота» (Пс. 110, 3; ср. Ис. 33, 17: «глаза твои увидят Царя в красоте Его»), и поэтому истинная культура всегда есть результат веры человека в Бога, его преклонения перед Ним, служения Ему и познания Его.

Последовательный анализ исторического возникновения науки, искусства и нравственности показывает правоту христианства. Не будем подробно говорить о деталях этих процессов: это детально рассмотрено в различных публикациях, особенно вышедших в последнее время. Заметим лишь, что **наука**, возникшая в XVII веке, действительно появилась как следствие применения некоторых христианских положений — веры в объективность и вечность законов мира, созданных вечным Творцом; веры в познаваемость этих законов посредством разума, ибо в разуме человека проявляется его подобие Богу; а также веры в достоинство занятия наукой и познания материального мира, поскольку Сам Господь стал Человеком, еще раз освятив и мир, и человеческую плоть.

Можно указать множество примеров тому, что родство зарождавшейся науки и христианства не было чисто внешним и случайным. Свидетельством тому может быть, конечно же, искренняя и последовательная религиозность и церковность самих ученых и в XVII веке, и в последующие века (Галилей, Кеплер, Декарт, Паскаль, Ньютон, Лейбниц, Коши, Мендель, Пастер, Таунс и мн. др.). Но важно отметить, что в XVI-XVII вв. наука и Церковь объединяли свои усилия в борьбе с одним общим врагом — оккультизмом и пантеизмом. Это языческое воззрение было несовместимо не только с христианским учением, что очевидно, но и с научным. Дело в том, что пантеистическое представление о мире исключает какое-либо чудесное действие Бога в мире, ведь мир, по мнению пантеистов, это и есть бог. Христианство же представить себе без веры в чудеса просто невозможно (хотя бы потому, что главный догмат христианства — это чудесное воскресение Иисуса Христа). Но и наука также в XVI-XVII вв. защищала возможность чудес в мире. Это не покажется нам странным, если вспомним, что чудо есть нарушение закона, действующего в мире, т.е. для того, чтобы чудеса были возможны, необходимо существование в мире законов. А именно на этом принципе и основывается научное естествознание. Пантеизму же, особенно с примесью оккультизма, чуждо любое представление о законе; мир в его глазах был живым организмом, населенным различными духами, которые и являются движущими силами природных процессов.

Говорить о религиозных и духовных основах **нравственности** сейчас, после кровавых атеистических экспериментов XX века, может показаться совсем излишним. Очевидно, что этическое делание человека должно опираться на объективные (т.е. существующие вне человека и независимо от него!) законы нравственности, данные в божественном откровении. Но человек избрал другой путь — путь

самонадеянной уверенности, что источник нравственности – в самом человеке. Этика из объективной данности переходит в субъективное мнение, что проявляется в потакании своим плотским страстям. Лучше всего суть происходящих в современном обществе процессов объясняют слова апостола Павла: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, [соблазны,] ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5, 19-23). Насколько точно апостол указал все болезни современности, живущей по плоти, а не по духу! Однако и теперь, даже осознав всю пагубность материализма и его безнравственность и бездуховность, человечество не спешит покаяться в совершенных грехах и вернуться в лоно Церкви. Люди игнорируют и здравый смысл, повелевающий помнить о смерти и задумываться о том, что будет после смерти, не обращают внимания на апологетическую литературу, доказывающую ошибочность их взглядов. И причина этому может быть лишь одна: религия – это не просто теория, но жизнь. Вступление в Церковь означает для человека изменение *всей* его жизни, а это уже затрагивает интересы людей, понуждает их бороться со своими плотскими страстями, духовно возрастать – а это тяжелый труд, который совершенно не хочется делать. И поэтому делается противоразумный вывод о независимости нравственных принципов от Божественного откровения.

Тесно связано с нравственным аспектом и христианское понимание физической культуры — культуры тела. В противовес манихейскому пренебрежению телом и материалистическому преклонению перед телом христианство утверждает гармонию тела и души, гармонию, в которой тело есть храм души: «тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа» (1 Кор. 6, 15). Поэтому христианство всегда осуждало манихейское уничтожение тела и провозглашало, что «оберегающий тело свое от... болезни имеет в нем соработника для служения лучшему» (преп. Максим Исповедник).

Исторический анализ возникновения **искусства** также подтверждает нашу мысль о религиозных корнях духовности и культуры. У истоков любого направления в искусстве всегда стоит культ (неслучайно поэтому частое отождествление культуры только с искусством). Во времена возникновения и становления христианской Церкви человек стремился всячески подчеркнуть красоту Бога и Его творений в отличие от греховной поврежденности человеческой природы<sup>1</sup>; отсюда резкий контраст между пышностью соборов и обыденностью, прагматичностью жилищ, отсюда и возвышенность литургических текстов, и строгая красота икон, и прекрасная торжественность музыки и духовных песнопений. Впоследствии эстетические принципы воплотились и в обыденной жизни, появилась и светская живопись, и музыка, и архитектура, но даже сейчас любой человек в любой стране мира не будет спорить, что

---

<sup>1</sup> Ср. «того только ищю, чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей, созерцать красоту Господню и посещать [святой] храм Его» (Пс. 26, 4)



лучшие произведения искусства – всегда религиозны (особенно это очевидно в области архитектуры, по всей видимости, потому, что архитектурные сооружения требуют наибольшего вложения материальных средств). Можно вспомнить и рассказ летописца о том, каким критерием св. киевский князь Владимир руководствовался при определении истинной религии — православия: этим критерием была несказанная красота православного храма и богослужения в нем.

Разделение ветвей культуры на три независимых части тоже представляется условной. Так же как в человеческой душе три ее начала – разум, воля и чувство — объединены в единой духовной субстанции и поэтому составляют неразделимое единство, так же и их проекции – наука, этика и искусство – также проявляют единство.

Так, еще со времен Сократа известна связь знания с нравственностью: зло, по мысли Сократа, всегда есть результат невежества, незнания. Несмотря на множество возражений на это положение, все же согласимся с тем, что любое истинное знание нравственно облагораживает человека, тем более когда речь идет о познании Истины: в христианстве нравственное совершенство всегда связывается с богопознанием, с познанием Бога, Который есть «путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6).

Связь искусства и нравственности также легко проследить. Несмотря на существование так называемой теории «чистого искусства», или «искусства для искусства», роль искусства в процессе нравственного совершенствования отмечалась во все времена. Еще Аристотель говорил о нравственно очищающем воздействии трагедии на душу, *катарсисе*: в процессе переживания над страданиями *вымышленных* персонажей происходит *реальное* облагораживание человека. Можно вспомнить и знаменитое пушкинское

И долго буду тем любезен я народу,  
Что чувства добрые я лирой пробуждал,  
Что в сей жестокий век я прославлял свободу  
И милость к падшим призывал...

Значение искусства, пишет В.С.Соловьев, состоит в том, что «совершенная красота его формы усиливает действие того духа, который в ней воплощается, а дух этот – живой, благой и возвышенный»<sup>1</sup>.

Связь истины с красотой также достаточно известна. Достаточно поговорить с любым ученым, постигавшим удивительную красоту теорий, доказательств и формул. В науке существует даже негласный критерий истинности теории: ее красота, и наоборот – некрасивая теория не может быть истинной.

Таким образом, мы еще раз убедились в неразрывном единстве всех проявлений культуры, единстве, основанном на единстве человеческой души. Поэтому и духовный человек действительно целостен. Но эта целостность обеспечивается, как мы помним из святоотеческого анализа, не только данностью

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т.2. М. 1988. С. 548.

человеческой природы, сколько заданностью его задач и идеалов. Истинный ученый и художник, подлинно нравственная личность всегда испытывают неудовлетворенность своим настоящим состоянием, постоянно стремятся к более полному познанию истины, большему нравственному совершенству, к более возвышенной красоте. Т.е. духовный человек находится в непрестанном труде, прекращение которого тотчас лишает человека его культурного статуса. Этот постоянный духовный труд очевидно имеет много общего с подвигом христианского подвижника, а, точнее, это стремление к Истине и Богу имеет одну и ту же природу.

Итак, истинную духовность отличает, во-первых, целостное единство всех ее составляющих, и, во-вторых, постоянный творческий труд, стремление к совершенству. Эти положения могут быть использованы, например, в качестве критерия для отличия подлинного произведения культуры от подделки под нее или, более того, от антикультуры и псевдодуховности. Если, в частности, для создания или понимания произведения искусства не требуется духовных усилий, то следует быть осторожным – перед нами вполне может быть подделка. А если к тому же созерцание этого произведения (или слушание этой музыки) способствуют проявлениям безнравственности, то очевидно, что это произведение не имеет никакого отношения к истинной культуре.

Итак, мы видим удивительное сходство культуры, духовности и христианства, сходство, которое указывает на то, что истинная основа всей нашей жизни есть Христос. Отсюда можно сделать вывод о том, что если человечество и имеет будущее, то оно может быть только в Церкви, ведь любой отход от Бога саморазрушителен для человечества, самонадеянность в делах духовности и нравственности погибельна.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, мы надеемся, что наш краткий анализ того, как следует относиться к основным проблемам современной и античной (прежде всего, платиновской) философии с точки зрения святоотеческого учения и какие выводы для современного человека следуют из такого сравнения, принес некоторые интересные результаты. Предложенный нами способ решения некоторых особенно значимых вопросов православной апологетики — проблемы двусоставности человека и, прежде всего, понимания роли души и тела в природе человека, проблемы человеческой личности и ее взаимоотношения с Лицами божественными, вопроса об отношении к скептицизму и догматизму в философском познании и религии, вопроса о соотношении веры и разума и возможности разумного доказательства бытия Бога — показал, что и в XX веке философия может принести некоторую пользу для христианского богословия, особенно в области православной апологетики. Надеемся, наша работа явилась скромной иллюстрацией к замечательным напутственным словам святителя Григория Богослова: «Любомудрствуй (т.е. философствуй. — *В.Л.*) о мире или мирах, о веществе, о душе, о разумных — добрых и злых природах, о воскресении, суде, мздовоздаянии, Христовых страданиях. Касательно этого и успеть в своих исследованиях не бесполезно, и не получить успеха не опасно»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Св. Григорий Богослов. Собрание творений. Т. 1. М., 1994. С. 391.*

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

#### I. ФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА КАК УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

1. Современные исследования философии Плотина
2. Основная проблема платиновской философии
3. Учение о душе
4. Эгология: ключ к философии Плотина
5. Проблема человека
6. Человек умопостигаемый и человек чувственный

#### II. ФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА И ПАТРИСТИКА

1. Святые отцы и учителя Церкви о Плотине
2. Проблема человека в христианстве и современном мире

#### III. АПОЛОГЕТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

1. Учение о теле
2. Философское и богословское понимание личности человека
3. Скептицизм и христианство
4. Христианство как истинная религия
5. Вера и разум
6. О доказательствах бытия Бога

6. О христианских основаниях духовности и культуры

ЗАКЛЮЧЕНИЕ