

А.В. Маркидонов

НЕОПЛАТОНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО: СБЛИЖЕНИЯ И РАЗМЕЖЕВАНИЯ

В статье предлагается сопоставление неоплатонической и христианской религиозной традиции как в собственно богословском, так и в нравственно-аскетическом отношении.

Ключевые слова: соприсутствие, осязаемость (сознательность), сродство, дар, внимание, любовь, свобода, природа, история, неоплатонизм, христианство.

Трудно не припомнить «всякое ныне житейское отложим попечение» Херувимской песни, когда мы читаем у Плотина: «Подобно тому, как солнце мы видим посредством его собственного света, так и Божество душа может и должна созерцать только посредством того света, которым оно её озаряет. Но как этого достигнуть? Отложи всё (*Ἀφελε παντα*)»¹.

После исследований Адо и Фестюжера значение античной философии как образа бытия, как мудрости жизненного устройства, стало достаточно очевидным. Нравственно-религиозный телос греческого умозрения — это единение с Богом, осуществляемое на путях богоуподобления как «бегство единого к Единому», по известному выражению Плотина. О том же — и во многом с использованием языка эллинской сотериологии — говорит и христианская аскеза, взыскующая опыта обожения.

Одним из вопросов на путях обретения этого опыта в той и другой традициях, естественно, был вопрос об актуальном переживании «божественного». Другими словами, речь идет о знании условий, осуществление которых позволило бы человеку приобщиться опыту «божественного» в полноте своего сознания, своих способностей переживать. С указания на одно из этих условий — «Отложи все!» — мы и начали этот разговор. Кроме того, уточняя и развертывая названное условие, Плотин в 5-й Эннеаде указывает на то, что человеку, который обладает началами души, ума (или духа) «присуще (также) начало высшее, нежели дух, его причина, сам Бог, единый и нераздельный», и заключает, что, тем самым, «высшей частью нашей души мы соприкасаемся с миром божественного, там соприсутствуем...» «Но, — продолжает Плотин, — «если нам

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии (obventus@gmail.com).

¹ Плотин. Эннеада 5, 3, 17 // Плотин. Сочинения. СПб., 1995. С. 92.

присущи эти столь высокие начала, то спрашивается, почему мы часто не замечаем их и не пользуемся их энергиями? Есть ведь и такие, кто и вовсе ими не пользуется. А между тем, все эти начала всегда остаются при своих энергиях — и дух, и то еще более высокое начало, которое всегда заключено в самом себе, и уж тем более душа...»².

Таким образом, Плотин указывает на некий, по-видимому, парадокс со-присутствия нам высшего божественного начала и в то же время его «незаметности» для нас, его «не-данности» нам в актуальном переживании.

Нечто похожее находим мы и в том, как описывается духовное положение христианина, к примеру, у блаж. Диадокха Фотикийского, церковного писателя V века. Так, в 77 главе своего «Аскетического слова» он утверждает: «Благодать... с самого мгновения, в которое крещаемся, скрывается в самой глубине ума, скрывая свое присутствие от самого чувства его»³.

Богословско-полюемический контекст этого утверждения раскрывается святителем в предшествующей главе и связан с мессалианской (или евхитской) ересью, отрицавшей решающее значение крещения в деле спасения. «Некоторые, — пишет блаж. Диадокх о еретиках, — предполагали, что «благодать и грех, т. е. Дух истины и дух обольщения, одновременно скрываются у крещаемых в уме... Но я из божественных Писаний и из самого чувства ума дознал, что до св. крещения благодать со-вне предрасполагает душу к добру, а сатана скрывается в глубинах ее, пытаясь заградить все правые исходы ума, но с того самого часа, в который возрождаемся (т. е. крестимся), демон выходит наружу, а благодать (входит) во внутрь. Отсюда находим, что как прежде господствовало над душою обольщение, так после крещения господствует над нею истина»⁴.

Оставляя пока в стороне сакраментально-аскетологическую инаковость христианского духовного топоса неоплатонизму, отметим еще раз, что в том и другом случае речь идет о реальности глубинного соприсутствия человеку божественного начала («благодати») и при этом его «незаметности» или неощутимости. В случае христианского опыта названное «несоответствие» дополнительно обостряется тем, что самое понятие «божественной благодати» синонимично «действию» и, так сказать, соименно «действительности» и, казалось бы, «ощутимости») присутствия.

² Плотин. Эннеады. С. 136, 137.

³ Попов К.Д. Блаженный Диадокх (V-го века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Киев, 1903. Т. 1. С. 431.

⁴ Там же. С. 407–421.

Но вернемся к Плотину, который в том же месте 5-й Эннеады, указав на сопричастие нам «божественного» начала, продолжает: «Но ведь не все, что происходит в нашей душе, замечается нами, а лишь то, что, вызвав ощущение, становится ощутимо; когда же действие той или другой духовной энергии не поддается ощущению, оно, понятно, не сообщается всей душе, и мы не сознаем его, поскольку, измеряя все ощущением, забываем, что состоим не из одной этой части, но имеем целую душу»⁵.

Итак, душа многомерна: и онтологическое сопричастие нам высшего «божественного» начала, по Плотину, актуально-психологически (в «ощущении») остается для нас невосприимлемым, — покуда мера нашего восприятия, так или иначе, ограничена, — и собственной «частичностью», и тем, что чаще всего, как здесь же отмечает Плотин, «вторгается через внешние чувства».

Это несовпадение «целой души» с «ощущением», которым мы привыкли все измерять, по существу, вводит в духовную жизнь мотив *тайны* — фундаментальной несоразмерности человека *наличности* его собственного сознания (συνείδησις). Тем самым подготовлена почва для одинаково важной для неоплатонизма и христианства темы «экстатичности» как сверхприродной и одновременно соприродной человеку формы его духовного устройства и осуществления. Правда, если в неоплатонической сотериологии «экстатичность» как способ обретения «божественного» серьезно приглушена (и как бы размыта) изначальной онтологической интериорностью «божественного», которое оказывается именно «присуще нам», то в христианстве, как мы уже могли видеть, эта самая интериорность (когда «благодать скрывается в глубине ума») является абсолютным Божиим *даром*, при всей полноте своего сопричастия человеку не подлежащим в отношении к нему онтологической имманентизации. Здесь человек *призван* — в просвет своего экстатического устройства — бесконечно трансцендировать к «божественному». Тайна человеческой природы преобразуется здесь в таинство благодати, судьбы космического универсума входят в горизонт человеческой истории, одним из решающих участников которой оказывается и диавол.

Если у Плотина речь идет о различении иерархически расположенных уровней реальности, в том числе и «божественной», внутри человека, как соприродных ему, то в христианстве «человеческое» — и в силу своей тварности, и по факту грехопадения — нуждается в *новом* действии Бога, в сакраментальном «избытке» Его присутствия для того, чтобы взойти в «священный порядок

⁵ Плотин. Эннеады. С. 137.

бытия», по слову Дионисия Ареопагита, сказанному им о крещении (О церковной иерархии. 7, 11)⁶.

Вернемся к нашему исходному вопросу о несовпадении «целой души» и «ощущения», который определенно поставлен и у Плотина и у блаж. Диадокха. «Поэтому, — продолжает названную тему Плотин, — если кто-либо хочет иметь ясное представление о том, что он есть, и что происходит внутри него, тот должен туда обратить (ἐπιστρέφειν) все свои взоры, все свое *внимание*»⁷.

«Внимание» (ἡπροσοχή), о котором идет здесь речь, является ключевой установкой стоико-платонической духовности, решающим способом достижения единства или корреляции с высшим универсальным божественным началом. «Внимание» представляет собой движение сознания к предельной сосредоточенности на своем внутреннем истоке (или основании), сопровождаемое нарастающей отрешенностью от внешнего мира и к нему обращенной чувственности. В самом широком смысле, «внимание» в античной традиции сопрягает в себе как известного рода *знание* определенных жизненных правил, так и конкретные нравственно-аскетические *усилия*, с помощью которых это знание реализуется, в конечном счете, как свобода от страстей, апафия. «Ибо, — как завершает Плотин цитируемую нами 1-ю главу 5-й Эннеады, — мы должны отстранять от себя по возможности все то, что вторгается через внешние чувства, чтобы сохранить чистой и впечатлительной способностью нашей души слышать и воспринимать голос, идущий свыше»⁸.

Из этого следует, что именно с помощью внимания человек способен актуализировать в себе присутствие высшего начала, явить его через отрешение от всего иного. Ведь, как сказано у Плотина в другом месте (6, 5, 12, 19), «Все присутствует в тебе в твоём отрешении; однако, если оно присутствует в твоём отрешении, но не является, когда ты остаешься с иными вещами, оно не приходит, чтобы присутствовать; но когда тебе кажется, что оно не присутствует, ты удалился от него. Однако, если ты и удалился, то не от него — ибо оно присутствует (независимо от тебя), — ты даже не удалился, но присутствуя (в нем), обратился (εστράφης) к противоположному»⁹.

«Внимание» в существенной степени и есть «обращение» (или обращенность), и обращенность к Высшему выступает как некий нравственно-

⁶ Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии // Сайт «Седмица.ру». URL: <http://www.sedmiza.ru/lib/text/570953> (дата обращения: 23.05.2014).

⁷ Плотин. Эннеады. С. 137.

⁸ Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 195.

⁹ Плотин. Шестая Эннеада. СПб., 2005. С. 350, 351.

аскетический аналог или даже вариация той *ἐλιστροφί*, которая, в онтологии Прокла уже со всей определенностью, изъясняет и осуществляет процесс возведения множества к единству, следствий к причине, мира к Богу. Надо отметить, что как в онтологии, так и в аскетологии неоплатонизма в изъяснении (и осуществлении) того движения, которым отчужденное во множество бытие возвращается к своей Причине, господствует принцип непрерывности, так что сама *ἐλιστροφί* возможна лишь в силу *σродства* (пусть через среднюю природу, как и средний термин) того, что возвращается, тому, к чему оно возвращается. Если, по слову прп. Иоанна Дамаскина, «Бог отстоит (т. е. удален) от нас не местом, но природою»¹⁰, то, согласно Плотину, «удаленность» от Бога состоит в одной только нашей «обращенности к противоположному», к иному.

Связанная с данным обстоятельством особенность христианской аскезы вносит свою ноту и в тему «внимания», ключевую не только для эллинских аскетов, но и для монашеского делания Церкви. Нет нужды специально подтверждать это ключевое положение «внимания» в христианской аскезе: для многих, начиная со св. Василия Великого, собственно библейский посыл к этой теме был задан словами из кн. Второзакония 15:9: «Внемли себе: да не будет слово тайно в сердца твоем беззакония». «Человек становится в Боге посредством внимания» — резюмирует данную тему прп. Максим Исповедник¹¹.

Но в этом общем с эллинской аскезой топосе есть у христианства свои, как мы сказали, особенности. Что касается блаж. Диадокха, то у него «внимание» тесно связано и во многом совпадает с «памятованием» о Боге, этим «памятованием» ориентировано и в чисто аскетическом отношении служит, в первую очередь, осознанию человеком своих грехов. В 27 главе «Аскетического слова» он пишет: «Весьма немногим свойственно точное познание всех собственных преступлений и именно тем, которых ум ни в каком случае не исхищается от памятования о Боге. Ибо как телесные очи наши, когда бывают здоровы, все могут видеть и даже комаров или мошек, пролетающих в воздухе, а когда покрываются затемнением или некоторою влажностью, если было бы что-либо великое то, с чем они встречаются, неясно видят это, а малого не ощущают чувством зрения; так и душа, если истончит *вниманием* слепоту, происходящую в ней из миролюбия, даже весьма незначительные преступления свои, считая как бы весьма великими, в великой благодарности неослабно прилагает слезу к слезе»¹².

¹⁰ *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002. С. 182.

¹¹ *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия. М., 2006. С. 70.

¹² *Попов К.Д.* Блаженный Диадокх... Т. 1. С. Т. 85–7.

Кроме того, в 17 главе Сотницы блаж. Диадокха находим указание на «внимание» как средство обретения страха Божия, ибо «душа, пока остается без попечения и вся покрыта проказою сластолюбия, не может чувствовать страха Божия, даже если бы кто-нибудь непрестанно возвещал ей о страшном и могущественном судилище Божиим. Когда же она начнет очищаться посредством сильного *внимания*, тогда, как некое лекарство жизненное, она ощущает страх Божий, сожигающий ее как бы в огне бесстрастия действием обличений. Почему, очищаясь потом постепенно, она достигает совершенного очищения, настолько преуспевая в любви, насколько уменьшается страх, чтобы таким образом достигала совершенной любви, в которой, как сказано, нет страха, но всецелое бесстрастие, воздействуемое славою Божиею»¹³.

Очевидно из сказанного, что характер христианской аскезы, как он обнаруживается в связи с темой «внимания», существенно отличается от подобного опыта в языческой античности. Кроме упомянутого выше радикального онтологического различия между Богом и человеком, в силу которого именно их взаимно-инаковость (а не «сродство») оказывается первичным условием общения, само это «различие» в христианской истории отягощено разделением или размежеванием уже как следствием грехопадения. «Различие» изначально задает персоналистичный характер отношениям Бога и человека, что, в свою очередь, делает более острым и драматичным и переживание разделения, того отчуждения от Бога, которое осознается — в данном случае, у блаж. Диадокха — как преступление и вина, врачуемые страхом Божиим и памятованием о Страшном Суде.

«Вниманию» неоплатонической медитации, где речь идет, главным образом, об известной интеллектуально-психической технике, противостоит в христианской практике, в первую очередь, нравственно-религиозно мотивированное самоопределение, в котором «внимание» как техника руководимо и поглощено «памятованием» о Боге, неслучайно, в конечном счете, совпадающем с молитвой Иисусовой. «Ум, когда памятованием о Боге мы заградим все его исходы, — пишет блаж. Диадокх, — требует непременно от нас дела, долженствующего удовлетворять его влечению. Следовательно, для всецелого осуществления цели должно дать ему только: *Господи Иисусе*; ибо никто, говорит (апостол), не называет Иисуса Господом, как только Духом Святым (1 Кор 12:3).

¹³ Там же. С. 44–46.

Пусть он так именно рассматривает сие речение в сокровищницах своих, чтобы не уклониться ему в какие-либо мечтания»¹⁴.

Надо отметить, что оформление традиции «умного делания» как Иисусовой молитвы (ко времени 5-го столетия уже имеющей место) означало, в числе прочего, и преодоление внутри христианской духовности того платонизирующего спиритуализма, для которого «речения и деяния» евангельской истории не могли составлять ядро и опору молитвенного делания. Для блаж. Диадокха соблазн мессалианского натурализма, с его стремлением пережить духовное чувственно-ощутительно, не давал, однако, повода отступить от присутствия Божия в истории — от имени Иисусова — в область чистого умозрения.

С другой стороны, если Плотин освобождается от ограниченности психологического (с его фрагментарностью и поверхностностью) на пути интеллектуальной концентрации внимания, в каковом отрешенность от чувственности получает решающее значение, то у блаж. Диадокха, в опыте такой «отрешенности», самое «влечение ума», его, так сказать, *интенция*, сохраняется как нечто оправданное. Но «для всецелого осуществления цели» влечение это должно быть направлено не в область «чувственного», хотя, в конечном счете, и не на самый ум, а на Христа, к Нему обращено, с Его именем сплетено. Поэтому там, где у Плотина мы находим «внимание» как способ аскетического искусства, в исходном для нас тексте блаж. Диадокха встречаем указание на «любовь» как экзистенциально бесконечно более многогранное, чем какой бы то ни было аскетический прием сам по себе, условие богообщения.

«Когда кто-либо, — пишет блаж. Диадокх. — начнет со всем расположением (*ἐπιλάσῃς προθέσειως*) любить Бога, тогда она (благодать) некоторым неизреченным способом, посредством чувства ума (*τοῦ νοῦ ἀισθησειως*) сообщает душе некоторую часть своих благ. Поэтому всецело желающий впредь твердо владеть этим приобретением приходит к желанию с великой радостью отречься от всех настоящих благ, чтобы таким образом приобрести ему то поле, в котором он нашел сокрытым сокровище жизни (Мф 12:44)»¹⁵.

Выражение *ἐπιλάσῃς προθέσειως* («со всем расположением») на библейском языке означает буквально выставление в храме священных хлебов, приносимых в жертву Богу. Тем самым, *любовь*, посредством которой душе сообщается благодать Божия, сближается здесь с образом и смыслом сакраментальной

¹⁴Там же. С. 290.

¹⁵Там же. С. 432.

жертвы, из порядка естественного преобразуется в порядок священного, из природного — в историческое.

В платиновской аналогии душа тоже движима любовью. «Души касается веяние, которое ей сообщает Благо. Она тотчас приходит в волнение, она вне себя, она полнится желаниями. Рождается любовь»¹⁶. Но любовь эта — энергия изначальной симпатии, выявление глубинной непрерывности, сопрягающей человека и Бога, а не та неслыханная новизна жертвы, которая — по образу Христа — и в человеческом подвиге собирает «расстоящиеся естества». У Плотина душа именно «естественным образом стремится ввысь, возвышаемая Тем, от кого получила дар любви»¹⁷. Естественно-процессуальное потесняет здесь уникальность и, так сказать, беспредпосылочность и необеспеченность личностного самоопределения, невозможность опереться в нем на что-то «свое». Неоплатоническая аскеза не нуждается в тотальности жертвы, как если бы ей нужно было превозмочь не только инерцию чувственности, но и дистанцию разлада. Ведь для Плотина, как отмечает Пьер Адо, «во всем окружающем переливается единая Жизнь, простая и светлая. Достаточно отстранить Формы, которые ее выражают и скрывают, чтобы она дала нам почувствовать свое присутствие»¹⁸.

Если «дать почувствовать свое присутствие» значит явиться, быть выраженным для и посредством нашего сознания (*συναίσθησις*), то, несмотря на все то, что было сказано в пользу искомости и желательности *этого* у Плотина, надо принять во внимание и другую сторону дела. Ведь, в конечном счете, «сознание, — говорит Плотин в 1-й Эннеаде, — как бы ослабляет сопровождаемые им действия; отдельно от него они чище, в них больше интенсивности и жизни. Да, в бессознательном состоянии существа, достигшие мудрости, ведут более интенсивную жизнь. Эта жизнь не распространяется до уровня сознания, она концентрируется в самой себе»¹⁹.

В.В. Бибахин по поводу этой главы 1-й Эннеады пишет: «Из того, что ум и его душа способны воспринимать (сознавать), еще не следует, что они перестают действовать с прекращением движения восприятия. «Действие ума должно иметь место до восприятия», говорит Плотин, повторяя уравнение Парменида. Осознание этого «действия» возможно. Душа может прийти в гладкое и зеркальное, тихое, безмолвствующее состояние (*ἡσυχία*, исихия); в ней тогда появятся верные отображения (*εἰκονίσματα*, иконы) дианойи и ума, и в безмолвной ти-

¹⁶ Плотин. Эннеада 6-я // Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 54.

¹⁷ Там же. С. 69.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Плотин. Эннеада 1-я // Адо П. Плотин, или Простота взгляда. С. 29.

шине, сама тоже покоясь, она ощутит «первым знанием», как действует мысль. Но для Плотина и это высшее состояние сознания не обязательно. Ум есть и действует без этих своих отблесков в душе. Больше того, они уменьшают его энергию. «Отражения грозят сделать сами энергии более слабыми. Энергии глубже проникают и дарят больше жизни и счастья, когда не разлиты, не размазаны по чувствованию (отражению, сознанию), а собраны в своей простоте»²⁰.

Эта «необязательность сознания» у Плотина, конечно, заметно диссонирует с тем достоинством, которое усваивается, к примеру, у того же блаж. Диодоха, «чувству ума». Минуя, по необходимости, достаточно длительную историю этого понятия в христианской традиции, напомним хотя бы о предельно ярком, почти провокационном, истолковании его смысла у прп. Симеона Нового Богослова. «Если...кто говорит, — утверждает он, — что каждый из нас, верных, принял Его (Духа Святого) без познания и без чувства, он кощунствует...Если же это...совершается в нас без нашего ведома, причем мы не чувствуем ничего из всего этого, то совершенно ясно, что мы совсем не получим ощущения и вечной жизни, которая следует за этим и пребывает в нас, не увидим также и света Святого Духа, но останемся мертвыми и слепыми и бесчувственными, как сейчас, так и тогда»²¹. «Ощущать благодать, — подытоживает эту тему архиеп. Василий (Кривошеин), — и быть просвещаемым ею в ведении и созерцании является для прп. Симеона до такой степени существенною чертою христианина, что «тот, кто еще не получил сознательного видения, не может носить это имя»²². Максимализм прп. Симеона не отменяет, однако, той духовной осторожности и взыскательности к «ощущениям и созерцаниям», которые всегда сохраняют первостепенное значение в христианской аскезе. Интересно, что тот же блаж. Диадокх, предостерегая от поиска «ощущений и видений», самый мотив полноты «чувства» связывает, в первую очередь, с образом духовного устройства подвижника, а не с самим опытом восприятия благодати. «Итак, — пишет он, — не должно кому-либо в этой надежде (видений и ощущений — А.М.) проходить аскетическую жизнь, чтобы вследствие этого сатана не нашел душу готовую к увлечению, но чтобы мы поспешили только *во всяком чувстве и удостоверенности сердца* возлюбить Бога, то есть «всем сердцем и всею душою и всем помышлением» (Лк 10:27)²³.

²⁰ Бибахин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 36.

²¹ Симеон Новый Богослов, прп. 10 Нравственное слово // Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. С. 184.

²² Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон... С. 181.

²³ Попов К.Д. Блаженный Диадокх... Т. 1. С. 127.

Кроме того, — и это особенно важно в плане соотношения с неоплатоническим изводом темы «сознания» — понятие «духовного чувства» в христианской традиции не вписывается в границы физикалистского содержания: оно указывает на вышеестественное. Само противоречивое для физикалистского мышления сочетание «духовности» и «чувственности» в оксюмороне «духовное чувство» отсылает к новому образу устройства человека, о котором св. Григорий Палама напишет, что в нем святые «преображаются силою Духа; они получают способность, которой не имели прежде; они становятся Духом и зрят в Духе»²⁴. Напомним, что, в отличие от платоников, в подоснове этого «ви дения святых» не сродство, не симпатия, а фундаментальное различие, онтологическая инаковость Бога и человека. Блаж. Диадок, имея в виду это ключевое размежевание с эллинскими мудрецами, ограничивает духовный опыт последних пределами самопознания. «Когда душа, — пишет он в 74 гл. Аскетического слова, — придет в самопознание, то из себя самой производит некоторую боголюбивую теплоту, потому что она, не будучи смущаема житейскими заботами, производит некую любовь к миру (ἐιρήνης), соразмерно ищущую Бога мира. Но это скоро рассеивается, или когда память предается чувствами, или также, когда природа очень скоро, по причине бедности, издерживает собственное благо. Потому Эллинские мудрецы не обладали, как должно было, тем, чего думали достигать чрез воздержание, вследствие того, что ум их не воздействовался вечною и всегда истинною мудростию. Теплота же, приносимая в сердце Святым Духом, прежде всего мирна и неослабна, и все части души призывает к любви к Богу, и не развеивается вне сердца, а скорее чрез него всего человека увеселяет в некой беспредельной любви и радости»²⁵.

Но если даже отвлечься от этого различия в источниках и природе той и другой (христианской и эллинской) духовности, проигнорировать радикальность их взаимоотношения не окажется возможным вот еще по какому поводу. Дело в том, что в исходных для наших наблюдений текстах Плотина (Эннеады 5, 1, 11, 12) и блаж. Диодоха (Аскетическое слово, гл. 77), в тематической полноте их воспроизведения, бросается в глаза существенная диспропорция. Текст блаж. Диодоха не заканчивается указанием на вершину духовного переживания, когда «соответственно преуспейанию души и божественный дар являет уму свою благость». Ибо тогда-то именно, когда подвижник восчувствует действие благодати, «тогда, — говорит блаж. Диадок, — Господь попускает, чтобы душа бы-

²⁴Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы. СПб., 1997. С. 239.

²⁵Попов К.Д. Блаженный Диадок... Т. 1. С. 400–401.

ла более беспокоима демонами, дабы должным образом научить ее различению и добра и зла и сделать ее смиреннее, вследствие того, что, когда она очищается, в ней является великий стыд от нечистоты демонских помыслов»²⁶.

Духовная зрелость христианского подвижника оказывается соотнесенной здесь не с каким бы то ни было, пусть и вполне бесспорным, опытом богообщения самим по себе, но с готовностью, в самой глубине этого опыта, оставаться открытым, сохранять в себе зрячую уязвимость к агрессии зла, к возможности нравственного и физического страдания. «Смирение» и «стыд», в этом случае показывают, кроме всего прочего, большую ответственность души, ищущей всецело предать себя в руки Божии, за *все*, что так или иначе стало содержанием ее жизни.

И какие бы аналогии из опыта неоплатонической аскезы не приходили нам на память, все они, как нам кажется, будут существенно ослаблены плотинским учением о «высшем» и «низшем» уровнях души, экзистенциальная размежеванность которых позволяет приглушить, смягчить или даже снять вопрос об ответственности за зло. «Итак, — говорит Плотин в 1-й Эннеаде, — природа той (т. е. «высшей» — А.М.) нашей души не будет ответственна за зло, которое совершает и претерпевает человек. Все это происходит на уровне «животного», «смешанного» начала, то есть в той области, где низшие уровни души соединяются с телом»²⁷.

Онтологический порядок реальности у Плотина сам по себе освобождает верховное «я» человека от ответственности за происходящее с душою в низших сферах существования. Но такая свобода, самой *природе* духа неизбежно сопутствующая, ничего не хочет знать об *истории* духа, о драме вины и прощения, о неизбывном «излишке» *воли*, сопровождающем движение творения от начала к концу. А в такой *истории*, которая становится возможной только в горизонте христианского Откровения, свобода совпадает с ответственностью.

²⁶ Там же. С. 432.

²⁷ Плотин. Эннеада 1-я // Плотин. Первая Эннеада. СПб., 2004. С. 87. См. также *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. С. 121.

Источники и литература

1. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. 140 с.
2. *Бибихин В.В.* Философия и религия // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 34–44.
3. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. 443 с.
4. *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии // Сайт «Седмица.ру». URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/570953> (дата обращения: 23.05.2014).
5. *Иоанн Дамаскин, преп.* Источник знания. М., 2002. 414 с.
6. *Максим Исповедник, преп.* О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия. М., 2006. 462 с.
7. *Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. СПб., 1997. 479 с.
8. *Плотин.* Сочинения. СПб., 1995. 669 с.
9. *Плотин.* Эннеады. Киев, 1995. 390 с.
10. *Плотин.* Первая Эннеада. СПб., 2004. 348 с.
11. *Плотин.* Шестая Эннеада. СПб., 2005. 410 с.
12. *Попов К.Д.* Блаженный Диадокх (V-века), епископ Фотики Древнего Эпира и его творения. Киев, 1903. Т. 1. 611 с.