

Евгений Мирошниченко

Монада как единство триады: платоническая монадология между Теоном Смирнским и Григорием Нисским*

EUGENE MIROSHNICHENKO

MONAD AS UNITY OF TRIAD:

PLATONIC MONADOLOGY FROM THEON OF SMYRNA TO GREGORY OF NYSSA

ABSTRACT. The article deals with the reception of the Platonic and Pythagorean monadology in Early Byzantine Christian theology. The author compares the texts by Theon of Smyrna with those by Gregory of Nyssa, investigating the history and semantic shifts of the term 'monad'. During the triadological debates, the Fathers of Church made extensive use of Neoplatonic terminology and underlying notions related to the concepts of 'monad' and 'triad'. Primarily, it was a question of correlation between hypostases and ousia within Trinity. Gregory of Nyssa combined in his monadology (in *Ad Graecos* and *Ad Ablabium*) the Platonic tradition of "non-numerical" interpretation of the monad with ideas of Basil the Great about the difference between ousia and hypostasis. As a result, he came to the theory of the ontological monad, according to which God is at the same time both a monad and a triad. The triad is not a number and not even the idea of a number, but the idea of hypostatic being of God. It is conceived in relation not to physis, but to an operation, which is indicated by the concrete name of hypostasis. As for the monad, it is not an expression of oneness or henad, but the idea of the unity of divine essence. The monad in the context of the divine nature of the triad acquires a special ontological status. In relation to 'one', the monad is henad, and in relation to 'three', it is a triad. Therefore, the triad is a monad. The formula "Monad in Triad" should not be understood as an expression of Neoplatonic theory of emanation of the One, but as an idea of God, who by the name of the essence is a monad, and hypostatically (by operation) is a triad. The concept of "non-numerical" monadology allowed to substantiate the special logic of triadological theology.

KEYWORDS: monadology, monad, triad, Christian Platonism, Pythagorean philosophy, Theon of Smyrna, Gregory of Nyssa.

© Е.И. Мирошниченко (Санкт-Петербург). miroshnichenkoeu@gmail.com. Государственный университет аэрокосмического приборостроения.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021) DOI: 10.25985/PI.14.1.04

* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ № 18-011-01243 «Формирование понятийно-категориального аппарата восточно-христианской философской и теологической мысли в III–IV веках».

В античной философии термины «монада» и «триада» не существовали сами по себе, а были частью числовых моделей, которые вошли в историю под названием «интеллигибельных»¹. Например, «интеллигибельная диада» предполагала, что весь мир произошел из двух чисел: единицы и двоицы², при этом единица, как нечетное число, совершенна и неизменна, а двоица, как четное, несовершенна и изменяема. Сумма этих чисел давала равновесие и выражалась в числе «три», которое именовалось как таковое «триадой». Числа слагались и дальше. Сумма первых четырех чисел давала священную десятирицу — декаду, а три триады давали эннеаду. Поскольку весь мир состоял из числовых соотношений, то с помощью «священных чисел» можно было описать историю происхождения мира³. Единица не может быть началом мира, поскольку, хотя она и начинает множество чисел, но сама также является числом. Требовалось нечто большее, чем просто число, и в то же время обладающее числовой сущностью. Для этого был изобретен термин «монада». Уже у Платона в «Филебе» мы встречаем «нечисловое» употребление этого слова. Как известно, в этом диалоге Платон разрабатывает проблему одного (τὸ ἓν) и многого (τὰ πολλὰ). По ходу его рассуждений возникает необходимость обозначить главную проблему, и эту проблему Платон формулирует не как проблему «одного» и «многого», а как проблему «единств» (μονάδες), истинно ли они существуют, или же нет. Очевидно, что монада не то же самое, что τὸ ἓν (и тем более — не то же самое, что пифагорейская генада). Поскольку для нашего дальнейшего рассуждения важно, как именно Платон формулирует указанную проблему, приведем его рассуждение полностью:

¹ Robbins 1921: 97–123; Dodds 1928; Rist 1962; Rist 1965; O'Meara 1989; Kalvesmaki 2006; Opsomer 2007; Slaveva-Griffin 2009; Kalvesmaki 2013.

² Слова «единица», «двоица» и «троица» мы используем, соответственно, как синонимы греческих «генада» (ἐνάς), «диада» (δύας) и «триада» (τριάς). Слово «монада» (μονάς) мы не переводим. Τὸ ἓν переводим как «один» (у Теона часто используется в смысле «единицы», а у Григория Нисского в смысле «единого»).

³ Apatow 1999.

Πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἐκάστης οὔσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μὴτε γένεσιν μὴτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταῦτὸν καὶ ἐν ἅμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

Каким образом они — в то время как каждое из них пребывает вечно тождественным, прочным, непричастным ни возникновению, ни гибели — всё-таки пребывают в единстве. Ведь это единство следует признать либо рассеянным в возникающих и бесконечно разнообразных вещах и превратившимся во множество, либо всецело отделенным от самого себя, — каким образом (ведь это невероятно!) единства эти остаются едиными и тождественными одновременно в одном и во многом? (*Phlb.* 15b)⁴

Речь, конечно, идет об идеях⁵. Как прекрасное остается единым как идея и в то же время распространяется на множество вещей? Платон использует слово «монада» не для обозначения числа и даже не для обозначения числа «один», а для фиксации идеи того, что делает единое единым. Проблема заложена в самом слове «монада»: если монада единит вещи, то почему вещей много? При этом речь не о числовом единении (для этого существуют пифагорейские термины «генада», «диада», «триада» и т.д., каждое из которых выражает числовое единение вещей). Вероятно, речь идет о единстве не числа, а сущности. Действительно, сам Платон в других местах (*Phd.* 78d, *Phdr.* 247d) называет идею сущностью напрямую, впрочем, не связывая с сущностью монаду⁶. Эту же линию «сущностной», «нечисловой» монадологии мы обнаруживаем в текстах Теона Смирнского, идеи которого непосредственно предшествовали «христианской» монадологии Григория Нисского.

Ко времени Теона понятие «монада» не только стало более востребованным, но приобрело столько смыслов, что философам,

⁴ Пер. Н.В. Самсонова.

⁵ Месяц 2012: 329.

⁶ См. далее O'Meara 1989; Kalvesmaki 2013.

употреблявшим его, приходилось каждый раз объяснять, что они имели в виду (например, Плутарху⁷). Пришлось объясняться и Теону, который в своем трактате о математических понятиях у Платона (*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*) предпринимает весьма важный в контексте нашего исследования экскурс на тему различия понятий «монада» и «одно». Почему именно «одно», а не «генада»? Ведь логично было бы сравнивать «единичные» понятия, тем более что в рамках неопифагорейской и средне-платонической философии как раз эти термины употреблялись практически как синонимы. Очевидно, что целью Теона было разъяснить Платона, а последний, как мы заметили, пришел к проблеме монады, говоря об «одном» и «многом». Чтобы показать отличия одного от единого (т.е. по сути числового эквивалента одной вещи от идеи), Теону и пришлось собрать различные точки зрения на данный вопрос и внести некоторую ясность.

Во-первых, Теон фиксирует две точки зрения на «монаду», существовавшие в его время (середина 2 в.). Одни, говорит он, понимают под монадой нечто неизменное, «то, что не выходит за пределы своей собственной природы» (μη ἐξίστασθαι τῆς ἐαυτῆς φύσεως) (Theo Sm. 19.8). Монаду невозможно ни разделить, ни умножить, она всегда остается монадой, «ведь единожды одно — это одно, и даже если мы будем умножать монаду до бесконечности, она останется монадой» (καὶ γὰρ ἄπλαξ ἔν ἓν, καὶ μέχρις ἀλείρου ἐὰν πολλαπλασιαζώμεν τὴν μονάδα, μένει μονάς) (19.10–12). В этой точке зрения, очевидно, узнаются платоники, для которых монада это неизменная идея, не зависящая от числа относящихся к ней вещей. Но есть, говорит Теон, и другая точка зрения. Про нее он сообщает менее пространно: «монадой называют то, что отличается и исключается из остального множества чисел» (ἀπὸ τοῦ διακεκρίσθαι καὶ μεμονῶσθαι ἀπὸ τοῦ λοιποῦ πλήθους τῶν ἀριθμῶν καλεῖται μονάς) (19.12–13). Вероятно, перед нами выражение

⁷ Opsomer 2007.

результата развития пифагорейской монадологии⁸. Монада — не число (как одно) и не идея числа (как генада), она вообще не относится к множеству чисел. Данное определение негативное, но оно уже подразумевает вполне платоническое следствие: монадой должна быть сущность, которая порождает, как первоначало, всю череду чисел.

Чтобы прояснить, что такое монада и чем она отличается от одного, с платонической точки зрения, Теон сравнивает ее с числом. Число, говорит он, так же отличается от исчисляемой вещи, как монада отличается от одного (ἡ δὲ διενήνοχεν ἀριθμὸς καὶ ἀριθμητόν, ταύτη καὶ μὴνὰς καὶ ἓν) (19.13–15). Это, конечно, не значит, что монада и есть число (иначе бы монада становилась частью ряда множества). Исчисляемая вещь имеет свою числовую идею, которая абстрагирует численность от самих реальных вещей. Эту идею и принято называть числом. Теон хочет сказать, что механизм образования понятия «монада» из понятия «одного» точно такой же, как механизм образования понятия «число» из исчисляемых вещей. Как число является общим понятием, состоящим из существенных (в данном случае числовых) признаков предмета, так монада является общим понятием, состоящим из существенных признаков одного, которые оно может распространять на все вещи, подходящие под эти признаки. Именно этот мыслительный поворот будет использовать Григорий Нисский (а потом частично и Евагрий) для обоснования единой божественной сущности Троицы. Монада, таким образом, окажется новой ступенью абстракции, или термином метаязыка. Именно в этом, на наш взгляд, состоит главная сложность истолкования этого понятия: его часто интерпретировали как термин первого уровня абстракции, и поэтому смешивали с генадой.

Однако первоначальный платонический смысл этого термина представляет собой второй уровень абстракции. Чтобы подчеркнуть этот момент, Теон пишет дальше:

⁸ O'Meara 1989.

ἀριθμὸς μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ ἐν νοητοῖς ποσόν, οἷον αὐτὰ ε΄ καὶ αὐτὰ ι΄, οὐ σώματά τινα οὐδὲ αἰσθητά, ἀλλὰ νοητά· ἀριθμητὸν δὲ τὸ ἐν αἰσθητοῖς ποσόν, ὡς ἵπποι ε΄, βόες ε΄, ἄνθρωποι ε΄. καὶ μονὰς τοίνυν ἐστὶν ἡ τοῦ ἐνὸς ἰδέα ἢ νοητή, ἣ ἐστὶν ἄτομος· ἐν δὲ τὸ ἐν αἰσθητοῖς καθ' ἑαυτὸ λεγόμενον, οἷον εἷς ἵππος, εἷς ἄνθρωπος.

Ибо число есть умопостигаемое количество, к примеру, 5 как таковое и 10 как таковое, бестелесное и не воспринимаемое чувствами, но одним лишь умом. Ведь исчисляемые вещи есть чувственно воспринимаемое количество, например 5 коней, 5 быков, 5 человек. Также и монада является умопостигаемой идеей одного, она неделима; а одно воспринимаемо чувствами, и о нем говорят как об одном: один конь, один человек (19.15–21)⁹.

Здесь Теон демонстрирует нам, что монада не просто не является числом, но является своего рода неделимым абсолютом для чувственно воспринимаемых единиц. Монада выступает здесь как бы «числом» числа «один». Монада, таким образом, является не числом, а сущностью (хотя это и не проговаривается, но следует). Число «пять» отличается от пяти коней, для исчисления которых это число используется. «Пять» — это идея, объединяющая численность объектов, но само оно не является исчисляемым объектом, и поэтому может быть названо интеллигибельным. Монада оказывается не «единицей», а формой единицы, т.е. идеей числа, или его сущностью. Этот момент важно подчеркнуть, потому что позднее монадой станет называться не только идея числа, но и его сущность. А поскольку сущность числа выражает его внутреннее единство, то монадой будет называться у святых отцов сущность Единого Бога. Однако если этого не учитывать, а относиться к монаде как к генаде, то монаду можно было бы воспринять, пишет Теон, как «начало чисел» (ἀρχὴ τῶν ἀριθμῶν), а таким началом может быть только единица. Ссылаясь, видимо, на неопифагорейцев, Теон пишет, что число или начало числа не делятся до бесконечности, как делится чувственно воспринимаемое. С этой точки зрения, неделимым оказывалась не только генада, но и, например, диада, которая всегда считалась символом

⁹ Здесь и далее пер. А.И. Шетникова с незначительными изменениями.

делимости. Но для Теона важно не это следствие, а следующее из него утверждение о том, что «умопостигаемая монада по своей сути неделима, в отличие от чувственно воспринимаемого одного, делимого до бесконечности. А исчислимые вещи также отличаются от чисел тем, ведь первые телесны, а вторые бестелесны» (ἡ μὲν μονὰς νοητὴ οὕσα ἀδιαίρετος, τὸ δὲ ἐν ὧς αἰσθητὸν εἰς ἄλειρον τηρτόν. Καὶ τὰ ἀριθμητὰ τῶν ἀριθμῶν εἶη ἄν διαφέροντα τῷ τὰ μὲν σώματα εἶναι, τὰ δὲ ἀσώματα) (20.2–5). Иначе говоря, признаком делимости является телесность, которой числа как таковые не обладают (в качестве идей). И если считать монаду числом, то и она не обладает телесностью и не делима (видимо, именно эта идея смутила Ария, когда он услышал, что вся Троица, в том числе Христос, — это монада — ведь монада должна быть бестелесной!).

Однако можно ли монаду считать числом? Не противоречит ли это идее «монады» как единства из «Филеба»? Теон замечает:

ἀπλῶς δὲ ἀρχὰς ἀριθμῶν οἱ μὲν ὑστερόν φασι τὴν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα, οἱ δὲ ἀπὸ Πυθαγόρου πάσας κατὰ τὸ ἐξῆς τὰς τῶν ὄρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄρτιοι τε καὶ περιττοὶ νοοῦνται, οἷον τῶν ἐν αἰσθητοῖς τριῶν ἀρχὴν τὴν τριάδα καὶ τῶν ἐν αἰσθητοῖς τεσσάρων πάντων ἀρχὴν τὴν τετράδα καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν κατὰ ταυτά.

С наивной точки зрения ближайшими началами числа считались монада и диада. Согласно пифагорейцам, таковы идущие друг за другом по порядку пределы, мыслимые как нечетное и четное, и триада является началом чувственно воспринимаемых трех, тетрада – четырех, и также для других чисел (20.5–11).

С этой точки зрения, монада ничем не отличается от обычной генады. Как и генада, монада просто является источником чувственно воспринимаемого одного. Каждое число оказывается одной числовой идеей. Но такой подход едва ли решает проблему единства множества: если к одному человеку подойдет другой, то генаду сменит диада, но идея человека останется неизменной и единой — монадой. Чтобы уравновесить изложенную (и, несомненно, неполноценную, с точки зрения Теона) позицию новых пифагорейцев, он излагает и другую точку зрения, в которой источником самих вещей называется монада (что гораздо ближе

к Платону). Один же заменяет монаду и обозначает одно как такое (но не одну вещь), т.е. является числом, не зависимым от счета, или идеей числа, т.е. по сути генадой, ставшей монадой. Эта абсолютная единица и будет, пишет Теон, «мерой сущности самой по себе» (μέτρον τῶν ὑφ' ἑαυτὸ ὄντων), началом, посредством которого «всякая сущность называется *один*, участвуя в первичной сущности и идее одного» (ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται, μετασχὸν τῆς πρώτης τοῦ ἐνὸς οὐσίας τε καὶ ιδέας) (20.16–19). Таким образом, мы видим, что то, что у платоников выступало монадой, у пифагорейцев (Теон называет имена: Архит и Филолай) стало называться «одним». Вообще они «называют одно *монадой*, а монаду *одним*, не различая их» (ἀδιαφόρως τὸ ἐν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἐν) (20.19–20). Действительно, ведь «один», как и монада, не меняется по существу, ни по качеству, ни по количеству (21.8–13). «Ведь один есть один, а не много, потому и зовется *один*, чтобы объединить» (ἐν γάρ ἐστι καὶ οὐ πολλά, διὸ καὶ ἐνικῶς καλεῖται ἐν) (21.12–13). И это кажется логичным, ведь слово «один» действительно напоминает понятие «одного», которое можно приложить не только к исчисляемым объектам, но и к их общей идее. Заменит ли «один» монаду? Чтобы продемонстрировать, насколько спутались понятия, Теон сообщает:

οἱ δὲ πλεῖστοι προστιθέασι τῷ μονάδα αὐτὴν τὴν πρώτην μονάδα, ὡς οὔσης τινὸς οὐ πρώτης μονάδος, ἢ ἐστι κοινότερον καὶ αὐτὴ μονὰς καὶ ἐν – λέγουσι δὴ καὶ τὸ ἐν –, τουτέστιν ἢ πρώτη καὶ νοητὴ οὐσία τοῦ ἐνός, ἑκάστου τῶν πραγμάτων παρέχουσα ἐν· μετοχῇ γὰρ αὐτῆς ἕκαστον ἐν καλεῖται. διὸ καὶ τοῦνομα αὐτοῦ οὐδὲν παρεμφαίνει τί ἐν καὶ τίνος γένους, κατὰ πάντων δὲ κατηγορεῖται, [ὥστε καὶ ἡ μονὰς καὶ ἐν ἐστι,] κἂν τὰ μὲν νοητὰ καὶ παραδείγματα μηδὲν ἀλλήλων διαφέροντα, τὰ δὲ αἰσθητά.

Многие называют саму по себе монаду первой монадой, будто бывают и не первые монады, или будто такие монады и одно являются более общими. Они говорят и об одном том же, и будто бы эта монада является первой и умопостигаемой сущностью одного, делая все прочие вещи одним: каждое из них называется одним по причастности к единице. Поэтому имя «одно» как такое не находится ни в каком роде, но прилагается ко всем. Так что

единица и одно, будучи и умопостигаемыми и чувственно воспринимаемыми, вовсе не отличаются друг от друга (20.20–21.6).

То есть под монадой во времена Теона понимали совершенно всё, что угодно: первое число, начало чисел, первая сущность одного, само одно. По сути, монадой оказывается всё, что бестелесно, и всё, что нельзя поэтому исчислить (а один — это еще не исчисление, а только начало исчисления).

Однако самое интересное замечание Теона — не его ироничное изложение мнений пифагорейцев о монаде и одном, а его оправдание их понимания генады. Генада, пишет он, является у них «монадой» через участие в одном. «Действительно, по отношению ко всему в монаде эта определенная единица (τὸ ἓν) оказывается неизменной (т.е. генадой). Таким образом, один отличается от монады в том, что один определен и ограничен, а монада бесконечна и неопределенна (ἄπειροι καὶ ἄοριστοι)» (21.16–19).

Неожиданно монада оказывается не числом и не идеей вещи, а сущностью, соединившись с которой, число «один» становится уже не числом, а вечной неизменной идеей числа «один» — генадой (для «двух» это диада, для «трех» триада и т.д.). По существу, перед нами основания, которые необходимы были для того, чтобы сделать следующий шаг и признать монаду особой онтологической реальностью. При этом важной проблемой является отличие монады от генады. Если генада — это та же монада, но только по отношению к одному, то чем тогда является монада? Если она тождественна началу для одного (как утверждали неопифагорейцы), тогда она тождественна ей самой. А если нет, тогда она является либо числом одного, либо его общей сущностью. Числом она быть не может, потому что числом одного оказывается генада (как диада — числом двух, а триада — трех). Остается единственный вариант — признать монаду не числом, а сущностью, не зависимой от исчисляемых объектов. То есть монада выражает не единство единичного объекта, а единство как таковое.

Нет никаких сомнений, что эти «числовые» термины существовали в христианском богословии как заимствования из пла-

тонической философии. Так, А.Р. Фокин рисует следующую схему¹⁰. В неоплатонизме на основе пифагорейской «числовой» философии была сформулирована эманационная концепция Единого, Ума и Души. Изначально эта концепция была выражением свойств бытия и называлась «интеллигибельной триадой»: бытием, жизнью, умом. Позднее она стала рассматриваться динамически и превратилась в известную формулу развертывания Единого: пребывание, исхождение, возвращение. Не вдаваясь в подробности, отметим тот факт, что динамическая концепция подразумевала, что каждая новая ступень нисхождения менее совершенна, чем предыдущая. Если бытие, жизнь и ум — это просто разные ипостаси одной и той же цельной реальности, то Единое, Ум и Душа — это уже некоторая иерархия¹¹. Естественно, применение ее в качестве основы для дискурса о Святой Троице было, мягко говоря, проблематичным. Некоторые из отцов нашли выход в том, что попытались нивелировать эманационный момент и частично вернуться к первоначальному варианту «интеллигибельной триады». Но христианизировать платоническую монадологию удалось только с появлением различения ипостаси и сущности в разговоре о Боге.

Теперь посмотрим, что происходило с концепцией монады в христианском богословии 3–4 веков. Как замечает Д.С. Бирюков, в патристике использовался специфический монадический язык¹², в рамках которого монада обладала статусом совершенства и первичности (что и вызывало вопросы, поскольку триада в таком контексте оказывалась менее совершенной, чем монада: и даже идея того, что триада — это синтез монады и диады, не спасала от недоумения: совершенство всегда монадично). Вообще, термин «монада» использовал (в пифагорейском смысле) еще Ориген (Жо. 5.5), но наиболее яркую интерпретацию по отношению к Богу этого термина дает Дионисий Александрийский (в изложении Афанасия Александрийского):

¹⁰ Fokin 2013.

¹¹ См. Biriukov 2014.

¹² Бирюков 2019: 124–130.

Εἷς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα
πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιοῦμεθα

Монаду нераздельную мы распространяем в триаду и неуменьшаемую триаду опять сводим в монаду (Ath. Dion. 17.2).

Монаду действительно нельзя разделить, в согласии с Теоном, но с другой стороны, мы помним, что началом триады являлась не монада, а генада. В этом плане мы можем говорить о «смешанном» употреблении пифагорейско-платонических терминов. Дионисию пришлось работать с эманационной концепцией Плотина и при этом избежать умаления триады, возвращающейся к монаде. Поскольку не существовало еще развитого терминологического различия сущности и ипостаси, то единственным выходом было посчитать монаду свойством единства триады, которая может быть сведена обратно к монаде, и при этом не потерять себя, не умалиться. Опасность представлялась здесь в том, что для того, чтобы прийти к троице, монаде следовало пройти срединный путь, двоицу. А двоица осознавалась в пифагореизме как начало делимости и материи¹³. Чтобы оградиться от такого понимания, Григорий Неокесарийский объявляет в своем *Credo*: «Ни Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа. И ни единица не возросла в двоицу, ни двоица в троицу, но одна и та же троица есть всегда»¹⁴. Этот замечательный фрагмент свидетельствует о том, что для Григория монадой является отнюдь не первая единица (как у Дионисия), а сама троица. Очевидно, Григорий был в курсе неоплатонической интерпретации монады как общей объединяющей идеи для числа и смог эту интерпретацию гармонично использовать, объявив, что эманационную теорию нельзя применять в рассуждениях о троице: Отец так же божественен, как и Сын, и поэтому Бог — это монада, и от монады не нужно эманировать до триады, потому что триада и есть монада.

Главной же формулой, которая выразила платонический, теоновский подход в патристике, стали слова Александра Алексан-

¹³ Thomassen 2000.

¹⁴ См. Esbroeck 1989: 260–261.

дрийского, вызвавшие недовольство Ария: «единица в троице» (ἐν Τριάδι μονάδα εἶναι) (Socr. HE 1.5). Здесь нет эманации и в поmine. Нет здесь и «числового» подхода пифагорейцев. Это чистая платоническая философия: монада здесь — это неизменное начало, которое делает Сына таким же божественным, как и Отец, потому что единство в троице наделяет Сына сущностью Отца, или его божественностью. Арий и доказывал, что Сын не может происходить из сущности Отца, потому что он понимал троицу «численно», то есть считал, что Сын выступать монадой не мог, поскольку был «вторым» после «безначального Отца», а значит, в согласии с «числовым» подходом, был диадой. Диада же неполна и несовершенна по определению. Диада — это «второй бог», демиург, как его определяет Нумений (fr. 15, 16, 21 Des Places). Для того чтобы преодолеть диадизм, Григорию Назианзину пришлось сформулировать тезис о том, что диада — это не «пункт» исчисления, а переходное звено, которое необходимо лишь для утверждения триады. Для этого он использует не только платоническую концепцию триады, но и динамическую теорию монады. В 29 слове он отсылает к неоплатонической философии, подразумевая под монадой единицу (генаду), а не общий принцип единства: Διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔσται. Καὶ τοῦτο ἐστὶν ἡμῖν ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα («Поэтому монада, от начала снисшедшая в диаду, дойдя до триады, остановилась. И это у нас Отец, Сын и Святой Дух») (Or. 29.2).

Здесь Григорий использует терминологию неоплатоников для объяснения соотношения лиц Троицы, но делает это осторожно, чтобы не впасть в эманационную теорию. Именно по причине этой опасности термин «монада» вместе с «диадой» сравнительно быстро исчезает из богословия (а триада воспринимается уже не как числовая идея, но как онтологическая божественная реальность единства ипостасей). Употребив монаду в «числовом» смысле, легко было пойти дальше и объявить второе лицо троицы диадой в том же смысле, что создавало характеристику «вторичности» (а с триадой — «третичности»), и это привело бы к три-

теизму. Монадизация же троицы могла привести к монархии, что также было неприемлемо. Чтобы этого избежать, Григорий в другом слове подчеркивает «нечисловой» характер употребляемых терминов (хотя про монаду он говорит вполне в эманационном стиле):

Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν, μονάδος μὲν κινηθείσης διὰ τὸ πλούσιον, διάδος δὲ ὑπερβαθείσης ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σώματα, Τριάδος δὲ ὀρισθείσης διὰ τὸ τέλειον, πρώτη γὰρ ὑπερβαίνει διάδος σύνθεσιν, ἵνα μήτε στενὴ μένη θεότης, μήτε εἰς ἄπειρον χέηται. Τὸ μὲν γὰρ ἀφιλότιμον, τὸ δὲ ἄτακτον· καὶ τὸ μὲν ἰουδαϊκὸν παντελῶς, τὸ δὲ ἑλληνικὸν καὶ πολύθεον.

Следует считать, что триада совершается «тремя» совершенными: монадой, приходящей в движение по причине избытка, диадой, выходящей за пределы материи и эйдоса, из которых состоят тела, и триадой, которая определяется по причине совершенства (завершения). Ведь будучи первой, она преодолевает сложность диады, чтобы ни божественность не осталась стесненной, ни [сама она] не разлилась в беспредельное. Ибо первое неблагочестиво, а второе беспорядочно: и первое представляет собой совершенно иудейскую точку зрения, а второе – эллинизм (Or. 23.8).

Таким образом, мы видим, что Григорий Назианзин использует термин «монада» в неоплатоническом смысле, но в то же время он выступает простив «числового» подхода, стремясь вывести термины «монада» и «триада» из числового множества. Для этого он придает триаде характер завершенности или совершенства, а монаду отождествляет с платиновским Единым, которое «движется» благодаря своему избытку. Такая концепция, однако, решив одну проблему, тут же предоставляет новую: проблему движения внутри триады («монада движется»). Ее решает и «завершает» уже другой Григорий, брат Василия Великого и «третий» каппадокиец, восполнивший триаду, – Григорий Нисский.

Григорий Нисский одним из первых в патристике поясняет, что «монада» относится не к числу (первому из порядка трех),

а к сущности, и поэтому может охватывать всю триаду, без противоречия между ипостасным числом и сущностью. Бог по сущности един, а по ипостасному числу троичен, но перед нами не три бога, а три ипостаси, хотя Бог один. Поэтому Бог триада по числу ипостасей, и монада по сущности. Язык, который использует Григорий Нисский, легко узнаваем: фактически перед нами платоновский язык Теона. Объясняя, почему Бог и монада, и триада в одно и то же время, он не прибегает к эманационной теории (как это делал Григорий Назианзин), а обращается прямо к идее тождества по сущности:

ἐνθα διαφορά, τριάς διὰ τὴν διαφοράν, ἐνθα ταυτότης, μονὰς διὰ τὴν ταυτότητα· ἔστι δὲ ταυτότης τῶν προσώπων κατὰ τὴν οὐσίαν· μονὰς ἄρα αὐτῶν κατὰ τὴν οὐσίαν. εἰ δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν μονὰς τῆς ἁγίας τριάδος, δῆλον ὅτι καὶ κατὰ τὸ θεὸς ὄνομα.

С одной стороны, есть различие, и по причине этого различия — «триада». А с другой стороны, есть тождество, и по причине тождества — «монада»: ибо здесь имеется тождество лиц по сущности. Итак, монада их — по сущности, а если по сущности монада — это монада святой троицы, то ясно, что по имени она — Бог (*Graec.* 21.15–20 Müller).

Иначе говоря, монада выражает идею тождества, а триада — идею различия (что вполне в рамках платонизма). Но в рамках разговора о Боге тождество оказывается не просто единством общей идеи, а единством лиц триады. Такое единство, фиксируемое единым именем, возможно только по сущности. Если применять «числовую» теорию последовательно, то нужно было признать существование трех богов (монада — первый бог, диада — второй, а триада — третий), но Григорий использует слово «триада» не в «числовом» смысле, он отличает «триаду» от «трех»: «три» — это число, которое обозначает три предмета, т.е. оно отсылает к трем вещам; а триада — это идея числа, которая отсылает к единой и неделимой идее. Эта идея, объединяющая «три» в «триаду», и называется «монадой». И в этом смысле, онтологически,

три есть один, как бы противоречиво такой вывод ни звучал¹⁵. Для того чтобы объяснить этот парадокс, Григорий пространно формулирует теорию триединого Бога в контексте различения сущности и ипостаси. Такое различие было необходимо ему для того, чтобы избежать тритеизма. Этому вопросу Григорий посвящает отдельный текст: «Послание к Аблабию о том, что нет трех богов»¹⁶.

В этом сочинении Григорий доказывает, что тройственность Бога вовсе не позволяет нам употреблять выражение «три бога». Да, говорит он, Петра, Иакова и Иоанна мы можем называть тремя людьми, потому что они имеют одну и ту же человеческую сущность. Однако не всё так просто. Когда мы называем Петра, Иакова и Иоанна людьми, мы употребляем наименование их общей природы (которая не меняется от количества людей)¹⁷, или как сказал бы Платон, идеи. С другой стороны, конкретное имя выражает не сущность, а ипостась, которая «допускает разделение (природы), а по сложении представляется числом» (например, три ипостаси или две). Но природа, говорит Григорий, «одна» (φύσις μία ἐστίν), а именно:

Αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡνωμένη καὶ ἀδιάτμητος ἀκριβῶς μονάς, οὐκ ἀξαναομένη διὰ προσθήκης, οὐ μειουμένη δι' ὑφαίρεσεως, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶν ἐν οὐσα καὶ ἐν διαμένουσα κἂν ἐν πλήθει φαίνεται, ἄσχιστος καὶ συνεχῆς καὶ ὁλόκληρος.

Сама с собой соединенная и в точности неделимая единица, которую нельзя увеличить сложением или уменьшить вычитанием, но которая существует как одна, и хотя, оставаясь одной, может являться как множество, существует нераздельно, нераздробленно, всецело (*Abl.* 41.2–6 Müller).

Иначе говоря, природа (или сущность), о которой говорит Григорий, это и есть платоновская монада, или общая идея. Петр,

¹⁵ На самом деле, это не совсем противоречие, поскольку речь идет не об обычной логике и данная триадология также не относится к ней: как сказал бы В.М. Лурье, такая триадология параконсистента (см. Лурье 2020: 295–316).

¹⁶ В целом об этом трактате см. Maspero 2007.

¹⁷ Biriukov 2019: 330.

Иаков и Иоанн, конечно, люди, но не все люди — Петр, Иаков и Иоанн, монада определяет природное единство сущности, и поэтому они будут называться людьми, независимо от количества, они все — единица, монада, как человечество. Но сами по себе, как ипостаси, они существуют отдельно и могут соединяться, а в соединении могут образовывать диады или триады. Таким образом, Петр, Иаков и Иоанн оказываются триадой ипостасно и монадой по существу. Но эта триада, как верно замечает Марчелло Ла Матина, не является аналогией божественной триады, потому что отношения между человеком и Богом не аналогичны, а «омологичны»¹⁸. С другой стороны, некоторые исследователи считают, что хотя это и аналогия, она не приводит к противоречиям, поскольку автором этой аналогии является сам Аблабий, и последующие рассуждения демонстрируют, что Григорий не мог проводить аналогию между божественной троичей и Петром, Иаковом и Иоанном¹⁹. Тем не менее, именно приведенная аналогия так и не опровергается до самого конца трактата: три ипостаси Бога не делают «трех богов» (как неправильно называть Петра, Иакова и Иоанна «тремя» людьми, это «неправильное словоупотребление», строго говоря, все три составляют одного человека, человека как идею). Бог один, поскольку имя «Бог» выражает природу, поэтому мы можем говорить «монада». Но получается, что триада предполагает, как в случае с «тремя» людьми, некоторую последовательность, которая ей не свойственна. Очевидно, что здесь концепция Григория уходит от стройности «внечисловой» монадологии, поскольку людей можно посчитать (и в этом смысле монадой будет и два человека, которые являются диадой), а Бога посчитать нельзя, термин «триада» в отношении Бога употребляется не как идея числа «три» (как с людьми), но как обозначение сущностного единства ипостасей (о чем, собственно, Григорий и говорит). Для того, чтобы сгладить это противоречие (но не отменить), Григорий обращается к понятию «действия» ипо-

¹⁸ La Matina 2010: 562.

¹⁹ Raddle-Galwitz 2018: 147.

стасти, которое решало и «числовую» проблему, и в целом демонстрировало, чем божественные «числа»-идеи отличаются от человеческих.

Главной проблемой в рамках «внечисловой» монадологии было объяснение того факта, что Отец, Сын и Святой Дух существуют вечно и в своей вечности они «одновременны» (отсутствие счета исключает возможность последовательности во времени). В том же «Послании к Аблабию» Григорий преодолевает эту трудность, соотнося атрибуты ипостасей не с существенными свойствами (что свойственно общим понятиям), а с отношениями между ипостасями (*Abl.* 47.10 Müller). При этом оговорка про ненадежность терминов, которые Марк Эдвардс толкует как выражение противоречий у Григория²⁰, означает как раз указание на то, что общие понятия не отражают действий ипостасей и их отношений друг с другом. Но можно ли придумать понятие, которое не будет общим? Определенно: таким понятием может быть только конкретное понятие, которое выражается с помощью личного имени. Такое понятие и будет отражать не природу, а действие. Таким образом, мы видим, что никейская триадология была основана не только на различении сущности и ипостаси, но и на «нечисловой монадологии», которая была одним из каналов влияния платонизма на ранневизантийскую патристику.

Итак, по тому, как Григорий Нисский употребляет термины «монада» и «триада», мы можем понять, как сильно была реинтерпретирована идея современников Теона. Триада у них — это, по сути, идея всех предметов, взятых по три. И в этом смысле триадой можно назвать и «трех людей», и «трех богов». Но именно против такого подхода и выступает Григорий Нисский. Для него такое словоупотребление ложное и нелогичное, потому что монада и триада являются не идеями чисел, которые для Григория выражают ипостасные отношения, а идеями сущности. Т.е. монада, по Григорию, это единство сущности Бога. По сути, логика Григория практически такая же, как у Евагрия, для ко-

²⁰ Edwards 2019: 87.

того божественная триада является не численным единством, но сущностным²¹. Поэтому логику Евагрия, которую резюмирует В.М. Лурье, мы с некоторыми оговорками можем применить и к Григорию Нисскому (который в этом отношении оказывается непосредственным предтечей Евагрия — более того, он связывает монадологию Григория Назианзина с последующей, евагрианской традицией): «Обычные числа — это «безыпостасные подобию», т.е. абстрактные понятия, не имеющие онтологического статуса», тогда как ипостаси Троицы «не являются абстрактными понятиями, а обладают какой-то собственной реальностью (онтологическим статусом), хотя к ним применим тот же самый абстрактный термин ‘троица’»²². Для Григория Нисского не существует (по отношению к Богу) последовательности «один», «два» в указанном «нечисловом» смысле. И поэтому триада «функционирует» не так, как монада: триада «разъединяет» то, что «соединяет» монада, но «происходит» это не как последовательность мыслительных ходов, свойственных счету, а как вечное рождение Сына Отцом, которые едины («монада») по сущности и различны («триада») по ипостаси. Более того, триада столько же «разъединяет», сколько и «соединяет» (как общая идея для трех ипостасей), и в этом самом «соединении» она является монадой. Ипостасно Бог есть триада, и в то же время он есть монада, поскольку его сущность, сущность Бога, одна — он Единый Бог. Понятие «монады» оказывается тем ключом, которое открыло для христианских платоников богословие сущности и ипостаси.

Таким образом, для Григория Нисского, монада — это сущность, тогда как триада — это идея числа «три» (но не численная идея!). Число «три» абстрактно и безыпостасно, триада ипостасна и конкретна (Отец, Сын и Святой Дух), монада же не ипостасна (и мы не можем говорить, что абстрактна), но представляет собой сущность Бога. По отношению к «одному» монада является генадой, и поэтому Бог — Единица. Но никейцы исповедовали

²¹ Bumge 2009: 40.

²² Лурье 2020: 299.

монаду по отношению не к единице, а к Отцу, Сыну и Святому Духу, т.е. к «трем», которых нельзя называть богами, но только единым Богом по существу в трех ипостасях, т.е. Троицей, триадой. Здесь произошла контаминация с платоновской интеллигибельной триадой, которая до этого разошлась с неоплатонической динамической триадой нисхождения (последняя, как мы видели, еще использовалась Григорием Назианзином). Отцы отказались от динамической триады (которая автоматически предполагала «счет» по числам), чтобы не впасть ни в тритеизм (при субстантивации), ни в монархизм, и приняли идею монады как единства по существу ипостасной триады (что стало возможным с введением в богословский дискурс различения сущности и ипостаси). Поскольку же важно было подчеркнуть в борьбе с арианством триипостасность сущности Бога, то монада стала в то же время и триадой (нечисловой). То есть монада выражает не единство единичного объекта, как это сделало бы число, а единство как таковое, или онтологическое единство. Так триада в христианском богословии оказывается нечисловым обозначением ипостасности Бога, а выражением его божественного единства в трех ипостасях становится идея монады.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2019), “Линии развития монадологических идей от античной к раннехристианской мысли”, in *Музыка в системе культуры: Научный вестник Уральского консерватории. Вып. 16: Актуальные проблемы языка и культуры*, 124–130. Екатеринбург: Уральская государственная консерватория.
- Лурье, В.М. (2020), “Понятие числа в триадологии восточной патристики”, in Д.С. Бирюков и В.М. Лурье (ред.), *Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки*, 295–316. СПб.: Центр содействия образованию.
- Месяц, С.В. (2012), “Платоновский «Филеб» о едином, многом и среднем (комментарий к фрагменту 14c–18d)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.2: 323–339.
- Apatow, R. (1999), “The Tetraktys: The Cosmic Paradigm of the Ancient Pythagoreans”, *Parabola* 24.3: 38–43.
- Biriukov, D. (2014), “Hierarchies of Beings in the Patristic Thought. Maximus the Confessor, John of Damascus and the Palamite literature”, *Scrinium* 10: 281–304.
- Biriukov, D. (2019), “Porphyry’s Lines in the To Ablabius by Gregory of Nyssa”, *Scrinium* 15: 329–334.
- Bunge, G. (2009), “Encore une fois: Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d’Évagre le Pontique”, *Adamantius* 15: 9–41.
- Dodds, E.R. (1928), “The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’”, *Classical Quarterly* 22: 129–142.
- Edwards, M. (2019), *Aristotle and Early Christian Thought*. Routledge.
- Esbroeck, M., van (1989), “The *Credo* of Gregory the Wonderworker and Its Influence through Three Centuries”, *Studia Patristica* 19: 255–266.
- Fokin, A.R. (2013), “The Doctrine of the ‘Intelligible Triad’ in Neoplatonism and Patristics”, *Studia Patristica* 58: 45–72.
- Kalvesmaki, J. (2006), *Formation of the Early Christian Theology of Arithmetic: Number Symbolism in the Late Second and Early Third Century*. PhD Dissertation. Catholic University of America.
- Kalvesmaki, J. (2013), *The Theology of Arithmetic: Number Symbolism in Platonism and Early Christianity*. Washington: Catholic University of America.
- La Matina, M. (2010), “Oneness of Mankind and the Plural of Man in Gregory of Nyssa’s *Against Eunomius* book III”, in J. Leemans, M. Cassin (eds.), *Gregory of Nyssa Contra Eunomium III. Proceedings of the 12th international*

- colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, 552–578. Leiden; Boston: Brill.
- Maspero, G. (2007), *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Leiden; Boston: Brill.
- O'Meara, D.J. (1989), *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Opsomer, J. (2007), "Plutarch on the One and the Dyad", in R. Sharples, R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD*. Vol. 2, 379–395. Institute of Classical Studies, University of London.
- Raddle-Galwitz, A. (2018), *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works*. Oxford University Press.
- Rist, J.M. (1962), "The Neoplatonic One and Plato's Parmenides", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93: 389–401.
- Rist, J.M. (1965), "Monism: Plotinus and Some Predecessors", *Harvard Studies in Classical Philology* 69: 329–344.
- Robbins, F.E. (1921), "The Tradition of Greek Arithmology", *Classical Philology* 16: 97–123.
- Slaveva-Griffin, S. (2009), *Plotinus on Number*. Oxford University Press.
- Thomassen, E. (2000), "The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism", in J.D. Turner, R. Majercik (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, 1–18. Atlanta: Society of Biblical Literature.