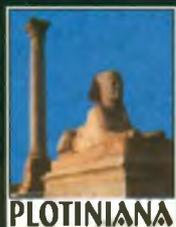


ДЖОН М. РИСТ



PLOTINIANA

ПЛОТИН:
ПУТЬ К РЕАЛЬНОСТИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОЛЕГА АБОШКО

J. M. RIST

PLOTINUS:
THE ROAD
TO REALITY



Cambridge University Press
1967

ДЖ. М. РИСТ

**ПЛОТИН:
ПУТЬ
К РЕАЛЬНОСТИ**

**Перевод с английского
Е. В. Афонасина, И. В. Берестова**

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОЛЕГА АБОШКО

**Санкт-Петербург
2005**

УДК 1(091)•02•
ББК 87.3(0)
Р54

Рист Дж. М.

Р54 Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 320 с. — (Серия «Plotiniana»).

ISBN 5-89740-104-7

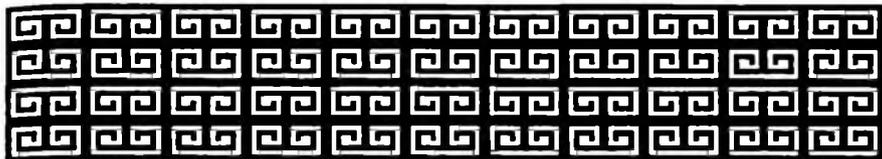
Произведение известного историка философии Джона Риста, много лет работавшего в Университете Торонто (Канада), а ныне живущего в Кембридже (Великобритания), посвящено учению величайшего философа поздней античности, основателя неоплатонической школы Плотина (204 / 205–270 гг. н. э.). В книге систематически и с опорой на многочисленные оригинальные тексты излагается философия Плотина, выявляется его место в последующей философской традиции, подробно рассматриваются спорные вопросы, связанные с адекватной интерпретацией наиболее сложных моментов его доктрины. И хотя этот детальный анализ учения Плотина рассчитан на специалиста, книга, несомненно, окажется интересной и для более широкой читательской аудитории, интересующейся историей античной мысли.

ISBN 5-89740-104-7



9 785897 401048

- © «Издательство Олега Абышко»,
подготовка текста к изданию,
художественное оформление, 2005
- © Е. В. Афонасин, перевод на русский
язык, 2005
- © И. В. Берестов, перевод на русский
язык, 2005



ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

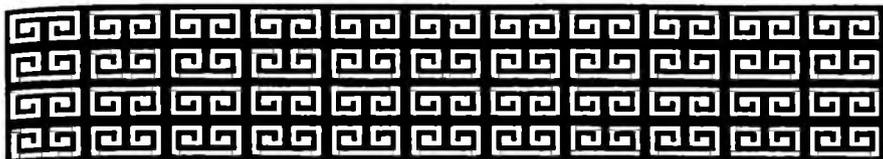
Со времени написания книги «Плотин: путь к реальности» прошло почти сорок лет, и я рад отметить, что за это время в исследованиях наследия Плотина наблюдался значительный прогресс. Во Франции, Германии и Италии Плотин всегда занимал подобающее почетное место в истории философии, что же касается англо-говорящего мира, то данная книга была задумана сорок лет назад как часть кампании по привлечению интереса к этому мыслителю. Сказанное, возможно, выглядит удивительным, учитывая тот факт, что именно в англоязычной среде в последнее время выполнена значительная часть наиболее важных исследований философии Плотина и неоплатонизма в целом. Хороший очерк о существующем положении дел в этой области можно найти в: L. P. Gerson (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, 1996.

Современное благоприятное состояние исследований оказалось возможным благодаря выходу в свет между 1951 и 1973 гг. первого критического издания сочинений Плотина Полем Анри и Х.-Р. Швиццером, за которым последовали улучшенная версия в серии *Oxford Classical Texts* и (снова улучшенное в отношении греческого текста) издание в *Loeb Classical Library* в семи томах, с переводом на английский язык А. Х. Армстронга. Рост количества и повышение качества исследований, посвященных философии Плотина, начиная с 60-х гг., можно оценить, обратившись к двум библиографическим очеркам, опубликованным в *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*: (1) *Blumenthal H. J. Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship* // ANRW 36.1 (1987), 528–570, (2) *Corrigan K., O' Cleirigh P. The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986* // ANRW 36.1 (1987), 571–623.

Прошло уже семнадцать столетий со времени первой публикации Порфирием собрания сочинений его наставника — *Эннеад*. С тех пор звезда Плотина ярко светила на небосклоне, затем померкла и снова зажглась: будучи очень влиятельным автором в период поздней античности, он сподобился великой (хотя и косвенной) славы и уважения в период христианского средневековья, благодаря влиянию на Августина, Боэция, Григория Нисского и Псевдо-Дионисия. Первые переведенные на латынь Марсилио Фичино, *Эннеады* оказали важнейшее влияние на мыслителей эпохи Ренессанса, а затем, при посредстве Кембриджских платоников и немецких идеалистов, в новой форме предстали перед мыслителями нового времени. Современные исследователи постепенно очистили его мышление от этих позднейших наслоений и избавились от предрассудков недавнего времени, связанных с «мистицизмом», что позволило в настоящее время в большей степени, нежели ранее, прочитать Плотина ради него самого. Я надеюсь, что появление книги «Плотин: путь к реальности» в переводе на русский язык позволит — в наш неметафизический век — по достоинству оценить и лучше понять учение одного из величайших метафизиков в истории культуры.

Джон Рист
Кембридж,
апрель 2004 г.





Предисловие переводчиков

Предлагаемое вниманию русских читателей сочинение Джона М. Риста — одна из немногих книг, без которых немислима работа современных исследователей наследия Плотина. В центре ее внимания — серьезные вопросы, связанные с нашим пониманием одной из наиболее влиятельных философских систем античности. Несмотря на то что впервые монография была опубликована в 1967 г., она до сих пор продолжает оставаться одной из самых цитируемых книг о Плотине. Конечно же, книга Джона М. Риста представляет интерес отнюдь не только для историков античной философии: нет нужды говорить о том, что многие проблемы философии Плотина продолжают обсуждаться в последующей философии, вплоть до современной.

Мы надеемся, что русское издание книги Джона М. Риста подстегнет отечественные исследования философии Плотина и улучшит их качество. В некотором смысле, эту книгу можно рассматривать как образец исследования в области античной философии. Прежде чем вынести окончательное решение, Джон М. Рист очень тщательно и неторопливо обсуждает возможные варианты интерпретации суждений Плотина по тому или иному поводу. Правда, иногда стиль Джона Риста довольно сложен (что оправдывается сложностью исследуемого им предмета — текстов и концепций Плотина), и в этих случаях переводчики отдавали предпочтение понятности перевода для русского читателя перед его дословностью.

Также нельзя не отметить аккуратности Джона М. Риста при переводе цитат из *Эннеад* с древнегреческого. Авторский перевод цитат с древнего языка часто является их интерпретацией, поэтому непосредственный перевод цитат с греческого на русский мог бы сделать аргументацию Джона М. Риста непонятной. С другой стороны, перевод цитат с английского без учета греческого текста может привести

к очень серьезным ошибкам. Поэтому при переводе цитат с греческого мы не только старались сохранить их понимание Джоном М. Ристом, но также и не отказывались от стремления предложить наиболее точный перевод на русский язык. В некоторых случаях, когда Рист оставлял греческие слова и выражения без перевода, мы для удобства русского читателя предлагали свой перевод, заключая его в квадратные скобки. Также в квадратные скобки заключались все слова или комментарии переводчиков, для улучшения понимания вставляемые в перевод цитат с древнегреческого.

Переводчики сочли возможным сохранить авторскую систему ссылок на *Эннеады*. Привычная для русского читателя ссылка начинается с латинской цифры, обозначающей номер *Эннеады* в систематической нумерации Порфирия (I–VI). Джон М. Рист использует для указания номера *Эннеады* арабскую цифру (1–6). Таким образом, в ссылке через точку указываются арабские цифры в соответствии со следующим шаблоном: «номер *Эннеады*. номер трактата в данной *Эннеаде*. номер главы в данном трактате. номера строк цитируемого фрагмента через тире». Нумерация строк в переводе приведена в соответствие с изданием Анри—Швицера (Henry—Schwyzer, см. *Библиографию*).

Одна из стандартных трудностей перевода философского текста, посвященного греческой философии, с английского языка на русский заключается в том, что греческие слова «ἡ ἰδέα» и «τὸ εἶδος» зачастую переводятся на английский как «the Form». При этом для русского читателя слово «идея» гораздо более привычно, например, в таких выражениях, как «мир идей», «мир форм» звучит довольно странно. Мы старались переводить слово «ἰογμ» как «идея» или «эйдос», когда из контекста было ясно, что речь идет именно о них, и оставляли «форма» во всех других случаях.

Для удобства читателя все примечания к тексту, помещенные в английском издании в конце книги, переделаны в подстрочные. Также для этой цели иногда приводятся ссылки на русские работы, в которых затрагивается обсуждаемая в книге тематика. Кроме того, в конце книги в качестве *Приложения* помещена статья И. В. Берестова «Необходима ли эманация?», в которой анализируется реконструкция Джоном М. Ристом эманации Ума из Единого, изложенная

в главе 6 настоящей монографии. Для читателей, желающих продолжить изучение *Энеид*, в качестве *Приложений* помещен список переводов трактатов Плотина на русский язык, библиография работ на русском языке, посвященных Плотину, и список тех вышедших после английского издания книги (1967) работ Джона М. Риста, в которых уделяется внимание учению Плотина.

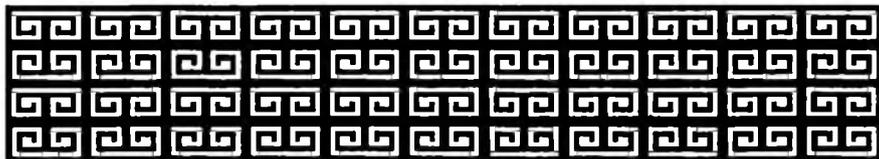
Мы пытались сделать все для того, чтобы наш перевод был полезен (и понятен) не только специалистам, но и широкому кругу читателей, интересующихся философией. Мы будем благодарны читателям за замечания по переводу. Письма можно отправлять Игорю Владимировичу Берестову электронной почтой по адресу: ber@ggd.nsu.ru.

Мы выражаем глубокую признательность профессору Джону М. Ристу за любезное разрешение опубликовать монографию на русском языке. Также мы благодарны коллективу сектора истории философии Института философии и права СО РАН, и особенно профессору В. П. Горану, за поддержку и живой интерес к нашей работе.

*Е. В. Афонасин,
И. В. Берестов*

*Академгородок,
2004 г.*



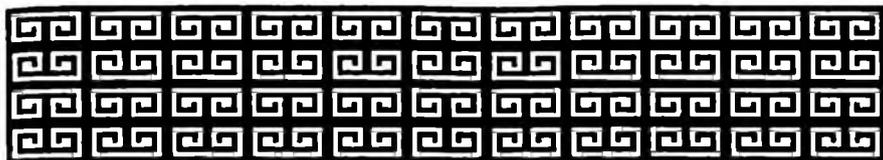


1. Введение

Общий очерк философии Плотина не входил в мои планы. Существует немало исследований, которые хорошо выполняют эту задачу. Данная работа предназначена для тех, кто хотел бы более детально вникнуть в некоторые особенности мышления Плотина, которые еще не всегда должным образом обозначаются в работах филологов-классиков и историков философии. В последней главе я выхожу за пределы собственно философии Плотина и касаюсь неоплатонизма в целом, так как рассматриваемая там проблема веры предоставляет прекрасный повод для обсуждения влияния Плотина на последующую философскую традицию, как христианскую, так и языческую.

В последние годы наблюдается значительный интерес к Плотину, однако рассматриваемые в данной работе ученые и мыслители, за редким исключением, до сих пор оказывали незначительное влияние на развитие историко-философских исследований в англо-говорящем мире. На самом деле Плотин оказался в очень странном положении: для филолога-классика он кажется слишком поздним автором, а для медиевиста — слишком ранним, даже если последний отважится выйти за пределы латинского Запада, что само по себе редкость. Итак, мне кажется, что книга об учении Плотина не будет лишней, в особенности если в результате у читателя сложится ясное впечатление о том, что представляла собой такая грандиозная фигура, как Плотин.





2. Жизнь мудреца

О жизни Плотина писали множество раз с тех пор, как Порфирий впервые рассказал о ней в 301 г. в предисловии к изданию сочинений своего наставника. Нам также следует остановиться на этом сюжете, однако не потому, что книги по истории философии принято начинать краткой биографией изучаемого мыслителя, и не потому, что мы надеемся добавить к этой истории какие-либо существенные детали, но для того, чтобы, насколько это возможно, показать, каким человеком был автор *Эннеад*. Ведь внимательное изучение сведений о личности автора может иногда помочь понять темные и неясные моменты его сочинений.

Описывая жизнь исторической фигуры, мудрый биограф всегда сначала внимательно рассмотрит все доступные свидетельства и выберет из них те, которые заслуживают внимания. Однако в случае Плотина он вскоре увидит, что практически все сведения о нем происходят из сочинения Порфирия, и только в двух случаях нам доступны данные из других источников. Мы рассмотрим их в подходящем месте, однако в целом будем опираться на то, что сообщает Порфирий; и хотя во многих случаях его изложение очень полезно, иногда оно может вызвать у читателя раздражение. Вне всяких сомнений, он не ставил перед собой цель рассказать о Плотине все, что он знает. Напротив, он сознательно выбирал только те сведения о жизни и творческом пути своего наставника, которые согласовывались с общей канвой создаваемого им агиографического канона. То, что было опущено, было призвано либо скрыть нежелательные факты, либо затушевать непонимание действительного положения Плотина в обществе. Разумеется, недопонимания Порфирия в настоящее время порождают еще большее недопонимание.

Практически в самом начале своего жизнеописания Порфирий сообщает, что Плотин не любил говорить о своих предках, родителях и месте рождения. О жизни Плотина до 27 лет он сообщает только, что в возрасте восьми лет, когда его уже водили в школу, он имел обыкновение обнажать грудь своей кормилицы и сосать ее. Однако когда ему сказали, что этого делать не следует, он устыдился и оставил эту привычку (*Vita Plotini* 3). Мы не знаем, зачем Порфирий рассказывает эту историю. Возможно, правы те, кто думает, что он приводит ее в качестве примера невольного греха. Однако какова бы не была причина, но о детстве и юности Плотина Порфирий нам более ничего не сообщает.

Порфирий думает, что он знает дату рождения Плотина, так как сообщает время от времени его возраст на протяжении своего повествования и рассказывает о его смерти. Однако ясно, что эта информация исходит не от самого Плотина. Порфирий был в отъезде, когда Плотин умер; с философом находился только врач Евстохий, причем Порфирий сообщает (*VP* 2), что именно Евстохий сказал ему, что Плотину тогда было 66 лет, и что он умер в конце второго года правления Клавдия Готика (270 г. н. э.).¹ Представляется вероятным, что Плотин действительно раскрыл тайну своего возраста врачу перед смертью, однако Опперман² отмечает, что, согласно датировке

¹ О методах датировки Порфирия см.: *Oppermann H. Plotins Leben: Untersuchungen zur Biographie Plotins (Orient und Antike 7. Heidelberg, 1929), 29–57; Boyd M. J. The Chronology in Porphyry's Vita Plotini / CP 32 (1937), 241–257. Опперман считает, что Порфирий дает даты согласно сироммакедонским годам правления (которые начинаются осенью) или согласно египетским годам правления (которые начинаются 29 августа). Это предположение, впервые предложенное Дессау и принятое Хейнеманом (*Heinemann F. Plotin. Leipzig, 1921. S. 240*), может быть правильным. Однако против него возражает Бойд, который считает, что Порфирий дает датировки по *dies imperii* различных императоров. Третьей, однако менее вероятной, возможностью является трибунианский год, который начинается 10 декабря. Однако различия в датировках в данном случае не очень существенны. Так что для наших целей не так уж важно, родился ли Плотин в 205 или в 204 г.*

² *Oppermann H. Op. cit. S. 55; Boyd M. J. Op. cit. P. 242.*

Евстохия и, как следствие, Порфирия, получается, что Плотин прибыл в Рим в возрасте 40 лет, то есть как раз достигнув традиционного возраста расцвета — «акме». Но известно, что «акме» античные авторы очень часто вычисляли наугад.

Так что мы не можем быть уверены в том, что известные нам даты рождения и смерти Плотина правильны. Сообщения Порфирия о возрасте Плотина полезны для оценки его деятельности на различных этапах жизни, однако не факт, что они точны. Вполне возможно, что в действительности Плотин не был так стар, как это представляет Порфирий. В третьей главе жизнеописания Порфирий сообщает, что Плотину было 27, когда он заинтересовался философией. Возникает законный вопрос: чем он занимался до этого в течение предшествующих десяти лет? Об этом можно только догадываться, тем более что, не желая рассказывать о себе, Плотин сам создал сложности будущим биографам, «стыдясь, — как Порфирий несколько мелодраматически представляет это, — того, что живет в теле» (VP 1).

Итак, Порфирий ничего не сообщает о дате рождения философа и о его семье. Ничего не говорит он и о месте рождения, однако на этот счет существует устойчивая традиция. В своем замечании о жизни Плотина Евнапий сообщает, что он родом из Египта,¹ подобный же вывод можно сделать из жизнеописания Порфирия, которое, скорее всего, и послужило источником для Евнапия. Однако Евнапий идет далее и сообщает, что хотя Порфирий и не говорил этого, но Плотин происходил из Лика. Суда называет Ликополь, который можно идентифицировать с Ассиутом в Верхнем Египте.² Хотя Плотин был родом из Египта, он был эллином или же происходил из полностью эллинизированной семьи. Его упоминание о египетских иероглифах показывает, что он не имел ни малейшего представления об их подлинном

¹ *Eunapius*, V. Soph. 6 (Boissonade).

² О других античных источниках, связывающих Плотина с Ликополем, см.: *Henry P. Plotin et l'Occident*. Louvain, 1934. P. 245–246. О названиях Лико и Ликополь (а также о ссылке на еще один Ликополь в районе Дельты) см.: *Zucker F. Plotin und Lykopolis* // *Sitz. der Deutschen Akad. der Wiss. zu Berlin, Kl. für Sprachen, Lit. und Kunst* (1950), 4–7. Откуда извлек Евнапий эту информацию? Было ли это общим мнением, и если да, то восходит ли оно к Евстохию?

смысле (Епп. 5.8.6), несмотря на современное ему возрождение интереса к национальным языкам в противодействие греческому доминированию. Некоторые исследователи полагают, что имя Плотин может иметь римское происхождение.¹ Бытует также мнение, что оно, скорее, греческое. Истины мы, вероятно, никогда не узнаем.

Как бы там ни было, ок. 232 г. Плотин начал посещать различных александрийских философов. Он происходил из достаточно богатого и свободного класса, так как имел возможность посещать школу и мог позволить себе вести трудную, но в финансовом отношении не доходную жизнь философа отнюдь не кинического склада. О его семье мы ничего не знаем, однако можно предположить, что она была известна в Египте, а возможно, и в других частях Империи. Можно заключить, таким образом, что он происходил из эллинского или эллинизированного египетского аристократического рода.

Его образ жизни был достаточно типичным для александрийских философов.² Он переходил из одной школы в другую до тех пор, пока не нашел то, что ему подходило больше всего. Видимо, он сначала обошел всех известных наставников философии и только затем, по совету друга, отправился к тому, кто в конечном итоге смог завоевать его расположение. Таким философом оказался Аммоний, и с ним Плотин остался на целых 11 лет.

Жизнь Плотина в этот период столь же темна для нас, как и его молодые годы. Мы практически ничего не знаем о философии Аммония, который ничего не писал.³ Свою философию или, по крайней мере, важнейшую ее часть он сообщил лишь малой группе наиболее верных учеников (VP 3), к которой, кроме Плотина, принадлежали Геренний и некий Ориген. Этого Оригена, который написал трактаты о демонах и причинности в первых принципах, не следует путать с известным Отцом Церкви, который был несколько старше Плотина и вполне мог также учиться у Аммония. Мы не знаем, чему именно Аммоний обучал своих учеников. Единственным указанием является

¹ *Schwyzler H. R.* Plotin// RE 21. Col. 477.

² Ср., например, сообщение Диогена Лаэртия о жизни Зенона (DL 7. 2).

³ Ср.: *Dodds E. R.* Numenius and Ammonius// *Entretiens Hardt* 5 (Geneva, 1960), 3–61. Об Аммонии не упоминает даже Прокл!

замечание Порфирия, что Аммоний гораздо более свободно подходил к философским предметам, нежели другие философы, и в меньшей, нежели большинство его современников, степени сводил философские занятия к комментированию авторитетных текстов.¹

Эта относительно небогатая внешними событиями жизнь, которую Плотин вел в Александрии, резко изменилась в 243 г. Согласно Порфирию, Плотин к этому времени до такой степени продвинулся в изучении философии, что решил познакомиться с восточными учениями, в частности с персидскими и индийскими. (Нужно заметить, что подобное стремление было характерно для греков на протяжении всей античности.) Возможно, вспомнив о целой свите мудрецов, которая сопровождала Александра Великого во время его похода в Индию, он решил поступить аналогичным образом и присоединился к экспедиции юного императора Гордиана III против Персии. Как уже неоднократно отмечалось исследователями, эта история, равно как и ее окончание, несколько проясняют положение Плотина. Дело в том, что император был убит своими же солдатами, а Плотину едва удалось бежать в Антиохию. Причем опасность скорее всего исходила не от персов, а от врагов убитого императора, поддерживаемого сенатом. Гардер² делает на основании этого сообщения вывод, что разрешение на участие в экспедиции Плотин получил благодаря связям с сенаторскими римскими кругами; по этой же причине он оказался в опасности после убийства императора. В это время римский сенат был довольно космополитичен, так что не исключено, что в него входили если не члены рода Плотина, то, по крайней мере, друзья его семьи.³ Это наблюдение проясняет социальный статус Плотина и указывает на римские связи его рода.

Так Плотин оказался в Риме. Судя по всему, в Александрию он больше не возвращался. Возможно, это было опасно по политическим соображениям; или, может, Аммоний к этому времени уже умер, так что

¹ Подробнее об этом см. ниже в главе «Оригинальность Плотина».

² Harder R. Zur Biographie Plotins // Kleine Schriften. München, 1960. S. 277–282.

³ О происхождении сенаторов в третьем столетии см.: Barbieri G. L'Albo senatorio da Settimio Severo a Carino. Roma, 1952. P. 432–473.

Плотина больше ничто не связывало. Трудно сказать. На первый взгляд, Рим был не лучшим местом для жизни философа, однако в некоторых иных отношениях он подходил как нельзя лучше. Кроме предполагаемых личных связей в столице, Рим был хорош для Плотина хотя бы потому, что здесь не было Аммония. Ведь если Аммоний в это время был бы еще жив, то Плотин не смог бы открыть свою школу в Александрии, не оскорбив учителя. Если же он уже умер, то Плотина с Александрией уже ничто не связывало. И что если в результате политической борьбы, сопровождающей убийство императора, погибли или были сосланы и его родственники? Это обстоятельство вполне может объяснить нежелание Плотина говорить о своей семье. Если бы Плотину пришлось выбирать между Римом и Афинами, то его выбор определенно был бы не в пользу последних. Ведь в это время в Афинах процветал официальный школьный платонизм, который совершенно не привлекал Плотина и противоречил его «аисторичному» подходу и нетрадиционной методологии. До того как прийти к Плотину, Порфирий учился у Лонгина в Афинах. И именно о трудах Лонгина *О причинах* и *Филархее* Плотин сказал, что их автор является образованным человеком и хорошим филологом, но не философом.

Итак, в 244 г. Плотин прибыл в Рим. Здесь он собрал вокруг себя круг учеников, который просуществовал до самой его смерти в 270 г. Этот круг был достаточно разнороден. Некоторые его члены происходили из сенаторского сословия. К примеру, у Плотина учились Марцелий Оронт и Сабинил, которые делили консулат с Галлиеном в 266 г., Рогатиан, который получил ранг претора, но отверг его по философским мотивам, а также некий Кастриций Фирм, бывший близким другом Порфирия и другого ученика Плотина, Амелия; именно ему Порфирий посвятил свой трактат «О воздержании» — увещевание к тем, кто скатывается к нефилософскому образу жизни.¹ Амелий

¹ VP 7. Об этих персонажах см.: *Barbieri G.* Op. cit. Возможно, как полагают этот автор, Марцелий Оронт в действительности именовался Аррунтий (Р. 252). Кастриций Фирм был их другом. Возможно, это именно тот Фирм, который стал *dux limitis Africanae* при Аврелиане (Р. 275, п. 1565). Вероятно, он написал комментарий на «Парменид» (*Photius. Biblioth.* 242) и жизнеописание Гомера. Об этом см.: *Bidez J. Vie de Porphyre.* Ghent, 1913. P. 98–99.

происходил из Этрурии, однако мы не знаем из какой среды. В отличие от большинства римских приверженцев Плотина, он предварительно получил образование у стоика Лисимаха (VP 9). О женщине по имени Гемина, в доме которой жил Плотин, и о ее дочери, носящей то же имя, мы больше ничего не знаем.

Так выглядело то общество, в которое попал Плотин по прибытии в Рим. Оно выглядит как круг, близкий к сенаторскому, с обширными контактами в различных частях Империи. Однако едва ли все эти люди пользовались особым расположением императора Галлиена, который, как считается, поощрял развитие школы Плотина в качестве авангарда эллинистического возрождения. Возможно, жена Галлиена была греческого происхождения; однако, несмотря на уважение к Плотину и восхищение им, император даже после личного знакомства с Платином не проявил особой склонности к философскому образу жизни в своей политической карьере.¹

Хотя в круг Плотина входили знатные римляне, в том числе сенаторы, и, по словам Порфирия, он играл заметную роль в римском обществе и пользовался успехом в качестве посредника в делах и наставника юношества (и безусловно выполнял свои обязанности — VP 9), не следует забывать, что значительная часть его учеников были восточного происхождения. Прежде всего, к ним относился Малх из Тира, больше известный как Порфирий. Из Александрии были родом врач и близкий друг Плотина Евстохий, профессиональный оратор Серапион, по словам Порфирия, так и не сумевший отказаться от своего корыстолюбия и даже лихоимства, и, возможно, Зеф из Аравии, который женился на дочери друга Аммония. Порфирий упоминает также Павлина из Скифополя и критика и поэта Зотика, происхождение которого не известно, однако это вполне могла быть Александрия. Третьей женщиной, которая также занималась философией, была Амфиклея, жена Аристана, сына Ямвлиха. Как обычно считается, имя Ямвлих

¹ Допущения Alföldi об эллинистических устремлениях Галлиена и их связи с Платином не базируются на античных свидетельствах. См.: *Alföldi A. Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreiche und die Reaktion des Hellenismus unter Gallienus / 25 Jahre Römisch-Germanische Kommission (1930), 11–51; САН 12 (1939), 188; Wundt M. Plotin. Leipzig, 1919. S. 38f.*

имеет сирийское происхождение. Вспомним также, что, удалившись от дел, Амелий отправился в город, где родился его приемный сын Гостилиан Гесихий — в Апамею. Мы знаем, что этот город уже был прославлен такими философами, как Посидоний и Нумений.

На протяжении 244–253 гг. Плотин жил в Риме, был принят в высшем обществе, занимался философией со своими друзьями и учениками, исполнял важные поручения тех, кто доверял ему, однако ничего не писал. Он не посещал термы, однако, скорее всего, не по причине чрезмерного аскетизма, но потому, что не любил ту распушенность, которую они поощряли. Вместо этого он предпочитал поправлять свое здоровье массажами на дому (VP 2). Он не отличался крепким здоровьем, страдал различными заболеваниями. На протяжении всей своей жизни он оставался вегетарианцем и отказывался даже принимать лекарства животного происхождения.

Его лекции были открыты для публики (VP 1) и проводились в форме обсуждения различных текстов. По сообщению Порфирия (VP 14), на занятиях читались сочинения платонического и перипатетического происхождения, такие как труды Нумения или Александра Афродисийского, и на их основании Плотин строил свои собственные рассуждения. Соблюдая договор, заключенный между ним и его бывшими соучениками, он сначала отказывался комментировать учение своего бывшего наставника Аммония (VP 3), однако затем, следуя их примеру, стал время от времени к нему обращаться. Во время занятий он просил слушателей задавать вопросы, что приводило, по замечанию Амелия (VP 3), к длительным и бесцельным дискуссиям, которые раздражали посетителей. Порфирий сообщает, что как-то он в течение трех дней дискутировал с Плотинем по вопросу о том, как связана душа с телом, и когда слушатель по имени Фавмасий заметил, что эта дискуссия мешает ему записывать речь Плотина, то сам наставник ему ответил, что до тех пор, пока не разрешит всех сомнений Порфирия, ничего для записи сказать не сможет (VP 13).

В начале правления Галлиена, ок. 263 г., ситуация изменилась. Плотин начал записывать некоторые из своих лекций и бесед (VP 4). Почему он решил начать писать, мы не знаем, однако известно, что в течение последующих десяти лет перед тем, как Порфирий прибыл

в Рим, он записал 21 трактат. В ответ на просьбы самого Порфирия и Амелия в течение 263–268 гг. он написал еще 24 трактата. В 268 г. в состоянии нервного срыва Порфирий пытался покончить с собой, однако Плотин удержал его от этого шага и посоветовал лечение, традиционное в подобных ситуациях в античности, а именно сменить обстановку. В результате он поехал в Лилибей на Сицилию, оставаясь там вплоть до 270 г. и вернулся в Рим уже после смерти Плотина (VP 6, 11).

По мнению Порфирия, лучшие трактаты Плотин сочинил между 263 и 268 гг. Однако в этом сообщении угадывается элемент лукавства: ведь оказывается, что лучшие трактаты Плотин сочинил именно тогда, когда он, Порфирий, был с ним рядом. Любой изучающий *Энеады* сможет легко убедиться в условности этого суждения, так как ранние трактаты Плотина едва ли уступают по качеству последующим. Что же касается последних девяти трактатов, написанных после отъезда Порфирия, то они специфичны не по причине ослабевающих философских способностей Плотина, но, скорее, в силу той особой личностной ситуации, в которой оказался в это время их автор. Об этом мы скажем ниже.

Остановимся на методе работы Плотина. Он начал писать в зрелые годы, возможно, разделяя платоновское недоверие к письменному слову и чувствуя, что оно никогда не сможет заменить устную речь. По этой же, вероятно, причине его лекции были открыты для широкой публики, в то время как записи предназначались только для близких учеников (VP 4). Порфирий рассказывает, что, хотя его сразу же допустили до участия в занятиях, которые вел Плотин, записи ему не показали. Прослушав лекции Плотина, он тут же сочинил трактат, в котором опровергал воззрения Плотина на отношение между Умом и формами (*forms*), предлагая взамен традиционное платоническое видение, которое он узнал от Лонгина. Плотин попросил Амелия написать ответ вместо него. Порфирий прочитал сочинение Амелия и ответил на него еще одним возражением. Амелий снова ответил ему. На сей раз Порфирий изменил свою точку зрения и сочинил палиндию. Только после этого он был принят во внутренний круг и смог ознакомиться с произведениями самого Плотина. Очевидно, Плотин хотел быть уверенным, что его записи попали в верные руки. Он опасался,

что они могут сбить с толку неподготовленных читателей и породить множество недоразумений.

Кроме того, не следует забывать и об обстоятельствах физического характера: Плотин плохо видел и не мог исправлять написанное (VP 8). Очевидно, он никогда не перечитывал свои сочинения. Его записи были неразборчивы, в тексте содержались ошибки. К примеру, он писал ἀναμνησεται вместо ἀναμνημίσεται, что было обусловлено практикой устного произношения (VP 13). Порфирий высказывал удивление по поводу того, что его наставник постоянно делал одни и те же ошибки в различные периоды своего творчества.

В главе 8 жизнеописания Порфирий делает замечание, которое все издатели должны были бы воспринимать с ужасом, однако нередко они его даже не замечают. Плотина интересовал только смысл (ἀλλὰ μόνον τοῦ νοῦ ἔχόμενος), говорит Порфирий (ср. VP 14. 2), и писал он так, как будто копировал с книги. Было бы преувеличением утверждать, что Плотин, желая выразить смысл, действительно пренебрегал нормами грамматики и синтаксиса, однако читатель Эннеад, я думаю, согласится с тем, что некоторые фразы Плотина действительно выглядят как «поток сознания». Плотин стремился преодолеть не традиционный синтаксис, а обыденный стиль. Некоторые высказывания Плотина вызывали недоумение даже у образованных эллинов, не знакомых с особенностями стиля Плотина. В главах 19–20 жизнеописания Порфирий рассказывает о судьбе тех списков сочинений Плотина, которые он послал своему бывшему учителю Лонгину, в особенности о судьбе и о сущем. Они бесполезны, жаловался Лонгин, и полны ошибок. Однако Порфирий ответил, что в действительности это была одна из лучших копий, сделанных им лично с автографа Плотина. Лонгин не мог их понять, потому что не был знаком с «обычным методом изложения» (τὴν συνήθη ἐρμηνείαν), характерным для Плотина. Эти слова читаются как предупреждение и для современного издателя текстов Плотина! Как Порфирий замечает в другом месте (VP 18), лекции Плотин читал в разговорной манере и не всегда прояснял логическую связь между отдельными положениями (τὰς συλλογιστικὰς ἀνάγκας). То же самое можно было бы сказать и о его сочинениях, однако отсюда не следует, что такие логические связи действительно отсутствовали.

Итак, письменное и устное слово Плотина имело много общего. В частности, он имел обыкновение прерывать процесс комментирования и дискуссии для того, чтобы ответить на вопросы слушателей. Порфирий отмечает также, что в Плотине сочеталась необыкновенная честность и мягкость характера (VP 23). Он был добрым человеком, отмечает Порфирий, вторя оракулу Аполлона, благородным и доброжелательным. Его манеры неизменно подкупали всех, кто вступал с ним в контакт, а когда он начинал говорить, его лицо словно освещалось и «на него было приятно смотреть» (VP 13). По этой же причине ему доверяли сложные дела и даже оставляли на попечение сирот. Несомненно, Плотин чувствовал важность того, что он говорил, и не стремился к популярности (VP 18), поэтому, когда в аудиторию, где Плотин читал лекцию, как-то вошел бывший его соученик из Александрии Ориген, его энтузиазм значительно уменьшился. По словам Порфирия, его учитель был смущен и быстро закончил лекцию. Его вдохновение (*πρόθυμία*) заметно уменьшалось, говорит Порфирий, когда он чувствовал, что аудитории нечему у него учиться.

О связи Плотина с современными ему философами мы знаем немного. Порфирий упоминает несколько имен, однако оценивает их не очень высоко, за исключением платоника Лонгина, Аммония (возможно другого, не учителя Плотина) и Оригена, у которого он сам учился. В двух случаях (VP 15, 20) он упоминает об официальных представителях платонизма в Афинах. Когда Евбул, глава Академии, прислал различные трактаты Плотину, тот передал их для изучения Порфирию. Подобным образом он нередко поступал и в других случаях (ср. VP 16, 18), однако этот пример, несомненно, показывает, что Плотин не испытывал особого уважения к представителям официального платонизма, что вполне объяснимо в свете его собственной оригинальной и нетрадиционной системы. Остальные современные философы интересовали его еще меньше. Вспомним, что Плотин даже не упоминает в своих трудах имен современников.

Однако как бы ни воспринимал он своих современников и как бы вольно ни толковал Платона, его уважение к платоническому образу жизни проявляется не только в его философских занятиях, но и в более широких научных интересах. Порфирий отмечает, что его интерес к астрономии (*τοῖς περὶ τῶν ἀστέρων κανόσι*) был не только

математическим (VP 15). Очевидно, он интересовался не только астрологией (хотя, исследуя гороскопы, в скором времени убедился в их бесполезности), но и другими науками, не испытывая к ним склонности, однако полагая, что изучение их полезно для тренировки ума. Порфирий отмечает, что он интересовался геометрией, арифметикой, механикой, оптикой или музыкой, хотя специально этими предметами и не занимался. Не случайно в школе Плотина каждый год отмечали дни рождения Сократа и Платона, причем Плотин лично приносил в эти дни жертвоприношения и члены школы произносили речи (VP 2). Порфирий вспоминает, что в один из таких дней он произнес речь о священном бракосочетании (VP 15).

Вероятно, именно авторитет Платона и преклонение перед его памятью заставили Плотина выдвинуть экстравагантную идею основания Платонополиса (VP 12).¹ Разумеется, я не могу добавить ничего нового к всевозможным догадкам, уже высказанным по этому поводу. Сообщение Порфирия очень кратко. Император Галлиен и его жена Салонина были в числе поклонников Плотина, и в одном случае — мы не знаем, когда — Плотин решил воспользоваться этой дружбой. В Кампании был заброшенный город, в котором, как говорили, некогда жили философы.² Плотин предложил отстроить город и поселиться там. Он предлагал пригласить туда всех членов своей школы и установить в городе законы Платона. Однако из зависти, из мести или иных недобрых побуждений, говорит Порфирий, некоторые императорские советники выступили против, и проект провалился.

Из желания заполнить пробелы в нашем знании, некоторые исследователи высказывали в этой связи самые смелые допущения. К примеру Альфёльди считал Платонополис частью императорского плана эллинизации Римской империи при содействии со стороны новой (антихристианской?) философии. Причем сам Галлиен представляется чуть ли не предшественником Юлиана. Однако, во-первых, высказал это предложение не Галлиен, а Плотин. Во-вторых, мы не знаем ничего

¹ Ср.: Rist J. M. *Eros and Psyche*. Toronto, 1964. P. 185.

² Греческое слово *λεγομένον* примечательно. Вероятно, эти руины считали местом, где некогда жили пифагорейцы или другие известные философы.

о каких-либо совместных планах Плотина и императора по поводу возрождение эллинизма и строительства города.¹ Как мы отмечали ранее, Плотин был известен в Риме не благодаря императору, а в силу старых связей в сенаторских кругах. А сенат и Галлиен далеко не во всем сходились во мнениях. К тому же у нас нет никаких данных, подтверждающих интерес императора к проекту Плотина. Почему предложение Плотина было отклонено? Вероятно, как я отмечал в другом месте, не из-за махинаций придворных, но по причине невозможности практической реализации. Едва ли удалось бы найти достаточное количество ветеранов римской армии, которые бы согласились жить по платоновским законам. Ведь несмотря на то, что Порфирий употребил слово «удалиться» (*ἀναχωρεῖν*),² Плотин стремился основать город, а не монастырь. В городе должны быть граждане, которыми могли бы быть ветераны и члены их семей, и правительство. И в случае применения платоновских законов кем бы были Плотин и его приверженцы? Возможно, схема была не до такой степени неразумной, как это кажется на первый взгляд, тем более что среди друзей Плотина было немало сенаторов, однако вероятность неудачи была велика.

Вернемся к вопросу об отношении Плотина к современным философам и квази-философам. Философия в третьем столетии с легкостью скатывалась к чудотворству и псевдо-мистицизму вместе с крайним антиномизмом в сфере этики. Многие из посетителей занятий Плотина увлекались теургией, астрологией и магией, смешивая их с истинным мистицизмом. Гностицизм, своего рода Сирены тех времен, находился на ничейной земле между философией и теологией и, претендуя на то и другое, вербовал себе сторонников с обеих сторон.³

¹ Ср.: *Harder R. Op. cit. S. 287.*

² О техническом значении этого слова см.: *Festugière A.-J. Personal Religion among the Greeks. Berkeley, 1960. P. 54–67* (см. пер. на русский язык: *Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков. СПб., 2000. С. 83 и сл.*). См. также: *Rist J. M. Egos and Psyche. P. 172.*

³ Подробнее о месте гностицизма в философии поздней античности и отношении Плотина к нему читатель может узнать из публикации: *Афонсин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 96 и сл., 112 и сл., 228–234. — Прим. Пер.*

Порфирий сообщает, что Плотин нередко выступал против гностиков в их «христианской» форме, в то время как его ученики, включая самого Порфирия, написали против них специальные произведения (VP 16). И все-таки подобные направления могли привлекать и серьезных философов. Так, не был свободен от подобных влияний великий предшественник Плотина Нумений. Сам Плотин говорил, что против гностицизма ему пришлось выступить потому, что некоторые из его учеников некогда принадлежали к этому движению и, к его удивлению, до сих пор упорствуют в своих заблуждениях. Он резко критиковал это движение за догматизм, бездоказательность и фантастичность, а также за то, что некоторые его приверженцы позволяли себе оскорблять великих философов прошлого, в том числе и самого Платона.¹ Однако, неизменно следуя принципу «ненавидеть грех, но любить грешников», он не только критикует, но и уговаривает колеблющихся, призывая их вернуться на путь истинный.

С гностицизмом могли быть связаны и некоторые идеи ратора Диофана,² так как гностики в сфере этики нередко склонялись к антиномизму. Речь Диофана на празднике в честь Платона, в которой он, комментируя поведение Алкивиада в *Лире* Платона, доказывал, что для совершенствования в добродетели ученик должен вступить в половой контакт с учителем, вызвала раздражение Плотина. Он несколько раз вставал с места, желая покинуть собрание, и с трудом удержался от этого шага, а затем, следуя своей обычной практике, поручил одному из учеников, на сей раз Порфирию, написать опровержение. Эта история показывает еще одну сторону личности Плотина, которая не всегда ясна в изложении Порфирия: его нетерпимость к аморальному поведению. Вопрос о философской педерастии в данном случае служит пробным камнем. С античных времен существовала устойчивая традиция подобного поведения, о которой мы узнаём из многочисленных относительно нейтральных историй о философах и которая в равной мере осуждалась как сатириками типа Ювенала, так и моралистами вроде Плутарха: оба они считали эту

¹ *Enn.* 2. 9. 10; ср.: VP 16; *Enn.* 2. 9. 6 (о гностических напаках на Платона).

² Ср.: *Rist J. M. Op. cit.* P. 185; VP 15.

практику образом лицемерной рационализации распущенности. Однако спор, скорее всего, носил чисто академический характер, так как в это время в римском обществе уже набрала силу оппозиция «греческому греху».

Мы видели, что Плотин отличался такими чертами характера, как дружелюбие и терпеливость; он всегда был готов помочь людям, отличался умеренным аскетизмом и строгими моральными принципами. Кроме того, он предпочитал оставаться в тени, не любил публичности и тяготился своей популярностью, что, в частности, подтверждается курьезной историей Порфирия о том, как был изготовлен его портрет. Свое нежелание позировать он оправдывал заявлением, в духе платонической философии, о том, что неразумно оставлять потомству образ, слепленный с образа (VP 1).

Следует отметить также, что его личность производила неизгладимое, почти жуткое впечатление на окружающих.¹ Разумеется, здесь Порфирий явно льет воду на агиографическую мельницу, однако и среди других учеников школы существовало устойчивое убеждение в том, что Плотин обладал почти божественными способностями. Этот случай не уникален. Таким образом обожествлялся еще Сократ, ведь наставник Платона и должен был быть уникальной личностью: благой, нечеловечески мудрой и вызывающей трепет. Он, по его собственным словам, слышал голос божественного происхождения. Об этом голосе он говорил мало и загадочно, однако необыкновенный магнетизм его личности и почти нечеловеческие способности породили представление о его богоизбранности, что в последующей традиции привело к последствиям, о которых сам Сократ, вероятно, и не помышлял.² Подобное развитие событий было неизбежным, однако в результате проблема выяснения истинных черт личности Сократа становится необычайно сложной.

Высказывания Плотина нередко весьма загадочны. Однако еще более удивительно то, что Порфирий, говоря о темноте и необычности

¹ Ср.: *Harder R. Op. cit. S. 286–292.*

² Ср.: *Rist J. M. Plotinus and the Daimonion of Socrates // Phoenix 17 (1963), 13–24.*

стиля Плотина, не только не стремится прояснить его высказывания, но и преподносит эту особенность мышления своего учителя как явное достоинство: он восхищается энигматичностью его высказываний и ничего не делает для того, чтобы объяснить их. Амелий был очень религиозен и имел обыкновение посещать всевозможные храмы и присутствовать на различных богослужениях. Однако когда он предложил Плотину составить ему компанию, тот отказался, заявив: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним» (VP 10). Это довольно загадочно,¹ однако что значит это неординарное высказывание, по словам Порфирия, ни он сам, ни Амелий не решились спросить. Ясно, однако, что «оракулы» подобного рода очень ценились его учениками. Порфирий сообщает, что на одном из праздников в честь Платона он произносил речь о священном браке, исполненную мистического энтузиазма и поэтического вдохновения. Аудитория была удивлена, и кто-то даже сказал: «Порфирий безумствует». Однако Плотин высоко оценил его выступление, сказав: «Ты показал себя и поэтом, и философом, и иерофантом» (VP 15).

Возможно, ситуация несколько приукрашена верным учеником, однако ясно, что Порфирий связывает ее со сверхъестественными способностями своего наставника. В главе 10 жизнеописания он рассказывает о вольном и невольном взаимодействии Плотина с областью магии.² Невольно Плотину пришлось иметь дело с магией потому, что некий «философ» из Александрии по имени Олимпий, который в течение некоторого времени также учился у Аммония Саккаса, напал на Плотина, используя для этого те приемы, которые обычно называют «черной магией». По словам Порфирия, этот шарлатан утверждал, что Плотин умеет «сводить звезды с неба» и тому подобное. Сообщение, к сожалению, очень краткое. Плотин почувствовал нападение на него и, по словам Порфирия, отразил его настолько эффективно, что нападающий, почувствовав силу противника, счел за благо отказаться от своего замысла. Детали нам не ясны. Хардер сравнивает Плотина с Просперо и говорит об «Abwehr von Schaden und

¹ Ср.: *Armstrong A. H. Was Plotinus a Magician? // Phronesis 1 (1955–1956), 77–78.*

² Об этом и дальнейшем см.: *Harder R. Op. cit. S. 288–292.*

Ungrecht».¹ Из сообщения Порфирия не ясно, *сознательно* ли Плотин отвратил чары, или же это произошло само собой. По словам Олимпия, душа Плотина была настолько сильна, что способна отражать нападения и обращать их против нападающих. Вся эта история довольно загадочна, и истина плотно скрывается за дымовой завесой.²

Другой случай общения Плотина со сверхъестественными силами описывается более детально. По словам Порфирия, некий египетский жрец пригласил Плотина в храм Изиды, «единственное чистое место в Риме», для того чтобы вызвать демона-хранителя. Это случилось еще до приезда Порфирия в Рим и воспроизводится им в жизнеописании отчасти для того, чтобы объяснить происхождение трактата Плотина о демоне-хранителе. Очевидно, подобное объяснение было популярно в школе. Целью сеанса было вызвать демона-хранителя Плотина, но, к ужасу и удивлению всех присутствующих, явился не демон, а бог. Однако церемонии пришлось срочно прекратить, потому что помощник жреца, то ли из зависти, то ли из страха, как замечает Порфирий, задушил жертвенных цыплят, которые должны были, видимо, играть какую-то роль в этом процессе. Что сказал об этом сам Плотин, не известно. Однако, судя по всему, он более не занимался ничем подобным, либо не считая магию важной для философии, либо полагая, что с подобными вещами лучше не шутить. Как бы там ни было, все эти события укрепили веру окружающих в его сверхъестественные способности и необыкновенную психологическую силу.

Прежде чем перейти к другому сюжету, остановимся на сообщении о необычайной пронизательности Плотина (VP 11). Порфирий приводит три примера, два из которых можно считать примерами необы-

¹ «Активная оборона с нанесением ответного вреда и обиды»: Op. cit. S. 291.

² Возможно, вопреки мнению Мерлана (*Merlan P. Plotinus and Magic / Isis 44 (1953), 341–348*) и др., сам Плотин не занимался практической магией в форме теургии или в каком-либо ином виде. См. в этой связи: *Armstrong A. H. Was Plotinus a Magician? / Phronesis 1 (1955–1956), 77–78; Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1951. P. 128–129.* (Недавно вышло сразу два независимых друг от друга перевода последнего сочинения на русский язык. См., к примеру: *Доддс Э. Греки и иррациональное. Пер. М. Хорькова СПб., 2002*).

чайной проницательности, а третий, и наиболее важный, еще раз указывает на его внимание к окружающим и заботу о них. У одной римлянки, по имени Хиона, которая жила в доме Гемины вместе с Плотинном, было украдено дорогое ожерелье. Плотин сумел правильно угадать вора, и тот вернул украденное. Второй пример во многом подобен первому: когда Плотина попросили предсказать будущие занятия некоторых из детей дома, он сделал это поразительно точно. В частности, он предугадал, что Полемону предстоит короткая и распушенная жизнь.

Проведя пять лет в школе Плотина, Порфирий почувствовал приступ меланхолии и решил покончить с жизнью. Он удалился от людей и заперся в своем доме, однако Плотин сам пришел к нему и смог не только убедить в том, что его решение обусловлено депрессией, а не разумным выбором, но и отправить лечиться на Сицилию. В результате случилось так, что Порфирий не был рядом с учителем в его последние дни.

Состояние здоровья Плотина, судя по всему, в это время было критическим. Впрочем, по словам Порфирия, он никогда не отличался крепким здоровьем и страдал различными расстройствами, однако в этот момент сумел скрыть от ученика серьезное недомогание (VP 2). В скором времени после отъезда Порфирия в Риме началась эпидемия, жертвами которой стали и некоторые близкие Плотина. Возможно, по этой же причине Амелий также спешно уехал в Апамею в Сирию, хотя столь длительная поездка могла быть обусловлена и другими причинами. Вероятно, кроме Порфирия и Амелия уехали или умерли и другие члены круга Плотина, в результате чего он остался почти один. В скором времени он также заразился, или, по крайней мере, у него появились симптомы болезни, от которой он в конечном итоге скончался. На руках и ногах у него появилась сыпь, зрение ухудшилось, а голос стал хриплым. Сообщения об этой болезни сохранились у Порфирия и Фирмика Матерна, и оба они восходят к сообщению врача Евстохия, который оставался с Плотинном до конца.¹ Мы не знаем в

¹ По мнению Оппермана (Op. cit. S. 7–28), сообщение Фирмика (Math. I. 7), более детальное, чем у Порфирия, восходит непосредственно к Евстохию. Анри, напротив, полагает, что Фирмик просто расширил сообщение Порфирия из популяризаторских соображений: *Henry P. Op. cit.*

точности, что это была за болезнь, хотя предположение Оппермана, что это была какая-то форма проказы (*elephantiasis graeca*) для дилетанта выглядит более убедительным, нежели диагноз доктора Жиллета, который утверждает, что это была форма туберкулеза.¹ В любом случае болезнь была настолько опасной, что Плотина пришлось изолировать даже от ближайшего окружения. Пришлось отказаться от практики дружеских объятий при встрече. Умерли те из слуг, которые делали массаж Плотину. В сопровождении верного Евстохия Плотин отправился в Кампанию в имение умершего члена его круга Зефа. Имущество Зефа и помощь Кастриция Фирма из Минтурн позволяли Плотину существовать. Это была одинокая жизнь, однако он всегда стремился к одиночеству. Фраза «бегство единого к Единому» была не простым клише, но предельным выражением знания того, что никто не в силах рано или поздно избежать встречи с собой. Его сочинения этого периода, написанные в Риме или Кампании, в основном касаются этических вопросов. В подобной ситуации это вполне объяснимо. Хотя эти тексты были затем посланы Порфирию на Сицилию, — который решил, по их прочтении, что бывшие силы оставляют учителя, — Плотин, как отмечает Пьер Адо, скорее всего, писал их для себя.²

Плотин умер в 270 г. Евстохий, который в это время жил в Путеолах, прибыл как раз вовремя, чтобы услышать последние слова умирающего. К сожалению, мы не можем быть уверены в том, что мы их правильно понимаем. Что значит фраза, которую воспроизводит Порфирий: «Я стремлюсь возвести божественное во мне к божественному во всем», или же: «Возврати божественное в себе божественному во всем»? Как только Плотин умер, змея проскользнула под кроватью и скрылась в дыре в стене.

Спустя некоторое время Амелий спросил оракула Аполлона о судьбе души Плотина. Оракул дал пространный ответ гекзаметром, кото-

Р. 25–43. Аргументация Анри очень убедительна, так что у нас нет причин сомневаться.

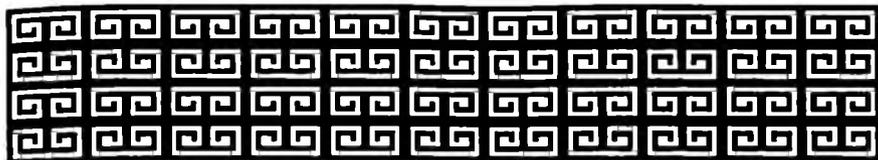
¹ См. его диссертацию: *Gillet P. Plotin au point de vue médical et psychologique*. Paris, 1934.

² *Hadot P. Plotin ou la Simplicité du regard*. Paris, 1963. P. 143. Пер. на русский язык: *Адо П. Плотин, или Простота взгляда*. М., 1991.

рый Порфирий воспроизвел в жизнеописании и которым современные исследователи обычно пренебрегают. И все же в этом тексте содержится кое-что полезное для понимания места Плотина в том мире, в котором он жил. Третий век для Римской империи был далеко не безоблачным. Власть была слаба, и императоры один за другим возводились сенатом на престол только для того, чтобы быть свергнутыми полуобразованными солдафонами. Это была «кровавая жизнь», как Аполлон назвал ее, и Плотин стремился подняться над мирской скверной.¹ В конечном итоге, бог Сократа (the God of Socrates) сказал чистую правду.



¹ *«Путь, озаренный сиянием божественным, путь правосудный, В чистую даль уводящий от дольной неправедной скверны».*
(VP 22.32; пер. М. Гаспарова).



3. Единое Плотина

Возможно, ни одному философу не оказывалось такого почета и, вместе с тем, ни один философ не был так мало понят, как Плотин. Причины для этого разнообразны: желание преувеличить оригинальность других мыслителей посредством принижения достижений Плотина; непонимание, порожденное слишком дословно понимаемой интерпретацией ключевых фраз; ложная теория «атмосферы» античной философии, особенно платонизма; и тот простой факт, что греческий язык Плотина — при нашем современном уровне знаний — иногда непереволим. Многие попытки потерпели неудачу по какой-либо из этих причин при поиске ответов на ряд важных вопросов о Едином. В числе таких вопросов можно упомянуть следующие: существует ли Единое, и если да, то как? Является ли Единое бесконечным? В этой главе я попытаюсь не только дать ответ на некоторые из подобных вопросов, но и указать, почему они часто оказывались неразрешимыми в прошлом.

Несомненно, что ответ на любой вопрос зависит от формулировки вопроса. Относительно Единого Плотина вопрос мог бы гласить: Единое есть сущее или несущее? И некоторые из тех, кто понимает этот вид вопроса, ответят: несущее. Следующий вопрос будет таким: есть ли тогда Единое Плотина действительно несуществующее? И снова ответ будет: да. Плотин тогда будет осужден как закрывающий глаза на существование и пленник своих собственных концепций. Это было бы ошибкой, но легко увидеть, как подобная ошибка может появиться. Она может появиться из смешения «формы» Аристотеля с «идеями» (Форм) Платона. Итак, позвольте нам рассмотреть вопрос в этом направлении.

По мысли Платона, одна из основных аксиом заключается в том, что для того чтобы нечто существовало, оно должно быть вечным. Вещи, которые «суть» в мире рождения и гибели, часто именуются *становящимися*, а не *сущими*. Это не означает, что они не существуют, но лишь означает, что они не суть полностью сущие, так как сущее должно быть вечным. Несмотря на это, единичное все же существует, и, что более важно, идеи также существуют. Сущее ($\tau\acute{o} \delta\upsilon\nu$) не тождественно существованию, но сущие (Beings), то есть идеи (Forms), более определенно существуют. Когда Платон говорит об идее справедливости, он ни не подразумевает понятие справедливости, ни не рассматривает справедливость как универсальное, которое может существовать лишь в уме мыслящего,¹ ни не имеет в виду сущности справедливости; он имеет в виду справедливость и ничто иное, справедливость, рассматриваемую как актуально существующую вещь.² Не случайно, что идея красоты описывается как $\alpha\upsilon\tau\acute{o} \delta\epsilon \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ [то, что само является прекрасным. — Прим. Пер.]. Идеи не причастны существованию или бытию.³ Каждая из них описывается как $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu \tau\acute{o} \delta\upsilon\nu$ [«каждое», то есть единичное сущее. — Прим. Пер.].⁴ Каждая идея есть [в точности] та же самая по отношению к себе самой,⁵ совершенный пример для единичных, которые причастны ей. Как говорит Жильсон,⁶ «быть для любой данной вещи — мне следовало бы сказать “для любой данной идеи” — прежде всего означает быть тем, что она есть». Итак, каждая идея есть она сама, но она есть она сама как актуально существующая. Платонизм не является, как полагает Жильсон,⁷ индифферентным к актуальному существованию. Скорее, он видит то, что видит, и пытается описать это.

¹ Ср.: *Parm.*, 132b–c.

² Ср.: $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$, *Prot.*, 330c.

³ Ср.: Peck A. L. Plato and the μέγιστα γένη of the *Sophist* // CQ, n. s. 2 (1952), 32–66; Rist J. M. Eros and Psyche. P. 44–46.

⁴ *R. P.*, 484d6, cp. 493e2.

⁵ *Phaedo*, 78d.

⁶ *Gilson E. Being and Some Philosophers* (2nd edition)/Pontifical Institute of Medieval Studies. Toronto, 1952. P. 10. Дальнейшие ссылки на Жильсона будут даваться по этой работе.

⁷ *Gilson E. Op. cit.* P. 16.

Идеи суть единственные вечно существующие, так как они не способны изменяться и разрушаться.

Поскольку лишь идеи вечны, они, как можно ожидать, являются причинами. Это яснее всего показано в *Федоне*, где говорится, что именно через идею — существующую идею — красоты, прекрасные единичные становятся прекрасными.¹ Слово «причина» специфично используется в этом контексте — к большой досаде Аристотеля.² Платоновские идеи не являются универсалиями; они суть действительно существующие конечные «частицы» сущего. И здесь тогда имеется новый момент. Красота есть не что иное, как красота; она есть красота сама по себе, как говорит Жильсон, ибо Платон усвоил от пифагорейцев, что ограниченное и предел суть благо и что беспредельное есть зло. И если идея в точности есть то, что она есть, что означает быть индивидуальностью, она должна быть ограничена самой собой; она должна быть определенной, и она должна быть конечной. Действительно, это должно быть причиной утверждения в *Федоне*, на которое мы ссылались, что она является одновидной (*μονοειδής*).

Но если мы не удовлетворены составлением утверждений типа «справедливость справедлива», «красота прекрасна», то мы способны обнаружить, что «индивидуальность» идей препятствует нашему знанию о них. Ибо как только мы пытаемся сделать утверждение об идеях, мы обнаруживаем нас приписывающими их бытию аспекты, которые не составляют точно их индивидуальность. Например, мы можем сказать, что справедливость благá или что мужество священо. Итак, если мы должны быть способны сказать об идее что-нибудь отличающееся от того, что она есть образец, основывающийся на самом себе, то мы обнаружим, что она есть не просто единое, но единое и многое. Теперь, поскольку каждая идея есть именно то, что она есть, то она могла бы рассматриваться как то, что есть тождественное самому себе, что означает, на языке Платона, не иметь в себе никакой инаковости; тем не менее, поскольку в пределах умного мира в некотором смысле имеется множественность, идея не может быть

¹ *Phaedo*, 100c.

² *De Gen. et Corr.*, 335b7 и сл.

полным единством. Следовательно, мы приходим к заключению, что идеи, которые суть отдельные ограниченные сущие, должны некоторым образом отличаться от единства.

Мы не знаем, как далеко Платон продвинул это направление исследований. Мы знаем, что в *Государстве*, 509b он предполагает, что Благо «выше сущности» (ὀυσία), что должно означать «выше конечного сущего», но фактически нет свидетельств, что Платон сделал этот следующий шаг. Сделать его означало бы отказаться от традиционного связывания Благости с пределом. Благо выше конечных вещей могло быть для Платона ограниченным самим собой, в смысле — быть пределом выше иных пределов. Именно в этом направлении мы должны предпринять разыскание этой скрытой концепции в последней части *Филеба*, где понятие меры и пропорции, кажется, предоставляют лучший ключ к природе Блага.¹

Здесь нет необходимости обосновывать факт, что Платон приходит к мысли о своем первом принципе как о Едином, а не о Благе,² хотя оба имени были, несомненно, всегда широко распространены. Благо есть Единое, и идеи суть «единые» — геннады и монады, как Платон называет их в *Филебе* (15a–b). И на это Единое были перенесены трудности Блага. Единое, так же как и Благо, выше идей — в некотором смысле. И снова мы должны ожидать найти нечто вроде понятия бесконечности; и снова ничего явно подобного этому мы не находим. Действительно, само имя «Единое» указывает на то, что Платон подчеркивает. Что такое Единое, кроме того, что оно — другая попытка обнаружить то, что есть именно то, что оно есть? И Платон не видит, что через рассмотрение Единого как предела пределов он может создать некоторые трудности при рассмотрении Единого как присутствующего среди идей, и эти трудности связаны с Единым и многим. Трудно увидеть, как Единое Платона, если оно конечно (каковым оно и должно быть), может избежать проблем, связанных с сущими, или с идеями. Платон знал, как разделить единство и конечное сущее; первая гипотеза *Парменида* это показывает. Что

¹ *Phil.*, 64d.

² Ср.: Aristot. *Met.*, 1091b и сл.; Aristoxenus. *Harm. Elem.*, 2. 30; Rist J. M. *The Parmenides Again* // *Phoenix* 16 (1962), 13–14.

он не мог делать, так это постулировать *бесконечное* сущее. «Выше сущего» Платона должно означать конечное сущее, которое в некотором смысле выше других конечных сущих! Неудивительно, что все это столь парадоксально звучало в античности!

Плотин жил на пять столетий позже Платона в совершенно другом мире. Тем не менее он избрал своей деятельностью следование учению Платона. Мы могли бы сказать, что Плотин по отношению к Платону являлся тем же, чем являлся Платон по отношению к Сократу. Плотин — человек, который понимает намерения Учителя даже лучше, чем сам Учитель. Он — систематический мыслитель, главным интересом которого является Абсолют или Единое, которое он отождествляет с Благом Платона. Таким образом, он в некотором смысле является наследником трудностей Платона, и его решения имеют величайшее значение. Мы должны ожидать найти в системе Плотина радикальное разделение между Единым и всем иным, и в то же время, поскольку, как мы увидим, всё, даже материя, выводится из Единого, мы должны ожидать найти исследование онтологических отношений между Единым и другими.

Мы уже отметили, что сущее, которое для Платона, по крайней мере иногда, есть нечто меньшее, чем Благо или Единое, должно быть понято как конечное сущее. И что это является общей классической точкой зрения, установленной рядом современных комментаторов, однако не каждый из них готов увидеть, что это означает для Платона и Плотина. Свини,¹ например, совершенно прав, когда с одобрением цитирует замечание Оуэнса, что «совершенное сущее для греков подразумевает ограничение и конечность», однако он не добавляет здесь, что расположить Единое выше сущего означает для Плотина просто расположить его выше конечного, для того чтобы сделать его сущностью бесконечным.

Подобным образом Жильсон рассматривает Единое выше сущего как несуществующее Единое.² Для этих комментаторов не возникает

¹ *Sweeney L.* Infinity in Plotinus // *Gregorianum* 38 (1957) 516, n. 3; *Owens J.* The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics. Toronto, 1951. P. 306, n. 19.

² *Gilson E.* Op. cit. P. 22.

вопросов о конечности сущего в классическом смысле слова. Но может оказаться, что мы здесь просто-напросто играем словами. Вопрос, стоящий перед нами, заключается не в том, говорил ли Плотин, что Единое находится «выше сущего», но в том, что он подразумевал, говоря это. И с точки зрения общего греческого использования «сущего» в значении «конечного сущего», на первый взгляд выражение «выше сущего» должно означать «бесконечное сущее».

В последние годы происходила длительная и ученая дискуссия о беспредельности Единого Плотина, и из нее мы можем многое почерпнуть. Главные её участники сейчас в основном согласны, что Единое беспредельно в себе так же, как беспредельно по своему могуществу.¹ Что я хочу сказать здесь, будет сказано с помощью признания этого понимания бесконечности Единого нашим основополагающим взглядом на концепцию реальности Плотина.

Позвольте нам взглянуть на несколько способов, которыми Единое выходит за пределы конечных сущих, а именно — идей. Оно выше того, что есть наилучшее (1. 8. 2. 8); оно есть творящее бытие и самодостаточность — близкое соединение этих двух понятий должно быть понято как нечто усиливающее концепцию, что идеи суть сущностно конечны (5. 3. 17. 12); оно безвидно (*ἀνείδεον*) (5. 5. 6. 4); или является бесформенным эйдосом (*ἄμορφον εἶδος*) (6. 7. 33. 4); оно снова безвидно (*ἀνείδεον*) в 6. 7. 32. И имеется даже нечто большее, чем это, ибо строго говоря, оно неопишимо (*ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ*) (5. 3. 13. 1); ни одно имя не подходит ему (5. 5. 6. 12). Оно просто есть «не это» (5. 5. 6. 13). Каким образом мог бы Плотин лучше сказать, что оно не конечно?

¹ Ср.: *Armstrong A. H. Plotinus's Doctrine of Infinity and its Significance for Christian Thought // Downside Review 73 (1955), 47–58; Sweeney L. Infinity in Plotinus // Gregorianum 38 (1957), 515–535, 713–732* (в этой оригинальной статье автор отрицает внутренне присущую Единому бесконечность); *Clarke W. N. The Limitation of Act by Potency // The New Scholasticism 26 (1952), 184–189; Clarke W. N. Infinity in Plotinus: A Reply // Gregorianum 40 (1959), 75–98; Sweeney L. Plotinus Revisited // Gregorianum 40 (1959), 327–331; Sweeney L. Another Interpretation of *Ennead* 6. 7. 32 // *Modern Schoolman 38 (1960–61), 289–303*, особенно р. 302, п. 44, где автор, вопреки своей изложенной выше позиции, теперь добавляет, что Единое существенно свободно.*

Ему было бы трудно использовать подобный язык, если Единое было бы лишь чем-то конечным, высшим, чем конечное умного мира.

Почему же тогда Плотин вообще называет его «Единым»? Конечно, потому, что оно есть именно то, что оно есть, некоторое сущностно неделимое единство. Все его проблемы относительно познания Единого проистекают из этого факта. Плотин опасается (6. 7. 3. 7), что допустить, что Единое обладает знанием хотя бы самого себя, означает позволить нам рассматривать его не просто как его самого, а как нечто двойственное. Мы знаем, что оно обладает некоторым видом познания, но это познание должно быть сущностно уникального вида, непознаваемого для нас. Вся его природа выше нашего познания, но так как мы должны дать ему некоторое имя, «Единое» будет наиболее подходящим, при условии, что мы не сделаем ошибку связывания его с единством всех (конечных) сущих (6. 9. 5. 38 и сл.).

Единое должно быть причиной всех конечных сущих; именно благодаря Единому такие сущие существуют. Эти сущие — не просто более ограниченные примеры единства; они отличны от Единого по виду, поскольку Единое действительно является их творцом. Это положение должно быть подчеркнуто, ибо именно лишь в свете бесконечности Единого его роль как творца всего иного может быть должным образом понята, и может быть увидено колоссальное различие между Плотинем и Платоном. В соответствии с *Тимеем*, физический мир основан на вечном, квази-материальном субстрате. Материя не создается идеями; идеями ей придается лишь различная форма. Не является она также и творением Демииурга, чья задача заключается в том, чтобы упорядочить материю, существовавшую до него. В мире Плотина, однако, ситуация совершенно иная. Единое является актуальным творцом сущих, то есть идей, как мы видели в 5. 3. 17. 9 и далее. И не только идей, ибо Плотин здесь ясно говорит нам, что Единое является творцом всего. В 3. 8. 10 мы находим, среди прочих описаний Единого, положение, что оно подобно источнику, который не только никогда не пересыхает, но остается именно таким, каков он есть, несмотря на поток воды, который вечно истекает из него. Но цель творения усматривается во всей его силе в 6. 8. 19. Эта наиболее важная глава включает предположение (6. 8. 19. 13), что выражение «выше сущего» употреблялось древними в загадочном смысле, что ясно ука-

зывает, что Плотин рассматривает себя как выходящего за пределы буквального толкования положения из *Государства*, ибо несомненно, что главным мыслителем, который здесь подразумевается, является Платон. К этому добавляется учение, что когда Единое «сотворило» сущее, — мы должны подчеркнуть слово «сотворило» (ἐποίησε) снова, ибо оно повторяется здесь 4 раза — Единое оставило сущее «вне» себя самого, то есть оно осталось полностью трансцендентным.¹ И самое главное, как Плотин, в частности, говорит в последнем предложении главы, что это творение не просто находится «в соответствии со своим бытием», т. е. что оно не просто является чем-то необходимым. Это, возможно, наиболее сильное выражение из используемых где-либо в *Эннеадах* для того, чтобы удержать читателя от предположения какой-либо необходимости в творении ипостаси. Кажется, что это действие является совершенно загадочным, как и подобает, если Единое действительно бесконечно.

Тем не менее идея, что Единое есть творец всего, как во временном, так и во вневременном смысле, снова появляется в 4. 8. 6. 18. Либо материя всегда существовала, либо ее становление есть необходимое следствие существующего, т. е. идей, которые уже там. Если даже последнее объяснение истинно (и это, конечно, не является собственной точкой зрения Плотина), то даже и в этом случае материя не (οὐδ' ὅς) должна мыслиться как отдельное от цепи сущего, исходящего от Единого, отдельное от того, что есть творение Единого. Использование фразы «даже и в этом случае не...» показывает нам, что вне зависимости от того, рассматривается ли материя как временное сущее или нет, она все же не мыслится как отдельная от Единого.²

Это хороший повод для подчеркивания факта, что для Плотина все в некотором смысле является творением Единого, ибо мы уяснили отсюда, что Единое и иное суть нечто радикально противопоставляемое, настолько отдельное, насколько должны быть отдельными

¹ Ср.: *Rist J. M. Eros and Psyche*. P. 80, где даны соответствующие ссылки.

² См. мой анализ этого фрагмента в книге: *Rist J. M. Plotinus on Matter and Evil / Phronesis 6 (1961)*, 158, где я отверг перевод *Bréhier E. The Philosophy of Plotinus*, trans. J. Thomas. Chicago, 1958. P. 180, 118–119 и сл.

творец и творения. Следовательно, хотя Единое всегда присутствует для тех, кто его ищет (6. 9. 7; 6. 9. 8), его совершенная трансцендентность и независимость от своих творений непрерывно должны подчеркиваться заново.¹ Этим способом мы можем объяснить излюбленную метафору Плотина, метафору, в которой он называет сущее, т. е. конечное сущее, следом Единого. 6. 7. 17 представляет эту идею в связи с другими темами, о которых мы уже упомянули. В 6. 7. 17. 10 мы читаем, что Единое выше действия, т. е. действия идей, и, таким образом, выше жизни. Жизнь есть след Единого (6. 7. 17. 13); и в 6. 7. 17. 40 сам умный мир, Ум и его силы, есть след Единого. И Ум есть Идея (Form). След, могли бы мы сказать, является определенным. Следовательно, Единое не может быть Идеей, конечным сущим. Скорее, оно не имеет очертаний и бесформенно. Оно есть *творец* эйдосов (εἰδολογεῖ). Подобно гуляющему по пляжу человеку, который оставляет отпечатки своих ступней позади себя, присутствие Единого будет оставлять конечный след, который есть умный мир.

Эта идея следа появляется снова в 5. 5. 5 — в этой выдающейся главе, где говорится, что слова, обозначающие сущее и существование (ὄν, εἶναι, οὐσία), этимологически выводятся из слова, обозначающего Единое (ἐν). В мире идей, говорит Плотин, след Единого определил (конечное) сущее так, что это существование есть след Единого. Этот след представляется фактом, что слова для сущего и существования выглядят этимологически близкими и, таким образом, могут мыслиться как несущие след Единого. Ибо именно потому, что Единое полагает существующим единство, конечную и определенную природу, идеи вообще могут быть названы существующими (6. 9. 1. 1).

Идеи являются следом Единого, но только следом сущностно иного вида относительно того, кто сотворил след, так что Единое является сущностно отличным от идей. Идеи суть конечное сущее; они не могли бы существовать, если бы они не были конечными. Единое, напротив, превосходит их именно в этом пункте. Выражение «выше сущего» не означает, говорит Плотин, (5. 5. 6. 11 и далее), что Единое есть некоторое «это» (ибо оно ничего положительного о нем не

¹ См.: Arnou R. Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin. Paris. 1921. P. 162–182; Rist J. M. Eros and Psyche. P. 80–81.

утверждает), и также не является оно именем Единого; оно лишь подразумевает, что Единое не является ни «этим», ни «тем». Как говорит Кларк,¹ «допускать, что негативная диалектика Плотина всего лишь исключает форму и предел из Единого внешним образом, и в то же время допускать их внутренним образом... означает просто обокрасть всю негативную теологию повсюду и во всей ее силе». В ответе на это Свини утверждал, что «уникальная реальность и существо (entity) Единого могли бы также включать предел и *быть* пределом и совершенством собственного уникального вида Единого; следовательно, бесконечность несущего не должна означать, что уникальная реальность Единого сама по себе является бесконечной реальностью».² Но этого не произойдет, ибо если, в конце концов, совершенство Единого ограничено, даже в смысле уникальности, то все, что мы могли бы сказать, — либо что он (Бог) ограничен тем, что является неограниченным, или бесконечным, либо что он ограничен чем-то иным. Обе альтернативы фактически исключены самим Плотинем в 5. 5. 11. 2–3, где мы читаем, что Единое «не ограничено ни по отношению к другим, ни по отношению к себе». Представив этот ясный текст, нет другой возможности, кроме как сказать, что он просто бесконечен.³ Единое обладает бесконечным могуществом и также бесконечно по своей сущности (6. 5. 12. 5).

Тогда Единое не является единичным конечным сущим. Оно есть, как Плотин часто говорит, «иное, нежели Сущее». Поскольку оно не является конечным сущим, можно ли корректно говорить, что оно есть «несущее выше сущего», как это утверждает Порфирий

¹ В статье *Clarke W. N. Infinity in Plotinus: A Reply* // *Gregorianum* 40 (1959), 83 Кларк дает ответ на предложение Свини, изложенное в статье *Sweeney L. Infinity in Plotinus* // *Gregorianum* 38 (1957), 515–535, 713–732.

² *Sweeney L. Plotinus Revisited* // *Gregorianum* 40 (1959), 329.

³ Попытка Свини обойти значимость этого текста (*Gregorianum* 38 (1957), 723, п. 100) неудовлетворительна. Он допустил ошибку, пытаясь доказать, что единство Единого может означать лишь его беспредельность. Это может быть очевидным лишь относительно внутренних разделений в Едином, о которых Свини говорит в связи с тем, что Единое абсолютно свободно от какой-либо конечности. Если Единое конечно, то оно не может быть абсолютно простым.

(*Sententiae*, гл. 26), или даже «Ничто», термин, на который позднее отважился Иоанн Скот Эриугена? Мы можем, несомненно, проследить ряд исторических причин, которые привели к положению Эриугены, и Плотин мог бы принять это положение, если бы оно означало «не единичная конечная вещь», но он, вероятно, предпочел бы выражение Порфирия — хотя, насколько мне известно, он сам не использовал это выражение, — так как оно ближе к тому, что он рассматривал как главнейший авторитет для своей концепции, а именно к *Софисту* Платона. Мы вспоминаем, что в этом диалоге Элейский Гость находит необходимым заново рассмотреть афоризм своего духовного отца Парменида, что «несущее не существует». Элейский Гость стремится интерпретировать выражение «несущее» как «иное сущему» и, таким образом, в контексте диалога поддержать мыслимость негативных утверждений. Но взгляд, что несущее (τὸ μὴ ὄν) должно мыслиться как «иное» по отношению к единичным сущим (θάτερον τοῦ ὄντος), является одним из тех, которые Плотин был вполне готов перенять в качестве объяснения отношения Единого «выше сущего» к конечным существующим сущим, то есть к идеям. Принадлежащее Порфирию описание Единого как «несущего выше сущего», таким образом, могло бы быть — хотя не должно быть — другой версией частого платиновского различия Единого и других идей с помощью инаковости, при этом другие идеи рассматриваются как Единое-и-Многое, хотя из-за различий в акцентах Плотин считал, что вся инаковость содержится в иных, а не в Едином. В этом своем мнении он, вероятно, опирается на *Тимей*, 35а, где Мировая Душа, а не ее творец, имеет в своем составе инаковость.

Так ли обстоит с этим дело в действительности, мы можем кратко проверить из собственного использования терминов Платином. В 5. 1. 6. 53 отделение от Единого происходит только благодаря инаковости, то есть, на языке *Софиста*, Единое есть несущее из-за того, что оно есть нечто иное, чем сущее. Все же, как мы уже говорили и как Плотин специально говорит в 6. 9. 8. 31 и далее, хотя именно из-за инаковости и различия (ἑτερότης, διαφορά) иные отделены от Единого, в самом Едином нет никакого различия (ἑτερότης). Это блестящий вариант идеи Платона. Платон говорит, что несущее должно пониматься как «инаковость». Плотин использует этот различительный

признак для того, чтобы отделить Единое, которое находится выше сущих, от сущих, но вместо того, чтобы назвать Единое «совершенно иным» или даже «несущим выше сущего», как это делает Порфирий, он подчеркивает, что оно есть в некотором смысле сущие, которые суть несущее — мы, разумеется, должны понимать «несущее» как «не бесконечное сущее» — так как они (сущие) суть иное по отношению к Единому. В 2. 4. 5. 28 и далее о «сырье» умного мира, т. е. об умной материи, фактически говорится как о существующей в качестве самой себя инаковости.

До настоящего времени мы утверждали, что Единое есть бесконечное сущее и что идеи, которые суть иное, чем оно, конечны. Под бесконечным сущим мы понимали бесконечность во всех отношениях: Единое бесконечно в себе и бесконечно в своих силах. Мы должны сейчас исследовать, как получается так, что идеи, хотя и сущностно конечные, так что каждая из них есть то, что она есть, т. е. есть она сама, также обладают определенным видом бесконечности.¹ Когда мы говорили о Платоне, мы кратко затронули трудность, которая заключается в том, что хотя его идеи планируются быть «только ими самими» (*μονοειδέες*), тем не менее, существует отношение, в котором они множественны. Это, мы отметили, может быть, должно было найти применение тому факту, что Платон дошел до того, что некоторым образом почувствовал, что он нуждается в высшем начале, которое он называл Благом и Единым, которое могло бы царствовать в чистом неразделимом единстве. У Платона это высшее начало составляет в сравнительном затемнении. Оно является некоторой тайной, на которую можно намекать, но о которой невозможно говорить. Однако для Плотина, хотя Единое и является невыразимым, тем не менее, существует множество поводов, чтобы говорить о нем. В своем основании оно сущностно есть то, что оно есть, к чему каждая из идей (Платона) и была изначально предназначена. Оно есть, как Плотин говорит в 6. 8. 14. 44, «изначально оно само и оно само, превосходящее сущие» (*πρώτως αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτός*). Как

¹ Ср.: *Sweeney L. Infinity in Plotinus // Gregorianum 38 (1957), 531–535; Armstrong A. H. Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought // DR 73 (1955), 53.*

мы видели, единственный способ, которым оно может быть само собой, без опасности столкновения Плотина с проблемой, сходной с проблемой множественности идей, которая вызвала столь большие затруднения у Платона, заключается в том, чтобы оно было не единым и многим, но бесконечным в самом себе. Когда мы приходим на уровень божественного Ума, однако, это решение более не приемлемо. Νοῦς не является бесконечным сам по себе, хотя он обладает тем, что современные комментаторы называют «ограниченной бесконечностью», которая позволяет Плотину называть его ἄπειρος.

И здесь взгляды Плотина весьма удачно проясняются свидетельством Прокла. В теореме 93 «Первоначал теологии»¹ Прокл пишет, что в вещах, обладающих бытием, — он также имеет в виду мир идей — вся бесконечность бесконечна лишь по отношению к низшим началам. Это способ сказать, что в области сущего (Νοῦς Плотина) имеются, в пределах конечной природы в целом, некоторые аспекты, в которых ипостась является одновременно конечной и бесконечной. По мысли Прокла, эта двойственность является единственным, что объясняется материализацией двух последующих начал, конечностью самой по себе и бесконечностью самой по себе, находящимися между Единым и сущим. Эти начала описываются в теореме 159. Их роль у самого Прокла не должна нас здесь касаться. Нам сейчас важно понять, что они являются воплощенной в жизнь версией двух различных логических моментов в процессе появления Ума из Единого, как они были описаны Плотинином.² Эти два момента, для вычленения которых мы должны заглянуть в 2. 4. 5 и 6. 7. 17, заключаются в следующем: первый — момент появления беспредельной и неопределенной умной материи, чей характер, как мы сказали выше, заключается в «инаковости» — ей соответствует ἀυτοαπειρία Прокла, и второй — возвращение этой инаковости к своему источнику — пределу самому по себе у Прокла. Ясно, что в системе Прокла предел сам по себе первичен, так

¹ Прокл. Первоосновы теологии; Гимны. М., 1993.

² Dodds E. R. Proclus: The Elements of Theology. Oxford, 1963. P. 247; Armstrong A. H. Plotinus. London, 1953. P. 54.

как он более близок Единому (*In Parm.*, 1124. 1),¹ — эта точка зрения, скорее, противостоит платиновской, — но что имеет значение для нашего настоящего исследования, так это общая позиция Плотина, которую Прокл представляет своим собственным особым способом. Плотин объясняет своим учением о двух логических моментах, гипостазированных Проклом, что в конечных сущих, т. е. в идеях, в мире Ума, имеются аспекты конечности и бесконечности. Единое же, в противоположность этому, бесконечно само по себе.

Мы можем успешно продвигаться еще дальше в этом направлении исследования. В б. 2. 8. 39, где Плотин обсуждает категории умного мира, мира сущего, он выводит — в соответствии с тем, что, как он полагает, он усвоил из *Софиста* Платона, — что в дополнение к Сущему, Движению и Покою мы должны различать две последующие категории: Тожественности и Инаковости, которые (заметим еще раз) представляют собой два «логических момента». Тогда, если мы обобщим характерное противопоставление, которым описывается мир конечных сущих, мир идей, мы сможем сказать, что эти сущие одновременно конечны и бесконечны, что каждое из них причастно Тожественности и Инаковости, единству и множественности. Лишь когда мы ясно осознаем это, мы сможем понять величайшую пропасть, которую Плотин поместил между Единым и Многим, между бесконечным и конечным сущим.

Эта пропасть может выглядеть столь громадной, что перебросить через нее мост может показаться совершенно невозможным. Может показаться, что человеческие существа, живущие в мире конечности, не могут, кроме как мистическим способом, достичь знания Единого самого по себе. И действительно, мы видели, что оно «невыразимо», что «никакое имя не подходит ему», даже имя «Единое». Тем не менее сам факт, что Плотин может заключать о его существовании из его следствий, может доказывать из этих конечных сущих, которые являются «следом» Единого, что должно существовать Единое само по себе, указывает, что существует некоторый способ, которым мы можем знать кое-что о нем, даже если мы не в силах постигнуть его в его сущности. Плотин не формулирует как отдельную

¹ Ср.: *Rosán L. J. The Philosophy of Proclus. New York, 1949. P. 102.*

проблему вопрос о том, почему он может сказать о Едином, которое является непознаваемым, столь много, но мы можем, возможно, рискнуть предположить, что он придерживается некоторого учения об аналогии, на котором и основывает свою позицию.

Это предположение, возможно, будет непопулярным. Можно представить себе реакцию, например, Свини, который писал: «Разумеется, вселенная Плотина весьма разнообразна, так как преимущество отдается не сущему, но единству, и аналогия между Богом и тварями замещена абсолютной онтологической несхожестью».¹ Вызывает сомнение, что сущее и единство действительно так соотносятся и что позиция Плотина представлена здесь корректно. Но что можно сказать относительно утверждения об онтологической несхожести Единого и иного? Мы уже видели, что истинное отношение между Единым и иным лучше объяснимо на языке бесконечного и конечного сущего. Если это так, мы можем сказать, что, с позволения Свини, появится некоторый вид связи между Единым и иным, если только наш термин «сущее» (Being) не полностью лишен значения.

Какова эта связь? Плотин видит ее в том факте, что нечто от причины остается в следствии, так что некоторый след Единого присутствует в иных. Следовательно, необычным и аналогичным образом он способен сказать не только, что умный мир есть красота, но и что Единое само по себе есть красота, или красота над красотой.² Мы знаем, что это означает, что Единое есть причина красоты, так же как Благо есть причина благого и Бог есть причина божественного.³ Но, хотя Единое называется Единым, Красотой, Благом, Богом, оно не должно быть ограничено пределами, соответствующими этим терминам, когда они прилагаются к божественному Уму и низшим уровням реальности. Хотя Единое и иные не разделены пропастью, все же слово «бесконечное» не будет просто пустым комплиментом Единому, которое тогда было бы лишь превосходной версией чего-то из

¹ Sweeney L. Another Interpretation of *Ennead* 6. 7. 32 / / *Modern Schoolman* 38 (1960), 302.

² См. главу «Красота, Прекрасное и Благо».

³ Ср.: Rist J. M. Theos and the One in Some Texts of Plotinus / / *Medieval Studies* 24 (1962), 169–180.

того же вида сущего, что и иные.¹ Единственное подтверждение для платоновской процедуры, как кажется, заключается в том, чтобы ей быть некоторым видом доктрины аналогии — доктрины, на которую он всего лишь намекает, например в З. 8. 10, но которая одна лишь могла бы поддержать возможность восхождения конечного сущего к бесконечному, души к Богу.

Хотя мы не располагаем точными сведениями о теории, утверждающей аналогию между конечным и бесконечным сущим, дополнительные сведения о том, что, возможно, пытался сделать Плотин, можно получить из изучения попыток — и неудач — некоторых его последователей изложить теорию Единого. Такие авторы, как Порфирий, автор анонимного *Комментария на Парменид*,² и христианский неоплатоник Викторин, предлагают понимания Единого, которые выглядят заметно проще, но в случае комментатора и, конечно, Викторина, а, возможно, также и в случае Пофирия, имеет очень важное отличие от Плотина, касающееся терминологии; ибо тогда как Первоначало Плотина — выше сущего (ὕπερ τοῦ εἶναι, ὕπερ τῆς οὐσίας), их Первоначало — «бытие единственным» (τὸ εἶναι μόνον).

Согласно анонимному комментатору, мы не должны говорить, что это «бытие единственным» есть несущее (τὸ μὴ ὄν); скорее, мы должны сказать, что мы сами и все сущие (πάντα τὰ ὄντα) суть ничто по сравнению с ним.³ То есть для того, чтобы Единое существовало, все иное должно быть уничтоженным. Этот способ выражения позиции мог появиться только в уме того, кто, в противоположность Плотину, забыл изначальное предназначение идей, а именно: быть совершенными индивидуальностями, совершенными образцами конечного сущего. Идеи, вне которых Единое исторически развивалось, здесь

¹ Ср.: *Armstrong A. H. Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought* / / DR 73 (1955), 57.

² Относительно этого текста ср.: *Kroll W. Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turner Palimpsest* / / Rh. Mus. n. s. 47 (1892), 599–627. Относительно возможности того, что Порфирий был автором этого текста, см.: *Hadol P. Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide* / / REG 74 (1961), 410–438.

³ Anon. comm., IV, 19–22 (*Kroll W. Op. cit.* P. 606).

сами по себе уничтожаются. Если это так, то что нам делать с фрагментом ниже, где комментатор говорит, что Первоначало есть «само бытие до сущего» (αὐτὸ τὸ εἶναι πρὸ τοῦ ὄντος)?¹ В самом деле, что можем мы сказать, за исключением того, что в такой философии существуемое в некотором смысле не существует вообще? Этот результат далек от того, чего стремился достичь Плотин, и, как мы можем теперь видеть, он появился из-за непонимания отношения, которое, как он полагал, существует между Единым и умпостижимым миром.

Благодаря Дамаскию мы знаем, что Порфирий некоторое время приравнивал Единое к тому, что поздние неоплатоники — и, возможно, сам Порфирий — называли ὑπαρξις.² Эта ὑπαρξις должна быть приравнена к «самому бытию», не обусловленное, рассматриваемое как первичное по отношению к обусловленному миру идей. Что Порфирий понимал под этим «самим бытием», мы не можем в точности установить из его собственных трудов, и мы должны на какое-то мгновение удовлетвориться тем фактом, что он использует термин «несущее» (τὸ μὴ ὄν) в *Sententiae*³ для обозначения Единого.

Когда мы обратимся к Марию Викторину, ритору IV в., который пытался сочетать неоплатонизм Порфирия с христианством, мы более твердо узнаем, где находимся. Для Викторина Первоначало, Бог Отец, есть «до-сущее» (πρὸ ὄν).⁴ Пребывая выше того, что существует

¹ Ibid., XII, 22–27 (*Kroll W.* Op. cit. P. 616).

² *Damascius. Dubit. et Solut.*, 43. Vol. I. P. 86–89 в изд.: *Damascius. De principiis (Damascii successoris dubitationes et solutiones)*, ed. C. Ruelle. Vols. 1, 2. — Paris: Klincksieck, 1:1889; 2:1899 (repr. Brussels: Culture et Civilisation, 1964). См. также русское издание: *Дамаский Диадокх. О первых началах (Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение; Комментарий к «Пармениду» Платона)* / Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2000. О значении этого текста в развитии взглядов Порфирия см.: *Hadot P. Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide* // REG 74 (1961) 423 и *Rist J. M. Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* // *Hermes* 92 (1964), 220–225.

³ Гл. 26 в издании: *Porphyrius. Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz. Leipzig: Teubner, 1975.

⁴ *Ad Candiam*, 3, 7. Все ссылки на Викторина даются по тексту П. Адо и П. Анри (*Sources Chrétiennes*, 68).

(*Supra ὄν*),¹ Он есть то, что греки называют «существованием» (τὸ εἶναι),² и то, что Викторин часто переводит как «*existentia*»,³ под которой он подразумевает ὑπαρξίς. Но, хотя выражение «*Supra ὄν*» вполне платиновское, Плотин отверг бы τὸ εἶναι, а также, как мы увидим, и ὑπαρξίς. Ведь ὑπαρξίς (*existentia*) означает то же самое, что и «бытие единственным» (τὸ εἶναι μόνον); это — сущее (Being) без какой-либо формы, предшествующее любой определенности (determination). Это, на первый взгляд, выглядит также вполне по-платиновски, но взгляд на другой [порфириевский] термин для Единого (τὸ μὴ ὄν) покажет нам истинное значение [термина ὑπαρξίς]. В своем *Письме к Кандиду*⁴ Викторин различает четыре значения не-сущего. Одно из них — не-сущее, которое есть [не что] иное, как сущее (*iuxta alteris ad aliud naturam*), — это значение близко к значению не-сущего из платоновского *Софиста*, и чье [т. е. платоновского значения сущего. — Прим. Пер.] отношение к Плотину мы уже обсудили — и другое значение — не-сущее, которое пребывает над сущим, т. е. τὸ μὴ ὄν ὑπέρ τὸ ὄν Порфирия. Но вместо того, чтобы усвоить эти два значения не-сущего, как сделал бы истинный платоник, Викторин пытается рассматривать их отдельно и отождествить свое Первоначало лишь с «не-сущим, которое пребывает над сущим». Верно, что он говорит, что это не-сущее, которое пребывает над сущим, есть «иной» вид сущего (*aliud ὄν*), и это частично предохраняет его от катастрофы, но если бы он усвоил два значения несущего с самого начала, то он более точно понял бы мысль Плотина.

Важно, что когда Плотин утверждает, что Единое — другое, чем конечные сущности (хотя «инаковость» и находится в этих конечных

¹ *Ad Candiam*, 4. 11. Ср. *Adv. Arnim*, 4. 19. 4.

² *Adv. Arnim*, 4. 19. 5–6.

³ Значение слова *existentia* у Викторина неоднозначно. Иногда оно означает ὑπαρξίς, τὸ εἶναι μόνον и, таким образом, специально отличается от *substantia* (οὐσία), как, например, в *Adv. Arnim*, 1. 30. 20 (ср. с письмом Кандида Викторину, 1. 2. 19). Однако в других случаях *existentia* является эквивалентом *substantia* (οὐσία), и для того чтобы передать значение ὑπαρξίς, Викторин использует *praexistentia* (*Adv. Arnim*, 4. 19. 12). Подробнее об этом см. замечание Адо к последнему фрагменту.

⁴ *Ad Candiam*, 4.

вещях), он не просто утверждает, что Единое отлично от идей, являясь сущим без ограничения (determination), и также не утверждает, что Единое есть как бы субстрат для идей, которые сами по себе суть определенности (determinations) этого субстрата. На самом деле он говорит, что Единое есть род сущего, отличный от всех существующих конечных вещей, в том смысле, что Единое есть бесконечное (infinite) сущее. Ὑπαρξις Порфирия и *existentia* Бога у Мариа Викторина, по-видимому, суть эквиваленты не Единого Плотина, как они намеревались представить, но интеллигибельной материи, которая, фактически, есть необусловленное (indeterminite) сущее, ни конечное (finite), ни бесконечное (infinite), но просто неопределенное (indefinite)! Ясно, что такой Бог не мог бы подойти Викторину, который настаивал, что его Бог существует (следовательно, он есть *aliud* ὄν), но трудность, с которой столкнулся Викторин, может сейчас быть рассмотрена как проистекающая из неадекватного применения термина ὕπαρξις (*existentia*) к Богу, который не может быть сведен к такому понятию Порфирия. Бог Плотина как бесконечное сущее не ввергнул бы Викторина в эти трудности, если Викторин был вообще способен понять концепцию бесконечности Бога. Но поскольку даже Порфирий, ученик и друг Плотина, кажется, не понял, что «Единое выше сущего» — это нечто такое, что, строго говоря, не является каким-либо видом сущего вообще, мы вряд ли имеем право упрекать в подобной ошибке Викторина.

Мы можем увидеть, на различных примерах из анонимного комментатора на *Парменид*, Порфирия и Мариа Викторина, в какие трудности может быть ввергнут мыслитель из-за ошибочного понимания природы пропасти между бесконечным Единым и конечными идеями. Альтернативы, доступные любому, кто ошибочно понимает бесконечность Единого, суть либо уничтожение идей самих по себе, как результат попытки приписать Единому существование, либо сведение Единого к простой необусловленности (indetermination), на самом деле — к ложному учению. И в истории имеются другие обескураживающие результаты ошибочного понимания важнейшего достижения Плотина. Ямвлих,¹ очевидно, понимая, что плотиновское Первоначало не должно называться даже Единым, предполагает, что существует два

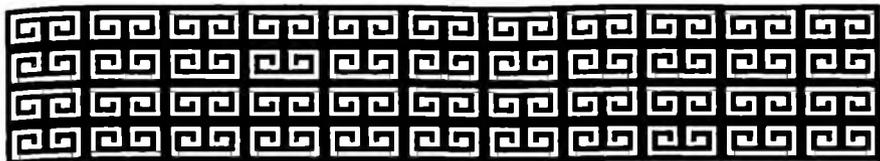
¹ Ap. *Damascius*. *Dubit. et Solut.*, 43. Vol. I. P. 86.

начала выше умного мира идей, а именно Единое и неименуемое начало, превышающее его. Это должно рассматриваться либо как пример буквалистски ориентированного мышления — чем страдали Ямвлих и многие другие поздние неоплатоники и что сделало их неспособными к пониманию, почему Плотин вообще называет неименуемое Единое Единым, — либо, иначе, как попытка навести мост между бесконечным и конечным с помощью «закона среднего термина», который требует чего-то *частично именуемого и частично неименуемого* между именуемым и неименуемым.

Но какими бы ни были мотивы Ямвлиха, он мог лишь ошибаться в том, что делал Плотин. И если люди, говорящие на греческом, не смогли ясно разглядеть это, естественно, что после перевода неоплатонической идеи на латынь трудности стали непреодолимыми. В «Книге о причинах» *Liber de Causis* имеется фраза *Prima rerum creatarum est esse* (бытие перее сотворенных вещей).¹ Неудивительно, что этим словом *esse* обозначалось *просто* «существование» теми средневековыми мыслителями, которые не могли иметь какой-либо идеи относительно применения конечности, заключенной в греческом τὸ εἶναι. Однако в настоящее время подобная ошибка менее прощительна.

Все эти свидетельства из сочинений других авторов приводились для того, чтобы сделать собственную позицию Плотина сугубо понятной. Эта позиция кратко может быть суммирована следующим образом: Единое — бесконечно, а другие — конечны; Единое — творец, а другие — творения; Единое — полностью бесконечно, а другие — одновременно конечны и бесконечны, в том смысле, в котором мы это описали; Единое не имеет инаковости, а другие суть иное по отношению к Единому. Это (все вышеперечисленное) — вовсе не причина того, почему существуют идеи, а Единое — нет. Скорее, Единое существует в некоем бесконечном смысле, а другие — в конечном. Таким образом, не существует извинений для заявлений, что Единое не существует, и вследствие этого для смешения его с абсолютно бескачественной материей и абсолютным злом. Делать такое смешение означает отвергать наиболее значимое метафизическое утверждение Плотина.

¹ Ср.: *Bardenhewer O.* Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen «Liber de Causis». Freiburg, 1882. S. 186.



4. Познание Единого

В *Эннеадах* имеется ряд фрагментов, где целью Плотина является доказательство того, что точка зрения Аристотеля на Божественное познание неприложима к космическому Первоначалу. Плотин, кажется, часто избирает в качестве начала для рассуждений выдающееся положение из *Метафизики* Аристотеля (1074b 22–23), где утверждается, что Бог должен мыслить либо себя самого, либо нечто иное. Альтернативы здесь очевидны. Если Бог мыслит себя, он не мыслит другие вещи; если он мыслит другие вещи, он не мыслит себя. И Аристотель не сомневается, что выбрать. Бог мыслит себя. Тем не менее, мыслит ли он себя или другие вещи, должен существовать смысл, в котором Его мысли отделены от Его сущности, по меньшей мере, потенциально, ибо мысль есть актуализация мыслящего ума, которая есть акт мышления, характеризующегося своим объектом. В процессе мышления идея (the form) объекта мысли и мыслящий ум суть одно, это единство есть единство, формируемое с разрешения двойственности. Как Плотин мог бы это выразить, Бог Аристотеля есть единство множественности, или Единое-Многое.

Плотин исследует вопрос о познании Единого, если нам позволят использовать термин «познание» в более широком смысле, в двух направлениях: он разбирает, обладает ли Единое мышлением, подобно Богу Аристотеля,¹ и он интересуется, обладает ли Единое каким-либо видом сознания (*συναίσθησις*), и если так, то каково оно. Мы должны рассматривать эти два аспекта проблемы отдельно до тех

¹ На это совсем недавно указал *Armstrong A. H.* *The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside the Intellect // Les Sources de Plotin. Entretiens Hardt 5.* Geneva, 1960. P. 406–408.

пор, пока не выведем независимые заключения. На этом этапе нужно надеяться на то, что эти заключения сами по себе приведут к дальнейшему синтезу и что будет обнаружено что-то определенное относительно Единого Плотина.

Займемся сначала аристотелевской проблемой, проблемой соотношения $\nu\omicron\delta\varsigma$ — $\nu\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ и Единого. Ситуация лучше всего описана в 6. 7. 37. В начале этой главы мы читаем о тех, кто приписывает мысль Первоначалу, что они некоторым образом предполагают (вместе с Аристотелем), что Единое не может знать вещи менее совершенные, чем оно само. Не важно, о ком здесь идет речь — если вообще имеется в виду кто-то конкретно, но мы должны заметить, что, по меньшей мере, как представляет их себе Плотин, они вряд ли могут быть ортодоксальными последователями Аристотеля, ибо присоединяются к некоторому виду теории эманации. Благо, в соответствии с этой школой, может не обладать мышлением того, что является низшим по отношению к нему самому и исходящим из него самого ($\tau\acute{\omega}\nu \xi\acute{\xi} \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$). Иные из этой группы, добавляет Плотин, доходят до предела и полагают, что Единое, фактически, ничего не должно знать. Возможно, найдутся люди, которые полагают (подобно Аквинату),¹ что Бог знает свои творения не в них самих, но в самом себе как в причине, ибо, даже с точки зрения Плотина, Единое есть сила, [стоящая] за всем ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$).² Плотин, тем не менее, никогда не проводил различия между двумя школами, так как обе вносили двойственность в свои концепции Единого.

Трактат 5. 6 полностью посвящен проблеме интеллектуального познания, или его отсутствия, каковое познание могло бы быть приписанным Единому. В своей основе здесь возвращается тот же самый аргумент. Если Единое обладает мышлением, мы должны понимать его тем способом, которым его понимал Аристотель, и если мы понимаем его так, то Единое само по себе будет, кажется, нуждающимся в чем-то ином для того, чтобы обрести полноту. Но Единое не

¹ «Бог видит все вещи не в них, но в Себе, постольку, поскольку Он содержит в Своей сущности подобие всех вещей, которые исходят от Него». См.: *Inge W. R. The Philosophy of Plotinus. London, 1929. P. 115.*

² 3. 8. 10. 1; 5. 3. 15. 32; 5. 4. 2. 38.

нуждается ни в чем ином, ибо если бы это было так, то оно было бы иным по отношению к тому, в чем оно нуждается, но, как любил говорить Плотин, в Едином нет никакой инаковости.

Плотин никогда не устает повторяться. Действительно, в некотором смысле каждая его сентенция содержит всю его философию. И для нашей настоящей проблемы возможности мышления Единого имеется третий источник в *Эннеадах*, на который мы должны взглянуть, а именно 3. 9. 9. Здесь, как кажется, Плотин снова осознает альтернативы Аристотеля. Строка 3. 9. 9. 1, если она верно напечатана в издании Анри—Швицера, должна указывать, что Первоначало, которое пребывает «выше сущего», не мыслит (οὐ νοεῖ). Плотин тогда спрашивает в 3. 9. 9. 6, означает ли это, что Первоначало, которое «выше сущего», не мыслит даже себя, что делает Бог Аристотеля, и решает, как мы должны теперь ожидать, и по причине, которую мы теперь знаем, что оно не может мыслить себя. Для последующей ссылки нам следует взглянуть на содержащееся в 3. 9. 9. 5 предположение, что Единое может обладать самим собой ("Ὁ ἓ ἔχει ἑαυτό) [букв.: «Или поэтому имеет самого себя?» — *Прим. Пер.*] — случайная и неуместная фраза, как могло бы показаться, которая вряд ли может избежать внесения в Единое понятия двойственности через «обладающее» и «обладаемое», где Плотин, как кажется, менее всего желал бы их обнаружить.

Итак, на данном этапе об Аристотеле сказано достаточно. Мы должны теперь обратить наше внимание на вопрос о самосознании. Если Единое не мыслит себя, — имеется в виду мышление в смысле Аристотеля, — то должны ли мы сказать, что оно осознает себя?¹ 3. 9. 9 дает нам первый ответ и на этот вопрос. Благо не нуждается в осознании себя (παρακολούθησις αὐτῷ) [букв.: сопутствии самому себе, следовании самому себе, сопровождении себя самого. — *Прим. Пер.*]. Самосознание, подобно мышлению, вторично и нуждается в субъекте и объекте. Та же самая мысль, — но относительно слова συναίσθησις вместо παρακολούθησις — высказывается в 5. 3. 13. 21. Само слово

¹ Более подробную информацию и дискуссию по этому вопросу см.: Schwyzer H. R. «Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin / / Les Sources de Plotin. Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960. P. 343—390.

συναίσθησις указывает на множественность, говорит Плотин. И это же Единое не может иметь мышления и, следовательно, не может иметь какого-либо самосознания. 5. 6. 5. 4 указывает на это же. Единое не нуждается даже в самосознании; оно превосходит самосознание так же, как и мышление. И на случай, если у нас еще сохранились какие-либо сомнения, имеется 6. 7. 41. 26, чтобы похоронить их. Единое, говорит Плотин, превосходит то, что *существует, обладая* знанием себя (γνώσις), мышлением себя (νόησις), или самосознанием (συναίσθησις). И если нам непонятно, почему Плотин стремится отрицать самосознание у Единого, мы должны для ответа лишь заглянуть в конец 1. 4. 10:

«Так что кажется, что сознание имеет тенденцию притуплять действия, на которые оно направлено, и что в той степени, в которой эти действия происходят незамеченными, они остаются чистыми и более эффективны, более жизненны, и что, следовательно, некто знающий, находящийся в этом состоянии, обладает истинной полной жизни, не рассеянной в ощущении, но сосредоточенной исключительно в пределах его самого».

Верно, что здесь Плотин специально называет ощущение — как противоположность высшей жизни, но полное значение этого замечания может быть понято, лишь если мы осознаем, что именно самосознание есть то, что в самом деле ослабляет действие. Как Плотин говорил выше в 1. 4. 10:

«Читатель будет часто совершенно не осознавать то [действие, при совершении которого. — Прим. Пер.] он наиболее сосредоточен: при совершении героического поступка может не быть никакого ощущения храброго действия или факта, что все это совершается в соответствии с правилами храбрости».

Но тем, что мы видели до сих пор, история о Едином в отношении самосознания и познания не исчерпывается. То, что мы видели до сих пор, обычно не ускользает от внимания комментаторов; последующее же темно и запутано, а потому почти полностью отрицается. Намек на то, что мы все еще не достигли истины в нашем настоящем исследовании, виден в крайне загадочном фрагменте 5. 3. 13. 6:

«Но когда мы спрашиваем: “Тогда лишено ли оно восприятия себя (ἀνάισθητον ἑαυτοῦ) или сознания себя (οὐδὲ παρακολουθοῦν ἑαυτῷ)

и не познает ли оно себя?”, мы должны помнить, что когда мы это утверждаем, мы ввергаем себя в противоречие».

Из этого ясно, что не следует перепрыгивать от утверждения, что Единое не обладает συναίσθησις себя самого к заключению, что оно должно, следовательно, быть ἀναίσθητον, или от утверждения, что оно не обладает νόησις к утверждению, что оно ἀνόητον. Если смысл фрагмента в этом, то Плотин, все-таки, затемняет свою мысль в конце главы 5. 3. 13 утверждением, что Единое не обладает συναίσθησις или νόησις, но не задавая вопрос о том, не является ли оно тогда ἀναίσθητον или ἀνόητον.

Число фрагментов, свидетельствующих о некотором более позитивном учении Плотина по рассматриваемому вопросу, немногочисленно, но то, что в них говорится, весьма важно для нас. Вначале нам следует рассмотреть 5. 4. 2. 14 и далее. Будет полезным проанализировать этот фрагмент в деталях. Вот он:

«Но как может Начало Мышления (νοῦς) быть творением Объекта Мышления (νοητόν)? А вот как: Объект Мышления есть сосредоточенный в себе (ἐφ' ἑαυτοῦ μένον) и не испытывает недостатка, как и подобает быть созерцающему и познающему началу, — под недостатком я подразумеваю нужду в объекте; следовательно, он не является чем-то как бы бессознательным (οὐκ ἔστιν οἶον ἀναίσθητον); все его содержание и сопутствующее ему суть его владение; он есть повсюду различающий самого себя (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ); он есть как бы семя жизни для всего; он сам есть это мышление себя, которое происходит, как если бы оно происходило в вечном пребывании, т. е. мышление происходит благодаря постоянно, другому по отношению к состоянию Начала Мышления (καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἶονεи συναίσθησει οὐσα ἐν στάσει αἰδίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν)».

Мы должны вначале напомнить, что это ранний трактат Плотина. 5. 4 — седьмой трактат в хронологическом списке Порфирия, и хотя в конечном итоге это может оказаться не важным, по меньшей мере, этот факт следует иметь в виду, особенно при описании Первоначала как ἐν στάσει αἰ δίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως и т. д., и что не может не обратить наше внимание на относящиеся к теме другие фрагменты (2. 9. 1. 27 и далее; 3. 9. 1), которые, как объяснил нам Доддс, являются

оригинальными размышлениями Плотина по поводу Нумения.¹ С точки зрения Доддса, в раннем трактате 3. 9. 1 Плотин утверждает, что идеальное живое существо *Тимея* Платона не может быть просто νοητόν [мыслимым]; оно должно быть также и Умом (νοῦς), который существует ἐν στάσει καὶ ἐνότητι καὶ ἡσυχίᾳ, [«в остановленности и единстве, и покое». — Прим. Пер.] подобно Первому Уму системы Нумения.² В 2. 9. 1. 27, с другой стороны, говорится, что не существует νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ τινι [«Ума в каком бы то ни было покое»]. Из всего этого можно заключить, что в ранних своих работах, вероятно, под влиянием Нумения, Плотин баловался (toyed) с концепцией двух Умов, одним — действующим, а другим — неподвижным, причем высшим и неподвижным было «мыслимое» (νοητόν), но позднее он отверг эти концепции. Кроме того, имеется свидетельство, что какое-то время Плотин мог говорить о νοητόν, что, хотя оно само по себе и является бездеятельным, все-таки имеет некоторый вид мышления. Это почти то же, что мы видели в 5. 4. 2. В этом фрагменте, который мы полностью процитировали, можно прочитать о κατανόησις [мышлении] Единого, о его «как бы самосознании» в вечном покое и о его мышлении (νοήσει), отличном от мышления (νόησιν) Второй Ипостаси, Божественного Ума. Более того, Единое здесь, как и везде у Плотина, рассматривается как в некотором смысле νοητόν,³ как объект мысли Ума. Должны ли мы, таким образом, принять, что в 5. 4. 2 точка зрения Плотина на отношение νοήσις к Единому все еще находится под влиянием тех концепций Нумения, которые он позднее отверг?

Мы можем предположить, что слово κατανόησις (5. 4. 2. 17) могло бы предоставить нам выход из тупика. В двух других фрагментах *Эннеад*, где оно появляется (5. 3. 1. 13; 4. 7. 10. 45), оно относится исключительно к Уму и Душе — так что наше первое впечатление могло бы

¹ Dodds E. R. Numenius and Ammonius // Les Sources de Plotin. Entre-tiens Hardt 5. Geneva, 1960. P. 19–20.

² Ср. фрагмент 24 в Собрании текстов Нумения, опубликованном Leemans E. A. // Мém. d'Acad. Roy. de Belgique, Classe de Lettres, 37. P. 2 (1937).

³ По поводу того, что иногда Единое, а иногда идеи суть νοητά (или νοητόν) для Второй Ипостаси, см.: Rist J. M. The Indefinite Dyad and Intel-ligible Matter in Plotinus // The Classical Quarterly, n. s. 12 (1962). P. 103.

заключаться в том, что было бы естественно не использовать его по отношению к Единому, и то, что оно встретилось в 5. 4. 2. 17, может в силу этого быть объяснено влиянием Нумения. Но 3. 9. 9. 22 должно заставить нас засомневаться в таком выводе, ибо здесь τὸ κατανοεῖν специально отрицается по отношению к Единому; и мы помним, что 3. 9 является трактатом, который весьма очевидным образом включает интерпретацию *Тимея*, принадлежащую Нумению. Конечно, необходимо предупредить, что анализ использования Плотинем терминологии не всегда помогает понять его мысль. Поэтому все-таки возможно, что Плотин, даже после того как подвергся влиянию Нумения, мог принять некоторый вид *κατανόησις* Единого, ибо он мог понимать *κατανόησις* различным образом в 5. 4. 2. 14 и далее и в 3. 9. 9. 22 и далее. Итак, поскольку в 3. 9. 9. 22 *κατανοεῖν* специально отрицается для Единого, тогда как *νοῦς* понимается, скорее, в смысле Нумения, то мы не можем согласиться с тем, что в написанном примерно в то же время трактате 5. 4 Плотин не осознавал, в каком контексте это слово находится у Нумения. Позиция Плотина, как кажется, заключается в том, что в начальный период Плотин более или менее принимал разделение Ума Нумения (на *νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ* и *νοῦς κινούμενος*), хотя он уже положительно отверг гипотезу, что *νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ* является Первоначалом. Первоначало в 3. 9. 9. 22 не является Умом и, таким образом, не обладает никаким видом *κατανόησις*; но, с другой стороны, оно является Единым, со своим собственным видом *κατανόησις* (отличного от *κατανόησις* Ума, 5. 4. 2. 14). Все же, хотя оно является Единым, оно, тем не менее, может быть описано выражением Нумения «ἐν στάσει αἰδίῳ».

Мы еще не сказали всего, что можно сказать о 5. 4. 2, ибо именно в этой главе мы находим прямое замечание, что Единое οὐκ ἔστιν οἶον ἀναίσθητον, что, учитывая наш предыдущий анализ, мы могли бы ожидать найти повсюду в *Enn.* В 5. 3. 13. 6 и далее мы видели, что Плотин задает вопрос, является ли Единое ἀναίσθητον, но уклоняется от какого-либо ответа. Здесь ответ заключается в том, что Единое «не является чем-то как бы ἀναίσθητον», что не дает нам больше того, что мы уже знаем, но этот фрагмент, по меньшей мере, признает это познание, а именно признает, что имеется некоторый неопределенный вид сознания или познания, который мы можем приписать Единому.

В конце этой главы мы видим описание Единого как чего-то «повсюду различающего самого себя» (πάντῃ διακριτικὸν ἑαυτοῦ). Как нам понимать это? Разумеется, не в том смысле, что Единое различает себя как некоторый объект, ибо тогда ему была бы приписана двойственность, и уникальность Единого была бы утрачена. Возможно, 5. 3. 15. 31 сможет помочь нам. Здесь Плотин рассматривает и отклоняет теорию, что многое заключено в Едином потенциально и нераздельно (ὡς μὴ διακεκρίμενα). Это отвергается на основании того, что такая нераздельная потенциальность должна быть объяснена. (Плотин не добавляет, что принятие этой концепции привело бы его очень близко к пантеизму.) Но если бы Единое было неспособно различать других сущих в себе самом, то как можно было бы сказать, что оно различает себя самого? В свете этого фрагмента из 5. 3. 15. 31 кажется возможным, что πάντῃ διακριτικὸν ἑαυτοῦ есть нечто большее, чем новое утверждение абсолютной простоты Единого, и что это означает нечто большее, чем означало бы утверждение, что все способное быть различным Единым есть оно само. Возможно, что это не самая вероятная интерпретация, но такая интерпретация возможна, и общие тенденции этого фрагмента должны быть приняты во внимание.

Итак, мы обладаем несколько большей информацией из 5. 4. 2. Мы снова видим, что существует смысл, в котором Единое не является ἀνόισθητον. Мы также видим, что оно обладает некоторым видом мышления, хотя эту характеристику следует принимать с осторожностью, так как она может быть просто пережитком концепции двух Умов Нумения. И это все. Поскольку о природе Единого мы до сих пор ничего не знаем, то, если отвлечься от того, что πάντῃ διακριτικὸν ἑαυτοῦ может всего-навсего означать, что Единое просто, это высказывание говорит нам, что его познание должно быть полностью его собственной простотой.

Мы можем теперь, надеясь на дальнейшее прояснение вопроса, обратиться к 6. 8. 16. В этом трактате найдется для нашего настоящего исследования немного, но кое-что имеет некоторую ценность. В отличие от 5. 4. трактат 6. 8 не является ранним; в хронологическом списке Порфирия у него номер 39. Этот факт делает понимание термина ὑπερνοησις, прилагаемого к Единому в 6. 8. 16. 33, еще более важным. Само наличие этого слова указывает на то, что νοησις ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν из 6. 4. 2 не является просто пережитком философии Нумения. И эта же мысль

появляется снова в 6. 8. 18. 26, где имеется ссылка на Единое как на *ἐν ἑνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα* [то, что как бы Ум в единстве, но не Ум для сущих. — *Прим. Пер.*]. Итак, Плотин в действительности представлял себе некоторый вид *νόησις* как приближение к Первоначалу. Но, к несчастью, помимо вышеизложенного, трактат не представляет нам никакой помощи, за исключением напоминания о том, что Единое есть не то, чем ему «случилось быть», но то, чем оно «пожелало быть».

И мы должны обратиться к другому сложному месту — 5. 1. 7. 10–14. Здесь трудности перевода столь велики — и их увеличивает отсутствие точного текста, — что возникает необходимость процитировать греческий пассаж полностью и рассмотреть его в свете некоторых современных интерпретаций. В издании Анри—Швицера греческий текст таков:

«Ὁν οὖν ἐστὶ δυνάμις, ταῦτα ἀπὸ τῆς δυνάμεως οἷον σχιζομένη ἡ νόησις καθορᾶ· ἢ οὐκ ἂν ἦν νοῦς. Ἐπει καὶ παρ' αὐτοῦ ἔχει ἤδη οἷον συναίσθησιν τῆς δυνάμεως, ὅτι δύναται οὐσίαν. Αὐτὸς γοῦν δι' αὐτὸν καὶ ὀρίζει τὸ εἶναι αὐτῷ τῇ παρ' ἐκείνου δυνάμει...»

Перевод Мак-Кенны—Пэйдж (базирующийся приблизительно на том же самом тексте, хотя возможно, что вместо *παρ' αὐτοῦ* вместе со всеми издателями, начиная с Кройцера (Creuzer), следует читать *παρ' αὐτοῦ*):

«[Предметы] этой потенциальности, божественный Ум обнаруживает, так сказать, из единства и созерцает их раздельными, или он не был бы Умом. Он имеет, более того, внутри себя сознание как бы этой же самой потенциальности. Он, поэтому, знает, что он может через себя положить начало сущности и может определить свое бытие от того [своего начала]...»

Прежде всего, мы должны заметить об этом переводе, что Мак-Кенна—Пэйдж делают *νοῦς* подлежащим к *ἔχει*. Именно этот *νοῦς* имеет некоторый вид сознания потенциальности Единого, и именно этот *νοῦς*, оказывается, *δύναται οὐσίαν* [способен (положить начало) сущности. — *Прим. Пер.*]. Здесь очевидная ошибка. Единое должно быть подлежащим для *δύναται* — что может означать лишь «причиняет». Здесь *οὐσίαν* должна означать не просто «некоторую сущность», но определенную ипостась Ума. Тогда «*ὅτι δύναται οὐσίαν*»¹ должно означать «потому, что Единое

¹ Ср.: VI, 8, 18, 15–16, для сопоставления с Единым. Также и Брие ошибочно полагает *νοῦς* подлежащим для *δύναται*. Однако он прав относительно подлежащего для *ἔχει*. См. ниже.

причиняет Сущее (т. е. является возможностью Сущего)». В *apparatus* Анри и Швицер согласны относительно подлежащего к $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha\iota$, но они также полагают, что Единое, вероятно, также является подлежащим для $\epsilon\chi\epsilon\iota$, и тем самым предполагают, что Единое в некотором смысле осознает свои силы. Тем не менее точное словоупотребление у Анри и Швицера может намекнуть проницательному читателю на различие во взглядах между двумя учеными, и другие свидетельства могли бы показать, что эта догадка верна. Анри везде подчеркивает, что, по его мнению, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ — подлежащее к $\epsilon\chi\epsilon\iota$, так как Единое не может обладать сознанием своих собственных сил, ибо это подразумевало бы сознание, направленное от себя самого и в направлении множественности.¹ Швицер² же полагает, что слово $\omicron\iota\omicron\nu$ разрешает трудности относительно природы созерцания Единого, и, следовательно, Единое является подлежащим для $\epsilon\chi\epsilon\iota$.³ Замечание относительно $\omicron\iota\omicron\nu$ выглядит неубедительно. Швицер верно полагает, что это слово *может* быть добавлено для того, чтобы Плотин смог говорить о Едином, но само его наличие еще не доказывает, что это слово действительно находится в тексте по этой причине. Сомнения Анри имеют под собой веские основания и могут быть усилены из-за понимания того, что провозглашение Единого подлежащим для $\epsilon\chi\epsilon\iota$ очевидным образом поместило бы начало дальнейшей двойственности в само Единое. Когда Плотин желает объяснить понятие, которое мы можем иногда применять лишь употребляя выражение «Единое есть нечто», он часто использует греческую идиому « $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}$ » для того, чтобы избежать провозглашения Единого подлежащим при переходном глаголе. Если Единое обладает чем-то, то внутри Единого имеется «обладающая» часть и «обладаемая» часть, как мог бы сказать Аристотель.

¹ См.: Henry P. // Les Sources de Plotin. Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960. P. 387.

² Ibid. P. 389.

³ В переводе Чиленто (Cilento, V), vol. 3, p. 1 (Bari, 1949), Единое также является подлежащим. Однако его перевод рассматриваемого фрагмента (' $\text{Ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῦ ἔχει ἤδη οἷον συναίσθησιν τῆς δυνάμεως, ὅτι δύνανται οὐσίαν}$ ') — «Единое теперь обладает как бы внутренней внимательностью своей силы (делать то, что может) — к действительности себя» — вряд ли можно назвать буквальным.

Вопрос об изменении подлежащего вовсе не столь сложный, как мы утверждали. Мы уже отмечали (относительно 5. 1. 7. 9–10), что Единое есть $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ — весьма распространенная в *Эннеадах* тема, как мы видели; следовательно, в 5. 1. 7. 12 и 5. 1. 7. 14 у Плотина нет затруднений при отнесении $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\omega\varsigma$ и $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ к Единому и $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha\iota$ из 5. 1. 7. 13 к тому же самому началу. Итак, мой перевод значимых мест всего фрагмента 5. 1. 7. 10–14 приводит к следующему:

«Ум воспринимает эти сущие через их в некотором роде разделение. Если бы он этого не сделал, он не был бы Умом. И более того, Ум производит из самого себя некоторый вид осознания ($\sigma\upsilon\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\nu$) силы Единого, осознания того, что Единое наделяет сущее существованием. И Ум различает свое собственное существование с помощью этой силы, произведенной Единым».

Итак, этот фрагмент не предоставляет нам дальнейших доказательств самосознания или самопознания Единого. Слово $\sigma\upsilon\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\nu$ не прилагается здесь к Единому вообще, но лишь к Уму. Мы, таким образом, все еще можем довольствоваться пониманием того, что Единое не «такое, как $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\nu$ », что оно обладает $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\nu\acute{o}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, но что мы не можем продвинуться дальше в поиске того, что Плотин на самом деле подразумевал под этими терминами.

Последний фрагмент в *Эннеадах*, который может предоставить нам помощь, — 6. 7. 38. В предыдущей главе, 6. 7. 37, как мы уже упоминали, Плотин в своей обычной манере спорит с теми, кто желает поместить Ум Аристотеля на вершину мироздания. В начале 6. 7. 38 мы снова обнаруживаем, что он на сходном основании замечает, что выражение «Единое есть» несправедливо по отношению к Единому, ибо такой предикат отрицает его единство. И когда мы говорим: «Он есть Благо», мы намереваемся не приписать ему благодать, но назвать его именем «Благо». Это так, говорит Плотин, даже если мы не можем вообразить, что Единое имеет знание самого себя как существующего; но тогда не может ли оно иметь знания о себе как о благе? Но ответ на этот вопрос должен быть отрицательным, так как если Единое могло бы сказать «я есть благо», то оно ограничивало бы себя выражением «я есть» и, таким образом, разумеется, поместило бы себя в область конечного.

Похоже, что конечный вывод из 6. 7. 38 заключается в том, что Единое не имеет какого-либо знания самого себя. Ведь Плотин пишет: «Как

благо — оно не мыслит самого себя». Но тогда непонятно, почему он добавляет вслед за этим ἢ τί (но *каким же образом* оно мыслит самого себя?). И ответ, в такой уклончивой манере, возвращает нас к тому, что Единое не обладает ничем и, таким образом, должны мы предположить, не может мыслить само себя *в качестве* нечто. Оно не обладает мышлением (νόησις). То, что оно будет иметь (на языке Плотина — «то, что будет для него»), есть некоторый вид простого «схватывания» (apprehension, ἐπιβολή), направленного на себя. И на этом загадочном высказывании глава 6. 7. 38 заканчивается.

Следующая глава проливает несколько больший свет на источники концепции Плотина, но ничего не дает нам для понимания природы «схватывания», о котором Плотин размышляет. Мы узнаём, что именно Единое само по себе обладает «схватывающим» подходом, о котором Плотин говорил (τὸ ἐπιβάλλον ἑαυτῷ τί ἂν εἴη ἢ αὐτό) [схватыванием самого себя — или чем (же иным, как не этим схватыванием) было бы оно? — *Прим. Пер.*], но тогда эта глава 6. 7. 39 возвращается к схожему замечанию относительно того, что Единое не обладает размышлением, так как если бы оно мыслило, это привнесло бы в него «инаковость» или двойственность. В 6. 7. 39. 19–20 мы читаем, что оно не будет знать ни себя самого, ни чего-либо иного в себе. Напротив, оно будет пребывать в «торжественном стоянии» (σεμνὸν ἐστήζεται). Итак, мы знаем, и это важно, что «схватывание» (ἐπιβολή), принадлежащее Единому, каким-то образом связано с абсолютной неподвижностью. Тогда «познание», принадлежащее Единому, подразумевается полностью отличным от любых других знаний, которые мы только можем вообразить, — но это может быть, лишь если Единое — бесконечно, в то время как все другое — конечно.

Однако, хотя Единое не может знать ни себя, ни иного, в любом обычном смысле термина «знание», что повторяется в 6. 7. 39. 27, все же Провидение, по Плотину, существует — из-за того, что Единое есть то, из чего происходит все иное, и благодаря которому, по-видимому, все другое принимает форму. Фраза «оно будет пребывать в торжественном стоянии», которую мы впервые увидели в 6. 7. 39. 19–20, повторяется далее в строках 27–28 и 29. Говорится, что ее автором является Платон, но Плотин замыслил дать необычайное понимание фрагмента из *Софиста*, 248e–249a, где Платон указывает, что сущее (οὐσία) не

может быть лишенным жизни и ума и не может быть «торжественным и священным... неподвижным и стоящим» (σεμνὸν καὶ ἄγιον... ἀκίνητον ἕστος). Плотин интерпретирует этот фрагмент как утверждение, что Вторая Ипостась, или существующие идеи, не могут существовать без Ума, причем здесь подразумевается, что Единое *будет* «торжественным и священным... неподвижным и стоящим». Откуда и следует плотиновское σεμνὸν ἑστήζεται.

Но хотя наши выводы все еще довольно шатки, использование здесь σεμνὸν ἑστήζεται вместе с очевидной отсылкой к *Софисту* прольет несколько больший свет на фрагмент из раннего трактата 5. 4. 2. 14 и далее, рассмотренного нами выше, и особенно на выражение «ἐν στάσει αἰδίῳ» из 5. 4. 2. 18. Выше было замечено, что в этом трактате, который приписывает ἡ κατανόησις Единому и в котором Плотин говорит, что Единое есть οἶονεῖ συναίσθησει οὖσα [как бы сознающее сущее. — *Прим. Пер.*] и что оно обладает мышлением, но иным, чем мышление Ума, имеются определенные подозрения относительно влияния Нумения. В особенности фраза «ἐν στάσει αἰδίῳ», со своим отголоском описания Первоначала Нумения, порождает вопрос о том, насколько корректным будет выдавать замечание οἶονεῖ συναίσθησει οὖσα из 5. 4. 2. 14 и далее за выражение окончательной позиции Плотина относительно познания или сознания, принадлежащих Единому. Но сейчас мы можем понять, что даже фраза «ἐν στάσει αἰδίῳ» возвращает нас не только к Нумению, но, подобно более понятной фразе «σεμνὸν ἑστήζεται», к *Софисту* Платона. Мы уже заметили, что ἡ κατανόησις и νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν из раннего трактата 5. 4. 2. 14 и далее (№ 7 в хронологической нумерации) подтверждаются термином ὑπερνοήσις из более позднего трактата 6. 8. 16. 33 (№ 39 в хронологической нумерации). Мы можем теперь добавить, что даже еще более подозрительное «ἐν στάσει αἰδίῳ» из того же самого трактата 5. 4 находит свое подтверждение, хотя в контексте познания Единого — в более позднем 6. 7 (№ 38 в хронологической нумерации). Еще раз возникает впечатление, что если не принимать во внимание, возможно, способа выражения, ἐπιβολή появляется не в 5. 4, а в более позднем трактате (6. 8. 16. 33) ὑπερνοήσις замещает ἡ κατανόησις, — то учение Плотина о «познании», принадлежащем Единому, не получило развития.

Единственную дальнейшую помощь можно получить от рассмотрения самого термина ἐπιβολή в 6. 7. 38–39. Плотин мог избрать его, так как он, кажется, подразумевает двойственность в меньшей степени, чем термины συναίσθησιν и νόησις.¹ Термин ἐπιβολή, кажется, не использовался ни Платоном, ни Аристотелем, ни стоиками в качестве технического термина, что могло бы запутать читателя *Эннеад*. Единственными философами, использовавшими его в качестве технического термина до Плотина, были последователи Эпикура. Его использование ими еще не изучено, но два замечания об этом могут пролить некоторый свет на его значение у Плотина.

Свидетельство относительно ἐπιβολή может быть получено из Письма Эпикура Геродоту, из Κύρια Δόξα и других эпикурейских источников, сохранных Диогеном Лаэртским в его десятой книге, которые могут быть дополнены некоторыми фрагментами из Лукреция.² Возможно, наилучшие замечания по этой теме, хотя и краткие, принадлежат Властосу,³ которому удалось приписать эпикурейцам последовательное учение, которое согласовывается с их общей теорией первичности ощущения как критерия. По Властосу, «ἐπιβολή διάνοιας — термин, используемый для обозначения... просто таких умственных функций, которые концентрируют мышление на точном образе, который "отпечатывается" в уме при восприятии». (Разумеется, существуют ἐπιβολαί, относящиеся к διάνοια и к «другим критериям» — D. L., 10. 51.) Эта картина должна быть дополнена свидетельством, приводимым Бэйли, что διάνοια также «схватывает» образы, слишком тонкие, чтобы они могли быть «схвачены» обычными чувствами (διάνοια сама по себе есть «утонченное» чувство), такие, как образы богов и умерших.⁴ Ἐπιβολή, таким образом, есть всеохватывающий (comprehensive, ἀθρόας — D. L., 10. 31)

¹ Относительности двойственности в νόησις и αἴσθησις ср.: 5. 1. 7. 6–7.

² Свидетельство относительно ἐπιβολή можно найти у Диогена Лаэртского, кн. 10, гл. 31, 35, 38, 50, 51, 147 и у Лукреция, 2. 740, 1047, 1080. Ср. также: Климент Александрийский. Строматы, 2. 4 (фр. 255 Usener) и Bailey C. Epicurus. Oxford, 1926. P. 259–274.

³ См. рецензию Властоса на кн.: Cornford F. M. Principium Sapientiae в Gnomon 27 (1955), 70–71.

⁴ Bailey C. Epicurus. Oxford, 1926. P. 260–266.

взгляд на данные, доставляемые чувствами или умом, и *ἐπιβολή διανοίας* будет на самом деле мыслиться как несущее такие факты, которые не являются немедленно ясными пяти чувствам, например существование и первичность атомов, и то же самое — относительно пустоты. В дополнение к ее «всеохватываемости» мы должны заметить, что *ἐπιβολή* может не «схватывать» новые внешние данные, но «отбрасывать» ум «назад», т. е. к самому себе и к тем впечатлениям, которыми ум обладает.

Итак, возможная причина того, что Плотин избрал термин *ἐπιβολή* для описания познания Единого, теперь понятна. Никто не спутает процесс, описываемый Плотинном, с эпикурейским, так как сенсуализм Эпикура является полным. Но, хотя это и так, все же мы можем посмотреть, применимы ли некоторые черты *ἐπιβολή* Эпикура к *Эннеадам*. Мы можем обратить внимание на *ἐπιβολή* как на «охватываемость» (comprehensiveness) и на факт, что *ἐπιβολή* есть *возвращение* Ума к самому себе.

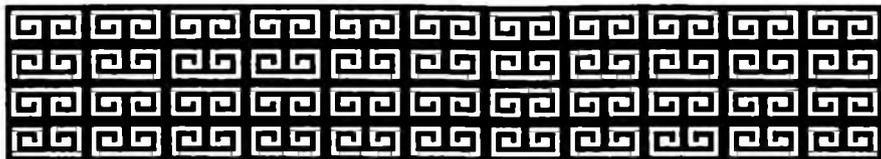
Первый фрагмент в *Эннеадах*, который здесь может быть нам полезен, — 3. 8. 9. 20 и далее. Единое, говорит Плотин, превосходит Ум, в то время как высшее познание, которым мы сами обладаем, есть познание Ума. Каким же *ἐπιβολῆ ἄθροα* [совмещающим броском. — *Прим. Пер.*] тогда можем мы познавать Единое? И ответ будет заключаться в следующем: мы можем познавать его посредством того, что *подобно ему* в нас самих. Другими словами, как можно было бы ожидать от самого слова *ἐπιβολή*, лишь Единое в нас позволяет нам познавать Единое в себе. *Ἐπιβολή* тогда, как и для эпикурейцев, одновременно есть и *ἄθροα* [совмещение. — *Прим. Пер.*], и обращение «Я» назад, к тому, что выше «Я».

Фраза «*ἐπιβολῆν ἄθροάν*» появляется снова в 4. 4. 1. 20, где ею описывается «постигающее схватывание» душой «умного мира», и опять оно относится к душе в 4. 4. 8. 6; но эти фрагменты не предоставляют нам никакой дальнейшей помощи. В конце концов мы приходим к 6. 8. 11. 23, где подтверждается то, что мы уже знаем. Если мы хотим понять *ἐπιβολή* Бога, говорит Плотин, мы должны отказаться от любого понятия «места», имеющегося в нашем уме. Но это просто означает, что мы должны быть подобны Богу для того, чтобы познавать Бога, ведь в некотором смысле именно «*Единое в нас*» обладает «*ἐπιβολή Единого в космосе*» — и мы это уже хорошо знаем.

Кажется, что больше не существует фрагментов, которые помогли бы нам разобраться в нашем вопросе,¹ и, таким образом, мы должны суммировать то, что нам удалось узнать. Кажется установленным, что Плотин намеревался приписать Единому некоторый вид познания, но что он потерпел неудачу в понимании этой деятельности. Единое подобно Уму, если не понимать Ум подобно Аристотелю. Его «объект» — само Единое, но познание, направленное к самому Единому, может включать некоторое знание Единого как *δύναμις πάντων*, хотя даже это не вполне ясно из *Энеад*, и Плотин мог бы добавить такое лишь при условии сохранения единства Единого. Проблема, стоявшая перед Плотиним, может быть сформулирована следующим образом: если Единое «познает» себя как то, что оно есть, а именно — как бесконечное сущее, то каким образом познание бесконечного сущего подразумевает знание конечных сущих, особенно если это познание не является познанием чего-либо так, что оно само выступает объектом для самого себя? И проблема самосознания — та же проблема, что и проблема познания самого себя.

И слово *ἐπιβολή* не может здесь оказать нам большей помощи. Оно может быть излюбленным словом Плотина для познания, принадлежащего Единому, и оно может помочь избежать понимания в духе Аристотеля *ὑπερνόησις* и *κατανόησις*, но оно не дает большего для понимания природы «познания», принадлежащего Единому. Все это может означать, что познание бесконечного сущего столь отлично от познания конечного, что оно не может описываться в терминах познания конечного сущего. Мы знаем, что такое познание направлено на себя, но «Я» рассматривается здесь не как объект, но как субъект. Лишь само Единое и мистик, пребывающий в единстве с ним, обладают таким познанием. Его «объект» бесконечен и неопишуем. Как о самом Едином, так и о его познании, Плотин, вероятно, мог бы сказать: «Тот, кто видел его, знает, о чем я говорю».

¹ Однако ср. с «*προσβαλεῖς... ἄθρόως*» [броски... в собранности. — Прим. Пер.] — относительно движения к единству в 5. 5. 10. 7.



5. Красота, Прекрасное и Благо

Настоятель Инге пытался показать, что у Плотина «есть три имени для его Абсолюта — Единое, Благо и Красота».¹ Однако он замечает в другом месте, что хотя Плотин называет Абсолют Единым и Благом, он не называет его Прекрасным. Инге пытается показать, что, несмотря на то, что термин «Красота» (*καλλονή*) соответствует Единому, «Прекрасное» (*τὸ καλόν*) ему не соответствует. Он признает, что здесь имеется некоторая неуклюжесть, но говорит, что причины для этого ясны из его описания. Причины, или, скорее, причина, по Инге, заключаются в том, что «Красота не воплощена в формах». Это его перевод для «*τὸ κάλλος οὐ μεμόρφωται*» из б. 7. 32. 38–39. Единое, говорит Инге, являясь бесформенным, вряд ли может быть *τὸ καλόν*. Следовательно, оно должно быть *καλλονή*, как говорится в б. 2. 18. 1.

Но все это лишь постановка проблемы, а не ее решение. Если Плотин думает, что Единое является *καλλονή*, но не *τὸ καλόν*, то не играет ли он впустую словами? Платон, разумеется, говорил об *αὐτὸ τὸ κάλλος* и *αὐτὸ τὸ κάλλον* и понимал под этим то же самое. Не указывает ли платиновская дистинкция, если, конечно, она проводится не только на словах, на критику концепции Платона? К какому виду красоты относится *καλλονή*, если она вообще относится хоть к какому-нибудь? Поскольку Инге не дает ответа ни на один из этих вопросов, то будет полезным снова рассмотреть роль Красоты и Прекрасного в *Эннеадах*, чтобы установить их отношение к Единому и, по возможности, ответить на вопрос, почему Плотину, как кажется, понадобилось отличать одно от другого.

¹ *Inge W. R. The Philosophy of Plotinus. London, 1929. P. 124.*

Основными исходными материалами для нашего обсуждения будут главы 1. 6. 6; 1. 6. 7; 5. 5. 12; 6. 7. 32 и 6. 7. 33. Несмотря на изложение некоторых из них у Инге, необходимо проанализировать их заново, чтобы получить ясную картину позиции Плотина. Нам лучше начать с 5. 5. 12. Здесь, в строках 7–19, Плотин объясняет нам, что все сущее обладает естественным и необходимым желанием Блага. Но осознание и являющееся его следствием желание Прекрасного появляется лишь в тех, кто обладает некоторым видом знания и испытывает нечто вроде пробуждения. Это пробуждение к Прекрасному, когда оно случается, может быть болезненным из-за желаний, которые оно вызывает; напротив, несмотря на то, что в каждом из нас имеется стремление к Благу, даже когда мы спим, наше сознательное понимание Благости не приносит того же беспокоящего удивления, что и в случае с Прекрасным. Следовательно, наша любовь к Прекрасному — вторична, и само Прекрасное кажется вторичным по отношению к Благу.

Два других, следующих за этим, аргумента имеют цель показать приоритет Блага. В то время как Благо, если оно достигнуто, является конечным пределом для ищущего его, — и Плотин полагает, что для всех ищущих, — Прекрасное не только неприемлемо для всех в качестве цели, но даже когда оно имеет место, оно, кажется, имеет свое существование вне самого себя, как существующее для себя и не для обладающего им.¹ Плотин, кажется, подразумевает в этом противопоставлении, что тогда как Благо, когда оно достигнуто, выглядит как конец человеческой жизни и является таковым, Красота все-таки находится на вторичном уровне, все еще вне себя самой, и, следовательно, не является в конечном итоге творцом самой себя.

Второй аргумент также зависит от той же самой идеи о фундаментальной нужде в Благе, которая присутствует в душе, а также от идеи о несущественной природе Красоты. Мы можем довольствоваться тем, что *кажется* прекрасным, но лишь *истинно* сущее удовлетворит нас, если речь идет о Благе. Кажущаяся красота может удовлетворять

¹ В этой главе τὸ κάλόν применяется исключительно к идеям. Τὸ κάλλος, дважды появляющееся в 5. 5. 12. 22, обозначает особо и исключительно «красоту чувственного мира».

нас, так как Красота может быть упразднена; кажущегося же Блага нам недостаточно, так как лишь действительное, а не кажущееся Благо является основой нашего бытия.

Различие между Благом и Красотой является весьма ясным, и в 5. 5. 12. 32–33 Плотин делает более низшее положение Прекрасного по сравнению с Благом еще яснее, объявляя, что «Там», в сверхчувственном мире, Благо не нуждается в Прекрасном, но Прекрасное нуждается в Благе. Однако это высказывание лишь запутывает дело, так как Плотин сначала замечает, что как Благо, так и Прекрасное участвуют в Едином, которое первично по отношению к ним. Это, кажется, запутывает предыдущие аргументы, которые основываются на концепции Блага как основы бытия всего и, таким образом, Блага как тождественного Единому. Каким бы ни было решение этой проблемы, — и может быть, что Плотин всего лишь пытается указать на то, что если Благо рассматривается как изначально моральная сила, то это неверное понимание его — мы можем быть совершенно уверены в более низком положении Прекрасного. Иногда, заключает он, Прекрасное отвлекает незнающих (τοὺς οὐκ εἰδότες) от самого Блага. Но мы должны обратить внимание на его комментарий к этому. Благо, говорит он, является старшим не по времени, но по истине и в силу этого обладает большей силой, т. е. всей силой. Итак, Благо теперь снова отождествляется с Единым, и Красота находится на втором месте, так как она менее истинна, т. е. она менее действительна. Образцом является не Прекрасное, но действительность. Именно эта действительность называется Единым и Благом. Что нам следует исследовать, так это как Плотин рассматривает действительность в ее отношении к Прекрасному (τὸ καλόν).

Точное значение некоторых фрагментов из 1. 6. 6, боюсь, никогда не будет установлено, хотя общий смысл 1. 6. 6. 21 и далее ясен. Плотин говорит, что ἡ καλλονή (Красота) есть бытие того, что истинно существует, что его противоположностью является безобразное, т. е. первое зло, и что мы должны отождествлять Благо и Прекрасное (ἀγαθόν τε καὶ καλόν) и, еще раз, Благо (τάγαθόν) и Красоту (καλλονή). Чтобы немного помочь нам, он более ясно излагает свое мнение в 1. 6. 6. 25. Красота (καλλονή), которую следует отождествлять с Благом, является первоначалом; далее идет νοῦς, который должен отождест-

вляться с τὸ καλόν. Таким образом, мы видим, что первая ипостась должна называться καλλονή, вторая — τὸ καλόν. Повторим, что в 5. 5. 12 именно τὸ καλόν объявляется низшим по отношению к Благу. Итак, пока не обнаружено противоречий между двумя трактатами.

Очевидное затруднение появляется в 1. 6. 7. Здесь Плотин дает превосходное описание восхождения к Благу. Любой, кто созерцал его, говорит он, знает то, что я говорю, что оно прекрасно (καλόν). Трудность заключается в том, что в предыдущей главе, как мы видели, он отказывается называть Единое τὸ καλόν, предпочитая отличае-мый им от τὸ καλόν термин καλλονή. Если Прекрасное прекрасно (τὸ καλόν καλόν ἐστί), а так оно и есть, как мы уже видели, и если Красота также прекрасна (ἡ καλλονή καλόν ἐστί), то не является ли различие между καλλονή и τὸ καλόν всего лишь жонглированием словами? Та же самая трудность появляется в 1. 6. 7. 14–15, где Плотин повторяет, что человек, который еще не созерцал Единое, отрицает его благость, но человек, который созерцал его, хранит в себе чувство восхищения им как Прекрасным. Инге замечает, что этот фрагмент является одним из тех, в которых Плотин показывает, что он не желает помещать Прекрасное на уровень низший по отношению к Благу, но его объяснение представляет собой чрезмерное упрощение.¹ Истина же, как кажется, заключается в том, что во фрагментах, описывающих восхождение души к Единому, Плотин в громадной степени зависит от терминологии из платоновского *Пира*, где Прекрасное является целью исканий философа. Конечно, легко понять, почему Плотин говорит, что до достижения Единого философ желает его как Благо, но после созерцания его он восхищается его Красотой. Это объясняется в 5. 5. 12, как мы уже видели. Это так потому, что некоторое ощущение присутствия Блага всегда присутствует в человеке, хотя лишь очень развитая душа может иметь сознание Красоты. Но мы, кроме этого, сталкиваемся с проблемой явного описания Единого как καλόν, а не καλλονή.

Мы уже предположили выше, что роль τὸ καλόν в *Пире* важна для нашего анализа. *Пир* цитируется в 1. 6. 7. 9–10 и 1. 6. 7. 21–23. Для того чтобы использовать платоновский язык и образы, Плотин,

¹ Inge W. R. Op. cit. P. 123.

возможно, небрежно, опускает различие между τὸ καλόν и καλλονή, которое он проводит в предыдущей главе. Но в других фрагментах, где он говорит о своем личном опыте восхождения, ему приходится гораздо более аккуратно показывать, что если Единое и является Прекрасным (καλόν), то в довольно необычном смысле. Ниже мы покажем, что это за смысл. Позвольте нам сначала взглянуть на фрагменты, в которых он говорит о личном опыте. Вот они:

(а) 4. 8. 1. 3. Здесь, в том, что должно рассматриваться как восхождение к Единому,¹ Плотин описывает себя как θαυμαστὸν ἤλικον ὄρων κάλλος [видящего удивительную и поразительную Красоту. — *Прим. Пер.*]. Красота Единого удивительна и поразительна.

(б) 6. 9. 4. 18. Здесь Плотин говорит, что Душа обладает знанием сияния (ἀγλαΐα) Единого. Ἀγλαΐα — старинное слово, очевидно, вновь введенное в оборот Нумением² для описания сияния, блеска или великолепия Первоначала. Плотин применяет его к Уму и Душе, как и к Первоначалу в этом фрагменте. Однако, кажется весьма вероятным, что он полагал его особенно подходящим Красоте Единого как к тому, что созерцает стремящийся к единству, так как он использует его не только здесь, но и в 6. 9. 9, где он описывает мистическое единство как ἑαυτὸν ἠγλαΐ σμένον [делание сияющим самого себя. — *Примеч. Пер.*]. Использование ἀγλαΐα для описания того, что мистик созерцает в Едином, освобождает Плотина от использования здесь вызывающих затруднение понятий καλόν или καλλονή. Здесь нет попытки отождествить Единое с ἀγλαΐα, что имело место в случае с καλλονή. Плотин всего лишь говорит, что стремящийся к совершенству приобретает понимание этой ἀγλαΐα.

¹ Фраза ὑπὲρ πάντων ἄλλων νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρῶσας, как видно, означает «полагание меня самого выше всего мира Ума» в силу арабской версии, которая должна означать именно это. Ср.: *Henry P., Schwyzer H. R. Editio maior. Paris, 1951–1967. Vol. 2. P. 225.* Я благодарен доктору М. Е. Мармура за перепроверку арабского текста. Итак, фрагмент описывает восхождение не к Уму, а к Единому. См. ниже, гл. 14.

² Ср. *Euseb. P. E. 9. 21, 543 b 14.* Термин используется применительно к Уму в 3. 8. 11. 30, 5. 8. 12. 7, 7. 7. 21. 6 и применительно к чувственному миру — в 4. 3. 17. 21. Ср.: *Dodds E. R. Numenius and Ammonius // Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960. P. 18.*

(с) 6. 9. 9. 47–58. Этот фрагмент интересен в силу того, что он открывается с чего-то похожего на призыв $\epsilon\acute{\iota}$ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν [итак, если некто знает его, то он знает то, о чем я говорю, как Прекрасное. — *Прим. Пер.*] в 1. 6. 7. 2–3. Здесь Плотин пишет “Οστις δε εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, ὡς ἡ ψυχῆ... ἑαυτον μὲν ἡγλαί σμενον κ. τ. λ. [Кто бы ни знал [Благо], знает, о чем я говорю, что душа делает сияющей саму себя и т. д. — *Прим. Пер.*]. Слово $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ не появляется в 6. 9. 9, несмотря на схожесть этого фрагмента с 1. 6. 7 и несмотря на переключку с *Пиром*. Является ли Плотин здесь более осторожным, не допуская описания Единого как $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$? Показывает ли использование близкого к $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ термина $\acute{\alpha}\gamma\lambda\alpha\acute{\iota}\alpha$ это осознание? После оценки этих трех фрагментов мы можем, по меньшей мере, заключить, что Плотин не желает именовать Единое $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$. Итак, мы не нуждаемся в допущении, что из-за того, что он делает это в 1. 6. 7, он уничтожил различие между $\kappa\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\acute{\eta}$ и $\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$, которое он сделал в 1. 6. 6. Имея в виду *Пир*, он временно отказался от различия, которое он проводит, хотя он и не забыл его.

(d) 6. 7. 40. 2. Здесь Плотин просто упоминает, что те, кто имел контакт с Единым, знают, что оно не мыслит.

Теперь мы можем вернуться к 1. 6. Пассаж 1. 6. 8 не содержит ничего дополнительного, что могло бы продвинуть наше настоящее исследование. В 1. 6. 8. 2 говорится о $\kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\mu\acute{\eta}\chi\alpha\nu\omicron\nu$ [поразительной Красоте. — *Прим. Пер.*] Единого, но это выражение, сходное с $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu$ $\eta\lambda\acute{\iota}\kappa\omicron\nu$ $\kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ из 4. 8. 1, лишь повторяет, что Красота Единого является уникальной. О том же, что это такое, у нас все еще нет никаких дополнительных сведений. Последние несколько строк главы 9, несмотря на всю их сложность, все-таки, несомненно, возвращают нас назад, к различию между $\kappa\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\acute{\eta}$ Единого и $\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ Ума, которое мы обнаруживаем в главе 6. Когда Душа поднимается к Уму, говорит Плотин (1. 6. 6. 34 и далее), ей хочется сказать, что идеи суть Красота ($\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$). Выше идей она будет находиться в области Блага, которое излучает Прекрасное, с которым Душа сталкивается до него. До сих пор, хотя термины и спутаны, идея ясна. Благо трансцендентно. Идеи, эманурующие из Блага, суть Красота ($\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$) и Прекрасное ($\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$). Далее Плотин суммирует (хотя и несколько сбивчиво) все, что он говорил двумя способами. Если

мы рассматриваем весь сверхчувственный мир как целое, мы можем сказать, что он прекрасен (*καλόν*). Здесь, конечно, снова теряется различие между *τὸ καλόν* и *καλλονή*, но это немедленно исправляется далее. Если же мы разделяем мир Ума, говорит Плотин, мы можем сказать, что место идей, которым является Ум, есть мыслимое Прекрасное (*νοητὸν καλόν*), тогда как трансцендентное Благо есть источник (*πηγήν*) и начало (*ἀρχήν*) Прекрасного. Итак, наше различие (хотя и в новом наряде) является здесь фундаментальным. *Καλλονή*, Единое, рассматривается теперь как источник или начало *τὸ καλόν*. Нам следует здесь повторить 1. 6. 6. 26: *τὰγαθὸν ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν* [Благо, от которого Ум сразу же [есть] Прекрасное. — *Прим. Пер.*].

К несчастью, Плотин почти смешал обсуждаемые понятия в самом последнем предложении 1. 6. 9, написав несколько слов, которые в большинстве случаев сбивают переводчиков с толку. Приведем их: "Ἡ ἐν τῷ αὐτῷ τὰγαθὸν καὶ καλόν πρῶτον θήσεται· πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν. Нам не следует переводить их так, как переводят Мак-Кенна—Пэйдж: «Первое Благо и Первая Красота расположены в одном месте, и, таким образом, Красота расположена Там» — и так, как переводит Брие: «Если же не так, то мы начнем рассматривать Благо и Прекрасное как одно и то же начало. В любом случае, Прекрасное присутствует в Уме». Мы должны переводить это так, как переводит Чиленто: «Или, если положим вместе Благо и Первую Красоту, то следует заметить, конечно, что Красота пребывает в области Ума». То есть Плотин перефразирует уже хорошо известную нам интуицию. Мы можем называть Единое, которое есть *καλλονή* и *ἀρχὴ τοῦ καλοῦ*, Перво-Прекрасным. Если мы делаем это, то мы, разумеется, должны помнить, что *τὸ καλόν*, Прекрасное, есть форма. Что мы уяснили к настоящему времени, так это то, что *καλλονή* является источником *τὸ καλόν*, Единое есть источник формы. Итак, мы должны предполагать, что *καλλονή* является бесформенной — она уже появлялась однажды как *ἀμήχανον κάλλος*, — и если она бесформенна, то она, строго говоря, не может быть прекрасной (*καλόν*).

Рассмотрим подробнее следующие главы: 6. 7. 32 и 6. 7. 33. Глава 32 начинается с вопроса: «Где находится он, создавший такую Красоту» (то есть красоту умного мира) «и такую жизнь и породивший

сущее?» Мы, таким образом, ищем нечто выше Красоты (τὸ κάλλος). Можно было бы, говорит Плотин, задержаться среди красот форм (=идей), но в действительности мы должны всегда искать их источник. Этот источник не может быть какой-либо из прекрасных форм. Он должен находиться выше всех «форм» — Плотин, как мы увидим, подразумевает мыслимые, а не чувственные формы, — и поскольку он находится выше всех форм, он должен быть бесформенным (ἀνείδεον). От того, что является ἀνείδεον, происходят все умные формы (μορφή νοερά, б. 7. 32. 10).

Поскольку Единое бесформенно и является источником Красоты, единственным, что мы можем ожидать, является следующее: Красота Единого должна быть другого вида, чем Красота мира Ума (κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον), и, несмотря на то что индивидуальные формы прекрасны и мир Ума обладает Красотой (κάλλος), он, источник Красоты, будет Красотой над Красотой (κάλλος ὑπὲρ κάλλος). Как Плотин особо указывает, он не может быть κάλλος, так как это сделало бы его чем-то определенным, конечным сущим (οὐδὲν γάρ οὐ τι κάλλος). Он может быть, скорее, родителем (τὸ γεννῶν) любой конечной Красоты, возможностью (δύναμις) всего Прекрасного. Он — творец Красоты (καλλοποιόν): это значит, что он сам является «цветением Красоты» (ἄνθος τοῦ κάλλους).¹

Плотин никогда не боится повторяться, и начало б. 7. 33 снова дает нам некоторый урок. Красота должна быть отделена от любого понимания формы, даже умопостигаемой формы, с помощью которой, как он говорит, мы различаем Справедливость и Умеренность. Следовательно, мы обнаруживаем здесь, очевидно, парадоксальное описание источника Красоты как ἄμορφον εἶδος. Нет указаний на то, что Плотин повторял это описание более детально. Достаточно сказать, что в б. 7. 33. 21 он заключает, что Первое должно быть ἀνείδεον. Оно есть Красота (καλλονή), и эта καλλονή просто есть природа (φύσις) умного мира.

¹ Об идее поздних неоплатоников, согласно которой цветение (ἄνθος) чего-либо, например ума, в действительности принадлежит более высокому онтологическому уровню, чем то, цветением чего ἄνθος является, см.: Rist J. M. *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* // *Hermes* 92 (1964), 215–217.

Если соберем вместе все, что выяснено к настоящему времени, то, разумеется, будет ясно, что мир Ума есть мир форм, которые прекрасны (*καλά*). Каждая форма может быть описана как *καλόν*, и сам мир Ума тоже может быть описан как *καλόν*. Но *καλόν* означает *καλόν τι*, и поскольку формы индивидуализированы и различны (6. 7. 33. 3), их Красота должна происходить из чего-то высшего по отношению к их различиям. Это — Единое, которое может быть названо *καλλογή*, *κάλλος ὑπὲρ κάλλος*, *ἀμίχανον κάλλος*, *ἀρχὴ τοῦ καλοῦ*, *πρῶτον καλόν*. Мы видели, что формы можно описать как *καλά*. Позволяет ли Плотин нам просто и без оговорок говорить, что Единое есть *καλόν*, подразумеваемая *καλόν τι*? Конечно, ответ должен быть «нет». Если он говорит, что Единое есть *καλόν*, как в 1. 6. 7, то он должен под этим подразумевать, как мы видели (особенно в этом фрагменте), не что оно есть прекрасная вещь среди других прекрасных вещей, но что если мы говорим, что оно есть нечто Прекрасное, то кроме него нет ничего прекрасного. Истина заключается в том, что Плотин вообще не рассматривал Единое как *объект*. Формы рассматриваются как прекрасные объекты; Единое же должно рассматриваться как источник их существования и, следовательно, их красоты. Красота Единого является этой уникальной Красотой, которая есть сила творить прекрасные сущие (*δύναμις τοῦ καλοῦ*, 6. 7. 33. 30).

Армстронг заметил, что среди многих «связей» между «позитивным» и «негативным» способами, которыми Плотин рассматривает Единое, наиболее значительным является понимание Единого как принципа Меры.¹ «Плотин всегда принимает», продолжает он, «что единица или мера (*standard of measure*) — формальный принцип, который производит Благо или Истину, — всегда является иным, находясь вне и выше того, что он производит, измеряет или ограничивает». Он цитирует в качестве примера этого фразу *ἡ ποσότης αὐτῆ οὐ ποσόν* [само количество (=количественность) не количественно. — *Прим. Пер.*] из 2. 4. 9. 5. В этой главе, как я замечал повсюду,² Плотин

¹ *Armstrong A. H. The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940. P. 26–27.*

² Ср.: *Rist J. M. Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen. Toronto, 1964. P. 59.*

собирается показать не только, что Количество, которое есть идея, не является ни материальным, ни протяженным, но также что оно не является самопределиваемым. Однако я также указывал, что другие платоновские идеи, например Истина, являются самопределиваемыми. В 5. 5. 2. 23, например, после замечания, что подлинная Истина соответствует не чему-либо внешнему, но лишь себе самой, Плотин заключает, что не существует ничего более истинного, чем Истина. Это может лишь означать, что в некотором смысле Истина является более истинной и что все единичное, что мы обычно называем истинным, может, строго говоря, быть названо лишь причастным Истине.

Итак, что мы теперь имеем? Идея Количества не является самопределиваемой; идея Истины является таковой. Кажется бесспорным, что об идее Количества нельзя сказать, что она есть Количество, так как это сделало бы ее материальной. Именно по отношению ко многим количествам (*ποσά*) в мире единичных вещей количественность (*ποσότης*) является мерой. Возможно, Плотин мог бы сказать, что *ποσότης* есть *ποσότης* — если бы он нашел такое высказывание полезным.

Плотин утверждает, что Истина является «истинной» и индивидуальные действия могут участвовать в Истине. Таким образом, предикат «истинный», когда он прилагается к идее Истины и к единичным истинам, имеет различное онтологическое значение. Мы уже видели, что идеи, очевидно, включая идею Красоты, прекрасны, но мы также видели, в каком смысле Единое может быть названо *καλλονή* — а именно постольку, поскольку оно является источником Красоты идей. Разумеется, мы также знаем, что Единое является источником для всего мира Ума, включая идею Истины, и, таким образом, просто по аналогии оно может быть названо *ἀλήθεια ὑπὲρ ἀλήθειαν* или *ἀμήχανος ἀλήθεια*. И тем не менее, Плотин, как мы видели, сказал, что ничто не является более истинным, чем Истина. Как мы можем все это соединить? Ответ должен заключаться в следующем. Единичные истины истинны постольку, поскольку они причастны идее Истины; идея Истины истинна (тавтологично) постольку, поскольку она есть «*вот это*» истинное нечто; Единое истинно постольку, поскольку оно есть причина Истины. Из этого

явствует, что предикат «истинный» может прилагаться к Единому, идее Истины и единичным истинам, но в каждом случае значение этого предиката будет различным. Ситуация с Красотой, как мы и предполагали, будет сходной.

Почему Плотин говорит о Едином как о *καλλονή*? Почему недостаточно называть его причиной Красоты? Не будет ли чрезмерным умствованием искать ответы на эти вопросы в платоновском развитии платоновских теорий причинности? Ведь для Платона идея вещи есть именно то, чем эта вещь является (*αὐτὸ καθ' αὐτό*, *Федон*, 100b). Идея Красоты есть Красота сама по себе (100c), и она поистине прекрасна. Все другие вещи, которые мы называем прекрасными, обладают своей красотой из-за идеи Красоты. Но, хотя Платон не делает идею прекрасным нечто, сопоставимым с единичными вещами (несмотря на то, что Парменид в одноименном диалоге мог бы заставить нас предположить именно это),¹ он, конечно, придерживается мнения, что Красота сама по себе должна в некотором смысле означать, что она есть именно Красота, а не что-либо иное. Правда, что Платон вряд ли бы стал отрицать, и, вероятно, не отрицал, что Красота сама по себе может в других терминах описываться также и как то, что следует называть Прекрасным, но это нас здесь не интересует. Нам важно, что поскольку идея Красоты предшествует всему описываемому как Прекрасное, она должна быть ограничена. Каждая идея ограничена своим собственным совершенством. Это так из-за того, что они являются определенными сущими, такими, что они суть именно то, что они суть. Вспомним роль *πέρας*, *μέτρον* и *συμμετρία* в *Филебе*; вспомним, очевидно, более позднее понимание платониками Блага как Единого. Во всем этом мы видим основополагающую платоновскую интуицию, что совершенство и благость включают в себя предел и наложение предела.

Пока речь идет об идеях, Плотин согласен с Платоном. В начале б. 9. 1 читаем: *Πάντα τὰ ὄντα* (т. е. идеи) *τῆ ἐνὶ ἐστὶν ὄντα* [Все сущее (т. е. идеи) есть сущее благодаря Единому. — *Прим. Пер.*]. Это означает как то, что идеи суть то, что они суть благодаря Единому, так и то, что это так в силу единства, которым они обладают.

¹ Ср.: Peck A. L. *Plato versus Parmenides* // PR 71 (1962), 159–184.

Такое единство, разумеется, выводится из Единого. Далее, это так в силу того, что идея Красоты ограничена тем, что она должна быть именно тем, что она есть, чем-то прекрасным. Итак, в некотором смысле ничто не прекрасно, кроме идеи Красоты. Но мы уже обращали внимание на замечание Армстронга, что творец чего-либо, мера (*standard of measure*) всегда выше того, что ею производится. Следовательно, идея количественности (*ποσότης*) находится выше, т. е. на более высоком онтологическом уровне, по отношению к единичному качеству (*ποσά*). Сходным образом обстоит дело с Единым и Красотой. Имеется только одна Красота, т. е. идея, но эта Красота есть Красота лишь благодаря своей мере и своему творцу — Единому. Следовательно, так же как *ποσότης* не может быть *ποσόν*, причина Красоты не может быть *καλόν*. И, однако, она относится к *τὸ καλόν* так же, как *ποσότης* относится к *ποσόν*. Она, таким образом, может мыслиться как беспредельная Красота (термин, который не может допустить предикации, даже самопредикации в смысле Платона и Плотина).

Мы можем теперь вернуться к нашей исходной проблеме. Не является ли платиновское различие между *καλλογή* (Единым) и *τὸ καλόν* просто игрой словами? Теперь мы видим, что ответ должен быть «нет». Мы можем видеть, что Единое является мерой (*standard*) для идей и, таким образом, решительно отличается от самих идей. Оно есть мера как для Истины, так и для Красоты и, следовательно, вероятно, может быть названо тем, что в превосходном и уникальном смысле является как Истиной, так и Красотой. Действительно, Плотин мог бы сделать схожее, явно неоднозначное замечание о любой из идей — и это могло бы частично объяснить возникновение мифа о его пантеизме.¹ Идей суть сущие. Плотин мог, таким образом, допустить, что Единое есть все, подразумевая под этим, что оно есть причина всех вещей.

Однако имеется и другая проблема, которую необходимо решить. Если Плотин мог в некотором смысле сказать, что Единое есть Красо-

¹ О предполагаемом «пантеизме» Плотина см.: *Arnou R. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris, 1921. P 182f., 283f.*, а также мою работу *Rist J. M. Eros and Psyche... P. 80–81.*

та, так как оно является причиной Красоты, то почему он этого ни разу не сделал? Почему он предпочитает именовать его Благом? Что это может сказать нам о видимых им отношениях между Благостью и Красотой? Здесь мы должны вернуться в особенности к 5. 5. 12, где противостояние между Благом и Красотой подчеркивается лучше всего. Красота, повторим, доступна лишь для весьма умудренного ума. Благо же присутствует для всех, даже для тех, кто не осознает его. Итак, Единое желательно рассматривать как Благо, так как Плотин полагает Благо чем-то более универсальным, чем Красоту. Красота является продуктом Единого в том же смысле, в котором таким продуктом является и все благое, что мы знаем, но ее область ограничена. Итак, когда Плотин сталкивается с тем, что «те, кто не знают», желают избрать Красоту, а не Благо, он должен полагать, что они желают подставить меньшее Благо на место самой Благости.

Следовательно, хотя мысль Плотина характеризовалась как философия Любви и Красоты, он не имел времени для эстетики. Ведь это было бы просто выбором меньшего, ограниченного Блага вместо Блага самого по себе. И, фактически, это в некотором смысле было бы даже выбором зла, так как в метафизических терминах зло является просто недостаточностью Блага, недостаточностью определенности.¹ Последнее зло есть полная лишенность Блага; меньшее зло будет частичной лишенностью Блага. Таким образом, избрать Красоту вместо Благости означало бы избрать нечто лишенное универсальности Благости и, таким образом, избрать нечто относительно более плохое.

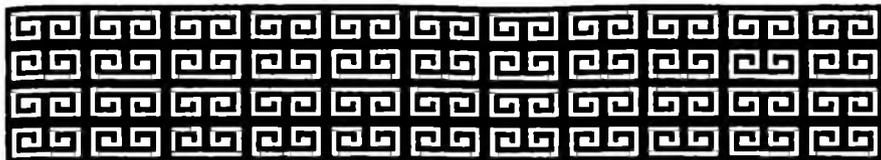
Примечательно, что Плотин не называет Единое τὸ καλόν. Но, позволительно спросить, почему он должен это делать? Ответ заключается просто в том, что в *Пире* Платона τὸ καλόν является завершением поиска мистика. Но хотя, как мы видели, Плотин всегда имеет в виду *Пир*, когда он говорит о восхождении к Единому, он все-таки предпочитает говорить о своем Первоначале как о Едином и Благе. Этот факт следует оценивать очень осторожно. Возможная гипотеза заключается в том, что так как Плотин не завершает свое видение восхождения Красотой (τὸ καλόν), как Платон в *Пире*, это должно

¹ Cp.: Rist J. M. Plotinus on the Matter and Evil // Phronesis 6 (1961), 157–166.

быть предметом для размышлений. Мы находимся здесь на очень зыбкой почве, но кажется, что факты, дающие нам основание сказать, что какую бы точку зрения не имел Платон по вопросу о соотношении τὸ καλόν в *Пире* и Блага, Плотин не желал рассматривать Прекрасное, или даже Единое, *постольку, поскольку* оно является Причиной Красоты, как Предел. Происхождение Красоты является всего лишь частью происхождения всего из Единого.

Несомненно, что учение Плотина о единении с Единым сильно отличается от созерцания Прекрасного, описанного в *Пире*.¹ Платон не говорит в *Государстве*, как он понимает приближение к Благу, но то, как он рассматривает идеи, например в *Федре*, 249с, как объекты, всегда отличные даже от душ богов, показывает, что он не концентрировал внимание на платиновском мистическом единстве. Боги характеризуются с помощью идей; они не достигают единства с идеями. И, имея это в виду, мы можем закончить эту главу, выдвинув довольно оправданное предположение. Плотин осознавал, что созерцание в *Пире* не является кульминацией поиска философа. Следовательно, он не рассматривал τὸ καλόν как τέλος. Однако он предполагал, что поиск был бы закончен с достижением Блага, находящегося выше сущности, как это сказано в шестой книге *Государства*. Поэтому он и не называет Единое Прекрасным. И каким образом мог бы он обнаружить различие между *Пиром* и *Государством*? — Просто обратив внимание на факт, что Прекрасное в *Пире*, очевидно, может рассматриваться как причина того, что прекрасно, тогда как Благо в *Государстве* может рассматриваться как причина существования всего сущего. Еще раз: различие между Благом и Прекрасным заключается в степени их универсальности. Прекрасное лишь делает вещи прекрасными; Благо делает их тем, что они суть. Плотин опять перенимает мысль Платона и перерабатывает ее. Идеи существуют. Благо является причиной их существования и их бытия. Именно на такое Благо, с его динамическим миром, внимание Плотина направлено в первую очередь. То же касается природы этого сущего, выше которого, как утверждает, расположено Благо, о чем уже не раз говорилось.

¹ Ср.: Rist J. M. Eros and Psyche... P. 187.



6. Эманация и необходимость

В конце своей длинной и интересной статьи Анри приходит к следующему заключению: «После этого, поскольку из других его трактатов мы узнали, что Единое породило мир необходимо, мы не сможем, от имени его учения о божественной свободе, объявить его учение лишенным пантеизма».¹ Нас просят принять, что вопрос о том, творит ли Единое мир по необходимости, не является темой трактата б. 8. Если, следовательно, это учение встречается везде в *Энеадах*, мы должны, с точки зрения Анри, допустить, что воззрение Плотина на проблему божественной воли не позволяет ему избежать тенденции к пантеизму, к которой склонны все верящие в Промысел. Для того чтобы проверить это заключение, необходимо еще раз просмотреть фрагменты из б. 8; но до того, как мы займемся этой исключительно трудной проблемой, целесообразно посмотреть, что Плотин говорит об эманации в других местах.

Следуя Труяр (Trouillard), я ранее считал,² что зародыш учения Плотина об эманации можно найти в платоновском понимании Эроса и — в более общем смысле — что этот зародыш дополняется плотиновским превращением платоновского морального правила «Быть благим означает творить благо» в космический закон.³ Философская проблема, с которой мы сталкиваемся здесь, заключается в точном определении того, как это благо «творится» и какова природа творя-

¹ Henry P. La liberté chez Plotin // Rev. Néosc. de Phil. 33 (1931), 339.

² Trouillard J. La procession plotiniane // Paris, Les Belles Lettres, 1955. P. 60; Ср.: Rist J. M. Eros and Psyche.

³ Ср.: Rist J. M. Eros and Psyche... ; Armstrong A. H. Platonic Eros and Christian Agape // Downside Review 79 (1961), 105–121.

щего его. Для этого необходимо не только исследовать язык Плотина относительно процесса эманации, но также и исследовать, почему Благо есть то, что оно есть, ибо если мы узнаем, почему Благо есть то, что оно есть, то в результате мы поймем, почему оно творит то, что оно творит. Мы не хотим, конечно, разрушать собственные правила Плотина, отделяя «существование» Единого от его «действия». Скорее, мы стремимся рассматривать их как тождественные друг другу. Однако, поскольку следствием бытия Единого в качестве того, что оно есть, является становление Второй Ипостаси, то мы поймем это порождение лишь при условии лучшего понимания самого Единого.

Армстронг приводит то, что является, возможно, лучшей традиционной точкой зрения на то, как происходит процесс эманации. Он описывает это так: «Ум происходит от Единого (и Душа от Ума) не подвергая свой источник какому-либо претерпеванию. Нет никакой активности со стороны Единого, по-прежнему лишенного какого-либо воления или планирования, или выбора (планирование и выбор исключаются Плотинем даже на гораздо более низком уровне, когда он переходит к анализу процесса формирования Душой материального космоса и управления им). Имеется простое "давание вовне", которое покидает Источник неизменным и неумалемым. Но хотя это "давание вовне" и является необходимым в том смысле, что оно не может быть понято как не случающееся вообще или как случающееся иным образом, тем не менее, оно также и полностью спонтанно: по мысли Плотина, в Едином нет места для какого-либо вида связывания или принуждения, внутреннего или внешнего».¹ Теперь ясно, что не должно быть никакого внешнего принуждения, ведь ничто не может принудить Единое, но как именно следует понимать высказывание «нет внутреннего принуждения»? Армстронг, кажется, попытался отчасти разъяснить это, когда писал ранее,² что «творение каждого низшего уровня бытия высшим не является результатом какого-либо сознательного акта со

¹ *Armstrong A. H. Plotinus: A volume of Selections. London, 1953. P. 33.*

² *Idem. The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940. P. 111.*

стороны высшего, но есть необходимый, бессознательный отблеск первичной активности созерцания».

Мы уже обсудили выше вопрос о том, является ли Единое сознательным или бессознательным, познает или не познает. Будем исходить из полученных тогда результатов.¹ Мы можем теперь рассмотреть гораздо более подробно «бессознательный отблеск созерцания». В основе этого, кажется, лежит взгляд, что Единое созерцает и что некоторым как бы автоматическим сопутствующим продуктом этого является эманация Ума. Единое не контролирует такую эманацию, поистине, не может помочь самому себе, созерцание есть то, что оно есть. Наш, вопрос, однако, таков: почему созерцание есть то, что оно есть? И если «необходимая эманация» означает «эманация, которая не может быть представлена происходящей иным способом», то мы желаем знать, почему она не может происходить каким-либо другим способом. И если Единое, как Плотин часто говорит, есть сила позади всех вещей, то почему это происходит именно этим способом? Ясно, что все эти трудности традиционной интерпретации процесса эманации происходят из-за того, что комментаторы не задаются проблемой: является ли Единое полностью свободным в смысле желającego быть тем, что оно есть, или оно должно быть тем, что оно есть, так как оно не могло быть чем-либо иным.

Пришло время обратиться к самому тексту, и прежде всего к тем фрагментам, которые описывают факт эманационного процесса без рассмотрения природы причины этого процесса. Известно, что платоновское сравнение Блага с Солнцем и его образ Блага как света умного мира Идей (Forms) являются базовыми источниками для теории эманации. Возможно, достаточно того, что Посидоний или другие поздние стоики полагали, что правящее начало в человеке (τὸ ἡγεμονικόν) есть некоторый вид эманации от Солнца. Соответственно, Плотин использует параллель с Солнцем и его светом, или огнем и его теплом (и иногда, напротив, со снегом и его холодом) для того, чтобы описать исхождение Ума из Единого. В 5. 1. 6. 28 сл. мы читаем о сиянии, окружающем Солнце, — фигуре, подобной той, которая являет сияние умного мира вокруг его источника; и для объяснения

¹ См. выше гл. 4.

этого Плотин продолжает говорить, что все сущие, поскольку они поистине остаются ими самими, испускают «необходимый» вид существования, который относится к их собственной природе как образ к образцу. Тепло есть подобный образ огня и холод — снега. Мы должны заметить здесь, что Плотин в действительности использовал слово «необходимая» по отношению к эманации, и для того, с чем он сравнивает, это вполне правильно, ведь огонь вряд ли может быть тем, что он есть без выделения тепла.

Имеется очень трудный фрагмент в 2. 6. 3. 14 сл., который может пролить свет на значение огня и тепла. Плотин, кажется, говорит, что в умном мире тепло имеет особую внутреннюю и формальную связь с огнем, которой более ничто не обладает. Другими словами, в нагретых предметах тепло есть просто след, тень и образ своей настоящей природы, но в идее огня эта настоящая природа не есть просто качество, но идея и действие, сущностно и необходимо связанное с огнем. Возможно, что за аргументами Плотина здесь, так же как и в только что рассмотренных аргументах из 5. 1. 6, стоит фрагмент из конца *Федона*¹ (103c-d):

«— ...Ты называешь что-либо “горячим” и “холодным”? — Да. — Понимая под ними то же самое, что и под “снегом” и “огнем”? — Нет, конечно! — Значит, горячее — это иное, чем огонь, и холодное — иное, чем снег? — Да. — Но ты, видимо, понимаешь, что никогда снег (как мы сейчас говорили), приняв горячее, уже не будет тем, чем был прежде, — снегом, и вместе с тем горячим: когда горячее приблизится, он либо отступит перед ним, либо погибнет. — Совершенно верно. — Равным образом, ты, видимо, понимаешь, что огонь, когда приближается холодное, либо сходит с его пути, либо же гибнет: он и не хочет, и не в силах, приняв холод, быть тем, чем был прежде, — огнем, и вместе с тем холодным».

Связь этого фрагмента с платиновским видением «эманации» тепла от огня и, в конце концов, «эманации» ипостасей умного мира (каждой от высшего начала), очевидно, осталось до сих пор не замеченным. Для наших настоящих целей необходимо отметить, как Платон сказал бы об этом, что огонь «привносит» тепло.

¹ Рус. пер. С. П. Маркиша.

Но идея огня привносит его, по Плотину, таким способом, каким не делает это ничто иное. Имеется некоторое соединение между этими двумя, и имеется необходимое соединение, которое мы должны иметь в виду, размышляя о важности и значимости этих отдельных метафор. Тепло эманурует из огня, так как огонь есть то, что он есть. Наша проблема сводится к следующему: что есть то Единое, которое эманурует Ум и сущее?

Мы должны теперь обратиться к некоторым фрагментам из 5. 4. Тема этого трактата — именно появление всего того, что Плотин называет «вторичным», происходящим из исходного единства Единого. Аргумент в соответствующей части 5. 4. 1 схож с рассмотренным, хотя и представлен здесь более непоследовательно. Даже то, что лишено жизни, испускает нечто из себя, говорит Плотин (5. 4. 1. 30). Огонь, например, нагревает, и снег охлаждает, и лекарства влияют на иное по отношению к ним. Все подражает [своему] источнику в меру своих способностей. Возможно ли в таком случае, чтобы само Единое, которое совершенно, оставалось замкнутым в самом себе, как если бы оно «жадничалось» или было бессильно? Напротив, Единое также — и, в действительности, по преимуществу — должно быть производящим.

До настоящего времени мы находились на знакомой почве, но в 5. 4. 2 предлагается значимая философская интерпретация этого метафорического языка. К нашему вопросу относится следующий фрагмент:

«Во всякой и каждой вещи присутствует действие сущности [ἐνέργεια τῆς οὐσίας] и присутствует действие из сущности [ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας]; и то, которое есть действие сущности, есть каждая вещь сама по себе, в то время как действие из сущности происходит из первого действия и должно быть во всем следствием его, необходимо (ἀνάγκης) отличным от сущего самого по себе: как в огне присутствует тепло, которое составляет его сущность, и другое, которое становится сущим от этого первого тепла, когда огонь проявляет действие, которое сопринудно [σύμφυτον] его сущности — в неизменности пребывающей как огонь. Так же и в высшем мире; и гораздо в большей степени так, ибо оно [Единое] пребывает на своем собственном пути жизни, [как] действие, порожденное из совершенства

в нем и его сосуществующего действия [συνούσης ἐνεργείας], получающего “положенное в основу” [ὑπόστασιν], ибо оно приходит от великой силы, поистине величайшей среди всего и приходящей к существованию и сущности [τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν], так как это [Единое] существует выше бытия. Это [Единое] есть творящая сила [δύναμις] всего, и все [сущее] [τὰ πάντα] есть уже его творение» (V, 4, 2, 27–39).

Итак, здесь мы имеем формальное понимание процесса эманации. Во всем, что имеет какой-либо род бытия, — включая Единое — необходимо выделять акт, с помощью которого, коль скоро сущее есть благое, оно творит и наделяет нечто самим собой. Огонь полагается и обладающим теплом по своей сущности, и наделяющим им иное: это показывает два вида действия. Необходимо заметить, что в этой главе Плотин не предостерегает нас относительно привнесения двойственности в наше понимание Единого, но так как мы не предупреждены специально об этой опасности, то пропустить это было бы непростительным. Мы должны понимать, что никакие различия, выходящие за пределы чисто абстрактных, не могут привноситься в Единое. Следует допустить, что действие, с помощью которого Единое есть то, что оно есть, тождественно и фактически неотличимо от действия, с помощью которого Единое делает то, что оно делает. Таким образом, еще раз, наша проблема — почему Единое делает то, что оно делает — должна свестись к более фундаментальной проблеме: почему Единое есть то, что оно есть. Из разделов трактата 5. 4 мы видим, что действие, происходящее из сущности, творящее действие, называется «необходимым». Мы можем увидеть, как в ином по отношению к Единому это является адекватным описанием, ведь на вопрос: почему это необходимо, всегда можно ответить: потому что то, о чем спрашивается, сотворено в таком его настоящем виде благодаря чему-то превышающему его. Но Единое не может быть ниже чего-либо, поэтому оно не подчинено внешнему определению по образцу всего иного. Один этот факт должен заставить нас вспомнить, что язык эманации является метафоричным и что мы не можем полностью познать природу Единого с помощью использования этого языка. Существует бесконечная пропасть между Единым и всем иным, так что путь через эту пропасть метафоры могут указывать лишь смутно.

Мы не должны ожидать точных описаний от метафор — и, очевидно, для учеников Плотина было важно указать точно, где находится слабина. Здесь главная трудность языка заключается в том, что Плотин пытается объяснить действие того, что является «самопричинным» (Единым), через сравнение его с тем, что вызывается внешними факторами, — а именно со всем тем, что не является Единым.

Мы уже видели, что в 5. 4 действие сущности обычно должно быть отлично от действия, которое исходит *от* сущности. 5. 3. 12 и 1. 7. 1 помогут нам дальше продвинуться в понимании процесса эманации. Мы заключаем из 1. 7. 1, что Единое, подобно Солнцу, есть центр, из которого истекает свет. Но хотя Солнце есть причина своего собственного света и, как мы знаем из многих других фрагментов *Эннеад*, хотя оно в некотором смысле трансцендентно, все же оно не должно мыслиться как полностью отделенное от того, что из него следует. Действительно, то, что из него следует, является знаком его присутствия. Последние строчки 1. 7. 1 следующие: «Солнце присутствует везде со своим светом и не отрезано (*ἀποτέτμηται*) от него. И если ты попытаешься отрезать свет от Солнца, ты не сможешь сделать это, так как свет всегда относится к Солнцу». Что это, если не утверждение, что действие *от сущности* внутренне связано с действием *сущности*? Что влияет на то, что действие *от сущности* (свет или умный мир могут рассматриваться в качестве таковых) есть не что иное, как действие *сущности*?

Приведем фрагмент из 5. 3. 12. 39 сл., который, возможно, является даже еще более ясным: «Единственное разумное объяснение действия, следующего за ним, заключается в уподоблении его свету Солнца. Весь умный порядок может быть изображен как разновидность света, находящегося вместе с Единым, пребывающем в покое на своей вершине, подобно царю: но это проявление не извергается из него — это вынудило бы нас постулировать другой свет до света, — но Единое сияет вечно, оставаясь выше Ума; этот Ум, не тождественный своему источнику, тем не менее, не отрезан (*ἀποτέτμηται*) от него и также не обладает столь удаленной от него природой, чтобы стать меньше, чем истинно сущее; оно не является чем-то слепым, но есть видящее и познающее себя, изначально знающее». Здесь опять следует отметить настойчивость в соединении Единого с его

следствиями. Если бы это было не так, следует довод, то был бы иной свет до света. Это означает, что, по меньшей мере, в случае Единого и Солнца, его образа, мы не должны отделять свет сущности от света следствий. Правда, что следствия не являются самим Единым — они суть мир Ума, — но они не отрезаны от самого Единого, ведь, если бы они были отрезаны, то свет мира Ума был бы вызван совершенно другим светом. Скорее, существование Единого «падает» в мир Ума. Другими словами, следствия чувствуют непрерывное и просвещающее присутствие причины. Именно эта причина держит следствия вместе — и она делает это, будучи тем, что она есть. Еще раз мы встаем перед необходимостью ответить на вопрос, почему она есть то, что она есть.

Последний фрагмент, который необходимо привести здесь для демонстрации значимости аналогий с Солнцем и светом, находится в начале 5. 1. 7. «Мы усвоили, что Ум есть образ, во-первых, потому, что имеется определенная необходимость (δεῖ πῶς) для того, чтобы Единое сотворило нечто, сохраняющее многое из его черт и подобное ему, аналогично тому, как свет сохраняет множество черт Солнца». Использование слова δεῖ значимо здесь, и мы должны рассмотреть, как оно уточняется с помощью πῶς. Выше мы уже встречали «необходимость» эманации и заключили, что еще не знаем причины для этой необходимости. Этот фрагмент не изменяет наших заключений. Здесь мы должны рассмотреть некоторый вид необходимости, но использование πῶς должно, по меньшей мере, предполагать, что в данном случае не идет речи о каком-либо обыкновенном виде принуждения. Какое принуждение делает свет частью некоторых характеристик Солнца? Принуждение есть природа самого Солнца; и причина этой природы нуждается в исследовании до того, как мы возьмемся за проблему собственно необходимости. Так что 5. 1. 7 усиливает наши предыдущие выводы.

Возможно, наиболее выдающийся фрагмент из всех *Эннеад*, касающийся происхождения множества от единства, может быть обнаружен в 3. 8. 10. Глава начинается с привычного нам описания Единого как силы за всем сущим¹ и продолжается исследованием того,

¹ Ср.: 5. 4. 2. 38; 5. 3. 15. 32.

как эта сила может наилучшим образом быть понята. Приводится следующая пара сравнений. Единое сначала сравнивается с ключом, который не имеет источника вне себя, который дает воды рекам, но всегда остается тем, что он есть в самом себе. Далее нас приглашают подумать о жизни, которая распространяется по большому дереву, в то время как она остается в некотором смысле пребывающей в корне. То, что исходит из источника или из корня, есть сущее в своих собственных правах, однако оно, кроме того, некоторым образом ограничено источником, от которого оно происходит. Жизнь, которая струится через дерево, зависит от существования и природы «жизни» в корне и не существовала бы в виде одинокого потока через дерево без «жизни» в корне. Для того чтобы понять эту жизнь, которая струится через дерево, мы должны понять природу самого корня.

Мы уже рассмотрели несколько случаев, где Плотин рассуждает в терминах *необходимой* эманации, и мы должны знать, почему подобная эманация необходима. Армстронг и другие выказывают озабоченность по поводу того, что ответ Плотина на этот вопрос вынуждает осудить философа за переворачивание всей его системы с ног на голову.¹ Как пишет Армстронг, то, что Плотин, вероятно, здесь делает (на фоне его якобы лучших суждений), заключается в усмотрении «эволюции из Единого чувственного мира как эволюции от потенции к акту, переход к большей полноте и протяженности сущего». Эта теория, которую Армстронг называет «серьезной несогласованностью», кажется, была выведена из идеи, на которую мы уже обратили внимание, что Единое есть сила и потенциальность всех вещей (*δύναμις πάντων*). Итак, разрешите нам представить трудные фрагменты и рассмотреть, являются ли эти опасения обоснованными. Тексты таковы:

(а) 4. 8. 6. 1–3 «Итак, если только *должно* быть не одному Единому, или все было бы неразлично спрятано, бесформенно внутри этого неразрушимого целого. Ничто из истинно сущего не существовало бы, если бы это единство оставалось неподвижно в самом себе...»

¹ *Armstrong A. H. The Architecture... P. 62–63. Проблема поднимается у Trouillard J. La procession plotinienne. Paris, 1955. P. 3.*

(b) 4. 8. 6. 12–13 «В эту силу мы не можем вводить какую-либо остановку, какой-либо предел ревнивой жадности; она *должна* всегда двигаться вовне до тех пор, пока Вселенная стоит готовая к последней возможности». ¹

(c) 2. 9. 3. 8 «*Необходимо* (ἀνάγκη), чтобы каждое сущее давало принадлежащее ему иному. Если бы этого не было, то и Благо не было бы Благом, и Ум — Умом, и Душа — тем, что она есть». (Следует заметить, что ἀνάγκη отрицается в 2. 9. 3. 11.) Следует добавить, что та же самая проблема представлена для Ума в 5. 9. 6; 6. 7. 8. 14.

Как мы видели, эта терминология излишне подчеркнута выражает идею о том, что Единое есть *δύναμις πάντων*, и Армстронг, несомненно, прав, усматривая здесь след стоических *σπερματικὸν λόγοι*. Но открыли Плотин дорогу стоицизму более чем был должен? Что означает «должен» в положении «Итак, если только должно быть не одному Единому, или все было бы неразличимо спрятано, бесформенно внутри этого неразрушимого целого и т. д.» (4. 8. 6. 1–3)? Плотин в действительности не описывает давление на Единое, но просто пытается убедить читателя. Мы знаем, что все не является «неразличимо спрятанным»; таким образом, мы должны понять — с помощью логических средств, — что Единое творит то, что является иным по отношению к нему самому. Тот же самый аргумент приложим к 2. 9. 3. 8, и на него указывает особенный язык самого фрагмента. Плотин замечает, что если бы не было эманации Блага, то не был бы благим Ум, и Душа не была бы тем, что она есть (ἢ ψυχὴ μὴ τοῦτο). Последняя фраза — и в особенности слово *τοῦτο* — выявляет этот метод. Мы знаем, чему подобна Душа, так как она есть то, что она есть, ее причины должны быть такими, какими мы их положили, и эманация, следовательно, должна быть фактом. И снова «должны» (must) указывает здесь на логическую необходимость.

«Должна» из 4. 8. 6. 12–13 указывает на то же самое. Мы знаем из *Тимея*, 42e5–6 и *Федра*, 247a, что боги, и тем более платиновское Единое, не завистливы, никоим образом не жадничают тем, что принадлежит им самим, и если это так, то бесконечные силы Единого должны переходить на то, что ими вызывается, и Вселенной уготована «последняя (ultimate) возможность». Еще раз: необходимость того, что возможнос-

¹ μέχρι τοῦ δυνατοῦ, ср.: 6. 7. 8; 5. 1. 7; 5. 4. 1; 1. 8. 7.

ти будут реализованы, не является внешней необходимостью, оказывающей давление на Единое. Скорее, эта необходимость есть следствие природы Единого (см. 2. 9. 3. 8).

Но что мы скажем относительно предположения, что творения Единого должны быть «больше», более действующими, чем само Единое? В тексте *Эннеад* немного поддерживает эту точку зрения. В мире, расположенном ниже Единого, реализуются различные эффекты силы Единого, однако их реализация лишь подтверждает превосходство Единого. Реализация творения Единого предполагает его собственное ограничение, а из существования других следует конечность последних. Они будут беспредельными сами по себе или в своих силах, подобно Единому, и степень их бессилия будет мерой их падения. Они не будут реализацией природы Единого, как некоторые интерпретаторы, кажется, ошибочно полагают на основании, например, 2. 9. 3. 8. Ведь когда они будут реализованы, они будут именно не-Единым. Если так, то абсурдно интерпретировать фразу (ср. 2. 9. 3. 8): «Благо не было бы Благом, если бы оно не дарило иному *“то, что принадлежит”* ему» как означающую, что эманация осуществляет Благо или переводит Благо из потенции в действие, или что-нибудь в этом роде. Скорее, как мы видели, фраза означает, что эманация есть часть «природы» Блага, причина всего происходящего. Дело не обстоит таким образом, что Единое переходит из потенциального состояния в актуальное благодаря процессу эманации и тем более не осуществляется в результате этого процесса, оставаясь совершенно им не затронутым. Мы знаем это и из других фрагментов, в свете которых эти сложные места уже не выглядят столь же противоречивыми.

Мы не обсудили всех фрагментов, затрагивающих эманацию, но из тех важнейших, которые мы рассмотрели, следует понять, что то, что Плотин понимал под «необходимым», не столь легко поместить в контекст эманации, как это могло бы показаться на первый взгляд. Действительно, снова и снова становится очевидным, что, несмотря на мнение ученых мужей, проблема необходимости эманации из Единого должна быть сведена к проблеме «почему Единое есть то, что оно есть?» Для Плотина два высказывания: «Единое есть то, что оно есть» и «Единое должно быть тем, что оно есть», фактически имеют одно и то же значение. И поскольку проблема эманации должна рассматриваться в терминах природы Единого, то мы можем только тогда ожидать найти

ответ на наш вопрос: «Почему Единое должно быть тем, что оно есть?», если нам заблаговременно известно, обладает ли, и если обладает, то в каком смысле, Единое свободной волей. Если эманация следует из природы Единого и природа Единого полагается его свободной волей, то эманация будет разновидностью действия по свободной воле и Плотин будет свободен от оков детерминированной Вселенной.

Свидетельства из 6. 8 были хорошо и детально разобраны Непгу и Trouillard.¹ Все их рассматривать здесь нет необходимости, так что суммируем основные положения. Мы должны решить, прав ли первый, заключая, что «относительно свободы творения Плотин хранит молчание»,² и подвинет ли нас интерпретация последним волюнтаризма Единого ближе к решению настоящей проблемы.³

Вспомним то, что мы уже говорили о том, что действие, исходящее из сущности Единого — или, в действительности, также и всего иного, — зависит и соотносится с действием этой сущности и что для наших настоящих целей необходимо знать, почему Единое есть так, как оно есть. Одним из решений этой проблемы было бы утверждение, что Единое действует «в соответствии со своей природой», но этому препятствуют фрагменты 6. 8. 7. 50 и 6. 8. 8. 15. «Природа» Единого и его действие в качестве Единое совершенно неотличимы. Термин «природа» (φύσις) может наилучшим образом соотноситься только с миром Ума и, возможно, только с теми вещами, которые существуют в мире времени.

Но если Единое не существует благодаря своей природе, то оно, конечно, не существует «по случаю» (κατὰ τύχην, 6. 8. 7. 32) или благодаря какому-либо «автоматическому действию» (6. 8. 8. 26). Вообще, о нем нельзя сказать, что оно «случилось» (συνέβη, 6. 8. 8. 23). «Случающимся» (happening to be) можно называть лишь множественное, ибо оно предполагает наличие некоторых иных факторов по отношению к тому, что просто существует. Случай предполагает отношение — и это немисливо в контексте Единого. Плотин особенно энергичен в отклонении этого предположения. Он отрицает τὸ συνέβη как приложимое к

¹ Henry P. La liberté chez Plotin // Rev. Néosc. de Phil. 33(1931). P. 318–339; Trouillard J. La procession plotiniane (страница не указана. — Прим. Пер.).

² Henry P. Op. cit. P. 339.

³ Trouillard J. Op. cit. P. 77, 79.

Единому снова в 6. 8. 11. 35 (где, на основании принципов отрицательной теологии, τὸ οὐ συνέβη утверждается как более подходящее), в 6. 8. 14. 36 (косвенно) и в 6. 8. 16. 18.

Не можем мы также сказать, что Единое выбирает между противоположностями. Совершенно очевидно, что такое описание нанесло бы ущерб его единству (6. 8. 8. 1–11). Слово αὐτεξούσιον является неподходящим в данном контексте, так как Единое не выбирает, например, между Благом и злом. Однако после того как этот шаг сделан, должны ли мы довести его до конца, мысля Единое настолько ограниченным (determined), насколько необходимо то, чем оно является?

Первый ясный ответ на это можно найти в 6. 8. 9. 10–17. Плотин только что указал, что Единое в некотором смысле есть ограничивающееся (ὀρισμένον), так как оно отлично от его творений. Он продолжает: «Итак, оно в некотором смысле ограничено — ограничено, я полагаю, потому, что единственно, а не по необходимости (ὅτι μοναχῶς καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης); необходимость не сосуществует вместе с Наивысшим, но имеет место лишь среди вторичных и даже здесь может не проявлять тирании; эта единственность появляется извне. Тогда оно [Единое] есть это; это и ничто другое; просто то, чем оно должно быть (ὅπερ ἐχρήν εἶναι); оно не “случилось”, но оно есть то, что должно быть началом тому, что должно быть (τὸ δ' ἔδει τοῦτο ἀρχὴ τῶν ἔδει). Мы не можем мыслить о нем как о случайно сущем; оно не есть то, что случилось существующим, но то, чем оно должно быть — однако без этого *должно* (it is not what it chanced to be but what it must be — and yet without a “Must”; ὅπερ ἐχρήν εἶναι, μᾶλλον δὲ ὅπερ οὐδὲ ἐχρήν)».

Этот фрагмент многому учит нас. «Необходимость» существования Единого отлична от других необходимостей. Действительно, слово «необходимость» здесь является неподходящим. Принуждение (ἀνάγκη) также не подходит, так как это предполагало бы, что необходимость есть нечто внешнее по отношению к сущности самого Единого. Однако эта глава предоставляет нам несколько более позитивную помощь, так же как и этот ряд строгих отрицаний, хотя даже в 6. 8. 9. 44 сл., где предлагается ключ к решению, Плотин, в своей обычной осторожной манере, представляет то, что закладывает основу для его ответа, столь предварительно, что читателю может на первый взгляд показаться, что никакого ответа дано не будет. Тем не менее именно здесь впервые в *Энеа-*

дах он говорит о роле воли Единого. По его словам, Единое есть то, чем оно желает быть (οὐσαν ὃ θέλει) или, скорее, что оно забрасывает в существование то, что оно желает, само оставаясь «превосходящим все желания», превращая желание в нечто такое, что находится ниже его. Далее он уточняет это еще раз, и очень примечательным образом. По его словам, само Единое не желает быть «чем-то подчиненным тому, что подверглось желанию». Это утверждение вскоре появится в виде утверждения, что воля Единого не является чем-то, что стремится к какому-то пределу, но пределом самим по себе. Здесь нет какого-либо различия между волей и ее осуществлением.

Гл. 10–12 дают мало нового, за исключением интересного обсуждения понятия «господина самого себя» (τὸ κύριον εἶναι αὐτοῦ). Вероятно, следуя образцу платоновского обсуждения сходной темы в *Государстве*, 430e–431a, но прилагая выводы к Единому, Плотин указывает на трудности представления о том, что Единое есть господин самого себя. Если что-либо называется господином самого себя, утверждает он, то оно должно состоять из управляющей и подчиненной частей; и как таковое это неподпустимо для Единого, а значит, подобное наименование не адекватно.

Для того чтобы продолжить исследование, Плотин теперь считает, что в педагогических целях (б. 8. 13. 4) мы должны высказаться о Едином в терминах, которые не вполне к нему подходят. Трудность, с которой сталкивается здесь читатель, заключается в том, что в этом пункте следует точно знать, какую терминологию и какую часть главы Плотин намеревается преподнести нам лишь как приближение. После начального предостережения здесь говорится, что (для наглядности) мы можем положить в Едином некоторую активность и что подобная активность как бы зависит от воли (βούλησις). В действительности, воля Единого и его сущность тождественны друг другу. Теперь вспоминаем, что когда ранее в *Энеадах* Плотин использовал понятие воли, он настаивал на том, что Единое есть нечто высшее, чем воля, и что воля исходит от него. И теперь, в б. 8. 13, мы говорим на языке убеждения, а не строгого рассуждения — и воля появляется снова. Мы должны исследовать, что конкретно Плотин пытается здесь сказать о воле. Одно несомненно: различие между активностью Единого и его волей, от которой такая активность зависит, проведено «для убеждения». В действительности такого различия нет. Мы не можем говорить о том, что Единое активизируемо благодаря его воле, так

как оно уже полностью активно. Также мы не можем сослаться на сущность Единого приемлемым образом, за исключением случая придания ей очень специального и необычного значения. Тем не менее, если вместо того, чтобы сказать, что воля Единого *ответственна* за его активность и что этот вид зависимости от себя является подходящим Единому, мы решим, что воля Единого уже *есть* его действие и что это является тем истинным и единственным видом господства над собой, который может иметь Единое, то разве мы не будем ближе к истине?

В 6. 8. 13. 47 сл. снова говорится, что в высказываниях о Едином должно проявить снисходительность к нашему языку и не забывать добавлять слово «как будто» в наших описаниях Единого. Это ставит вопрос о точности терминологии, используемой между несколькими первыми высказываниями, к которым, совершенно ясно, относится изначальное предупреждение относительно неточности языка, и этим новым предупреждением. Кажется наиболее вероятным, что второе предупреждение является напоминанием, просто на случай, если мы забыли первое, и если имеется особое новое предупреждение на этот счет, относительно использования «как будто», то мы должны быть особенно осторожны в интерпретации предыдущих строчек. Тем не менее предыдущие строчки являются важными, и даже если мы не можем быть уверены в том, как именно их следует понимать, нам надлежит рассмотреть их, хотя и с осторожностью. Текст таков (6. 8. 13. 26 сл.): «Существуют как бы сущность и “полагание цели” (ἡ θέλησις), как обладающие таким способом существования; мы не можем сформулировать какой-либо идеи о них, не включая в нее волю к самому себе, такому, каким оно есть. Должно быть согласовано воление себя и бытие тем, что оно волит. Его воля и он сам — одно и то же». Теперь мы должны обратить внимание на то, как Плотин пытается всеми возможными способами свести вместе волю и «сущее». Это не может быть достигнуто полностью — так как язык неадекватен, — но, по меньшей мере, это можно попытаться сделать; и остается надеяться, что читатель поймет дух, а не букву. Мы должны помнить, что эта воля не есть «власть выбирать», как мы ее понимаем, хотя Анри¹ и указывает, что имеется параллель с *действительной* свободой, противопоставляемой кажущейся свободе

¹ Henry P. Op. cit., *passim*.

человеческой души, так как, с точки зрения Плотина, действительная свобода есть направленность Души к своему источнику в Едином. Тогда для самого Единого нет выбора между противоположностями; Благо не могло бы избрать худшее. И в любом случае избирать нечего, так как Единое уже есть *δύναμις πάντων*. Вне его нет ничего, что могло бы его привлечь (6. 8. 13. 40). Итак, в качестве гипотезы мы можем принять, что то, что Плотин пытается сказать в 6. 8. 13, — но находит более простым объяснить это на языке убеждения, а не на строгом языке действительно сущего, — заключается в том, что для Единого воля тождественна ее осуществлению, и думать, что эта воля ограничена просто потому, что она всеохватывающа и нет ничего такого, что оставалось бы за ее пределами, было бы так же абсурдно, как полагать, что человек не обладает свободной волей потому, что он уже существует. Ведь в некотором смысле единственной альтернативой Единому является ничто. Пойдем далее и посмотрим, поддерживается ли эта версия воли Единого в тех оставшихся главах *Эннеады*, где она обсуждается, и в особенности в 6. 8. 19 сл., ибо путь убеждения, кажется, заканчивается на 6. 8. 18. 53. Если можно идентифицировать четкое изменение мысли начиная с этого момента, то наша гипотеза должна быть отброшена.

Нашей первой подсказкой является последняя часть 6. 8. 14. Здесь, после повторения еще раз теперь известного нам учения, что Единое никак не связано со случаем и не зависит от него, Плотин говорит нам, что оно является причиной самого себя «от самого себя и благодаря самому себе». Фактически, оно есть «первичная и трансцендентная (*ὑπερόντως*) самость». Мы видим, что во всем этом проявляется тот же самый образец. В индивидуальности Единого нельзя провести никаких различий. Оно есть его собственная причина, и ничто не является его причиной. Следует отметить терминологические особенности. Не следует говорить, что Единое *вызывает* самого себя (что могло бы предполагать наличие причиняющего и причиняемого, желания и желаемого), но следует говорить, что оно *есть* своя собственная причина. И мы не должны удивляться, когда обнаруживаем в следующей главе (6. 8. 15. 9), что оно есть господин самого себя в специальном и особом смысле, что оно «сотворило себя» не таким, каким пожелало нечто иное (ведь что за иное могло бы это быть?), но таким, каким оно само желает (ведь как иначе могло бы оно желать?).

6. 8. 16 содержит те же самые идеи с некоторым дальнейшим объяснением. В 6. 8. 16. 17 Единое есть не так, как случилось, но так, как оно само действует ($\acute{\omega}\varsigma \epsilon\upsilon\epsilon\tau\upsilon\epsilon\iota$); в 6. 8. 16. 23 оно есть не так, как случилось ($\acute{\omega}\varsigma \epsilon\tau\upsilon\chi\epsilon\nu$), но как желает. Обратим внимание на частое употребление настоящего времени при описании Единого, что подчеркивает его непрерывность и целостность. Наконец, после обнаружения описания Единого как пробуждения без пробуждающего, мы возвращаемся к теперь уже известному заключению, что оно есть такое, как желает быть, а не такое, как случилось (6. 8. 16. 39).

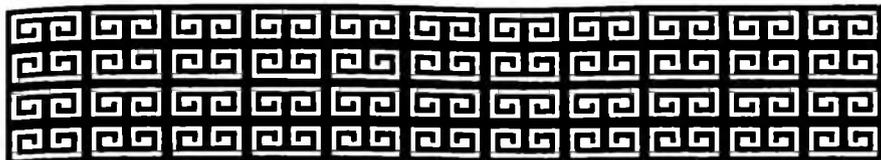
Мы начинаем осознавать, что «природа» Единого должна рассматриваться как его воля, причем такая воля, что она есть одновременно и воля, и достижение желаемого. 6. 8. 18 дает нам дальнейшую подсказку относительно деятельности этой воли. Мы вспоминаем, что действие сущности следует отличать от действия *из* этой сущности. Мы помним также, что эманация является необходимой, так как Единое есть так, как оно есть. Однако теперь, когда мы видим, что Единое есть так, как оно есть, поскольку оно желает быть таким, мы осознаем, что эманация является необходимой, так как Единое желает, чтобы это было так. Следовательно, Плотин может писать в 6. 8. 18. 41, что оно является автором не «произошедшего по случаю», но того, чему само позволило быть. Здесь, возможно, он подходит как никогда близко к выводу формальных заключений из своей теории эманации, а именно к тому, что поскольку эманация необходима в силу действия самого Единого и поскольку само Единое действует в соответствии со своей волей, то порождения Единого, так же как и оно само, суть порождения воли.

Глава 6. 8. 18 является, как мы уже отмечали, последней, где «для убеждения» по отношению к Единому допускается употребление неадекватного языка. И заканчивается она интересным разъяснением некоторых платонических терминов. Одним из обсуждаемых терминов является $\delta\epsilon\omicron\nu$ (необходимо, должно), и по его поводу Плотин замечает, что употребление этого слова по отношению к Единому Платон допускал потому, что хотел подчеркнуть его диаметрально противоположность «случаю». «Необходимое» противопоставляется не «свободному», а «случайному». Следовательно, о Едином можно сказать, что оно желает то, что необходимо, и то, что необходимо, не может быть отлично от достижения этой необходимости ($\epsilon\iota\tau\epsilon\rho \tau\grave{\alpha} \delta\epsilon\omicron\nu\tau\alpha \beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\theta\alpha\iota \kappa\alpha\iota \tau\grave{\omicron} \eta \tau\omicron\upsilon \delta\epsilon\omicron\nu\tau\omicron\varsigma \epsilon\upsilon\epsilon\tau\upsilon\epsilon\iota\alpha$).

Благодаря 6. 8. 21 нам совершенно ясна терминология, используемая для убеждения. Вместе с тем оказывается, что позиции, которые мы заметили в предыдущих главах, подтверждаются, по крайней мере, в том, что касается проблемы воли. «Ведь первое у него — воля», — говорит Плотин в 6. 8. 21. 16. И продолжает в том духе, что Единое является таким, каким оно желает быть, и в том виде, в каком пожелает. Однако это желание не предшествует его творениям: скорее, оно одновременно с ними и, фактически, проявляется в них. Следовательно, как верно заметил Trouillard,¹ Единое созерцается, даже здесь, где Плотин выражается в волюнтаристских терминах настолько определенно, насколько это вообще возможно. Фактически, мы не можем уйти от заключения, что 6. 8 отвечает на наш вопрос: «Почему Единое есть так, как оно есть?» Оно таково потому, что оно пожелало быть таким, как оно есть. Необходимость, фактически, есть собственная воля Единого, которая своему собственному действию есть свое собственное исполнение.

Теперь мы можем рассмотреть вывод Анри о том, что в 6. 8 Плотин не упоминает, даже смутно, о «свободном творении». Мы должны вспомнить, что на самом деле в 6. 8. 18 имеется одна ссылка на Единое как на порождающее (*γεννητικόν*) то, что оно желает, — которая, кажется, отсылает к процессу эманации. Но важнее понять общий результат этого исследования, согласно которому само Единое есть так, как оно желает быть, так как мы знаем, что эманация следует «по необходимости» в силу природы самого Единого. Поскольку, однако, Единое как эманлирующее сущее само есть в некотором смысле порождение своей же воли, то мы должны заключить, что желание Единым своей природы есть прямая причина эманации из этой природы. Тогда мы можем лучше понять замечание, подобное 5. 1. 6. 25 сл., что Единое не одобряло (*προσνεύσαντος*), не желало (*βουληθέντος*), не двигалось каким-либо образом по направлению к существованию второй Ипостаси. Единое само по себе не имеет прямого отношения ко второй Ипостаси. Оно занято исключительно собой. Но *результатом* его желания самого себя является порождение второй Ипостаси, ибо оно само желает быть началом, ее порождающим. Творение настолько свободно, не больше и не меньше, насколько свободно само Единое. С пантеизмом это несовместимо.

¹ Trouillard J. Op. cit. P. 77.



7. Логос

Возможно, «логос» является наиболее трудным термином в греческой философии. Каждый знает первые слова Евангелия от Иоанна: «Вначале был *Логос*». Изучающие древний мир студенты вспомнят Гераклита, просящего своих слушателей слушать не его, но *Логос*,¹ и когда они сталкиваются с этим термином у Плотина, они иногда находят невозможным не поразиться схожестью с *Логосом* Филона.² Но подобные сопоставления и те ассоциативные значения, которые они приносят, зачастую, скорее, вводят читателя в заблуждение, нежели помогают ему, и влекут за собой множество затемняющих суть дела вопросов. В частности, можно задаться такими вопросами: читал ли Плотин Филона? Или хотя бы слышал о нем? Кто, кроме иудеев и христиан, читал Филона? Может, Плотин читал Нумения³ и обнаружил идеи Филона там? Однако в том, что мы знаем о Нумении, нет и следа *Логоса* Филона. Поэтому, имея дело с термином «логос» у Плотина, мы хотели бы пренебречь «логосами» других философов, пока мы можем исследовать, исходя из текста самих *Эннеад*, каковы были взгляды самого Плотина.

Иногда говорилось, что логос у Плотина является представителем высшей реальности на низшем уровне. Тогда Ум был бы логосом Единого и Душа — логосом Ума. Однако я обнаружил только два фрагмента, которые утверждают этот принцип: 5. 1. 6. 44–45 и 6. 4. 11. 16. В первом перевод не очень ясен. Мы читаем следующее: «οἶον καὶ ἡ

¹ Fr. 50 DK.

² См. также: *Armstrong A. H. The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940. P. 107; Bréhier E. Notice к Эннеадам 3. 2 и 3. 3 в издании Budé.*

³ Ср.: *Жизнь Плотина*, 14.

ψυχή λόγος τοῦ καὶ ἐνεργεῖα τίς, ὥσπερ αὐτὸς ἐκεῖνου». Предпочтительнее следовать большинству ученых и предположить, что Плотин говорит, что как Душа есть в некотором смысле логос и действие Ума, так же и Ум есть логос и действие Единого; но, безусловно, возможно, что Ум объявляется не логосом Единого, а просто действием. Если, однако, Плотин говорит, что Ум есть логос Единого, то, кажется, существует только один схожий фрагмент в *Эннеадах*; и есть еще один, в котором утверждается, что хотя термин может быть, если рассуждать небрежно, использован в этом смысле, однако, строго говоря, не Ум, но лишь Душа может рассматриваться как логос. Если бы Единое было Идеей, говорит Плотин,¹ тогда Ум можно было бы назвать логосом; но так как Единое не ограничено формой, а есть творец формы, то нам следует понять, что Ум не может быть логосом Единого. Единственное, что можно заключить из этого фрагмента — что логос является представителем чего-то определенного и наполненного. Он должен представлять не Единое, но лишь Ум. Он должен в первую очередь быть связан, как в 5. 1. 3. 13, с представлением идей на следующем уровне реальности, уровне Души.

Если это так, то необходимо исследовать, в общих чертах на этом этапе, как Плотин понимает природу и функции Души. Мы знаем, что существует Мировая Душа и что существуют отдельные души, и что в некотором смысле существование Мировой Души предполагает существование отдельных душ. У этой Души или душ имеются, с чем согласны все комментаторы, две части. Одна часть вовлечена в вечное созерцание того, что предшествует ей;² другая «сошла вниз» и сотворила мир материальных объектов и индивидуумов. Часть, которая всегда остается «наверху» в мире Ума,³ не будет познана нами,

¹ 6. 7. 17. 41 и сл.

² Ср.: Inge W. Op. cit. P. 254–264.

³ Об этой части см. 2. 9. 2; 4. 8. 8; 5. 1. 10; 4. 3. 12. В 2. 9. 2 имеется упоминание о промежуточной части — между высшей Душой и той, что связана с ощущением. Она является либо отголоском учения Платона о трех частях Души и в таком случае — «яростным духом» (τὸ θυμοειδές), либо, как предположил Армстронг (Spagnol 36 [1960], 319–320), рассудочной, а не интуитивной частью. Сам Платон, кажется, пребывал в сомнениях относительно того, как основополагающее деление Души на «νοῦς»

пока мы не приведем *всю* нашу Душу к жизни в соответствии с ней. У нас имеются действия этой части Души, которые обычно неизвестны нам, точно так же, как у нас имеются вечные (хотя и неосознаваемые) желания, которые выходят на поверхность, лишь когда мы схватываем их, как пишет Плотин (4. 8. 8. 10–11), посредством нашей способности ощущать или способности рассуждать, или посредством обеих способностей.

Итак, мы увидели, что Душа описывалась как логос Ума. Следовательно, наша следующая задача заключается в том, чтобы точно понять, что это значит. Логос во фрагменте из 5. 1. 6 связывается с «действием», и естественный смысл этого фрагмента мог бы заключаться в том, что термин «логос» должен пониматься, исходя из той части души, которая не остается на уровне Ума и пребывает в созерцании Ума, но переносит идеи как разумные начала (λόγοι)¹ в материю и, таким образом, дифференцирует материю в соответствии с индивидуальными идеями. Итак, допустимо ожидать, что термин «логос» может быть применен к силе, изначально исходящей из Ума, благодаря которой Мировая Душа сообщает свой порядок материальным объектам. Следует заметить, что такой логос может быть сходным с Логосом Филона в том, что он организует мир, но отличается от него тем, что он не является ипостасью или уровнем реальности в полном смысле слова. Он мог бы быть некоторым аспектом Души, точнее говоря, он подобен Душе вообще, в терминах происхождения

и «иное к *νοῦς*» может быть согласовано с делением на три части. По-видимому, в конце концов «средняя часть» (τὸ θυμοειδές) стала сливаться с «вождем» («вождем» (τὸ ἐπιθυμητικόν) (как у Плотина). Ср.: *Rees D. A. Bipartition of the Soul in the Early Academy / / Journal of Hellenic Studies 57 (1957), 112–118; Аристотель. Никомахова этика, 1102a23 и сл. Точка зрения Himmerich (Eudaimonia: Die Lehre des Plotins von der Selbstverwirklichung des Menschen. Würzburg, 1959. S. 126), что высшая часть Души может быть подвержена страстям из-за незнания, успешно опровергается Армстронгом.*

¹ Те, кому платиновские термины «логос» и «λόγοι» напоминают стоицизм, могут быть правы в своих ожиданиях, коль скоро и платиновские, и стоические «λόγοι» находятся, помимо прочего, среди организующих принципов материального мира.

мира Ума, но так же он действует как связь между миром Ума и материальными объектами. Если это так, то нет причин мыслить его как ипостась в полном смысле слова.

Но перед тем как, исходя из самих *Эннеад*, мы уясним эту позицию, перед нами сразу же окажется следующая трудность. Если мы говорим, что имеется часть нашей души, которая вечно пребывает «там», то как мы вообще сможем доказать справедливость именованья ее частью Души? Не является ли эта высшая часть нас в действительности частью Ума? Не это ли имел в виду Плотин, когда говорил, например, что «каждый из нас есть умный мир» (*ἑσµὲν ἕκαστος κόσμος νοητός*¹)? Не полагает ли Плотин, что человеческое существо имеет в самом себе часть мира идей?

Можно было бы предположить, что идеи, подобные этой, расположены «ниже» того «места», где Плотин располагает идеи индивидуальных живых существ в 5. 7.² Действительно, Чернисс³ утверждает, что «индивидуумы», для которых Плотин утверждает существование идей, суть не отдельные феномены, а всего лишь живые организмы, и «идеи индивидуальностей» просто являются индивидуальными *душами* (5. 7. 1. 3–5: «Н εἰ μὲν αἰεὶ Σωκράτης καὶ ψυχὴ Σωκράτους ἔσται Αὐτοσωκράτης ὡς λέγεται ἐκεῖ, καθ' ὃ ἡ ψυχὴ καθέκαστα καὶ ἐκεῖ [Или если, право же, вечный Сократ и душа Сократа будет само-Сократом, как там сказано, то, в соответствии с этим, души «единич-

¹ 3. 4. 3. 22.

² Для общего анализа вопроса см.: *Rist J. M. Forms of Individuals in Plotinus / / CQ n. s. 13 (1963), 223–231*. В последнее время Блюменталь снова доказывал, что Плотин не принял окончательного решения об идеях индивидуумов (*Blumenthal H. J. Did Plotinus believe in Ideas of Individuals? / / Phronesis 11 (1966), 61–80*). Его сильнейший аргумент (р. 62, 70) заключается в том, что Плотин отказывается в позднем трактате 6. 5, 8 от своего положительного ответа на вопрос об этих идеях в раннем трактате 5. 7. Но Плотина не обязательно рассматривать как определенно утверждающего что-либо в 6. 5. 8, ведь противное повлекло бы отрицание им существования идеи *отдельного человека*, каковое существование он доказывает в 5. 7.

³ *Cherniss H. F. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I. Baltimore, 1944. P. 508.

ных" также там. — Прим. Пер.)». Чернисс, кажется, под этим понимает, что вечная часть души Сократа должна быть отождествлена с идеей Сократа (Αὐτοσώκράτης). В этом отчасти и была задача Чернисса: сравнить эту предполагаемую позицию Плотина с двойственным использованием Аристотелем слова «эйдос» для обозначения как идеи, так и души, но сравнение приводит к весьма странной интерпретации Плотина. Если Чернисс прав, то Плотин, на самом деле, настолько затемнил различие между Душой и Умом, сделав его бесполезным. Аргумент Чернисса, кажется, состоит в том, что все бессмертное, как, например, душа Сократа или, по меньшей мере, ее высшая часть, должно быть идеей. Следовательно, душа Сократа (ее высшая часть?) будет идеей Сократа. Однако существует ряд возражений на это. В 4. 7. 14, например, мы видели, что в то время как человеческая *трехчастная* душа в результате смерти отделяется от тела, не только высшая часть обладает возможностью быть отделенной от двух низших — которые особо связываются с земным существованием, — но даже низшие части не погнуты, так как их источник не исчезнет.¹ Мы, вероятно, должны понимать, что они предназначены для других целей во Вселенной. Итак, бессмертность чего-либо является признаком не только Ума, но также и порождений Ума. Следовательно, нет причины предполагать, что если душа Сократа бессмертна, то она тождественна с его идеей.

Но что же тогда Плотин имел в виду, когда говорил, что каждый из нас есть мир Ума? Следует понимать странность этого положения. Верно, что полный человек способен созерцать идеи и, таким образом, сразу же отождествляться с ними; но полный человек имеет другие функции, отличные от созерцания в иерархии сущего, — функции, которых Ум не имеет. Следовательно, будет более правильным сказать: «Каждый из нас есть мир Ума», а не «каждый из нас не есть мир Ума» (ср.: 5. 3. 3. 31). Сходным образом, поскольку единение с Единым находится в пределах человеческих возможностей, то мы могли бы сказать: «Каждый из нас един с Единым». Разумеется, это положение само по себе было бы столь же приводящим к заблуждениям, сколь истинным. Нам следовало бы добавить: «Каждый

¹ Ср.: 6. 4. 16.

из нас не един с Единым». Фактически, объяснение высказывания «каждый из нас есть мир Ума» точно такое же. Мысль эта настолько же аристотелевская, насколько и платоновская, и должна пониматься с учетом ее корней у Аристотеля. Как указал Тэйлер,¹ понимание мышления себя в терминах нашей «доминирующей» части является весьма обычным у Аристотеля. И Плотин перенял это от Аристотеля. И для Плотина «доминирующее» могло бы означать «высшее в иерархии сущего». Таким образом, сказать, что каждый из нас есть мир Ума, могло бы означать, что наши души порождены и управляются Умом и наши души способны установить контакт со своим источником. Это не означает, как это было бы в случае принятия нами взгляда Чернисса на идеи индивидуальностей, что, поскольку наша высшая душа есть просто идея, то Плотин мог бы вообще обойтись без Души как ипостаси, удовлетворившись обсуждением Ума и его логосов в материальном мире.

Необходимо сделать несколько следующих замечаний. Мы предположили, что высший аспект наших душ, часть, которая созерцает идеи и не пала, все же рассматривается как душа, а не как Ум, и даже не как «идея индивидуальности». Но можно возразить: если созерцание мира идей является прерогативой Ума и поскольку в действительности Ум тождественен своим объектам, то как может высшая душа *не* быть идеей? Первым ответом — возможно, просто апеллирующим *ad hominem* — мог бы быть следующий: если все это так, то не делает ли Плотин Мировую Душу идеей? Не является ли она тождественной идее Живого Существа? Но почему тогда Плотин называет ее Душой? Почему Плотин ставит в один ряд Ум и «чистую душу», хотя они очевидно являются различными сущими, как, например, в 3. 3. 5. 17? Возможно, прежде всего следует понять, каково

¹ См. дискуссию, которая последовала за статьей *Henry P. Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin* // *Entretiens Hardt* 5. Geneva, 1960. P. 448. Тэйлер ссылается на *Аристотеля* (Никомахова этика, 1166a17, 1168b35, 1178a2 и сл. и *Метафизика*, 1037a7, 1043a34). Для сравнения с плотинской фразой «каждый из нас есть мир Ума» особенно уместна фраза *Аристотеля* из Никомаховой этики, 1166a17: τοῦ ἑκάστου διανοητικοῦ ἄρτιν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ [ведь по причине «размышляющего» каждому «*вот-этим*», кажется, [следует] быть. — *Прим. Пер.*].

значение утверждения в 2. 9. 1. 31 и далее, что логос «от Ума» делает Душу мыслящей ($\psi\upsilon\chi\eta\eta\nu\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu\ \pi\omicron\iota\omega\nu$)? Могло бы решение заключаться в том, что хотя в мире идей сама ипостась и все ее части являются как силами мышления, так и самими по себе объектами знания, тем не менее Душа сама по себе является лишь мыслящей и не является, по меньшей мере в том же самом смысле, объектом мышления ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu$, но не $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\nu$)? Ведь лишь индивид мог бы в действительности знать свою собственную душу (ср.: $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\nu\tau\acute{\omicron}\nu$), но идеи должны быть общими объектами познания, присутствующими для всех, имеющих способность познания.

Поэтому мы предполагаем, что имеется способность познания, присутствующая на уровне Души. В этом отношении Душа и Ум сходны. Однако Ум охватывает мир мыслимых объектов, чего Душа не делает; Душа, с другой стороны, имеет свою собственную область деятельности и эманации, отличную от сферы Ума и внутренне присущую природе вещей.

Возможно, во фрагменте 4. 8. 8. 14 и далее роль Души (здесь — Мировой Души) как мыслящей выражена наиболее ясно. Здесь Плотин говорит нам, что у Мировой Души нет способности к дискурсивному рассуждению ($\lambda\omicron\upsilon\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$), которая есть у нас, но что она действует при управлении космосом посредством чистого ума ($\tau\acute{\omicron}\ \delta\lambda\omicron\nu\ \kappa\omicron\sigma\mu\epsilon\iota\ \upsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \acute{\alpha}\pi\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$, $\delta\tau\iota\ \mu\eta\delta\prime\ \lambda\omicron\upsilon\gamma\iota\sigma\mu\omicron\upsilon$, $\acute{\omega}\varsigma\ \eta\mu\epsilon\iota\varsigma$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \nu\psi$). Таким образом, не только вторая Ипостась — Божественный Ум — обладает некоторой разновидностью чистого мышления. Мировая Душа и, разумеется, высшая, не падшая, «часть» наших индивидуальных душ также обладают ею. Подобная душа «пребывает», как выражается Плотин в 5. 1. 10. 23, среди других объектов мышления, которых она способна постигнуть такими, какими они суть. Однако мы должны заметить, что наше видение 4. 8. 8. 14 должно быть скорректировано близким по времени фрагментом из 5. 1. 3, где в строке 13 мы читаем, что душа обладает мышлением, но это мышление является дискурсивным ($\epsilon\nu\ \lambda\omicron\upsilon\gamma\iota\sigma\mu\omicron\iota\varsigma$). Это выглядит прямым противоречием с 4. 8, но, вероятно, истина состоит в том, что высшая душа в некотором смысле является промежуточной между дискурсивным рассуждением и умом ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$). Ее объекты являются мыслимыми, но она созерцает их (то есть все то, что составляет Ум) *снизу* — иначе,

чем делает это сам Ум внутри себя самого. Тем не менее даже в 5. 1. 3 Плотин называет душу мыслящей (νοερά).

И теперь мы можем рассмотреть, возможно, наиболее ясный фрагмент, в котором Плотин различает функции Ума и Души — 4. 8. 3. 21 и далее. Задачей души в ее более рациональном аспекте (т. е. ее высшей «части») является мышление, но мышление является функцией не одной лишь души. Но если это так, то чем отличается Душа от Ума? Истина заключается в том, что душа, как мы часто упоминали выше, является «промежуточным сущим». Ее особая задача как души состоит в том, чтобы постигать предшествующую ей ипостась, мир идей, и, как Плотин утверждает в нашем фрагменте, созерцать саму себя и в этом созерцании также видеть то, что происходит после нее самой. Когда она видит это, она упорядочивает и направляет его и руководит им. Она действует, как мы увидим ниже, в качестве Провидения. Итак, здесь и пролегает различие между сутью Души и Умом. Душа по своей сущности занимается не только созерцанием, но также творением мира природы и управлением им. В этом Душа представляет движение вверх и движение вниз, которое пронизывает всю систему Плотина. Ум созерцает Единое и творит Душу. Душа созерцает Ум и творит материю. Итак, мы можем видеть, что хотя «часть» души, пребывающая в созерцании «Там», наверху, и может быть названа нашим истинным «Я», она сама по себе не является идеей и в действительности не могла бы существовать без управляющих миром сторон души, которые находятся «ниже» этой «высшей» части. Она рассматривается как наше истинное «Я» на манер Аристотеля, в соответствии с принципом, по которому объект как целое именуется после своей главенствующей и высшей части.

Теперь, поскольку мы некоторым образом рассмотрели деятельность и жизнь ипостаси Души в целом, мы можем вернуться к проблеме Души и логоса Ума. Теперь должно быть ясно, что не падшая часть Души — которая пребывает в созерцании «наверху» — вряд ли может рассматриваться как логос Ума, если логос есть что-то вроде «представителя Ума». Скорее, нам следует ожидать понимания логоса в терминах целой Души и того, что она творит.

В этом месте возникает вопрос о последовательности Плотина. Армстронг полагает, что в трактатах *О Провидении* (3. 2 и 3. 3) понимание

Логоса показывает «значительное развитие» мысли Плотина.¹ Уже было замечено, что эти трактаты находятся под сильным влиянием стоицизма,² но Армстронг полагает, что Плотин до такой степени связал себя со своим исходным материалом, что оказалось скомпрометированным его общее учение о трех ипостасях: Едином, Уме и Душе. Он говорит нам, что «это — самая серьезная модификация, которой учение о трех ипостасях когда-либо подвергалось в *Энеадах*. Логос является четвертой ипостасью еще более определенно, чем природа, и более того, ипостасью, внутренняя структура которой является сложной». Логос, продолжает Армстронг, занимает место Души как посредника между Умом и чувственным миром. Он очень тесно связан с Умом (без упоминания Души) в 3. 2. 16. 13 и далее, и хотя он и объявляется «излучением» (ἐκλαμπῆς) от Ума и Души вместе, связь с Умом является более важной, и сама Душа объявляется «расположенной в соответствии с» Умом, когда творится Логос. Армстронг детально анализирует природу этого Логоса-Ипостаси, каковой она ему представляется, но поскольку его доказательство уводит далеко от всех платиновских трактатов, кроме трактатов *О Провидении*, это доказательство вряд ли может способствовать обоснованию того, что трактаты *О Провидении* представляют радикально отличный от других трактатов взгляд на Логос.

Однако Армстронг делает и другие заявления относительно трактатов *О Провидении*, и мы должны принять их во внимание.³ Логос, говорит он нам, представлен здесь как единственный посредник между «высшим и низшим мирами». Он соединяет функции высшей Души — Армстронг, кажется, ссылается здесь на управляющую силу, которой Душа обладает в отношении видимой Вселенной — и функции низшей Души, или природы, которая имеет

¹ *Armstrong A. H. The Architecture...* P. 102. Брие (в Notice) говорит, что Плотин, очевидно, затрудняется при решении вопроса об отношении Логоса к трем Ипостасям.

² Ср.: введение Брие к этим трактатам в изд. Буде (Budé) и Witt R. E. *The Plotinian Logos and its Stoic Basis* // CQ 25 (1931), 103–111.

³ *Armstrong A. H. Op. cit.* P. 104–105.

объединяющую или дающую жизнь силу и которая сохраняет космос в существовании.¹ Итак, Армстронг считает, что уровни сущего ниже Ума суть Душа (которая не пала) и Логос (который является совместным творением Ума и не падшей части Души). Как он сам пишет: «Душа была полностью отозвана назад, в высший мир, в область Ума и там, вероятно, она поглощена в свою изначальную деятельность созерцания. Ее *вторичная* деятельность порождения чувственного мира и управления им была передана Логосу. Душа и Логос, разумеется, хотя и различны, являются для Плотина нераздельными. Логос — природа Души.² Однако они должны различаться так же четко, как Душа и природа в более ранних трактатах, хотя Логос и не может, как мы видели, коррелировать с природой или с низшей Душой».

Проблема, с которой мы сталкиваемся на этом этапе, заключается в понимании, является ли что-либо из того, что Плотин говорит о Логосе в трактатах *О Провидении*, противоречащим тому, что он везде говорит о Душе. Мы, разумеется, можем вспомнить, что Душа имеет две функции, первая функция — чистого созерцания — принадлежит ее не падшей «части», а вторая функция заключается в управлении видимой Вселенной. Наше первое желание могло бы заключаться в отождествлении этой последней функции с тем, что Плотин называет Логосом в трактатах *О Провидении*. Однако перед тем как мы займемся этим, мы должны исследовать отношение Души и природы, так как их Армстронг также пытается рассмотреть как *отдельные* ипостаси.

Точка зрения Армстронга заключается в том, что мы должны рассматривать фрагмент из 5. 2. 1 в строго буквальном смысле.³ Когда Душа нисходит до уровня растений, говорит Плотин, она творит другую ипостась (ὑπόστασιν ἄλλην ποιήσαμένη). Эта «ипостась»,

¹ Ср. с обсуждением этого у Армстронга выше в этой главе. Проблема верности как дистинкций Армстронга, так и верности его понимания природы вообще будет обсуждаться ниже.

² Я не понимаю это предложение. Если оно означает то, чем кажется, то оно разоблачает всю концепцию Армстронга.

³ *Armstrong A. H. Op. cit. P. 86.*

разумеется, является природой. Армстронг осознает, что подобная четвертая ипостась есть именно то, что Плотин отрицает в 2. 9. 1 и 2. 9. 2, но склоняется к тому, что Плотин настаивает здесь только на трех уровнях сущего из-за сильного возмущения против абсурда размножения ипостасей гностиками. Но какой смысл в платиновском заявлении, что имеется всего три ипостаси, если гностики могли бы процитировать из самого Платина, что их — четыре? Армстронг заявляет, что в 5. 2. 1 процесс, благодаря которому природа творится Душой, является в точности тем же самым процессом, благодаря которому любая из платиновских ипостасей обычно происходит от высшей по отношению к ней. Однако в действительности происхождение в 5. 2. 1 не является таковым. В 5. 2. 1 новая «ипостась» природы не творится, как в случае обычных платиновских ипостасей, как результат созерцания сущим того, что предшествует ему, но творится желанием сущего того, что ниже его самого. Обычное платиновское учение заключается в том, что Ум, созерцая Единое, творит Душу. Однако, по 5. 2. 1, Душа в своем желании низшего (πρόβδφ καὶ προθυμίφ τοῦ χείρονος) творит природу. Итак, природа не возникает способом, обычным для возникновения платиновских ипостасей. Следовательно, мы можем усомниться в том, что она вообще является ипостасью. Одно лишь использование слова ὑπόστασις ничего не доказывает. Плотин вряд ли был строг в использовании даже своего наиболее «технического» термина. Несомненно, что если бы слово ὑπόστασις не использовалось в 5. 2. 1, то понимание появления природы мало бы отличалось от обычного платиновского понимания ее как аспекта Души. Мы можем сравнить замечание в 2. 9. 2, что страсть (πάθος) приходит в Душу, когда она покидает область Красоты, с изображением в 5. 2. 1. 18 Души, реализующей себя благодаря созерцанию Ума, находящегося выше нее, и остающейся неподвижной в созерцании, и также приобретающей движение и творящей — что? Не ипостась, но образ (εἶδωλον). И этот образ есть природа.

Существует еще одно место в тексте 5. 2. 1, которое, хотя и недостаточно, проясняет вопрос сам по себе, и, по моему мнению, является убедительным и определенно может использоваться как дополнительное подтверждение, когда общий смысл главы ясен. Анри и Швицер печатают в строке 23: καὶ δοκεῖ ἡ ἀνω ψυχὴ μέχρι φωτῶν φθάνειν

[и высшая Душа кажется поспевающей вплоть до растений. — Прим. Пер.]. Здесь слово ἄνω является исправлением Гардера (Harder) слова ἀνθρώπου в манускриптах и, как указывают Анри и Швицер, ἄνω может быть легко искажено в стандартное письменное сокращение для ἀνθρώπου. Теперь, если правильным словом является именно ἄνω — и, конечно, именно это придает тексту приемлемый смысл, — то Плотин говорит здесь в своей обычной манере о высшей «части» Души, не падшей «части», и сравнивает ее с низшей «частью», организующей материю. Итак, у нас должны иметься две части Души: «высшая» Душа и «ипостась» природы (творимая особым способом), и глава, еще раз, выглядит совершенно соответствующей обычным платиновским взглядам на природу и на «части» Души.

Далее, Армстронг предлагает нам следующую часть свидетельств, относящихся к пониманию природы. В 1. 2. 9, указывает он, мы обнаруживаем различие между θεός и δαίμων. Θεός, полагает Армстронг, представляет Душу; δαίμων представляет природу. Таким образом, различие в ипостасях, с его точки зрения, здесь продолжает подчеркиваться. Но если мы вспомним роль δαίμονες в *Пире*, то это выведет нас из заблуждения. Δαίμονες соединяют видимый мир с божественным, однако в действительности они бессмертны, хотя и располагаются ниже богов. Но никто не отрицает, что низшая (lower) фаза Души (природа) является худшей (inferior) по отношению к высшей. Итак, по причине этих трудностей мы должны заключить, что вердикт Армстронга, что «низшая Душа» на самом деле находится в почти таком же отношении к высшей, как Душа к Уму, является недоказанным. Так как гипотеза Армстронга проваливается при обстоятельном исследовании, мы должны положиться на собственные слова Плотина (например, в 2. 9. 1) и утверждать наличие трех, и только трех, ипостасей — по меньшей мере, когда речь идет о природе.

Устранив с нашего пути трудности, связанные с природой, мы можем вернуться к вопросу о Логосе. Основная проблема в случае Армстронга заключается в том, что Логос в трактатах *О Провидении* «совмещает функции двух универсальных душ-ипостасей ранних трактатов, высшей Души и природы. Логос находится в прямом контакте с материей. Граница между высшей и низшей ступенями универсальной Души представлена границей между высшим и низшим

Логосом, или Промыслом (3. 3. 4)». ¹ Итак, сейчас мы должны проанализировать некоторые случаи использования термина «логос» вне трактатов *О Провидении*, сравнить их с использованием его в этих трактатах и рассмотреть, нет ли здесь каких-либо существенных различий. В этом анализе мы также сможем оценить мнение Армстронга, что природа у Плотина является «объединяющим» и дающим жизнь началом, но что Логос в 3. 2 и 3. 3 также обладает управляющей силой.

Приспосабливая для своих целей *Федр* (246с1–2), Плотин неоднократно говорит нам, что Душа управляет миром в соответствии с Логосом. ² В 4. 3. 9. 30 и далее мы находим больше информации о том, как происходит это управление. Космос сравнивается здесь с большим и разнообразным домом, архитектор которого, хотя и не нисходит в него, руководит им и присматривает за ним «свыше» (ἄνω ὑὰρ μένων ἐπιστασεί). Это, совершенно понятно, есть не падшая часть Души, действующая во Вселенной как сила Промысла. Далее в этой главе приводится прекрасное сравнение мира с сетью, распростертой в море Души и, далее, с тенью «постольку, поскольку Логос происходит от Души». Мы должны заключить из следующего далее, что Логос снова мыслится как управляющее начало (отдельное от обеспечивающей Промысел «Души свыше») и, более того, что он в некотором смысле соединен как с Умом, так и с высшей Душой. Плотин говорит, что он «намеревается породить громаду космоса настолько большой, насколько это заключено в целях идеи, которую он передает». Итак, Логос «передает» идеи в единичные вещи, творимые им, и, таким образом, он наделяет их как порядком, так и бытием. Это именно то, чего мы должны были ожидать, так как ипостась не может быть разделена и что-либо, являющееся частью Души как целого — как Логос, — должно обладать заметными характеристиками причины Души, т. е. Ума.

То, что Логос имеет заметную связь с Умом, далее можно усмотреть повсюду в *Эннеадах*. Метафорическое описание его «появления в саду Души» появляется во фрагменте, посвященном аллегоричес-

¹ *Armstrong A. H.* Op. cit. P. 104.

² 2. 3. 13. 4; 2. 3. 16. 5.

кому истолкованию платоновского рассказа о рождении Эроса в 3. 5. 9: «Это значит, что Логос, когда рождалась Афродита, покинул Ум и присутствовал в Душе, проникнув в сад Зевса. Весь же сад является красотой и украшением богатства; все красоты, которые Зевс содержит, получают свое сияние от Логоса в нем; ибо его украшения суть красоты, которые низошли из божественного Ума на божественную Душу, которую он пронизывает». Второй пример можно найти в 5. 1. 7. 42 и далее. Здесь Логос снова появляется в интересной ситуации. Кажется, он отождествляется с Душой. У него имеются два аспекта: высшая часть, которая окружает Ум и называется следом и светом Ума, и низшая, которая порождает и соединена с материальным миром. Тогда Логос здесь является родовым именем для Души во всех ее функциях. Ведь он и вправду именуется порождением Ума (γέννημα) и ипостасью.

Нет нужды умножать подобные примеры. Вне трактатов *О Провидении* мы можем обнаружить, что Логос используется довольно различными способами, но всегда — как аспект Души, рассматриваемый не в его непосредственном происхождении от Ума, но в его связи с материальным миром. Плотин не является приверженцем строгой терминологии, но Логос имеет тенденцию к использованию в качестве указания на Душу, особенно когда речь идет о передаче эйдосов Ума материальным объектам. Если мы должны отличать его от природы на этой стадии, то нам следует делать это, говоря, что когда Плотин думает о природе, он думает (как сказал Армстронг, несмотря на свое стремление провозгласить природу ипостасью) о силе Души, рассматриваемой как сила *только* Души; т. е. он временно не обращает внимания на тот факт, что сама Душа является творением и следом Ума.

Теперь мы должны вернуться к пониманию Логоса в самих трактатах *О Провидении* для того, чтобы увидеть, как оно согласуется с тем, что мы обнаружили в остальных трактатах. Должно заметить, что в этих главах слово «природа» встречается редко¹ — что, возможно, является указанием на правильность точки зрения Армстронга, что

¹ Однако φύσις или родственные слова встречаются в этих трактатах, в 3. 2. 7. 41; 3. 2. 10. 5; 3. 2. 11. 1.

функции низшей Души перенимаются Логосом, — но мы не должны придавать слишком большое значение терминологии, как мы уже сказали, за исключением тех случаев, когда различия в концепциях также не очевидны. Затем, Ум порождает Логос в 3. 2. 2. 15 и далее (οὐτος δὲ ὁ λόγος ἐκ τοῦ ρυεῖς); это весьма похоже на то, что мы обнаружили в 5. 1. 7. 42. Ум снова рассматривается как порождающий Логос в 3. 2. 16. 10 и далее. Здесь мы читаем, что *Логос* не является ни Умом, ни Умом самим по себе (αὐτονοῦς), ни «как бы чистой душой»,¹ но видом сияния (ἐκλαμψις), происходящего от Ума и Души вместе и расположенного в соответствии с Умом — под которым Плотин должен понимать здесь не падшую часть Души. Собрав эти фрагменты вместе, мы видим, что Ум представлен в видимом мире Логосом. Этот Логос, разумеется, не отпадает непосредственно от Ума так, чтобы быть полностью отделенным от не падшей «части» Души. С этой точки зрения мы можем поставить в один ряд Ум и чистую Душу как посредников, через которых идеи беспрепятственно передаются видимому миру как логосы или разумные начала, внутренне присущие материальным вещам. Тогда основное значение *Логоса* здесь будет заключаться в том, что он является истечением из высшей Души и Ума, которое занимается как творением видимого мира, так и управлением им — и это в точности то же самое, что мы видели в других платиновских трактатах.

Если мы желаем разглядеть Логос трактатов *О Провидении* настолько ясно, насколько это вообще возможно, то можно обратить внимание, что самый детальный анализ его функций содержится во фрагменте из 3. 3. 4, который нам следует подробно разобрать. Фрагмент является одним из самых трудных в *Эннеадах* — из чего следует, что кое-что в нем не может быть переведено сколько-нибудь точно — но, по меньшей мере, ясно, что Промысел в самом широком смысле должен пониматься как всего лишь существование (existence) высшей «части» Души. Из этого следует, что падение *Логоса* в видимый мир должно пониматься в двух аспектах. Один аспект — творческий (ποιητικός), тогда как другой, хотя и связанный с первым (συνημιένος

¹ Относительно использования γένος для обозначения части трехчастной Души ср. с *Тимеем*, 69с.

ἑκεῖνφ), должен мыслиться как соединение высшего и низшего. В терминах динамики системы Плотина это, кажется, означает, что Логос может пониматься, во-первых, как творящая сила, промыслительно исходящая из высшей Души (и, в конце концов, из Ума) и, во-вторых, как сила, противоположная процессу творения, а именно как возвращение продуктов эманации к их источнику. Это возвращение, должны мы подозревать, есть то, что придает порожденному в результате эманации любую форму из тех, которые они принимают на этом уровне, так же как на высшем уровне возвращение Неопределенной Двоицы к Единому формирует ясные и отчетливые идеи мира Ума.¹

Итак, если Армстронг прав, а кажется, что это так, то когда мы думаем, что вообще природа в *Эннедах* является творящей, а не управляющей силой, мы должны заключить, что она должна во всех отношениях отождествляться с одним из аспектов Логоса, а именно с *λόγος ποιητικός*. Но у Логоса есть также и другой аспект, который, подобно предыдущему, непосредственно связан с Умом, т. е. аспект, представляющий силу возвращения кого-либо к своему источнику и в подобном возвращении представляющий возможность обнаружения кем-либо своего собственного положения в *порядке* Вселенной.

К настоящему времени мы показали, что в действительности нет несовместимости между пониманием Логоса в трактатах *О Провидении* и в остальных трактатах *Эннеад* и что Логос в трактатах *О Провидении* не замещает Душу как ипостась, промежуточную между Умом и видимым миром. Вне в трактатов *О Провидении* Душа состоит из двух уровней, низший из которых имеет дело с видимым миром. Этот уровень часто именуется Логосом и представляет Ум в видимом мире. В трактатах *О Провидении* мы встречаем ту же самую мысль. Логос, довольно просто, является здесь этой силой Души, имеющей дело с видимым миром, который сам может рассматриваться в двух аспектах. Аспект «истечения», или творения, есть то, что обычно именуется природой, хотя когда Плотин использует этот термин, он предпочитает думать о порождениях Души, а не возвращаться

¹ Ср.: Rist J. M. The Indefinite Dyad and the Intelligible Matter in Plotinus // CQ n. s. 12 (1962), 101.

назад и говорить о самой Душе применительно к ее рождению в мире идей. И поскольку природа имеет дело с творением видимого мира, а не с управлением им, то Промысел связывается не с природой, а с Логосом вообще.

Эта общая позиция подтверждается в выдающемся трактате 3. 8 *О созерцании*. Плотин начинает так (3. 8. 3. 1 и далее): «Но если Разумное Начало (природа) является действием — и творит указанным способом, — то как может оно участвовать в созерцании? Начнем с того, что так как во всех своих произведениях оно неподвижно и целостно, то Разумное Начало пребывает в себе и в его собственной природе заключено созерцательное действие. Вся деятельность должна управляться *Логосом* и, таким образом, будет отличной от Логоса: Разумное Начало (*λόγος*) тогда, как сопровождающее и управляющее деятельностью, будет отличным от деятельности; являясь не деятельностью, но Разумным Началом, оно по необходимости есть Созерцание. Рассмотрим Разумное Начало, Логос со всеми его уровнями, с низшим и последним истечением из действия Ума (в высшем Логосе) и являющееся само по себе созерцанием, хотя и лишь в том смысле, что оно созерцается, но выше его находится “Логос всего” со своими двумя различными уровнями: первым, тождественным не природе, но Душе всего, и, далее, тем, который функционирует в природе и сам по себе является началом природы» (пер. МакКенны—Пэйдж, несколько измененный).

Если мы вспомним, что для Плотина низший уровень сущего рассматривается как находящийся «в» высшем, как Ум «в» Едином, тело «в» душе и так далее, то этот фрагмент о «двух различных уровнях» Логоса становится ясным. Логос вообще является порождением Ума с помощью не падшей части Души: он нисходит в материю. Внутри этого общего Логоса имеется уровень, который мы называем природой и который фактически творит материальный мир. Возможно, у Плотина было некоторое озарение — отличить (и даже формально) в трактатах *О Провидении* этот этап исхождения от этапа возвращения к своему источнику; но мы помним, что даже о них говорится как о «связанных». Именно в свете этой связи мы должны рассматривать «смутное созерцание», т. е. возвращение к своему источнику, которое предоставляется природе в 3. 8. И действительно, это

«созерцание» является именно тем, что мы должны ожидать, если природа вообще может творить, ведь любое творение происходит благодаря процессу созерцания.

Тогда, если нам следует заключить, что имеется мало оснований для того, чтобы рассматривать Логос (или природу) как ипостась, отличную от Души, то что мы вообще узнали о природе сущего по Плотину? Что имеется такого общего у Единого, Ума и Души, чего Логос (рассматриваемый отдельно от Души) и природа не имеют? Ответ таков: они не имеют полной силы созерцания. Только Единое, Ум и Душа могут созерцать, и только то, что может созерцать, может быть полностью реальным. Поэтому Душа является низшим элементом «мира сущего» в философии Плотина. Если мы попытаемся поместить элементы Души, такие как Логос или природа, вне ее, то мы обнаружим, что сами по себе они могут только мечтать о созерцании и что их творения суть вечно становящиеся нереальные единичные вещи. Как мы видели, Логос и природа являются аспектами или функциями Души. Если бы они не были тем, что они суть, как говорит сам Плотин, то Душа была бы не Душой, а Умом. Явное отличие Логоса или природы от общей ипостаси Души, к которой они относятся, заключается в том, что признаком Души самой по себе является бытие не Едино-Многим (каковым является Ум, совокупность из Ума и его объекта), но Единым и Многим, третьим этапом в отпадении от Единого. Четвертым этапом в этом ряду могло бы быть только Многое без Единства вообще, и этим могла бы быть только неопределенная, бесформенная материальная основа мира, последний предел в ряду от Единого до множественности.

В заключение мы можем вернуться к вопросу о том, несет ли Логос, как его понимает Плотин, следы концепций его предшественников. Армстронг находит, что здесь невозможно не столкнуться со сходством платиновского Логоса с Логосом Филона.¹ Армстронг пишет: «Логос Филона, как и Логос Плотина, является началом единства-во-множественности, разделения и объединения противоположностей в материальном мире». Он добавляет, совершенно правильно, что до сих пор сходство между двумя философами могло объясняться

¹ *Armstrong A. H. Op. cit. P. 107.*

через зависимость обоих от стоицизма. Однако далее он говорит, что то, что ставит Плотина в трактатах *О Провидении* весьма близко к Филону, есть тот факт, что «Логос более, чем любая другая ипостась (sic!) в *Эннеадах*, представляется просто как посредник между Божественным и материальным миром...». «В том же самом отношении, — продолжает Армстронг, — Логос Филона является просто посредником между Богом и материальным творением».¹ Но Логос, как мы хорошо знаем, является для античности необычайно многозначным словом, и армстронговская интерпретация понимания его Филоном, кажется, не учитывает слишком многое. Логос у Филона, например, является местом идей,² т. е. более сходен с Умом у Плотина, чем с его Логосом.

Позвольте нам продолжить несколько далее сравнение использования Логоса у Филона и Плотина. Следуя стоикам, Филон регулярно различает λόγος ἐνδιάθετος [логос внутренний] и λόγος προφορικὸς [логос изреченный]³. Для стоиков эти словосочетания означали соответственно «рассуждение в Душе» и «произнесенная речь». Филон, однако, часто связывает первый с миром Ума и идеями, а последний — с видимым миром.⁴ В качестве эквивалента слова προφορικὸς он часто использует слово γεγωνός и говорит об этом Логосе как о «толкователе» (ἑρμηνεύς).⁵ Позвольте нам сравнить это положение с тем, что пишет Плотин. Плотин говорит о λόγος γεγωνός в 5. 1. 6. 9. Теперь это становится весьма любопытным, так как Филон, кажется, является единственным писателем, кроме Плотина, чьи сохранившиеся труды содержат это словосочетание, — и он использует его весьма часто. Если фон Арним собрал все свидетельства о стоиках, то это словосочетание не использовалось в Древней Стое; также оно отсутствует и у Марка Аврелия. Оно должно было использоваться

¹ *Quis rerum*, 205 *De somn.*, 2. 228. (Ссылки принадлежат Армстронгу).

² *De op. mundi*, 20.

³ Ср. с индексом J. Leisegang для Филона (Berlin, 1902), *s. v.* λόγος 1. 12. Относительно стоиков ср.: Heinze M. *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*. Oldenbourg, 1872. S. 140–141; Aall A. *Geschichte der Logosidee in der Griechischen Philosophie*. Leipzig, 1896. S. 140.

⁴ Например, в *De vita Moysis*, 2. 127. Ср.: Aall A. *Geschichte...* S. 198.

⁵ Ср. с индексом J. Leisegang для Филона (см. примеч. 3 на этой же странице).

у других писателей, кроме Филона, но Филон является единственным автором до Плотина, у которого я смог его найти. Этот факт, хотя и не очень значимый сам по себе, должен, по меньшей мере, поддержать нас в стремлении продолжать исследование. И тогда мы обнаруживаем, что Плотину известно учение о двух Логосах (*ἐνδιάθετος* и *προφορικός*). Он использует это различие, по меньшей мере, в двух местах *Эннеад*: в 1. 2. 3. 27 и 5. 1. 3. 7.¹ Эти два фрагмента хорошо согласуются друг с другом. В 1. 2. 3. 27 *λόγος ἐν φωνῇ* (эквивалент *προφορικός*) является подражанием (*μίμημα*) относительно *λόγος ἐν ψυχῇ* (= *ἐνδιάθετος*). Просто *λόγος ἐν ψυχῇ* является подражанием и толкователем (*ἐρμηνεύς*) Ума. В 5. 1. 3. 7 *λόγος ἐν προφορᾷ* является образом (*εἰκὼν*) *λόγος ἐν ψυχῇ* (= *ἐνδιάθετος*), тогда как сам *λόγος ἐν ψυχῇ* является образом по отношению к *νοῦς*. Во-первых, мы должны заметить сходство с Филоном. Слово *ἐρμηνεύς* используется при обсуждении двух Логосов как у Филона, так и у Плотина. Но имеется также и различие. У Филона именно *λόγος προφορικός* является «толкователем», тогда как у Плотина эту роль играет *λόγος ἐν ψυχῇ* (или *ἐνδιάθετος*). Суть дела заключается в том, что Плотин не следовал Филону, помешавшему *λόγος ἐνδιάθετος* в мир идей. Если бы Плотин следовал Филону, то этот Логос был бы его второй ипостасью, которой он в действительности не является. Подобно стойкам, но в отличие от Филона, Плотин использовал оба Логоса на уровне Мировой Души.²

¹ Ср.: *Heinze M. Die Lehre vom Logos... S. 317* и *Порфирий. De Abstinencia, 3. 2–3.*

² Мы должны заметить, что, как кажется, в мысли Плотина нет никакой связи между этими Логосами и двумя аспектами Логоса из 3. 3. 4, которые мы обсуждали выше. Также *λόγος ποιητικός* и *λόγος συννημένος* из этого фрагмента не являются эквивалентами двойного Логоса (возвращающегося и исходящего) Бога Филона, несмотря на мнение Брие (*Bréhier E. Les Idées philosophiques de Philon d'Alexandrie. Paris, 1908. P. 110*) и в *Notice* (p. 21) к трактатам Плотина 3. 2–3 в издании Буде (*Budé*). Я не смог понять, как плотиновский *λόγος ποιητικός* может отождествляться с Логосом Филона, «Логосом мира Ума, обращенного к Бору» (*Idées philosophiques. P. 110, p. 3*). Действительно, перекрестная ссылка самого Брие протнворечива. В *Notice* он говорит о «высшем» Логосе, который является творцом,

Итак, каким же должно быть наше общее заключение? Само использование слова ἔρμηνεύς у двух авторов — для различных целей — не имеет большого значения. Конечно, любопытно, что, насколько мне известно, кроме Плотина Филон является единственным автором, использующим ἑρμηνεύς в этом техническом смысле, но тот факт, что λβυός ἑρμηνεύς не удается обнаружить у других авторов, не означает, что это понятие не использовалось, и мы вряд ли можем опираться на этот факт. Мы должны заметить, что, как уже указывалось,¹ смысл различия между профорикός и ἐνδιόθετος, — если не сами слова — восходит к Аристотелю и Платону. Оно тогда было наиболее распространенным из возможных общих мест, и, так как у нас отсутствуют другие свидетельства, мы должны рассматривать слово ἑρμηνεύς просто как нечто забавное. Поэтому до настоящего времени доказательство того, что Плотин знал Филона, является в лучшем случае неубедительным.

И, кроме того, имеются более общие соображения по этому поводу. Кто читал Филона в античности? Насколько можно судить, это делали лишь иудеи и христиане или, по меньшей мере, люди, интересующиеся иудаизмом.² Нумений мог читать его; если исходить из априорных посылок, то Плотин ни в коем случае не мог делать это.

и Логосе, исходящем от высшего, который формирует связь между миром Ума и чувственным миром». Он говорит, что такая мысль часто встречается у Филона, и приводит для сравнения свои *Idées philosophiques*. P. 110. Но там он говорит о «двойном Логосе, Логосе мира Ума, обращенном к Богу, и Логосе, который падает навстречу человеку в область чувственного». Остается фактом, что язык Брие в *Notice* кое-где хорошо подходит Плотину (но не Филону), тогда как в своих *Idées philosophiques* он довольно хорошо описывает Филона (ничего не говоря о Плотине).

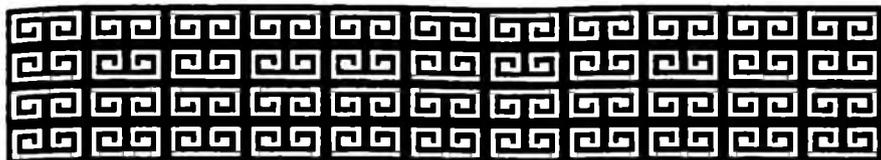
¹ Heinze M. Op. cit. S. 140–145; Aall A. Geschichte... S. 140.

² Ср.: Goodenough E. Introduction to Philo Judeus. Oxford, 1962. P. 96: «Нет ни одного языческого автора, которого можно было бы в малейшей степени подозревать в том, что он хотя бы читал Филона». Это, возможно, сказано слишком сильно. Недавно П. Мерлан завершил изучение возможных отношений между Плотинном и иудаизмом (*Merlan P. Plotinus and the Jews* // JHP 2 [1964] 21) словами: «Вопреки тому, что мы могли бы ожидать, не существует доказательств того, что Плотин имел какой-либо значимый контакт с евреями».

И в том, что мы знаем о трудах Нумения, нет ничего, что позволяло бы предположить, что он перенял у Филона что-либо такое, что могло бы познакомить Плотина с филоновским *Логосом*.

Имеющиеся весьма незначительные сходства между Логосом Филона и Логосом Плотина почти наверняка являются случайными. В концепции Плотина есть много от стоицизма; имеется даже отголосок, благодаря этому стоицизму, мирового Логоса Гераклита, но по большей части мы будем находиться на очень шатком основании, если, пока не появятся дальнейшие свидетельства, будем интерпретировать Логос Плотина вне текста самого Плотина. Особое положение, которое в *Энеадах* занимают Ум, Душа, Логос и природа, невозможно обнаружить — или хотя бы обнаружить нечто похожее — во всей предшествующей философии. Если связь Логоса с Промыслом напоминает стоиков, то связь его с Умом противоречит им. Что бы Логос ни означал для античных мыслителей, для Плотина он означает такой аспект Души, который с помощью передачи творящих идей творит, сохраняет и упорядочивает видимый мир. И как Душа охватывает все индивидуальные души, так и Логос охватывает индивидуальные логосы.





8. Чувственно воспринимаемый объект

Оценку настоятелем Инге (Inge) учения Плотина о категориях вряд ли можно назвать благожелательной: «Длительное обсуждение категорий в шестой *Эннеаде* кажется мне... наименее интересной частью всей книги».¹ Несомненно, что впечатление тусклости, которое часто охватывает читателя, когда он пытается одолеть эту часть наследия Плотина, ни в малейшей степени не объясняет трудности этой части. Те, кому знакома история античной философии, понимают, что вся критика категорий Аристотеля основывается на длительной традиции толкования Аристотеля стойками и средними платониками;² те же, кому знакома история философии Средних веков, склонны указывать на то, что, несмотря на все платиновские атаки на Аристотеля, ученик Плотина Порфирий положил логику Аристотеля в основу метафизики неоплатонизма. Однако хотя эта часть *Эннеад* трудна и временами утомительна, она, тем не менее, обладает значительной философской ценностью. Мнение, что интерпретация Платином категорий приводит в тупик, кажется, является мнением определенных его полемических интерпретаторов³ — и это так, если точку зрения Плотина рассматривать в отрыве от точки

¹ Inge W. R. Op. cit. P. 58.

² Ср.: Praechter K. Nikostratos der Platoniker // Hermes 57 (1922) 481–517; Lloyd A. C. Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic // Phronesis 1 (1955–1956), 58–72, 146–160.

³ Например: Ruten C. Les Catégories du monde sensible dans les *Ennéades* de Plotin. Paris, 1961.

зрения Аристотеля. Ведь является фактом, что платоновская критика как аристотелевских, так и стоических категорий зависит от его собственных принципов, весьма определенных и причем последовательно платонических. И эти принципы нуждаются в прояснении не просто для того, чтобы показать исходные предпосылки, с которыми Плотин подходит к категориям Аристотеля, но ради самих этих принципов, так как в части *Эннеад*, посвященной категориям, мы обнаруживаем почти единственный фрагмент, где Плотин касается метафизического статуса чувственного объекта.

Поскольку категории Аристотеля предназначены для описания *σύνολα* — целостности, состоящей из формы и материи, — мы вряд ли сможем понять критику их Плотином, пока мы не узнаем, как он сам рассматривает чувственный объект. Кроме того, проблема, как совершенно очевидно, имеет большое значение сама по себе. Несмотря на то, что очень большая часть *Эннеад* посвящена Единому, формам, Душе или этическим проблемам, изучающие философию справедливо ожидают, что где-нибудь в своих трактатах Плотин представит хотя бы указание на теорию материальных объектов. Точнее, мы обнаруживаем у Плотина множество фрагментов, которые описывают материальный мир в общих терминах. В некоторых фрагментах, например в противовес гностикам, доказываем, что мир благи или что все управляется Провидением. Но, несмотря на это, мы не часто обнаруживаем точно определенным у Плотина или у его комментаторов, чем же именно является каждый индивидуальный компонент материального мира.

Плотин в некотором смысле — платоник, и эта проблема начинается с Платона. Она возникает в соединении с фактом, что, хотя единичные вещи онтологически «нереальны», т. е. они относятся к миру становления, а не к миру сущего, и хотя установление этой истины означает, что они всегда изменяются, никогда точно не являясь теми, которыми они были, всегда находясь как бы в гераклитовском потоке, они, тем не менее, выступают в качестве подлежащих в явно осмысленных суждениях. «Теэтет сидит» является осмысленным высказыванием; «Теэтет летит», очевидно, является ложным, возможно, бессмысленным. Как может подобная несообразность возникнуть и объясняться в терминах теории идей или любой другой

теории двух миров? Подобную проблему Платон, среди прочих, пытался решить в *Софисте*.

Нет необходимости обсуждать здесь решение Платона, но оно помогает увидеть, что пытающиеся сделать это указывают на сложности, присутствующие в платоновском обращении с именами единичных объектов. Хэмлин следующим образом объясняет, что он понимает под платоновским решением проблемы собственных имен: «Не существует собственных имен в нашем смысле, но лишь имена идей. “Сократ” является, используя современное выражение Рассела, скрытой дескрипцией, в которой присутствует список всех идей, в которых Сократ участвует. Выражение “Сократ” является лишь аббревиатурой для “человека, который благ, мудр, курнос и пр.”, и подобным же образом должно рассматриваться любое суждение, в которое входит “Сократ”, просто в силу того, что возможно наложение различных идей».¹ Хэмлин приводит в поддержку своей точки зрения пассаж из *Филеба* (14а и сл., 15с и сл.), но, как указывает Моравчик, эти фрагменты показывают самое большее, что описание индивида, а не сам индивид, может быть разбито на конечный ряд идей.² Моравчик замечает далее, что прекрасное текстуальное доказательство «теории разбиения (decomposition)» находится в *Тезете* (209с7). Здесь подразумевается — хотя эта точка зрения могла и не разделяться самим Платоном, — что курносость и другие характерные черты составляют индивида (ἐξ ὧν εἶ σὺ). По этому поводу Моравчик замечает, что здесь «индивид не рассматривается как состоящий из характеристик... но, скорее, как сумма уникальных качеств, которые принадлежат лишь субъекту самому по себе». Поэтому во фрагменте из *Тезета* могло бы подразумеваться, что единичное может быть развернуто не в совокупность идей, но в отдельные и различающиеся друг от друга качества (несомненно, сами по себе

¹ Hamlyn D. W. The Communion of Forms in the Development of Plato's Logic // PQ 5 (1955), 294–295.

² Moravcsik J. M. E. Συμπλοκή Εἰδῶν and the Genesis of Λόγος // Archiv für Geschichte der Philosophie 42 (1960) 120. Позиция Хэмлина поддерживается в статье: Bluck R. S. False Statement in the *Sophist* // JHS 77 (1957), 182.

они могут классифицироваться в соответствии с идеями). Таким образом, Сократ состоит не из трансцендентных идей, а из имманентных качеств,¹ каждое из этих качеств зависит от своей идеи, но изменяется в зависимости от той пространственно-временной ситуации, в которой находится индивид, частями которого они являются. В любом случае в некотором смысле индивид может мыслиться как набор качеств, и этот набор может рассматриваться как единство, по меньшей мере для целей лингвистического анализа.

Хотя такие фрагменты, как *Тезет*, 157 bc и *Тимей*, 49–50, подчеркивают ненадежную природу единства чувственного объекта, это единство, по меньшей мере, достаточно существенно для того, чтобы допустить возможность суждений о единичных объектах и, особенно в *Филебе*, разрешить Платону говорить о *познании* единичных объектов.² Действительно, даже если никакая метафизика единичных, поскольку они единичные, невозможна, то сам факт человеческой речи указывает, что следует допустить некоторую логику. Конечно, факт, что единичные объекты указанным способом могут быть втиснуты в рамки логики, ни в коем случае не уменьшает их полную зависимость от идей, которые придают им слаженность, — и на самом деле может привести к методологическим ошибкам исследователя. Платон замечает в *Письме VII*, 343c, что имеется различие между «качеством нечто» (τὸ ποιόν τι) и «нечто» (τὸ τι) и что когда мы пытаемся понять природу единичного, это заводит нас в тупик и приводит к нелепой подстановке «качества нечто» вместо «нечто». Однако у нас имеется естественная склонность делать это, так как легко распознать качества, в то время как «нечто» или идею постичь трудно.

Тезет, 157 bc имел большое значение для распространения концепции, что индивиды являются наборами индивидуальных качеств несмотря на то, что для обоснования такой позиции данный платоновский пассаж ничего не дает. Платон доказывает здесь, что как собственные, так и собирательные имена, такие как «человек», «камень» и пр. (он не имеет в виду формы), не являются сущностями.

¹ О значении этого различия у Платона см.: Rist J. M. The Immanence and Transcendence of the Platonic Form // *Philologus* 108 (1964), 216–232.

² Например, *Филеб*, 61d–e.

Слово «набор» (ἄθροισμα) встречается в этом фрагменте, но Платон не прилагает его к единичным объектам.¹ Он не называет единичное «набором» уникальных качеств, хотя, как мы видели, он именно так рассматривал единичное. Тем не менее термин применялся в этом смысле последующими платониками, вероятно, Антиохом из Аскалона и, разумеется, автором *Учебника платоновской философии*.² Такой, коротко говоря, была история вопроса к тому времени, когда начал творить Плотин. Мы можем теперь рассмотреть, как он подходил к проблеме, столкнувшись с совершенно другой точкой зрения Аристотеля.

Плотин должен был получить уверенность для своей битвы с категориями Аристотеля из того факта (который был очевиден его последователям), что Аристотель пребывал в затруднении в вопросе об отношении между сущностью и качеством в чувственно воспринимаемой составной вещи. Не только в новое время философы находили трудным для понимания различие между существенными и акцидентальными качествами и интересовались, уложены ли качества на сущность, как багаж на спину слона. С точки зрения Плотина, трудность подобного рода возникает из-за того, что Аристотель упорствовал в своем взгляде на псевдо-сущность, единичное, как на действительно сущее. Для того чтобы поправить Аристотеля, следует объяснить, что реальность присутствует только в мире идей и что в отношении к единичному те же самые предикаты, что и у идей, могут быть допущены лишь в переносном смысле. Как же быть с единичными? Ответ следует искать во фрагментах из б. 3, к которым мы можем теперь обратиться для проведения более тщательного исследования.

¹ С позволения А. С. Lloyd. Op. cit. P. 159.

² *Sextus Empiricus. Adv. Math. 7. 276–277; [Alcinoos] Didaskalikos, 4. 7–8*, ed. Louis. Рист, как и многие в то время, автором *Учебника платоновской философии* называет платоника II в. н. э. Альбина, однако в настоящее время это предположение Уитта и др. считается недостаточно обоснованным, и большинство исследователей предпочитает вернуться к оригинальному чтению рукописи и считать автором этого сочинения иначе не известного Алкиноя. — Прим. Пер.

Мы можем рассматривать главу 2 как исходную точку. В этой и следующей главах Плотин отождествляет три аспекта единичного: его материю, его форму и его природу как составного. Эти три аспекта вовлечены в сущность единичного и, следовательно, должны иметь нечто общее (6. 3. 3. 18). Их соединение позволяет нам называть единичное общим именем. Аспекты «сущности» могут рассматриваться отдельно от названных трех аспектов; но они позволяют нам сформировать идею о том, что же есть единичное. Итак, мы можем спросить, повторяет Плотин в 6. 3. 4. 1, что же общее они имеют, что является для них «субстанциальным». Станный вопрос, можно было бы сказать, так как составное в некотором смысле составлено из формы и материи, но это не заботит Плотина. Вместо того чтобы ответить, что эти три аспекта являются отделяемыми элементами единичного в некотором квази-материальном смысле, он говорит, что единичное может быть понято и быть логическим подлежащим лишь тогда, когда присутствуют все эти три аспекта.

Из последних предложений 6. 3. 4. 1 ясно, что то, чем эти три элемента обладают как *общим*, просто является тем, что в некотором смысле они соединены в *единство* и что это единство является метафизическим, а не физическим (μεῖν οὐ γάρ τι ἀπαρτίζει ἐν τι). Итак, сущность в чувственном мире, или псевдо-сущность, как Плотин часто называет ее (τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης, 6. 3. 5. 1), является как бы центром, из которого другие категории выводятся и которому они обязаны своим существованием; это — центр восприятия объекта и источник его деятельности (περὶ ὃ τὸ πάσχειν καὶ ἀφ' ἧς τὸ ποιεῖν). Можно заметить, что в некоторых отношениях подобное описание чувственной сущности соответствует описанию мыслимой или истинной сущности. Подобное соответствие можно объяснить либо через аналогию одного другому, либо через тот простой факт, что эти термины по необходимости используются один вместо другого.

Если мы желаем понять чувственный объект, не следует делить его на элементы (διαίρειν εἰς στοχεῖα, 6. 3. 8. 1). Его составные части не будут сущностями или, во всяком случае, не будут чувственными сущностями. И снова мы должны искать общий фактор. Что имеется общего между камнем, землей, водой и позднейшими объектами, составленными из них? Все они обладают качествами и количествами.

И, фактически, чувственная сущность есть «соединенные» (συνφόρησις, 6. 3. 8. 20) качества и материя. Говоря, что материя для Плотина — это лишь абстракция, последняя стадия в процессе эманации из Единого, мы осознаем, что, в конце концов, не так уж далеко отошли от Платона. Одно лишь *существование* в некоторой форме из этого набора качеств есть сущность (6. 3. 6). Брие сравнивает эту позицию с позицией Локка.¹ Разумеется, из этого следует, что невозможно обрести сущность отдельно от качества и количества.

Итак, качества свертываются в единичную сущность (συνπλαγέντα). Если мы спросим, сколько качеств формируют сущность, то ответ будет заключаться в том, что если нехватка любого индивидуального качества оставляет сущность неполной, т. е., вероятно, позволяет ей быть чем-то иным, то это качество является необходимым для сущности. Мы должны заметить, что слово ἀπρτισμένῃν появляется в 6. 3. 8. 23. «Сущность» достигает завершенности только при обладании всеми качествами. Плотин даже называет ее ипостасью.

Необходимо заметить, что Плотин не называет единичное «набором» качеств; вместо этого он использует слово «смесь» (μίγμα) в 6. 3. 8. 26. Это — стоическое словоупотребление. Термин должен напоминать нам о полном взаимопроникновении или слиянии² тел, что составляет центральную, хотя и трудную для понимания, часть стоической физики, и это стоическое учение Плотин неоднократно обсуждает.³ Возможно, он предпочел использовать этот термин, так как слово «набор» предполагает, что единичности некоторым образом физически делимы или сводимы к своим качественным частям, — что было бы абсурдно.

Плотин старается ответить на возражение, что если мы мыслим единичные вещи как сущности, состоящие из набора качеств, то, как кажется, подвергаемся риску сформировать сущность из того, что

¹ Bréhier E. Ennéades 6, p. 48 (прим. к 6. 1–3). Ср.: Rutten C. Op. cit. P. 57.

² Этот интересный и непростой сюжет разбирается в недавней работе: Солопова М. А. Александр Афродизийский и его трактат «О смешении и росте». М., 2002. С. 45 и сл., 54 и сл. и др. — Прим. Пер.

³ Enn. 2. 7.

сущностью не является, или, выражаясь более ясно, риску составить сущие из того, что не существует. Интересно, идет ли здесь снова речь об Аристотеле? Ведь последний, который полагал, что составленные из формы и материи являются чем-то существующими в действительности, думал также, что реальность и существование этих субстанций гарантируются их сущностями, которые в некотором смысле не существуют сами по себе.

Если бы это было так, проблема не представляла бы трудностей. Единичная сущность, именуемая в *Энеадах* «целое» (ὅλον), не является истинной сущностью; следовательно, она не существует в полном смысле. Но точно так же не существует в полном смысле и материя, так что единичная сущность состоит из того, что полностью не существует. Она — лишь имитация реальности; она является, как образно говорит Плотин, лишь отражением в зеркале.

Плотиновское описание единичного является трудным для понимания и становится еще более трудным из-за того, что говорится об этом всегда как бы между прочим, как о второстепенном эпизоде при опровержении Аристотеля. Пассаж из 6. 3. 15 наиболее полезен в этой связи. По его словам, говоря о качестве, мы показали, как, будучи смешанным (συμμιχθέν) с материей и количеством, — метафизическая природа дескрипций здесь очевидна, — это качество составляет чувственную сущность (6. 3. 15. 23). Эта чувственная сущность, — он продолжает, вероятно, ссылаясь на вышеупомянутый фрагмент из платоновского *Письма VII*, — должна мыслиться не столько как сущность, но, скорее, как нечто обладающее качествами. Если мы желаем обнаружить именно сущность, то не следует вообще смотреть на единичное; скорее, следует обратить внимание на разумный принцип единичного, на его логос. Та же самая мысль, возможно, даже еще более ясно, излагается в 2. 6. 1, в трактате, посвященном анализу «качества». Здесь ссылка на Платона очевидна:

«Истина состоит в том, что, когда Разумные Принципы производят эти вещи, эти Разумные Принципы не содержат ничего, кроме того, что принадлежит природе сущего, однако лишь в мире Ума сотворенные вещи (ἀποτελέσματα) на самом деле обладают подлинным существованием: здесь они не суть “нечто”, но лишь обладают качествами (ποιά, οὐ τί). И это — начало той ошибки, которую мы

постоянно совершаем: при наших исследованиях вещей мы позволяем существу ускользнуть от нас и оказываемся связанными тем, что есть всего лишь качество. Так, огонь в действительности не является тем, что мы им называем, исходя из наблюдений над имеющимися определенными качествами; огонь есть сущее; феномены, наблюдаемые здесь и приводящие нас к имени “огонь”, уводят нас прочь от подлинного сущего; качество возводится в ранг самой материи определения — процедура, однако, достаточно разумная по отношению к вещам чувственной области, которые ни в коем случае не являются сущими, но лишь сопровождают (*accidents*)¹ сущее».

Возвратившись к б. 3. 15, мы вновь обнаруживаем пример с огнем (строка 27 и далее), а также, что из всего этого должен быть сделан вывод: сущность вещи есть ее Разумный Принцип, который должен находиться в некотором смысле вне ее самой. Так, хотя индивид может рассматриваться как логический субъект, он не может пониматься метафизически без ссылки на его причину.

Рассмотрим, говорит Плотин, случай Сократа. Мы называем Сократом самого человека, но когда мы видим портрет, мы говорим: «Это Сократ». Другими словами, мы называем всего лишь рисунок, на котором изображен портрет Сократа, именем «Сократ». Если мы проведем параллель с более высоким уровнем, то и здесь снова будут два Сократа: первого мы узнаем нашими чувствами, главным образом, конечно, глазами, и второй, подлинный Сократ, личность Сократа. Именно эта личность, «разумный принцип» Сократа, делает Сократа тем, что он есть. Его чувственные атрибуты (и качества) являются внешними. Поэтому, хотя мы говорим, что «Сократ гуляет по рыночной площади» или «Сократ есть сын Софрониска», и хотя в подобной фразе нет никакой логической ошибки, тем не менее, мы должны осознавать, что эти высказывания не являются высказываниями о подлинном Сократе.

В случае Сократа именно Разумный Принцип, зависящий от своей идеи, является подлинным. В этом пункте Плотин становится раздражающе немногословным. Единичный Разумный Принцип Сократа,

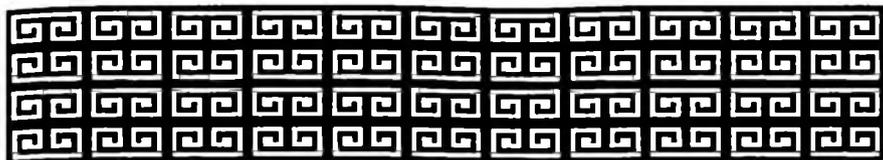
¹ Греческое слово — *πάθη*, но «*accidents*», кажется, передает смысл лучше, чем что-либо другое.

он замечает, так же относится к самому истинному Разумному Принципу Человека, как и цвета и формы в видимом Сократе к нему же в его Разумном Принципе. Это, кажется, значит, что Разумный Принцип Сократа в некотором смысле является менее реальным, чем Логос человека вообще. Как это может быть, Плотин не объясняет. «Они [вещи] именно таковы» (ταῦτα μὲν οὖν οὕτως), — таков его вердикт. Но если бы Плотин взял в качестве примера не Сократа, а какую-нибудь неодушевленную сущность, то трудности были бы не столь значительны. Однако этот пример вовлекает нас во все проблемы относительно идей индивидуальностей, характерные для философии Плотина. Действительно, существуют ли они и каково их отношение к родовым идеям? Принимая, что Плотин признает существование идей индивидуальностей¹, по крайней мере людей, какая дальнейшая информация предоставляется нам этим фрагментом? Только то, что, как мы могли бы ожидать, мир идей допускает разделение, различие, превосходство и подчиненность; так что родовые идеи являются высшими по отношению к идеям индивидуальностей.

Такова метафизика единичного. Точка зрения Плотина в своей основе сохраняет изначальную точку зрения Платона. Эта позиция пережила критику Аристотеля и должна была выжить для того, чтобы логика Аристотеля, взятая на службу неоплатонизмом, могла быть безопасно допущена в курс обучения как необходимое условие для усвоения метафизики Плотина. Так, в своем «Введении к Категориям Аристотеля» Порфирий утверждает, что неделимая индивидуальность (ἄτομον) состоит (συνέστηκεν) из уникальных качеств (ἰδιότητες), что на самом деле она является набором или собранием (ἄθροισμα) таких качеств.² Во все времена позиция платоников в основном оставалась одной и той же.

¹ См.: Rist J. M. Forms of Individuals in Plotinus // CQ 13 (1963), 223–231.

² Isagoge, 7. 22 Busse.



9. Падение Души

Почти каждый размышляющий над *Эннеадами* на некотором этапе замечает, что теория творения материального мира Душой ставит Плотина перед очень большими трудностями. С одной стороны, вместе с платоновским *Федоном* он полагает, что душа есть пленник в теле и что материальный мир есть ухудшенная версия умного мира; с другой стороны, вместе с *Тимеем* Платона он утверждает, что материальный мир есть творение Бога и наилучший из возможных в своем роде миров, что он является творчеством Проведения и полон славой своего Творца. Когда речь идет о возвращении Души к ее источнику, продолжает наш комментатор, Плотин думает о бегстве от мира и о душах, пребывающих в мире в качестве павших и наказываемых за их падение жизнью в телах; когда речь идет о противостоянии крайнему дуализму гностиков, для которых создатель материальной Вселенной является злым, а его творения — чудовищными, Плотин занимает противоположную позицию и является почти францисканцем в своей похвале красоте космоса и в своих речах о значимости Души как творца и устроителя космоса. Две позиции могут быть несовместимыми, могут быть результатом различных влияний, оказываемых на Плотина, которые он так и не смог разрешить. Тем не менее, если и верно, что он не достиг полной гармонии в своих взглядах, все же оказывается, что в *Эннеадах* имеется большая согласованность, чем обычно думают. Рассматривая эту степень согласованности, нам следует кратко коснуться таких проблем, как соотношение материи и зла и природа человеческой души, т. е. проблем, чье дальнейшее прояснение будет благотворно для изучения философии Плотина в широком смысле.

Один из критических вопросов в полемике Плотина с гностикami касается моральной природы Мировой Души или сходной с ней силы. В 2. 9. 10 Плотин ссылается на точку зрения гностиков — кажется, сторонников Валентина, — которая заключается в том, что Мировая Душа и некая Мудрость или София «отклонилась» и вступила в материальный мир. Он продолжает рассуждения, пытаясь показать противоречия в воззрениях гностиков на то, чем является материальный мир и как он начал существовать, но мы это до времени оставим. Теперь же мы должны подчеркнуть, что для противников Плотина Мировая Душа способна на моральное падение и ее творения суть непосредственные результаты этого падения. Следовательно, материальный мир есть самоочевидное зло. Взгляд же Плотина совершенно другой. Мировая Душа, как мы увидим, во многих отношениях отличается от частных душ, и ни в одном отношении более ясно, чем в следующем: именно частные души, по словам Инге, суть странники в умном мире, способные к восхождению к областям чистых идей или к нижайшему рабству перед тем, что материально и вторично по отношению к ним. Мировая же Душа есть ипостась истинного бытия; она не вступает в мир ощущения и изменения, но производит и создает этот мир свыше. Так что позвольте нам взглянуть на те фрагменты, где это объясняется.

Некоторые из гностиков утверждают, что Мировая Душа творит мир «после потери крыльев» (*πτερορρησασαν*, 2. 9. 4. 1), используя язык *Федра*. Ответ Плотина таков: Мировая Душа не может претерпевать, как вещь, и поэтому следует подразумевать, что Платон имел здесь в виду индивидуальную душу. Если Мировая Душа подвергается падению (*σφαλείσαν*), атакует Плотин, назовите нам причину падения! Если она есть извечно павшая, то ее сущностная природа должна быть павшей природой — что невозможно. Если она пала в некоторое определенное время, то почему она не сделала этого раньше? Таким образом, истина, по Плотину, заключается в том, что творение мира Мировой Душой осуществляется не отклонением (*νεῦσις*), но, скорее, противоположным (*μὴ νεῦσις*). Ибо, если это отклонение, то Душа забыла свое происхождение, и если она забыла свое происхождение, то она не могла бы и творить, ведь мы знаем, что творение есть отражение созерцания. Творящая Душа должна предполагаться

склоняющейся к высшему, а не отклоняющейся к бесформенному и злему.¹ Поскольку творение есть результат такого склонения к высшему, то исключается еще одна из излюбленных тем гностиков. Нелепо, говорит Плотин, воображать, что Мировая Душа исполняет свои творящие акты для того, чтобы увеличить славу.² Это не более чем антропоморфная интерпретация Божественной деятельности.

Развернутое платиновское рассмотрение гностических теорий о падении Мировой Души в главах 10 и 11 того же трактата позволяет нам проследить далее его собственные идеи. Из 2. 9. 19. 23 и далее ясно, что гностики говорили и о нисхождении (*κατελθεῖν* или *νεῦσαι*) Души, и об «освещении ею тьмы» (*ελλάτψαι μόνον τῷ σκότῳ*). Однако если она не низошла (*μὴ κατήλθεν*), спрашивает Плотин в 2. 9. 11. 1, но осветила тьму, то разве можно сказать, что она «отклонилась» в каком-либо греховном смысле? Факт, что она излучает свет, не может считаться подобным ухудшением. Только из-за покидания своего собственного мира и падения на уровень того, что освещается, можно было бы назвать Душу отклонившийся. Такое движение, которое, возможно, включало бы в себя обретение тела и вступление в мир пространства (*ἡ δὲ ἦλθε τοπικῶς*), не является *необходимым* дополнением к «иллюминации». Позиция Плотина, как противоположная позиции гностиков, заключается в том, что Мировая Душа остается свыше и просветляет материю без физического контакта с ней.

Надо заметить, что мы все еще не определили то, *что* просветляется, но лишь увидели, что Мировая Душа не ниспадает на низший уровень. Однако язык в конце 2. 9. 10 должен показать направление мысли Плотина в дальнейшем исследовании этого. Здесь имеется ясная ссылка на гностический дуализм. Ведь когда гностики говорят

¹ Терминология Плотина приводит здесь в замешательство, ибо он использует фразу «отклоняется (*declines*) к другому миру» (*νεῦει ἐκεῖ*), где ясно подразумевается движение вверх, и по-английски мы должны сказать «склоняется» (*incline*). Схожее употребление *νεῦσις* для указания на движение см. в 1. 8. 4. 25; 6. 9. 9. 11.

² Об этом ср.: 2. 9. 11. 21 и *Zandee J. The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings, mainly the 4th treatise of the Jung Codex. Istanbul, 1961. P. 28.*

об иллюминации, мы должны понимать, что тьма, которая просветляется, рассматривается как некоторый вид материального субстрата. Но хотя такой, возможно, была точка зрения Платона и хотя Нумений несколькими годами ранее принял в этом вопросе дуалистическую позицию, Плотин находит ее смутной и, по-видимому, относится к ней с презрением. Они обсуждают материю, он говорит, или материальность (*ύλότος*), или как там еще они ее называют. Но если Плотин не принимает независимого материального субстрата, то как же он понимает иллюминацию?

Перед тем как мы обратимся к этим трудностям, позвольте нам в конце концов разрешить вопрос о Мировой Душе. Точка зрения, что она не ниспадает, что ее освещение не является моральным отклонением, отстаивается не только просто как полемический выпад против гностиков. В 3. 9. 3. 5 мы читаем, что Мировая Душа всегда пребывает свыше, в 4. 8. 4 — что лишь после покидания Мировой Души умопостигаемого мира индивидуальные души здесь, на Земле, ниспадают во зло, в 4. 8. 7. 27 и далее — что «так называемая Душа Всего никогда не участвует в низшей деятельности, но не подвержена злу и в состоянии созерцания оглядывает то, что ниже ее и одновременно пребывает неподвижной свыше». В заключение возьмем только фрагмент из следующей главы (4. 8. 8. 13 и далее) для того, чтобы подвести итог. Хотя каждая душа, включая Мировую Душу, имеет дело с умным миром и с управлением материей, все же способ действия Мировой Души отличается своей чистотой: «Душа Всего, как некоторое сущее, управляет Вселенной, хотя эта часть ее склоняется на сторону тела, но, поскольку она не проявляет волю, основываясь на расчете, как мы, но действует чистым умным актом, как при осуществлении художником своего замысла — ее служение есть служение *сверхобладающей неозабоченности* (*ύπερέχουσα ἀπόνως*)». Мы можем оставить здесь рассмотрение этого вопроса. Если речь идет о Мировой Душе, то падения не существует. Как творение, так и управление материальным миром являются исполнением функций Души, но таких функций, что к ним не может пристать ни малейшее пятно. Теперь мы можем сравнить этот случай со случаем индивидуальной души.

Существует различие между действиями Мировой Души и индивидуальных душ, которое сразу же становится очевидным. Мировая

Душа управляет телесной, материальной Вселенной, которая будет сконструирована навсегда — причем, в основном, в одном и том же состоянии (4. 8. 2. 15), — ибо для Плотина четыре элемента никогда не пройдут, и также этого не случится с разнообразными видами живых существ, населяющих поверхность Земли. Индивидуальное же тело есть временное и недолговечное жилище для души, которая может, время от времени, переходить к полной привязанности к подобным телам, но без необходимого формирования глубинной связи с любым из них. Этот различный статус тела мира и индивидуальных тел помогает выявить различные следствия, которые они будут иметь для своих управляющих душ. Индивидуальная душа управляет тем, что недолговечно, и, следовательно, частично; Мировая Душа управляет тем, что способно, в некотором смысле, пребывать в ее полноте и совершенстве.

Эти различия должны стать более ясными, когда мы рассматриваем некоторые выражения, которые Плотин использует для описания действий Мировой Души и индивидуальных душ в их творящих аспектах. Гностики, повторим, пытались представить Мировую Душу виновной в своих творящих актах. Плотин отвергает это, как мы видели, многими способами и, мы должны сейчас заметить, в особой и значимой форме в 2. 9. 11. 21–22. Мировая Душа творит, читаем мы, вне духа высокомерия и дерзости (*ἀλαξονείαν καὶ τόλμαν*). Второе из этих слов особенно важно, так как именно это качество — «дерзость» — может быть крахом *индивидуальной* души. «Что заставляет души забывать своего Отца?» — спрашивает Плотин, в самом начале 5. 1. 1. Ответ таков, что для этих душ начало зла есть их дерзость (*τόλμα*)... и их воление быть самими по себе (*τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι*).¹ Тогда здесь заключается наиболее замечательное

¹ Обсуждение того, как Плотин отказался от неопифагорейского взгляда, что термин *τόλμα* может прилагаться к миру Ума в уничижительном смысле (несмотря на 6. 9. 5. 26 и, косвенно, 3. 8. 8. 32 и сл.), см. в статье: *Risi J. M. Monism: Plotinus and some Predecessors* // HSCP 70 (1965), 340–343. Верно, что в 3. 7. 11. 15 и далее Плотин приписывает Мировой Душе стремление управлять собой и быть хозяйкой самой себя (*ἄρχειν αὐτῆς βουλομένη καὶ εἶναι αὐτῆς*), и это сравнимо с *τὸ βουλευθῆναι δὲ*

различие между Мировой Душой и индивидуальными душами. Так или иначе, индивидуальные души могут быть, и суть, грешные.

Когда мы рассмотрим следствия этого платиновского взгляда на материальный мир, мы сразу же столкнемся с парадоксом. В некотором смысле и Мировая Душа, и индивидуальные души ответственны за создание и сохранение мира, но их моральное отношение к этому различно. Мы сказали, в случае Мировой Души, что простая иллюминация (ἔλλαμψις) всего, что снизу, не приводит к пятну виновности, но что такая виновность навлекается, если телесный или пространственный контакт с их низшими созданиями имеет место. Если мы хотим рассмотреть, как происходит такой контакт, мы должны выяснить далее, как материя и ее порождения актуально творятся, а также отношение к ним индивидуальных душ.

Мы должны еще раз вернуться к трактату *Против гностиков*, на сей раз — к 2. 9. 12. 39 и далее. Здесь Плотин рассматривает — и неявно отвергает — две гностические альтернативы. Первая заключается в том, что когда Мировая Душа пала, она увидела предсуществующую тьму и просветила ее. Этот взгляд, делающий материю, материальность, или как там еще гностики это называют, разновидностью тьмы, не стыкуется с эманационной схемой происхождения всего из Единого, что неприемлемо для Плотина. Если тьма предсуществует, добавляет он, т. е. если она есть независимое сущее (подобно «пространству» в *Тимее*), то откуда она пришла? Он предполагает, что она не могла быть беспричинной. Тогда появляется другая гностическая альтернатива. Что, если тьма была создана через «отклонение» самой Души? Если это так, то природная возможность

ἑαυτῶν εἶναι индивидуальной души в 5. 1. 1, но *контекст* этих фрагментов различен. В 5. 1. 1. Плотин говорит о происхождении греха — который в случае индивидуальной души немислим без свободной воли; в 3. 7. 11 (где слово τὸλμα не встречается) он рассматривает чисто космологическую деятельность Мировой Души, к которой, взятой самой по себе, не может быть приписана никакая греховность. Доддс полагает (*Dodds E. R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge, 1965. P. 24–26), что понимание Плотинем термина τὸλμα претерпело значительное изменение. Я выступаю против этой точки зрения в обзоре статьи Доддса, которое опубликовано в *Phoenix* 20 (1966).

самой Души действовать аморально («отклоняться», в смысле гностиков) и становиться виновной, присутствует в области истинного бытия, — а такое заключение Плотин упорно называет дерзкой глупостью, и его он подразумевал отвергнутым выше, в этой же главе. В строке 32, например, имеется исследование понятия «иллюминация» (ἔλλαμψις). Она должна быть либо естественной, либо неестественной. Если она естественная, она должна быть вечной (и нет нужды в независимом материальном субстрате); если она неестественная, то области не только становления, но также и Бытия, и идей суть злые.

Тем не менее понятие «иллюминация» является подходящим. Существует иллюминация, исходящая из Мировой Души, и она вечная и естественная. Если это так, то материя не может быть изолированной, как любая разновидность предсуществующей тьмы, ибо нет предсуществования — ни темпорально, ни онтологически. Материя не может прекратить существовать, читаем мы в 2. 9. 3. 16, ибо если бы она смогла, то почему она начала существовать? Если она изолирована и отдельна от процесса иллюминации из Мировой Души и в конечном счете от Единого, то следствия действий Мировой Души ограничены пространством — что невозможно. Поэтому должна быть истинной другая альтернатива, упомянутая в этой главе: материя есть «приложение» к процессу эманации (παράκολουθεῖν) [сопровождающее, сопровождение]. Она полностью негативна и, таким образом, не тождественна «тьме» гностиков, ни в отношении предсуществования, ни каким-либо иным образом, хотя быть предсуществующей она не смогла бы по другим причинам. Она просто есть то, что есть «там», когда там ничего нет, когда эманационный процесс в конце концов истощается. Ее можно сравнить с зеркалом (3. 6. 13. 49), но лишь до тех пор, пока другие вещи являются в нем, не в смысле рассмотрения зеркала в качестве материального объекта.

Ту же доктрину и те же слова для «приложения» материи (ἡκολούθησεν) можно обнаружить в очень трудном фрагменте раннего трактата 4. 8.¹ Для того чтобы обсудить смысл этого фрагмента, нам необходимо привести греческий текст полностью. Плотин пишет следующее:

¹ 4. 8. 6. 18 и сл.

«εἴτ' οὖν ἦν αἰεὶ ἡ τῆς ὕλης φύσις, οὐχ οἶον τε ἦν αὐτὴν μετασχεῖν οὐδ' ἄν τοῦ πᾶσι τὸ ἀγαθὸν καθόσον δύναται ἕκαστον χορηγῶντος· εἴτ' ἠκολούθησεν ἐξ ἀνάγκης ἡ γένεσις αὐτῆς τοῖς πρὸ αὐτῆς αἰτίοις, οὐδ' ὡς ἔδει χωρὶς εἶναι, ἀδυναμία πρὶν εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν σπάντος τοῦ καὶ τὸ οἶον ἐν χάριτι δόντος».

Брие переводит это так:

«Либо материя всегда существовала... либо, иначе, ее творение есть необходимое следствие предшествующих причин. В первом случае она есть предел, отличный от сущих, которые по нарастанию происходят от Единого, и она должна противопоставить себя этим сущим. Во втором случае она есть последний предел в происхождении сущего, так сказать, бессильный этап, в котором творящие силы, порожденные Единым, наконец истощаются».¹

Этот перевод, возможно, близкий к той версии, которой придерживается Puech,² отрицает полное значение слов οὐδ' ὡς ἔδει χωρὶς. Эта фраза должна подразумевать, что именно второе альтернативное рассмотрение материи может рассматриваться предпочтительным, что материя отделена (χωρὶς) от Единого. Плотин же говорит следующее: даже если материя стала быть как необходимое следствие причин πρὸ αὐτῆς — мы рассмотрим эти слова в свое время, — то даже в этом случае она не отделена. Это должно означать, что первая альтернатива («если материя всегда существовала») может быть более легко понята как включающая некоторое последнее соединение эманационного процесса с порождением материи. Если это так, то интерпретация Брие ошибочна. Противопоставление должно быть не между материей, как не зависящей от процесса эманации, и материей на последнем этапе этого процесса, но между ее различными видами. Противопоставление должно быть, как я ранее³ и предполагал, не между вечной

¹ Bréhier E. The Philosophy of Plotinus (Transl. J. Thomas). Chicago, 1958. P. 180.

² Пёш полагает, что до разрыва с гностиками Плотин считал материю злой субстанцией. См.: Puech H. C. Plotin et les Gnostiques // Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960. P. 184.

³ Ср.: Rist J. M. Plotinus on the Matter and Evil // Phronesis 6 (1961), 157–158.

материей и материей, созданной во времени. Верно, что эта последняя возможность не соответствует точке зрения Плотина, и, на самом деле, этот взгляд он даже редко рассматривает; но все же это, конечно, не та точка зрения, с которой не согласились бы все мыслители III в. Слова $\pi\rho\delta\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$, таким образом, должны заключать в себе отсылку к темпоральности, ибо смысл фрагмента целиком запрещает что-либо иное. Таким образом, вторая альтернатива Плотина заключается в том, что даже если материя есть темпоральное творение, то и тогда она не отделена от Единого, ибо разве могло бы Единое не быть равным какому-либо свершению? Тот факт, что это не его собственная точка зрения, делает слова «даже тогда не» (*not even so*) ($\sigma\upsilon\delta\delta\prime\ \omega\varsigma$) еще более подходящими.¹ Материя ни при каких условиях не может быть тьмой, не зависимой от Единого, как полагали гностики. Тем не менее мы должны заметить, что используемое здесь слово $\eta\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\eta\sigma\epsilon\nu$ не является собственной терминологией Плотина. Ясно, что этот термин он нашел особенно подходящим для описания результата процесса эманации, когда этот процесс рассматривается динамически.

Итак, материя рассматривается как последнее творение в ряду творений, в конечном счете восходящих к Единому. В некотором смысле она является истечением, которое обладает чем-то от Души Всего; даже если она полностью негативна, мы должны рассмотреть вопрос о том, как материальный мир стал разнообразным и имеющим множество форм. Разумеется, он есть образ мира Ума в целом и чистых идей — в частности. Частные идеи представляются через свои *логосы* в мире материи, и, по меньшей мере, в некоторых случаях эти *логосы* должны рассматриваться как души. Таким образом, мы должны рассмотреть функцию индивидуальной души в процессе творения.

Гармония мира Ума такова, что каждая идея подразумевает мир идей (*Forms*), и мир идей подразумевает каждую индивидуальную идею. Точно так же характеристики индивидуальностей не являются чем-то фундаментально отличным от характеристик целого. Однако на уровне Души, как мы уже видели, элементы множественности увеличивались, и значимым следствием этого увеличения является сле-

¹ Я воспроизвел здесь мою аргументацию из *Phronesis* более подробно, т. к. интерпретация Брие, кажется, до сих пор широко распространена.

дующее: хотя Мировая Душа всегда будет оставаться чистой, индивидуальные души в своих низших аспектах способны к «падению», сравнимому с тем, которое принимается христианской теологией.

Возможно, наилучшим образом это объяснено в 1. 1. 12. Здесь точное значение слова $\nu\epsilon\delta\sigma\iota\varsigma$, которое, как мы видели, в трактате *Против гностиков* используется по отношению как к движению вверх, так и к движению вниз, объясняется более полно. Когда Душа творит свой образ в не-сущем через обычный процесс эманации, не должен ли этот вид «отклонения» ($\nu\epsilon\delta\sigma\iota\varsigma$) быть грехом ($\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$)? Плотин отвечает, что если «отклонение» ($\nu\epsilon\delta\sigma\iota\varsigma$) есть просветление не-сущего и ничего более, то греха не существует. Грех случается, если Душа совершает нечто большее, чем просвещение: когда она на самом деле следует своему собственному образу и становится рабствующей перед ним. Как, можем мы спросить, такое могло случиться? И, прежде всего, является ли это необходимым для процесса творения?

Вопрос поднимается в наиболее острой форме в 4. 8. 5. 16. Падение души включает в себя двойной грех: мотивы падения греховны; и грех совершается душой, если она однажды пала. Оба эти греха наказаны, один — самим падением, другой — перемещением души от тела к телу, пока она не завершит свое искупление.¹ Естественно, что если однажды душа пала на материальный уровень, то будет действовать недостойно. Нашей проблемой является первый из этих двух грехов — грех, связанный с мотивом самого падения. Мы видели, в случае Мировой Души, что акт творения через иллюминацию свободен от порчи. Поэтому необходимо заметить, что в случае индивидуальной души этот акт запятнан мотивами, которые, по меньшей мере, не полностью чисты. Таким образом, мы должны рассмотреть все причины, управляющие этим падением.

Ответ находим в 4. 8. 5. 26. Имеют место три причины того, почему душа «падает». Она нисходит из-за произвольного давления ($\rho\omicron\pi\eta\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\epsilon\zeta\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\phi$) [самовольного склонения] и из-за природы ее собственной силы, как творящей, так и управляющей, в материальном мире. Ясно, что если имеется грех, заключающийся в этом падении, то он будет соединен с «произвольным давлением», и Плотин, мы должны повторить,

¹ Ср.: 6. 4. 16.

взял слово ῥοπῆ из *Федра*, где Платон в мифе о колеснице говорит о злой лошади, влекущей колесницу вниз.¹ Это «давление» тогда в уме Плотина ассоциируется с видом *nostalgie de la boue* [ностальгии грязи]. Мы должны поискать другие случаи использования слов «давление» и ἀντεξούσιος.

Эти два слова снова появляются вместе в 3. 2. 4. 37, где мы находим ῥέπω используемым в нейтральном смысле в предложении: живые существа, обладающие произвольным (ἀντεξούσιον) движением, могут склоняться (ῥέποι) то к лучшему, то к худшему. Именно так, разумеется, обстоит дело с душой, которая может либо обратиться к Мировой Душе и к миру Ума по ту сторону нашего мира, либо обратиться к низшему, к ее собственным творениям и к сфере материального. Более полезными в нашем настоящем исследовании является 4. 3. 17. 25, где мы слышим о душах, нисходящих подобно капитану, который идет ко дну вместе со своим кораблем, и уже упоминаемый ранее пассаж 5. 1. 1. 5, где после выяснения, что среди причин зла для души находятся ее собственная дерзость и само-центрация, мы слышим, что она вовлечена в неприятности из-за наслаждения своей собственной свободой (τῷ δὴ ἀντεξουσίῳ... ἡσθεῖσαι).

Индивидуальной душе тогда не требуется довольствоваться иллюминацией, как это происходит в случае Мировой Души; она обладает выбором блага или зла до этого, и потому ответственна за собственные решения. Неизбежно, что она будет «отклоняться» в направлении материального мира ради творения, и в этом нет ничего ошибочного. Критическая точка находится в ее отношении к ее собственному «отклонению». Тест для души заключается в том, пала ли она, любя саму себя и свои творения и забывая свое начало, ибо она имеет силу следовать этой дорогой, если хочет. Становится ясно, почему в 4. 3. 13. 17 и далее Плотин говорит, что души падают ни по принуждению, ни по свободной воле в смысле разумного выбора. Их действие, он продолжает, есть вид естественного изменения состояния, подобного тому, что совершает человек, сознательно решившись жениться, или, в некоторых случаях, ради достижения какой-либо благой цели. Мы говорим о

¹ Относительно ῥοπῆ см.: *Lewy H. The Chaldaean Oracles and Theurgy. Cairo, 1956. P. 295, n. 136.*

таких людях, что их действия совершаются естественно, и Плотин не может точно назвать эту естественность ни свободой, ни принуждением. Как он вновь излагает это в 4. 8. 5. 3 и далее, необходимость включает произвольное, ибо падение ни полностью произвольно, ни полностью непроизвольно. Ни одна душа произвольно не падет к низшему по отношению к ней, если мы понимаем «произвольное» в сократовском смысле, но здесь действительно совершается нечто неправильное — с одной стороны, в подчинении благодати, несомненному благу, так и, с другой стороны, все-таки *естественной и неизбежной* тенденции, если эта тенденция может привести к греху. Мы, таким образом, должны предположить, что степень совершаемого греха определяется природой индивидуальной души самой по себе. Чистая душа может действовать в своем падении так, как действует Мировая Душа, и тогда не было бы совершенно никакого зла. Большинство душ, однако, желают быть переполняемыми их собственными деяниями и принимают *необходимость падения* столь же радостно, сколь радостно забывают о своем моральном долге вернуться назад. И мы должны сейчас рассмотреть, как Плотин описывает это специфическое «отклонение».

Описывая творение материального мира и попечение о нем, Плотин в большой степени полагается на два фрагмента из *Федра*. В 246b он находит, что Душа приводит себя в соприкосновение с тем, что является бездушным, и в 247a — что в божественном нет места для зависти или ревности. Следовательно, Душа по своей природе должна переполнять и творить материальный мир, и управлять им. На этом этапе творение материального мира могло бы оказаться параллельным процессом по отношению к творению Ума Единым и самой Души — Умом. И в случае Мировой Души эта параллель, кажется, выдерживается. Но в случае индивидуальных душ этого не происходит, ибо, парадоксальным образом, оказывается, что существует некоторый вид самоволия, присущий творящей силе индивидуальной души, в которой Мировая Душа не участвует, — «самоцентрации», которая должна иметь дело с силой индивидуальной души, выбирать между благом и злом и которая должна объяснять, почему индивидуальные души пали, а Мировая Душа — нет. Мы могли бы ожидать обнаружить, что тот факт, что индивидуальная душа отправлена вниз Мировой Душой, объясняется как переполне-

ние индивидуального, но то, что Плотин на самом деле говорит об этом, есть нечто совершенно другое. В 5. 2. 1. 19 и далее мы читаем, что когда индивидуальные души обращают свой взор назад, к Мировой Душе, от которой они пришли, они достигают своего осуществления, но что когда они продолжают двигаться иным образом, они творят образы самих себя, которые суть силы ощущения в животном мире и силы роста в мире растений. Казалось бы, творение не является спонтанным перепополнением, которое получается в результате обращения взора души назад, к своему началу, но чем-то противоположным и грешным, и более того — преднамеренным движением прочь. Кажется, что, хотя душа осуществится лишь тогда, когда обратится к тому, откуда она пришла, она слишком слаба для того, чтобы сконцентрироваться на этом возвращении, и в результате этой слабости отвращается от своего начала и творит мир материи. Такая ситуация, разумеется, не означала бы, что материальный мир — зол, но, скорее, что душа — слаба, не то, что этот мир не является лучшим из возможных миров и образом божественного мира, но что постольку, поскольку речь идет об индивидуальной душе, хотя и не о Мировой Душе, было бы лучше, если бы она никогда не существовала.

Та же критическая картина творящих действий души может быть найдена в 3. 9. 3. Здесь мы читаем, что «частная» душа, как Плотин здесь именует индивидуальную душу, просвещена (φωτίζεται) через движение назад, к тому, что ей онтологически предшествует, ибо благодаря этому она вновь вступит в мир реальности, но когда она совершает противоположное и влечется к тому, что ниже нее, она подступает к несуществующему. На этом этапе ее деятельность описывается следующим образом: «Она совершает это, когда она влечется к себе, ибо, когда ее воля направлена к себе (πρὸς αὐτήν γὰρ βουλομένη), она порождает образ себя, который следует после нее и который есть не-сущее». Мы должны немедленно повторить 5. 1. 1, где именно «воля, принадлежащая им самим», помогла привнести зло в души и заставить их забыть своего отца. Теперь именно эта собственная воля рассматривается как часть творящего процесса самого по себе, если речь идет об индивидуальной душе. Мы можем видеть, почему Плотин говорит о падении во фрагменте, который мы рассматривали выше, как о двойном грехе.

До настоящего времени этот трактат описывал лишь часть процесса построения материального мира, и этот процесс вовлек душу во грех. Он имеет дело с описанием второго этапа. Первый этап включает в себя сотворение образа души, который Плотин называет не-сущим и который прямо мыслится как материя. Второй этап является вторым падением в эту материю, или образ, и вступлением в него формы. Мы должны здесь заметить различие между материей в мире Ума и физической материей. Умопостигаемая материя, однажды порожденная, обладает силой вернуться назад, к своему началу, для того чтобы получить свою форму от этого начала;¹ первая же материя физической Вселенной не обладает вообще какой-либо силой; она мертва и может лишь приобретать видимость формы благодаря все далее осуществляемому действию души. Пассаж 3. 9. 3 продолжает объяснение этого второго этапа: «Благодаря некоторому виду направленности на низшее она [душа] формирует образ и с наслаждением (ἡσθεῖσα) стремится к нему». Мы, вероятно, должны относиться с подозрением к этому наслаждению. Из 5. 1. 1 мы уясняем, что когда душа наслаждается своей свободой выбора, это наслаждение приводит к проблемам. То, чему душа здесь радуется, является не иначе как опасной радостью. Ее истинная радость может быть обнаружена лишь на пути возвращения к ее началу.

Итак, творящие действия индивидуальной души чреватые грехом. Вместо творения простым размышлением, что имеет место в случае Мировой Души, индивидуальная душа выказывает зарождающийся мятеж против того, что предшествует ей в порыве неудержимого эгоизма. Теперь позвольте нам посмотреть, как душа поступает при исполнении отличных от своих собственных функций, а именно при управлении тем, что она произвела. Здесь мы также найдем ее действующей неадекватно. Указанная тема встречается в нескольких фрагментах, но 4. 3. 12, возможно, предоставляет нам наиболее плодотворную исходную точку. Человеческие души, говорит Плотин, как об этом сказано, видели свои изображения в зеркале Диониса² и в результате устремились вниз от своих высших домов к области низшего. С этой картиной мы уже стал-

¹ Cp.: 5. 3. 11; 2. 4. 5 etc.; *Rist J. M. The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus // CQ, n. s. 12 (1962), 101–102.*

² Cp.: *Kern O. Orphicorum Fragmenta. Berlin, 1922 (fr. 209).*

кивались, но Плотин продолжает объяснять (в 4. 3. 12. 6), что глубина падения возрастает из-за того факта, что души вынуждены заботиться о материи, к которой они снизошли. Теперь мы повторим, что силы души были соответствующим образом использованы не только для творения Вселенной, но и для управления ею. Все же мы должны сейчас понять, что это управление, имея дело с лишненностью души, как это утверждается в *Федре*, приносит дополнительную опасность в ее воспитание. По 4. 3. 12. 38–39, душа падает к какому-либо аспекту материального мира, с которым она сама по себе имеет сходство. Если она человеческая, она вступает в человеческое тело; если она животная, она вступает в тело животного.¹ Тем не менее все, очевидно, зависит от природы самой души и от ее собственной силы избрать свою собственную судьбу. Но этот выбор не только влияет на тип материального объекта, который индивидуальная душа создает и которым она будет управлять, но также и на степень этого управления. Ибо это управление, хотя и превосходное само по себе, что имеет место в случае Мировой Души, может быть взято слишком широко, и душа, пока она посвящает себя своим творениям, может прятать недостаточность своей моральной и философской направленности в особой заинтересованности материальной Вселенной (4. 8. 2. 26–30). Эта тема появляется несколько раз. Мы уже встречали ее в 4. 3. 17. 21 и далее. Здесь душа сравнивается с кормчим, который обеспокоен тем, что его корабль влечется вниз и тонет вместе с ним. Просто душа столь вовлечена в заботу о материи, что перестает быть хозяйкой самой себе. Она как бы «пала жертвой» магических сил, которые фатально обрекли ее к бытию в материальном мире (πεδῆθηίσαι ὑπετέρας δεσμοῖς, συθεῖσαι φύσεως κτηδεμονίᾳ).

Такую же картину можно увидеть в 4. 8. 7. 9–10. Пока душа пребывает в осознании значимости своих забот по управлению, она все равно заботится о своих материальных творениях; но настанет время, когда из-за своего чрезмерного рвения она окажется выброшенной за борт (εἰς τὸ ἕϊσω δόοιτο). Таким образом, она опустится на уровень своего собственного образа, ибо, как мы читаем в другом месте (1. 8. 4. 7), для души разрушительно быть вовлеченной в свою материальную деятель-

¹ Ср.: 6. 4. 16.

ность, потому что она становится подчиненной. В 4. 8. 2. 42 это излагается следующим образом:

«Общение с телом отвергается только из-за двух причин: из-за того, что оно препятствует мыслительному акту души, и из-за того, что оно наполняет ее удовольствием, желанием, болью; но никакие из этих несчастий не могут обрушиться на душу, которая никогда не проникала в тело глубоко (εἰς τὸ εἶσω ἔδω τοῦ σώματος), которая есть не раб, но господин, управляющий телом, причем такого устройства, которое не имеет нужды и не имеет недостатков, и, следовательно, не дающего оснований ни для желания, ни для страха».

Мы уже рассматривали 4. 8. 7. Эта глава содержит два дальнейших положения, которые здесь должны быть приняты во внимание; одно является уникальным в *Эннеадах*, другое же показательно для общей позиции Плотина в великой проблеме, которая лежит в основе всех настоящих рассуждений, а именно в проблеме отношения между Мировой Душой и индивидуальными душами. Первое положение заключается в следующем: Плотин замечает (4. 8. 7. 11), что после того как душа пала и слишком сильно сама себя вовлекла в сферу материального, она все еще способна вновь обрести саму себя и способна использовать свое новоприобретенное знание с пользой для себя, ибо, испытав на собственном опыте зло и его результаты, она может изучить лучшее — для того, чтобы оценить благо. Эта идея является общим местом и хорошо согласуется с традиционной греческой концепцией обучения через страдание, но удивительно, что для Плотина душа обретает *большее* знание действительности через вышеуказанного косвенного посредника. Его более нормальная позиция представлена в 4. 8. 5, где он просто говорит, что через получение знания зла и через приведение своих потенциально творящих сил к полной действительности душа не будет претерпевать какого-либо постоянного зла — поскольку ее падение в материальный мир не является продолжительным. Разумеется, реализация сил души самой по себе может быть лишь благом; только знание зла могло бы привести к проблемам, ибо душа в наивысшей степени готова к совершению.

Второе положение, которое мы должны разъяснить в 4. 8. 7, имеет огромное значение, а именно — оно касается отношения индивидуальных душ к Мировой Душе. Мы читаем в 4. 8. 7. 10, что когда душа совер-

шает свой слишком усердный рывок к материальному миру, она прекращает быть «целой [душой] среди целой [Души]» (μη μείνασα, ὅλη μεθ' ὅλης). Это положение детально объясняется в 4. 8. 4, что является, возможно, наиболее значимым местом для рассматриваемой нами проблемы. Будет полезным описать эту главу в деталях. Плотин начинает с утверждения, что индивидуальные души имеют как желание вернуться в умный мир, так и силу, направленную к низшему миру. Они подобны Солнцу (и высшей ипостаси Вселенной Плотина) в том, что они не жалеют своих сил, дарующих жизнь, для низшего по отношению к ним. Таким образом, они способны участвовать в общей управляющей деятельности Вселенной вместе с Мировой Душой (συνδιοκεῖν). Они восседают вокруг Мировой Души, подобной Царю Царей, и занимаются своей управляющей деятельностью без отпадения от своих тронов. Но не известно, когда приходит этот критический этап. Души, как кажется, начинают уставать от своей коллективной деятельности; они желают сотворить царства для самих себя; они стали само-центрированными, и, следовательно, их коллективная природа утрачивается (ἐκ τοῦ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν) [«из [бытия в качестве] доли [целого] — и быть [также] и [от] самих себя»]. И результатом является это ужасное состояние в системе Плотина — множественность и раздельность. Каждая душа уединяется (ἀναχωροῦσιν), смотрит за самой собой, изолируется (μονοῦται), ослабляется и лишается универсального. Изолированная вместе со своими собственными частными творениями, она становится все более и более глубоко погруженной в них (δύσα πρὸς εἰς τὸ εἶσω) [«все более и более глубоко погруженной во внутреннее» — 4. 8. 4. 21]. Это действительная потеря крыльев, действительное падение; на этом этапе, несмотря на несоответствие этого всем ее лучшим стремлениям, душа пребывает в оковах, она является пленником, запертым в телесной пещере.

И вот теперь открывается правда о падении души. В материальном мире самом по себе нет ничего ложного; он является лучшим из всех возможных материальных миров. И не более чем богохульной глупостью является стремление гностиков оскорблять мир и его Творца и отвергать милостивую руку Провидения. Недостаточность заключается не в творении мира, но в позиции индивидуальной души.

Но перед тем как закончить, мы должны попытаться выяснить отношение вышеозначенного вопроса о позиции души к более общей проблеме

соотношения материи и зла. Желая прочесть полный анализ этой проблемы может обратиться к другой работе,¹ но имеется несколько деталей, которые относятся к рассматриваемой нами сейчас проблеме. Существует ряд фрагментов, где Плотин называет материю «первым злом». В 1. 8. 5. 26 мы читаем, что как индивидуальности мы не являемся источником или началом (*ἀρχή*) зла. Зло первично по отношению к нам и существовало до того, как мы приняли наши телесные формы. Как это изложено в 1. 8. 8. 38, то, что лишено меры, является злом в более первичном смысле, нежели материя. Всё же истинная интерпретация подобных фрагментов может быть обнаружена в конце 2. 4. 16. Поскольку материя есть явная отрицательность, то она полностью лишена чувства, добродетели, красоты, силы, формы и качества и должна быть названа полностью безобразным, абсолютным злом. Другими словами, негативность имеет позитивно плохие следствия (effects). Материя не есть метафизическое зло, ибо она существует лишь как «несущее», но ее явная лишенность действительности (reality) означает, что ее действия (effects) будут злы. В этом смысле она есть первое зло.

С уяснением этого мы можем понять надлежащее значение очень трудной главы 1. 8. 14, в которой рассматривается отношение чистой негативности, которая есть материя, к слабости, внутренне присущей душе. В начале главы предполагается, что порок (*κακία*) может быть бессилием души. Тогда, говорит Плотин в 1. 8. 14. 17, это бессилие должно существовать либо в душах, отдельных от материи, либо в душах, окутанных в материю, либо в обоих. Но он доказывает, что фактически не будет бессилия в душе, которая полностью отделена от материи, как, можем мы предположить, это и имеет место в случае Мировой Души. Неизбежно следует, что бессилие будет лишь там, где имеется материя, и, таким образом, вступление в материю означает падение души и ее слабость — 1. 8. 14. 44. Следовательно, мы должны заключить, что материя есть причина слабости и порока для души — 1. 8. 14. 50.

Однако повторим, что материя не имеет положительной силы, коль скоро она не является благой. Несмотря на то, что она есть метафизическое ничто, она может быть вредящей морально. И, таким образом, мы можем подвести итог рассмотрению проблемы. Причина падения

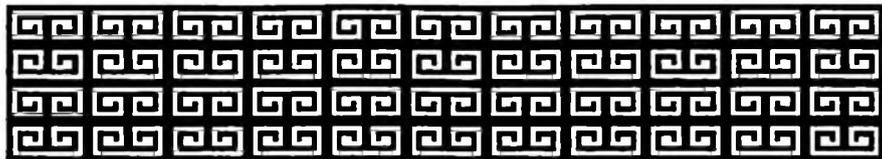
¹ Rist J. M. Plotinus on Matter and Evil // Phronesis 6 (1961), 154–166.

души, как мы сказали выше, заключается в ее стремлении быть самой собой, в ее эгоизме, в ее переполненности грубыми удовольствиями под предлогом заботы о теле, в ее преднамеренном выборе другой линии поведения, направленной к материальному миру от мира Мировой Души, ее источника. Тем не менее только лишь присутствие материи самой по себе, или, мы могли бы сказать, ее не-присутствие вызывает вышеозначенное бессилие. Или, возможно, Плотин думал, что бессилие само по себе — это то, чем материя является на самом деле, и что мы должны определить материю очень просто — как бессилие души.

Но если мы примем эту аргументацию, то неизбежно возникнут вопросы, на которые Плотин и не пытался ответить: почему материя влияет на частные души и не влияет на Мировую Душу? почему частная душа падает столь низко, в то время как такое падение не является необходимым для конструирования мира, как он есть? Можно попытаться ответить на эти вопросы, но сам Плотин не дает на них ответа. Ответ мог бы быть дан в том направлении, что индивидуальная душа некоторым образом склонна к слабости, что ее обладание силой выбора между благом и злом означает, что она когда-нибудь неизбежно изберет зло. Вероятно, лишь влияние Платона хранило Плотина от искушения ответить таким образом.¹

Итак, заключим, что нет свидетельств о том, что Плотин считает, что творение и существование материального мира является злом *per se*. Его учение об отношении материи и зла является ясным и последовательным. Где он потерпел неудачу в обосновании своих положений, так это в его собственном взгляде на потенциальную возможность существования зла в индивидуальной душе.

¹ Ср. с интересной статьей: Hager F. M. Die Materie und das Böse im antiken Platonismus // Mus. Helv. 19 (1962), 73–103. Тезис Хагера заключается в том, что платиновская интерпретация платоновской теории материи и зла в своей основе верна и что критика ее Проклом неадекватна. Однако, хотя аргументы Прокла слабы (94–95), само их существование помогает подчеркнуть трудность в позиции Плотина. Все же, насколько мне известно, никто из древних не называл явно корнем проблем различие между человеческой душой и Мировой Душой.



10. Свобода воли человека

Мы часто читаем о детерминистических воззрениях древних философов. Даже в таком труде, как *Никомахова этика* Аристотеля, вопросу о свободе воли не уделено того внимания, которого он, несомненно, заслуживает. Те писатели, которые уделяют много сил сравнению античной мысли и христианства, находят, что вопрос о воле предоставляет им широкий простор для легких обобщений. Было бы подходящим начать это краткое исследование с цитаты из писательницы, чьим главным интересом был Августин, не потому, что ее анализ Плотина поразительно недоброжелателен — обычно она воздаст ему должное, — но потому, что в своем стремлении выявить различия между Плотиним и позднейшими философами, здесь представленными Августином, в вопросе о природе воли и ее силах она олицетворяет широко распространенную точку зрения. После анализа замечаний Плотина о свободе человеческой воли в первом разделе 6. 8 мать Мери Кларк пишет следующее: «В этом рассуждении о свободе читатель осознает сильный интеллектуализм системы Плотина. Ум сам по себе есть желание Блага, Единого. Это Ум в своей фазе воления. Здесь присутствует необходимость и спонтанность, но, по Плотину, не принуждение. По Плотину ум, познавший истину, никогда бы не пожелал не придерживаться ее. Синтез метафизической и моральной точки зрения не оставляет места для случайного фактора свободы воли».¹ То, что говорит Кларк, во многом верно, но читатель *Эннеад* может почувствовать некоторые сомнения относительно ее акцентов. В каком смысле нет «места для случайного фактора свободы воли»? Тогда мож-

¹ Clark M. T. Augustine, Philosopher of Freedom. New-York, 1958. P. 26.

но ли сказать после всего вышеизложенного, что Плотин является детерминистом?

Здесь нет необходимости проводить детальный разбор всего платиновского анализа свободы воли, ибо по большей части это уже сделано Анри.¹ Можно принять множество результатов этого исследования и повсеместно их использовать. Поэтому возможно оставить наши ремарки относительно философского значения достижения подлинного смысла учения Плотина на точное толкование соответствующих текстов, на которые мы намерены сослаться менее полно, чем это было бы необходимо для комментария на все труды Плотина по этому вопросу, но достаточно для рассмотрения его выводов. За дополнительными подробностями читатель отсылается к анализу Анри.

Как совершенно верно указал G. H. Clark,² проблема свободы воли у Плотина должна рассматриваться на двух уровнях, разумеется, связанных друг с другом, но ставящих различные проблемы, которые должны быть рассмотрены до того, как мы приблизимся к общим выводам. Эти два уровня представляют собой уровень эмпирического «Я» (может ли человек действовать свободно в физическом мире?), и уровень высшего «Я» (в каком смысле может *νοῦς* в чистом действии быть назван свободным?). Именно на низшем уровне более трудно понять мысль Плотина во всей ее полноте.

6. 8. 1 дает нам базовое определение того, что является произвольным (*voluntary*, *ἐκούσιον*). Для того чтобы действие было свободным, оно должно выполняться без какого-либо принуждения и при полном знании всех относящихся к нему обстоятельств (*Ἐκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὃ μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι, ἐφ' ἡμῖν δέ, ὃ καὶ κύριον*

¹ Henry P. La liberté chez Plotin // Rev. Neosc. de Phil. 8 (1931), 50–79, 180–215, 318–339. Работа Анри заменяет более ранние работы: Gollwitzer T. Plotins Lehre von der Willensfreiheit. Kempten, 1900, Kaiserslautern, 1902; Müller H. F. Plotinus über Notwendigkeit und Freiheit // Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum 33 (1914), 462–488. Часть проблемы изучена в: Clark G. H. Plotinus's Theory of Empirical Responsibility // New Scholasticism 17 (1943), 16–31. Кларк, однако, не использует работу Анри, и большую часть того, что он говорит, необходимо скорректировать в свете выводов Анри.

² Clark G. H. Op. cit. P. 16.

πράξι). Мы сразу же видим, что Плотин многим обязан *Никомаховой этике* Аристотеля, но даже в пределах этого трактата должны обнаружиться идеи, которые придают словам Аристотеля платоническое значение. Ловушка, если так можно выразиться, содержится в идее «полного знания», ибо Плотин немедленно замечает, что в случае с убийством сыном своего отца действие является произвольным (involuntary) не только когда сын ошибочно определяет отца (как это было в случае с Эдипом), но и когда он ошибается при познании злой природы убийства. И, продолжает Плотин, если кто-либо скажет, что убийца *должен* был знать подобный элементарный моральный принцип, то неведение о долге, подразумеваемое в этом «должен», само по себе составляет незнание (ignorance). Другими словами, Плотин понимает «познание» в платоновском смысле, а именно, что если человек действительно знает, что является правильным, то он будет делать то, что является правильным, или, как излагает мать Кларк, «ум, познавший истину, никогда бы не пожалал не придерживаться ее, по Плотину». Для платоника действительное знание включает волеие и, насколько возможно, деятельность.

Это именно та позиция, при принятии которой возникает проблема свободной воли на эмпирическом уровне. Действительное знание для этого, платоновского, типа есть знание вечных истин; оно изначально не является знанием нашего случайного мира, даже если оно может помочь объяснить этот случайный мир. Но если мы не можем обладать действительным знанием нашего мира, то как могут все наши действия в этом мире быть свободными? Это существенная проблема как для самого Плотина, так и для его интерпретаторов. Он полагает, что действия в физическом мире не полностью свободны.¹ Защищая эту точку зрения, он сначала замечает (6. 8. 2),

¹ Ср.: Henry P. Op. cit. P. 195: «Плотин, по-видимому, возражает против признания в деятельности (πράξις) полностью чего-то подлинного и свободного». G. H. Clark (Op. cit.) и T. Whittaker (The Neoplatonists (Cambridge, 1928. P. 76)) полагают, что на этом уровне Плотин является детерминистом. Inge W. R. (The Philosophy of Plotinus (London, 1929. P. 185)) не соглашается с этим и твердо придерживается (привлекая доказательства) позиции Анри (Op. cit. P. 210).

что в физической жизни действия человека зависят от страстей и порывов и других иррациональных обстоятельств и что свобода ума, таким образом, ограничена; но существует и более утонченный аргумент, который он приводит в 6. 8. 5 и который ставит проблему, зачастую неразрешимую для более поверхностных защитников свободной воли; однако, мы, слышавшие о бихевиоризме и «павловских собачках», находим эти проблемы весьма схожими. Трудность для человека в физическом мире заключается, с точки зрения Плотина, в том, что он очень во многом является пленником данного. Предположим, что сейчас идет война, говорит Плотин. В этом случае храбрый человек сможет действовать храбро. Однако его осуществление как храброго зависит от того, идет сейчас война или нет. И как обстоит дело с мужеством, так же обстоит дело и со всеми добродетелями. Если нет несправедливости, то как сможет человек проявить несправедливость? Даже врач не смог бы осуществить свое мастерство, если у него не было бы пациентов. Однако, будучи хорошим врачом, он предпочел бы отсутствие пациентов. Таким образом, когда он лечит больного, он принуждает к осуществлению свое мастерство посредством обстоятельств, которые он желал бы видеть другими. Если все это так, спрашивает Плотин, то разве может любое добродетельное действие быть названным полностью свободным? Конечно, нет; но, с другой стороны, оно также и не полностью необходимо. По-видимому, храбрый человек не является автоматом, чьи рефлексы заставляют его действовать храбро автоматически. Разумеется, Плотин не понимал так ни одну добродетель.

Идея, высказанная в 6. 8. 5, а именно, что наши действия в физическом мире не полностью свободны, но все же в них может содержаться некоторый вид свободы, ясно проявляется в очень раннем трактате 3. 1. Здесь, в 3. 1. 10, мы узнаем, что в физическом мире существуют два вида причинности: один обязан существованием деятельности души, а другой — ее окружению. За эти действия души индивидуумы должны нести ответственность (3. 1. 4. 25). Против астрологов Плотин защищает нашу собственную ответственность за наши действия (3. 1. 5. 20), в то время как против стоиков он замечает, что рассматриваемый им их анализ непоколебимой Необходи-

мости, или Судьбы, и независимого личного действия существует лишь в теории (З. 1. 7. 15).

Даже Г. Н. Clark согласен, что в З. 1 Плотин делает ряд утверждений, которые могут быть проинтерпретированы в духе отрицания детерминизма,¹ но он считает, что Плотин устраняет лишь один определенный вид детерминизма и что гораздо более поздний трактат З. 2, хотя и снова содержит несколько явно недетерминистских высказываний, фактически является полностью детерминистическим. Он замечает, например, что в З. 2. 7. 19–20 Плотин заявляет, что Провидение не должно нести ответственность за злые действия, которым человек привержен. Ответственность принадлежит виновной душе, которая выбирает зло, говорит Плотин, цитируя Платона (*Государство*, 617e). Как мы заметили, идея, что действующий виновен, появлялась у Плотина и до этого;² мы находим ее снова в З. 2. 10. 7 и далее: «Факт, что грех (*ἀμαρτία*) является произвольным (*involuntary*) и что человек, таким образом, грешит произвольно, не означает, что его действия не являются его собственными действиями. Поскольку люди сами действуют, то они сами и грешат». При рассмотрении фрагментов, таких как этот, Г. Кларк придерживается точки зрения, что в целом теория является детерминистической. Человек виновен, так как он действует; но его грех (*ἀμαρτία*) является произвольным. Если и был какой-либо выбор, то он должен был бы быть сделан в предыдущей жизни. Следовательно, тот же автор полагает, что когда в З. 2. 7 Плотин ссылается на выбор души, он мыслит в контексте исходного фрагмента из *Государства* и защищает детерминистический взгляд на *эту* жизнь, ссылаясь на выбор, сделанный до рождения. Но мы хорошо знаем, как Плотин может интерпретировать Платона вне контекста, и в рассматриваемом фрагменте, очевидно, что, конечно же, не выбор до рождения является предметом обсуждения. Выбор есть выбор, сделанный человеком, при решении моральной проблемы в течение его естественной жизни.

Но как же быть с точкой зрения, что действие само по себе включает вину и что, хотя мы грешим невольно (*unwillingly*), все же мы

¹ Clark G. H. Op. cit. P. 20.

² Ср.: З. 7. 15.

действительно грешим и, следовательно, виновны? Можем ли мы помочь сами себе? Означает ли это, что, по крайней мере, в наших действиях мы детерминированы? Ясно, что для точки зрения, которую Плотин предлагал как определение волевого акта и согласно которой существуют два причинных фактора, мы сами и наше окружение, ответ будет «нет». Врач обладает некоторым выбором — лечить ли больного, солдат — действовать ли храбро. Этот выбор, действительно, зависит от крупиц знания, подлинного знания, которыми обладает индивидуум, но все же вызывающее его по-прежнему Там.

Но не предполагают ли трактаты *О Провидении* (3. 2; 3. 3), что человек подобен актеру, играющему много ролей, так, что если он будет сейчас убит, он наказывается за преступления, которым он был подвержен в предыдущих воплощениях? Не является ли предопределенный жизненный путь очевидным знаком продолжающейся деятельности Провидения, который удостоверяет, что все в конечном счете окажется справедливо и гармонично? Инге¹ замечает, что Плотин не разрешил проблему о том, как изначальный выбор приводит к тому, что создается злой характер, и Г. Кларк² правильно отвечает, что не существует изначального выбора, ибо ряд воплощений длится из вечности. Однако он усматривает следующую трудность: сказать, что зло существует вечно, не будет объяснением существования зла.

Плотин никогда не предлагает прямых ответов на эти вопросы, но его мнение можно разыскать, изучая *Эннеады* и его учение в целом. Какой бы ни была сила судьбы, какая бы судьба ни ожидала человека в результате его прошлых жизней, он все же может сделать выбор в пользу блага, и этот выбор даже может повлиять на деятельную жизнь. Когда в конце 5. 3. 17 Плотин, обращаясь к своим последователям с просьбой обсудить благую жизнь, призывает их избегать ловушек конечного существования (*ἄφελε πάντα*), он не бросает слов на ветер. Он говорит здесь нечто более значительное. Человек способен «отвернуться назад» — от своих страстей, своих преступлений

¹ Inge W. R. Op. cit. P. 185.

² Clark G. H. Op. cit. P. 22.

и своего удела. В этом смысле он является господином самого себя. Как судьба может быть преодолена тем, о чем хочет рассказать Плотин, вскоре станет ясно, но факт сам по себе очевиден. То, что судьба воздействует на такие вещи, как жизнь и смерть, совершенный пустяк для Плотина. Может быть, рука Провидения желает предписать человеку смерть как возмездие за предшествующие преступления и восстановление мировой гармонии, но не влияет на силу, которой человек способен улучшить себя в значимой сфере жизни, в сфере природы его души. И совершенствование души включает в себя, как нечто само собой разумеющееся, исполнение гражданских добродетелей. Для Плотина не существует добродетели, которой можно следовать без обычной нравственности.¹

Мы можем теперь обратить наше внимание на соотношение воли и греха. И именно в 4. 8. 5 Плотин анализирует падение души, проблему, которую мы обсудили в предыдущей главе и нашли ясное утверждение, что ухудшение полностью является произвольным (*involuntary*): πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ὀϊότης, [от ἰεμαί — воля, решение, желание. — *Прим. Пер.*] ἐπὶ τῷ χεῖρον ἀκούσιον. Это, разумеется, платиновское переложение сократовской и платоновской доктрины о том, что никто не совершает греха (ἁμαρτία) по своей воле. Но мы знаем, какое значение имеет это выражение в платоновском контексте. Ясно, что никто не совершит ошибки по своей воле, если он будет пытаться понять тот жизненный путь, который будет более благотворным для него. Когда он действительно делает ошибку, это с точки зрения Платона (и Плотина) происходит потому, что его ум сокрушен безудержным чудовищем его страстей до такой степени, что он, фактически, уже не способен «дать верный ответ», как мы могли бы ожидать, если бы мы пожелали следовать языку Плотина буквально. Следовательно, его ошибка является грехом, хотя он не способен понять ни того, что он ошибается, ни того, что он грешит. Если бы он мог знать это, то это показывало бы, что его ум все-таки имел достаточно силы, чтобы разглядеть свою ограниченность, и такой человек был бы, по меньшей мере, на пути к исправлению. Таким образом, здесь идет речь о том, что Плотин имеет в виду, когда он говорит нам, что ухудшение является

¹ Ср.: 1. 2.

непроизвольным (ἀκούσιον). Он не имеет в виду, что мы не выбираем то, что приведет к ухудшению. Мы действительно выбираем подобное, введенные в заблуждение нашим окружением или нашими страстями, полагая, что эти вещи принесут нам различные блага. Плотин, разумеется, не говорит, что для нас возможно полное знание нашего истинного блага и зла — для того чтобы был возможен выбор зла; но мы еще вернемся к этому позднее.

Вот что можно сказать об актах выбора, которые открыты для нас на «эмпирическом» уровне. Мы увидели, что на этом уровне мы никогда не сможем достичь совершенной свободы; фактически, чем свободнее мы становимся, тем выше мы поднимаемся — от мира действия и произвольности к миру Ума. Для Плотина, как совершенно ясно из 6. 8, лишь на уровне Ума может быть найдена абсолютная свобода. Лишь здесь возможно совершенное знание; следовательно, лишь здесь выполнены условия для волевого акта. Фактически, свобода есть вид естественной склонности или порыва (έλαπ), присутствующего в Уме и направленного к Единому. Она есть комбинация знания того, что правильно, с неизменным и незамедлительным решением преобразовать это решение в действие. Мать Кларк жалуется, что человеку не дано силы отдаться этому порыву,¹ — странно слышать эту жалобу от христианки, которая, вероятно, полагает, что без благодати Бога человек не способен совершить добрый поступок. Более того, подобная критика бьет мимо Плотина. Что было бы ценного, мог бы он ответить, в обладании совершенным знанием вместе с возможностью отвергнуть его? Действительно, такая конструкция человеческой души и воу̅с, что если человек действительно отвергает благо, то он теряет и порыв, направленный к Единому, просто показывала бы, что человек на самом деле не обладает подлинным знанием вообще. Тогда в этом состоит основная трудность. Слова типа «интеллектуалист» или «волютарист» приводят к ошибкам, когда их используют по отношению к «человеку по Плотину». Для платиновского человека Ум в своей высшей части есть его воля; его, человека, воля есть его ум. В Едином, как мы видели ранее, воля до известной степени первична, ибо Единое есть то, чем оно волит быть,

¹ Clark M. T. Op. cit. P. 136.

и его воля есть его собственное творение. Даже если признать, что концепция Единого представляется Плотинем как идеал и для человека, то это нежизненный и недостижимый идеал, ибо существует лишь одно Единое, т. е. Единое есть первопричина, создатель, если хотите, в то время как низшие ипостаси суть не более чем зависимые сущие и никак не могут быть независимыми.

Величайшее различие между Плотинем и христианскими мыслителями, которое стало модным проследовать, утверждая, что Плотин якобы не интересовался или отрицал роль свободной воли, на самом деле должно быть возведено к природе платоновского знания или, более основательно, к оптимистическому взгляду Плотина на человеческие способности. Когда человек творится в платиновском мире, он есть сущее способное, сотворенное способным — к возвращению к своему началу, к достижению *ὁμοίωσις θεῷ* (уподобления Богу).¹ Он может достичь этого потому, что часть его души не пала, не затоплена страстями, но остается наверху, в умном мире.² Эта часть души, на которую следует почаще ссылаться в любых работах о Плотине, вечно использует тот порыв к Единому, о котором мы говорили. Мы лишь тогда сознаем деятельность этого высшего «Я», когда приводим всю свою личность в соответствие с ним, но при этом наша личность продолжает действовать. Это данная Богом основа человеческой природы и человеческого превосходства.

Это высшее «Я» есть «Я», соединенное с волей и Умом, о чем мы уже упоминали. Оно характеризуется порывом к Единому и никогда не изберет что-либо иное по отношению к наилучшему. Почему это так? Потому что Ум, которому не мешают страсти и обстоятельства материального мира и который управляется истинным знанием, всегда будет избирать наилучшее. Высший вид свободы в одном смысле принадлежит человеку, но в другом смысле есть то, что следует вернуть, ибо мы часто следуем самим себе, пренебрегая им. Подобно морскому богу Главку в *Государстве* Платона, наши души должны быть освобождены от наростов, которые накопились на них, и долж-

¹ Детальное обсуждение этого см. в: Rist J. M. *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto, 1964.

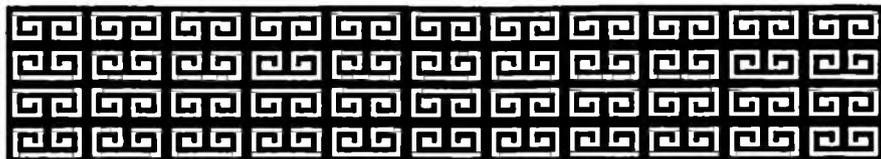
² Ср.: 2. 9. 2; 4. 3. 12; 4. 8. 8; 5. 1. 10 и т. д.

ны проявить свою чистоту и свободу.¹ Когда это произойдет, мы станем полностью свободными.

Таким образом, свобода для Плотина не является просто эквивалентом свободы выбора. Скорее, это свобода от такой необходимости выбора, которую навязывают чувства. Душа, которая колеблется между благом и злом, ни сама не является свободной, ни является свободным ее выбор уподобления Богу. То, что является богоподобным, есть желание истины и достижение ее, и эта сила доступна чистой душе. Это оптимистическая философия, но в мире Плотина, где исключается спасение сверхъестественным действием Бога, она является единственной альтернативой безысходности. Где человек не способен избрать истинное без дополнительной помощи Бога, там он вообще не смог бы избрать истинное. Важно осознать, что здесь, в вопросе о том, как искажается человеческая природа, лежит сложнейшая проблема платиновской мысли. Не имеет большого значения, относит ли он знание и волю к вершине Ума; его понимание отношения между ними может быть легко восстановлено. Однако имеет значение, отвечает ли его ожидание божественной природы человеческого духа фактам психологии и этики, как он их себе представлял.



¹ Ср.: 1. 1. 12. 12 и сл.



11. Счастье

Выяснение природы счастья (по-гречески *εὐδαιμονία*) относится к универсальным темам греческой философии. Аристотель считал, что счастье — это то, к чему все стремятся, и посвятил обсуждению этого сюжета значительную часть своих этических трактатов. Только стоики придавали ему второстепенное значение, и хотя стоический мудрец, несомненно, считался ими достигшим счастья, основное внимание они все же уделяли вопросу о природе добродетели. Ряд типичных воззрений на природу счастья описывается в главе 4 первой книги *Никомаховой этики* Аристотеля. Счастье здесь связывается с наслаждением, богатством или почетом. Затем он исследует и отвергает все эти позиции, равно как и утверждение Платона, что счастье состоит в созерцании душой идеи Блага. Однако мы знаем, что популярные верования имеют обыкновение снова возникать в форме более и менее разработанной философской теории. Так, идея о том, что счастье — это наслаждение, отвергнутая Аристотелем в десятой книге *Этики*, возродилась впоследствии в учении Эпикура. Когда в трактате 1. 4, одном из позднейших по времени, Плотин решает рассмотреть этот вопрос формально, он также начинает с перечисления некоторых популярных мнений на этот счет и не отказывается от аристотелевской позиции в качестве исходной посылки.

Удивительно, что вопрос о наслаждении играет такую малую роль во вводных главах 1–2 трактата 1. 4, однако это обстоятельство можно объяснить тем фактом, что Плотин, скорее всего, обращается к тем, кто хотя бы отчасти знаком с его позицией и разделяет его представления об эпикуреизме. Вера в то, что наслаждение есть цель жизни, как мы узнаем из 2. 9. 15, подходит таким философам, как Эпикур,

который отрицает власть Провидения и не признает других типов наслаждения, кроме материального. Однако для истинного философа эта позиция не годится. Не следует забывать и того, как греки обычно понимали слово «наслаждение» (ἡδονή). Ведь и Платон, говоря о «наслаждении», прежде всего имел в виду еду, питье и секс (*Государство*, 580e), и Эпикур, подчеркивая свои представления о благе в наиболее экстремальной форме, также источником и корнем всех благ считал животные наслаждения (Афиней. 12. 546e), подчеркивая, что если мы удалим чувственные наслаждения, то ничего не останется (Афиней. 7. 280a). Именно эти наслаждения сопровождаются болью, которой умеет избегать осторожный эпикурейский мудрец, однако в качестве наслаждений они расцениваются как идеал. Так что, несмотря на попытки Аристотеля найти место наслаждению в счастливой жизни, Плотин предпочел начать с обсуждения вопроса о том, какого рода наслаждения следует исключить.

Итак, трактат 1. 4 *О счастье* начинается с Аристотеля. Следует ли счастье идентифицировать с «благополучием» (τὸ εὖ ζῆν), как это, по мнению Аристотеля (которое Плотин не воспроизводит), делает большинство людей? Плотин готов принять эту точку зрения при условии правильного определения термина «благополучие». Аристотелевский подход годится для его целей, тем более что греческое τὸ εὖ ζῆν буквально означает «вести хорошую жизнь», а жизнь, как мы читаем почти на каждой странице *Эннеад*, *par excellence* является знаком мира идей и Ума. Кроме того, термин εὐδαιμονία может быть интерпретирован как «хорошее состояние даймона». И мы знаем, что еще в *Тимее* (90c) даимон человека отождествляется с его умом.

Однако если счастье — это благополучие, то значение имеет не только сама жизнь, но и блага, ей присущие, а по этому поводу мнения различных античных философов радикально различались. В главах 1–2 трактата 1. 4 мы встречаемся с рядом различных мнений на этот счет, однако все они, кроме одного, отвергаются по одному и тому же основанию. Это возражение состоит в том, что жизненные блага, существенные для достижения счастья, должны быть внутренними и первичными благами. В мире Плотина разнообразным благам места не находится. Примером может служить его рассуждение о том, что благая жизнь — это жизнь при содействии дискурсивного разума

(1. 4. 2. 32 сл.). Почему люди думают, что жизнь в согласии с Логосом является благой и хорошей? Очевидно потому, что Логос полезен (εὐμήχανον) и помогает в обнаружении и достижении первичных природных благ (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν).¹ Однако если Логос — это только средство, то он не может быть конечным жизненным благом.

Как и большинство философов, за исключением разве что киников, Плотин думал, что благая жизнь для человека отличается от той, которая присуща животным или растениям. Поэтому она не может зависеть от какого-либо свойства, общего для всех живых организмов. Следовательно, необходимо исключить наслаждение, так как любая жизнь может зависеть от ощущений (1. 4. 2), равно как и любую форму эпикурейской безмятежности (ἀταραξία), или любой вид стоической жизни в согласии с природой (τὰ κατὰ φύσιν ζῆν). В 1. 4. 2 Плотин указывает, что, по его мнению, его предшественники слишком грубо связывали счастье и αἴσθησις (чувство). Отрицая, что растения способны быть счастливыми лишь потому, что лишены чувства, они в результате утверждали, что ничто из живого не может быть счастливым. Если αἴσθησις означает лишь ощущение, то животные могут быть столь же счастливыми, как и люди. Если же оно означает опыт причастности к природе, то это благо независимо от того, является ли оно осознанным или нет, и в таком случае растения ничем не хуже животных. Однако если αἴσθησις означает восприятие, то речь идет о высших способностях, превосходящих чувства, и благая жизнь зависит не от чувства, но от некоей иной способности, вызывающей суждения, подобные «жизнь — это хорошо» (1. 4. 2. 24).

В главе 3 рассуждение, по-видимому, начинается заново, так как Плотин говорит, что наше представление о счастье должно базироваться на жизни (ἐν ζῳῆ), но ведь именно это он исследовал в предыдущих главах. Однако смысл этих глав сводился к тому, чтобы показать, что его предшественники не поняли, что жизнь должно рассматривать в ее высших проявлениях, в ее отношении к Благу. Глава начинается с утверждения, что просто жить — это еще не счастье. Есть множество существ, как говорит Плотин (1. 4. 3. 18 сл.), которые можно назвать живыми, и каждый род этих существ можно классифи-

¹ Эта доктрина стоическая, как справедливо замечают Анри и Швицер.

цировать в соответствии с его «яркостью» или «тусклостью», например животных в отличие от растений. Простое существование не достаточно для благой жизни и счастья. Требуется то, что Плотин несколько экстраординарно называет «полнотой жизни» (τὸ ἄγιον ζῆν, 1. 4. 3. 24; ср.: 1. 4. 3. 26). Существа, обладающие этой полнотой жизни, счастливы. Однако если мы спросим, что лежит в основании такой жизни, то, разумеется, получим ответ, что это Благо во всех его метафизических проявлениях (1. 4. 3. 32). Плотин подчеркивает важность этого, несколько гиперболически отказываясь называть Единое и Благо в данном контексте «причиной» — хотя они и являются причиной всего, — говоря о базисе или основании (ἐνυπόρχον), подчеркивая абсолютную необходимость его присутствия в порождении и поддержании состояния счастья.

В конце главы 3 Плотин формулирует свое базовое положение. Он говорит, что, как уже не раз доказывалось, совершенная жизнь возможна только в согласии с «умопостигаемой природой» (ἐν ἐκείνῃ τῇ νοεῖσσι φύσει), а все остальные формы жизни — это всего лишь следы и несовершенные варианты того, что может быть обнаружено в мире Форм.¹ Более того, поскольку существует простая причина всего живущего, очевидно, что эту причину следует считать обладательницей первой и наиболее совершенной формы жизни. Иными словами, счастье состоит в обретении Блага живым существом при посредстве ума, который лишь и способен сделать это.

В этом месте возникает возражение, на которое Плотин отвечает лишь косвенным образом. В начале трактата 3. 8 мы читаем, что не только человек стремится вести созерцательную — т. е. «счастливую» — жизнь, но и вся природа в некотором смысле стремится к тому же. Плотин специально отмечает неразумных животных. Однако если ум — это полнота жизни, и только те существа, которые наделены им, способны достичь этой полноты, то как «неразумные животные» могут созерцать? Получается, что существуют различные степени счастья, соответствующие различным уровням жизни (в обозначенном выше плотиновском смысле) и разным уровням реальности. Каждому уровню реальности соответствует свой тип счастья, и эти уровни

¹ См. на этот счет важную статью: *Hadot P. Ktre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin / Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960. P. 107–137.*

качественно отличаются друг от друга, как бытие отличается от становления. Проблема осложняется нежеланием Плотина в последнем разделе трактата 1. 4 сформулировать необходимое условие для достижения счастья, хотя таким условием могло бы быть такое: хотя актуальное сознание не является необходимым для живого существа, чтобы оно жило полной жизнью, все же если в нем не присутствует хотя бы потенциально какая-либо форма сознания, в нем нет ума.

Если жизнь, обладающая Благом, является счастливой, мы получаем ответ на вопрос, который затрагивается Плотинем в 1. 4. 4: достижима ли благая жизнь, а значит, счастье, для человека или же в подлинном смысле слова она присуща лишь Богу? Плотин почти ничего не говорит об этом, ограничиваясь замечанием: «...так как мы считаем, что счастье доступно и людям...», однако причина проясняется в следующих разделах трактата. Может возникнуть вопрос, почему Плотин доводит вопрос лишь до этого уровня? Как представляется, ответ может быть найден в рамках аристотелевской схемы, о котором уже упоминалось. Аристотеля беспокоит проблема самодостаточности (*αὐτάρκεια*) мудреца по отношению к внешним благам. Вспомним определение счастливого человека: «Что же мешает назвать счастливым того, кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течение полной жизни?» (*Никомахова этика*. 1101a14–16; пер. Н. В. Брагинской). И в четвертой книге, в разделе о «великодушном» человеке, аристотелевском святом (1123a34 сл.), говорится, что если у человека отсутствует необходимая свобода, то его счастье не будет полным. Наконец, в десятой книге мы узнаем, что (в платоновской манере) нашим долгом является достижение бессмертия, *насколько это возможно* (1177b34), хотя сложное устройство человека приводит к тому, что такое совершенство (а значит, и счастье) будет быстротечным.

В целом, Аристотель считает, что хотя истинно счастливый человек едва ли отклонится от состояния счастья, это счастье зависит от наличия или отсутствия внешних благ. Так что полное счастье практически в каждом случае достигается лишь на небесах. Разумеется, стойки придерживаются противоположных взглядов на проблему внешних благ: счастье приносит только добродетель. Однако и они понимали, что счастливый мудрец встречается так же редко, как птица феникс. Проблема

внешних благ носит фундаментальный характер. Если счастье каким-либо образом зависит от телесных потребностей, то оно должно быть возведено с земли на небеса. Плотин влагает следующие слова в уста воображаемого оппонента (1. 4. 5): «А поскольку наслаждение учитывается при счастливой жизни, то как тот, кто познал невзгоды злой судьбы и боли, может быть счастлив? Подобное состояние блаженной самодостаточности (αὐτάρκης) доступно лишь божеству. Однако человек, поскольку соединен с менее благородной частью, в течение своей жизни должен искать счастья не для одной только части... Так что ему остается только отрезать телесное или телесную чувственную жизнь для того, чтобы достичь того самодостаточного единства, которое необходимо для счастья». Итак, одной из важнейших проблем Плотина в связи с концепцией счастья является различие между человеком и Богом и связанная с ней трудность, весьма проблематичная в третьем столетии, в определении места внешних благ в процессе достижения счастья.

Однако Плотин не сомневается в том, что знает правильный ответ. Невозможно найти ни одного человека, по его словам (1. 4. 4. 10), который не обладал бы счастьем в актуальной или потенциальной форме. Если человек потенциально счастлив, говорит Плотин, он обладает «совершенной формой жизни» в виде составной части во всем остальном, если же он *актуально* счастлив, то эта часть интегрируется в его личность таким образом, что все остальное становится просто неважным. Мудрец пребывает в этом последнем состоянии, так что все внешние атрибуты человеческой жизни становятся для него просто внешними одеяниями, скрывающими истинное «Я». Однако если мы спросим, почему эти одеяния не являются истинным «Я», получим ответ, что таковыми они становятся лишь благодаря акту воли (о чем см. ниже в 1. 4. 6. 14 и 1. 4. 11. 11 сл.) и что истинное «Я» никогда не совершит такой волевой акт. Так что в процессе достижения счастья та часть, которая делает человека несчастливым и неполным, идентифицируется с его сущностной природой, и эта идентификация (μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτὸ, 1. 4. 4. 15) редуцирует остальную часть его человеческих функций до позиции привходящих качеств. Важно отметить словоупотребление Плотина. Тело для счастливого человека становится несущественным и низводится до уровня дополнения: оно есть *προσθητέμενον* в 1. 4. 4. 27, в то время как элементы

истинной личности называются в строке 17 *συνπρῆμένα*. Вспомним, что *συνάρτην* в 2. 3. 7. 16 употребляется в связи с «симпатией» космоса, т. е. в связи с его фундаментальной природой.¹

Если посредством волевого акта человеческое существо идентифицируется с его основанием, а его земные способности низводятся до уровня одеяния, то проблема внешних благ легко разрешается вместе с проблемой внешнего мира как целого. Плотин согласен называть телесные потребности «необходимыми» (*ἀναγκαῖον*, 1. 4. 4. 27), однако не считает их таковыми в собственном смысле слова. Так что их наличие или отсутствие содействует не счастью мудреца, а всего лишь продолжению или прекращению его телесного существования (1. 4. 7. 3). Это решает старую проблему самодостаточности. Телесные потребности, сколь бы они ни были неблагоприятными, не вносят вклада в человеческую (и божественную?) самодостаточность, а значит, не принципиальны для счастья. Так что счастье и наслаждение никак не связаны между собой. Плотин говорит (1. 4. 15), что если бы один мудрец обладал всеми естественными благами, в то время как другой ничего не имел, то эти различия никак не отразились бы на их счастье. Эта тема повторяется снова и снова в трактате 1. 4, а также в трактатах *О Провидении* (3. 2, 3. 3) и в других местах. Утверждается, что большие и малые мирские невзгоды не делают философа менее счастливым. В 1. 4. 4 говорится, что это состояние не может нарушить смерть его родных и близких;² в 1. 4. 5 сообщается, что не повлияет на это состояние и его собственная смерть или смерть его детей, равно как и всевозможные несчастья, которые свойственны человеческой природе; в 1. 4. 8 и 1. 4. 13 говорится, что телесные страдания, даже такие как пытки в «быке Фаларида», не лишат его свободы действия.

Следует более внимательно рассмотреть философское основание этой позиции. Здесь, как и во многих этических положениях Плотина,

¹ Проб-артίω — «прилаживать», «присоединять», «прикреплять»; ср. выражение Ксенофонта: *προπρῆμένον τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν* — «связанное с красотой благо». Термины *συνπρῆμένα*, *συνάρτην* — от *συν-артίω*, «связывать вместе», «соединять», «иметь общее происхождение», подчеркивают слаженность, соединенность элементов личности. — *Прим. Пер.*

² О проблеме «эгоизма» философа см. след. главу.

мы видим, что знаменитая доктрина, часто упоминаемая и в этой книге, о том, что определенная часть души остается вверху, в мире Ума, непрерывно созерцает идеи и не загрязняется материальной жизнью, находится в самом центре проблематики. Каждый человек имеет высшую часть. У мудреца его собственное «Я», вся личность, интегрируется с высшим «Я», в результате чего материальные и низшие части души становятся не важными. Эта высшая часть души продолжает функционировать независимо от отношения философа к ней, а следовательно, независимо от внешних страданий и его забот как человека. Проблема, поставленная в 1. 4, проясняется благодаря 4. 8. 8. Здесь Плотин стремится показать, что в нашем существе наличествуют такие способности, которые мы осознаем лишь тогда, когда пытаемся ухватить их посредством чувственных способностей и при посредстве дискурсивного разума. Это положение подводит нас к проблеме сознания, на которой необходимо остановиться особо.

Рассуждая в 1. 4. 5 о несчастьях внешней жизни, которые не в силах смутить спокойствие мудреца, Плотин упоминает о возможности утратить сознание под воздействием лекарств или болезни. Тот же вопрос возникает в начале 1. 4. 9. В обоих случаях словоупотребление похоже: $\epsilon\acute{\iota} \delta\grave{\epsilon} \delta\eta \mu\eta\delta \epsilon\alpha\upsilon\tau\omega \text{ παρακολουθο}\acute{\iota}$ (1. 4. 5. 2); $\theta\alpha\nu \mu\eta \text{ παρακολουθη}\acute{\iota}$ (1. 4. 9. 1).¹ Плотин не сомневается, что утрата сознания также не повлияет на состояние счастья мудреца, и его аргументация примечательна и, странным образом, направлена против Аристотеля. Вспомним, что в трактате *О душе* Аристотель различает между первичной и вторичной актуальностью в живом теле (412a). В состоянии сна человек обладает теми же силами, что и бодрствующий (иначе он утратил бы свою идентичность), однако в непроявленном виде. Спящий обладает первой актуальностью, бодрствующий — второй. Сравнение проводится между наличием знания и его применением. Очевидно, что человек, который в настоящее время не думает о том, что дважды два четыре, не утратил знания истинности этого положения.

В отличие от Аристотеля Плотин отказывается различать два типа актуализации добродетели и счастья в спящем и бодрствующем

¹ См.: Schwyzer H. R. *Bewusst und Unbewusst bei Plotin* // *Entretiens Hardt* 5. Geneva. 1960. P. 343–390.

человеке. Если человек не знает, что он здоров, он от этого не перестает быть здоровым. Если он не знает о своей притягательности, он не перестает быть притягательным (1. 4. 9; 1. 4. 10. 12). Точно так же, не зная о своей мудрости, мудрец не перестает быть мудрецом. Можно было бы возразить, что мудрость зависит от ее проявлений и осознания этого обстоятельства. Здесь снова на помощь приходит доктрина о высшей части души. Мудрость — это определенный тип действительности, а ничто сущее не может перестать существовать или стать частью преходящего мира изменчивости. Эта реальность, этот ум в философе, также должен быть вечным и неизменным, оставаясь тем же самым вне зависимости от проявлений сознания или чувственности.

Однако это не решает всех затруднений. В 1. 4. 9. 24–25 Плотин говорит, что при утрате сознания неизменная мудрость мудреца покидает не все его существо, но только часть. Однако ранее мы видели, что, по Плотину, божественный элемент, ум, на самом деле является полной личностью мудреца, в то время как остальные его части сводятся к внешним дополнениям. Утверждая, что мудрец, утратив сознание, снова обретает свое делимое «Я», тем самым предполагая, что философ утрачивает вместе с ним и свое счастье, Плотин, по-видимому, противоречит себе. Однако он не принимает этого положения, настаивая на том, что счастье и мудрость высшего «Я» не прекращаются и не зависят от преходящих явлений сознания.

В этой связи следует упомянуть и о другой сложности. Если сознание в конечном итоге не важно для достижения счастья мудрецом и если, более того, каждому человеку присуще высшее «Я», непрерывно созерцающее идеи, почему бы нам не сказать, что в сущности все люди одинаково счастливы? Ответом на этот вопрос не может быть утверждение, что счастье — это состояние, достигаемое философом, после того как он соединится с высшим «Я» и сведет телесные аспекты души к внешним проявлениям, так как Плотин теперь ясно указывает, что это состояние может быть до некоторой степени обратимо. Ответ выглядит парадоксальным, впрочем, не в большей степени, нежели положение Плотина, что каждый счастлив все время. Философ, по-видимому, отличается от других людей тем, что он, не в пример остальным, осознает это обстоятельство. Это оправдывает

отделение счастья от наслаждения и показывает философскую значимость дельфийского изречения *Познай себя*. Кроме того, это согласуется с местом из 1. 4. 10, где говорится, что образы истинного счастья достигают нашего сознания в состоянии спокойствия души. Как и следовало ожидать (и мы еще увидим это), философ оказывается человеком, чьи наслаждения очень умеренны.

Следовательно, каждому человеку (и тем более философу) присуща некая сила, которая порождает счастье и не подконтрольна личностному сознанию. Эта сила, по крайней мере отчасти, может считаться волей. Как считает Плотин (1. 4. 6. 14), думать, что слово «волеизъявление» (βούλησις) касается лишь стремления к необходимым элементам материальной жизни, — значит совершать ошибку. Этим термином в 1. 4 и 1. 5 он обозначает то, что можно было бы назвать «инстинктом выживания», хотя речь здесь идет о выживании того, что в силах выжить, т. е. об уме. Воля оказывается основой действительности бессмертного существа, а значит, неизбежно ассоциируется с первопричиной жизни, Единым. В начале 1. 5. 2 он говорит, что «мы всегда желаем жизни и действия», и, как мы видели в 1. 4. 4. 16, «дополнения» к нашей высшей жизни не проявляются посредством воли (οὐκ ἐθέλοντι). С другой стороны, эта высшая жизнь и является истинно волящей жизнью (οὗτος ὁ βουλευτός βίος; 1. 4. 4. 18).

Вернувшись к 1. 4. 4, можно подвести итоги. В этой главе Плотин доказывает, что каждому человеку присуще счастье, потенциально или актуально. Теперь мы можем утверждать, что в определенном смысле каждый обладает им актуально, так как высшая часть «Я», пребывающая «вверху», присуща каждому человеку. Однако, взглянув на 1. 4. 4 более пристально, мы увидим, что эти две посылки не противоречат друг другу. Очевидно, что для человека, который обладает счастьем в актуальной форме, нет никакой проблемы: он просто счастлив. Сложность возникает в случае обладания им потенциально. Однако из того, что далее следует в этом разделе, видно, что Плотин интерпретирует понятия потенции и акта несколько необычным образом. Человек, чья жизнь содержит в себе причину счастья, а именно Благо, обладает счастьем лишь в потенциальной форме. Этот «потенциально» счастливый человек тоже обладает Благом, а следовательно,

его высшее «Я» счастливо, однако он все еще не полностью отождествляет с ним свое сознательное «Я». Следовательно, потенциальное счастье в этой главе не предполагает, что человек не счастлив актуально, но лишь то, что его счастье еще не преодолело отвлекающие преходящие чувства, принадлежащие телесному миру. Такое использование терминов «потенция» и «акт» выглядит необычным, однако следует помнить, что «стандартное» их употребление разработано не Платоном, а Аристотелем. Плотин же никогда не связывал себя подобными терминологическими ограничениями.

Мы уже отмечали отделение счастья от наслаждения в том смысле, как оно понимается в античном мире. Обратимся теперь к 1. 4. 12, где по своему обыкновению Плотин возвращается к своей терминологии и переопределяет термины, придавая им то значение, которое до этого резко отвергал. Глава 12 начинается отчасти предсказуемым, а отчасти необычным образом: «Когда спрашивают о том, что приятно (τὸ ἡδύ) в жизни мудреца, они не думают, что он получает наслаждение от неумеренности и телесности (они здесь неуместны и разрушительны для счастья) или даже от чрезмерных эмоций любого другого вида». Учитывая то, что мы уже знаем об отношении Плотина к наслаждению, не удивительно, что философ не получает наслаждение от чего-либо подобного. Удивительно то, что Плотин здесь считает, что «приятное» вообще имеет какое-то значение в жизни философа. Естественно ожидать, что далее речь пойдет о каком-то новом неземном типе наслаждения со странными метафизическими характеристиками.

Наслаждение, которое получает философ, по словам Плотина, состоит в «присутствии Блага». неизбежно такое наслаждение будет неизменным и совершенным (οὐκ ἐν κινήσει, οὐσας, οὐδὲ γινομένως). Это наслаждение статично (ἔστηκε δὲ ὁ σπουδαῖος ἀεὶ καὶ τὸ ἴλεων τοῦτο), что делает философа радостным, а его жизнь невозмутимо и неизменно счастливой. Наслаждение подобного рода коренным образом отличается от того, о котором Платон говорит в *Государстве* и *Филебе*.¹

¹ В *Государстве*, 583e9 наслаждение называется движением, а наслаждение, согласно κοῦφοί («искусникам»), есть γένεσις («становление») в *Филебе*,

Плотин не ограничивается предположением из *Филеба* о том, что наслаждение — это обязательно «возникновение», однако определенную симпатию к этому допущению он все же испытывает. С другой стороны, Аристотель корректирует этот подход в своей этике (*Никомахова этика*, 1152b13; 1174a29). По его словам, есть такие, кто думает, что наслаждение — это процесс восприятия, ведущий к естественному состоянию. Это воззрение, резонно возводимое Бернетом к Спевсиппу, явно связано с тем, которое приписывается *κοινοῖ* в *Филебе*, и, по мнению Аристотеля, оно обосновывается неадекватно. В двух вышеуказанных местах он отрицает, что наслаждение — это движение или процесс какого-либо рода. И в том и в другом случае он доказывает, что оно должно быть полным само по себе. В седьмой книге он описывает его как непоколебимую активность естественного состояния, а в десятой книге оно есть неизбежное осуществление активности в существах, способных к восприятию.

Если взглянуть на аргументацию Аристотеля глазами платоника, мы получим позицию Плотина. От Платона он знает, что, согласно *Филебу* и *Государству*, следует различать «истинное» и «ложное» наслаждение, и что «истинное» наслаждение следует возводить к Бытию и знанию Бытия, в то время как «ложное» наслаждение — это обманчивые удовольствия, смешанные с болью, доступные телу, когда оно ест, пьет и совокупляется. Разумеется, аристотелевское определение наслаждения соответствует для Плотина платоническому «истинному» наслаждению. Наслаждения подобного рода не являются движениями, они статичны и связаны с благами, что и говорится в 1. 4. 12. Так что между истинным наслаждением философа и наслаждением обычного человека существует такое же различие, как между Бытием и Становлением. А вом между истинным наслаждением и счастьем различие невелико. Плотин едва ли возразил бы

53с5. Язык Плотина в 1. 4. 12, как предположил доктор Блюменталь, подозрительно эпикурейский. Если это так, то нам следует выявить другие случаи подобного словоупотребления и сравнить их с эпикурейским. См. об этом в гл. 5. (О позиции Спевсиппа и аргументации *Филеба* подробно пишет в своей новой работе Д. Диллон: *Dillon J. The Heirs of Plato. Oxford, 2003. P. 64 f.*; эта работа скоро выходит в русском переводе Е. В. Афонасина. — *Прим. Пер.*)

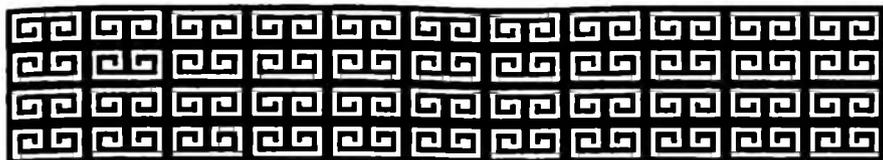
против утверждения, что «счастье приятно», при условии, что оно «истинно» приятно. Это ясно высказывается в 1. 5. 4: «Наслаждение не может считаться подобным счастью. Однако если мы решим, что наслаждение — это неизменная активность (как это сказано в седьмой книге *Этики* Аристотеля), то наслаждение станет тем самым счастьем, которое мы ищем».

Неудивительно поэтому, что в 1. 5 Плотин говорит, что нет связи между счастьем и протяженностью времени, в течение которого оно испытывается, как это обычно полагают. Счастье — это нематериальное состояние, и если ранее мы говорили о нем как будто бы имеющем протяженность во времени, то это следует воспринимать лишь как метафорический язык, полезный для наглядности. Мы рассматривали счастье как деятельность высшего «Я», на которое ничто материальное, телесное и внешнее не воздействует. Временной шкалой его следует измерять в той же мере, как идеи или типы Бытия самого по себе. Она разделяет их вневременное отдохновение и доставляет неземное наслаждение. Счастье мудреца состоит в его осознанном восприятии своего «Я» и особо проявляется в те редкие моменты, когда ему удастся уловить отблески того, что Платон назвал «занебесным местом», где обитают архетипы красоты и истины. Осознавая свое счастье, мудрец прикасается к вечности.¹

Лучше всего сам Плотин говорит об этом в 1. 5. 7. 24: «Не следует связывать сущее и не-сущее, время — даже вечнотекущее — с вечностью... вечная жизнь не состоит из множества временных промежутков, но замкнута на себя и суть за пределами времени». Счастье мудреца состоит в пробуждении от мира времени и становления и в воссоединении с миром вечности, Бытия и истинного наслаждения.²

¹ Locus classicus о времени и вечности у Плотина — это, разумеется, трактат 3. 7.

² Мотив воссоединения мы уже отмечали в 1. 4. 4. Оно повторяется в 1. 4. 16. 12. Этот сюжет мы подробнее рассматриваем в кн.: *Egos and Psyche...* P. 89, 94.



12. «Я» и другие

Заповедь «Возлюби ближнего своего как самого себя» понять почти столь же трудно, как и исполнить. Она не эквивалентна заповеди «Возлюби ближнего своего, но не себя». Человек, который каким-либо образом не любит себя, вероятно, не смог бы слишком долго справиться с жизнью. Если он не умрет с тоски, он, вероятно, совершит самоубийство. Несмотря на эту трудность, нет необходимости говорить, что имеются люди, понимающие нашу заповедь именно таким способом и клеймящие тех, кто не согласен с ними, как «эвдемонистов», что является теологическим термином, вместо «гедонистов».

Античный мыслитель нашел бы рассматриваемое высказывание трудным для понимания по противоположным причинам. Он мог бы задать следующий вопрос: «Разве вы можете любить своего ближнего как себя самого?» Если человек любит нечто, мог бы рассуждать античный мыслитель, то он будет добиваться наибольшего блага для объекта своей любви. Но, мог бы он продолжить, я могу добиться для самого себя блага большего, чем то, которого я мог бы добиться для кого-либо другого. Как тогда следует понимать эту заповедь? И если бы мы спросили этого философа, что он подразумевает, говоря, что он может подобным образом «благодетельствовать» самому себе в этом уникальном смысле, он мог бы повторить, что он может сделать себя независимым от фортуны, или способным быть счастливым на дыбе, или свободным от страха смерти, или способным достичь единства с Богом. Ничто из этого он не сможет сделать ради кого-либо другого. Действительно, для признания невозможности попытки сделать это достаточно указать на то, что она потерпела бы неудачу в достижении своей цели — помощи другим людям, — но также и умила бы счастье того, кто пытается сделать это. Следовательно, такая

попытка может рассматриваться только как тщетная. Именно в этом свете нам следует пытаться понять то, что Инге назвал «суровостью» (*hardness*) античной этики.¹ Мы, с нашими филантропическими теориями, если не практиками, обнаруживаем то, что называют самопоглощенностью античного мудреца, оскорбительным для нашего лицемерия. У нас имеется заготовленная реакция на человека, который открыто признает, что главным делом его жизни является развитие самого себя, даже если мы делаем то же самое. Все это делает весьма существенным для нас понимание наличествующей у античных мыслителей тенденции к отчуждению от мира. Когда мы поймем их позицию, мы сможем ее критиковать. Пока же мы не достигли понимания, мы можем лишь тешить наше собственное самолюбие. Итак, позвольте нам кратко рассмотреть, что Плотин думает о цели человеческой жизни, о власти Провидения в мире и об отношении философа к своим собратьям.

Плотин часто ссылается на замечание Платона в *Тимее*, что благом для человека является достижение подобия Богу настолько, насколько это в его силах.² И он пребывает в некотором сомнении относительно

¹ *Inge W. R. Op. cit. P. 174.* Фрагмент стоит процитировать целиком, так как в нем содержится выразительная характеристика общего отношения Инге к античной этике: «Греческая и римская этика всегда выглядит для людей нашей эпохи несколько *суровой*. Греческая цивилизация была потрясающе безжалостной; участь стариков и неудачников признавалась жестокой, но это знание не вызывало угрызений совести... Контраст между христианским идеалом освобождения от себя через совершенное сочувствие и стоическим идеалом освобождения через совершенную внутреннюю независимость весьма значителен. Возможно, именно по этой причине поздний платонизм так мало сделал для возрождения общества. Философ спасает себя сам; свою страну он не смог бы спасти». Указывает ли этот комментарий на понимание действительной *позиции* греческих мыслителей, станет ясным из дальнейшего.

² *Тезетт*, 176b. Ср.: *Государство*, 613b, *Тимей*, 90a, *Законы*, 716b-с и *Аристотель*. Никомахова этика, 1177b32 и сл. Относительно Плотина, см. особенно 1. 2 (*О добродетели*). Дальнейшее обсуждение *ὁμοίωσις θεῷ* (уподобления Богу) см. в: *Rist J. M. Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen.* Toronto, 1964.

того, каким образом можно достичь этого предела. Философ обязан обладать моральными добродетелями, следовать пути, на который Диотима в *Пире* наставляет всех любящих красоту, созерцать вечные ценности и уже оттуда ожидать созерцания источника Бытия и Истины.¹ Возможность этого восхождения души для Плотина метафизически обосновывается его учением о том, что часть души всегда созерцает вечные идеи и не погружается в сомнительную с моральной точки зрения изменчивость видимого мира.² Итак, в каждом индивиде имеется то, что Плотин рассматривает как «внешнего человека», который озабочен лишь перипетиями обыденной жизни, и «внутренний человек», погруженный в созерцание сущего, и вот к этому-то внутреннему философ и стремится вернуться. Итак, наша цель как философов заключается в увеличении роли внутренней жизни за счет внешней. Когда мы прекратим наше существование в теле, мы станем полностью свободными от телесных возмущений и, подобно богам, мы будем вести жизнь, наполненную чистым созерцанием. Позвольте нам взглянуть на несколько фрагментов, где Плотин излагает эти мысли. Когда мы сделаем это, мы поймем «суровость», о которой Инге говорит как о черте античной этики, сделав ее явной.

Трактат *О красоте* (1. 6), возможно, является той частью в учении Плотина, которая в наибольшей степени зависит от описания восхождения души в *Пире*. В 1. 6. 7 мы читаем следующее: «Вернись к самому себе и созерцай. И если ты еще не находишь себя прекрасным, то действуй так, как действует скульптор, ваяющий статую, чтобы сделать ее прекрасной. Он отсекает здесь, он сглаживает там, что-то подчищает, пока любимое лицо не станет в результате его работы еще прекраснее».³ Инге верно отмечает, что этот фрагмент весьма типичен для *Эннеад*.⁴ Целью каждого человека, как Плотин повсюду подчеркивает (например, в 2. 9. 9.

¹ Лучшая оценка этого содержания содержится в работах: *Trouillard J. La purification plotinienne. Paris, 1955; Arnou R. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris, 1921.*

² 2. 92; 4. 3. 12; 4. 8. 8; 5. 1. 10.

³ А. Х. Армстронг заметил (*Armstrong A. H. Platonic Eros and Christian Agape / DR 79 (1961), 105–121*), что во фрагменте из *Федра*, лежащем за платиновскими рассуждениями, Платон говорит о работе над кем-то иным для того, чтобы сделать того (другого) лучше.

⁴ *Inge W. R. Op. cit. P. 172.*

26 и далее), является стремление к совершенству. И он должен понимать, что он не просто способен достигнуть этой цели. Некоторые ее уже достигли. И действительно, хотя Плотин специально не говорит об этом, каждый обладает потенцией этого совершенства. Мы могли бы ожидать, исходя из общности цели, которую Плотин предлагает всем людям, что заинтересованность в других людях может быть значима для философа, но, как мы увидим, это так лишь в очень специфическом смысле.

Стремление к совершенству определяет, что «внутренний человек» должен безусловно господствовать над личностью. Следовательно, возможный философ будет двигаться по пути прогресса, когда он прекратит быть вовлеченным в несчастья, приключаящиеся с «внешним человеком», который живет среди забот видимого мира. Что бы могло тогда приключиться с ним, даже если он терпит несправедливость (2. 9. 9. 15)? Если его убивают, то тем самым он осуществляет свое желание освободиться от тела. Вспомним, что еще Сократ в *Федоне* описывал саму философию как упражнение в умирании.

Если «внутренний человек» освобождается от трудностей видимого мира указанным способом, то он также освобождается и от господства страстей, переходя в результате к состоянию, высоко ценимому стоиками. Таким образом, «внешний человек» и человек, чей характер полностью определяется внешним, сохраняют живые воспоминания, смешанные с эмоциями, о своих друзьях, жене и детях; «внутренний человек» и мудрец будут вспоминать все это в спокойствии.¹ Он будет столь же мало озабочен их судьбой в чувственном мире, сколь и своей собственной судьбой. Это объясняется неоднократно: в 1. 4. 8, где Плотин говорит нам, что философ не захочет, чтобы его жалели, какие бы невзгоды ни выпали на его долю, он, далее, так же сурово относится и к страданиям других. Лишь слабость души позволяет чувству жалости достичь «внутреннего человека». Доказательством этого, говорит он, является то, что человек зачастую почтет за лучшее умереть до того, как узнает о несчастьях близких ему людей. Но это, скорее, касается спокойствия нашего сознания, чем счастья других.

В этом пункте Плотин мог бы быть нам симпатичен. Нежелание слышать о несчастьях других вряд ли можно рассматривать как акт

¹ 4. 3. 22.

милосердия. Но кажется, что со следующим утверждением нам согласиться труднее, а именно с тем, что лишь «внешний человек» претерпевает от страданий других, особенно, как Плотин продолжает излагать далее, что было бы ошибкой думать, что естественно печалиться из-за их страданий. Истина, с его точки зрения, состоит в том, что таковой не является природа лучшего человека, ибо задачей добродетели как раз и является привести целого человека в соответствие с его лучшим «Я» — и это лучшее «Я», кажется, является невосприимчивым к несчастьям других.¹ Как мы читаем в 1. 4. 11. 12–14: «Мудрец, подобно всем людям, желает, чтобы с ним происходило хорошее (и не желает страдать, подобно тому, как не желает страдать ни один из людей); но если хорошего не случается, он все-таки остается счастливым».

1. 4. 13 представляет нам парадокс: собственное физическое страдание мудреца, даже в его крайней форме, не имеет для него никакого значения. Даже находясь внутри «быка Фаларида», печально известного орудия пыток, некая часть мудреца останется бесстрашной. Здесь, возможно, позиция Плотина проявляется лучше всего. Он не отрицает, что «проживание» в «быке» болезненно, но это обстоятельство, как кажется, его вовсе не заботит, поскольку высшая часть души не отвлекается от созерцания Блага. И, конечно, ее невозможно лишить этого созерцания. Принимая во внимание другие фрагменты *Эннеад*, мы можем быть уверены в том, что Плотин понимал страдания других людей в свете того, что он говорит о страданиях самого мудреца. «Я», разумеется, не могло бы быть чем-то менее значимым, нежели другие люди.

Цель философской жизни, как мы видели, заключается в том, чтобы освободить душу от тела и привести ее назад к ее началу в Едином. Для этого следует пожертвовать всем во внешней жизни. Добродетель, как мы узнаем в особенности из 1. 2, является аспектом умного мира. Следовательно, она в конечном счете не связана с видимым миром. Как Плотин утверждает в 6. 8. 6: «Добродетель не следует за происшествиями, как спасающий за опасностью; ведь добродетель может пожертвовать человеком; она может предписать пренебречь жизнью, деньгами, детьми и даже отечеством; она взирает на собственную вы-

¹ Мы уже обнаружили у Платона идею, что благой человек будет меньше омрачаться из-за смертей членов его семьи (*Государство*. 387e; 603e).

сокую цель, а не озабочена защитой чего-либо низшего. Таким образом, свобода нашего действия, наша возможность распоряжаться собой, должна относиться не к деятельности, не к делам, связанным с внешними вещами, но к внутреннему действию, к Уму, к созерцанию самой добродетели».

Итак, добродетель, несомненно, сама является наградой для стремящегося к ней. Умная жизнь превосходит жизнь, вовлеченную в заботы о детях или об отечестве. Все это, как Плотин снова утверждает в 3. 2. 15, является занятиями «внешнего человека». Позднее мы более подробно рассмотрим эту главу трактата *О Провидении*; здесь же мы можем ограничиться исключительно рассмотрением «внутреннего» и «внешнего» человека. Мы должны в наших внутренних «Я» рассматривать бедствия жизни, убийство ли, войну ли, разрушение ли городов, как просто изменение сцен в театральном представлении. Человек является актером, который в своих многих жизнях играет много ролей. На своем низшем уровне он постоянно как бы меняет одежды. Подобные вещи в принципе являются неважными, и «внутренний человек» не вовлечен в них. «Все это является делами человека, не имеющего ничего, кроме низшей и внешней жизни, и никогда не осознающего, что в своих рыданиях и в своих одеждах он всего лишь играет роль; серьезно же относиться следует к серьезным вещам, принадлежащим области мыслимого, а усилия другого, т. е. внешнего человека самого по себе, являются тщетными. Эти люди, неспособные к мышлению, с трудом интерпретируют серьезность как легкомысленность, которая соответствует их легкомысленной природе. Все те, которые вовлечены в пустяковые занятия таких людей, и, таким образом, те, которые смотрят на жизнь лишь телесными очами, должны понять, что из-за вовлечения самих себя в подобные пустяки они отказываются от своих собственных характеров. Если сам Сократ и занимался пустяками, то он вел себя легкомысленно лишь во внешнем Сократе».

Итак, имеются внутреннее и внешнее «Я», и это — метафизические основания для понимания Платином личности («Я») и людей, близких в самих себе этой личности. Внешнее «Я» не должно пытаться распространить свои заботы на внутреннее «Я»; скорее, оно должно, в мудреце, быть готовым подчиниться внутреннему «Я». Мы можем видеть из фрагмента в *Жизни Плотина* Порфирия, как это внутрен-

нее разделение работает в практической жизни. Порфирий¹ пишет, что Плотин мог жить в одно и то же время с другими людьми и сам с собой. Следующая глава несколько разъясняет значение этой «жизни с другими людьми». Она означает, например, опеку над детьми тех людей, которые, умирая, попросили его позаботиться о своих детях, так как они знали, что их дети в этом случае оказались бы в хороших руках. Плотин, очевидно, уделял много времени и трудов этому занятию, но, говорит Порфирий, это не мешало ему все время быть поглощенным созерцанием высшего мира Ума; это созерцание, как мы читаем в главах 8–9, никогда не ослабевало во время его бодрствования. Как мы могли бы сформулировать, Плотин, очевидно, мог жить на двух уровнях и продолжать свои размышления, совершенно не отвлекаясь на деятельность своего низшего или внешнего «Я».

Но мы все еще затронули только одну сторону проблемы. Лишь внешнее «Я» чувствует сострадание к другим, но мы можем поинтересоваться, почему в мире, управляемом Промыслом, такое сострадание вообще необходимо. Следовательно, мы подходим к попыткам, которые предпринимает Плотин для того, чтобы показать, что поскольку в мире «высшее заботится о низшем», то вне контроля Промысла нет ничего, что мы могли бы воспринять. Теперь мы, конечно, ожидаем, что Плотин будет защищать Промысел; древние рассматривали бы его как атеиста, подобного эпикурейцам, если бы он этого не делал. Мы помним (из *Законов*, X), что человек, верящий в богов, но не признающий Промысла, управляющего космосом, является бóльшим богохульником, чем тот, кто вообще не признает богов. Также и стоики прошли величественный и иногда абсурдный путь, чтобы подробно показать, как Промысел на самом деле действует. Плотин следует их решению,² приспособленному, переформулированному или улучшенному так, как он находит нужным. Однако мы здесь не касаемся того, как он использует свои источники, но анализируем то, что он фактически сказал, и трудности, в которые, подобно всем философам, занимавшимся этой темой, он ухитрился увлечь себя.

¹ *Жизнь Плотина*, 8.

² Ср. с *Notice* Брие (Bréhier) к 3. 2 и 3. 3 в издании *Эннеад* в собрании Budé.

Плотин не сомневался, что грешники страдают и что это хорошо и справедливо.¹ Он больше не обеспокоен судьбой тех людей, которые не утруждаются самостоятельно позаботиться о самих себе. Когда шайка юных грабителей нападает и грабит молодого человека, который не обеспокоился посещением гимназия и наращиванием своей физической силы, Плотин замечает, что жертва не вызывает ничего, кроме смеха.² Если плохие люди являются правителями, продолжает он, то это указывает на то, что их подданные получают наказание за свои собственные слабости. Здесь, возможно, мы видим самый яркий пример античной тенденции сделать человека персонально ответственным за все, что он делает, и за все, что он претерпевает.³

Но настоящая проблема возникает, когда мы видим праведников, страдающих более чем несправедливо, и здесь Плотин, несомненно, находится в некотором затруднении. В *Эннеадах* имеется тенденция считать случающиеся с частями космоса невзгоды благом для космоса как целого. Люди не жалуются на живописца, говорит Плотин (3. 2. 11), если нарисованная им картина не является прекрасной во всех местах. Также никто не ожидает, что все персонажи в пьесе будут героями. Примесь низших частей может способствовать красоте целого. И если в настоящем деятельность Промысла кажется несправедливой, то мы должны взглянуть на прошедшее или будущее (3. 2. 13). Возможно, в этой жизни искупаются грехи прошлой.

Но этот ответ не всегда удовлетворяет Плотина. Он снова поднимает вопрос о страдании праведников как о том, что находится «за пределами справедливости», в 4. 3. 16. Здесь в качестве решения предлагается ряд возможностей: несчастья являются «наградой» за прошлые грехи (это рассматривается как не всегда удовлетворительное объяснение); они просто являются случайностями (*accidents*) (это невозможно в упорядоченной Вселенной); они в действительности не являются несправедливостями даже для страдающих невинно. Эта последняя точка зре-

¹ 4. 3. 16.

² 3. 2. 8.

³ Ср. с очевидным желанием Аристотеля в третьей книге *Никомаховой этики* сделать каждого человека ответственным за почти каждое осуществляемое им действие.

ния нравится здесь Плотину больше всего — и, возможно, вообще является тем объяснением, к которому он наиболее благосклонен. Если страдающий является добрым человеком, полагает он, несчастья и явная несправедливость в действительности являются провиденциальными. Он добавляет, что это не кажется правдоподобным, но предполагает, что это так из-за того, что мы не способны постигнуть деятельность божественного Промысла.

Во всяком случае, с точки зрения мудреца, явления сохраняются. В мире нет никакой реальной несправедливости. Когда страдает согрешивший человек, он страдает из-за своего греха; когда же страдает праведник, его страдания нереальны (т. е. в них вовлечено только внешнее «Я»). Здесь мы видим типично платиновское стремление до предела заострить парадокс, так как после всего этого трудно не заметить, что Сократ платоновского *Горгия* утверждает, что гораздо лучше претерпеть несправедливость, чем совершить ее. Таким образом, для Плотина, когда грешник доставляет страдания праведнику, на самом деле он будет страдать сам.

Однако в 3. 2. 13 Плотин предпочитает другое из трех своих решений, а именно, что страдание является наказанием за прошлые преступления. Возмездие (*ἀδράστεία*) в конце концов настигнет виновного; никто не является рабом случайно; раб мог однажды злоупотребить своей силой, будучи свободным человеком; никого не убивают несправедливо; убитый сам был однажды убийцей. Факт, что жертва получает то, что ей причитается, тем не менее, не освобождает от вины убийцу. Он ведет себя несправедливо — и в силу этого страдает сам. И несомненно, что со временем он получит сходную судьбу.

Однако каким бы образом Плотин ни объяснял страдания праведников, результат его объяснений всегда один и тот же. Страдание является только кажущейся несправедливостью. В действительности оно справедливо. Следовательно, оно не должно вызывать жалости в мудреце. Мудрец не озабочен ни собственной судьбой, ни пустяками в жизнях других людей, которые могли бы побеспокоить его внутреннее «Я». Факт, что других людей убивают в театре жизни, не более значим, чем факт убийства самого мудреца (3. 2. 15). Жестокая логика этой позиции, возможно, наилучшим образом выражена в 1. 4. 7, и будет полезно процитировать этот фрагмент целиком:

«В любом случае, если человек, достигший счастья, сталкивается с таким поворотом судьбы, который он бы не избрал, то из-за этого не происходит ни малейшего уменьшения его счастья. Если бы такое произошло, то его счастье изменилось или уменьшалось день ото дня; смерть ребенка могла бы разрушить его или даже утрата собственности. Нет: тысяча несчастий и разочарований могут случиться с ним, но оставят его в прежнему спокойном обладании его конечной Целью.

Но, могут возразить нам, неужели так же обстоит дело и с большими несчастьями, а не только с мелкими ежедневными происшествиями?

Но какое же человеческое дело тогда столь велико, чтобы не вызывало презрения у того, кто возвышается над всем тем, что мы знаем здесь, и, значит, более не ограничен ничем, что ниже его?

Если мудрец мыслит все удачные события, хотя и выдающиеся, но не имеющие большого значения, — царства и управление городами и народами, колонизация и основание государств, даже если все это является его собственным делом, — то как может он уделить скольконибудь значительное внимание переменчивости власти или развалинам его родного города? Разумеется, если он мыслит все подобные события как большое несчастье или как несчастье вообще, он должен мыслить весьма странным образом. Тот, кто придает большое значение древесине и камням, или Зевсу, смертности среди смертных, даже не может быть мудрецом, чья оценка смерти, мы надеемся, должна заключаться в том, что она лучше, чем жизнь в теле» (Пер. в соответствии с МакКенной—Пэйдж).

Все это, должно заметить, не имеет целью показать, что мудрец равнодушен к дружелюбию и суровости. Плотин специально указывает на это (1. 4. 15. 21). Напротив, его предельная отстраненность от мира и мирских забот делает его лучшим из друзей. Его дружба является дружбой как для «внутреннего человека», так и для «внешнего» (1. 1. 10. 15). И он будет способен сопереживать лучше, чем другие люди. То, что он действительно сопереживал, — мы теперь знаем, что это не было обычной печалью из-за человеческих несчастий — вскоре станет ясным.

Человек, который сосредоточивается на внутренней жизни, является человеком, живущим на уровне Ума. Он также является добродетельным человеком, так как в трактате *О добродетелях* (1. 2) нам сообщается, что высшие добродетели сами по себе являются способами действия Ума

и способами его жизни.¹ Если нам покажется, что эту подчиненность благ активной жизни созерцанию трудно принять, то мы должны обратить внимание на то, что Плотин, по меньшей мере, ухитряется избежать того, что кажется нам особенно неприятной стороной античной практической добродетели. В *Никомаховой этике* Аристотель неоднократно замечает, что человек практической добродетели нуждается в сфере действий, находящейся вне его самого.² Справедливый человек нуждается в других людях, по отношению к которым он мог бы поступать справедливо; и умеренный человек, и храбрый человек находятся в том же положении. Разве может умеренный человек проявить свою добродетель, если он не имеет возможности для проявления неумеренности?³ — ибо, говорит Аристотель, весьма сомнительно, когда намерение быть добродетельным или когда добродетельное действие по отдельности являются более значимыми, но совершенная добродетель должна включать в себя как намерение, так и действие. Логический вывод из всего этого, хотя, к счастью, и не сделанный Аристотелем, заключается в том, что добродетельный человек будет с некоторым удовольствием предвкушать созерцание несчастий других людей, так как они предоставят ему возможность продемонстрировать его собственное превосходство. Плотин ссылается на эту позицию, по меньшей мере, в двух случаях: в 1. 4. 8. 27 он прямо спрашивает, желает ли философ несчастий, и отвечает, что он, несомненно, их желает, так как они неприятны, но он демонстрирует свою добродетель в столкновении с ними в состоянии невозмутимости и спокойствия своего духа; и в 6. 8. 5, после замечания, что внешние обстоятельства всегда необходимы до того, как может быть предпринята демонстрация моральной добродетели, он интересуется, избрала бы добродетель удачные возможности для демонстрации себя, если бы она могла это сделать. Но ответ, который он дает, похож на ответ, который мог бы дать врач вроде Гиппократ, если

¹ Ср. 6. 8. 5. Обсуждение подчинения действия созерцанию в идеальной жизни см.: Rist J. M. *Eros and Psyche*... P. 169–174.

² *Никомахова этика*, 1777a30 и сл., 1178a29 и сл.

³ Относительно значимости нахождения в привилегированном положении для того, чтобы быть добродетельным, ср. с описанием почета, который причитается великодушному человеку (*Никомахова этика*, 1123b10 и сл.).

бы он мог выбирать: лучше было бы обойтись без применения врачебного искусства, и так же добродетельный человек был бы счастлив оставаться в покое, если нет нужды в применении его выдающихся качеств.

Если мы спросим, почему Плотин способен сказать это, какова метафизическая основа его позиции, то ответ будет тот же, что мы уже дали на один из предыдущих вопросов, а именно, что практическая добродетель, проявляется она или нет, является делом лишь «внешнего человека». Добродетель «внутреннего человека» есть созерцание божественных идей — к чему мы и должны сейчас вернуться.

Если философ сосредоточивается на «внешнем человеке», и страдания «внешнего человека» иллюзорны, то как может философ продемонстрировать свою дружбу своим ближним? Или он полностью отделен от них, стремясь лишь с помощью самого себя возвратиться к Единому? В некотором смысле философ полностью отделен от своих ближних. Он стремится возвратиться к своей причине; речь здесь идет о бегстве души философа, одинокой и свободной, от чего бы то ни было внешнего к единственности Единого. Переведенное на более понятный язык, это означает, что возвращение души не зависит от чего-либо, кроме нее самой. Душа философа достигает независимости (*αὐτάρκεια*), к которой стремились все греческие мыслители. Здесь имеется осознание того, что каждый человек в конечном итоге ответствен сам за себя, что проблемы каждого человека — его собственные проблемы и свои решения каждый принимает только сам. И каждый человек, по Плотину, имеет *власть* для того, чтобы принять свое собственное решение. Его душе предназначено Промыслом принадлежать к разряду тех сущих, которые способны совершить великое путешествие назад без какой-либо дополнительной помощи со стороны Единого. Все, что для человека необходимо, — это предпринять попытку восхождения.¹ Если это так, то для Плотина имеется только один способ помочь ближним, а именно показать им, что подобная попытка возможна и стоит затраченного труда, и помочь им самим идти по тому пути, по которому должен идти философ. Другими словами, можно реально помочь другим людям — обучая их (6. 9. 7. 22).

Но, мы могли бы спросить, почему надо беспокоиться об обучении других? Конечно, для Плотина имеет значение лишь собственное продвиже-

¹ См., например, 6. 9. 8. 4 и сл.

ние по пути созерцания как философа. В *Эннеадах* нет явного ответа на наш вопрос, но общие очертания ответа не скрыты от нас. Во Вселенной как целом присутствует гармония. Все происходит от Единого и является, говоря на языке Плотина, Единым. Все души желают в большей или меньшей степени вернуться к нему. Когда какая-либо индивидуальная душа возвращается и соединяется в общении со своим источником, следует предположить, что она становится причастной творчеству и причинной энергии своего источника. Другими словами, каждая душа станет своим собственным способом ответственной за творение и сохранение всего сущего. Она будет даже любить все вещи, постольку, поскольку все вещи содержат принцип единства, ведь Единое любит себя как в самом себе, так и в остающемся космосе.¹

Мы знаем, что возвращение души может быть объяснено принципом «подобное к подобному». Душа подобна Единому, и чем больше она очищается, тем больше она становится сходной с простотой Единого. Следовательно, даже до того, как она достигнет единства со своим источником, к которому она стремится, она будет пытаться действовать тем же способом, что и Единое. Она будет причастна вездесущности Единого настолько, насколько это возможно, и всегда будет обращена к другим, зная, что однажды они возвратятся к Единому, что они встанут на путь единения.

Какой высший мотив может побудить человека учиться? Если на первый взгляд кажется, что, основывая философскую школу, Плотин действовал в противоречии со своими принципами, то мы теперь видим, что это действие само по себе было философским. Философствование ради себя самого немислимо для Плотина. И также он не полагал, что имеется некоторый смысл в рассказе о философии без учения чему-либо или изучения чего-либо. Когда человек достигает уровня основания своей собственной школы, его работа должна вести других по тому пути, по которому шел он сам. Следовательно, он не находит смысла в чтении лекций людям столь же сведущим, как и он сам. Это, несомненно, то отношение, которое описывает Порфирий, затрагивая ситуацию, когда во время занятий в школе Плотина вдруг появился его товарищ по обучению у Аммония Ориген.² Как только Плотин увидел его, он пожелал завершить лек-

¹ Ср.: 6. 8. 15. 1 и *Rist J. M. Op. cit. P. 78–84.*

² *Жизнь Плотина, 14.*

цию, так как, объяснил он, его вдохновение уходит, когда он обнаруживает, что обращается к людям, которые знают, что он собирается сказать.

Итак, таким был мотив Плотина для обучения, и такой была польза, которую, как он полагал, философ желает принести. Обучение является настоящим добрым делом, тогда как сосредоточение на низших аспектах жизни ближних часто является бессмысленной сентиментальностью. Если такое сострадание можно допустить без вреда для себя — даже если и нет реальной пользы для других людей, — возможно, философ и может потворствовать ему, но вообще оно уводит к человеку, мешая поиску чего-то более высокого. Как мы знаем, существуют две части души, и доброта философа заключается в заботе о высшей части, как в себе самом, так и в других людях. Но, могли бы мы сказать, что делать с теми, кто еще не встал на путь философской жизни? Философ не несет перед ними никакой ответственности? Здесь деятельность самого Плотина находится в явном противоречии с его теорией, ведь Порфирий рассказывает нам, что Плотин полагал весьма важным сохранять имущество детей, которых вверили его заботам после смерти их родителей.¹ Пока эти молодые люди не обратятся к философской жизни, говорил он, их собственность должна для них бережно сохраняться. И, разумеется, Плотин уделял столь же много внимания их воспитанию и образованию, как и сохранению их собственности. Трудно рассматривать это как деятельность человека, занимающегося исключительно преподаванием и самосовершенствованием. Его утверждение в 1. 4. 15, что философ не является неприветливым и грубым, здесь хорошо подтверждается его собственной личностью.

Порфирий, как мы видели выше, однажды заметил, что даже когда Плотин был занят практической деятельностью, его сосредоточенность на высшем мире не ослабевала. Это не подразумевает, что если бы Плотин был лучшим философом, то он прекратил бы заниматься «мирскими» делами, ведь Плотин для Порфирия является совершенным философом. Трудность, которую мы, как кажется, здесь затронули, является частью большой проблемы: в чем состоит природа Души и ее функции? Душа, по Плотину, имеет две заботы: созерцание своего источника и творение и управление с помощью Промысла видимым миром. И эти

¹ *Жизнь Плотина*, 9.

две функции не легко совмещать. Причины для противостояния очевидны: в конечном итоге забота индивидуума состоит в обретении полного освобождения из круга рождений и смертей и непрерывной жизни на духовном уровне; материальный же мир, хотя он и должен защищаться, например в противовес гностикам,¹ как лучший из материальных миров, и несмотря на то что он полон красоты, все-таки является низшим по отношению к миру идей, истинному дому Души; материя, хотя она сама по себе и является морально нейтральной, может являться соблазном для душ, которые организуют ее и, таким образом, влекутся к своему «отпадению от благодати», к своему желанию забыть свою Родину и жить эгоистичной жизнью, в отрыве от своего источника и своего блага.² Однако, несмотря на это, как мы уже объяснили ранее,³ имеется различие между Умом и Душой, и даже низшая душа существует вечно. Тем не менее, хотя это различие и признается, Плотин пытается не видеть его таким, какое оно есть, и хочет, чтобы Душа пришла к своему завершению на уровне Ума. Кажется, что очевидный конфликт между практикой Плотина и его теорией относительно того, каким способом философ может и должен помогать своим ближним, вытекает именно из этой двойственности. Помощь ближним на материальном уровне является действием Души, принадлежащей не к классу созерцающих, а к классу организующих и обеспечивающих Промысел.

Итак, мы можем заключить, что так же как Плотин допускал наличие красоты в видимом мире, хотя и удерживал ее понимание как «нереальной» красоты, он допускал, что практическая помощь должна быть предоставлена ближним, хотя в то же самое время он признавал, что проблемы, которые оказывающий помощь пытается разрешить, являются нереальными проблемами. Таким образом, если он когда-либо полагал, что не дело философа заниматься подобным, то он был столь же добр, когда говорил, что низшие блага видимого мира не являются благами вообще. Мы должны вспомнить в этом месте, что он, несомненно, является жертвой различных мыслей Платона об этой проблеме. Явля-

¹ Ср.: 2. 9; 3. 2. 3 и сл.

² Ср.: *Rist J. M. Plotinus on the Matter and Evil // Phronesis 6 (1961), 154–166; Эннеады, 5. 1. 1; 6. 9. 9 и сл.*

³ См. выше главу 7 «Логос».

ется ли истинным философом склонный к дуализму аскет из *Федона* или внимательный анатом чудес видимого мира *Тимея*?

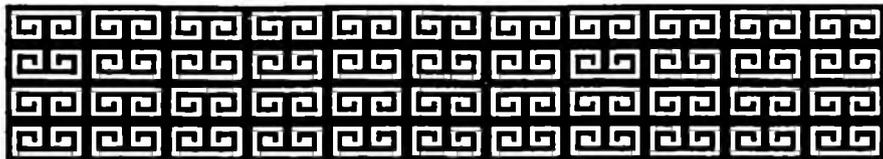
Но, вероятно, можно было бы сказать, что во время нашего рассуждения мы перешли от вопроса об отношении Плотина к страданиям вообще или очевидным страданиям человечества к вопросу о том, был ли он на практике склонен помогать своему ближнему. Возможно, истина заключается в том, что, подобно стоикам, Плотин осознавал проблемы человека и думал помогать из чувства долга, а не из чувства жалости или любого другого подобного чувства. Может показаться, что эта позиция также содержит ссылку на авторитет Платона, так как в *Государстве*, VII именно из-за осознания своего долга философы возвращаются назад в Пещеру. Но Плотин здесь не сходен ни с Платоном, ни со стоиками. Высшие добродетели для Плотина являются чисто созерцательными. Без чувства долга возвращение в Пещеру невозможно. Но тогда почему Плотин помогает защищать интересы «внешнего человека» в других людях?

Как мы повсюду замечали, точка зрения Плотина, как и Платона, по этим вопросам довольно противоречива. Мы не можем не заметить здесь конфликт теории с теорией и теории с практикой. Теория самодостаточности мудреца *должна* мешать ему проявлять любые общие интересы, за исключением обучения, тогда как теория единства «Я» с Единым и погружения наших собственных жизней и действий в жизнь и действие Единого *должна* привести к уходу от личных отношений из-за творения и заботы о всех уровнях. И эта забота *должна* быть мотивирована не чувством долга, но чем-то подобным отношению отца к своим детям (2. 9. 16. 8), ведь Единое является нашей истинным отечеством. Теоретически, такая забота могла бы отвлечь душу; но, опять теоретически, она могла бы сделать душу способной исполнять свои функции во всей их полноте. В теории единственной заботой мудреца должно быть обучение; на практике же Плотин как учил тех, кто мог учиться, так и помогал тем, кто не был способен встать на путь философии, для того, чтобы они смогли преодолеть трудности, которые (в теории) в любом случае являются иллюзорными.

Итак, здесь мы видим наиболее яркий из всех платиновских парадоксов. В теории путь вверх и путь вниз если не тождественны, то являются, по меньшей мере, неотделимыми частями одного и того же про-

цесса: созерцание подразумевает творение; творение подразумевает созерцание. На практике же Плотин снова и снова подходит весьма близко к тому, чтобы желать того, что все движения являются движениями вверх, хотя он осознает, что это не так и неверно, что это должно быть так. Если это затруднение попытаться обобщить, то, вероятно, можно сказать, что Плотин попал в ловушку из-за своих предшественников в философии. Если бы он мог четко и ясно осознать, что даже если страдающий и извлекает пользу из своего страдания и даже, коли на то пошло, если мое «Я» и извлекает пользу из своего страдания, тем не менее, оно продолжает быть добродетельным не только для того, чтобы помогать, но и для того, чтобы сочувствовать, то тогда он решил бы проблему. Он попал в ловушку из-за опасения, что сочувствие будет мешать желанию созерцать — хотя у него и нет причины опасаться этого, так как высшее «Я» всегда пребывает в высшем мире. Несмотря на то, что конечная цель заключается в выходе за пределы «Я» (οὐδ' ὅλως αὐτός, 6. 9. 11. 11), традиционное греческое стремление к независимости духа мешает Плотину полностью увидеть, что намерение кого-либо достигнуть именно этой цели означает открыто признать, что *все* люди — братья, *все* они произошли от одного и того же Единого, *все* они преследуют одну и ту же цель; фактически, что путь кого-либо к единству с Единым пролегает через поддержку как «внутреннего», так и «внешнего» человека в его ближних. Один из наиболее знаковых для характеристики Плотина моментов заключается в том, что в этой сфере деятельности его практика опередила его теорию. На практике он осознал, что забота о других не включает в себя отвлечение сознания от высших сущих и его погружение в низшие. Душа Плотина является тонким инструментом; она может созерцать высшее и заботиться о низшем в одно и то же время. Но Плотин не осознал всю значимость своей собственной теории. Здесь мы видим пример признанного факта, что он стоит одной ногой в античном мире, а другой — вне его.





13. Оригинальность Плотина

Необходимо привести известные мнения древних и рассмотреть, согласуются ли какие-либо из них с нашей точкой зрения.
Эннеады, 3. 7. 7. 15.

От внимания читателя не может ускользнуть, что, обсуждая различные концепции Плотина, совершенно необходимо постоянно обращаться к концепциям его предшественников, особенно Платона. Таким образом, читатель может временами задаваться вопросом, способен ли Плотин стоять на своих собственных ногах, и если нет, то почему ему уделяют столь серьезное внимание? Далее, если читатель просмотрит *apparatus fontium* (список ссылок) в издании *Эннеад* Анри и Швицера, то он может счесть свои худшие опасения подтвердившимися, когда увидит список цитат из Платона, Аристотеля или совпадений с «Фрагментами ранних стоиков» Арнима. Тогда, продолжая свой все больше и больше запутывающийся поиск, он может захотеть обратиться к самой большой из современных книг об источниках Плотина — *Les Sources de Plotin*.¹ Здесь он обнаружит прекрасные статьи о том, чем Плотин обязан Платону, Аристотелю, стоикам, Нумению, Аммонию, Александру Афродисийскому и многим другим. И результаты, к которым приходят авторы этой книги, страница за страницей будут обращать его к введению Анри к третьему изданию перевода *Эннеад* Мак-Кенной.² На этом этапе читатель почувствует, что,

¹ Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960.

² MacKenna S. The Enneads. London. 1962 (3rd edition, revised by B. S. Page). P. xxxvii–lxiv.

несмотря на предостережения Хардера (Harder)¹, Плотин растворяется в источниках своей философии, т. е. испытывает ту же судьбу, что и философия Цицерона. И чем больше информации он находит и глубже погружается в источниковедческий поиск, тем больше он обнаруживает, что имена и концепции малопримечательных и почти забытых философов кажутся преобладающими в сохранившемся тексте *Эннеад*. Что же останется на долю Плотина, если мы «переоткроем» философские концепции Посидония и Аммония Саккаса? Спрашивающий об этом может начать чувствовать, что как археолог часто рассматривается в качестве человека, для которого долото Праксителя является более волнующим, чем изваянная им статуя Гермеса, так же и современные критики Плотина более сосредоточиваются на его «сырье», его подоплеке, чем на его собственной философской позиции. И в процессе исследования его философские позиции могут начать казаться совершенно неоригинальными.

Я не собираюсь утверждать, что выдающиеся ученые, которых я упомянул и многие из которых внесли очень большой вклад в значительно расширившийся в последние годы интерес к Плотину, в своих исследованиях источников Плотина стремились к чему-то, отличному от желания улучшить наше понимание самого Плотина. Тем не менее кажется, что до сих пор имеется некоторая нужда в том, чтобы попытаться оценить истинную позицию Плотина по отношению к его источникам, и особенно к Платону, влияние которого на Плотина было столь велико. Следующее замечание Анри является подходящим началом для нашего исследования: «Плотин был бы удивлен, если бы его полагали основателем новой, неоплатонической, школы. Он рассматривал себя как платоника чистого и простого, без приставок или уточнений — другими словами, как интерпретатора и последователя Платона. Платон, с его точки зрения, обладал истинной, полной истиной». Мы можем увидеть из этого замечания, что наше собственное исследование должно попытаться ответить на вопросы: рассматривал ли Плотин себя лишь как интерпретатора Платона? Обладал ли Платон, с точки зрения Плотина, полной истиной?

¹ *Harder R. Quelle oder Tradition // Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960. S. 327–339.*

Если учения Платона и Плотина различаются, то осознавал ли Плотин это различие и насколько он принимал его во внимание?

В нашем исследовании мы рассмотрим не только работы Платона, но также и Аристотеля, стоиков и другие «источники». Здесь наша задача будет более простой, так как Плотин никто не рассматривает как неоперипатетика¹ или неостойка. Тем не менее позиция Плотина по отношению к этим мыслителям может быть полезной для решения нашей основной проблемы его отношения к Платону и для оценки оригинальности Плотина вообще. Итак, будет лучше, если мы начнем с фрагментов из *Жизни Плотина* Порфирия, в которых затрагивается отношение Плотина ко всем предыдущим авторам, а также точка зрения на оригинальность Плотина его биографа,² перед тем как взяться за его отношение к средним платоникам, стоикам и перипатетикам и наконец к самому Платону.

Порфирий рассказывает нам, что на философских семинарах Плотина читались вслух различные трактаты, и упоминает ряд средних платоников и перипатетиков, работы которых рассматривались на них. Однако он добавляет, что Плотин не следовал точно ни одному из этих авторитетов, но обладал собственным и оригинальным подходом в своих рассуждениях и приносил проницательность (*voûv*) Аммония в обсуждение каждой проблемы. Первое, что мы замечаем, заключается в том, что список читаемых авторов не включает Платона и Аристотеля; действительно, все упоминаемые авторы относятся к христианской эре. Однако в самих *Эннеадах* никто из этих авторов не упоминается по имени. На самом деле, самым поздним философом, упоминаемым по имени, является Эпикур (2. 9. 15. 8), расцвет которого приходился на 300 г. до н. э.³ Исходя из этого, мы можем лишь предполагать, что знание основных текстов Платона и Аристотеля у слушателей на этом этапе уже имелось.

¹ Однако см. интересную, хотя и необычайно сложную работу: Merlan Ph. Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neoplatonic Traditions. The Hague, 1963.

² *Жизнь Плотина*, 14, 20.

³ Эта тема рассматривается в работе: Schwyzer H. R. Bewusst und Unbewusst bei Plotin // Entretiens Hardt 5. P. 343–390.

На что Порфирий намекал своим замечанием, что Плотин привносил пронизательность Аммония в обсуждение каждой проблемы? Некоторую помощь для понимания этого, вероятно, можно обнаружить в высшей степени сложном фрагменте (отмеченном Хардером как «непереводимый»), в котором о Плотине говорится как о *ἐκπλαῶς φράζων καὶ τὸ συμπλαθείας ἢ παραδόσεως*. Это, вероятно, означает, что помимо естественной склонности к собственным темам, Плотин был способен излагать философию, исходя из двух источников: из традиционных работ великих мыслителей прошлого и из своего собственного чувства родства с духом Сущего. Следовательно, мы можем видеть, как получилось так, что Порфирий мог далее сказать, что в трактатах Плотина мы можем обнаружить скрытые стоические и перипатетические доктрины, включая, разумеется, и суть *Μεταφυσικῆς* Аристотеля. Естественная философская склонность Плотина могла бы заключаться в обращении с работами приверженцев названных школ не в духе простого комментатора, но оригинального мыслителя. Это применение естественного таланта Плотина к школьным текстам могло, вероятно, включаться в то, что Порфирий называет методом Аммония. Как это работает на практике, когда Плотин касается Аристотеля или стоиков, мы сейчас рассмотрим. На этом этапе, однако, мы должны заметить, что одно из основных плотиновских разногласий с критикой Лонгина, кажется, касается этого предмета. Армстронг очень хорошо представляет эту позицию следующим образом:¹ «Порфирий говорит нам (*Vita*, сар. 14), что когда трактаты *Ο αρχαλαχ* и *Philarchaios* Лонгина были прочитаны Плотину, он сказал: “Лонгин является эрудитом (*scholar*, схоластом), но, конечно, не философом”». ² Из этого замечания я мог бы рискнуть сделать вывод, что Лонгин объявлял себя предлагающим подлинную интерпретацию Платона, базирующуюся на тщательном и аккуратном изучении текста платоновских диалогов, изучении такого рода, которое Плотин полагал неприемлемым для философа, — разумеется,

¹ *Armstrong A. H. The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside the Intellect // Entretiens Hardt 5. P. 393–425.*

² Ср. с 3. 7. 10. 11 для понимания различия между историей идей и философским исследованием.

никто из тех, кто знаком с *Эннеадами*, не оскорбит самого Плотина, называя его интерпретацию Платона «схоластической» (scholarly). Как показывает Армстронг, цитируя *Жизнь Плотина*, гл. 18, Лонгин оппорил платоновскую интерпретацию отношения между божественным Умом и идеями на основании — как Армстронг совершенно верно предполагает — того, что она не является буквальной и, возможно, нетрадиционной интерпретацией Платона. Мы должны вспомнить по этому поводу, что в относящейся к нашей теме интерпретации *Тимея*, 39е Плотин порывает с интерпретацией Нумения и в самих *Эннеадах* приводит новую, свою собственную интерпретацию.¹ Более того, хотя имеется очень немного мест в *Эннеадах*, где Плотин говорит нам, что он идет против принятой в школе традиции, один из подобных пассажей имеет некоторое значение. В начале б. 8. 1 он замечает, что его мнение, что душа не «падает», является неортодоксальным (*παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων*), и этот вердикт подтверждается Проклом, который отвергает новую теорию (*νεώτερος λόγος*).² Показательно, что именно здесь, в разделе, где Плотин открыто порывает с традицией, очень немногие из поздних неоплатоников следуют ему.³ Прокл в большей степени отражает общие взгляды, и (хотя это странно на первый взгляд, но тем не менее это так) он является человеком, мысль которого может еще пониматься современным ученым как «в некоторых смыслах более близкая к действительной мысли Платона».⁴

Имеется еще один момент, на который следует обратить внимание. Плотин не писал ни комментариев на диалоги Платона, ни каких-либо пособий в виде введения к Платону, подобных «Учебнику» Алкиноя. Этот факт не столь значим для Плотина, жившего в третьем столетии. Подобного рода деятельность приобрела особое значение

¹ Ср.: 3. 9. 1. 15 (и Нумений, фрагмент 24 по Лимэну (Leemans)), тринадцатый трактат в хронологической нумерации *Эннеад*, с 2. 9. 16. 17 (тридцать третий трактат).

² *In Tim.*, 3. 323. 5 в изд. Дильса. Ср.: 3. 333. 29, где Плотин и «величайший теолог Феодор [из Азины]» упоминаются как придерживающиеся новой позиции.

³ Ср.: *Rist J. M. Eros and Psyche...* P. 219–220.

⁴ *Armstrong A. H. Platonic Eros and Christian Agape* // DR 79 (1961), 115.

двумя столетиями позже. Тем не менее этот факт следует добавить к свидетельствам, которые мы привели выше, показывая, что с точки зрения Плотина, хотя мы и должны *попытаться* объяснить (как он говорит, касаясь «падения» души в б. 4. 16), что наши учения согласны или, по меньшей мере, не противоречат учениям древних, все-таки ученые-схоласты (scholars) отличаются от философов.

Тогда подобным вышеизложенному будет и то, что мы, возможно поспешно, называем «методом Аммония»: философ должен обходиться со своими предшественниками теми способами, которые свойственны философам, а не ученым-схоластам. Мы сейчас попытаемся рассмотреть, как подобный метод работает на практике, и далее, после анализа всех свидетельств, найти решение нашего главного вопроса об отношении Плотина к его источникам и степени его зависимости от них. Поэтому мы можем начать с того, что кажется самым простым в проблеме обращения Плотина с источниками, а именно — со стоицизма.

Имеется множество положений стоицизма, с которыми Плотин открыто полемизирует. Профессор Тэйлер¹ перечисляет некоторые из них: материалистическое понимание души (б. 7. 2) и Бога (2. 4. 1); теория категорий стоиков (б. 1. 25 и далее); их концепция времени (3. 7. 7. 25; 3. 7. 13. 59); их учение о взаимопроникновении тел (2. 7). Как заметил Анри,² Плотин вообще не испытывает отвращения к использованию доводов, извлеченных из перипатетического арсенала, когда он занимается опровержением спорных концепций стоицизма, там, где это необходимо. Забавно, что ни один из стоиков не упомянут по имени в *Энеадах*, и Анри полагает, что аргументы Плотина против них могут часто быть взяты из книг как Аристотеля, так и Александра Афродисийского, которого, как мы знаем, читали в школе Плотина. Необходимо, разумеется, добавить, что со времен Антиоха Аскалонского (I в. до н. э.), если не раньше, учение стоиков смешалось с учениями других школ. Стоицизм, который Плотин считает

¹ *Theiler W. Plotin zwischen Platon und Stoa* // *Entretiens Hardt* 5. Geneva, 1960. S. 66 и *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin, 1930, *passim*.

² См.: *Henry P. Introduction to The Ennead* // *MacKenna S. The Enneads*. London, 1962 (3rd edition, revised by B. S. Page). P. xlvii.

себя обязанным атаковать, возможно, является более состоянием сознания, чем теорией какого-либо конкретного философа, даже если в качестве такого философа рассматривать Посидония.

Но что мы можем сказать о, по-видимому, стоических идеях, которые мы обнаруживаем у Плотина: симпатии во Вселенной и взаимосвязи всего в ней; Логос и сперматические логосы в материальном мире; относительно теорий, которые мы обсуждали, когда анализировали теодицею Плотина и его учение о Промысле? Все это, конечно, можно найти у Плотина, но все названные концепции имеют у него совершенно отличный от изначального вид. Мы видели многие из этих трансформаций в предыдущих главах этой книги. Мы видели, что Логос Плотина является не пантеистическим Богом, как учили стоики, а силой трансцендентных начал, действующих в видимом мире. Сперматические логосы у Плотина зависят от платоновского мира идей и, таким образом, имеют лишь общее название со своими стоическими собратьями, и также для Промысла; достаточно сказать, что тогда, когда для стоиков он зависит от пантеизма, для Плотина он лежит в основе эманации из трансцендентного Единого. Плотин, конечно, перенял стоическое учение о «симпатии», но без стоического пантеизма, и мы должны помнить, что он, таким образом, получил возможность рассматривать его как развитие учения Платона о Мировой Душе. Короче говоря, в *Эннеадах* имеются, как говорит Порфирий, встроенные учения стоиков, но Плотин всегда является их хозяином. Они используются тогда, когда полезны, но когда они противоречат концепциям самого Плотина, то безжалостно отвергаются или переделываются. В качестве менее значимого, но показательного примера такой процедуры переделки мы можем кратко рассмотреть позиции Плотина и стоиков по проблеме самоубийства.

Стоики полагали, что так как лишь нечто благое есть добродетель и лишь нечто злое есть порок, в то время как все другое является морально безразличным, философ, который находит свою жизнь непереносимой, может совершить самоубийство после рассмотрения частных обстоятельств. Диоген Лаэртий сообщает нам, что Зенон и Клеанф покончили жизнь самоубийством.¹ Однако основание для

¹ *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. 7. 28 и 176.

подобных деяний было тривиальным и фактически, с точки зрения их самих, «безразличным». Подобные деяния позволялись стоикам от имени государства, в котором жил Плотин, для того чтобы стоик мог избежать принуждения к совершению преступления, либо бедности или хронической болезни. И оппоненты стоиков без колебаний указывали на «безразличную» природу некоторых таких оснований для самоубийства. Защита стоиков, кажется, заключалась в том, что жизнь сама по себе является чем-то безразличным, и поскольку решение покончить с собой принимается взвешенно и разумно (*εὐλόγος ἐξαγωγή*) и не включает в себя подчинения разума страстям, то самоубийство должно быть позволено мудрецу.

Подход Плотина к этой проблеме весьма показателен. Порфирий рассказывает нам в гл. 11 *Жизни Плотина*, что он сам однажды подумывал о самоубийстве, но Плотин его отговорил. Плотин предположил, что его решение было принято не в соответствии с «чистым разумом», но в приступе депрессии. Следовательно, оно могло быть неразумным. Здесь, как мы могли бы подумать, аргументация является строго стоической — и действительно, стоик должен был бы, исходя из своих собственных посылок, принять ее, — но Плотин в самих *Эннеадах* показывает, что хотя душа всегда имеет право решать, оставаться в теле или покинуть его, она на самом деле всегда должна избирать продолжение пребывания в теле. Бегство в иной мир, читаем мы в 1. 8. 6, не означает прекращения этой жизни, но, скорее, означает жизнь в соответствии с принципами святости и справедливости.

Инге ошибочно предполагает, что фрагмент из 1. 4. 16 означает, что Плотин считал, будто самоубийство всегда было допустимым на практике.¹ Плотин просто говорит здесь, что душе ничто не мешает покинуть тело² и что она всегда имеет право решать, покинуть его или нет. Но этот вид решения читатели Плотина должны понимать очень четко. Душа может избрать самоубийство или продолжение жизни в теле, но благая душа всегда на практике изберет только второе. Осталось лишь рассмотреть, почему она это изберет.

¹ Inge W. R. Op. cit. P. 173. Cp.: 1. 4. 7. 31–32.

² Cp.: 2. 9. 8. 43; 1. 4. 7. 44–5 и, возможно, 2. 9. 9. 17.

Ответ дается в 1. 9 и во фрагменте учения Плотина, не внесенном в *Эннеады*, но сохраненном Элиасом, комментатором Аристотеля.¹ С тех пор, как был написан *Федон*, среди платоников было принято, что самоубийство следует отвергать, и в этом смысле отрицание Плотином самоубийства в указанных местах неудивительно. Для нас сейчас интересно, скорее, то, как именно он обосновывает истинность позиции Платона против стоиков, причем на стоическом же основании, а именно показывая, что самоубийство неразумно. Его аргументы заключаются в том, что так же как Солнце исполняет в мире в целом функцию Промысла, так и душа должна рассматриваться как господин, исполняющий функцию Промысла для тела; и телом не следует полностью пренебрегать, когда душа еще способна заботиться о нем. Более того, было бы забавным, если бы человек, который в конце концов не отвечает за соединение вместе души и тела, должен бы был взять на себя ответственность за их разделение вместо того, чтобы ожидать появления той силы, которая связала их вместе, чтобы она же и развязала их. Конечно, это — разновидность аргумента самого Сократа в *Федоне*, 62с.

Это были аргументы из фрагмента из Элиаса. В самих *Эннеадах* Плотин исследует этот вопрос иначе. Суть рассуждения здесь заключается в том, что если душа отделяет себя от тела посредством само-

¹ Текст из *Prolegomena Philosophiae* Элиаса (CAG 18), 6, 15, 23–16, 2, изданный Бюсс (Busse), перепечатывается у Анри—Швицера сразу же после 1. 9 как в «большом», так и в «малом» издании. Здесь же можно найти ссылки, касающиеся происхождения фрагмента. Забавно, что в «малом издании» уже не упоминается точка зрения Анри (из *Henry P. Vers la reconstruction de l'enseignement oral de Plotin / Acad. Roy. de Belg., Bulletin de la Classe des Lettres* 23 (1937), 337), что фрагмент Элиаса происходит из какого-то издания Плотина, отличного от издания Порфирия. В статье *Westerink L. G. Elias und Plotin / BZ* 57 (1964), 26–32 недавно было показано, что текст Элиаса имеет параллели с различными поздними неоплатоническими работами и что материал, который он содержит, происходит непосредственно от Прокла либо из его комментария на *Эннеады* (ср.: *Henry P. Les États du texte de Plotin*. Brussels, 1938. P. 220, 284), либо из его комментария на *Федон*. Тем не менее это не означает, что материал, сохраненный Проклом, не является изначально плотиновским.

убийства, то это не может иметь места без пагубного влияния страстей на нее саму, например горя или гнева. Таким образом, против стоиков, ни в какое время не может быть принято полностью разумное решение совершить самоубийство. И этот вывод еще раз утверждает­ся типично платоновским и парадоксальным способом. Если время смерти кого-либо определяется судьбой, то попытка совершить самоубийство не будет удачной до этого срока, пока, говорит Плотин, сделать это не будет необходимо. Разумеется, общая задача трактата заключается в том, чтобы доказать, что самоубийство никогда не является необходимым и, следовательно, оно никогда не должно было бы происходить, ибо, как Плотин пишет здесь, если бы положение кого-либо в следующей жизни определялось тем состоянием, в котором он прожил предыдущую, то вопрос о самоубийстве не возникал бы, пока для человека существует какой-либо шанс совершенствования, т. е. шанс сделать свою жизнь более счастливой или «благой» (good life). Непохоже, что Плотин полагал, будто каждый человек является добрым без возможности какого-либо улучшения, и, следовательно, уход в иной мир надлежит отвергнуть. Как Плотин пишет в одном месте (4. 4. 44. 23): «Кажется разумным (εὐλογον) не уходить из жизни по причине трудностей приспособления к этой жизни».

Итак, мы имеем здесь прекрасный пример независимости подхода Плотина от подхода стоиков. Плотин усвоил от Сократа, что совершить самоубийство означает покинуть свой пост; но он узнал от стоиков, что душа должна иметь право решать, предпочесть ли ей жизнь или смерть. Из этих двух позиций он формулирует свою собственную оригинальную точку зрения. Разумеется, душа должна решать, но благая душа всегда изберет жизнь. И со всем стоицизмом дело обстоит так же, как с этой доктриной. Там, где у стоиков есть крупица истины, Плотин следует за ними, переинтерпретируя их учения или обходясь без этого; где они заблуждаются, они решительно исправляются или их доктрины отвергаются.

Мы можем теперь кратко рассмотреть так называемых «средних платоников» и неопифагорейцев. Как мы видели, сочинения многих из этих философов читались на семинарах у Плотина, но никто из них не упомянут в *Эннеадах* по имени и ни один из современных ученых не притязает на то, что Плотин рассматривал их как нечто большее, чем

исходную точку для дискуссии. Они не имеют авторитета «древних» мыслителей. Иногда то, что они говорят, является полезным;¹ иногда оно должно быть исправлено, как мы видели в случае интерпретации Нумением *Тимея*; иногда оно должно быть полностью отвергнуто, как в случае крайнего дуализма, которому учили Нумений и Плутарх. Все эти до-плотиновские писатели сами являются преподавателями древней философии, философии Платона, Аристотеля или Пифагора. Их цель — описание истинной позиции учителя или учителей. Таким образом, неудивительно, что, несмотря на многое усвоенное Плотинотом от них, наш вывод о его оригинальности не зависит от нашего понимания того, чем Плотин им обязан, но зависит лишь от нашего понимания его позиции по отношению к самим учителям, к которым все эти позднейшие проповедники пытались указать путь.

Также можно лишь очень кратко рассмотреть здесь досократиков, на которых Плотин иногда ссылается. Способ, которым их мнения по очереди приводятся (Гераклит, Эмпедокл, Пифагор и его школа в 6. 8. 1; Анаксагор, Гераклит, Эмпедокл в 5. 1. 9), наводит на мысль, что Плотин работал с кратким учебником, а не с собранием оригинальных текстов. Он цитирует разрозненные фрагменты или общие места, которым он пытается придать такое значение, которое находит нужным. Но он рассматривает даже лучшего из них, Парменида, как весьма смутного в серьезных вещах, когда сравнивает его с Парменидом из диалога Платона (5. 1. 9). Итак, досократики в лучшем случае являются подпорками для концепций самого Плотина и иногда — всего лишь традиционно перечисляемыми именами (на манер Аристотеля), когда новая доктрина вызывает дискуссию.

¹ О влиянии этой группы мыслителей см. подробно: *Henry P. Introduction to The Ennead // MacKenna S. The Enneads. London, 1962 (3rd edition, revised by B. S. Page). P. 1–lxiii; Entretiens Hardt 5 (Geneva, 1960), 3–61, 193–241, 391–425; Theiler W. Die Vorbereitung des Neuplatonismus. Berlin, 1930; Witt R. E. Albinus and the History of Middle Platonism. Cambridge, 1937; Rist J. M. Eros and Psyche... P. 56, 187–188. По поводу неопифагореизма ср.: *Dodds E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One» // CQ 22 (1928), 129–143; Rist J. M. The Neoplatonic «One» and Plato's Parmenides // TAPA 93 (1962), 389–401.**

Мы можем теперь обратиться ко второму основному источнику Плотина: к Аристотелю. Труды Аристотеля, как говорит Порфирий, глубоко встроены в *Энеады*. Мы можем обнаружить его в вопросах небольшой значимости и в некоторых главных философских теориях Плотина. Анри прекрасно продемонстрировал,¹ как Плотин способен идти назад от своего близкого современника перипатетика Александра Афродисийского, работы которого, как замечает Порфирий,² читались в школе Плотина, к самому Аристотелю. В этом случае вопрос является довольно незначительным; однако повсюду мы обнаруживаем Плотина использующим концепции потенциальности и актуальности или соотношение между знанием в уме и объектом мысли ума. Но позвольте нам посмотреть немного дальше. Для Аристотеля бесспорно, что действие (*ἐνέργεια*) превосходит возможность (*δύναμις*).³ У Плотина слову *δύναμις* придается сравнимое с аристотелевским, но тем не менее значительно отличное от него значение, когда оно прилагается к Единому, как мы видели выше.⁴ Странная версия части *Энеад*, дошедшая до нас в арабском переводе под названием *Теология Аристотеля*, содержит в начале восьмой книги следующее суждение: «Мы говорим, что действие превосходит возможность в этом мире, в то время как в высшем мире возможность превосходит действие».⁵ Происхождение этого учения неясно; возможно, на него повлияло странная первичность рода по отношению к видам, которую иногда можно обнаружить у Аристотеля.⁶ Приведенная фраза из *Теологии* не имеет параллелей в несомненно плотиновских текстах, но это не означает, что она не представляет позицию Плотина. Единое, в любом случае, обладает могуществом сотворить все сущее и в этом смысле является возможностью всего; этот смысл, разумеется, не включает в себя ни стоический пантеизм, ни первичность конечного актуального у Арис-

¹ Henry P. Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin // *Entretiens Hardt* 5. P. 429–449.

² *Жизнь Плотина*, 14.

³ Ср.: *Met.*, 1049b и дал.

⁴ См. гл. 3.

⁵ См. «большое издание» Анри—Швицера (V. II. P. 73).

⁶ *Cat.*, 15a 4; *Top.*, 121a 12.

тотеля (τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν ἀρχῇ γὰρ πάντων οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα — 5. 2. 1. 1). Плотин вполне способен использовать понятия потенциальности и актуальности так же, как это делал Аристотель. Но он также в любой момент может изменить значение δύναμις, понимать ее не как «возможность», а как «могущество», что в итоге дает нам «фундаментальную анти-аристотелевскую интуицию», как пишет об этом Адо.¹

Здесь вновь возникает вопрос о Боге Аристотеля. Начнем с того, что Плотин противостоял не только Аристотелю, но также и средним платоникам, ибо мнение, что Бог должен пониматься как мыслящий самого себя Ум Аристотеля, стало общим местом ко II в. н. э.² Действительно, из довольно необычного фрагмента в 6. 9 следует, что если кто-либо говорит, что Бог существует, то он почти неизбежно представлялся бы мудрецу в качестве мыслящего себя Ума Аристотеля.³ Но хотя Плотин широко использует учение Аристотеля о мыслящем Уме, тождественном со своими объектами, применяя его ко второй Ипостаси,⁴ он решительно критикует Аристотеля за утверждение, что этот Ум-Бог, включающий указанную логическую двойственность, должен быть первым принципом единой Вселенной.⁵ Другими словами, теория Аристотеля может использоваться там, где Плотин находит ее использование уместным — причем не всегда там, где ее использует Аристотель. Довольно забавно видеть, что отношение Аристотеля к его предшественникам, особенно натурфилософами из числа досократиков, переносится Плотинем на самого Аристотеля.

¹ *Hadot P. Ktre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin / Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960. P. 140.* Я до сих пор с подозрением отношусь (как я уже заметил в моей рецензии на этот выпуск *Entretiens Hardt 5*, опубликованной в *Phoenix* 15 (1961), 118), к мнению Адо, что Плотин здесь находится под сильным влиянием стоицизма. Не может быть реального приоритета могущества над действительностью в пантеистическом мире.

² Например, *Алкиной. Didaskalikos*, 10.

³ 6. 9. 6. 12–15. Ср.: *Rist J. M. Theos and the One in Some Texts of Plotinus / Medieval Studies 24 (1962), 169–170.*

⁴ Например, ср.: *Энеады*, 5. 5.

⁵ 5. 3. 12; 6. 7. 37; 6. 7. 40.

Нам нет необходимости рассматривать те концепции Аристотеля, которые Плотин полностью отвергает, такие как учение о категориях (6. 1. 1–24), о душе-форме как действии тела (4. 7. 8) или о пятом элементе (2. 2. 1). Более значим факт, что он не слишком интересуется аристотелевским пониманием платонизма — и это может служить мостом, по которому мы можем, по меньшей мере, перейти к рассмотрению отношения Плотина к самому Платону, так как здесь находится окончательная шкала, по которой следует измерять оригинальность Плотина. И первой среди платоновских концепций, изложенных в *Метафизике* Аристотеля, является теория происхождения идей из Единого и Неопределенной Двоицы. Плотин хорошо осознает, что идеи традиционно выводятся именно так,¹ но он специально обращается к этому учению лишь в трех случаях: в 5. 1. 5. 14, 5. 1. 6. 1 (весьма смутно; Плотин говорит здесь о сложностях, возникающих при рассмотрении вопроса о возникновении множественности, диады или числа) и в 5. 4. 2. 7. Последний фрагмент блестяще представляет предмет в его перспективе. «От Неопределенной Двоицы и Единого, — говорит Плотин, — происходят идеи и числа, т. е. Ум». Заметим, что хотя попытки понять, как Платон рассматривал числа и идеи происходящими от Единого и Двоицы, нельзя назвать вполне успешными,² тем не менее ясно, что происходящее от них для Платона не является Умом, какова точка зрения Плотина. Мы можем несколькими различными способами интерпретировать нежелание Плотина исследовать далее то, что имел в виду Аристотель, но кажется определенным, что одна причина для этого заключается в том, что он имеет свое собственное мнение относитель-

¹ Общее изложение понимания Двоицы у Плотина см.: *Rist. J. M. The Indefinite Dyad and the Intelligible Matter in Plotinus / CQ n. s. 12 (1962), 99–107.*

² Ср. с обзором проблемы в: *Ross W. D. Plato's Theory of Ideas. Oxford, 1953. P. 176–205.* Разумеется, *Cherniss H. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I. Baltimore, 1944,* думает, что все аристотелевское понимание этой «поздней» теории идей-чисел основывается на неверной интерпретации диалогов. Хотя это и избавляет нас от необходимости интерпретировать аристотелевское понимание независимо от того, что мы обнаруживаем в диалогах, это достигается лишь ценой объявления Аристотеля полным идиотом — с чем я не никак не могу согласиться

но соотношения Единого и Двоицы и что это мнение не может быть найдено в *Метафизике* Аристотеля. Не в наших силах решить, не полагал ли Плотин всего лишь, что Аристотель неверно интерпретировал это учение, но мы знаем, что когда он читал понимание философии Платона в *Метафизике*, он не обнаружил там отождествления Двоицы с принадлежащим *самому* Аристотелю понятием «умной материи»;¹ точно так же не обнаружил он у Аристотеля своей собственной динамической теории, согласно которой Двоица, после своего рождения от Единого, получает некоторую склонность к возвращению (ἔφεσις, 5. 3. 11. 12). Таким образом, мы еще раз видим, что Плотин перенимает учение, скорее, номинально, свободно обновляя его так, как находит нужным.

Но Платон у Аристотеля отличается от Платона диалогов. Мы должны теперь обратиться к самой сердцевине проблемы и рассмотреть, не следует ли здесь пересмотреть отношение Плотина к своим «источникам», которое мы обнаружили. Во-первых, мы должны рассмотреть, что сам Плотин формально провозгласил о своем отношении к Платону. Фрагмент из 5. 1. 8 мог бы быть лучшей отправной точкой для этого. Плотин здесь защищает свою точку зрения на три уровня действительности, ссылаясь на то, что Платон знал о них. Его собственные взгляды, говорит Плотин, не являются ни новыми, ни современными; они представляют собой объяснения более ранних теорий;² их древность можно доказать, если обратиться к трудам самого Платона. Более того, — и это, возможно, наиболее значимая фраза из всего фрагмента, — эти взгляды были изречены давно, хотя и неявно (πάλαι μὲν εἰρήσθαι μὴ ἀναπεπταμένως).³ Это следует хорошенько запомнить,

¹ Двоица объявляется материальным началом, например, в *Метафизике*, 987 b12, но в *Метафизике* нет ничего сопоставимого с весьма разработанным платиновским пониманием «умной материи» в 2. 4. 3 и сл. Для понимания того, как эта аристотелевская «умная материя» в конечном итоге оказалось и в учении Плотина, см. Merlan P. From Platonism to Neoplatonism. 2nd ed. The Hague, 1960. P. 125–126. Однако необходимо скорректировать точку зрения Мерлана, что «умная материя» плохо совместима с системой Плотина.

² Ср.: 3. 7. 1; 5. 8. 4; 6. 2. 22; 6. 4. 16.

³ Ср.: 4. 8. 4. 35.

так как Плотина, разумеется, нельзя обвинить в том, что он не изложил свои взгляды явно. Его подход, скорее, заключался в том, чтобы излагать свои принципы до тошноты многократно, до тех пор, пока, как он надеется, они не внедрятся в сознание читателя, как если бы здесь имело место нечто вроде осмотического (кровяного) давления.

Что же тогда дает нам этот фрагмент? Он говорит нам, что важно осознать, что фундаментальные принципы философии могут быть обнаружены — хотя и не обязательно ясно — в трудах Платона. Задача философа как раз и заключается в прояснении этих принципов. Но это не всегда легко, ведь, как мы читаем повсюду в *Эннеадах* (4. 4. 22. 12; 4. 8. 1. 27), Платон не всегда выражается достаточно ясно для того, чтобы мы могли легко определить, что он хочет сказать. Тем не менее, если подобно гностикам мы встанем на совершенно новое основание, то мы окажемся «вне истины» (2. 9. 6. 12). Итак, исходя из этих формальных высказываний, мы должны предположить, что автора *Эннеад* можно было бы яснее понять благодаря замечанию Августина, что мы можем считать, что в Плотине снова жив Платон.¹

Но как эта теория приложима к платиновскому обращению с платоновскими текстами? Тэйлер применил весьма подходящее выражение *Plato dimidiatus* [половина Платона] к Платону, которого мы обнаруживаем в *Эннеадах*,² и хорошо известно, что несмотря на постоянные ссылки на взгляды своего Учителя и использование $\phi\eta\sigma\iota$ как почти эквивалент пифагорейского $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \epsilon\phi\alpha$ (Учитель сказал), в *Эннеадах* имеется очень мало ссылок на ранние диалоги, и вообще очень мало платонического по происхождению говорится об этике и политике, а также почти не используются *Законы*. Даже такой диалог, как *Тэтет*, который часто упоминается в *testimonia* Анри—Швицера, почти исключительно представлен фрагментом о подобии Богу в 176a—b. Лишь очень уверенные метафизические диалоги среднего периода Платона (*Государство*, *Федон*, *Федр*, *Пир* вместе с *Тимеем* и необычно интерпретируемым *Парменидом*) наиболее часто

¹ *Contra Academicos*, 3. 18.

² *Theiler W. Plotin zwischen Platon und Stoa* // *Entretiens Hardt* 5. P. 67.

цитируются в *Эннеадах*. К ним мы должны добавить *Второе Письмо*, которое Плотин полагал платоновским. Имеются также отрывки из других работ, особенно из *Софиста* и *Филеба*, но то, что названо выше, более значимо. И мы должны помнить, что даже в этих «центральных книгах» платонизма Плотин снова и снова ссылается на одни и те же фрагменты: *Государство*, 509; *Пир*, 210 и далее; *Федр*, 247; *Софист*, 248–249; *Тимей*, 39e и т. д. Было бы опрометчиво предполагать, что он использовал антологию; более вероятно, что он тщательно не разбирался со всеми сочинениями Платона. Тем не менее нет сомнений, что его отношение к текстам Платона можно было бы назвать «антологическим». Он обнаруживает положения платонизма настолько хорошо суммированными в немногих фрагментах, что он обращается к ним снова и снова. Мы должны помнить, что он не использовал какую-либо концепцию развития для объяснения различия в платоновских мыслях и не искал причин того, почему Платон избрал для своих сочинений форму диалога. Итак, он оставил небольшое место для аргументации *ad hominem*. Противоречия у Платона либо являются проблемами, которые необходимо решать, как мы видели выше, либо, как я пытался показать в случае его теории Эроса,¹ они повторяются в измененной форме в самих *Эннеадах*.

Тем не менее, как уже было замечено выше, Плотин не рассматривал себя как схоласта, но как философа, который привносит свой собственный подход к проблемам; и не писал комментариев. Любопытно, как в других отношениях он стоит особняком от того, что мы обычно называем неоплатонизмом. Можно заметить, что он является сравнительно малозначимой фигурой в книге Мерлана «От платонизма к неоплатонизму», где поток идей, кажется, течет от Спевсиппа и Древней Академии через Посидония к Ямвлиху. Почему-то Плотин стоит отдельно, заметно отличаясь от ортодоксальной «платонической» традиции.

Как указал Анри,² имеются три основных положения в философии Плотина, которые, несомненно, пришли из того, что, с его точки

¹ Rist J. M. Eros and Psyche, *passim*.

² Henry P. Introduction to *The Ennead* // MacKenna S. *The Enneads*. London, 1962 (3rd edition, revised by B. S. Page). P. xli–xliv.

зрения, Платон выразил весьма ясно: различие между чувственным и мыслимым; нематериальность и бессмертность души; трансцендентность Единого или Блага. Они, с точки зрения Плотина, были основаниями подлинной философии, и отклоняться от них было бы абсурдно. Тем не менее один раз нам следует обратить внимание на то, как Плотин действует в этих рамках. Во-первых, он добавляет учения, которые Платон никогда не поддерживал и по поводу которых он никогда не обращался к своему «источнику» за поддержкой. Примером такого учения является теория, предполагающая, что для живых существ имеются не только родовые и видовые идеи, но также и идеи индивидуальностей.¹ Следовательно, существуют случаи, в которых Плотин, по причинам, которые мы вряд ли можем окончательно установить, в действительности изменяет то, что говорит Платон. Прекрасный пример подобного рода указывает Армстронг,² который заметил, что несмотря на то что в *Федре*, 252d7 Платон описывает процесс совершения благих поступков по отношению к чьему-либо возлюбленному как «изваяние статуи» (ἄγαλμα τεκταίνεσθαι), Плотин в 1. 6. 9. 13 убеждает ищущего Блага продолжать ваять *свою собственную* статую (τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα). Далее, имеются еще более очевидные изменения платоновского учения, например, касающиеся понимания симметрии. Для Платона симметрия, как мы читаем неоднократно, особенно в *Государстве* и *Федоне*, является самой сущностью Благости и Красоты; для Плотина же сущность Красоты есть Жизнь. Почему в живом лице красоты больше, чем в мертвом? Почему более «живые» портреты кажутся более красивыми, чем портреты более симметричные? — Потому что было бы ошибкой думать, что симметрия привносит красоту. В действительности красота является причиной симметрии (6. 7. 22. 25).³ Далее в качестве примера можно привести отношение Плотина к искусствам. Конечно, в *Государстве*, 484c–d Платон говорит нам, что художник способен взирать на мир идей как на образец действительности, но

¹ 5. 7; 5. 9. 12. Ср.: Rist J. M. *Forms of Individuals in Plotinus* // CQ n. s. 13 (1963), 223–231.

² Armstrong A. H. *Platonic Eros and Christian Agape* // DR 79 (1961), 112.

³ Ср.: 1. 6. 1. 37–40.

обычная точка зрения этого диалога, детально разработанная в десятой книге, заключается в том, что все художники просто копируют единичные вещи, т. е. создают копии уже с копий действительности. До Плотина существовало неприятие этой точки зрения,¹ и сам Плотин не принял ее. Используя традиционный пример Фидия, — факт, который заставляет нас предположить, что здесь он имеет в виду не изолированный фрагмент из *Государства*, 484, но, скорее, предпочитает свою собственную версию позднейшей традиции почитанию даже самого Платона — Плотин утверждает, что скульптор изваял статую Зевса, созерцая не чувственные модели, но обратившись к идеям по ту сторону материального мира и вообразив, каким мог бы стать Зевс, если бы пожелал сделать себя видимым (5. 8. 1. 34–40).²

5. 5. 12 представляет интерес в несколько другом отношении. В *Политике* Платона мы читаем, что добрый политик в государстве подобен ткачу, который комбинирует различные типы соединений. Его задача, однако, становится особенно трудной из-за того факта, что имеется нечто вроде противостояния между различными добродетелями, например между мужеством и умеренностью (306a — 308b). Но мысль, что хотя мужество и умеренность являются «частями добродетели», они могут противостоять одна другой, не имеет параллелей у Платона из-за понимания того, что тогда человеческие стремления к Благу и Красоте могли бы как угодно сильно отличаться друг от друга. Действительно, поиск Красоты в *Пире* и восхождение к Благу в *Государстве* совершенно верно полагаются различными точками зрения на один и тот же философский метод. И у Плотина эта точка зрения тоже часто представлена, например в 1. 6, где Плотин, возможно, наилучшим образом удовлетворяет описанию Порфирия — как философа, живущего в соответствии с предписаниями

¹ Ср.: Цицерон. Оратор, 2, 8–9; *Филострат*. Жизнь Аполлония, 6. 19. 2.

² Именно укорененность воображения художника в мире идей отличает Плотина от его предшественников. По этому поводу и вообще по всей теме понимания Плотинином различных форм произведений искусства, зависящих от «моделей» на другом уровне реальности, см.: Rich A. N. M. Plotinus and the Theory of Artistic Imitation // *Mnem.* 4. 13 (1960), 233–239.

Пира.¹ Однако в 5. 5. 12 Плотин способен увидеть, что иногда любовь к Красоте и любовь к Благу могут быть несовместимы. Благо выше Красоты, и их следствия являются различными; Благо является деликатным и дружелюбным, тогда как Красота приносит страдание и растерянность. Любовь к Красоте может даже помешать стремляемому к философии достичь Блага. Нет необходимости разбирать эту сложную главу дальше. Достаточно сказать, что уважение Плотина к Платону не мешает ему говорить нечто неплатоновское, если он чувствует необходимость этого.

В нашем исследовании нет нужды вдаваться в те вопросы, где Плотин создает неплатоновское учение из-за ненамеренного *ошибочного понимания* Платона. Ошибки истолкования не важны для философа. Факт, что Плотин не мог обнаружить свое учение о том, что «идеи находятся не вне Ума», в диалогах не влияет на вопрос о его отношении к текстам Платона. Для наших целей достаточно знать, что Плотин полагал, что он мог бы найти это в текстах Платона. Для исследования нашего вопроса об оригинальности Плотина было бы лучше просто привести несколько примеров учений, которые либо несомненно противоречат текстам Платона, либо не обсуждались Платоном, но противоречат тем его учениям, о которых мы можем догадываться, либо, заметим еще раз, созданы Платином с помощью того, что похоже на произвольное манипулирование этими текстами ради собственных философских целей.

Итак, пришло время рассмотреть три вопроса, с которых мы начинали: рассматривал ли Плотин себя лишь как интерпретатора Платона? Обладал ли Платон, по Плотину, полной истиной? Там, где Плотин отличается от Платона, всегда ли он осознает различие и как он объясняет его? Ответ на первые два вопроса, в соответствии с результатами нашего исследования, должен быть отрицательным. Плотин не думал, что Платон обладает полной истиной, и также он не считал себя всего лишь комментатором, несмотря на то, что он говорит в 3. 7. 1 и 5. 1. 8. Как он сам замечает в 3. 7. 7: «Необходимо привести известные мнения древних и рассмотреть, согласуются ли какие-либо из них с нашей точкой зрения».

¹ Жизнь Плотина, 23.

И тем не менее несомненно, что его отношение к Платону кардинально отличается от его отношения к другим философам. Платон наставил его на путь, который приведет к истине: именно в этом смысле он является платоником. Платон уже установил ряд фундаментальных принципов метафизической реальности. Они должны быть наполнены деталями, но исходная схема не нуждается в коррекции просто потому, что она совпадает с исходной схемой самого Плотина. У каждого человека, изучающего *Эннеады*, должно было сложиться впечатление, что главным мотивом философствования Плотина является рационализация его собственных интуиций и опыта. Плотин является платоником, так как Платон позволяет ему осуществлять это с наибольшим успехом. Итак, отношение Плотина к Платону в основном сходно с отношением его к другим своим философским предшественникам и заключается в том, что от предшественников следует перенимать то, что является приемлемым. Плотин — возможно, это является методом Аммония — находит, что Платон, в той мере, в которой он продвинулся в решении философских проблем, является вполне приемлемым.

На третий вопрос — насколько Плотин осознает свое отличие от Платона и как он объясняет это отличие — ответить труднее. Как было показано, нам не следует принимать во внимание учения, которые Плотин полагал принадлежащими Платону, но которые мы не обнаруживаем у последнего. Мы должны ограничиться идеями, о неясности которых у Платона Плотин знал или отсутствие которых у Платона было ему, вероятно, известно. Плотин осознает непоследовательность Платона, как мы видели в 4. 8. 1. Чем он ее объяснял — мы можем только догадываться. Он не связывал ее с развитием платоновской мысли, и кажется, что он думал, что «высший синтез» возможен, даже если он присутствует в диалогах лишь неявно, и даже если сам Платон не смог его осуществить. Можно было бы рискнуть предположить, что он рассматривал Платона почти так же, как сам Платон рассматривал поэтов, как воодушевленных учителей, чьи слова не всегда ясны даже им самим.

Но конфликт Блага и Красоты в 5. 5. 12 или вопрос об изваянии «своей собственной статуи» в платиновской версии *Федра*, в действительности являются решающими. В последнем случае мы могли

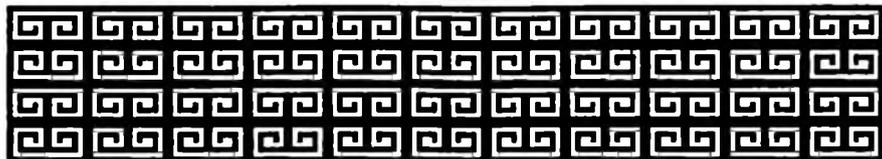
бы сказать, что Плотин писал по памяти и поэтому не привел точно платоновское выражение «это было нечто вроде изваяния статуи». Но весьма странно, что человек, обнаруживающий полную истину у Платона и способный цитировать совершенно точно, не должен беспокоиться просмотром первоисточника, если он полагал, что точность имеет огромную значимость. Как и относительно Блага и Красоты, можно лишь сказать, что если бы он не осознавал, что его подход является неплатоновским, то был бы глупцом, — а Плотин, конечно, им не был. Сходно с этим и понимание платоновского «подражания» (μίμησις). Слишком многое требуется для того, чтобы предположить, что длинное обсуждение этого вопроса в *Государстве*, X ускользнуло из его памяти. Можно лишь заключить, что он очень хорошо знал все эти концепции и решил усовершенствовать их.

В *Эннеадах* нет полемики с Платоном. Уважение к Учителю, который увидел столь многое, сделало бы изменение его взглядов невозможным. Но молчаливая коррекция возможна и иногда необходима. Как у других, так и у Платона Плотин берет то, что он хочет, и оставляет остальное. Как Платон говорит о Гомере¹ и Аристотель о Платоне,² так и Плотин неявно (μὴ ἀναλεηταμέως) говорит о Платоне: «Я уважаю его, но истину я уважаю еще больше». Если это называть неоплатонизмом, то будет разумным предположить, что Платон мог бы рассматриваться Плотиним как лучший из платоников.



¹ *Государство*, 595с.

² *Никомахова этика*, 1096a16.



14. Одна распространенная метафора

Целью предыдущей главы было изучение *Эннеад* в контексте «источников» Плотина. Теперь, на примере одного случая, покажем, как Плотин обращался с терминами философского и квази-философского значения, популярными в его время. В трактате 1. 6. 7. 5–7 он говорит об «удалении одежд (ἱματίων), в которые мы одеваемся после нисхождения из области Ума и которые снимаем, снова восходя к своему обнаженному Я» (ἀποδυόμενοις ἃ καταβαίνοντες ἡμφίεσμεθα... ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι). Подобные высказывания несколько раз встречаются у Прокла. В «Комментарии на *Алквиад*» (138. 16–18 Westerink) говорится, что когда мы восходим, то удаляем страсти и туники (χιτῶνας), в которые облачились при нисхождении, последней из которых являются наши амбиции, чтобы обнажиться (γυμνῆτες) — как сказано в *Оракулах* — и раскрыться перед Богом. Заметим в связи с этим пассажем, что:

(а) Это высказывание Прокла терминологически и по смыслу весьма напоминает то, что говорит Плотин.

(б) «Туники амбиций», о которых Плотин не говорит, несколькими строками выше (2–3) возводятся Проклом к самому Платону. Согласно Диоскориду, которого цитирует Афиней (II. 507D),¹ Платон сказал, что последним из того, что мы скидываем (ἀποδυόμεθα) перед смертью, являются одеяния славы (δόξα). Это высказывание в сохранившихся сочинениях Платона не засвидетельствовано, однако, как

¹ О метафоре снятия одежд до Плотина см.: *Wendland P. Das Gewand der Eitelkeit / Hermes 51 (1916), 481–485.*

замечает Гулик, переводчик Афинейя на английский язык, слово, которое, по Диоскориду, означает «слава» (*fame*), в действительности могло просто означать «мнение» и быть реминисценцией на *Тезета* (161e). В таком случае Диоскорид просто изменил смысл высказывания Платона. В связи с идеей о том, что душа должна освободиться от телесного благородства, знатности и богатства, можно вспомнить место из *Горгия* (523c–e), где эти свойства названы *ἀφίεσματτα*, и говорится, что после того, как они отброшены, обнаженная душа предстает перед ее обнаженным судьей — душой, созерцающей душу.¹ Ο δόξα как одеянии, скрывающем τὸ λογικόν, говорит и Филон Александрийский (*Leg. Alleg.* 2. 56–9), однако прежде чем окончательно решить, искажает ли Диоскорид смысл высказывания Платона, необходимо вспомнить и о том, какое значение придает славе сам Платон в *Пире* (209d).

Ясно, что даже если Платон и не говорил об одеяниях амбиций, он принимал «орфико»-эмпедокловскую идею о том, что душа должна сбросить с себя телесные влияния, как одежду. Так что Прокл в данном случае был вправе чувствовать себя находящимся в общем течении исходной платонической доктрины.

(в) Прокл отмечает, что нашей целью является «обнажение» перед Богом, и к этому призывают *Оракулы*. Это же речение упоминается еще раз в его «Комментарии на *Алкивиад*» (180. 1–2, р. 83 Westerink) и цитируется в «Комментарии на *Кратил*» (155. 4–5, р. 88 Pasquali; *Orac. Hald.*, fr. 116 Des Places):

οὐ γὰρ ἐφικτὰ τὰ θεῖα βροτοῖς τοῖς σῶμα νοοῦσιν,
ἀλλ' ὅσοι γυμνήτες ἄνω σπεύδουσι πρὸς ὕψος.

Это изречение с легкостью согласуется с вышеупомянутым пассажем из *Горгия*, что для Прокла должно было выглядеть как хорошее свидетельство в пользу того, что учение Платона согласуется с доктриной *Халдейских оракулов*. Разумеется, как это показал Леви,² *Оракулы* действительно в некотором смысле написаны в платоническом духе.

Теперь обратимся к другому трактату Прокла — *De malorum subsistentia* (24, р. 203. 29–204. 1 Voese), который полностью дошел

¹ Ср.: Эмпедокл. Фр. 126 (DK); Платон. *Алкивиад* I, 132a; Dodds E. R. Proclus: The Elements of Theology. Oxford, 1963. P. 307.

² Lewy H. The Chaldaean Oracles and Theurgy. Cairo, 1956.

до нас лишь в латинском переводе Уильяма Мёрбека, однако в данном случае греческий текст сохранен для нас Пселлом (*De omnifaria doctrina*, 197. 10–13, р. 97 Westerink): ἀποδυτέον οὖν ἡμῖν τοὺς χιτῶνας, οὗς κατιόντες ἀμφιεχνύμεθα, καὶ γυμνοῖς ἐντεῦθεν πορευτέον ἐκεῖσε, καὶ νοῦν ἡγεμόνα ποιητέον τῆς ἐνδον ζωῆς ἀντι τῆς αἰσθήσεως.¹

Сравнив свидетельство Прокла с оригинальным текстом Плотина (1. 6. 7), легко видеть, что оба эти толкования восходят к общей традиции. Каковы наиболее явные отличия? Во-первых, с первого же взгляда видно, что Прокл в обоих случаях говорит о χιτῶνες, в то время как Плотин о ἱμάτια. В этом отношении Плотин выражается языком самого Платона, что ставит под сомнение аккуратность высказывания Диоскорида. Знал ли Плотин о роли метафоры о «хитонах» в мистических системах своего времени? В «Комментарии на *Алкивиад*» о «хитонах» говорится в связи с эмоциями, а в *De malorum subsistentia* в изложении Пселла сказано, что после оставления «хитонов» душе становится подвластным разум, а не чувства.

Когда поздние платоникомы говорят о нисхождении души, они нередко считают, что она приобретает нечистые «туники», проходя через семь планетных сфер или четыре элемента.² Эти хитоны становятся средством передвижения, благодаря которому душа перемещается в телесной оболочке. Очевидно, что Плотин так же верил в подобное средство передвижения (6. 9. 11), равно как и в то, что оно обретается душой в процессе прохождения через небесные сферы (4. 3. 15. 1–3). Однако само слово «хитон» в этом контексте он никогда не использовал.

Это обстоятельство можно объяснить по-разному. Возможно, он действительно не знал о теории «хитонов». Однако это маловероятно, так как о ней знал Порфирий (*De abst.*, 1. 31, 2. 46), а также Филон и Вален-

¹ Этот текст восстанавливается по позднейшей компиляции Исаака Севастократора. См.: *Proclus. Trois études sur la providence. III. De l'existence du mal, texte établi et traduit par D. Isaac. Paris, 1982.* См. перевод и комментарий этого трактата: *Исаак Севастократор. Об ипостасях зла.* Пер. И. А. Гончарова. СПб., 2002.

² *Dodds E. R. Proclus: The Elements of Theology. P. 307, n. 2.*

тин,¹ не говоря уже о Диоскориде. Если Плотин знал о ней, то имело ли для него это словоупотребление какое-либо значение? Платоник третьего столетия не мог об этом не знать. «Хитоны» в это время однознач-но связывались с планетарными сферами и элементами, и те, кто говорил о них, нередко считали, что эти сферы являются злом, продуктом злого Демиурга, как сказали бы гностики. Следовательно, если бы Плотин подписался под этим воззрением, то вынужден был бы согласиться если не с идеями, то со словоупотреблением приверженцев дуализма. Однако, по теории Плотина, все в этом мире, даже материя, в конечном итоге восходит к Единому, следовательно, мысль о том, что небеса не божественного происхождения, для него неприемлема (2. 9. 16).

Когда Прокл говорит о снятии одежд и восхождении обнаженной души, мы можем быть уверены в том, что он имеет в виду не только очищение души, т. е. высказывается метафорически, но и реальный процесс ее движения в физическом мире при посредстве некоего «транспортного средства», повозки (ὄχημα). И действительно, высказывания Прокла выглядят вполне буквальными. Что же касается Плотина, то, храня молчание по поводу несколько противоречивого слова «хитон», он оставляет нас в замешательстве. При этом он использует другое сравнение, которое игнорирует Прокл, причем это сравнение напоминает нам ритуалы другой мистериальной религии, возможно Изиды (6. 9. 11). Готовясь к отправлению культа, мы сбрасываем одежды, прежде чем подойти к чистому духу, точно так же перед мистическим восхождением необходимо сбросить одеяния повседневной жизни. Прокл не ограничивается подобными простыми аналогиями: по его представлению, душа реально освобождается от телесной оболочки. Если бы Прокл проводил аналогию с мистерией, он бы просто описал одно физическое действие, снятие «хитона», при посредстве другого, ритуального обнажения перед вхождением в святилище. И оба эти действия носят телесный характер. Однако Плотин использует физический акт в качестве *анalogии* духовного очищения. У Прокла речь идет об избавлении от ὄχημα, у Плотина — об очищении души.

¹ См.: *Dodds E. R. Op. cit. P. 307–337; Irenaeus V. Adv. Haer. 1. 5. 5.* Гностические фрагменты см.: Валентин и его школа. Фрагменты и свидетельства. Пер. и комм. Е. В. Афонасина. СПб., 2002 (*Валентин. Фр. D, E, F, с. 77 сл.*).

Причем там, где Прокл говорит буквально, Плотин выражается метафорически и аналогически.

Здесь мы вплотную подходим к теургии. Причем видно, что Плотина она не очень интересует. Основной упор он делает на очищении души, которая оставляет свою *ἄψυχα*, восходя к умопостигаемому миру. После того как душа достигает состояния чистоты, нужда в *ἄψυχα* пропадает. По представлению Прокла, мы здесь имеем дело с квази-материальной *ἄψυχα*, а следовательно, в силу ее квази-материальности материальный мир реагирует на нее. Доддс пишет, что «замена теургии личностным мистицизмом Плотина увеличивает важность астрального тела; ибо теургия действует на границе между умом и материей, стараясь произвести духовные эффекты материальными средствами, возможность которых объясняется тем фактом, что эти эффекты опосредованы этим особым облачением души» (Op. cit. P. 319). Однако это объяснение, по-видимому, упускает из виду одно важное обстоятельство, так как по представлениям поздних неоплатоников теургия была направлена не на очищение души, но на очистку этого квази-материального облачения. И в этом есть определенный смысл. Вне всякого сомнения, Прокл и другие понимали, что «теория», в силу своей нематериальности, может воздействовать лишь на нематериальное. Поэтому необходимо было нечто такое, что могло бы воздействовать на квази-материальное. Насколько я знаю, Прокл нигде не утверждал, что мистическое единение может быть достигнуто средствами теургии. Возможно, его упущением было то, что он временами забывал о необходимости этого единения. Иногда теургия оказывалась в его представлении выше философии,¹ однако он нигде не говорит, что при ее посредстве можно достигнуть мистического единения в собственном смысле этого слова.² Для этого необходим «высший тип теургии», под которым Прокл понимает «иной способ», а именно веру.

Почему Прокл вспоминает о *πίστις* на этом этапе восхождения?³ По этому поводу высказывались различные предположения, вплоть до указания на возможное влияние христианства. По мнению Розана,

¹ Rosán L. J. The Philosophy of Proclus. New-York, 1949. P. 213.

² Chal. Phil., 1; Plat. Theol., 61–63, 193 Portus.

³ Rosán L. J. Op. cit. P. 215.

убеждение Прокла в том, что восхождение должно сопровождаться верой, принципиально отличает его позицию от позиции Плотина. Тем более, что вера, если под ней понимать нечто большее, нежели просто веру в человеческие силы, едва ли та способность, о которой может всерьез говорить платоник.¹ Возможно, после значительного принижения роли философского восхождения, Прокл оказался перед необходимостью хотя бы чем-то подкрепить свою позицию в дальнейшем поиске высшего соединения.

Ведь у Прокла мистицизм в значительной степени зависит от способности человека найти путь вверх в несколько механическом смысле этого слова, в то время как Плотин предпочитает говорить о «невыразимом» присутствии Единого.² Теперь мы видим обратную сторону монеты. Прокл не верил в силу Провидения Единого на низших уровнях бытия. Поэтому на начальных этапах восхождения приобретала такое значение теургия, то есть манипуляции самого человека. На высших уровнях нам остается только несколько туманная «вера», и ничего невозможно достичь. Марин Викторин, биограф Прокла, сообщает, что Прокл, занимаясь теургией, лишь единожды сподобился слабого видения, ниспосланного Гекатой (*Жизнь Прокла*, 28), и в этом состояло его высшее достижение. Мы невольно вспоминаем уверенные слова Порфирия о том, что «в его присутствии» Плотин четырежды достигал соединения с Единым (*Жизнь Плотина*, 23).

Здесь мы сталкиваемся с одной из важнейших трудностей, возникающих при оценке философии Плотина, обусловленной его личным отношением к тому, что он делает. Сравнивая Прокла с Плотиним, легко заметить, что первый более схоластичен, он постоянно цитирует других авторов, сравнивает одну доктрину с другой. Однако это только внешняя сторона более глубокого различия. Плотин не только редко говорит о других философах, но и в большей степени *живет* собственной философией. Используя аналогии, он принимает их именно за аналогии и не смешивает с буквальными истинами. Позже мы рассмотрим некоторые из этих аналогий более детально. Однако сначала нам

¹ Ср.: *Государство*, 511d; а также ниже гл. 17.

² *Rist J. M. Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* // *Hermes* 92 (1964), 213–225.

надлежит попытаться выявить значение его философских и мистических высказываний для того, чтобы понять, как они повлияли на выражение тех философских истин, которые, по его убеждению, он видел сам.

Хотя личностная нота ощутима на протяжении всех *Эннеад*, Плотин редко рассказывает о своем опыте.¹ Говоря о том, что Плотин достиг соединения с Единым, Порфирий (*Жизнь Плотина*, 23) сообщает также, что в этом он следовал путем (ὁδός), намеченным в *Пире* Платона, и был удостоен видения (εἶσάνη) «первого трансцендентного Единого» четыре раза. Этот Бог, говорит он далее, расположен выше Ума и всего умпостигаемого. Отметим, что метод Плотина был чисто «духовным»: он двигался путем размышления по пути, указанному в *Пире*. Если мы снова вернемся к пассажиру 1. 6. 7, с которого начали эту главу, то обнаружим, что после пассажа о восхождении и снятии одеяний, действительно идет ссылка на *Пир*. Можно ли представить себе более верное свидетельство того, что Плотин здесь действительно использовал *Пир*, причем очень специфическим образом, о чем и упоминает Порфирий? Теургические методы Прокла отличны от того, что предлагается в *Пире*. Очевидно, что исключаются они и в этом пассаже *Эннеад*. Описываемый процесс невыразим. И это становится ясно из знаменитой второй строки этой главы: «Тот, кто когда-либо видел это, понимает, о чем я говорю и насколько это прекрасно».

Подобная фраза встречается и в 6. 9. 9, а глава снова полна аллюзий на *Пир*. «Это — подлинный предмет любви... И каждый, кто видел его, понимает, что я имею в виду, и как душа, подойдя к нему, обретает иную жизнь». Здесь говорится не только о видении, но и достижении единства с Благом, и эта идея отсутствует в *Пире*. Причем, как и в 1. 6. 9, Плотин говорит здесь о своем личном опыте, который он называет «видением», и этот опыт, как уверяет нас Порфирий, достигается теми философами, которые встают на путь, намеченный в *Пире*.

Еще один интересный пассаж встречается в 6. 9. 4. 15 сл. Здесь Плотин предостерегает, что рассказ о единстве не следует смешивать с самим единством. Этот рассказ может направить на правильный путь (ὁδοῦ) и указать направление (πореΐας), однако видение достижимо только для тех, кто действительно желает его достичь: «Если он не

¹ См. об этом выше в гл. 5.

достиг видения, и если их душа не увидела того великолепия и не почувствовала в себе того любовного чувства, которое возникает в любящем, когда он достигает успокоения там, где любит...». Соединение снова оказывается любовью, так что Плотин, скорее всего, здесь также имел в виду *Пир*. Этот путь и предпринятое путешествие приводит нас к успокоению в месте отдохновения. В этом контексте образы *Пира* соединяются с образами *Государства* (517b4–5): οἱ ἀφικομένῳ ὡσπερ ὁδοῦ ἀνάπαιλα ἂν εἶη καὶ τέλος τῆς πορείας (*Пир*, 532e2–3).¹

Теперь обратимся к знаменитому, но в то же время и очень сложно-му пассажи, где Плотин говорит о своем опыте от первого лица, именно к первым строкам 4. 8. 1: «Много раз я пробуждался от моего тела к истинному “Я” и оказывался вне других вещей и внутри себя. Я видел великолепную красоту и, затем, прежде всего, был уверен в том, что я есть часть высшего порядка, ведущий совершенную жизнь и ставший единым с божественным. Я оказывался там, придя к этому роду деятельности и расположившись за пределами всего остального умпостигаемого мира».²

Для подтверждения такого понимания этого пассажа можно привлечь и дополнительные косвенные данные. Мы видели, что Порфирий, говоря о мистическом восхождении Плотина, связывал его с теорией, изложенной в *Пире*. Мы видели также, что терминология *Пира* и выдержки из него встречаются и в других частях *Эннеад*, причем тогда, когда Плотин склонен ссылаться на личный опыт. Попытаемся, учитывая все это, соотнести данный пассаж с мистериальной терминологией, о которой уже шла речь ранее.

В 4. 8. 1 Плотин говорит, что он пробуждается от своего тела и становится единым с божественным ὑπὲρ πάντων τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἰδρύσας. В гл. 23 жизнеописания, в ходе рассказа о том, как Плотин

¹ Имеется в виду следующая фраза: «Они, видимо, приводят к цели, достижение которой было бы словно отдохновением для путника и завершением его странствий». — *Прим. Пер.*

² Ранее (см. гл. 5) я обосновал такой перевод ὑπὲρ πάντων τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἰδρύσας. Примечательно, что блаж. Амвросий Медиоланский (*De Isaac*, 4. 11, CSEL 32, p. 650, 16 sq.) также считает, что здесь говорится о мистическом единении с Богом. Он пишет: *Ea quae sunt intelligibilia supergressa in eo confirmatur atque eo pascitur.*

четырежды достиг соединения с «первым трансцендентным Богом», Порфирий отмечает, что этот Бог не имеет образа и формы и расположен за пределами божественного Ума и всего умопостигаемого (ὕπερ δὲ τοῦν καὶ πάντων τῶν νοητῶν ἰδρυμένως). Учитывая версию блаж. Амвросия и автора *Теологии Аристотеля*,¹ несложно заключить, что пассаж Порфирия является пересказом строк *Эннеад* (4. 8. 1). Следовательно, Порфирий также считал, что Плотин говорит здесь не просто о восхождении на уровень божественного Ума, но именно о мистическом единении с самим Единым.

Правда, в начале 4. 8. 1 не упоминается *Пир*. Однако по этому поводу можно сказать следующее. Поскольку в данном случае Плотин апеллирует к своему личному опыту, мы с полным основанием можем сопоставить этот пассаж с другими аналогичными высказываниями, в которых нередко используется платоновский диалог. Во-вторых, в данном случае Плотин сообщает не только о своем опыте, но и пытается обобщить его и дать ему рациональное объяснение. Учитывая общий стиль Плотина, в данном случае естественно ожидать, что он не ограничится одним лишь платоновским текстом, но привлечет также и другие свои источники. И действительно, прежде чем перейти к «божественному Платону», он сначала упоминает о Гераклите, Эмпедокле и Пифагоре и пытается разрешить сложности, возникающие в связи с тем, что его великий Учитель, на первый взгляд, противоречит себе, «дабы посторонние не смогли слишком легко понять подлинный смысл его слов»!

Однако сразу после того, как Плотин переходит к текстам Платона, его высказывания о мистическом восхождении облакаются в платоническую терминологию. В строке 35 говорится о ἄνοδος, затем о τὴν πρὸς τὸ νοητὸν πορείαν, что напоминает нам соответствующие места из *Государства* (517b4–5 и 532e3).² Особенно интересно второе место. В 6. 9. 4. 15 оно сопоставлялось с аналогичным высказыванием из *Пира*. Здесь же оно упоминается в связи с Гераклитом. В 532e3 Платон говорит о конце путешествия и «успокоении» после трудного пути. В 4. 8. 1. 14 Плотин цитирует слова Гераклита μεταβάλλον ἀναπαύεται («сменяясь, отдыхает»). Его понимание этой идеи проясняется на основании 4. 8. 5.

¹ См. подробнее об этом в гл. 5.

² Мы уже упоминали эти пассажи в связи с 6. 9. 4. 15 сл.

6–7, где высказывание ἡ Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ («успокоение бегством Гераклита») сопоставляется со словами Эмпедокла о «бегстве от Бога». Душа ищет спасения от трудов. Причем она может искать его в ложном направлении, устремившись в материальный мир, как это видно из Гераклита и Эмпедокла, или же она может вознестись к видению Блага и Красоты, которые представляют собой ἀνάπαυλα («место отдохновения») и τέλος («конечную цель») путешествия души, в соответствии со сказанным в *Государстве*.

Собрав всю эту информацию воедино, мы можем вернуться к исходному пассажи 1. 6. 7. Мы стремились показать, что слова Плотина в этом случае следует понимать метафорически, а не буквально. Теперь мы видим, что, говоря о восхождении (ἀναβατέον οὖν πάλιν),¹ он не только прибегает к различным метафорам, подобным «сбрасыванию одеяний», но и признается в том, что слова не в силах адекватно выразить его личный опыт. Это впечатление подкрепляется и другими местами *Эннеад*.

Во всех рассмотренных местах Плотин говорит о «видении» Блага. Однако, как отмечают Анри² и другие авторы, при описании мистического единения он не ограничивается метафорой видения. Анри замечает по этому поводу, что, как это ни странно для греческого философа, в данном случае он предпочитает апеллировать к тактильным, а не зрительным ощущениям, и указывает на два интересных места. Именно, в 6. 9. 10. 11–12 сказано ὅψεται, μᾶλλον δὲ συνέσται («скорее, видеть, чем постигать»), а в 6. 9. 11. 6 — μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἠνωμένον («не видение, но единение»). Анри кажется странным, что греческий философ мог высказаться подобным образом. Но почему? Очевидно, потому, что он пытается соотнести это с идеей Солнца в *Государстве* и, в целом, с общей распространенностью световой метафоры как в платонической философии, так и у Посидония.³

¹ В противоположность καταβατέον οὖν ἐν μέρει («...должны, каждый в свой черед, спускаться...») *Государства* (520c1).

² Во введении к переводу *Эннеад* Мак-Кенны (London, 1962. P. lxxviii).

³ Об этой несколько теневой фигуре см.: Nock A. D. Posidonius // JRS 49 (1959), 1–15. Собрание фрагментов и исследование см.: Edelstein L., Kidd I. G. Posidonius: Vol. I. The Fragments; Vol. II. Commentary. Cambridge, 1972.

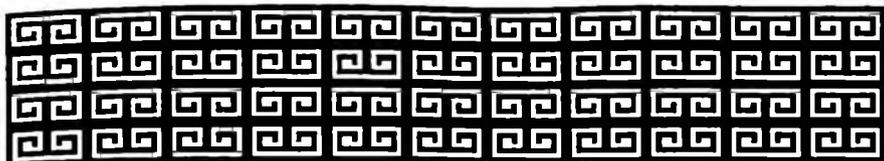
Очевидно, дело здесь не только в том или ином словоупотреблении. Охватив единым взором описанный Плотинем процесс экстатического единения, высшей формы философской жизни, мы увидим, что проведение слишком близких параллелей между тем, о чем говорит Плотин, и описанием видения Красоты в платоновском *Пире* было бы ошибкой.¹ Становится ясным, что видение Плотин не считает высшим достижением. Предельной целью оказывается соединение, которое описывается им в терминах прикосновения и контакта. И все же Порфирий настаивает на видении в духе платоновского *Пира*, да и сам Плотин говорит, что «тот, кто видел, поймет о чем идет речь».

Итак, ясно, что сам Плотин, а не только Порфирий, верит, что он достиг того мистического соединения, которое описано в платоновском *Пире*. Сообщая о своих собственных ощущениях, Плотин сначала использует слова Платона, однако затем, пытаясь более точно описать свой опыт, он изменяет смысл слова «видение» и даже временами отказывается от него. По его словам, возможно, это не видение, но какой-то иной тип зрения, выход из себя, упрощение, отказ от собственного «Я», прикосновение, контакт, средство для достижения согласия, видение того, что скрыто в глубочайшем святилище. Видя таким иным способом, человек покидает все находящееся здесь (6. 9. 11).

В заключение можно сделать еще один вывод. Мы знаем, что Плотин не хотел иметь ничего общего с гностицизмом и что его почтение к Платону было беспредельным.² Если теперь, зная о стремлении Плотина использовать стиль Платона и метафоры из *Пира*, мы осознаем, насколько уникальным и личностным становится его собственная речь, сможем ли мы столь же уверенно утверждать, что гностическая и «халдейская» терминология действительно ничего нам не говорит о философии Плотина?

¹ См. нашу работу: *Eros and Psyche...* P. 187–188.

² Особенно заостряет этот момент Т. Синниге. См. об этом: *Афонсин Е. В. Античный гностицизм...* С. 228 сл., особенно прим. 4 на с. 232. — *Прим. Пер.*



15. Молитва

I

Плотина нередко называют религиозным философом. Утверждается, верно или ошибочно, что вся неоплатоническая философия пропитана религиозным духом эллинистического характера.¹ Можно с полным основанием утверждать, что если бы Плотин не имел того опыта, который мы можем назвать религиозным, то он не написал бы ни строчки своей философии. Публичный религиозный культ соблюдался им и его приверженцами. В главе 10 своего жизнеописания Порфирий сообщает, что Амелий был особенно набожен и отмечал все религиозные праздники, однако когда он как-то пригласил Плотина пойти вместе с ним, тот ответил: «Пусть боги приходят ко мне, а не я к ним». Этот ответ показывает, что публичный культ вовсе не рассматривался им как нечто необходимое для философских занятий. Он интересовался не демонами — наиболее чистыми существами, с которыми могла иметь дело обычная публика. Он был занят высшей жизнью и искал путь к ее источнику в Едином.

Популярные выражения веры, подобные тем, которым был столь привержен Амелий, включали в себя в качестве составных элементов молитвы и жертвоприношения. Действительно, религиозный человек, по общему представлению, должен молиться. Можем ли мы заключить, что вслед за отрицанием культа Плотин считал молитву также низшей формой религиозной деятельности, от которой философ должен отказаться как от чего-то бесполезного или даже вредного для него?

¹ См., например: *Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Cambridge, 1962. Vol. I. P. 24.*

Если бы это было действительно так, то мы бы получили один из важнейших указателей на то, что «религия» Плотина кардинальным образом отличается от того, что обычно считается религией. Утверждения подобного рода достаточно нередки в книгах о Плотине, однако подтверждаются ли они античными данными? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть те места *Эннеад*, в которых что-либо говорится о молитве, что позволит нам определить степень последовательности и мотивированности позиции Плотина. К сожалению, таких мест немного. Как и следовало ожидать, нам придется еще раз обратиться к предшественникам Плотина, прежде всего к Платону и стоикам, а также посмотреть, что молитва значила для обычного жителя Римской империи того времени. Последнее имеет наиболее важное значение, ведь во все времена люди пытались делать то, что Плотин, по-видимому, отказывался делать: они не оставляли попыток найти быстрые пути к успеху, добившись от богов благоволения лично к ним.

Так как Платон в глазах Плотина является непревзойденным наставником для всех, кто знает, и поскольку почти каждое его высказывание истолковывается и перетолковывается самыми различными способами, в интересах данного исследования нам надлежит прежде всего обратиться к тому, что он говорил о молитве. Этот предмет рассматривается в различных местах, от *Евтифрона* до *Законов*. Его отношение к молитве выглядит довольно обыденным и недвусмысленным. Согласно *Законам* (801a), молитва — это просьба, обращенная к богам, и поскольку все, что непосредственно связано с богами, должно прodelываться с особым тщанием, то молящиеся должны делать это подобающим образом и не допускать ошибок, прося, к примеру, зла, думая, что это благо. И хотя подобные молитвы должны быть, по мнению Платона, обычным делом в идеальном государстве, он не утверждает, что граждане обязательно получают то, о чем они просят. Процесс самосовершенствования целиком зависит от собственных сил человека, разумного использования им своих способностей, а также воспитания и образования, благодаря которым эти способности могли бы развиваться. Так что молитва едва ли выглядит как важный элемент идеальной жизни. Любое благо может быть достигнуто без ее помощи, однако правильная молитва не повредит и может способствовать формированию правильного поведения граждан.

Как неоднократно отмечалось исследователями, Платон в старости становился все более пессимистичным, так что читатель, скорее, должен сожалеть, нежели сердиться на слишком частые указания автора *Законов* на «человеческую долю». Предельной формой такого мировоззрения является утверждение, что человек в конечном итоге является лишь игрушкой в руках богов. Именно это утверждается в 644de, причем не ясно, созданы ли мы лишь для забавы, или же для какой-либо иной, более достойной цели. Обратим внимание, что сравнение человека с куклой вводится фразой «предположим». В 803c, однако, хотя Платон и ссылается на предыдущий пассаж, «предположим» уже опущено, а в 804b эта точка зрения обосновывается — в ответ на возражение Мегилла, что афиняне всегда были очень низкого мнения о человеческой расе — посредством ремарки, что «говоря это, я имел в виду Бога». По-видимому, Платон хотел этим сказать, что по сравнению с богами человек имеет меньшее значение.

Следует ли отсюда, что боги не интересуются жизнью людей? Вовсе нет. По мнению Платона, такое предположение было бы формой «атеизма»¹, заслуживающего осуждения. Однако как только Платон начинает рассказывать о том, как боги связаны с людьми (к примеру, в десятой книге *Законов* или второй книге *Государства*), становится ясно, что их роль по большей части сводится к «связи» и «охране». Они оказываются подобными сторожевым псам, которые вознаграждают за праведность и наказывают за порок. Платон ни слова не говорит об их внимании к просьбам «человеческих кукол». В десятой книге *Законов* вопрос о молитве возникает лишь тогда, когда Платон упоминает (909b) о тех, кто пытается убедить богов различными незаконными средствами, типа магии, молитв и заклинаний. Правда, в 909e рассказывается о том, как в идеальном государстве следует совершать публичные религиозные ритуалы, однако говоря о воздействии на богов при помощи молитвы, Платон всегда имеет

¹ Следует помнить, что для древних «атеизм» означал, скорее, не безбожие в прямом смысле слова, но неверие в божественное Провидение. Именно поэтому атеистами назывались эпикурейцы и иногда перипатетики. О различных формах атеизма см. десятую книгу *Законов*.

в виду попытки нарушителей убедить богов изменить свое мнение. И все-таки боги являются защитниками праведности, а человек ответственен за свои поступки. Если человек обращается к Богу с молитвой, он выказывает ему свое уважение и улучшает таким образом свою душу, однако когда он просит (а Платон именно так понимает молитву), он пытается изменить волю Бога, что при помощи молитвы сделать невозможно.

В этой связи следует отметить один интересный факт филологической природы. В IV в. до н. э. мы встречаем высказывание $\beta\omicron\upsilon\iota\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}\varsigma$ и похожие, означающие нечто вроде «желательные помышления». Согласно словарю Лиддла и Скотта, эти высказывания встречаются только у трех авторов, причем у одного из них, Исократе, лишь один раз ($\alpha\acute{\xi}\iota\alpha\ \epsilon\upsilon\chi\eta\varsigma$ — Isoc. 4. 182). Другие два автора — Платон и Аристотель (*Государство*, 450d, 456b12, 499c4; ср.: *Софист*, 249d; *Аристотель*. Политика, 1260b29, 1288b23, 1295a29), причем первый так выражается чаще, чем последний. Возможно, это не так важно, однако столь частые отождествления молитв с желательными помышлениями выглядят странными в устах человека, который верит в их эффективность. Другим источником этой мысли служит псевдоплатонический *Феаг* (126a),¹ где утверждается, что быть Богом — значит быть объектом молитвы, а не желания. Позволительно спросить, считал ли автор этого сочинения, что данное высказывание типично платоническое? Как бы там ни было, учитывая общее отношение Платона к молитве, не удивительно, что слово $\epsilon\upsilon\chi\eta$ указывает здесь на нечто такое, о чем следует, скорее, мечтать, нежели надеяться достигнуть. Так что высказывание вполне вписывается в общий лингвистический контекст диалогов Платона.

Какую бы роль Платон не отвел молитве в своем идеальном государстве, ясно, что он рассматривал ее как своего рода моральное лекарство. И если Плотин воспринял этот подход, можно предположить, что он также отводил молитве не очень много места, причем, скорее, в качестве средства для самодисциплины. У Аристотеля он мог научиться во многом аналогичному подходу, ведь Бог Аристотеля, по

¹ Об авторстве этого диалога, который наверняка принадлежит не Платону, см.: Rist J. M. Plotinus and the Daimonion of Socrates // Phoenix 17 (1963), 18.

крайней мере тот, который описан в *Метафизике*, не имеет никакого отношения к смертным. Он воздействует на мир лишь в качестве конечной причины, является объектом желаяния, и, разумеется, молитвы, обращенные к нему, не имеют никакого смысла. Правда, в космосе Аристотеля «Бог и природа не делают ничего без смысла», однако «провиденциальное» упорядочивание событий никак не связано с божественной волей, а значит вообще не является Провидением в обычном для древних смысле слова. Некий принцип ведет все к завершению, даже не осознавая этого, так что человеческие мольбы и жертвоприношения никак не могут повлиять на него. Какой смысл молиться о том, чтобы желудь не превратился в дерево, если жизнь в виде дуба уже потенциально заложена в нем от природы?

Известно, что эпикурейцы считали молитвы (за исключением, возможно, знака почтения) бессмысленными, однако Плотин считал эпикуреизм бесполезным и отвергал практически все его положения. Подход стоиков кардинально отличался. Стоический мудрец признавал ценность молитвы и защищал, наряду с пророчествами, многие другие традиционные религиозные ценности. Истолкование смысла молитвы в терминах «симпатии» различных частей космоса во многом схоже с той линией аргументации, которую мы наблюдаем, к примеру, в *Эннеаде* 4. 4.

Итак, мы прояснили платоническую философскую традицию, согласно которой молитва является не более чем надеждой души на лучшую долю, и можем теперь обратиться к нескольким местам *Эннеад*, прежде всего к 4. 4, в которых более традиционный и во многом стоический подход проявляется наиболее отчетливо.

Известно, что для Плотина, как и большинства греков периода поздней античности, небесные тела обладали божественными душами. Именно совершенные движения этих тел служили для античных авторов основным аргументом в пользу существования высших существ. В мире Плотина движение небесных тел связывалось с действием Мировой Души. Да и традиционные боги греков нередко ассоциировались с Солнцем, Луной и планетами. Именно к ним обращались разумные и неразумные молитвы. Возникал вопрос: были ли эти молитвы услышаны, и если да, то приходил ли на них ответ? В гл. 25 *Эннеады* 4. 4 Плотин задает вопрос, имеют ли астральные

боги память, а в гл. 26, без какого-либо предварительного пояснения, немедленно переходит к ответу на вопрос: «Могут ли эти боги знать о наших молитвах?» И отвечает, что они обладают таким знанием благодаря связи (σύναψιν) всего со всем в космосе, так как все соединено (ἐναρμόζομένων) друг с другом некоторого рода отношениями. Так что молитвы не только понятны богам; в некотором смысле они отвечают на них. Именно по этой причине действительна магия. Магические действия, равно как и молитвы, производят эффект благодаря этой «симпатии». Здесь мы снова встречаемся со связью магии и молитвы, которую мы уже видели в платоновских *Законах*. Отметим продолжение объяснения Плотина (строка 15). Небесные тела, говорит он, слышат молитвы и соглашаются (ἐπιτεθεῖν) с молящимися, правда не так, как это делаем мы (очевидно, действиями, основанными на волеизъявлении), но благодаря космической «симпатии». В этом смысле небесные тела обладают некоторого рода восприятием.

Далее, в гл. 30, Плотин переходит к ряду других аспектов этого сюжета. Он начинает с повторения вывода, сделанного ранее: память звездам не нужна, однако они обладают особым восприятием. Это восприятие, или συμπάθειαι, позволяют им слышать молитвы. (Мы молимся Солнцу, как он отмечает, а некоторые обращаются к звездам.) Затем подробнее рассматривается вопрос, уже заданный в гл. 26: отвечают ли они на все молитвы в равной степени, вне зависимости от того, просят ли в них о добре или о зле? Может ли, например, Бог помочь нам в достижении несправедливых целей? Более того, — и это кажется противоречащим тому, что сказано ранее в том же трактате, — может ли случиться так, что ответ придет не сразу, а спустя некоторое время? Ведь в таком случае у звезд должна быть память. Итак, задано два фундаментальных вопроса. Не следует ли из предположения о том, что звезды отвечают на молитвы, то, что они имеют память? Как насчет молитв, в которых просят о чем-то злом? К этим вопросам можно добавить и третий: до какой степени деятельность магов может оказать влияние на мир в целом?

В заключение гл. 31 Плотин говорит, что предположение, будто Бог стремится к тому, чтобы превратить мужчин в воров, грабителей храмов или женоподобных существ, абсурдно, а в следующей главе продолжает рассуждение о молитвах. Объяснение дается в терминах

«симпатии». Весь космос подобен живому существу со своим телом и душой, и они, как мы бы сказали сейчас, связаны воедино своего рода нервной системой. Сам Плотин говорит об этом так (строка 13): «Это Единое, следовательно, является целым, соединенным симпатической связью. Оно есть Живое Существо. Далекое становится близким. Все происходит подобно тому, как это наблюдается у животных: их хвост, рога, лапы и другие органы не связаны непосредственно, но, тем не менее, близки. Промежуточные части ничего не чувствуют, и тем не менее движение передается на расстоянии».

В гл. 37 этого же трактата приводятся еще некоторые детали перед тем, как в следующей главе Плотин переходит к «симпатии» в применении, среди прочего, непосредственно к молитве. Процесс «симпатического воздействия» осуществляется, как мы узнаем, почти автоматически. Ведь продуктивность не предполагает сознательного выбора (*προαίρεσις*) со стороны того, что является ее источником. Действенность может быть и там, где нет воли. Даже внимание не необходимо для передачи усилия. Даже передача души может происходить без них.

Одно живое существо, к примеру, может произойти от другого помимо его воли и без ущерба для производящего. И если намерение не необходимо для продления жизни, то же самое верно и для внимания.

Теперь мы ясно видим, к чему приводит это рассуждение. Как *προαίρεσις* (выбор, намерение) не необходим для физического акта продления жизни, ведь животные и люди не знают, что зачатие происходит в тот или иной конкретный момент, и, более того, не властны управлять этим действием при помощи своего намерения или памяти, точно так же аналогичный процесс можно наблюдать и в отношении космоса в целом. В начале гл. 38 сказано, что все явления в космосе осуществляются определенным деятелем. Этим деятелем может быть либо космос как целое (к примеру, его душа), либо какая-либо часть космоса, например человек, произносящий молитвы или магические заклинания. Высказывание Плотина примечательно: «Молитвами в простой форме или в виде магических заклинаний» (*εὐχαῖς ἢ ἀπλαῖς ἢ τέχνη ᾧδομένας*). Итак, молитва рассматривается в качестве требования, точнее, простой формы того типа требований, которые в более комплексной форме превраща-

ются в магические заклинания. Как и магия, молитва оказывается своего рода квази-научным средством использования космических сил на благо человека. Действие этих сил предсказуемо и может быть понято в рамках «научных» законов. Если мы понимаем рациональные основы космоса и возможные негативные эффекты (гл. 39), мы сможем определить природу «симпатических» ответов на действия определенного типа.

В гл. 40 этот сюжет рассматривается подробнее. «Как можно объяснить действенность магии (ὑοῦτεία)?» — спрашивает Плотин. Оказывается, истинным магом является сама Природа. К примеру, любовь — это сила, которая присуща самой Природе, а маг, использующий магические зелья, всего лишь использует эти силы. Низшая часть нашей души, в отличие от разума, подвержена им, так как они принадлежат к материальному миру и не могут быть отделены от него. Точно так же обстоят дела и с молитвами, продолжает Плотин. Воспринимающий их ничего не желает: имеет место всего лишь ответная реакция. Воспринимающая сущность (будь то Солнце или звезда — 4. 4. 41. 1) отвечает на воздействие, хотя и не воспринимает ситуацию (οὐκ ἐκρίει). Следовательно, даже если ответ задерживается, памятью небесные тела все же не обладают. То, что происходит, можно проиллюстрировать на примере лиры. Мы ударяем по одной струне, а другие откликаются. Так и молящийся играет на гармонично настроенных струнах космоса.

В гл. 42 Плотин подводит итоги. Звезды не обладают памятью и не понимают обращенных к ним молитв. Они не действуют, но лишь реагируют. Поэтому не удивительно, что ответ приходит и на молитвы злодеев. Однако отсюда не следует, что космические силы сознательно содействуют злу. Злодей может пить воду из реки, однако отсюда не следует, что река способствует злу. Точно так же нам не следует осуждать силы космоса, если они в чем-то способствуют злодеям. Итак, Солнце, звезды и демоны, равно как и другие силы космоса (4. 4. 43. 14), слышат наши молитвы и неосознанно отвечают на них.⁴

⁴ В 4. 4. 43. 12 говорится, что демоны обладают памятью и чувствами (αἰσθησις), однако, поскольку в данном случае Плотин говорит об их неразумном аспекте, можно предположить, что все действия, которые они

Эти главы укрепляют наше впечатление, что, по Плотину, молитва находится на том же уровне, что и магия, а значит, имеет значение лишь для тех людей, которые не способны жить на высшем уровне реальности и предпочитают воздействовать на мир отдельных вещей, который их окружает. Это впечатление усиливается еще более, если вспомнить, что деятельность подобного рода считается приличной только для обычных людей, в то время как мудрецу, живущему на высшем уровне, подобными вещами заниматься не подобает, более того, он не замечает их и не подвергается воздействию с их стороны. Как мудрец (σπουδαῖος) относится к магии (4. 4. 44. 1)? Его душа не подвержена магическому воздействию. Магии подвержена только низшая часть души. (Заметим, что высшая душа отождествляется здесь с разумным элементом.) То же, что обращено на себя (τὸ πρὸς αὐτό — строка 18), не подвержено магическому воздействию, так как созерцание обращено за пределы подобных воздействий (4. 4. 44. 1).

Итак, созерцание, высшая деятельность человека, находится на уровень выше молитвы, которая, по Плотину, не является актом сознательного мышления, но, скорее, связана с повседневными заботами, не столь важными. Все это может быть обосновано средствами стоической философии, однако то, что важно для стоиков, — именно осознание и использование того факта, что человек непосредственно связан с силами внешнего мира, — для Платона менее важно. Стоический Бог является миром и имманентно присутствует в мире; Единое Платона трансцендентно, а значит, удалено от преходящих вещей и не интересуется ими. Если объяснение действенности молитвы выглядит стоическим, ее общая оценка более походит на пессимистическую оценку Платона или безразличную оценку Аристотеля.

Один пассаж в позднем трактате 3. 2 (*О Провидении*) следует платоническому подходу в самой прагматичной его форме. Когда шайка молодых юнцов нападает на группу своих более цивилизованных, однако морально и физически слабых сверстников, и обирает их до нитки, разве мы не смеемся над этими последними (3. 2. 8)? Ведь они могли сходить в гимнасиум и поддержать свою физичес-

производят в ответ на наши молитвы или магические действия, также не являются результатом разумного решения.

кую форму, вместо того чтобы оставаться жирными овцами, легкой добычей для волков. Аналогично на войне Бог не помогает тем, кто не потрудился научиться военному делу. Закон природы состоит в том, что на войне побеждает не тот, кто больше молится, но тот, кто мужественней. Молитвами не собрать урожай. Успеха достигнет лишь тот, кто трудится в поле. И вообще, абсурдно думать, что Бог будет помогать нам, если мы живем так, как нам кажется лучше, а не так, как следует для того, чтобы достичь счастья. Язык Плотина весьма примечателен: «Не необходимо, чтобы Бог воевал за тех, кто не умеет этого делать (οὐ θεὸν ἕδει...)... закон говорит, что смелым удастся спастись (ὁ νόμος φησὶ δεῖν)». Космическая «симпатия» не поможет нам в подобных случаях. Почему? Очевидно, потому, что мы просим невозможного. Мы просим о вещах, которые, если бы они исполнились, создали бы мир, отличный от нашего. «Симпатия» — это закон природы, связанный с другими естественными законами, поэтому, если мы пренебрежем ими, проблемы неизбежны. И боги предупреждают нас об этом. Мы сами должны заботиться о себе, и пусть никто не говорит, что не слышал этого предупреждения!

Аналогичная терминология встречается и в следующей главе (З. 2. 9.). В пассаже 6–10 говорится, что «законы» являются судьбой как для праведных, так и неправедных. Причем отмечается, что «было бы не по праву (οὐ θεμιτόν), если бы дурные рассчитывали на то, что молитвой они могут добиться того, что добрые откажутся в их пользу от того, что выгодно им самим». «Спасителями» называют тех, кто приносит себя в жертву обществу. Это приводит Плотина к более фундаментальному моменту. Мы не вправе ожидать, как он говорит, что боги отложат свои дела для того, чтобы заниматься повседневными делами (τὰ καθέκαστα) неправедных людей, или что добрые люди (философы?) оставят свой образ жизни, более возвышенный, нежели управление обществом, для того чтобы взять в свои руки государственную власть. Все молитвы подобного рода неправедны. Они направлены против провиденциального порядка, установленного в космосе, который позволяет человеку быть хозяином своей судьбы.

II

Трактат 5. 8. 9. на первый взгляд предлагает схему, отличную от той, которую мы только что обрисовали. В 12-й строке Плотин призывает людей «обращаться к Богу, создателю той сферы, чей образ мы ныне сохраним, и молить его прийти (θεὸν καλέσας... εὐχαί εἰλθεῖν)». Нашей первой проблемой является природа того Бога, к которому необходимо обращаться с молитвой.¹ Прежде всего ясно, что Плотин здесь говорит не о Мировой Душе. Сфера, «образ которой мы ныне сохраним», — это видимый космос, так что нам следует искать его создателя. Каждый платоник знает, что отдельные вещи возникают при помощи идей (ср. *Федон*, 100d). То, что это верно и в данном случае, видно из слов самого Плотина (стр. 10): «Держи эту сферу перед собой и по ней представь себе другую, свободную от объема и пространственного протяжения. Отринь врожденное нам чувство материального, заботься не только о том, чтобы ослабить это чувство, но и уповай на Бога...» Нематериальная сфера, созданная Богом, — это мир идей. Так что этот Бог должен быть Умом, ибо, как говорит Плотин, «он есть единый Бог и все боги». В отличие от этого мира, наш мир, сколь бы велик он ни был, материален (строка 28).

Итак, этим Богом является не Мировая Душа и не ее силы, но Ум. Однако с какими молитвами мы должны к нему обращаться? И какого эффекта ожидать от них? Ясно, что тот тип молитвы, который является разновидностью магии, здесь бесполезен, так как симпатия — это свойство области Мировой Души. Поскольку молитвы такого рода и магические действия влияют на неразумные элементы космоса, они никак не могут воздействовать на божественный Ум, источник всякого разума. К сожалению, в этой главе ответа на эти вопросы мы не находим.

Известно, что Плотин, как и многие другие платоники, считал, что каждый человек имеет своего демона-хранителя. Эта идея универсальна и восходит к *Тимею*, а также к мифу об Эре из *Государства*.²

¹ Аналогичный пассаж (4. 9. 4. 6) не очень помогает: λέγουμεν οὖν θεὸν συλλήπτορα ἡμῖν γενέσθαι παρακαλέσαντες. Из контекста не ясно, о каком Боге идет речь. Возможно, что это просто обычное словоупотребление.

² См.: *Rist J. M. Plotinus and the Daimonion of Socrates*. P. 13–15, 22–24.

Как Плотин выражается в одном месте (3. 5. 6): «Демон-хранитель (δαίμων) — это след, который оставляет душа в процессе своего воплощения в мир». И далее он поясняет, что чистой душе (вероятно, свободной от этого мира) соответствует не демон, а Бог. Мы знаем, что к демонам можно обращаться с молитвами и что они отвечают на них. Можно ли допустить на этом основании, что чистая Душа может обращаться к богам и что эта молитва произведет подобный же эффект? Если обычная молитва действительна в силу «симпатии», т. е. по принципу воздействия подобного на подобное, не может ли молитва другого типа быть действенной в мире идей, Ума или даже на уровне самого Единого?

Демон-хранитель, сопровождающий Душу, которая не подвержена рождению и перерождению, является богом. Однако мудрец в принципе может достигнуть такого состояния еще в теле.¹ И Плотин ясно говорит об этом в начале 3. 4. 6. Демон мудреца — это не просто Ум, но само Единое. Так что, если мы можем молиться духу, который является Умом (5. 8. 9. 13), то мудрец уповает на само Единое и ожидает от такого обращения пользы. Осталось только понять, о какого рода молитве идет речь и каким образом она достигает своей цели. К сожалению, мы располагаем только одним ясным текстом на этот счет.

В начале трактата 5. 1. 6. Плотин задается вопросом о том, как множественность может возникнуть из Единого. Следующее предложение заслуживает цитирования: «Чтобы получить ответ, нам следует обратиться к самому Богу, однако не посредством обычных слов, но при помощи той молитвы, которая всегда в наших силах и направляет душу к нему, единственную к Единственному (μόνος πρὸς μόνον)». Ясно, что тот Бог, к которому направляются молитвы подобного рода, — это Единое, а значит речь идет о молитве мудреца, способного на мистическое созерцание.²

¹ См.: *Armstrong A. H. Was Plotinus a Magician? // Phronesis 1 (1955–56), 77.*

² Фразы типа μόνος πρὸς μόνον и им подобные в *Эннеадах* всегда возникают в связи с Единным (1. 6. 7. 9; 6. 7. 11. 50; 6. 7. 34. 7). Во времена Плотина эта фраза была философским общим местом. См. об этом: *Peterson E. Herkunft und Bedeutung der MONOS ΠΡΟΣ ΜΟΝΟΝ Formel bei Plotin // Philologus 88*

Молитвы подобного рода особенны тем, что они не похожи на обычные мольбы и традиционные заклинания.¹ Скорее всего, они подобны молчаливым молитвам, которые исходят от души, чьи страсти утихомирены, так что она достигает созерцания в молчании, что, по Плотину, является верным знаком присутствия Единого.² Тэйлер отмечает, что идея распространения души (ἐκτείνασιν ἑαυτοῦς) во время молитвы по направлению к объекту имеет стоическое происхождение.³ Однако Петерсон замечает, что в данном разделе *Эннеад* Плотин идет дальше стоиков.⁴ Ключом к пониманию пассажа является тот метафорический смысл, который Плотин придает фразе μόνους πρὸς μόνον. Молитва является средством соединения единого в душе с Единым самим по себе. Сам Плотин прекрасно объясняет, что нам не следует преувеличивать значение термина ἐκτείνασιν (как это делали стоики?).

(1933), 30–41; *Dodds E. R. Numenius and Ammonius // Entretiens Hardt 5. P. 16–17.* Хотя эта фраза была достаточно распространена, *Пур*, 217b мог в этой связи иметь особое значение для платоника.

¹ Не хотел ли Плотин архаичным словом γεγωνῆ подчеркнуть чисто ритуальный смысл античных заклинаний? Филон использует фразу λόγος γεγωνός (в SVF это место не упоминается) в качестве эквивалента стоического выражения λόγος профорикός в *De Moïse*, 2. 127 и в других местах (ср.: *Leisegang J. Index. Berlin, 1902. S. v. λόγος I. 12*). Стоическое выражение λόγος профорикός употреблялось стоиками в противоположность λόγος ἐνδιάθετος, указывая на произнесенные слова, противоположные мыслям, которые содержатся только в разуме. Однако в данном месте Филон называет ἐνδιάθετος нематериальные идеи, а профорикός — γεγωνός объекты видимого мира. Эта адаптация могла быть приемлемой и для Плотина, который знал эту стоическую терминологию (см. 1. 2. 3. 27 сл. и 5. 1. 3. 7), хотя об умопостигаемом мире Ума как о λόγος ἐνδιάθετος он не высказывался. См.: *Heinze M. Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenbourg, 1872. S. 317; Aall A. Geschichte der Logosidee in der Griechischen Philosophie. Leipzig, 1896. S. 198.*

² См.: *Cilento V. Mito e Poesia nelle Enneadi di Plotino // Entretiens Hardt 5. P. 271.*

³ См.: *Theiler W. Die Vorbereitung des Neuplatonismus. Berlin, 1930. S. 134.* Против такого стоического видения возражает Ориген в комментарии на Псалмы (114. 2): «Бог склоняется к нам, а не мы дотягиваемся до Него».

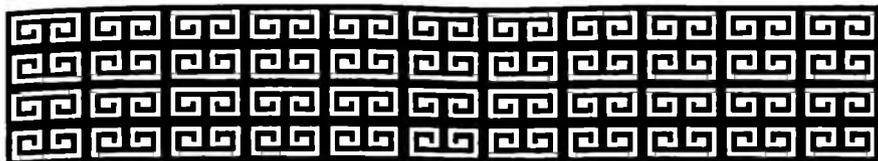
⁴ *Peterson E. Op. cit. P. 31–32.*

Он говорит следующее (5. 5. 8. 3–5): «Нам не следует стремиться достигнуть видения, но пребывать в спокойствии до тех пор, пока оно не придет само. Нам следует готовить себя к его появлению, как глаза к восходу Солнца». Видение не может возникнуть в результате специального действия или в определенное заранее время. После того как мы подготовились к нему, нам остается только ждать. Эти подготовку, размышление и постижение Единого душой, не обращающейся более на многообразие вещей, и следует, по Плотину, считать высшей формой молитвы.

Молитва, о которой говорит Плотин, возвышенна и не похожа на традиционную для греков молитву, смысл которой он также пытается объяснить в рамках своей системы, отводя ей служебное место. Об этой возвышенной концепции он прямо говорит только в данном пассаже, однако, как мы видели, в других местах его сочинений можно найти указания на то, что эта идея вполне вписывается в его общую философскую схему. В заключение следует отметить еще один момент, который соединяет между собой воззрения Плотина на высший и низший типы молитвы. Действенность молитвы зависит от признания фактов, присущих миру. Низшая форма молитвы вызывает «автоматический» и «симпатический» ответ. Точно так же и высшая молитва не предполагает сознательного обращения Единого к душе.¹ Молясь «единственный Единственному», человек осознает, что Единое вечно присутствует и именно он должен суметь увидеть его, если сможет. Высшая молитва, как и низшая, предполагает понимание человеком того, что такое мир. Единое всегда обращено к нам. В высшем акте молитвы мы снова обращаемся к нему.



¹ См.: Rist J. M. *Eros and Psyche...* P. 86.



16. Мистицизм

Большинство людей, когда-либо слышавших о Плотине, знают, что он был мистиком. Более того, его иногда называют отцом западного мистицизма. Верно, что мистические идеи действительно распространились при его непосредственном или опосредованном влиянии и что многие мистики последующих веков обращались к языку Плотина для того, чтобы адекватно выразить свой собственный мистический опыт. Было бы естественным ожидать в этой связи, что «мистицизм» Плотина уже хорошо понят и изучен. Однако это далеко не так. И хотя многие комментаторы касались этого вопроса,¹ видно, что на фоне грамотного изложения других аспектов неоплатонической философии в трактовке этого сюжета наблюдаются изрядная путаница и неясности. Кроме того, некоторым из них просто не хватило терпения преодолеть все сложности нашего автора. Важнейшей проблемой является то, что большинство авторов критических работ склоняется к одной из крайних догматических позиций, ни одна из которых не помогает понять то, что хотел сказать Плотин. Одна школа считает, что все мистики более или менее похожи друг на друга и представляют некую *philosophia regeppis*, которая выходит за пределы религий и культур; другая школа склонна считать, что все нехристианские мистики — это вообще не мистики. Среди авторов есть такие, которые не любят мистицизм в принципе, а потому стремятся исключить его из *Эннеад*.²

¹ См., например, № 799–888 библиографического списка к *Эннеадам* в итальянском издании: *Enneadi*, ed. V. Cilento. Bari, 1949. Даже этот пространственный список не полон.

² Такова, как видно, цель *Katz J. Plotinus' Search for the Good*. New-York, 1950.

Наконец, некоторые высказывают мнение о том, что «в́идение Единого — это не органическая часть философии Плотина, но обманчивый прида́ток к ней».¹ Этот обманчивый прида́ток, как думают, мог быть восточного происхождения.

В основе этих особенностей интерпретации лежит базовая трудность, о которой мы уже упоминали: проблемой является понимание того, что́ есть мистицизм. Этот термин используется для обозначения самых разнообразных форм опыта. Так что интерпретаторы, которые представляют Плотина иногда как пантеиста, иногда как мониста или теиста, едва ли помогают читателю составить впечатление о нем как о последовательном и разумном мыслителе. Дело, как кажется, в том, что они недостаточно внимательно читали текст. Именно это нам предстоит проделать в данной главе. Однако чтобы избежать непоследовательности некоторых других авторов, в качестве гида мы изберем книгу Р. Зенера «Мистицизм: сакральное и профанное», влияние которой на исследования мистицизма оказалось столь значительным, что многое из написанного ранее на эту тему теперь кажется бессмысленным бормотанием.²

Зенер выделяет четыре типа того, что обычно называется мистицизмом. Первым типом является пантеистический или естественный опыт, который Зенер предпочитает называть «панэнгенический», так как в этой мистической практике, основной целью которой является соединение индивидуальной души с физическим миром, Богу уделяется весьма скромное место. Для второго типа характерны практически полное изолирование души от природы и, как следствие, крайний аскетизм. Третий тип назван монистическим, и для него характерно отождествление души с силами, находящимися за пределами этого мира (Атман становится Брахманом, как сказали бы индийские мистики). Четвертым типом является теистический мистицизм, когда

¹ Inge W. R. *Christian Mysticism*. London, 1899. P. 98.

² Zaehner R. C. *Mysticism, Sacred and Profane*. Oxford, 1957, 1961. Из общего списка работ о мистицизме Плотина положительным образом выделяется: Arnou R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Paris, 1921), которая оказала на меня значительное влияние, причем не только в тех местах, где это эксплицитно указано.

изолированная душа достигает единения с трансцендентным Богом и остается «наедине» с ним, хотя *a fortiori* она ему не тождественна. К сожалению, сам Зенер не поместил Плотина в эту схему. Если бы он сделал это, то, возможно, нам не пришлось бы писать эту главу. Мы бы уже знали, является ли Плотин классическим примером пантеизма в западной традиции,¹ или он является монистом (в определенном выше смысле) до такой степени, что уместно искать связь между его позицией и той, которую можно найти в большинстве *Упанишад*,² или же что ни одно из этих допущений не является корректным.

Обратившись к тексту, рассмотрим прежде всего вопрос о трансцендентности Единого. На первый взгляд кажется, что, поскольку Плотин не устает говорить о восхождении Души,³ трансцендентность Единого по отношению к Душе не вызывает сомнений. И все-таки все те, кто говорит о пантеизме Плотина, отрицают это, а также пренебрегают многочисленными пассажами, где Единое описывается как нечто, расположенное выше (*ἐπέκεινα*) идей.

Возможно, они ответили бы, что метафоры восхождения у Плотина — не единственные в его рассказе о небесном путешествии Души. Он нередко говорит и о возвращении или «пробуждении» нашего истинного «Я» (4. 8. 1. 1). Однако знание себя, по Плотину, означает

¹ *Maréchal J. Études sur la psychologie des mystiques. Brussels, 1937. P. 296.* Возможно, наиболее ярким приверженцем этой позиции является *De Corte M. L'expérience mystique chez Plotin et chez Saint Jean de la Croix // EC 20 (1935), 164–215.* Его воззрения адекватно критикуются *Burque M. Un Problème plotinien: l'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation // RUO 9 (1940), 141–176.* Этот автор, возможно, под влиянием Inge (*supra*), полагает, что Плотин стремится к «теории» платонического типа, а не мистическому опыту в собственном смысле этого слова.

² См.: *Bréhier E. The Philosophy of Plotinus. Chicago, 1958. P. 106–131.* Очевидно, что мистицизм Плотина не предполагает полной изоляции души, как это практикуется в Самхья-йоге, так что этот тип мистицизма нет необходимости здесь обсуждать.

³ 1. 6. 7. 1; 1. 6. 7. 5; 1. 6. 9. 3–4; 3. 8. 8. 1; 4. 4. 5. 11; 5. 1. 3. 3; 6. 9. 11. 11 и т. д. В 5. 2. 1. 1 объясняется, почему Единое является всем и трансцендентно в качестве причины всего.

знание нашего происхождения (6. 9. 7. 32–3). В ряде мест Единое называется отцом, а возвращение Души к ее истокам сравнивается с путешествием Одиссея (1. 6. 8. 16; 6. 9. 7. 33; 6. 9. 9). Однако все эти высказывания можно понять и как субъективные слова мистика, который перестал осознавать различие между своим «Я» и Единым. Если бы это было так, то все его слова о личном восхождении невольно воспринимались бы с долей подозрения, развеять которое можно лишь снова обратившись к его метафизическим посылкам о природе мира и его причинах. Наиболее важными из них являются следующие: 5. 5. 12. 47, где пантеизм эксплицитно отрицается («Он не есть все») и говорится, что Единое создало все вещи и предоставило их самим себе, а также 6. 8. 19. 18, где подтверждается, что все созданное им находится за его пределами.¹

И все-таки, как это показал Арну (Р. 162–174), Единое имманентно и трансцендентно одновременно. Оно «присутствует среди» его порождений, хотя и отдельно от них. Однако если бы это было не так, как возможно было бы восхождение к нему? И Плотин постоянно говорит о том, что каждый из нас обладает некой внутренней силой, которую очень немногие умеют использовать, но, научившись это делать, каждый в силах достигнуть единения с Единым (1. 6. 8. 26; 6. 5. 1. 3; 6. 9. 4. 28; 6. 9. 7. 29–30). Следовательно, уже теперь мы можем сделать вывод о том, что пантеистический, или, как его называет Зенер, «панэнгенический», мистицизм не характерен для *Эннеад*. Соединение с Единым, в душе ли или за ее пределами (подробнее это мы рассмотрим позже), не похоже на пантеистическое соединение с миром. Единое не тождественно совокупности вещей. Оно является силой всех вещей (*δύναμις πάντων*).² Соединение с ним не является соединением со всеми вещами: оно представляет собой восхождение за пределы конечных вещей, а все, за исключением Единого, конечно. Но даже если бы Плотин учил лишь о соединении с Мировой Душой, он все равно не был бы проповедником пантеизма, ведь для платоника, в отличие от стоика, Душа также не идентична миру, но является трансцендентным правителем мира. Так что соединение

¹ Arnou R. Op. cit. P. 156–160.

² 5. 1. 7. 9; 5. 3. 15. 33; 5. 4. 2. 38; 3. 8. 10. 1. Ср.: 6. 9. 2. 45.

с Мировой Душой является не пантеистическим соединением, но, скорее, изоляцией души от материального мира и интеграция с правящим принципом материального космоса. Так что пантеистом могут Плотина считать только те, кто полностью игнорирует эти места его произведений, либо те, кто отождествляет пантеизм и монизм, т. е. считают, что полное отождествление с материальным космосом — это то же самое, что и отождествление с причиной этого космоса. Пантеист мог бы сказать, что Единое и материя идентичны, что примиряет добро и зло. Однако Плотин едва ли согласился бы с этими утверждениями. В *Эннеадах* невозможно найти ни одного места, где говорилось бы, что соединение с Единым в чем-то подобно соединению с материей или что материя — это Единое. Как раз наоборот, как в 1. 8 и 2. 4, там постоянно говорится, что материя — это несущее. Не говорится там и о том, что злодей может достигнуть соединения с Единым. Добродетель и порок не переходят друг в друга, и философ должен быть добродетельным (1. 2). Логически пантеизм должен вести к антиномизму, что в дни Плотина означало уклон в один из вариантов гностицизма. Плотин высказывается так (2. 9. 15. 38–40): «Добродетель, которая достигает своей цели и рождается в душе мудростью, указывает на Бога. Без настоящей добродетели все слова о Боге — это пустой звук».

Однако, отвергнув вариант пантеизма, мы оказываемся лишь в начале пути. Теперь нам предстоит сделать более сложный выбор между тем, что Зенер называет «монистическим» и «теистическим» типами мистицизма. Лучше всего начать с анализа наиболее базовых метафор, при помощи которых Плотин описывает мистическое путешествие. Об этом уже шла речь в главе о трансцендентности Единого. Душа *восходит* к Единому, или *удаляется* из внешнего мира и приходит к себе, или *возвращается* к своим истокам или на Родину. На первый взгляд эти метафоры проясняют не многое. Вполне возможно, что после удаления внешних оболочек, душа и ее источник просто оказываются тождественными, и трансцендентность Единого — это лишь трансцендентность по отношению к этим оболочкам. Вполне вероятно, что, освободившись от этих внешних помех, душа просто начинает наконец более отчетливо понимать свои истоки. Речь о «возвращении на Родину» также может укладываться в эту схему.

Кроме того, этот метафорический язык может представлять собой образец неадекватной попытки выразить отношение между душой и Единым, которое невозможно объяснить тому, кто не испытал это лично.

Пропустим первые стадии восхождения души, которые включают в себя очищение, аскетизм и любовь и ведут от чувственно воспринимаемого мира к миру Души, а от мира Души к миру чистых идей или интеллекта, то есть к миру Ума. Этот процесс уже не раз подробно описывался, в том числе и автором этих строк.¹ Платоническая идея «уподобления Богу» также является общим местом *Эннеад*.² Обратимся к душе в мире идей, причастной добродетелям и во всем подобной Богу-Уму. Однако, по Плотину, это еще не конец пути: Ум не является абсолютно простым и всеобъемлющим. Уподобление Богу в полном смысле этого слова означает выход за пределы конечных идей в мир бесконечного Единого, основной характеристикой которого является простота (*ἁπλοσις*), о чем говорится на протяжении всех *Эннеад* (2. 9. 1. 2; 3. 8. 9. 17; 5. 4. 1. 5; 6. 9. 6 *passim*, 6. 9. 11. 24 и т. д.). Единое абсолютно просто, поэтому для того, чтобы достичь единства с ним, мы также должны достичь состояния простоты. Поэтому Плотин здесь настаивает более, чем где-либо: «Сними все» (5. 3. 17. 38), «удали всякую форму», «тот, кто освободится от всякой формы, увидит» (ср.: 6. 7. 34. 4). Если мы видим Единое благодаря уподоблению ему, то высказать это невозможно (5. 3. 13. 1; 6. 9. 10. 20) и неразумно ожидать этого видения на уровне конечных идей.

Однако здесь мы сталкиваемся с первой реальной сложностью. Какой смысл вкладывает Плотин в фразу об «уподоблении Богу»? Говорит ли он о подобии или же о полном тождестве? Является ли Единое подобным душе, или же оно идентично с душой?

Следуя Иоэль, Гатри отмечает, что этот вопрос возникал еще во времена древнего доплатоновского пифагореизма, так как слово *ἕμοιος*

¹ Arnou R. Op. cit. P. 156–160; Rist J. M. Eros and Psyche... P. 87–98; Trouillard J. La purification plotinienne. Paris, 1955.

² 1. 21. 4; 1. 2. 3. 5–6; 1. 6. 6. 19–20; 6. 7. 34. 6; 6. 7. 35. 44.

может означать как «тот же», так и «подобный».¹ Не обстояли ли дела таким образом, что Плотин сместился от «уподобления Богу» к «тождеству с Богом»? Если это так, то комментаторы, говорящие о «монизме» и «теизме» Плотина (в выше обозначенном смысле), по крайней мере, не искажают его позицию, хотя, возможно, и не понимают причин этой путаницы. Чтобы понять, в чем тут дело, рассмотрим словоупотребление Плотина в деталях.

Второй проблемой является выяснение того, как Плотин различает между тремя уровнями реальности: Единым, Умом и Душой. Поняв это, мы сможем уяснить и то, каким образом душа, пребывая на уровне чистого мышления, достигает соединения с самим Единым. Мы уже отмечали одну из важнейших особенностей ипостасей: по мере восхождения к Единому их «простота» возрастает, а «множественность» уменьшается. Как обычно говорят, Единое — это чистое единство, Ум — единое-во-многом, а Душа — единое и многое. Так что восхождение души должно сопровождаться все большим и большим ее «упрощением».

Однако Плотин описывает рост «множественности» еще одним способом. Множественность состоит в увеличении «инаковости», которая означает, по его представлению, отсутствие подобия. Подобные высказывания нередки в *Эннеадах*, что уже отмечалось исследователями.² «Единое является причиной вещей, но не материального субстрата (οὐκ ἐνυλάρχει). Оно отличается от всех остальных вещей (ἕτερον ἀπάντων)» (5. 3. 11. 17). В 6. 9. 8. 31 объясняется, что бестелесные объекты разделены не пространством, но «инаковостью и различием» (ἕτερότητι καὶ διαφορῆ). Когда эта инаковость отсутствует, вещи, более не являясь иными (τὰ μὴ ἕτερα), существуют вместе. В этом пассаже, к обсуждению которого мы еще вернемся, речь идет о мистическом соединении. Для достижения единства, как мы видим, необходимо преодолеть различие и разделение. Только тогда Душа поднимется к ее источнику.

¹ Joel K. Geschichte der antiken Philosophie. Tübingen, 1921. S. 364; Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Cambridge, 1962. Vol. P. 230.

² Arnou R. La separation par simple altérité dans la «Trinité» plotinienne // Gregorianum 11 (1930), 181–193.

Однако об «инаковости» говорится и в связи с уровнями, расположенными ниже Единого и его непосредственных порождений. Чем Ум отличается от Души? Когда Душа поднимается до высоты Ума, различие между ними исчезает, за исключением того, что они являются разными вещами (5. 1. 3. 21–2), подобно тому как это случилось бы с совершенно одинаковыми близнецами, если бы такое было возможно (οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ἢ τὸ ἕτεροῖς εἶναι). Аналогично на более высоком уровне Единое всегда «присуще» Уму, отличаясь от него инаковостью (ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κενωρίσθαι).¹

Плотин хотел этим сказать, что мы никогда «не отрезаны» от Единого (οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα, 6. 9. 9. 7),² не отделены от него (доктрина имманентности), и в то же время между иным и Единым существует различие (доктрина трансцендентности). В 6. 9. 10. 19 различие (ἕτερον) описывается как отдельность (χωρίς). Можно сказать, что Единое отдельно, но связано, именно фундаментально связано. В любом случае ясно, что «инаковость» отделяет порождения Единого от него самого. Из 2. 4. 5. 30 видно, что важная характеристика первого порождения Единого, а именно субстрат умопостигаемого мира, «умопостигаемая материя», является «иным» по сравнению со своим источником. Вырисовывается следующая проблема: может ли эта «инаковость», которая отделяет душу от Ума и Единого, аннигилировать, и к каким последствиям приведет эта аннигиляция в системе Плотина в целом и в связи с его мистицизмом в частности? Если мы сможем ясно понять это, перед нами откроется путь для дальнейших выводов, касающихся причастности или непричастности учения Плотина к теориям негреческого происхождения.

Оставив в стороне мир идей, подойдем к Единому. Однако не следует думать, что все уровни, лежащие ниже последнего, не имеют ценности. Праведная жизнь является необходимым условием для самого начала процесса восхождения. Не существует короткого пути, который позволил бы философу взлететь ввысь, миновав тяжелый труд самодисциплины и диалектики (там же, строка 3), который ведет

¹ 5. 1. 6. 52–3.

² Ср.: 2. 9. 16; 4. 3. 9; 6. 4. 14, которые приводит *Arnou R. Le désir de Dieu...* P. 171.

на уровень Ума. Путь к Единому, как мы снова и снова читаем в *Энеадах*, лежит через Ум, однако в конечном итоге — за его пределы. И этот шаг наиболее загадочен.

Как Плотин сообщает нам, шаг за пределы Ума — это своего рода скачок (5. 5. 4. 8), ведущий в неведомое. Более того, этот скачок вызывает страх. Мы боимся, как сказано в 5. 5, что не сможем достигнуть конечной цели, потому что не сумеем освободиться от всякой двойственности в том, что ищем. И опасаемся, как об этом сказано в удивительном месте 6. 9. 3. 7, что наше схватывание Единого окажется обманом, и в действительности мы прикоснемся к ничто. Мистик должен исполниться безграничным доверием. Необходимо устремиться к Единому всем своим существом (ἄθρόως, 5. 5. 10. 8) и постичь Единое в полном сознании и не утратив ясности восприятия (6. 7. 35. 21).¹ Это требование не утратить ясности ставит перед душой сложнейшую задачу. Страх возникает в тот момент, когда душа, будучи до этого ограниченной, должна открыть себя для восприятия бесконечного Единого. В этом месте Плотин подходит ближе всего к тому, что христианским авторам известно как мистический мрак, и мы должны отметить эту особенность подхода Плотина. Если мы понимаем его верно, дилемма возникает, скорее, на метафизическом, нежели на моральном плане. Сможет ли душа, до этого знакомая лишь с конечными явлениями, посметь жить на этом желанном бесконечном уровне?

Проблема состоит в том, как освободиться от инаковости. Как можно стать подобным Единому? К этой стадии мистического восхождения Плотин обращается, прямо или косвенно, в нескольких местах. Совершив прыжок к единству, в результате мы вступаем с ним в контакт особого рода (6. 9. 8. 29). Мы вернемся к этой метафоре позже, а сейчас пойдем далее и посмотрим, как обстоят дела с вопросом об инаковости. Контакт, продолжает Плотин, — это уподобление (ὁμοίωσις, ср.: 6. 9. 4. 27, 6. 9. 7); это подобие (ταὐτότης); однако переводить этот термин в данном контексте как «абсолютное тождество» (6. 9. 8. 29, ср.: 4. 8. 1. 5) было бы ошибкой; это — выражение определенного родства между Единым и нами (τῷ συγγενεῖ,

¹ О важности этой концепции см. выше в гл. 4 о знании Единого.

6. 9. 8. 29). В момент соединения невозможно будет найти различие между душой и ее источником (6. 7. 34. 14). Это тот случай, когда две вещи сосуществуют одна в другой без качественного различия (τὰ μὴ ἕτερα πάρεστιν, 6. 9. 8. 33). Все различия исчезают (6. 9. 11. 9), и они пребывают вместе (6. 9. 10. 7). В этих описаниях, как отмечает Арну (Op. cit. P. 248), «различные вещи» и «инаковости» неким образом «сходятся вместе» (σύν), «присутствуя одно в другом» (πάρα). Так что в данном случае говорить об абсолютном единстве не приходится, несмотря на термин ταὐτότης.

Плотин часто говорит о мистическом видении. Согласно Порфирию (*Жизнь Плотина*, 23), Плотин следует здесь фразеологии платоновского *Пира*. Говорится, что мы видим Единое, созерцаем его или видим свет благодаря свету.¹ Однако, при всей верности Платону, Плотин не мог быть вполне удовлетворен этой фразеологией. Для мистика важно не *видеть*, а *быть*. Целью жизни для него является не видение, а соединение с Единым. Поэтому Плотин, как это уже отмечалось, должен признать метафоры видения и созерцания неадекватными. Здесь мы имеем дело с видением особого рода (6. 9. 11. 22). Мистик должен не видеть Единое, но стать с ним «одним», как выразились бы и позднейшие мистики (μὴ ἑωραμένον ἀλλ' ἡνωμένον). Однако именно этого и следует ожидать, если мы намерены стать подобными Единому. Ведь если Единое обращено лишь на себя, то точно так же должны поступить и мы. Если мы сделаем это, то утратим подобие, а значит, не достигнем своей цели. В результате метафора видения нередко замещается метафорой прикосновения.² Рассмотрим это подробнее.

Соединение с Единым нередко называется контактом (συνάπτω). Часто встречаются и формы глагола ἄπτω: ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου (5. 3. 17. 34); ἕφεσις πρὸς ἀφὴν (6. 9. 11. 24); οὖον ἐπαφή (5. 3. 10. 42), где слово «прикосновение» (θίξις) также встречается. Далее, мы находим προσάψαμενοι (6. 7. 40. 2), συνημμένον (6. 9. 4. 8), ἐπαφή (6. 7. 36), θιγέειν (6. 9. 4; 6. 9. 7). Таков «другой тип видения», контакт.

¹ Ср.: 1. 6. 7. 39; 4. 8. 1. 3; 5. 3. 17. 34; 5. 5. 3. 4; 5. 5. 4. 7; 6. 7. 35. 7; 6. 9. 10. 20; 6. 9. 11. 31 и др.

² См. предисловие Анри к переводу *Эннеад* Мак-Кенны (London, 1962. P. lxxviii).

Эти слова указывают на присутствие души в Едином, что и заметил Арну.

Однако что это за контакт? Как показывает фрагмент 1. 2. 6, об ἐπαφή и видении говорится в связи с процессом соединения души с Умом, равно как и Единым. Контакт, хотя он и предполагает большую близость, нежели видение, все же допускает близкую расположенность двух различных сущностей. По-видимому, для того чтобы избежать подобных ассоциаций, Плотин иногда использовал метафоры «смешения» и «соединения»¹ и сопоставлял этот союз с соединением любовников. Это беспокоит Арну, однако, как мне кажется, зря. Он говорит следующее: «Это соединение не является смешением (хотя так и говорится кое-где, 6. 9. 11, 1. 6. 7; συγκερασθῆναι), слиянием или соединением в одно, но представляет собой контакт двух духовных сущностей... настолько тесный, насколько это возможно» (Arnou R. Op. cit. P. 246). В примечании к этому месту Арну указывает на важный пассаж 6. 9. 10. 17, где соединение души и Единого описывается при помощи метафоры «слияния» центров, однако он, по-видимому, не очень понимает подлинный смысл этой метафоры и почти извиняется за Плотина.

Сравнивая Единое и душу с двумя любовниками, Плотин, по-видимому, хочет сказать, что даже метафора «прикосновения» недостаточно хороша для адекватного описания этого соединения. «Прикосновение» и «контакт» таковы, что невозможно «видеть» различия (6. 7. 34. 14). Речь идет не о полном слиянии, но столь близком соединении, что эта метафора выглядит наиболее адекватной. Образ соединения центров двух окружностей (6. 9. 10) в этой связи выглядит наиболее адекватным описанием комбинации этого «слияния» и «прикосновения». Центр совпадает с центром, говорит Плотин, так как центры окружностей, даже здесь, внизу, едины, если они объединены, и раздваиваются, если разъединены: и именно в этом смысле теперь (достигнув видения) мы говорим о Высшем как отдельном. Если поставить точку на листе бумаги, а поверх нее еще одну точку, кто может сказать, сколько точек нарисовано? И не означает ли это, что они слились воедино?

¹ Συγκερασθῆναι, 1. 6. 7. 13; συγκρίναι θέλοντες, 6. 7. 34. 15.

От вопроса о «слиянии» перейдем к концепции забвения своего «Я» и полной погруженности в божественное. И снова высказывания Плотина на этот счет, встречающиеся в различных трактатах, не оставляют сомнений относительно его позиции. Душа называется захваченной и одержимой (ᾧσπερ ἀρπασθεῖς ἢ ἐνθουσιάζουσας, 6. 9. 11. 13); она исполнена божественным (6. 9. 9. 21; ср.: 5. 5. 8. 12); она захвачена (καταληφθεῖς, 5. 8. 10. 11). Эта фразеология предполагает, что Душа подчинена своему источнику и обусловлена им. Именно эту идею выражают такие выражения Плотина, как душа отдается (διδούς, 5. 5. 8. 11), оставляет себя (ἐπίδοσις αὐτοῦ, 6. 9. 11. 24), и — что сам Плотин считает слишком резким высказыванием — «не вполне в себе» (οὐδ' ὅλως αὐτός, 6. 9. 10. 15). Последняя идея снова встречается в 6. 9. 10. 15, где мы читаем, что в некотором смысле (οἶον) душа становится иной и не такой, как была; она выходит из себя (ἐκστασις, 6. 9. 11. 23). Так утрачивается «инаковость». Душа разрывает конечные ограничения и в некотором роде перестает быть той же, что ранее, и, как центры двух концентрических окружностей, перестает отличаться от своего источника.

Итак, конечное «Я» исчезает. Предполагает ли это монизм того типа, о котором говорилось ранее в этой главе? Становится ли душа идентичной Единому? На первый взгляд, конкретное словоупотребление препятствует такому толкованию. Если кто-то отдается, то он отдается кому-то или чему-то? Означают ли слова Плотина, что душа отдается себе? Подобных высказываний мы не встречаем, напротив, исполненность божественным называется исполненностью собой. Изоляция «Я» от других вещей не является самоцелью. От конечного «Я» изолируется для того, чтобы полностью отдаться беспредельному и воспринять его (ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ).

Эта интерпретация подкрепляется рядом текстов, в которых говорится о «неожиданном появлении» Единого. Разумеется, мы здесь снова обращаемся к ненадежной метафоре видения, однако Плотин высказывается таким образом достаточно часто, поэтому и мы должны уделить этой фразе некоторое внимание. К тому же идея неожиданного появления подходит как для метафоры видения, так и для метафор прикосновения и контакта.

Идея, что видение появляется неожиданно (ἐξαίφνης), как это давно уже замечено,¹ восходит к *Пиру* (210e). Плотин регулярно высказывается подобным образом (5. 3. 17. 28; 5. 5. 7. 32; 5. 5. 3. 13; 6. 7. 34. 13). Однако более интересными являются следующие два пассажа: 6. 7. 36. 18 и 5. 5. 8. 4. В первом пассаже Плотин говорит о том, что душа оказывается на уровне интуитивного знания, в Уме, «будучи как бы подхваченной высокой волной Ума и выброшенной на поверхность».² То есть душа утрачивает свое прежнее состояние и оказывается в совершенно новом мире, мире Единого. Эта картина едва ли согласуется с идеей монистической изоляции души. Второй фрагмент подобен предыдущему. Здесь Плотин советует не «преследовать» видение, но спокойно ожидать его прихода и готовить себя к нему, «как глаза к восходу Солнца». Этот фрагмент не предполагает, что приход Единого — это особый «дар» мистику или, как думал Аубин,³ что Единое само «обращается» к нему. Обращения нет, так

¹ См. то же предисловие Анри к переводу *Эннеад*. P. lxiх.

² Высокая волна — это νοῦς ἑρῶν в 6. 7. 35. Ср.: 5. 5. 8. 22 (τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῶ); 6. 9. 7. 27–8; 5. 3. 14. 14; 5. 3. 6. 39.

³ *Aubin P. L'image dans l'oeuvre de Plotin / RSR 41 (1953), 376.* В *Эннеадах* есть два места, в которых говорится о «специальном» обращении (ἐπιστροφῆ), по крайней мере Единого к самому себе. Речь идет о 5. 1. 6. 16–19 и 5. 1. 7. 5 (ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ [αὐτὸ — Harder] ἑώρα). Во втором из них подлежащим ἑώρα могут быть νοῦς и местоимение αὐτὸ — как думают Анри и Швицер, Силенто и Фолькманн-Шлюк (*Volkmann-Schluck K. H. Plotin als Interpret der Ontologie Platons. Frankfurt, 1941*), хотя возражение П. Адо (*Revue de l'Histoire des Religions 164 (1963), 95*) может быть верным. Однако в первом пассаже предположение Анри и Швицера, что ἐκεῖνον не указывает на Единое, выглядит основательным. Если мы примем чтение: ἐπιστραφέντος αἰεὶ ἐκεῖνον πρὸς αὐτὸ, то получится, что Плотин указывает на тот факт, что Единое всегда «обращено к себе», то есть, как он нередко говорит, присутствует в своих порождениях. В таком случае причастие выражает не движение во времени, а положение дел, существующее всегда. Однако если мы последуем за Хардером и прочитаем πρὸς αὐτὸ, то появится «обращение» Единого на себя, хотя и в этом случае причастие не обязательно должно выражать изменение во времени. Я предпочитаю второе чтение. В этом случае ἐπιστραφέντος окажется в оппозиции к κινεῖσθαι. Кроме того, моя позиция согласуется с предложением, высказанным Адо (указ. рецензия. p. 92).

как оно, как мы видели, не необходимо. Единое уже присутствует в тех, кто ищет его. Единое от века уже сделало все, что необходимо для того, чтобы его увидеть. Оно всегда здесь, и в нем нет ничего «иного». Так что «обращение» — это наша задача. Единое уже дало нам силы для восхождения, и мы должны ими воспользоваться. Однако если мы начнем «преследовать» его, то по своему обыкновению сведем его к чему-то конкретному, т. е. увидим только один из его аспектов. Вместо этого мы должны научиться пассивно ожидать его, позволить ему прийти. И оно придет, если мы освободимся от собственного нам беспокойства, которое и мешает видеть Единое.

Однако что произойдет, если, достигнув видения мира идей, мы будем продолжать терпеливо ожидать? По-видимому, метафора соединения центров, столь любимая Плотином, помогает построить наиболее адекватную картину. Каждая душа имеет центр (5. 1. 11. 7–15). Сконцентрировавшись на этом центре, мы становимся в полной мере самими собой «в высшем смысле». Однако все остальные души также имеют центры, и можно представить себе центр центров. Через центр в нашей душе мы вступаем в контакт с этим центром центров (6. 9. 8. 20, 6. 9. 10. 17). И снова мы видим, что душа не абсолютно отождествляется с Единым. Если бы они были одним и тем же, то не приходилось бы говорить об этом центре центров. Однако этот вопрос нуждается в дальнейшем прояснении.

Соединение души с Единым — это соединение единственного с Единственным (1. 6. 7. 9; 5. 1. 6. 11; 6. 7. 34. 7; 6. 9. 11. 50). Означает ли это, что этот Единственный тождественен любому единственному, то есть, как думал Брие, перед нами подобие индийской доктрины о Брахмане и Атмане? Наши данные указывают на то, что это не так. Обратимся к важнейшим местам, где Плотин говорит о том, как «два становятся одним». Именно здесь естественно ожидать встретить ответ на наш вопрос. Можем ли мы говорить о единстве этих двоих? В 6. 9. 10. 12 сл. сам Плотин, как представляется, задается тем же вопросом. Не следует ли нам просто сказать, что оба они одно (ἓν ἄμφο), так как они не *выглядят* более двумя (οὐδὲ φαντάζεται δύο)? Подобные фразы возникают и в других частях *Эннеад*. Приведем некоторые из них:

(а) 6. 9. 11. 6–7: «Так как они были не двумя, но видящий был единым с видимым, как если бы он не видел, но “обладал”».

(б) 6. 9. 11. 9: «Она (душа) была одним».

(в) 6. 9. 3. 12: «Душа видит, сосуществуя с ним, будучи одним с тем, что является одним самим по себе».

(г) 6. 9. 10. 26: «Душа едина».

(д) 6. 9. 10. 22: «Как же можно описывать его как иное, ведь видя его, он видит его не как иное, но как единое перед собой (ἐν πρὸς ἑαυτόν)?»

(е) 6. 9. 4. 4–5: «Еще не собранный воедино».

(ж) 6. 7. 35. 36: «Двое становятся одним».

(з) 6. 7. 34. 13–14: «Больше нет двух, но оба они стали одно».

(и) 5. 5. 8. 21: «Будучи одним с этим, а не двумя».

На основании этих высказываний о единстве легче сделать общее заключение. Прежде всего, в данном случае аргумент от молчания имеет некоторое значение. Строгие мистики, настаивающие на полном единстве души и Абсолюта, нередко используют более однозначные формулировки, нежели те, что мы видим в нашем случае. Индуисты сказали бы: «Атман — это Брахман». Зенер¹ приводит два подобных примера из исламской теологии: «Я есть Истина (т. е. Бог)» (Халладж) и «Слава мне! Сколь велика моя слава!» (Джазид). Плотин мог бы сказать: «Я — Единое». Однако нигде мы не встречаем ничего подобного. Вместо этого говорится, что душа едина (или наедине) с Единым (единственная с Единственным). О чем же тогда говорит фраза «двое становятся одним»? Следует заметить, что действительный смысл этого пассажа (6. 9. 10. 12): «Они *не выглядят* как двое». Две точки, расположенные на листе бумаги одна поверх другой, не будут выглядеть как две, однако в некотором смысле их две. Плотин говорит, что двое становятся одним (6. 7. 35. 36), однако мы видим теперь, что это высказывание следует понимать в свете 5. 5. 8. 21: «Будучи одним с этим, а не двумя». Вторая точка, или, на языке Плотина, второй центр, может быть назван единым с первым, а не вторым. Как отмечает Арну (Op. cit. P. 246), достигается по возможности близкое подобие, и в мире Плотина это означает, что хотя душа как духовная субстанция может быть окружена Единым, охвачена им, подчинена ему и полностью характеризуема им, чтобы стать

¹ Zaehner R. C. Op. cit. P. 157–158.

бесконечной, а не конечной,¹ она все же не уничтожается и не проявляется ни как Единое само по себе, ни в качестве *единственной* духовной сущности.

В свете этой интерпретации конечного отношения души и ее источника, Единого, мы сможем лучше понять значение еще одной метафоры Плотина, к которой он обращается в б. 9. Именно, здесь сказано, что душа «присоединяется к хору». Когда мы взираем на Единое и осознаем его присутствие, мы достигаем конечной цели нашего путешествия. Мы созерцаем источник жизни и поем хоровой гимн, исполненный божественного (*χορευούσιν... χορείαν ἑνθεον*). Это выражение прекрасно описывает действительное положение души. Певцы в хоре соединяются в едином песнопении, однако было бы абсурдным думать, что они утрачивают при этом свою индивидуальность. Если бы они не были индивидуальны, они не смогли бы образовать коллективное целое. Однако не следует ли отсюда, что Единое в действительности есть конгломерат отдельных прославленных душ? Слова Плотина исключают эту возможность. Хор «исполнен божественного» или «боговдохновенен». Он не есть Бог. Бог находится в отдельных личностях; однако отдельные личности не тождественны ему. По словам Плотина, душа подчинена ему, она захвачена, исполнена божественным, однако не уничтожается полностью. Она не идентична Богу, но, как сказали бы позднейшие мистики, «едина» (*oned*) с Богом.

Для большинства писателей-мистиков характерно также говорить о душе в женском роде. Многие из них сравнивают ее с невестой, а ее ожидание прихода Бога — с ожиданием союза с любимым. Поскольку теперь мы видим, что мистицизм Плотина относится к теистическому типу в терминологии Зенера, а не к монистическому, как иногда полагают, то не удивительно, что подобные образы встречаются и у него. Естественно, что во многих местах восхождение к Благу описывается в эротических терминах, характерных для *Лира*,² и мы уже это видели. Ум, исполнившийся любви, как мы читаем в б. 7. 35, способен ухватить Единое; опьяненный страстью (ср.: 5. 8.

¹ Ср.: *καθ' ὅσον ἄπειρον αὐτόν*, 5. 8. 4. 33.

² 1. 6. 7. 12. Ср.: 6. 7. 22; 6. 7. 34; 6. 7. 35.

10. 33; 6. 7. 35), в эмоциональном исступлении (1. 6. 7. 14), он может быть актуально отождествлен с вечно текущей любовью (6. 7. 22). Именно в этом контексте становится понятным сравнение души с благородной невестой в 6. 9. 9. Однако Плотин соединяет эту метафору любви невесты со своей постоянной темой трансцендентности Единого, говоря о ее страсти в физических терминах, однако не по отношению к Жениху, но к благородному Отцу. Именно поэтому символом для души в целом является Афродита (5. 8. 13; 3. 5. 3). Душа, по-гречески, женского рода, и душа мистика также считается женским началом, которое, тем не менее, никогда не отождествляется с самим Богом.

По-видимому, теперь мы можем ответить таким авторам, как Брие, которые для объяснения позиции Плотина привлекают доктрину *Упанишад* о тождестве Атмана и Брахмана. В английском переводе книги Брие есть курьезное замечание, в котором утверждается, что Оливер Лякомб, специалист по индийской философии, вновь открыл вопрос об отношении Плотина к индийской философии и утверждает, что «между Плотиним и Ведантай (т. е. недуалистическим толкованием *Упанишад*) существует доктринальное сходство, несмотря на различие в акцентах».¹ Однако, как нам теперь представляется, это различие в акцентах отражает фундаментальное различие между двумя совершенно разными способами восприятия мира. Как пишет Лякомб, триумфальное заявление обновленной жизни «Я — Брахман» не имеет явного соответствия в *Энеадах*, где о трансцендентности Единого говорится более явно. Это заключение окончательно расставляет все по своим местам. Мистицизм Плотина не монистичен, в то время как мистицизм *Упанишад*, как признают эксперты, как раз монистичен.² Но именно этот монистический подход Брие безуспешно ищет в *Энеадах*. Между этими доктринами прослеживается легко уловимое

¹ Bréhier E. The Philosophy of Plotinus. Chicago, 1958. P. 131. Lacombe O. Note sur Plotin et la pensée indienne // Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Section des Sciences religieuses (1950–1951).

² Согласно некоторым авторам, в *Упанишадах* все же можно найти следы теизма. Однако эти теистические идеи более характерны для таких позднейших сочинений, как *Бхагават-Гита*. Развиваются они и некоторыми комментаторами, такими как Рамануя. См.: Zaehner R. C. At Sundry Times. London, 1958. P. 106–133.

различие, что позволяет оставить в стороне гипотезу о возможном восточном влиянии на Плотина.

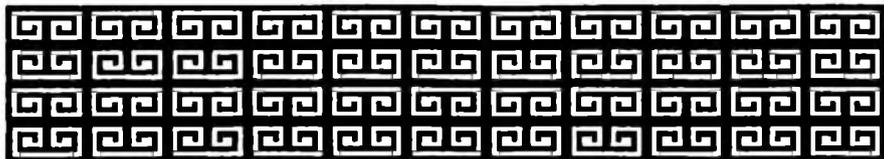
Нам остается прояснить еще несколько моментов. Если душа не абсолютно идентична с Единым, но ее высшая часть является духовной сущностью, соединенной с ним, то позволительно спросить, что же делают низшие части души, остающиеся за пределами этого единства, но необходимые для нашей повседневной жизни? Для мониста индуистского типа эти части являются иллюзией, так что они перестают существовать в душе мудреца. Однако по представлению Плотина, если наша интерпретация верна, эти низшие части души не перестают существовать, даже если высшая часть души перестает осознавать их. Этот вывод может быть получен из очень примечательного высказывания Плотина о Душе и ее сознании в 4. 8. 8. Вспомним, что в нашей обыденной жизни всегда существует некоторая часть души, которая всегда пребывает в состоянии непрерывного созерцания мира идей (2. 9. 2; 4. 3. 12; 5. 1. 10; 6. 7. 5), хотя мы можем и не осознавать этого. В 4. 8. 8., среди всего прочего, развивается общая психологическая теория, объясняющая это явление. Следуя переводу Мак-Кенны, здесь говорится: «Объект умозрения входит в круг нашего познания лишь тогда, когда он нисходит до уровня чувственного восприятия; ибо не все, что открывается какой-либо части души, становится немедленно известным нам; для достижения этого знания вещь должна стать доступной всей душе. Так, желание, скрытое внутри нашей чувственной способности, остается неизвестным до тех пор, пока мы не откроем доступ к нему нашей центральной чувствующей способности». Следовательно, в то время как высшая часть души наслаждается созерцанием Единого, ее низшие части не перестают существовать, однако перестают осознаваться сконцентрировавшейся на видении личностью. Однако соединение с Единым не является «осознанным» соединением в смысле достижения «самосознания», напротив, «осознание» лишь притупляет это видение (1. 4. 10). В мистическом соединении душа выходит из себя, или, лучше, «исполняется божественным».¹

¹ О проблемах сознания и самосознания см.: 3. 9. 9; 4. 4. 4; 5. 3. 4; 5. 8. 11; 6. 9. 7; *Schwyzler H.-R. Bewusst und Unbewusst bei Plotin / Entretiens Hardt 5. P. 343–390.*

По мнению Плотина и в отличие от представления поздних неоплатоников, низшая или неразумная часть души сохраняется даже после физической смерти (1. 1. 12; 4. 7. 14; 6. 4. 16). Никакая часть души не может просто погибнуть, так как душа как целое является низшей формой бессмертных существ. Как в обычной жизни мы не знаем о той созерцательной жизни, которую ведет высшая часть нашей души, так и достигнув жизни на высшем уровне, мы не перестаем осознавать наше низшее «Я». Однако это низшее «Я» не утрачивает своей реальности и не превращается в иллюзию. В этом, кстати говоря, состоит еще одно отличие души от Единого: душа содержит в себе вечную низшую часть, в то время как Единое является чистым и тождественным себе.

Итак, в силу естественной близости к Единому, душа может вернуться к своему источнику и соединиться с ним. Это возвращение, как Плотин повторяет снова и снова, является отдыхом от трудов и совершенным успокоением (6. 9. 11. 15–16; 6. 9. 8. 22, 43). Однако этот отдых не является отдыхом в «ничто», или забвением, подобным вечному состоянию между сном и бодрствованием. Верно, что оно достигается «слиянием и удалением Ума» (6. 7. 35. 33–4), однако достигнуть его без посредства Ума невозможно. Так что его следует рассматривать, скорее, как полноту, нежели отрицание всякого существования. Душа в этом состоянии ощущает не пустоту, но преисполнена восхищения, вдохновения и совершенного блаженства. Это — не ничто, но, напротив, все, так как Единое и является всем. Понимающий Единое, понимает и состояние души, соединенной с ним.





17. Неоплатоническая вера

Ранее мы уже отмечали различные параллели между христианством и неоплатонизмом. Так что вполне оправданным представляется завершить наше исследование обсуждением вопроса о вере, причем разумно в данном случае выйти за пределы собственно философии Плотина с тем, чтобы продемонстрировать все разнообразие неоплатонических подходов. Каждый слышал о христианской триаде Вера—Надежда—Любовь. Исследователи неоплатонизма знакомы с другой триадой, на первый взгляд аналогичной предыдущей: Вера—Истина—Эрос, к которой часто добавляется четвертая добродетель — Надежда. Эту триаду объясняли самыми различными способами, однако Леви показал, что, поскольку ни одно из этих объяснений не принимало во внимание *Халдейские оракулы*, ни одно из них не заслуживает серьезного рассмотрения.¹ Оставив в стороне Истину, Эрос и Надежду, рассмотрим понятие Πίστις. Оставим его на время без перевода, так как для начала нужно выяснить, действительно ли оно означает «веру».

Среди исследователей нет согласия относительно того, что означает термин Πίστις, ведь, как и во многих других случаях, серьезной попытки проследить историю этого слова еще не было предпринято. Очерк Леви ограничен, что естественно, пониманием этого термина в контексте *Халдейских оракулов* (Op. cit. P. 144). Нашей же задачей является улучшение понимания неоплатонизма. Тем не менее работа Леви имеет фундаментальное значение, и мы будем постоянно опираться на нее.

¹ Список исследователей и их воззрения см.: Lewy H. *The Chaldaean Oracles and Theurgy*. Cairo, 1956. P. 144.

В своей книге о Прокле Розан отмечает, что «восхождение души у Прокла отличается от восхождения души у Плотина именно в контексте концепции веры. Так как последний считает, что душа восходит при посредстве любви или истины, но не при посредстве веры».¹ «Прокл, — продолжает Розан, — добавляет эту третью возможность, которая открывает новую область для деятельности души и жизни мудреца. Вполне вероятно, что в этом отношении он испытал влияние христианства». Это утверждение, в действительности безосновательное, отвергает Армстронг.² Он считает, что у Прокла триада *Πίστις*—Истина—Надежда не имеет ничего общего с христианской теологией и что «*pistis* Прокла — это вовсе не христианская вера, а платоническая рациональная уверенность». Поскольку не исключена возможность, что эти два крайних суждения являются истинными только наполовину, необходимо рассмотреть неоплатоническое понятие *πίστις* в некоторых деталях.

Учитывая техническую терминологию самого Платона, на первый взгляд кажется удивительным, что платоник может уделять *πίστις* сколько-либо серьезное внимание. В *Государстве* (511e) *πίστις* означает низшую форму познания, касающуюся лишь чувственно воспринимаемых объектов. Это словоупотребление повторяется в *Тимее* (29c5), где, что интересно отметить в связи с позднейшим развитием, *πίστις* эксплицитно противопоставляется Истине. Как Бытие относится к становлению, так Истина относится к *πίστις* (уверенности). Разумеется, Платон употребляет это слово и в других, менее технических, смыслах; наиболее важным для наших целей, вероятно, является высказывание о «вере в богов», которое можно найти, к примеру, в *Законах* (966). Однако подобное словоупотребление — это всего лишь обыденная фраза, стандартная для греческого языка. Следует подчеркнуть еще раз, что в техническом смысле *πίστις* у Платона означает именно низшую форму познания *материальных объектов*.

У Аристотеля *πίστις* может указывать на интуитивное знание первых принципов или чувство убежденности, возникающее после понимания смысла доказательства,³ однако как и Платон, он ни в коей мере

¹ Rosán L. J. *The Philosophy of Proclus*. New York, 1949. P. 215, n. 152.

² Armstrong A. H. *Platonic Eros and Christian Agape* // DR (1961) 116, n. 15.

³ Bonitz H. *Index Aristotelicus*. Berlin, 1955.

не рассматривает ее в качестве фундаментального средства познания или важного элемента философского исследования. Новое и особое значение этот термин приобретает в греко-говорящем мире только после появления в позднеримский период на исторической сцене иудаизма и христианства. Как отмечает Вальцер,¹ «греки-язычники никогда не использовали *πίστις* в том же смысле, в каком греко-говорящие иудеи и христиане во времена Галена имели обыкновение говорить о своей вере в Бога и верности ему, а также о вере в откровенную и недоказуемую Истину». Вальцер отмечает ряд важных пассажей, из которых видно, что иудео-христианская концепция *πίστις* и эллинистическая и, особенно, аристотелевская концепция доказательства (*ἀπόδειξις*) противоположны по смыслу. Он прав, отмечая,² что эллинистическая мысль приобрела множество новых характеристик после Ямвлиха и его последователей (хотя, наверное, лучше было сказать «после Плотина»), и заметив, что во времена Галена ни один эллинистический автор не поставил бы *Халдейские оракулы* над доказательным знанием. Однако, поскольку мое представление о природе «веры» после Ямвлиха отличается от того, которое предлагает Вальцер, на данном этапе будет полезным ограничиться проведением различия между *πίστις* и *ἀπόδειξις*, которое наблюдается у авторов до Плотина. На время оставим в стороне и *Халдейские оракулы*, так как они, судя по всему, до Порфирия не оказали значительного влияния ни на одного мыслителя, за исключением Нумения.

Вальцер приводит следующий фрагмент Галена о *Метафизике* Аристотеля: «Если бы я имел в виду тех, кто учит своих учеников на манер последователей Моисея и Христа, — а они призывают их всё принимать на веру, — то я бы не стал давать определение».³ Аналогичным образом, Цельс, который был современником Галена, сообщает, что некоторые из христиан сами не дают и не желают слышать о доказательствах положений, принимаемых ими на веру (*Origen. Contra Celsum*, 3. 75). Климент Александрийский во второй книге *Стромат* постоянно жалуется, что *πίστις* непонятна грекам. Наконец,

¹ Walzer R. Galen on Jews and Christians. Oxford, 1949. P. 50.

² Ibid. P. 55.

³ Ibid. P. 48.

Гален снова говорит о νόμων ἀναποδείκτων последователей Моисея и Христа.¹

Эти примеры показывают, что греки до Плотина ясно понимали, что πίστις христиан отличается от их собственной. Она иррациональна и ни в чем не подобна чувству уверенности, которое возникает в результате доказательства. В этом смысле она противоположна доказательству. Она является дефектным типом «знания», и платоник поместил бы ее даже ниже того «знания» объектов материального мира, которое Платон называл этим термином в *Государстве* и *Тимее*.

Обратимся теперь к Плотину и рассмотрим несколько фрагментов, в которых он говорит о πίστις, помня о тех выводах, к которым мы только что пришли. Возможно, наиболее интересным в этой связи является *Энеада*, 4. 7. 15. В заключении трактата *О бессмертии души* Плотин подводит итоги того, что он только что сказал об этом предмете. Предыдущие главы, по его словам, достаточны для того, кто стремится к доказательству (πρὸς τοὺς ἀποδείξεως θεομένουσ). Что же касается тех, кто стремится к убеждению, управляемому чувством (πίστεως αἰσθησει κекρατημένης),² то пусть они обратятся к свидетельствам о бессмертии, которые предоставляют нам чувства: речениям оракулов, которые предписывают нам почитать мертвых, как если бы они были все еще живы, а также фактам возвращения на землю праведных душ с откровениями, полезными для ныне живущих людей.

То, что Плотин признает достоверность знания, достигнутого при посредстве πίστις, видно из трактата *Энеада*, 6. 9. 10. 6. Здесь он объясняет, что в момент удаления от видения Единого определенная часть души испытывает страдание. Видение, как он говорит, сменяется доказательным знанием, πίστειс и диалогом души. Ясно, что речь здесь идет о диалектической процедуре. «Доказательство» можно сопоставить с аристотелевской дедуктивной логикой, а «диалог души» — с рассуж-

¹ Walzer R. Op. cit. P. 14; 51 n. 3; Galen. De pulsuum differentiis, 2. 4.

² Henry—Schwyzer правы, восстанавливая здесь нормальное чтение рукописи, хотя в S дается чтение κекρατημένης (где буквы τη опущены в конце строки), и такое чтение принимается всеми издателями со времен публикации Cruizer'a.

дениями *Софиста* (264a) Платона. В подобном контексте $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ не может употребляться в чисто уничижительном смысле. Она должна относиться к знанию, получаемому из других источников, очевидно, тех самых, которые упоминаются в 4. 7. 15 в связи с чувствами.

В 3. 8. 6 $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ снова упоминается несколько в ином смысле, однако и здесь ясно, что Плотин не видит ничего уничижительного в самом этом слове, что косвенно подтверждает наше допущение, что оно уместно в связи с данными чувств и материальным миром. Созерцание, говорит Плотин, остается внутри благодаря приобретению уверенности ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\beta\epsilon\iota\nu$, строки 13–14). И чем яснее ($\epsilon\nu\alpha\rho\gamma\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\alpha$) эта уверенность, тем более спокойным является созерцание. В данном контексте $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ — это чувство уверенности, *firmitas persuasionis* в индексе Bonitz к Аристотелю, однако ее связь с $\epsilon\nu\alpha\rho\gamma\eta\varsigma$ весьма примечательна. Можно предположить, что Плотин здесь имел в виду пассаж из *Государства* (511a7), однако, если это так, данный пример только подтверждает то обстоятельство, что, отсылая к платоновскому тексту, он нередко кардинальным образом изменяет его значение. Однако Плотин мог иметь в виду не только Платона, но и эпикуреизм, т. е. систему, в которой знание зависит от чувств и в которой платоническая $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ вполне могла занять более почетное место.

В *Эннеаде* 6. 9. 4. 31–32 Плотин сообщает, что невозможность достигнуть желаемого единения с Единым может быть обусловлена отсутствием управляющего разума, который дает нам уверенность ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$). Те, кто не обладает этой убежденностью, как он продолжает, могут быть окончательно завоеваны теми предписаниями, к которым он переходит далее. Однако до того как перечислить эти предписания в начале следующей главы, он высказывает одно предостережение. Каждый, кто убежден в том, что в мире правит случай, Плотина далее не интересует. Он обращается только к тем, кто признает вневременную реальность и существование души в той или иной форме. Разумеется, в результате исключаются убежденные эпикурейцы. Хотелось бы знать, был ли Плотин в своем рассуждении о $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ введом полемикой с эпикурейцами. Если мы вспомним, что, по его представлению, $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ включает в себя некоторое знание материального мира, доступное через чувства, мы сможем легко понять,

почему, говоря о *πίστις*, он должен был иметь в виду именно эпикурейцев, для которых данные чувств являются источником знания.

Дополнительные данные об эпикурейском критерии знания находим у Секста Эмпирика. В *Против ученых*, 7. 26 он сообщает, что эпикурейцы основу и основание всего находят в ясном свидетельстве чувств. И снова используется термин *ἐνάργεια* — тот же самый, который мы встречали у Плотина, и также в тесной связи с *πίστις*, и который, как мы предположили, для Плотина имеет платонический оттенок.

По крайней мере, мы можем быть уверены в том, что *ἐνάργεια* и ее производные являются частью эпикурейской терминологии. Попробуем теперь найти дополнительные указания на то, что, говоря о *πίστις*, Плотин также думает о понятии *ἐνάργεια*, и если возможно, в эпикурейском контексте. Ведь в таком случае мы получим дополнительные данные о том, в каком направлении может смещаться значение слова *πίστις*.

Нужные нам данные находим в начале *Эннеады* 5. 5. 1. Плотин говорит о природе божественного Ума и знании, которым он обладает. Его знание, как оказывается, не может быть выведено посредством доказательства (снова *ἀπόδειξις*), но некоторым образом происходит из его собственной природы. Но каким образом, спрашивает далее Плотин, мы можем достигнуть ясности (*τὸ ἐναργές*) в этом знании? Рассмотрим данные, доставляемые чувствами. В этой сфере вещи, по видимому, допускают некоторую степень достоверности (*πίστιν ἔχειν ἐναργεστάτην*), однако остается некоторое сомнение: проявляется ли видимая реальность так, как она есть в вещах самих по себе, или же ее проявление зависит от того состояния, в котором пребывает воспринимающий? В связи с этим Анри—Швицер в своем критическом издании ссылаются на фр. 244 и 247 Эпикура (по собранию Узенера). Последний из этих фрагментов, происходящий из *Против ученых*, 7. 203 Секста Эмпирика, наиболее интересен. Здесь объясняется, что, по мнению Эпикура, *φαντασία*, которую он называл *ἐνάργεια*, и *δόξα* согласуются друг с другом. Все «свидетельства» в равной мере достоверны. Именно это положение вызывает у Плотина сомнение. Даже когда *πίστις* выглядит *ἐναργεστάτη*, мы, по его словам, имеем основания сомневаться в истинной природе той или иной ситуации.

Итак, в данном случае мы сталкиваемся с $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ в типично эпикурейском контексте. Она является убежденностью, основанной на данных чувств; и именно в этом смысле, как показывают наши свидетельства, этот термин нередко встречается у Плотина. Если $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ может означать чувство уверенности в свидетельствах чувств и если такие материальные данные могут в «платонической» системе достигнуть не типичного для него значения, то мы можем заключить, что термин $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ также приобретает фундаментальное значение, по-прежнему противоположное $\acute{\alpha}\lambda\theta\acute{\omicron}\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$, однако низшее по отношению к нему.

В предыдущей главе мы видели, что множество низших форм молитв связываются Плотиним с магией, причем их действенность, как оказывается, напрямую зависит от «симпатии» с различными частями космоса. Прежде чем идти далее, вернемся на минуту к этому феномену «симпатии» для того, чтобы прояснить позицию Плотина в этом вопросе в соответствующей перспективе. В 4. 4. 40 Плотин говорит, что действенность магических заклинаний зависит от «симпатии»; в 3. 1. 5. 8 говорится, что «симпатия» определяет рост растений и животных в силу влияния на этот процесс небесных тел; а в 3. 8. 1 сказано, что «симпатия» подлежит созерцанию, которое присуще в некоторой ограниченной степени даже неразумным существам. Все в этом мире связано друг с другом, поэтому весь мир в различной степени причастен созерцанию. Мы можем заключить, следовательно, что «симпатия» не только является необходимым элементом низших форм молитвы и созерцания, но проявляет себя еще в большей мере в связи с теургией, о которой говорят авторы после Плотина. Более того, если созерцание действительно универсально, то возникает метафизический базис для нового смысла термина $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ в качестве достоверного типа познания на основании данных чувств.

Для того чтобы понять это, обратимся к знаменитому фрагменту из *К Марцеллине* Порфирия. В главе 23 этого трактата (*К Марцеллине*, 23, р. 288 Nauck) Порфирий объясняет, что каждый говорящий, что он почитает Бога, но пренебрегающий добродетелью и мудростью, в действительности отвергает и бесчестит их.¹ Ибо без правильного почте-

¹ См.: *Эннеада*. 2. 9. 15. 39–40; *Theiler W.* Die Vorbereitung des Neuplatonismus. Berlin, 1930. S. 107.

ния¹ неразумная душа не находит Бога. Отметим это различие между разумным и неразумным типами πίστις. Платоновским текстом, на котором может быть основано это различие, может быть *Тимей* (37b9), где также говорится о πίστις βέβαιος καὶ ἀληθεὺς (верная и истинная), однако разумная πίστις от неразумной четко отличается самим Порфирием. Вспомним, как Плотин осуждает тех, кто надеется на то, что боги помогут им выпутываться из тех трудностей, в которые они попали по своей собственной воле (*Эннеада*, 3. 2. 9. 10). Мы не знаем, кого именно он здесь имеет в виду. Возможно, что никого специфически. Однако можно заключить, что к этим, по словам Армстронга, «неразумно религиозным людям» могут относиться и те, кто апеллирует к неразумной вере.

В этом фрагменте и последующем тексте Порфирий различает между «неразумной верой», очевидно, гностиков и христиан, и другим типом πίστις, которую он считает фундаментальным условием достижения философского знания. Поскольку это различие предназначено для оправдания «разумной πίστις» и в конечном итоге утверждения πίστις этого типа, нам следует рассмотреть это более внимательно. Следует отметить, что эти вновь реабилитированные типы веры у Порфирия не следует автоматически отождествлять с тем, что мы впоследствии увидим у Прокла, за исключением тех случаев, когда такая преемственность может быть продемонстрирована.

Во введении к *Предуготовлению к Евангелию*, в связи с Порфирием и в контексте антихристианской полемики, Евсевий отмечает, что «некоторые думают, что христианство не обладает λόγος, который бы поддерживал его, и что те, кто выступает от его имени, подтверждают свое мнение только неразумной верой и делают выводы, не основанные на исследовании (ἀλόγῳ πίστει καὶ ἀνεξετάστῳ συνκαταθέσει); и утверждают, что никто из нас не в силах представить свидетельства о вере на основе ясных доказательств (δὶ ἀποδείξεως ἐναργούς)» (Указ. соч., 1. 1). В данном случае Порфирий выступает в качестве ортодоксального платоника: πίστις осуждается; ἀνεξετάστῳ συνκαταθέσει напоминает нам ἀνεξετάστος βίος *Апологии* (38a); πίστις также противопоставляется ἀπόδειξις: они не являются, как мы это

¹ О тексте фразы: δι᾽ ἧς τοῦ ὀρθῶς τιμᾶν см.: *Theiler W.* Op. cit. S. 148, p. 4. Orelli и Nauck читают <ζῆν>.

видели у Плотина, по крайней мере, один раз, альтернативными способами достижения цели; πίστις по природе своей неразумна. Отметим также, что πίστις в данном случае также связана с ἐνάργεια. Именно, говорится, что ἀπόδειξις является ἐναργής. Все остальные, эпикурейские или иные, представления об ἐνάργεια, которые не восходят к доказательству, отвергаются.

Вот что Порфирий думал о «неразумной πίστις», подобной πίστις христиан. Что означает это разнообразие типов πίστις? В *К Марцеллине* πίστις является одним из элементов (στοιχεῖα), важных для любого верного богам. Мы знаем благодаря Леви, что эти элементы восходят к *Халдейским оракулам*.¹ Вероятно, Порфирий был первым из философов, который использовал их таким образом. Хотя, как мы видели, у Плотина также встречаются весьма загадочные неплатонические обертаны πίστις, однако никаких прямых указаний на использование халдейской триады в более ранний период не просматривается. Что касается Порфирия, то он чрезвычайно краток. Он говорит лишь, что необходимо верить (πιστεῦσαι), что спасение (σωτηρία) — это обращение к Богу (ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή), поэтому после достижения веры в то, что это возможно, необходимо стремиться к тому, чтобы познать истину о нем. Это все. Именно это Армстронг называет «платонической твердой и разумной убежденностью».² Эта πίστις не есть разнообразие ἐνεξέταστος. Однако именно таков единственный путь к спасению, и Порфирий вполне в платоническом духе отвергает все возможные религиозные «обходные пути».³ Порфирий заимствовал триаду из *Оракулов*, однако интерпретировал ее на старомодный платонический манер. Посмотрим теперь, по какому пути пошли его последователи.

Из платоников после Порфирия рассмотрим только трех: Прокла, Псевдо-Дионисия и Симпликия. По причине, которая вскоре станет ясной, мы вынуждены нарушить хронологический порядок и сначала обратиться к Симпликию.

¹ Lewy H. Op. cit. P. 144–145.

² Armstrong A. X. Op. cit. P. 116, n. 5.

³ Ср.: Dodds E. R. *The Parmenides of Plato and the Origins of the Neoplatonic «One»* // CQ 22 (1928), 143.

Рассмотрим два фрагмента, оба цитируемые Леви.¹ Первый и более краткий происходит из предисловия к его «Комментарию на *Физику*» (5. 19 Diels). Говоря о смысле изучения физики, Симпликий говорит, что именно эта наука побуждает нас удивляться и прославлять Творца этого мира. Это чувство удивления, говорит он далее, порождает чувство симпатии к Богу (ἢ πρὸς τὸν θεὸν συμπάθεια), а также чувство πίστις и надежды. Все эти чувства тверды (ἀσφαλεῖς). Отметим связь συμπάθεια и πίστις. Мы уже видели у Плотина, что эта связь с созерцанием создает метафизическую основу для нового типа допустимой πίστις. Отметим также, что «симпатия» указывает на квазиматериальную связь. Леви немедленно (Р. 145, п. (f)) отмечает, что эта «симпатия к Богу (sic)» отождествляется у Симпликия с Эросом, — что сближает этот пассаж из Симпликия со словами Порфирия и исходной халдейской триадой Вера—Истина—Эрос, хотя не вполне ясно, на каком основании мы обязательно должны так думать.

Как бы там ни было, ясно, что πίστις здесь находится в хорошей компании. Посмотрим теперь на следующий отрывок, который находится в «Комментарии на *О небе*» (55 Heiberg). Комментируя место из аристотелевского *О небе*, 269b13, Симпликий подробно рассуждает о πίστις в платоническом ключе. Нам следует помнить о том, что мы знаем в этой связи из Порфирия.

Симпликий начинает с утверждения, что πίστις бывает двоякого рода. Кратко перефразируем этот текст. Первый тип веры неразумен и бездоказателен. Встречаются люди, которые подобным образом верят в самые причудливые вещи. Другой тип веры сопровождается доказательством и поэтому имеет отношение к истинному знанию действительности. Лучший тип πίστις обладает достоверностью и надежностью (ἀσφαλής) точно в том же смысле, как в предыдущем фрагменте из «Комментария на *Физику*», причем через несколько строк здесь снова говорится о «симпатии», и то, что о ней говорится в связи с πίστις, весьма примечательно. В нашем рассуждении о божественном, говорит Симпликий, «симпатия», возникающая из πίστις, порождает не только твердую убежденность в истинном знании, но и позволяет достигнуть единства с объектом познания. Далее он утверждает, что πίστις

¹ Lewy H. Op. cit. P. 145.

позволяет приблизиться к божественной Красоте и достичь единства с ней. Так «симпатия» оказывается связанной с ἕνωσις (единением); πίστις порождает «симпатию», а она, в свою очередь, приводит, или даже является единением с божественным. Теперь мы понимаем, почему в пассаже из «Комментария на *Физику*» Симпликий говорит о συμπάθεια πρὸς τὸν θεόν. Если бы подобная фраза встретилась у Плотина, она относилась бы лишь к единению с Мировой Душой, так как понятие «симпатия» изначально было связано с материальным миром. И все же представление Плотина о том, что Единое в некотором смысле присуще всем вещам и что все вещи обладают определенного типа созерцательной способностью, уже содержит в себе зачатки этой новой теории «симпатии». «Симпатия» с Умом или Единым едва ли чем-то отличается от единения с ними. В любом случае, сделать этот новый шаг было не очень сложно.

Сравним эти новые данные из Симпликия с тем, что мы уже знаем из Плотина и Порфирия. Вопрос о введении понятия ἕνωσις носит фундаментальный характер. Очевидно (и мы это увидим ниже), это представление непосредственно восходит к *Оракулам*. Правда, Симпликий не ссылается на халдейскую триаду эксплицитно, подобно тому, как это делает Порфирий или Прокл. Кроме того, в отличие от того, что мы видели, по крайней мере, в одном фрагменте Плотина, он не говорит о различных типах πίστις как *альтернативе* доказательному знанию. И все-таки он связывает ее с понятием «симпатии», хотя значение этой связи значительно расширено по сравнению с тем, что мы видим в *Эннеадах*. На основании сказанного Симпликием мы можем нарисовать согласованную картину неоплатонического словоупотребления, хотя его слова являются лишь отголоском того, что мы знаем из Порфирия и Плотина, однако отчасти и дальнейшим развитием их позиции. Однако для того, чтобы соединить различные части воедино и определить, в частности, был ли Розан прав, сопоставляя неоплатоническую πίστις и христианскую веру, мы должны обратиться к Проклу.

Прежде всего, Прокл не скрывает, что его триада πίστις—Истина—Эрос восходит к *Халдейским оракулам*.¹ На р. 62 издания

¹ *Comm. in Acl.*, 51–53, p. 23 Westerink; *Kroll W. De Orac. Chald.* Hildesheim, 1962. P. 26; *Lewy H. Op. cit.* P. 144–145.

Платоновской теологии Портуса важность этого обстоятельства специально подчеркивается. «ἡ πρὸς αὐτὸ (Единое) συναφῆ καὶ ἕνωσις называется πίστις теологами, но не только ими... но и Платоном в *Законах*» (и эта ссылка на *Законы* повторяется далее в 193. 53). Теологи здесь — это наверняка те философы, которые, подобно Ямвлиху, следовали *Оракулам*, а также, вероятно, и сами халдеи.

В своем «Комментарии на *Алкивиад*» (53, р. 23 Westerink) Прокл говори нам, что именно при помощи халдейской триады можно присоединиться к Богу (τῷ θεῷ συνάπτειν). Ранее в этой же работе (51) он говорит, что посредством πίστις можно наивернейшим способом приблизится к Благу, а в «Комментарии на *Тимей*» он замечает, что «необходимо иметь перед собой триаду из πίστις, Истины и Эроса, а также надежду на Благо для того, чтобы оказаться один на один с Богом (τῷ θεῷ μόνῳ συνῆ)» (I. 212. 22 sq. Diehl). В этом пассаже мы также наблюдаем связь между πίστις и единением с Единым, которую мы наблюдали и во фрагменте Симпликия о «симпатии». Правда, в этих отрывках Прокл о «симпатии» не говорит, хотя этого можно было и ожидать. Возможное объяснение этому обстоятельству будет предложено ниже.

Наиболее подробно Прокл говорит о πίστις на р. 61 и 63 *Платоновской теологии*. Пересказывать все детали этого рассуждения здесь нет необходимости. Сосредоточим внимание на тех новых данных, которые нам встретились на этих страницах. Хотелось бы больше узнать о связи πίστις и ἕνωσις. Как возникает эта связь и какое отношение она имеет к «симпатии»? Почему о ней не упоминается? И имеет ли открытие того, что πίστις связана со знанием, основанным на чувствах, какое-либо отношение к этому? Наконец, просматривается ли в данном случае какая-либо связь с молитвой, спасением или ими обоими?

Прокл начинает с вопроса о том, что объединяет нас с Богом, и утверждает, что именно πίστις богов объединяет их с Единым способом, который превосходит понимание. Однако упоминание о πίστις вынуждает его затем высказать несколько предупреждений, а также подробно описать другие типы веры, с которыми не следует смешивать эту πίστις. Во-первых, этот особый род πίστις не следует смешивать с «блужданием, которое относится к чувственно воспринимаемым

вещам».¹ (Как мы уже отмечали, обычно *πίστις* понимается как некоего рода убеждение, сформированное на основании данных чувств.) Затем Прокл отличает эту *πίστις* от того, что стоиками называется *κοινὰ ἔννοια*. Стоики были материалистами, поэтому это возражение в действительности следует из первого, однако вполне вероятно, что для кого-то *πίστις* действительно ассоциировалась со стоической терминологией. Вспомним, что во фрагменте из Порфирия, который цитирует Евсевий, содержится ссылка на *ἄλογος πίστις* и *ἀνεξέταστος συγκατάθεσις*. *Συγκατάθεσις* точно является стоическим термином, хотя и не исключительно стоическим. Заметим также, что Прокл ни словом не упоминает об эпикурейцах.

В-третьих, этот тип *πίστις* Прокл отличает от «деятельности ума». Эта *πίστις* объединяет и выше уровня Ума. Таким образом, ее следует отличать от уверенности, возникающей на основании данных чувств, а также от убеждения, основанного на уме или доказательном знании. Антитеза *πίστις* и *ἀπόδειξις*, которую мы наблюдали у Плотина, признается и Проклом, который высказывается таким образом: *ὁ γὰρ διαφερόντως αὐτοῖς πιστεῦειν ἐν ταῖς περὶ θεῶν πραγματεαῖαις ἀξιῶν, κἂν ἄνευ ἀποδείξεως λέγωσιν* к. т. л. ... Способность превзойти *ἀπόδειξις* прославляется Марином в гл. 22 его жизнеописания Прокла.²

Итак, этот особый тип *πίστις* следует строго отличать от других, низших видов веры. Отметим также, что в данном случае связь с данными чувств, характерная для авторов до Прокла, неуместна, равно как и связь с «симпатией», магией и молитвой. Кроме того, Прокл отмечает, что «теологи» говорят о *συναφὴ πρὸς θεόν* и *ἔνωσις* как *πίστις*. Эта оговорка дает разгадку: ведь «теологи» — это те же самые теургисты,

¹ *Платоновская теология*, 61, 40–2 Portus; I 110, 20 Saffrey—Westerink (Paris, 1967–1997); см. также пер. на рус. яз. Л. Ю. Лукомского (СПб., 2001). С. 84.

² «...воочию узрел блаженные зрелища и к науке своей пришел не показательными рассуждениями и умозаключениями, а словно прямым взглядом взметнул непосредственный порыв умственной своей силы к прообразам божественного Ума, достигнув этим той добродетели, которую вернее всего именовать разумением, а еще лучше — мудростью, а если можно, то и еще более торжественным именованим...» (пер. М. Л. Гаспарова).

о которых идет речь на р. 63 *Платоновской теологии* (I, 112, 1–113, 10; пер. Л. Ю. Лукомского, с. 85–86), причем в данном контексте Прокл отождествляет $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ с $\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\rho\upsilon\iota\kappa\eta\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, «которая лучше, чем человеческая мудрость».

Однако теургия связана с понятием «симпатии», которая связывает материальные и духовные силы. Плотин считает ее разновидностью магии, которая необоснованно и обманчиво распространяет силы «симпатии» за пределы физического мира. По мнению Прокла, дела обстоят иным образом.¹ Теургия является средством реализации того, что Прокл считает онтологическим фактом, который может быть выражен при помощи постулата «все содержится во всем».² Эта идея не нова, однако у Прокла она приобретает особое значение и совершенно новые черты, что приводит к революционным изменениям во всей системе. Формально Прокл не считает ее продолжением доктрины «симпатии», однако хотя бы отчасти ее можно рассматривать и в таком свете. Возможно, именно поэтому Прокл не упоминает о «симпатии» в рассматриваемом месте *Платоновской теологии*. Однако Розан³ отмечает в этой связи, что Прокл говорит о двух типах теургии: высшей и низшей, и в данном случае речь идет именно о высшей, и именно в этом контексте $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ называется «теургической силой».

Таким образом, оказывается, что $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ — эта высшая человеческая сила. По словам Розана,⁴ «она может быть определена как род незаконного мнения» ($\nu\acute{o}\theta\eta\ \delta\acute{o}\xi\alpha$), которое ведет к Единому. Она называется $\delta\acute{o}\xi\alpha$ потому, что с помощью обычного мнения ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) невозможно уяснить причины вещей, а Единое, разумеется, не обусловлено никакой причиной. Однако почему $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ подобного рода обязательно теургической природы? Потому что, как и теургическая практика, она воздействует на объекты. Теургия зависит от принципа «все

¹ Общий очерк учения Прокла о теургии см.: *Rasán L. J. Op. cit.* P. 213–215; *Zintzen C. Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie / Rh. Mus.* 108 (1965), 93–100. (См. также: *Петров А. В. Феномен теургии. Философия и магия в античности.* СПб., 2003, в особенности с. 170–193. — *Прим. Пер.*)

² *Ibid.* P. 96.

³ *Ibid.* P. 213.

⁴ *Ibid.* P. 215.

во всем»; по этой причине воздействие на малое может, по представлению теурга, оказать влияние на большое. Подобным же образом обстоят дела и в случае высшей теургии. И тот факт, что эта *πίστις* теургической природы, помогает понять ее происхождение: изначально она также была основана на «симпатии» и уверенности, возникающей на основе данных чувств. В *Платоновской теологии* Прокл попытался избавиться от этих элементов, однако для всего, что имеет теургическую силу, должен быть объект, на который можно было бы произвести теургический эффект. Плотин утверждал, что Единое в некотором смысле присутствует во всем. Однако отсюда не следует, что на него может подействовать все, что угодно. И все же, хотите вы этого или нет, представление о подобном «воздействии» должно присутствовать в высшей теургии Прокла или *πίστις*. Причем оказывается, что этот эффект состоит в том, что *πίστις* отождествляется «теологами» со связью с Богом и единением с ним. В конечном итоге и сам Прокл сдается и практически признает возможность «воздействия» на богов, когда в гл. 2 *Халдейской философии* пишет: «Не следует надеяться убедить Правителя всей истины искусными речами или художественно украшенными действиями... однако пусть наши гимны, обращенные к Богу, будут нашим единением с ним».

Итак, *πίστις* у Прокла не похожа на христианскую веру, так как не содержит ничего похожего на веру в Христа. Отличается она и от неоплатонической опоры на *Халдейские оракулы*.¹ Эта *πίστις* не является верой в *Оракулы*, однако основывается на них и гармонизируется с общей идеей греческой философии о том, что на Единое можно «воздействовать» потому, что оно присутствует в мире. Следовательно, по Проклу, эта *πίστις* отличается от платонической твердой и рациональной уверенности. Можно показать, что, по мнению Прокла, соединение с Единым может быть достигнуто благодаря наличию в человеке некоего сверхчеловеческого элемента. Кроме того, в отличие от Плотина он описывает процесс восхождения в несколько механистических терминах.² По Проклу, *πίστις* — это убеждение, которое

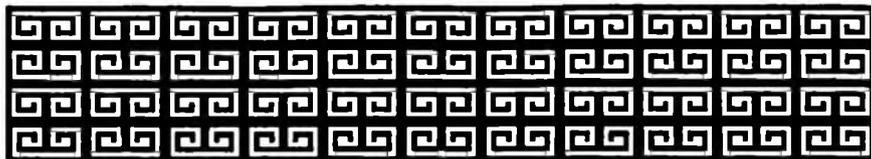
¹ С позволения *Walzer R.* Op. cit. P. 55.

² Ср.: *Rist J. M.* *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* // *Hermes* 92 (1964), 213–225.

в конечном итоге реализуется в силу того, что единение возможно благодаря структуре материального мира. В этом отношении она носит квази-магический характер и в этом отношении подобна тому типу молитвы, который осуждается Плотиним. Порфирий заимствует такое понимание *πίστις* из *Халдейских оракулов*, однако использует его в неплатоническом смысле; однако Прокл, с некоторыми ограничениями, позволяет ему вернуться к исходному значению. В этом отношении он выступает не в роли философа или теолога, но в качестве теургиста.

В качестве краткого эпилога обратимся к одному фрагменту Псевдо-Дионисия.¹ Дионисий, как мы знаем, во многом мыслит подобно Проклу, хотя и не разделяет его сомнений по поводу материального мира и не боится материалистических приложений своей терминологии. Поскольку он был как платоником, так и христианином, то не стремился к «античувственности» в такой же мере, как другие платоники. Его рассуждение о *πίστις* выглядят интересным комментарием к Проклу, так как он не пытается скрыть истоки своего подхода, который основан на доктрине «симпатии». Он говорит о «не знании, но чувствовании (*παθών*) божественного» (*О Божественных именах*, 2. 9 / PG. T. 3. Col. 647B), а также о том, что «из симпатии к ним — если позволительно говорить подобным образом — человек приобщается таинственному единению и вере, которым невозможно научиться». Итак, опыт божественного ведет к единению и вере. Как у Прокла, единение и вера в конечном итоге тождественны, а христианская доктрина о Воплощении избавляет Псевдо-Дионисия от необходимости оправдываться от обвинения в привлечении магии и теургии в чисто философскую систему. Для христианина пропасть между материальным и нематериальным, которую Прокл пытался заполнить теургическими построениями, уже была заполнена Богом и его откровением.

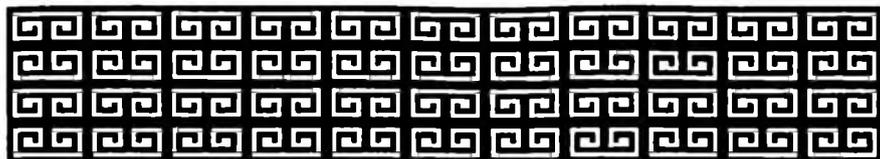
¹ О нем см.: *Rist J. M. In Search of the Divine Denis // The Seed of Wisdom: Essays in Honor of Prof. T. J. Meek. Toronto, 1964. P. 118–139.*



18. Заключение

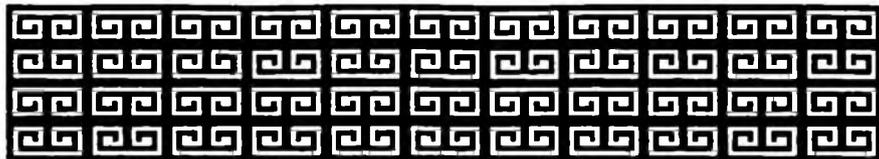
Закончим наше исследование некоторых аспектов мира Плотина несколькими замечаниями общего характера. Каждый предпринявший попытку рассказать студентам о Плотине согласится, что эта задача очень трудна. Читая *Эннеады*, невольно приходишь к убеждению, что вся философия Плотина может быть выведена из каждой отдельной его фразы, и в то же время, чтобы понять *Эннеады*, необходимо прочитать их от начала до конца. Плотин вводит читателя в новый и несколько странный мир, познание которого может вызвать головокружение. Этот мир необычен, однако в то же время знаком каждому, ибо Плотин, как кто-то сказал, является самым метафизическим из всех философов, и даже самый закоренелый скептик благодаря ему может усомниться в том, что метафизика уже окончательно умерла.

Так что за метафизикой нужно обращаться именно к Плотину — без преувеличения, царю метафизиков. И его философия, выходящая за пределы конечного мира греков, выглядит созвучной современному миру и, подобно теории относительности, разрушает привычный и механистичный мир умпостигаемой реальности. И читать его нужно не только в историко-философском контексте, в качестве предшественника Августина или Псевдо-Дионисия, но также само по себе. Он не является философом для филологов-классиков, и его мышление, как будто оно не имеет никакого отношения к настоящему, не следует запереть в башне из слоновой кости «чистой науки». Напротив, в его произведениях мы все еще находим серьезные ответы на фундаментальные вопросы о человеке, его природе и его месте в мире.



Список сокращений

BZ	Byzantinische Zeitschrift
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CAH	Cambridge Ancient History
CP	Classical Philology
CQ	Classical Quarterly
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DK	Diels—Kranz, Fragmente der Vorsokratiker
DR	Downside Review
DS	Dictionnaire de Spiritualité
EC	Études Carmélitaines
GCS	Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
HSCP	Harvard Studies in Classical Philology
HTS	Harvard Theological Studies
IPQ	International Philosophical Quarterly
JHP	Journal of the History of Philosophy
JHS	Journal of Hellenic Studies
JRS	Journal of Roman Studies
Mnem.	Mnemosyne
Mus. Helv.	Museum Helveticum
PQ	Philosophical Quarterly
PR	Philosophical Review
R. Néosc. De Phil.	Revue Néoscholastique de Philosophie
RE	Paulys Real-Encyclopädie
REG	Review des Études Grecques
Rh. Mus.	Rheinisches Museum
RSR	Recherches de Science Religieuse
RUO	Revue de l'Université de l'Ottawa
TAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim. Leipzig, 1903. Пер. на рус. яз. А. А. Столяров. Фрагменты ранних стоиков. Т. 1–3. М., 1998–2004.



Библиография

А. Издания и переводы Плотина

(*Armstrong A. H.*) Enneads. Text and Translation. London—Cambridge, MA., 1966–1988. Vols. 1–7.

(*Bréhier E.*) Ennéades. Texte établi et traduit par E. Bréhier. Paris, 1924–1938.

(*Henry P., Schwyzer H.-R.*) Editio maior. Paris, 1951–1967. Vols. 1–3.

(*MacKenna S.*) The Enneads. London, 1962 (3rd edition, revised by B. S. Page).

В. Современные исследования

Aall A. Geschichte der Logosidee in der Griechischen Philosophie. Leipzig, 1896.

Alföldi A. Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreiche und die Reaktion des Hellenentums unter Gallienus (25 Jahre Römisch-Germanische Kommission, 1930), 11–51.

Armstrong A. H. Plotinus and India // CQ 30 (1936), 22–38.

-- Emanation in Plotinus // Mind 46 (1937), 61–66.

-- The God in Plato, Plotinus, Epicurus // CQ 32 (1938), 190–196.

-- The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.

-- Studies in Traditional Anthropology, II: Plotinus // DR 66 (1948), 405–418; 67 (1949) 123–133, 406–419.

-- Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought // DR 73 (1955), 47–58.

-- Was Plotinus a Magician? // Phronesis 1 (1955–1956), 73–79.

-- Salvation, Platonic and Christian // DR 75 (1957), 126–139.

- The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside the Intellect // *Entretiens Hardt* 5. Geneva, 1960. P. 393-425.
- Platonic *Eros* and Christian *Agape* // *DR* 79 (1961), 105-121.
- Arnou R.* La separation par simple altérité dans la «Trinité» plotinienne // *Gregorianum* 11 (1930), 181-193.
- Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris, 1921.
- La contemplation chez Plotin // *DS* 2 (Paris, 1950). Col. 1727-1738.
- Aubin P.* L'image dans l'oeuvre de Plotin // *RSR* 41 (1953), 348-379.
- Bailey C.* Epicurus. Oxford, 1926.
- Barbieri G.* L'Albo senatorio da Settimio Severo a Carino. Roma, 1952.
- Bardenhewer O.* Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen «Liber de Causis». Freiburg, 1882.
- Becker O.* Plotin und das Problem der Settimio Severo a Carino. Roma, 1952.
- Bidez J.* Vie de Porphyre. Ghent, 1913.
- Bluck R. S.* False Statement in the *Sophist* // *JHS* 77 (1957), 181-186.
- Blumenthal H. J.* Did Plotinus believe in Ideas of Individuals? // *Phronesis* 11 (1966), 61-80.
- Boyd M. J.* The Chronology of Porphyry's *Vita Plotini* // *CP* 32 (1937), 241-257.
- Bréhier E.* Les Idées philosophiques de Philon d'Alexandrie. Paris, 1908.
- (Transl. J. Thomas) The Philosophy of Plotinus. Chicago, 1958.
- Burque M.* Un Problème plotinien: l'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation // *RUO* 9 (1940), 141-176.
- Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I. Baltimore, 1944.
- Cilento V.* La Contemplazione // *La Parola del Passato* I (1946), 197-221.
- Clark G. H.* Plotinus' Theory of Empirical Responsibility // *The New Scholasticism* 17 (1943), 16-31.
- Clark M. T.* Augustine, Philosopher of Freedom. New-York, 1958.
- Clarke W. N.* The Limitation of Act by Potency // *The New Scholasticism* 26 (1952), 184-189.
- Infinity in Plotinus: A Reply // *Gregorianum* 40 (1959), 75-98.
- Cumont F.* Comment Plotin détourna Porphyre du suicide // *REG* 32 (1919), 113-120.
- De Corte M.* L'expérience mystique chez Plotin et chez Saint Jean de la Croix // *EC* 20 (1935), 164-215.
- De Keyser E.* La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin. Louvain, 1955.

- Dodds E. R.* The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One» // CQ 22 (1928), 129–143.
- The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1951.
- Numenius and Ammonius // Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960. P. 3–61.
- Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus // JRS 50 (1960), 1–7.
- Proclus: The Elements of Theology. Oxford, 1963.
- Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965.
- Festugière A.-J.* Personal Religion among the Greeks. Berkeley, 1960.
- Fuller B.* The Problem of Evil in Plotinus. Cambridge, 1912.
- Gillet P.* Plotin au point de vue medical et psychologique. Paris, 1934.
- Gilson E.* Being and Some Philosophers. Toronto, 1952.
- Gollwitzer T.* Plotins Lehre von der Willensfreiheit. Kempten, 1900, Kaiserslautern, 1902.
- Guittou J.* Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin. Paris, 1933.
- Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. I. Cambridge, 1962.
- Hackforth R.* Plato's *Phaedo*. Cambridge, 1955.
- Hadot P.* Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin // Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960. P. 107–137.
- Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le *Parménide* // REG 74 (1961), 410–438.
- Plotin ou la Simplicité du regard. Paris, 1963.
- Hager F. P.* Die Materie und das Böse im antiken Platonismus // Mus. Helv. 19 (1962), 73–103.
- Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteleskritik Plotins bezüglich der Lehre vom Geist // Archiv für Geschichte der Philosophie 46 (1964), 174–187.
- Hamlyn D. W.* The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic // PQ 5 (1955), 286–302.
- Harder R.* Zur Biographie Plotins // Kleine Schriften. München, 1960. S. 275–295.
- Quelle oder Tradition // Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960. P. 327–339.
- Heinemann F.* Plotin. Leipzig, 1921.
- Heinze M.* Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenbourg, 1872.
- Henry P.* La liberté chez Plotin // R. Néosc. de Phil. 33 (1931), 50–79.
- Plotin et l'Occident. Louvain, 1934.

- Les États du texte de Plotin. Brussels, 1938.
- Les Manuscrits des Ennéades. Brussels, 1948.
- La Dernière Parole de Plotin // *Studi Classici e Orientali* 2 (1953), 113–130.
- Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin // *Entretiens Hardt* 5. Geneva, 1960. P. 429–449.
- The Place of Plotinus in the History of Thought // *Introduction to MacKenna's translation of the Enneads*. London, 1962. P. xxxv–lxx.
- Himmerich W.* Eudaimonia: Die Lehre des Plotins von der Selbstverwirklichung des Menschen. Würzburg, 1959.
- Inge W. R.* Christian Mysticism. London, 1899.
- The Philosophy of Plotinus. London, 1929.
- Joel K.* Geschichte der antiken Philosophie. Tübingen, 1921.
- Jones R. M.* The Ideas as the Thoughts of God // *CP* 21 (1926), 317–326.
- Katz J.* Plotinus' Search for the Good. New-York, 1950.
- Kern O.* Orphicorum Fragmenta. Berlin, 1922.
- Krämer H.-J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959.
- Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam, 1964.
- Kristeller P. O.* Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin. Tübingen, 1929.
- Kroll W.* Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turner Palimpsest // *Rh. Mus. n. f.* 47 (1892), 599–627.
- De Oraculis Chaldaicis. Breslau, 1894.
- Leemans E. A.* Studie over dem Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten // *Mém. De l'Acad. roy. de Belgique, classe des letters* 37, 2 (1937).
- Lewy H.* The Chaldaean Oracles and Theurgy. Cairo, 1956.
- Lloyd A. C.* Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic // *Phronesis* 1 (1955–1956), 58–72, 146–160.
- Maréchal J.* Études sur la psychologie des mystiques. Brussels, 1937.
- Merki H.* Omoiōsis theōi: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg in der Schweiz, 1952.
- Merlan P.* From Platonism to Neoplatonism, 2nd ed. edn. The Hague, 1960.
- Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neoplatonic Traditions. The Hague, 1963.
- Religion and Philosophy from Plato's *Phaedo* to the Chaldaean Oracles // *JHR* 1 (1963), 163–176, 2 (1964), 15–23.

Maravčsik J. M. E. Symplokē eidōn and the genesis of Logos // Archiv für Geschichte der Philosophie 42 (1960), 117–129.

Mette H. J. Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane. Lustrum, 26 (1984), 7–94.

Müller H. F. Plotinos über Notwendigkeit und Freieheit // Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum 33 (1914), 462–488.

Nock A. D. Posidonius // JRS 49 (1959), 1–15.

Oppermann H. Plotins Leben: Untersuchungen zur Biographie Plotins // Orient und Antike 7. Heidelberg, 1929.

Owens J. The Doctrine of Being in the Aristotelian *Metaphysics*. Toronto, 1951.

Peck A. L. Plato and the megista genē of the *Sophist* // CQ n. s. 2 (1952), 32–56.

-- Plato versus *Parmenides* // PR 71 (1962), 159–184.

Peterson E. Herkunft und Bedeutung der ΜΟΝΟΣ ΠΡΟΣ ΜΟΝΟΝ Formel bei Plotin // Philologus 88 (1933), 30–41.

Pistorius P. V. Plotinus and Neoplatonism. Cambridge, 1952.

Praechter K. Nikostratos der Platoniker // Hermes 57 (1922), 481–517.

Puech H. C. Plotin et les Gnostiques // Entretiens Hardt 5. Geneva, 1960. P. 161–190.

Rees D. A. Bipartition of the Soul in the Early Academy // JHS 57 (1957), 112–118.

Rich A. N. M. The Platonic Ideas as Thoughts of God // Mnem. 4. 7 (1954), 123–133.

-- Reincarnation in Plotinus // Mnem. 4. 10 (1957), 232–238.

-- Plotinus and the Theory of Artistic Imitation // Mnem. 4. 13 (1960), 233–239.

-- Body and Soul in the Philosophy of Plotinus // JHP 1 (1963), 1–15.

Rist J. M. Plotinus on the Matter and Evil // Phronesis 6 (1961), 154–166.

-- The *Parmenides* Again // Phronesis 16 (1962), 1–14.

-- The Indefinite Dyad and the Intelligible Matter in Plotinus // CQ n. s. 12 (1962), 99–107.

-- Theos and the One in Some Texts of Plotinus // Medieval Studies 24 (1962), 169–180.

-- The Neoplatonic «One» and Plato's *Parmenides* // TAPA 93 (1962), 389–401.

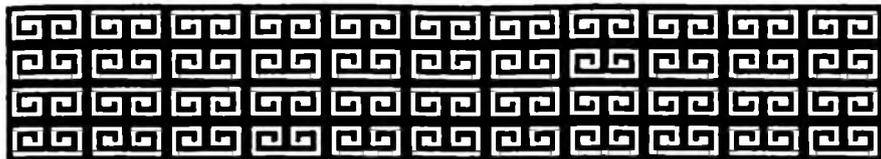
-- Plotinus and the Daimonion of Socrates // Phoenix 17 (1963), 13–24.

-- Forms of Individuals in Plotinus // CQ n. s. 13 (1963), 223–231.

- *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* // *Hermes* 92 (1964), 213–225.
- *In Search of Divine Denis* // *The Seed of Wisdom: Essays in Honor of Professor T. F. Meek*. Toronto, 1964. P. 118–139.
- *The Immanence and Transcendence of the Platonic Form* // *Philologus* 108 (1964), 217–232.
- *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto, 1964.
- *Monism: Plotinus and some Predecessors* // *HSCP* 70 (1965), 329–344.
- *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969.
- Robin L.* *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris, 1908.
- Rosán L. J.* *The Philosophy of Proclus*. New-York, 1949.
- Ross W. D.* *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1953.
- Rutten C.* *Les Catégories du monde sensible dans les *Ennéades* de Plotin*. Paris, 1961.
- Schwyzler H.-R.* *Die Zweifache Sicht in der Philosophie Plotins* // *Mus. Helv.* 1 (1944), 87–99.
- *Plotin* // *RE* 21 (1951). Col. 471–592.
- *Bewusst und Unbewusst bei Plotin* // *Entretiens Hardt* 5 (Geneva, 1960). P. 343–390.
- Sweeney L.* *Infinity in Plotinus* // *Gregorianum* 38 (1957), 515–535, 713–732.
- *Plotinus Revisited* // *Gregorianum* 40 (1959), 327–331.
- *Another Interpretation of *Ennead* 6. 7. 32* // *Modern Schoolman* 38 (1960), 289–303.
- *Basic Principles in Plotinus' Philosophy* // *Gregorianum* 42 (1961), 506–516.
- Taylor A. E.* *A Commentary on Plato's *Timaeus**. Oxford, 1928.
- Theiler W.* *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin, 1930.
- *Plotin und die Antike Philosophie* // *Mus. Helv.* 1 (1944), 209–225.
- *Plotin zwischen Platon und Stoa* // *Entretiens Hardt* 5. Geneva, 1960. S. 65–103.
- *Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin* // *J. Mau und E. G. Schmidt (hrsg.). Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*. Berlin, 1964. S. 89–109.
- Trouillard J.* *L'impeccabilité de l'Esprit selon Plotin* // *Rev. de l'Hist. des Religions* 59 (1953), 19–28.

- La presence de Dieu selon Plotin // Rev. de Mét. et de Mor. 59 (1954), 38–45.
- La genèse du Platonisme // Rev. phil. de Louvain 53 (1955), 469–481.
- La purification plotinienne. Paris, 1955.
- La procession plotinienne. Paris, 1955.
- The Logic of Attribution in Plotinus // IPQ 1 (1961), 125–138.
- Underhill E.* The Mysticism of Plotinus // Quarterly Review (1919), 479–497.
- Volkman-Schluck K. H.* Plotin als Interpret der Ontologie Platons. Frankfurt, 1941.
- Walzer R.* Galen on Jews and Christians. Oxford, 1949.
- Wendland P.* Das Gewand der Eitelkeit // Hermes 51 (1916), 481–485.
- Westerink L. G.* Elias und Plotin // BZ 57 (1964), 26–32.
- Whittaker T.* The Neoplatonists. Cambridge, 1928.
- Witt R. E.* Albinus and the History of Middle Platonism. Cambridge, 1937.
- The Plotinian Logos and its Stoic Basis // CQ 32 (1938), 190–196.
- Wolfson H. A.* Albinus and Plotinus on Divine Attributes // HTS 45 (1952), 115–134.
- Wundt M.* Plotin. Leipzig, 1919.
- Zaehner R. C.* Mysticism, Sacred and Profane. Oxford, 1957, 1961.
- At Sunday Times. London, 1958.
- Zandee J.* The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings, mainly the 4th treatise of the Jung Codex. Istanbul, 1961.
- Zintzen C.* Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie // Rh. Mus. 108 (1965), 71–100.
- Zucker F.* Plotin und Lykopolis // Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst (1950), 3–20.





Плотин.

Избранная русская библиография

1. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда / Пер. с фр. Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. 140 с.
2. *Армстронг А. Х.* Плотин. Жизнь и труды. Единое. Божественный ум // АKAΔEMEIA: Материалы и исслед. по истории платонизма. СПб., 2000. Вып. 2. С. 230–251.
3. *Ахутин А. В.* На подходах к точке трансдукции логики античного разума в логику разума средневекового. Плотин и Августин // Архэ. М., 1998. Вып. 3. С. 232–252.
4. *Берестов И. В.* Аристотель как предшественник Плотина в учении о Первоначале // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2003. № 1. С. 27–31.
5. *Берестов И. В.* Концепция Блага как основание концепции Единого в системе Плотина // Материалы 1-й летней молодежной научной школы 19–24 августа 2002 г. «ПЛАΤΩΝΟΠΟΛΙΣ: философское антиковедение как междисциплинарный синтез историко-философских, исторических и филологических исследований». СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2002. С. 81–93.
6. *Берестов И. В.* Проблема «самосознания» у Плотина // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2004. № 1. С. 37–41.
7. *Берестов И. В.* Промысел, Судьба и человеческая свобода у Плотина // Философия: история и современность. 2002–2003. Новосибирск, 2003. С. 101–131.
8. *Берестов И. В.* Содержание понятия «Первоначало» в философии Плотина: опыт историко-философской реконструкции // Философия: история и современность. 2001–2002. Новосибирск, 2002. С. 189–211.
9. *Блонский П. П.* Философия Плотина. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1918. 368 с.
10. *Бородай Т. Ю.* Идея материи и античный дуализм // Три подхода к изучению культуры. М., 1997. С. 75–92.

11. *Бородай Т. Ю.* Критика гностицизма у Плотина // Вопросы философии. М., 2000. № 10. С. 128–139.
12. *Бородай Т. Ю.* Плотин о природе // Философия природы в античности и в Средние века. М., 2002. Ч. 3. С. 128–140.
13. *Бугай Д. В.* Трактат Плотина «О добродетелях» (I, 2) и его интерпретация Порфирием и Марином // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 134–141.
14. *Владиславлев М.* Психология Плотина // ЖМНП. 1868. № 139, июль. С. 1–54.
15. *Владиславлев М.* Философия Плотина, основателя неоплатонической школы. СПб., 1868. 330 с.
16. *Гайденко П. П.* Понятие времени в античной философии: (Аристотель, Плотин, Августин) // Культура и искусство античного мира. М., 1980. С. 308–332.
17. *Гарнцев М. А.* Плотин о соотношении дискурсивного и недискурсивного мышления (критический анализ исходных методологических установок) // Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984. С. 75–83.
18. *Гарнцев М. А.* Бегство единственного к единственному // Логос. 1992. Вып. 3. С. 208–212.
19. *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии: Аристотель, Плотин, Августин // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 48–68.
20. *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии: от Аристотеля до Декарта. М., 1987. 215 с.
21. *Гончаров И. А.* Учение Плотина о счастье // Вестник Сыктывкарского университета. Сыктывкар, 1997. Сер. 8: История. Филология. Философия. Вып. 2. С. 165–183.
22. *Гусейнов Г. Ч.* *Theatrum mundi* у Плотина (III, 2–3) // Историчность и актуальность античной культуры. Тбилиси, 1980. С. 82–84.
23. *Захарова Т. Г.* Система духовного самосовершенствования в философии Плотина: Автореф. дис. ... к. филос. н.: 09.00.03. Душанбе, 1990. 18 с.
24. *Кузнецов В. Н.* Актуальные проблемы понимания сущности учения Плотина // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. М., 2000. № 4. С. 68–88.
25. *Лега В. П.* Философия Плотина и патристика: взгляд с точки зрения современной православной апологетики. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского ин-та, 2002. 123 с.
26. *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. 958 с.

27. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. IV. Поздний эллинизм. М., 2000. 960 с.
28. Лосев А. Ф. Самое само / Под общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М., 1999. 1022 с.
29. Лукомский Л. Ю. Алофатика и «учение об эманации» у Плотина // АКАДЕΜΕΙΑ. Материалы и исслед. по истории платонизма. СПб., 2000. Вып. 2. С. 160–179.
30. Лукомский Л. Ю. Единое и бытие в позднеэллинистической философии: Плотин и герметический корпус: Автореф. дис. ... к. филос. н.: 09.00.03 — «история философии» / С.-Петербургский государственный ун-т. СПб., 1995. 15 с.
31. Лукомский Л. Ю. Плотин о сущности сущего // Вестник Русского христианского гуманитарного ин-та. СПб., 1997. № 1. С. 67–84.
32. Мельник С. В. Плотин об идеях единичных вещей // Логос. 1999. Вып. 6. С. 59–67.
33. Мельник С. В. Учение Плотина об Уме: его истоки и основные положения. Автореф. дис. ... к. филос. н.: 09.00.03 / МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 1999. 22 с.
34. Нестерова О. Е. Плотин и Августин о соотношении времени и вечности // Проблемы бытия и познания в истории зарубежной философии. М., 1982. С. 11–19.
35. Никулин Д. В. «Разнообразные рассуждения» Плотина // Историко-философский ежегодник '94. М., 1995. С. 213–217.
36. Плотин. О Благе, или Едином (VI, 9 [9]) / Предисл., пер. и примеч. М. А. Гарнцева // Логос. 1992. Вып. 3. С. 213–227.
37. Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 462–476.
38. Протопопова И. А., Ханпира Е. А. Субъект у Лакана и Плотина: присутствие Другого // Полигнозис. М., 2001. № 3. С. 30–36.
39. Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. 232 с.
40. Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. 1998. 478 с.
41. Семане Т. А. К вопросу о диалектике Ума и Души в платоновской онтологии // Историко-философский ежегодник '89. М., 1990. С. 55–68.
42. Семинар по двум трактатам Плотина // Архэ. М., 1998. Вып. 3. С. 209–231.
43. Симонова Т. А. Онтология Плотина: Автореф. дис. ... к. филос. н.: 09.00.03 — «история философии» / МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 1985. 18 с.

44. *Ситников А. В.* Этика Плотина и христианство // Альфа и Омега. М., 1999. № 11. С. 227–241.
45. *Ситников А. В.* Плотин и традиция христианской патристики: опыт сравнительного анализа // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000. С. 40–59.
46. *Ситников А. В.* Философия Плотина и патристика о происхождении космоса // Вопросы философии. М., 2000. № 8. С. 117–125.
47. *Ситников А. В.* Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001. 242 с.
48. *Ситников А. В.* Этика Плотина и ее онтологические основания // Вестник Российского ун-та дружбы народов. Философия. М., 1998. № 1. С. 52–58.
49. *Солопова М. А.* Бессмертие неразумной души у Плотина, Платона и в среднем платонизме // Знание и традиция в истории мировой философии: Сб. ст. М., 2001. С. 68–78.
50. *Солопова М. А.* Плотин: парадоксальное мнение по традиционному вопросу // Историко-философский ежегодник '95. М., 1996. С. 204–208.
51. *Султанов Ш.* Плотин. Единое: творящая сила созерцания. М., 1996. 432 с.
52. *Шичалин Ю. А.* «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 148–161.
53. *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000. 439 с.
54. *Шичалин Ю. А.* По поводу названия трактата Плотина ΠΕΡΙ ΤΟΝ ΤΡΙΟΝ ΑΡΧΙΚΟΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΟΝ (ENN. V.1) // Вестник древней истории. М., 1986. № 4. С. 118–126.
55. *Шичалин Ю. А.* Трактат Плотина «О природе, созерцании и едином» (30, III 8) и Аристотель // Философия природы в античности и в Средние века. М., 2002. Ч. 3. С. 168–184.
56. *Шичалин Ю. А.* Трактат Плотина «Об уме, идеях и сущем» (5, V 9) в связи с проблемой Природы // Философия природы в античности и в Средние века. Сб. науч. тр. М.: ЦОП ИФ РАН, 1999. Ч. 2. С. 95–102.



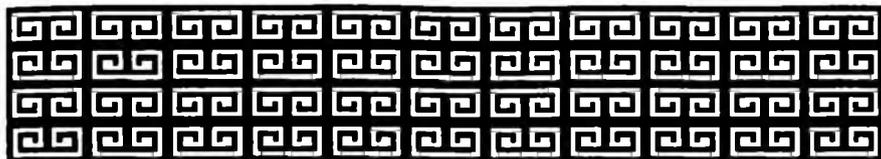


Плотин. Русские переводы

1. *Плотин*. Избранные трактаты. В 2 т. / Пер. с древнегреч. под ред. проф. Г. В. Малеванского. М., 1994.
2. *Плотин*. О Благе, или Едином (VI 9 [9]) / Предисл., пер. и примеч. М. А. Гарнцева // Логос. 1992. Вып. 3. С. 213–227.
3. *Плотин*. О диалектике (ΠΕΡΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ): I. 3 (20) / Пер. с древнегреч. и комментарии Д. В. Бугая // Вопросы философии. М., 2002. № 8. С. 147–150.
4. *Плотин*. О добродетелях (ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ) / Пер. с древнегреч. и комментарии Д. В. Бугая // Вопросы философии. М., 2002. № 8. С. 142–147.
5. *Плотин*. О нисхождении души в тела / Пер. с древнегреч. и комментарии М. А. Солоповой // Историко-философский ежегодник '95. М., 1996. С. 209–219.
6. *Плотин*. О природе, созерцании и Едином (30, III 8) / Пер. с древнегреч. и комментарии Ю. А. Шичалина // Философия природы в античности и в Средние века. М., 2002. Ч. 3. С. 185–205.
7. *Плотин*. О счастье I 4 (46) / Пер. с древнегреч. и комментарии Д. В. Бугая // Вопросы философии. М., 2003. № 1. С. 154–163.
8. *Плотин*. О том, существуют ли идеи отдельных вещей (V. 7 [18]) / Пер. с древнегреч. и комментарии С. В. Мельник // Логос. 1999. Вып. 6. С. 68–70.
9. *Плотин*. О числах / Пер. с древнегреч. и примеч. А. Ф. Лосева // Лосев А. Ф. Самое само. М., 1999. С. 942–982.
10. *Плотин*. Об уме, идеях и сущем (5, V.9) / Пер. с древнегреч. и комментарии Ю. А. Шичалина // Философия природы в античности и в Средние века. М., 1999. Ч. 2. С. 103–120.
11. *Плотин*. Против гностиков (Против тех, кто утверждает, будто Творец мира зол и мир плох) / Пер. с древнегреч. и комментарии Т. Ю. Бородай // Вопросы философии. М., 2000. № 10. С. 140–154.

12. Плотин. Против гностиков (Против тех, кто утверждает, будто Творец мира зол и мир плох)/Пер. с древнегреч. и комментарии Т. Ю. Бородай//Философия природы в античности и в Средние века. М., 2002. Ч. 3. С. 141–167.
13. Плотин. Разнообразные рассуждения: Эннеада III.9(13)/Пер. с древнегреч. и комментарии Д. В. Никулина//Историко-философский ежегодник'94. М., 1995. С. 217–221.
14. Плотин. Сочинения: Плотин в русских переводах/Сост. М. А. Солопова. СПб., 1995. 672 с.
15. Плотин. Трактат I, 6 «О прекрасном»/Под. ред. В. Ф. Асмуса//Античные мыслители об искусстве. М., 1938. С. 244–253.
16. Плотин. Эннеада I. 4. О счастья/Пер. с древнегреч. и комментарии И. А. Гончарова//Вестник Русского христианского гуманитарного ин-та. СПб., 1998. № 2. С. 121–130.
17. Плотин. Эннеады. Киев, 1995. 392 с.
18. Плотин. Эннеады (II). Киев, 1996. 236 с.
19. Плотин. О свободе и волеии Единого (VI 8). Пер. с древнегреч. и комментарии Л. Ю. Лукомского//АКАДЕМЕΙΑ. Вып. 2. СПб., 2000. С. 251–273.
20. Плотин. Эннеады. Пер. с древнегреч. и комментарии Т. Г. Сидаша. В 7 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004–2005.





**Некоторые работы Дж. Риста,
изданные после выхода в свет его монографии
«Плотин: путь к реальности» (1967)**

1. *Rist J. M.* Integration and the undescended soul in Plotinus // *American Journal of Philology*. 1967. Vol. 88. P. 410–422.

2. *Rist J. M.* The problem of «Otherness» in the *Enneads* // *Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique. Sciences humaines. Royaumont, 3–13 juin 1969. Paris: Centre National de la recherche scientifique, 1971. P. 77– 87.*

3. *Rist J. M.* The One in Plotinus and the God in Aristotle // *Review of Metaphysics*. 1973. Vol. 27. P. 75–87.

4. *Rist J. M.* Plotinus and Augustine on evil // *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente: Atti del Convegno Internazionale (Roma, 5–9 ottobre 1970). Roma: Accademia Nazionale dei Licei, October 1970. P. 495–508.*

5. *Rist J. M.* Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii // *De Jamblique a Proclus/Entretiens prép. & présidés par H. Dörrie. Vandoeuvres—Genève: Fond. Hardt, 1975. P. 103–117 (Entetiens sur l'antiquité classique; Vol. XXXI).*

6. *Rist J. M.* Plotinus and moral obligation // *The Significance of Neoplatonism/Ed. R. B. Harris. Albany: SUNNY Press, 1976. P. 217–233.*

7. *Rist J. M.* Ideas of individuals in Plotinus. A reply to Dr. Blumenthal // *Revue internationale de philosophie*. 1970. Vol. 24. P. 298–303.

8. *Rist J. M.* Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics. Leiden: E. J. Brill, 1982. 172 p.

9. *Rist J. M.* Metaphysics and Psychology in Plotinus' treatment of the soul // Graceful Reason. Essays in ancient and medieval philosophy presented to Joseph Owens on the occasion of his seventy-fifth birthday and the fifties anniversary of his ordination / Ed. by L. Ph. Gerson. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983. P. 135–151.

10. *Rist J. M.* Platonism and its Christian heritage. London: Variorum Reprints, 1985. 318 p.

11. *Rist J. M.* Back to the mysticism of Plotinus: Some more specifics // Journal of the history of philosophy. 1989. Vol. 27. P. 183–197.

12. *Rist J. M.* Plotino, Ficino e noi stressi: alcuni riflessi etici / Translated by E. Perolly // Rivista di filosofia neoscolastica. 1994. T. 86. P. 448–467.

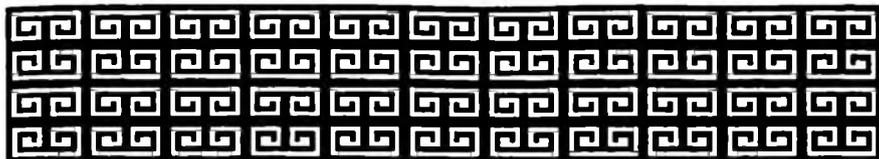
13. *Rist J. M.* Man, soul, and body: essays in ancient thought from Plato to Dionysius. Aldershot, Brookfield: Variorum, 1996.

14. *Rist J. M.* Plotinus and Christian Philosophy // The Cambridge companion to Plotinus / Ed. by L. Ph. Gerson. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996. P. 386–413.

15. *Rist J. M.* Moral Motivation in Plato, Plotinus, Augustine, and Ourselves. Washington: Catholic University of America Press, 1999 (Plato and Platonism: Studies in Philosophy and the History of Philosophy / Ed. Van Ophuijsen, Johannes M.; Vol. 33).

16. *Rist J. M.* Real ethics: reconsidering the foundations of morality. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2002. 195 p.





Приложение

Необходима ли эманация?*

Данная статья, по существу, представляет собой развернутый комментарий к главе 6 «Эманация и необходимость» представленной на суд русских читателей выдающейся монографии Дж. Риста «Плотин: путь к реальности». Мы рассмотрим имеющиеся подходы к решению проблемы возникновения Ума в философии Плотина и оценим вклад Дж. Риста в разработку и решение этой проблемы — одной из самых сложных проблем, с которыми сталкиваются интерпретаторы учения Плотина. Не секрет, что в последние годы исследования этой проблемы теряют популярность среди историков античной философии. К сожалению, это происходит не потому, что выработано единое мнение, с которым согласны большинство исследователей. Скорее, предложено так много трактовок происхождения Ума, что уже трудно придумать что-то новое. Однако любая из известных на сегодняшний день трактовок имеет серьезные недостатки. Попытки их устранить, похоже, лишь породили новые противоречия. В результате у членов научного сообщества возникло устойчивое нежелание браться за кажущуюся неразрешимой проблему. Данная статья как раз и предлагает возродить интерес к проблеме эманации, указав на то, что имеется возможность посмотреть на эту проблему с несколько другой стороны; и рассуждения Дж. Риста могут оказаться весьма полезными для этого.

В этой статье мы схематично охарактеризуем имеющиеся у современных исследователей подходы к «эманации» у Плотина и постараемся выявить их основные недостатки. Затем мы укажем на место интерпретации Дж. Риста среди имеющихся подходов и оценим его вклад в разработку этой непростой проблемы. После этого мы представим нашу собственную интерпретацию происхождения Ума у Плотина, многим обязанную подходу Дж. Риста.

* Статья написана при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 04-03-00537а.

* * *

Из современной литературы по проблеме эманации видно, что ни один из историков философии на сегодняшний день еще не предложил удовлетворительной интерпретации процесса эманации. Ввиду очень большого числа публикаций по этой теме мы не можем подробно излагать здесь точки зрения всех авторов, занимавшихся данной проблемой; поэтому ограничимся лишь указанием на важнейшие неразрешенные до сих пор проблемы.

Как правило, современные объяснения происхождения Ума противоречат либо абсолютной благодати, либо абсолютной свободе Первоначала. Эти трудности не удается окончательно устранить в рамках имеющихся интерпретаций «эманации», несмотря на значительные усилия историков философии. На наш взгляд, основные интерпретации происхождения Ума в системе Плотина можно условно отнести к четырем группам. В первую группу попадают интерпретации, описывающие эманацию как «побочный продукт» самосозерцания Единого, во вторую — как диалектический процесс перехода от Единого к Многому, в третью — как результат волевого акта творения Единым сущностей или существования для всех сущностей. Четвертая же интерпретация является пантеистической.

1. В этом случае Единое порождает иное себе «по необходимости», коренящейся в его «природе». Также к этой группе относятся «натуралистические» или «физикалистские» понимания процесса эманации. В них эманация понимается как чисто физический процесс «истечения» из некоторого источника. Плотин сам «спровоцировал» появление такой интерпретации, оставив нам несколько фрагментов, в которых используются производные от глаголов *ρέω*, *ἔρχομαι*, *ἔχω*, *λάμπω* («теку», «иду», «лью», «свечу») для того, чтобы описать деятельность Единого по отношению к сложному существу. Например:

«Ибо душа сейчас знает, что эти сущие должны существовать, но страстно желает ответить на вопрос, часто обсуждавшийся также и древними философами: как из Единого, если это есть так, как мы говорим, [происходит] что-либо иное, либо множественность, либо двоица, либо число рождается, и почему оно, наоборот, не остается самим собой, но подобная великая множественность *истекает* (*ἐξέρρηθη*) из него, как то, что, как мы видим, должно существовать в сущих, но что, если мы верно это мыслим, должно обратиться назад, к Единому» [5.1.6.2–8].

И еще:

«*Единое [есть] Всё и вовсе не [что-либо] одно*». ¹ Ведь [Единое есть] начало всего, не [в буквальном смысле] всё, но следующим образом всё: ведь туда как бы вбегало [всё], скорее же, [всё там] еще не есть, но будет. Итак, каким образом из простого Единого, ничего в этом [своем существовании] не проявляющего разнообразного, без какой-либо двойственности, [происходит всё]? Или [положим], чтобы ничего не было в нем, [но] благодаря этому [Единому] из него [происходит] всё; и чтобы [существовало] сущее, следовательно, [существующее] благодаря этому [Единому], он [Бог сам есть] «*совершенно не существующее*» (οὐκ ὂν), но родитель ему [сущему]. И первое [есть] как бы «*само порождение*» (γένεσις αὐτῆ): Единое, совершенное потому, что оно ничего не ищет, ничем не обладает и ни в чем не нуждается, как бы *переполняется* (ὑπερρῶν), и его *сверхизобилие* (τὸ ὑπερπλήρες) сотворило иное » [5.2.1.1–10]. ²

Кроме того, об эманации (περίλαμψις, ὑπερρῶν) упоминается в 5.1.6.28; 5.3.15.6; ср. 5.5.5.16. Основываясь на подобных высказываниях Плотина, историки философии XIX в. рассматривали происхождение Ума как «естественно-необходимый» процесс. М. Владиславлев (1868) полагал, что «перисполненность бытия, [принадлежащая Единому], дает бытие другому существованию», так что «происхождение существ есть дело чисто физической необходимости». ³ Также считал и Э. Целлер (1881). ⁴ Относительно этой точки зрения нельзя не заметить, что она явно навеяна стоическим учением о происхождении всего из остывающего огня, восходящим к Гераклиту. Но стоическая физика, во-первых, является детерминистической, исключающей свободу даже на уровне первоначального огня, во-вторых, действие «начала» в стоическом материализме вовсе не должно обязательно быть «благим действием» в том смысле, в каком его понимал Плотин, в-третьих, огонь не рассматривается как нечто вневременное и непреходящее в иное, т. е. он не является чем-то «абсолютно единым», что избавляет

¹ Платон. Парменид. 160b2–3.

² В этом важном фрагменте мы видим аккуратное употребление «как бы» перед всеми предикатами Единого. Таким образом, все они оказываются метафорами, а «строгим» высказыванием относительно Единого, вероятно, здесь остается только: «Единое — то, благодаря чему существует сущее».

³ Владиславлев М. Философия Плотина, основателя новоплатонической школы. СПб., 1868. С. 78.

⁴ Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996. С. 286. См. также: Zeller E. Philosophie der Griechen, III. 2. Leipzig, 1881. S. 585–587.

стоиков от логических проблем, связанных с «абсолютным единством». Итак, очевидно, что попытка комментировать Платина с помощью концепций материалистического учения не может помочь в разрешении сформулированной выше проблемы «происхождения Ума».

В силу вышеизложенного ясно, что «физикалистская» интерпретация происхождения Ума вызывает слишком много возражений. Поэтому в XX в. подобная интерпретация была отвергнута большинством историков философии; к их числу принадлежит и А. Х. Армстронг. Однако, отказываясь рассматривать происхождение Ума как «естественный» процесс,¹ он все-таки склоняется к признанию действия Единого «необходимым»:

«Творение каждого низшего уровня бытия высшим не является результатом какого-либо сознательного акта со стороны высшего, но есть необходимый, бессознательный отблеск первичной активности созерцания»².

О недостатках подобного «детерминизма» мы выше уже писали. Кроме того, здесь мы также видим объявление действия Первоначала в каком-то отношении «незнающим», «бессознательным», что уподобляет действие Первоначала гораздо более несовершенному и ограниченному действию «природы» [3.8.4; ср. 4.4.13]. Такая интерпретация противоречит пониманию Первоначала Платином как действующего «не по случаю» [6.8.18.48–52] и в соответствии со своим «сверхмышлением» [6.8.16.30–35].

Многие авторы кратко формулируют такую позицию как «тождество для Единого свободы и необходимости», что, на наш взгляд, еще больше «затемняет» и без того весьма «темный» вопрос. Подобные недостатки встречаются, например, в реконструкциях Х. Ф. Мюллера³ и Г. П. Гормана.⁴

¹ А. Х. Армстронг пытается интерпретировать эманацию как «излучение света», используя понимание Платином света как некоего «умного действия», а не чего-то материального. См.: *Armstrong A. H. The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus.* Cambridge: Cambridge University Press, 1940. P. 57. Сходной точки зрения на происхождение Ума придерживался и П. П. Блонский (1918).

² *Armstrong A. H. Op. cit.* P. 111.

³ «Итак, Бог есть то, что он есть, и то, чем он волит быть, и то, чем он должен быть. Воля и Долженствование (Müssen), Свобода и Необходимость (Notwendigkeit) вместе находятся у него в основании его сущности». См.: *Müller H. F. Plotinische Studien I. Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem? // Hermes.* 1913. Bd. 48. S. 414.

⁴ «...»свобода Бога по отношению к Многому» воспринимается в необходимости «быть тем, что он есть», каковая необходимость находится над ним». См.:

2. Эта точка зрения характерна для А. Ф. Лосева. Развивая точку зрения П. П. Блонского, полагавшего, что эманацию у Плотина следует мыслить как «имматериалистический энергизм»,¹ А. Ф. Лосев связывал эманацию не с «физическим», а с «мыслительным» процессом; он полагал, что «эманация есть диалектически понятая энергия».² А. Ф. Лосев в своей реконструкции учения Плотина о Едином и Уме (1927) выстраивает определенную «эманационно-диалектическую иерархию», которая:

«1. Начинается с *первоединого*, превысшего всякого ума и всякого оформления, с неразличимой *точки* отождествления всего логического и алогического [...]; 2. Переходит в *сущее*, или *ум*, во множественность (ибо абсолютная единичность, чтобы реально быть, должна отличаться от "иного", а так как нет ничего иного, кроме одного, то само это одно полагает свое "иное", то есть свою границу, то есть свою определенность, то есть свою степень, то есть свою едино-множественность, то есть свою онтическую структуру; [...])».³

В более поздней работе (1980) А. Ф. Лосев предлагает еще одно пояснение эманации Единого у Плотина:

«Возникающая из этого Единого эманация, очевидно, есть результат необходимости искать все новое и новое. И вот мы, рассмотрев сущность Единого, тем самым должны выйти за его пределы и перейти к его противоположности, то есть уже к бытию раздельному. Ясно, что такого рода эманация есть процесс вовсе не грубо вещественный, но чисто диалектический».⁴

Фактически, А. Ф. Лосев говорит здесь о «диалектической необходимости» полагания Первоначалом иного, хотя и не произносит именно этих слов. Но, как и в предыдущем случае, такой взгляд несовместим с «абсолютной свободой» Первоначала и с пониманием его как «освободителя».

3. Наиболее ярко подчеркивал волю и свободу Единого В. Чиленто. Утверждая, что Единое является «свободой полной и абсолют-

Gorman G. P. Freedom in the God of Plotinus // The New Scholasticism. 1940. Vol. 14. P. 397.

¹ Блонский П. П. *Философия Плотина*. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1918. С. 217–218.

² Лосев А. Ф. *Бытие. Имя. Космос*. М., 1993. С. 583.

³ Там же.

⁴ Лосев А. Ф. *История античной эстетики*. Т. IV. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 477.

ной»,¹ Чиленто также отдает должное и свободе «мира», понимая, что в противном случае Первоначало не могло бы называться Плотинином «освободителем» или «творцом свободы» (ἐλευθεροποιόν) [6.8.12.19]:

«...мир, как и Бог, является внутренне свободным и продолжает творящую деятельность в себе самом, не подвергаясь случаю; поэтому, как Бог, “мир есть бодрствующий (ἐγρηγορός) в себе самом, в любой своей точке, и живет во всегда новых формах” [6.4.36.13–14]; и весь живет “одиноко” (λανάον) [скрыто, молчаливо — 6.4.36.19] и “многие служат своими собственными силами” (πολλά δουλεύει αὐτῶν ταῖς δυνάμεσιν — 6.4.36.25–26)».²

Заметим, что Плотин утверждает и в другом месте, что именно из-за того, что Единое свободно:

«...также другие [сущие] извлекают возможность своей собственной свободы воли» [6.8.13.26].

По В. Чиленто, Единое тождественно «самой Свободе» и свободное творческое действие Единого не заключается в порождении Ума:

«Действие творения существует как абсолютная Свобода и освобождает от любого препятствия, не производит ничего вовне и совершает себя, так сказать, внутри».³

Однако подход В. Чиленто, представляющий собой, так сказать, «гимн свободе Единого», к сожалению, не помогает нам понять, каким все-таки образом происходит Ум, если вообще можно говорить о его «происхождении». Поэтому, отметив, что В. Чиленто внес значительный вклад в поиск согласованной концепции соотношения Единого и иного, мы ниже попытаемся предложить более полную концепцию свободы Единого и Ума.

В отличие от В. Чиленто, Ж. Труяр и Л. Вестра утверждают, что Первоначало актом своей воли⁴ творит сущности (т. е. эйдосы Ума).⁵ Но это

¹ *Cilento V. La radice metafisica della libertà nell'antignosi Plotiniana // La Parola del Passato. 1963. Т. 89. P. 120.*

² *Ibid. P. 119–120.*

³ *Ibid. P. 101.*

⁴ «Волюнтаристские» интерпретации оправдываются изречением Плотина «Ведь первое у него [Блага] есть воля» [6.8.21.16–19]. Однако дискуссии вызывают вопрос о том, на что эта «воля» направлена.

⁵ См.: *Trouillard J. La procession plotiniane. Paris: Les Belles Lettres, 1955. P. 77–79.* У Л. Вестры такая позиция тоже выражена весьма ясно: «Единственная вещь, которую мы можем засвидетельствовать, — чистая свобода, которая поистине есть “сущность”, в соответствии с которой Он [Бог, т. е. Единое] свободно творит Самого Себя и всё, что существует». См.: *Westra L. Plotinus and Freedom. A Meditation*

приводит к значительным проблемам, так как в этом случае вряд ли можно назвать Единое «освободителем». Кроме того, тогда эйдосы мира Ума оказываются полагаемыми Единым, а не самостоятельно формируемыми самими эйдосами, что не соответствует точке зрения Плотина [6.8.3.20–23]. Чтобы избежать этих трудностей, Л. Ф. Герсон¹ попытался предложить интерпретацию, согласно которой Единое не творит каждую сущность как «вот это», но творит лишь «существование каждой сущности». Однако даже в этом случае остается неясным, почему подобное действие следует считать «абсолютно благим». Кроме того, некоторое «принуждение» со стороны Единого сохраняется и в этом случае, хотя Л. Ф. Герсон и стремился этого избежать: избавляя сущее от необходимости иметь «навязываемые» «формы», он не освобождает его от необходимости «просто быть».

4. Всем трем противостоит малопопулярная ныне «пантеистическая» интерпретация, в которой проблема эманации, строго говоря, не возникает в силу тождества Единого и «истинного сущего». Следы «пантеистической» интерпретации можно обнаружить, например, у П. Анри:

«Случай и необходимость, случай и свобода — для него [Плотина] пары противоположных характеристик, в то время как свобода и необходимость идут часто вместе... Единое не является хозяином своей сущности, утверждает он в десятой главе, оно не являлся приведенным к существованию, но оно использует себя и принимает себя таким, каким оно себя обнаруживает; то, что оно есть, оно есть по необходимости».²

Из этого П. Анри делает следующий вывод:

«Творец, говорит он [Плотин], волит то, что подобает ему. [...] Таким образом, о свободе творения Плотин сохраняет молчание. Обсуждать в этой книге [трактат 6.8. — И. Б.] свободу Бога и творение мира, ничего не сообщая об этих двух вопросах [вероятно, о свободе действия Единого и о свободе творения. — И. Б.] — значит или допустить непростительную небрежность, или неявно признать, что творение не свободно. После этого, поскольку из других его трудов мы узнали, что

on Enneads 6.8 / / Studies in the History of Philosophy. Vol. 9. Lewinston, New York — USA. Queenston, Ontario — Canada: The Edwin Mellen Press, 1990. P. 110.

¹ Gerson L. Ph. Plotinus's metaphysics: emanation or creation? // The review of Metaphysics. 1993. Vol. 46. P. 570.

² Henry P. La probleme de la liberté chez Plotin // Revue Neoscholastique de Philosophie. 1931. Vol. 33. P. 324.

Единое породило мир необходимо, мы не сможем, исходя из его учения о божественной свободе, объявить его учение лишенным пантеизма. Одним словом, ни его теории о свободе личности человека, ни его теории о свободе в Боге не дают разрешения утверждать, до полного другого исследования, что Плотин не был пантеистом».¹

Вероятно, П. Анри исходит здесь из двух посылок: 1) Единое творит Ум и 2) «Результат» любого действия Единого тождественен его действию и самому Единому. Вторая посылка, в свою очередь, следует из абсолютного единства Первоначала, совершенства и вневременности его действия. Следствием этого действительно является тождество Единого и Ума — пантеизм. Но, как мы покажем ниже, первая посылка может быть подвергнута сомнению.

Также и А. Х. Армстронг вносит вклад в обсуждение возможности рассмотрения системы Плотина как «пантеистической». Он обращает внимание на несовместимость (с его точки зрения) «вездесущности» Единого с концепцией эманации. Он пишет, что у Плотина Ум как:

«Единое-Сущее присутствует везде через свои “силы” [6.4.3; 6.4.9]. Утверждение Плотина, что там, где присутствует сила, ее источник должен присутствовать во всей своей полноте, так что этот источник есть одновременно вездесущий и совершенно отдельный [6.4.3; 6.4.8], снова приводит к разрушению какой-либо реальной идеи эманации. Ибо она замещается доктриной “восприятия в соответствии со способностью (*δύναμις*) воспринимающего” [6.4.11]. Это, в более развитой форме, проявляется как альтернатива эманации в платиновском понимании отношения Ума к Единому. ...Если источник присутствует в своей полноте в “том, что из него исходит”, которое, таким образом, никак не меньше, чем его источник, то не может быть реального различия между источником и “тем, что из него исходит”; и, сходным образом, учение, что все участвует в Едином-Сущем в соответствии со своей способностью, убирает нужду в учении об эманации или возможность ее».²

Если между Богом (Единым) и «иным» (т. е. миром Ума как совокупностью всего истинно сущего) нет «реального различия», то они тождественны; а это и означает пантеизм.

Если же рассматривать пантеистическую интерпретацию вообще, вне зависимости от тех текстов, которые могут служить доказательством ее

¹ Ibid. P. 339.

² *Armstrong A. H. Op. cit. P. 60.*

наличия у Плотина, то бросается в глаза, что подобная интерпретация плоха прежде всего из-за того, что в случае ее принятия множественность либо вносится в Единое, либо «истинно сущее» в действительности оказывается не им самим (т. е. не «самостоятельным» миром Ума), а Единым. На наш взгляд, именно это общее соображение, а не анализ текста *Эннеад* сделал трактовку системы Плотина как «пантеистической» непопулярной среди современных исследователей.

* * *

Теперь мы попытаемся указать место подхода Дж. Риста — изложенного в главе 9 предлагаемой вниманию русских читателей монографии — среди разобранных выше четырех основных подходов к проблеме эманации у Плотина. Напомним читателю общую схему рассуждений в этой главе. Дж. Рист считает, что прежде чем ответить на вопрос «насколько необходима эманация Ума из Единого?», нужно ответить на более фундаментальный вопрос:

«Таким образом, еще раз, наша проблема — почему Единое делает то, что оно делает — должна свестись к более фундаментальной проблеме: почему Единое есть то, что оно есть. Мы можем снова увидеть в рассуждениях из 5.4, что действие, происходящее из сущности, творящее действие, называется “необходимым”».¹

Эта постановка вопроса является совершенно правильной. Однако, на наш взгляд, вывод о «необходимости» «творящего действия» является поспешным; вероятно, он основывается на ошибочной оценке слова *ἀνάγκη* в одном из платиновских высказываний на этот счет. Действительно, наиболее вероятно, что Дж. Рист имеет в виду здесь следующее положение из процитированного выше им самим фрагмента:²

«...“действие из сущности” (*ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*) происходит из первого действия [“действия сущности” (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*)] и должно быть во всем следствием его, необходимо (*ἀνάγκη*) отличным от “сущего самого по себе”...» [5.4.2.27–39].

Мы видим, что здесь «действие из сущности» вовсе не называется «необходимым»; Плотин всего лишь утверждает, что оно должно обладать некоторым свойством: быть «отличным от “сущего самого по себе”». Более того, далее Плотин поясняет свою концепцию «двух действий» на при-

¹ Rist J. M. Plotinus: The Road to Reality. P. 71.

² Ibid. P. 70.

мере огня, что указывает на то, что «действие из сущности» и «действие сущности» являются «необходимо отличными» друг от друга в случае чего-либо «конечного», но ничто не указывает на то, что мы должны внести подобную двойственность в само Единое. Поэтому для обсуждения проблемы свободы и необходимости действия Первоначала этот плотинский фрагмент, на наш взгляд, не релевантен.

Далее Дж. Рист рассматривает фрагмент из 5.3.12.39–46 и пытается показать, что «здесь опять следует отметить настойчивость в соединении Единого с “результатами его действия” (effects)». ¹ Действительно, в силу единства Первоначала нам следует полагать тождественными друг другу Единое и его действие, и мы опять возвращаемся к вопросу: «Насколько необходимо для Единого быть тем, что оно есть?» Ответ на него сразу же даст нам ответ на вопрос: «Насколько необходима эманация Ума из Единого?» Все это, несомненно, верно, но вызывает вопросы употребляемое здесь Дж. Ристом выражение «“результаты действия” (effects) Единого». Термин effect — «результат действия», «следствие», фактически, уже предопределяет еще не найденный ответ на вопрос об отношении между Единым и Умом. Мы не должны заранее принимать, что Ум является *следствием* Единого, т. е. полагать, что *если* имеет место Единое, *то* имеет место Ум. Ведь в этом случае, вне зависимости от того, свободно или необходимо действует Единое, Ум оказывается «существующим по необходимости». А это, по-видимому, противоречит пониманию Первоначала как «творца свободы» (ἐλευθεροποιόν) в 6.8.12.19.

Далее, рассматривая ряд фрагментов [4.8.6.1–3; 4.8.6.12–13; 2.9.3.8], Дж. Рист пытается показать, что происхождение Ума можно понимать как «необходимое», причем «...эта необходимость есть следствие природы Единого». ² Тем самым Дж. Рист говорит о зависимости действия Единого от его «природы», тогда как Плотин ясно заявляет, что Первоначало настолько свободно, что «не влечется даже собственной природой» — 6.8.4.10–11. Однако Дж. Рист и сам прекрасно осознает недостатки такой позиции. Поэтому далее он пытается скорректировать «детерминистическую» позицию, привлекая «волюнтаристический» подход к действию Единого — ведь Плотин в 6.8 неоднократно настаивает на наличии воли у Первоначала. Признавая проблематичность применения к Единому понятия «природа», Дж. Рист полагает, что нам следует исследовать, является ли «природа Единого», если уж говорить о ней, в отличие от «природы»

¹ Ibid. P. 72.

² Ibid. P. 75.

чего-либо в чувственном мире, полагаемой волей самого Единого, а точнее, тождественной с ней:

«Если эманация следует из природы Единого и природа Единого полагается свободной волей Единого, то эманация будет разновидностью действия по свободной воле, и Плотин будет свободен от оков детерминированной Вселенной».¹

Таким образом, теперь нам следует дать ответ на решающий для объяснения Плотина «детерминистом» или «индетерминистом» вопрос о том, действительно ли воля Единого является свободной и действительно ли возникновение сущего (т. е. Ума) является свободным волевым актом Единого. Сам Дж. Рист формулирует это следующим образом:

«Итак, мы должны решить, прав ли Анри (Непгу), заключая, что “относительно свободы творения следует хранить молчание”,² или интерпретация Труяра (Trouillard) волюнтаризма Единого³ ближе подвинет нас к решению нашей настоящей проблемы».⁴

Обратим внимание читателя на то, что как бы Дж. Рист ни ответил на этот поставленный им самим вопрос, возникнет противоречие между концепциями Первоначала как «дарующего свободу» и как «определяющего Ум». Поэтому, с нашей точки зрения, вопрос должен ставиться следующим образом: «Действует ли Единое в соответствии со своей свободной волей и каковы рамки этой свободы? Как соотносится действие Единого с иным по отношению к нему?» Но, следуя за мыслью Дж. Риста, мы пока оставляем эти проблемы. Мы видим, что Дж. Рист, исходя из 6.8.18.41 и других фрагментов, склоняется к «волюнтаристическому» пониманию происхождения Ума:

«Здесь, возможно, Плотин подходит так близко, как нигде не подходил, к выводу формальных заключений из своей теории эманации, а именно к тому, что поскольку эманация необходима в силу действия самого Единого и поскольку само Единое действует так, как оно “волит”, то порождения Единого, так же как и само Единое, суть порождения воли».⁵

Дж. Рист совершенно прав, утверждая, что Единое «порождает» согласно своей воле, но можем ли мы утверждать, что оно «порождает» не

¹ Rist J. M. Plotinus: The Road to Reality. P. 76.

² Henry P. La probleme de la liberte chez Plotin. P. 339.

³ Trouillard J. La procession plotiniane. P. 77, 79.

⁴ Rist J. M. Op. cit. P. 76.

⁵ Ibid. P. 82.

только себя, но и Ум? Это неочевидно хотя бы потому, что Плотин в 6.8.21.16–19 пишет, что Единое «порождает только самого себя» (а не иное по отношению к нему).¹ И такое положение хорошо согласуется с пониманием Единого как «освободителя». С точки же зрения Дж. Риста, действие Единого может рассматриваться как *порождение* и себя, и иного, что, на наш взгляд, недостаточно обоснованно.² Хотя у Плотина и имеются фрагменты, характеризующие Единое как «источник», «родителя» и пр., все же, на наш взгляд, не следует понимать их буквально, — так же как и утверждения об «истечении» всего из Единого — в силу того, что такое понимание подразумевает приписывание Первоначалу неприемлемых характеристик: оно оказывается либо «множественным», либо «ограниченным», либо «ограничивающим».

Далее, исходя из того, Первоначало порождает мир Ума по своей воле и из абсолютного единства Первоначала, Дж. Рист приходит к выводу, что акт воления, принадлежащий Единому, является «одновременным» с творением сущих (т. е. эти акты неразделимы) и, фактически, «есть они».³ Нельзя не заметить неосторожности этого выражения. Казалось бы, из того, что первоначало нечто «творит», не следует, что оно тождественно тому, что оно творит. Однако подобный вывод Дж. Риста мы могли бы объяснить следующим образом. Единое тождественно своей воле, воля же Единого тождественна «всем сущим» в силу того, что воля Единого абсолютно проста (ведь она тождественна самому Единому, которое абсолютно просто), а значит, его воля (как стремление совершить что-либо) не может отличаться от исполнения его воли (т. е. от исполнения желаемого). Но мир Ума как раз и есть то, что «волится» Единым; следовательно, он тождественен самому Единому. Но, приняв тождество Единого и сущих, мы вносим множественность в Единое; кроме того, фактически, здесь Плотин провозглашается пантеистом, что неприемлемо для самого Дж. Риста. И мы опять замечаем, что причиной возникновения затруднения является признание Дж. Ристом «творения» (хотя бы и по своей воле) Единым мира Ума.

¹ Ср. также 5.1.6.25.

² Ниже Дж. Рист пытается показать, что Единое непосредственно порождает лишь себя, а Ум порождается им «опосредованно», как необходимый результат полагаемой волей Единого его собственной природы. См.: *Rist J. M. Op. cit.* P. 83. Недостатки такой интерпретации будут проанализированы ниже.

³ *Ibid.* P. 82.

Пытаясь устранить непосредственное творение Единым иного (что совершенно правильно, так как признание такого творения приводит к трудностям, рассмотренным нами выше), Дж. Рист предлагает следующую концепцию: Единое волит лишь самого себя; своим волением оно создает свою собственную природу; и уже из этой природы, в которой заключается необходимость творения, следует «по необходимости» творение сущего. Тем самым Дж. Рист отвергает точку зрения П. Анри, полагая, что система Плотина, безусловно, несовместима с пантеизмом, так как:

«Единое само не обращает внимания на вторую Ипостась; оно само обращает внимание только на самого себя. Но *результатом* его воления самого себя является порождение второй Ипостаси, ибо оно само волит быть таким, каким оно себя порождает. Творение настолько свободно, не больше и не меньше, насколько свободно само Единое».¹

Но действительно ли предложенный здесь Дж. Ристом подход решает проблему происхождения Ума? Во-первых, Ум возникает «по необходимости» в силу внешней по отношению к нему причины, а это значит, что имеется противоречие, связанное с «ограничением» «творцом свободы» свободы Ума. Во-вторых, «лазейка» для пантеизма все-таки остается. Ведь если Единое по своей воле и «осознанно» творит себя как имеющего такую природу, которая *не может не творить иное*, то «природа», посредством которой осуществляется такое творение, может быть опущена,² ведь она (в силу тождества «воли», «волящего» и «волимого») тождественна воле Первоначала, а это значит, что мы, следуя рассуждению в предыдущем абзаце, вынуждены провозгласить тождество Единого и мира Ума (т. е. мира истинного сущего), что как раз и означает пантеизм. Если же Единое творит свою «природу» и «не знает» о том, что с такой «природой» оно *не может не творить иное*, то оно не может быть названо абсолютно свободным (а Плотин утверждает это в 6.8.20.4–9; 6.8.20.33–35 и др.), так как свободное действие должно предприниматься «в соответствии со знанием» — 6.8.1.34–35. В этом случае окажется, что действие Первоначала содержит в себе нечто не контролируемое его волей, т. е. нечто «безвольное» или «случайное», что, разумеется, несовместимо с его абсолютной свободой и однозначно отвергается в 6.8.16.23; 6.8.16.39 и др.

Таким образом, Дж. Рист предложил интерпретацию, содержащую апоорию, разрешить которую не легко. Если «природа» Единого тождественна

¹ Rist J. M. Op. cit. P. 83.

² И Плотин вполне осознает это, ведь в 6.8.4.10–11 он замечает, что абсолютно свободное существо «не влечется даже собственной природой».

его воле, то нет никакого смысла вводить этот термин; и тогда затруднение, которое Дж. Рист собирался преодолеть введением этого термина, остается непреодоленным. Если же рассматривать «природу» Единого как «посредника» между волей Единого и творением сущего, то, скорее всего, этим в действие Единого вносится нечто «неосознаваемое» и Первоначало оказывается действующим «по природе», что противоречит 6.8.8.13–16.

Разобранная позиция является наиболее разработанной точкой зрения Дж. Риста на эманацию Ума из Единого; однако в одной из своих статей, написанной ранее (1962), Дж. Рист рассматривает происхождение Ума в несколько другом аспекте: он анализирует роль в этом процессе «умной» материи¹ (т. е. той материи, которая имеет место в мире Ума), при этом его позиция здесь оказывается более «терпимой» к свободе Ума. Дж. Рист пишет:

«Итак, Плотин говорит об “умной” материи в двух аспектах, которые следует рассматривать отдельно.

1. “Умная” материя — истечение из Единого, которое можно назвать Неопределенной Двоицей, благодаря возвращению которой к своему источнику появляется завершенная третья Ипостась.

2. “Умная” материя — субстрат, “подлежащее” мира идей, который рассматривается как комплекс из формы и “умной” материи.

Эти аспекты не противоречат друг другу, но дополняют друг друга».²

В первом пункте подразумевается следующее. Дж. Рист полагает, что «умная» материя обладает способностью созерцать Единое и созерцает его. Таким образом, «умная» материя, или Неопределенная Двоица, есть некоторый «метафизически (или логически) первичный» аспект Ума — Ум, не разделенный на идеи. Созерцание Единого Умом как «умной» материей — причина самого существования второй Ипостаси, а созерцание идей Умом есть просто описание сущности второй Ипостаси.³ В своем созерцании Единого «умная» материя (или Неопределенная Двоица) может воспринимать Единое только как множественное. Эта множественность конституирует мир идей, и идеи определяют изначально *неопределенную* Двоицу.⁴ Итак, «умная» материя здесь — то, что «в возможности»

¹ Rist J. M. The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus//The Classical Quarterly. 1962. Vol. 12. P. 99–107.

² Ibid. P. 105.

³ Ibid. P. 101–102.

⁴ Ibid. P. 104.

может быть любым эйдосом, принадлежащим миру Ума, а определенная «умная» материя есть уже второй аспект «умной» материи.

«Определенная умная материя», по Дж. Ристу, есть «родовое» в определении «*вот этого*» эйдоса, принадлежащего миру Ума,¹ как «*вот этого*» «вида» в рамках «рода» (здесь — в рамках всего мира Ума); такое понимание «умной» материи восходит к Аристотелю, *Метафизика*, Н. 1045a34–36. Можно взглянуть на соотношение двух аспектов «умной» материи и несколько по-иному. «Умная» материя — логический субъект, о котором сказываются собственные характеристики каждого «*вот этого*» эйдоса мира Ума² (второй аспект), который, созерцая Единое, сам приобретает те характеристики, которые о нем сказываются, творя себя как сущность, в силу тождества мышления и бытия тождественную ему самому³ (первый аспект).

Крайне интересна непривычная интерпретация Дж. Ристом «умной» материи как «субъекта, созерцающего Единое». Интерпретируя 5.3.11, Дж. Рист полагает, что когда «умная» материя (или Неопределенная Двоица) обращается к Единому, она обладает смутным воображением (φάντασμα) Единства, но не способна удержать его и творит для себя видение множественности — как иное по отношению к тому, что в высшей степени едино. Плотин понимает это обращение к Единому как «наполнение»:

«Ведь наполняющимся тогда рождался [Ум], наполнившимся же был, и равно [Ум был] совершенный (ἀπετελέσθη) и созерцающий (ἑώρα). Начало же его [Ума] там — то, что было до наполнения (πληρωθῆναι); другое же начало — как бы то, что вне [Ума] есть наполняющее (ἢ πληροῦσα) [Ум], от какового [начала] как бы был сформирован (ἐτυποῦτο) наполняющийся [Ум]» [6.7.16.31–35].

Итак, у Ума два начала: 1) нечто неопределенное, «до» наполнения его эйдосами (Неопределенная Двоица или «умная» материя); 2) то, что наполняет, то, благодаря чему эйдосы оказываются как бы «впечатанными» в Ум (Первоначало). Неопределенная Двоица воспринимает Единое как нечто множественное (πληθὺόμενον); она сама является причиной

¹ Rist J. M. The Indefinite Dyad and Intelligible Matter... P. 106.

² «Ведь божественна «схватывающая определение» (τὸ ὀρίζον) она [умная материя]...» [2.4.5.15].

³ «Поэтому и [о] тех, кто называют ее сущностью (οὐσίαν), если о той [«умной» материи это] сказано, то верно подмеченным (ὑπολαμβάνω) это должно [быть] словом; ведь подлежащее там — сущность» [2.4.5.21–22].

этой множественности (πλήθος) и в этом смысле она сама как бы создает множество. Таким образом, именно благодаря «искажающему» созерцанию Единого Неопределенной Двоицей получает существование множественный и разнообразный мир определенных эйдосов Ума.¹ При этом, по Дж. Ристу, Неопределенная Двоица сама не является множественной, но является причиной множественности в Уме, просто потому, что она — «иное», чем простота Единого.²

Таким образом, мы имеем здесь интерпретацию эманации Ума из Единого, принципиально отличающуюся от разобранный выше интерпретации из главы 6 монографии «Плотин: путь к реальности», где эманация рассматривалась как *следствие* «природы» Единого. В статье же «Неопределенная Двоица и “умная” материя у Плотина» для существования Ума, наполненного идеями, *необходимыми* условиями являются и наличие Единого как объекта для созерцания «умной» материи, и наличие самой «умной» материи,³ но для существования Ума оба они не являются *достаточными*. Для того чтобы существовал Ум, «наполненный» идеями, кроме названного нужен еще и *самостоятельный акт созерцания* Неопределенной Двоицей Единого, поскольку, по Дж. Ристу, Единое — первичное, а идеи — вторичное видимое: Неопределенная Двоица созерцает Единое как идеи,⁴ и мыслимость этих идей обеспечивается Единным.⁵

В отличие от интерпретации, предложенной в главе 6, интерпретация, предложенная в статье, совместима как с абсолютной свободой Единого, так и с ограниченной свободой Ума. Здесь «наполненный» Ум не может породить себя без наличия Единого, но все-таки он порождает себя *сам* с

¹ Ср. 2.4.5.33–34: «Ведь [нечто] определяется, когда [оно] к нему [к Единому] *поворот* [испытывает] (ἐπιστραφή)».

² Rist J. M. The Indefinite Dyad and Intelligible Matter... P. 102–103.

³ Можно считать, что об этом же идет речь в 6.7.16.31–35, где «началами» Ума провозглашаются он сам и Единое.

⁴ Нечто «*вот это*» (эйдос Ума) существует постольку, поскольку оно индивидуализирует себя через собственную и уникальную степень «единства» и «благости», благодаря отличению себя от иного (других эйдосов и Единого) через «инаковость». Следовательно, «инаковость» каждого эйдоса есть фактически его уникальность; благодаря так понимаемой «инаковости» каждый эйдос имеет «особое и неизменное отношение к Единому». См.: Rist J. M. The problem of «Otherness» in the Enneads // Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique. Sciences humaines. Royaumont, 3–13 juin 1969 / Éditions du Centre National de la recherche scientifique. Paris, 1971. P. 81.

⁵ Rist J. M. The Indefinite Dyad and Intelligible Matter... P. 103.

помощью созерцания Единого, а не возникает как необходимое следствие «природы» Единого. Теперь, если принять, что акт созерцания не свойственен Неопределенной Двоице «по природе», а является ее свободным действием, то открывается возможность провозгласить Единое свободным от какой-либо необходимости в своем действии, и «наполненный» Ум — ограниченным лишь тем, что он нуждается в наличии Единого для порождения самого себя как множества различных эйдосов, и свободным во всех иных отношениях. «Умная» материя в этом случае могла бы рассматриваться как то, что есть *просто* иное по отношению к Единому, т. е. как то, что само (и свободно) отличает себя от Единого. Т. е. «умная» материя в этом случае могла бы рассматриваться как «сама инаковость» или «первая инаковость»,¹ которую можно определить как «то, что создает первое отличие».

Заметим, кстати, что так понимаемая «инаковость» помогает нам решить сложную проблему соотношения «умной» и «чувственной» материи в системе Плотина. «Материю вообще» можно определить как «действие отличения себя от Единого», движение прочь от Единого по направлению к несущему,² «утрачивание» единства, а следовательно, и существования. «Умная» и «чувственная» материя являются видами этой «материи вообще». «Умная» материя является действием несовершенного вида, т. е. она «еще» не полностью лишена единства, существования и благодати, хотя «уже» и отличается от Единого (однако отличается не во всех аспектах). «Чувственная» же материя является действием совершенного вида, т. е. она полностью лишена единства, существования и благодати. Следовательно, она может быть названа как «несущим», так и «самим злом». Несуществование «чувственной» материи не позволяет нам объявить ее «началом зла»;³ скорее, «началом зла» является

¹ Плотин пишет о том, что Единое отличается от Ума «инаковостью» в 5.1.6.53; 6.4.4.24; 6.4.11.9.

² Rist J. M. The Problem of «Otherness» in the Enneads. P. 83, 87. Однако Дж. Рист так понимает лишь «умную» материю.

³ Ср.: «Наследование Плотину Двоицы и его интерпретация ее как «умной» материи, таким образом, обеспечило решение вопроса о материи из мира явлений, без необходимости прибегать к дуализму, так как материя в этом мире есть образ «той» материи. Таким образом, Плотин избежал двух вариантов дуализма: во-первых, он отверг понятие «идеи зла», которая для него должна была бы включать «злой Ум», и дошел до того, чтобы объявлять учение Платона по этому вопросу якобы ставшим позднее платиновским: во-вторых, и на этот раз следуя позднейшей концепции Платона относительно Двоицы, он был вправе рассматривать материю.

«дерзость» (τόλμα) или «дерзкая воля» отделить себя от абсолютного Блага.¹

Однако Дж. Рист не использует открывающуюся возможность провозгласить «отличие» Ума от Единого свободным действием самого Ума, хотя предпосылки для этого и имеются в его статье. Избавившись от понимания Ума в целом как «истечения» Единого, он продолжает настаивать на том, что подобным «истечением» является Неопределенная Двоица. Таким образом, Дж. Рист здесь не полностью избавился от «физикалистского» понимания процесса происхождения Ума. Такой подход ведет к двум трудностям. Во-первых, термин «истечение», в отличие от терминов «творение» и «оформление», подразумевает, что деятельность Первоначала осуществляется без ее осознания, а «бессознательное» действие не может быть свободным. Во-вторых, как мы уже замечали, даже если Первоначало производит Неопределенную Двоицу по своей воле, то в этом случае Ум оказывается вынужден существовать не по своей воле (по своей воле каждый эйдос не создает, но лишь «оформляет» себя в качестве «вот этого» эйдоса). А это противоречит пониманию Блага как того, что ничего ни к чему не принуждает, как «освободителя» [6.8.12.19].

Подводя итог критическому анализу воззрений на происхождение Ума Дж. Риста, мы должны прежде всего отметить, что наш автор в своих работах предоставил весьма значительные доводы в пользу «волюнтаристской» трактовки происхождения Ума. К сожалению, несмотря на значительные усилия, предпринятые Дж. Ристом, его интерпретация не является полностью согласованной — например, в ней остаются следы понимания происхождения Ума как процесса, совершающегося по «естественной необходимости». Несмотря на выявленные недостатки концепции Дж. Риста, мы можем утверждать значимость его вклада в поиски наиболее приемлемой интерпретации происхождения Ума у Плотина. Особо ценным является подчеркивание Дж. Ристом свободы в действии Единого и признание «свободы формирования себя» за миром Ума. Что же касается несогласованностей, то трудности, с которыми столкнулся Дж. Рист, являются типичными для всех исследователей, бравшихся за эту проблему. Теперь же мы попытаемся предложить нашу собствен-

не объявляя ее началом зла, что стремились сделать гностики. Благодаря этому он создал согласованное учение об отношении между злом и материей, которое может быть обнаружено повсюду в *Эннеадах*. См.: Rist J. M. Plotinus on Matter and Evil//Phronesis. 1961. Vol. 6. P. 165–166.

¹ Ср.: 6.9.5.29.

ную интерпретацию, во многом основывающуюся на указанных выше подходах Дж. Риста.

* * *

Вряд ли можно дать более общее и менее спорное определение Первоначала, чем следующее: *«Первоначало — то, что является “началом” всего в каком-либо отношении сущего»*. Из этого следует, что «начало» Первоначала принадлежит ему самому.¹ Но здесь надо иметь в виду, что Первоначало не определяется как то, что есть «начало всего» «по своей природе». Декларируется лишь, что «если существует сущее, то существует и его “начало”» и «если существует Первоначало, то его начало принадлежит ему самому». Не провозглашается, что существование сущего «необходимо следует» из существования Первоначала. Также ничего пока не сказано о том, что значит для Первоначала «существовать»: отличается ли его существование от существования сущего и т. д.

Отношений, в которых Первоначало может быть провозглашено «началом», имеется довольно много. Ведь, в общем случае, «начало» у Платона — всего лишь «необходимое условие» для чего-то. Поэтому можно быть «началом всего» как: творцом всего; тем, что упорядочивает (объединяет) всё; целью («желанным») для всего; местом (пространством) для всего; подлежащим для всего; тем, что содержит «возможные» сущности для всего; тем, что является условием мыслимости всего и пр. Поэтому приведенное определение является явно недостаточным для построения системы. Его следует как-то конкретизировать, привлекая для этого дополнительные условия. И здесь нельзя не заметить двух «имен», наиболее часто прилагаемых к Первоначалу Платином: Благо и Единое.

Итак, в дополнение к вышеприведенному определению Первоначала допустим, что Первоначало есть благо (благое) и Первоначало есть единое.² Постараемся рассмотреть, как можно понимать «благо». Традици-

¹ «...ни благодаря другому (δι' ἑτέρου), ни от другого (ἐφ' ἑτέρῳ) [не существует простая природа]...» [6.8.4.29–30].

² Ради простоты изложения мы рассматриваем здесь суждения «Первоначало есть благое» и «Первоначало есть единое» в качестве независимых «аксиом». Но следует иметь в виду, что положение «Первоначало есть абсолютно единое», вероятно, рассматривалось Платином как необходимое условие для того, чтобы Первоначало могло рассматриваться как «абсолютно благое». Ведь для того, чтобы Первоначало было абсолютным благом действием, оно должно быть абсолютно свободным

онно «благом» в греческой философии именуется то, что предпочитается по каким-либо причинам. Кажется разумным, что определение «блага» должно удовлетворять либо первому, либо второму из следующих условий: **1.** «благо» есть некоторая *цель* для нечто (скорее, «для кого-то»), то, к чему это «нечто» (или «некто») стремится;¹ **2.** «благое» есть свойство некоторого *действия*, каковое свойство также может быть перенесено на «то, что совершает действие».²

Рассмотрим случай **1.** Определив «благо» как то, что есть цель для чего-либо, мы ничего не добавим к нашему пониманию Блага, так как в этом случае мы характеризуем нечто, которое преследует некоторую цель, его «природу» и его «способность ставить себе цель». К самому благу это не имеет отношения. Таким образом, понимание «блага» *только* как «цели» для иного неконструктивно.

В нашем понимании «Первоначала как единого» могут содержаться те же два подхода, что и в понимании «Первоначала как блага». Вывод будет тем же: «единое» не следует определять как то, что есть цель для иного по отношению к нему; также «единство» не есть состояние, которое не может существовать без того, состоянием чего оно является.

Если же мы начнем рассматривать «благое» или «единое» как характеристики «действия» или «действующего» (случай **2**), то мы сможем сказать нечто конструктивное о *самом* Первоначале, а не о том, что к нему «стремится». Например, в этом случае можно сказать, что Первоначало, как благое, *действует*, совершая благие действия.³ Очевидно, что Благо является *благим в наибольшей степени*, о чем мы будем говорить ниже. Теперь можно определить *злое* действие — как то, что *ограничивает* благое действие. Перенося эту характеристику с действия на действующего, можно говорить о том, что нечто злое есть то, что ограничивает

действием, а значит, оно не должно зависеть ни от «внешнего» себя, ни от своей собственной «внутренней структуры», т. е. должно быть «абсолютно единым».

¹ Такое понимание блага восходит к Аристотелю: «Поэтому удачно определили благо как то, к чему всё стремится» См.: *Никомахова этика*, А. 1, 1094a2–3.

² Такое понимание блага также встречается у Аристотеля: благодаря «способности к «сознательному выбору» (*προαίρεσις*) оказывается, что «в нашей власти» (*τὸ ἐφ' ἡμῖν*) [находится] поступать достойно или недостойно» См.: *Большая этика*, А. 9, 1187a21–23. Разумеется, первые поступки следует именовать «прекрасными» (т. е. «благими»).

³ Ср.: «Этому же единственному (*μόνῳ*) должна принадлежать власть его самого и самостоятельность света благовидного и благого посредством действия..» [6.8.15.12–13].

нечто благое. При этом не запрещается утверждать, что все сущее *причастно* чему-то благому, что оно есть цель для действий сущих постольку, поскольку они блага. «Причастное» здесь понимается как нечто, обладающее некоторым свойством в степени, меньшей наибольшей; в наибольшей же степени этим свойством обладает «то, чему оно причастно».¹ Аналогично, в случае 2 мы сможем сказать, что Первоначало как единое действует, совершая действия, лежащие в основе какого-либо единства. Этому не противоречат утверждения, что все сущее *причастно* единому, что оно есть цель для действий сущих постольку, поскольку они едины.

Но совершать действия, свойствами которых являются «благость» и «единство» и одновременно быть Первоначалом может лишь то, что является *полностью благим* (именуемое в дальнейшем «Благом») или *полностью единым* (именуемое в дальнейшем «Единым»). Действительно, с точки зрения платонизма, нечто не полностью благое или не полностью единое было бы некоторым «образом» (эйдолом), нуждающимся для своего существования в «первообразе» (эйдосе), который являлся бы по отношению к «образу» «началом»; но это противоречит допущению, что нечто благое (или единое) есть Первоначало, т. е. является началом в том числе и самого себя, следовательно, не содержит вне себя чего-либо обуславливающего себя.

Из допущений «Первоначало есть благое» и «Первоначало есть единое» и такого следствия из них, как «благость и единство Первоначала суть свойства некоторого действия Первоначала» следует, что Первоначало есть единое и благое *действие*.² Но мы заключили выше, что Благо есть нечто «полностью благое»; следовательно, Благо «ничем не ограничено», из чего для Плотина следует его *абсолютная свобода*.³ Далее, из того, что Первоначало, будучи «абсолютно свободным», не может быть «причастно» «свободе самой по себе» (которая для платоника логически необходима для того, чтобы нечто могло быть названо «свободным»), следует, что Первоначало «содержит» в самом себе «свободу саму по себе».

¹ Наличие «причастного» не является обязательно следствием из существования «того, чему оно причастно», но наличие «того, чему нечто причастно», является необходимым условием для «частичного существования» «причастного ему».

² «Первое [у Блага] есть действие» [6.8.20.14–15].

³ «Итак, совершенно самостоятельный (αὐτεξουσίως) [Бог пребывает] в себе» [6.8.20.34–35]; «...почему [простой природе] не быть свободной (ἐλευθέρᾳ)?» [6.8.4.30].

А из единства Первоначала следует *тождество «свободы самой по себе» и Первоначала* как Блага.

Но Первоначало, поскольку оно есть действие, не может быть претерпеванием, следовательно, оно не может определяться ничем, даже собственной сущностью.¹ В силу единства Первоначала, понимаемого как «отсутствие частей» в нем, «сущность» Первоначала не может быть его «частью» (т. е. не может рассматриваться как «объект», «цель» для действия); следовательно, Первоначало вообще «не имеет сущности» [6.8.12.21]. Значит, действие Первоначала не может быть «направлено на себя», так как *для него не существует этого «себя»*.² Но если действие Первоначала не «направлено на себя», то оно «направлено на иное». Поэтому, с точки зрения Плотина, благим не может быть признано, например, «действие Ума» Аристотеля. Следовательно, *Благо действует «ради иного»*³ по отношению к себе (ведь иначе оно действовало бы «ради себя», что для Плотина недопустимо в силу отсутствия у Первоначала «себя»); такое действие можно назвать «*проявлением*» или «*распространением*» Блага. Таким образом, Первоначало есть Благо (как благое действие лишь по отношению к иному).⁴ Пока еще не выяснено, в чем же именно оно состоит; однако очевидно, что его не следует понимать как «расширение» некоторой «благой сущности».

Поскольку для Первоначала благое действие не может быть направлено на себя, то и любое благое действие (как причастное ему) должно сохранять некоторый *образ* действия Первоначала (иначе говоря, *нечто от*

¹ «Сущность Блага — не начало его» [6.8.19.15–16].

² «Себя» — т. е. «сущности». «Сущность» или «природа» как источник «власти» или «действия» противопоставляются тому, что от них «зависит» (δουλεύοντων) [6.8.4.10], т. е. противопоставляются действию сущности. Если Первоначало действует [6.8.20.14–16] и его действие «абсолютно свободно» [6.8.4.30; 6.8.13.5–12; 6.8.20.33–35; 6.8.21.30–33], то оно не зависит от его собственной «сущности» [6.8.19.15–16]. В силу же абсолютного единства Первоначала оно вовсе «не имеет сущности» [6.8.12.21–22] — как того, от чего зависит его действие.

³ В этом отношении можно сказать, что Первоначало существует «ради иного»: «Ведь то лишь одно никак не есть, [но] еще [и] по отношению к низшему [т. е. есть для низшего], которое есть всячески бессильнейшее» [2.9.8.24–25]. С другой стороны, можно сказать, что Единое «преживает в себе» [6.8.20.33–35] как (а) не изменяющее себе самому и (б) не нуждающееся в чем-либо для себя самого.

⁴ «И, право же, и есть ли Благо лишь [Благо для] иного, или также и для самого себя Благо есть благое? Или то, которое было бы благим, «само для себя» не существует, но по необходимости — [благо для] иного?» [6.7.24.13–16].

действия Первоначала). Но это значит, что *любое* благое действие должно быть в некоторых отношениях, если употреблять современный термин, *альтруистическим*. Рассуждения об «образе» и «причастности» могут показаться не слишком понятными, но можно выразиться более строго. Для того чтобы термин «благо» мог использоваться в философской системе, его значение должно быть одним и тем же для всего, что может быть названо «благим». Но мы установили, что для Первоначала предикат «благое» применяется к действию, причем к действию «ради иного». Теперь, для того чтобы значение «блага» было одним и тем же во всей системе, примем, что предикат «благое» применим не только к действию первой Ипостаси, но и ко всему способному действовать, в том числе — и к человеческой душе; и так же как и в случае первой Ипостаси, благим будет называться такое действие любого субъекта, которое совершается «ради иного». ¹ Конечно, возможности для совершения «благих действий» для различных субъектов различны, и максимальны они у «абсолютно свободного» Первоначала, но все же указанное «подобие» в благих действиях нам следует признать. Из этого «подобия» следует неприятие Плотинином любых форм гедонизма и эвдемонизма [6.7.26.12–17]. Поэтому не удивительно, что когда речь заходит об этических вопросах, Плотин выступает против известных ему положений эпикурейцев, а также некоторых положений стоиков. ²

Отсутствие «принуждения», иного по отношению к Первоначалу, со стороны Первоначала непосредственно следует из понимания Первоначала как Блага, которое постольку, поскольку оно есть благое, не может «распространять зло», а «необходимость» и «принуждение», по Плотину, являются злом для «претерпевающего» (как и любая «помеха», «нужда», или, обобщая, — «ограничение»). Следовательно, ограничение свободы чего-либо было бы «распространением зла», что невозможно для Блага. Но Благо не может не действовать, оставаясь Благом, а не чем-нибудь иным (ведь выше оно было определено как «действие»). Поэтому «распространение блага» Первоначалом допустимо понимать как действие, противоположное «распространению зла» или «ограничению свободы»,

¹ Ср.: «Только когда мы уважаем душу в другом [человеке], мы уважаем себя» [5.1.2.51].

² Вся сложность проблемы охватывается в монографии Дж. Риста: *Rist J. M. Moral Motivation in Plato, Plotinus, Augustine, and Ourselves / / Plato and Platonism: Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Volume 33 / Ed. Van Ophuijsen, Johannes M. Washington: Catholic University of America Press, 1999.*

т. е. как *«распространение свободы»*. Ведь свобода рассматривается именно как благо в следующем фрагменте:

«Но изначальная природа [сущего] и желание (ἡ ὄρεξις) [сущим] Блага, т. е. себя, влечет к поистине Единому, и любая природа спешит (σπεύδει) к этому, к тому, что *“от него самого”* (ἐφ’ ἑαυτήν). Поэтому благо для единой природы [сущей вещи] есть [обладание] своим бытием и бытие собой; ведь именно так есть бытие [природы сущей вещи] единое» [6.5.117–19].

Иными словами, действие Блага не направлено на него самого и Благо не является благом для самого себя, но лишь для всего иного [6. 7.41. 28–29]. Основанием для подобного понимания Блага является также и следующий фрагмент:

«Необходимо (ἀνάγκη), чтобы каждое сущее предоставляло принадлежащее ему иному. Если бы этого не было, то и Благо не было бы Благом, и Ум — Умом, и Душа — тем, что она есть» [2.9.3.8].

Этот вывод крайне важен. Ведь до этого момента мы рассуждали о благом действии формально, не задаваясь вопросом о том, в чем оно состоит. Теперь же можно определить благое действие как *«распространение свободы»*, само же Благо является *«освободителем»* или *«творцом свободы»* (ἐλευθεροποιόν) [6.8.12.19]. И здесь сразу же возникает проблема: не оказывается ли Благо в таком случае нуждающимся в чем-то ином по отношению к нему для того, чтобы оно могло действовать?¹ Мы склонны полагать, что необходимость наличия иного для действия Блага все-таки не ущемляет свободу Первоначала, так как Первоначало *«избирает»* (= *«творит»*) себя *«абсолютно благим»* исключительно *по своей воле*. Его свобода, тем не менее, остается абсолютной, так как возможно отказаться от *«существования в качестве Блага»* (это будет *«отпадением»* или *«отличением»* себя от Блага), но в этом случае свобода *«отличного»* от Блага будет меньше, чем свобода Блага, так как оно утрачивает свободу *«возвращения»*, т. е. не может быть Благом благодаря одной лишь своей воле, без *«предоставляющего свободу»* действия Блага. Кроме того, *«отличное»* нуждается в Благе как в *«первом»*, или как *«в том, от чего можно себя отличать»*. Ниже мы более детально рассмотрим, почему благое действие Первоначала имеет именно такой характер.

Теперь мы можем сформулировать соотношение между *«благостью»* Первоначала и его свободой. Приведем возможное обоснование того, что *Первоначало как Благо* возможно и *должно быть наиболее свобод-*

¹ См.: Westra L. Plotinus and Freedom. A Meditation on *Enneads* 6.8. P. 64–65.

ным «нечто» в системе Плотина; и вообще, *степень свободы для любого «нечто» тем выше, чем выше степень «благости» его действия.*

Действительно, любое действие, направленное на себя, подразумевает наличие «себя», некоторой «сущности», от которой зависит действие, что означает ограничение свободы действующего.

Теперь рассмотрим действие направленное на иное, но «злое», т. е. ограничивающее свободу чего-либо иного по отношению к действующему. Если это действительно «совершенное» действие, в том смысле, как понимал «совершенство» Плотин, то это действие не может быть «незавершенным»; другими словами, «предпринимание» любого совершенного действия означает немедленное (ведь «совершенное» действие имеет место вне времени) и полное его исполнение. Тогда «злое» действие не просто «ограничивает», но как бы уже «ограничило» свободу того, на что оно направлено. Как мы увидим ниже, та степень, в которой нечто может быть названо существующим, соответствует той степени, в которой нечто свободно. Поэтому можно сказать, что «злое» действие в той или иной степени как бы «уничтожает» то, на что оно направлено. При этом оно само лишает себя возможности быть «злым» действием в отношении своего объекта, так как в результате его действия объект «перестает существовать». Тем самым «злое» действие ограничивает себя как «злое» действие, т. е. в результате «злого» действия его свобода уменьшается; невозможно «абсолютно злое действие», так как оно полностью уничтожило бы действующего.

Напротив, «благое» действие как «распространяющее свободу», с точки зрения Плотина, может быть «совершенным», но не уничтожающим объект своего действия, т. е. оно не лишает себя возможности быть «благим» действием в отношении своего объекта. Здесь необходимо обратить внимание на одну трудность. Благое действие признается «свершившимся» уже тогда, когда свобода *предоставлена* (в силу совершенства и простоты рассматриваемого действия, она предоставлена тогда же, когда *предоставляется*), и для такого признания не обязательно *принятие* свободы. «Принятие свободы» здесь означает принятие кем-то, уже имеющим некоторую минимальную свободу, большей свободы. Тонкий момент здесь — полагание предоставления свободы недостаточным для «освобождения»; требуется еще и «согласие» на «освобождение» со стороны «освобождаемого». Мы не обнаружили у Плотина обоснования его позиции в этом вопросе.

Поскольку свобода не может быть навязана «принудительно» (ведь тогда действие не будет «благим»), то «благое» действие может только

«предлагать» или «предоставлять» свободу иному. Такое действие не «уничтожает» объект действия. Напротив, «благое действие» как бы «сохраняет» или «спасает» сущее, предоставляя ему возможность «возвращения» к самому себе в качестве «абсолютно свободного». ¹ «Благое» действие возможно, пока имеет место то, чему свободу можно предоставить, или то, свобода чего не абсолютна. Пока все иное не приняло всей предоставляемой свободы, благое действие может существовать как таковое. Если предшествующие рассуждения корректны, то возможно «абсолютно благое действие», или действие Блага. Такое действие не ограничивает свободу действующего, поэтому «абсолютно благое действие» является «абсолютно свободным».

* * *

Итак, мы установили, что Первоначало абсолютно свободно и его действие можно рассматривать как «предоставление свободы». И сразу же возникает вопрос: каким образом «абсолютная свобода» действия Единого согласуется с наличием «иного по отношению к нему»? Действительно, Плотин утверждает, что Единое «беспредельно» и «ничем не ограничено», а это значит, что «иное» может рассматриваться как «то, что ограничивает Единое», ведь Единое не может быть тождественным «иному», если оно действительно «иное». Другим беспокоящим вопросом является следующий: каким образом возникает «иное», если Благо имеет дело с существующим «иным»? Ведь, рассматривая систему Плотина как дуалистическую, мы окажемся в затруднении при попытке указать второе, противоположное Единому, начало: мир Ума зависит от Блага и поэтому не может быть независимым «началом», чувственная материя не существует, а «умная» материя, или Неопределенная Двойца, зависит от «инаковости», ² возникающей при «отличении» Умом себя от Единого, т. е. зависит от Ума, совершающего это «дерзкое» действие. ³

Отправной точкой для нашего решения поставленной проблемы является интерпретация Первоначала как Блага. «Абсолютную благодать

¹ Ср.: «Но, все-таки, что же [Благо] творит? Или и вот так: спасает каждое...» [6.7.23.22].

² «Ведь и инаковость (ἑτερότης) там — вечна, [та,] которая творит [умную] материю. Ведь та же самая [инаковость] — причина [умной] материи, и движение первое» [2.4.5.28–30].

³ «Ум обладает некоторой дерзостью (τολμήσας) отделить себя от Единого» [6.9.5.29].

Первоначала», с нашей точки зрения, можно интерпретировать следующим образом: *действие Первоначала есть действие «ради иного», которое состоит в «предоставлении» свободы всему сущему.*

Теперь нам следует более подробно рассмотреть, в чем же именно состоит действие Первоначала «ради иного»? Это действие обеспечивает «возможность возвращения утраченной свободы» для иного. Таким образом, Благо в довольно специфическом смысле «творит» собственное существование. Оно (Благо) «имеет место» при условии некоторого специфического действия, но *само по себе собственное существование Благо не должно избирать своей целью постольку, поскольку оно есть Благо.* Действительно, если Благо избирает своей целью существование самого себя, то оно тем самым направляет свое действие на себя; но мы видели выше, что Благо, для того чтобы быть благим, должно действовать «ради иного». Ведь в противном случае оно не будет «абсолютно благим» действием, так как «Благо не имеет сущности» и на него невозможно указать, на него невозможно «направить действие».

Итак, Благо не может быть Благом без наличия «иного». Противоречит ли это недвусмысленному утверждению «полной самостоятельности» Первоначала? (6.8.20.35: «Ὁλον οὖν αὐτεξουσίως ἐν αὐτῷ — «Ведь [Единое] полностью самостоятельно в себе»). Платиновский ответ мог бы быть следующим: в том отношении, что без наличия «иного» действие Первоначала не может быть самым свободным из возможных действий, Первоначало, можно сказать, «зависит» от наличия «иного». Но как самое свободное из возможных действий, действие Первоначала все-таки может быть названо «полностью» свободным.

Далее, необходимость «иного» для того, чтобы Первоначало могло быть полностью свободным, не означает неприменимости к Первоначалу титула «творец самого себя». Благо является свободным творцом самого себя [6.8.20.4–9; 6.8.20.25–28; 6.8.21.16–19] в том отношении, что оно само «избирает» (= «творит») себя *в качестве* Блага, и получает существование, зависящее от наличия «иного», в соответствии с собственной волей. В этом смысле в Благе «первое» — именно воля [6.8.21.16–19] — в том смысле, что воля является необходимым условием для того, чтобы «положить себя» Благом.

Возникновение же «иного» по отношению к Первоначалу (т. е. мира Ума) в системе Платина является свободным действием «отпадения» или «отличения» «иным» себя от Блага. Тогда мы можем сказать, что Первоначало есть Благо из-за наличия того, что свободно «отличает» себя от него, избирая ограничение своей свободы. В данном случае Первоначало

выступает как «объяснительный принцип», как «первое», от которого все иное берет начало. Только при признании свободного «отличения себя» Умом от Первоначала мы можем «сохранить» абсолютную свободу и «благость» Первоначала, которое в этом случае «не принуждает» Ум к чему-либо, даже к «рождению». Действительно, эйдосы имеют причину в себе самих, и поэтому не могут рассматриваться как «сотворенные»:

«Поэтому все... и целая (ἡ ὅλη), и исполнившаяся (τελεία), и вся [природа] и прекрасное вместе с причиной и в причине, и сущность, и *“то, что становилось бытием”* (τὸ τί ἦν εἶναι) и *“через что”* (τὸ διότι) — единое» [6.7.3.20–23].

Таким образом, наша интерпретация сохраняет весьма большую степень свободы Ума, недвусмысленно декларируемую Плотинном:

«Мы возводим “то, что от нас” до начала прекраснейшего, до действия Ума и поэтому предоставим [умным] предпосылкам [наших действий] бытие истинно свободными (ἐλευθέρως), и желания, пробуждающиеся из мышления, вовсе не несвободны (οὐκ ἀκούσιους)...» [6.8.3.21–24].

Как мы уже видели, Благо не будет «благим», если оно «навязывает» свободу чему-либо, следовательно, оно может лишь *предоставлять* свободу «иному»; поскольку «иное» стало «иным» благодаря собственному действию, ограничивающему свою свободу, то Благо предоставляет «иному» лишь ту свободу, от которой все «иное» само отказывается.

Нельзя не заметить, что описанное «самотворение» Первоначала до сих пор остается парадоксальным — несмотря на все вышеизложенные попытки от этой парадоксальности избавиться. Действительно, если Первоначало не может направить действие на самого себя, то оно не может и «порождать» самого себя; следовательно, оно получает свое существование от «иного». Тогда Первоначало не просто не является «абсолютно свободным», но и оказывается несколько не свободнее Ума, эйдосы которого могут свободно наделять себя любой «формой», но как бы «застают себя» уже существующими, т. е. получают существование от иного по отношению к ним, от Первоначала.

Возможный способ согласования абсолютной свободы Первоначала как Блага с невозможностью для него направить действие на себя (из чего следует невозможность «самотворения») заключается в следующем. Из «абсолютной благости» и «абсолютного единства» Первоначала следует, что для него *«существовать»* тождественно *«совершать абсолютно благое действие»*. Для «отпавшего» Ума это тождество уже не имеет места; но все-таки вышеприведенное суждение можно обобщить на все в какой-либо мере сущее. Допустим, что *для всего хотя бы в малейшей степе-*

ни сущего, — поскольку оно «наследует» характеристики Блага, искажая или ограничивая их — *степень его существования соответствует степени благодати его действия*, т. е. тому, в какой степени его действие есть действие «ради иного», действие, «освобождающее иное».

Мы используем здесь известную платиновскую концепцию: по мере «отпадения» от Первоначала к любому «изначально» «полностью или истинно сущему» *ничто* «прибавляется несущее», что означает как бы уменьшение «количества существования» в рассматриваемом *ничто*. Тогда *любое* действие «самотворения» (и как наделение себя существованием в качестве чего-либо, и как наделение себя «существованием вообще») не приведет к «полному существованию». Ум, тогда, «обладает истинным существованием» в том смысле, что он «обладает наибольшей степенью существования» среди иного по отношению к Благу; наиболее «полным» в системе Плотина будет существование Первоначала, которое Плотин именует «сверхсуществованием», указывая на его «большую полноту» по сравнению с существованием, доступным в мире Ума. Итак, если наше допущение принять, то «обладание своим существованием» не будет подразумевать «действия, направленного на себя». Но Первоначало и не «получает свое существование от иного», так как существование в силу изложенного допущения является собственным действием существующего.

Из того, что действие Блага не может быть направлено на себя, следует, что Первоначало не обладает «самосознанием» и «знанием себя» — если они отличны от его «самоосуществления как Блага». Ср. 3.8.11.12–14:

«Итак, не следует добавлять знания к Единому, так же как не следует добавлять к нему ничего иного, делая из него двоицу — “знающее” и “Благо”».

Следовательно, несовершенство Ума по сравнению с Единым заключается также и в том, что эйдосам Ума свойственно «самопознание», тождественное с «формированием» себя в качестве «вот этого» эйдоса. Таким образом, Ум не может быть назван столь же свободным, что и Первоначало: даже если свобода Первоначала и оказалась меньшей, чем предполагалось сначала, свобода мира Ума все равно меньше нее.

В силу вышеизложенного понимания «существования» эйдосы Ума существуют настолько, насколько они *сами* наделяют себя существованием. И это позволяет нам действительно рассматривать Первоначало как «освободителя» или «творца свободы», что невозможно в рассмотренных выше интерпретациях происхождения Ума в системе Плотина. Существование не может быть присоединено к сущности (эйдосу Ума) чем-то иным по отношению к этой сущности (Первоначалом) — что имеет место в интерпрета-

ции Гersona. Эйдос существует постольку, поскольку его существование является его собственным действием, и мера несущего в нем определяется его собственным волевым актом (тождественным, впрочем, его акту мышления). Благодаря же «освобождающему» действию Первоначала оказывается возможным «возвращение» отпавшего эйдоса к наиболее полному существованию в Едином и «освобождение от налипшего» несущего.

* * *

Итак, мы установили, что согласование «абсолютной свободы» Первоначала и существования «иного» возможно в случае принятия следующих положений: 1. Благим действием является действие, предоставляющее свободу иному по отношению к действующему; 2. Действие Первоначала является наиболее свободным и благим из всех возможных действий; 3. Степень существования *нечто* пропорциональна степени «благости» его действия. Также принятие этих положений дает нам возможность предложить более корректное решение проблемы эманации, чем разобранные выше решения современных интерпретаторов. Ум возникает без необходимости, из-за его стремления быть иным, чем Единое. Мы показали, что благое действие Первоначала можно рассматривать как предоставление свободы всему сущему, отличному от него. Как то, в чем сущее нуждается для того, чтобы быть сущим, от чего оно «отпадает», Благо есть «первое». Как абсолютно свободное, оно ничем не ограничено, и в этом смысле есть «Единое». Как предоставляющее свободу всему «иному», Первоначало совершает абсолютно благое действие, т. е. является Благом. Способность Первоначала быть Благом для «иного» зависит от наличия этого «иного», однако Благом оно является «по собственной воле», а не «по необходимости». И во многих отношениях такая интерпретация восходит к главе 6 монографии Дж. Риста: «...зародыш учения Плотина об эманации должен быть найден в платоновском понимании Эроса и [...] этот зародыш дополняется плотинским превращением платоновского морального правила "быть благим означает творить благо" в космический закон»;¹ «воля Единого уже *есть* его действие и... это является тем истинным и единственным видом господства над собой, которое может иметь Единое».²

И. В. Берестов

¹ Rist J. M. Plotinus: The road to Reality. P. 66

² Ibid. P. 79.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие автора к русскому изданию	5
Предисловие переводчиков	7

Плотин: путь к реальности

1. Введение	10
2. Жизнь мудреца	11
3. Единое	31
4. Познание Единого	51
5. Красота, Прекрасное и Благо	67
6. Эманация и необходимость	81
7. Логос	99
8. Чувственно воспринимаемый объект	121
9. Падение Души	131
10. Свобода воли человека	150
11. Счастье	160
12. «Я» и другие	173
13. Оригинальность Плотина	190
14. Универсальная метафора	212
15. Молитва	223
16. Мистицизм	237
17. Неоплатоническая вера	256
18. Заключение	272

Список сокращений	273
-------------------------	-----

Библиография	274
--------------------	-----

Плотин. Избранная русская библиография	281
--	-----

Плотин. Русские переводы	285
--------------------------------	-----

Некоторые работы Дж. Риста, изданные после выхода в свет его монографии «Плотин: путь к реальности» (1967)	287
--	-----

<i>Приложение. И. Берестов. Необходима ли эманация?</i>	289
---	-----

Джон М. Рнст

**ПЛОТИН:
ПУТЬ К РЕАЛЬНОСТИ**

Директор издательства *О. Л. Абышко*

Редактор: *Л. А. Абышко*
Художественное оформление: *А. Б. Левкина*
Корректор: *Л. Д. Чернухо*
Оригинал-макет: *Ю. В. Никитина*

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37–1–71

По вопросам реализации книги обращаться:

в Санкт-Петербурге

ООО «Университетская книга»

Тел. (812) 323–5495; e-mail: ukniga@sp.ru

в Москве

ИТД ГК «Гнозис»

Тел. (095) 247–1757; e-mail: gnoxis@pochta.ru

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.)

по почте пишите по адресу:

198020, Санкт-Петербург, Старопетергофский пр., д. 28, кв. 152.

Свои предложения и замечания можно отправить по e-mail:

nikita2712@pochta.ru

Подписано в печать 31.01.2005. Формат 60х88¹/₁₆.
20 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3824

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»»,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia



ДЖОН РИСТ, почетный профессор факультета классических исследований Университета Торонто (Канада), входит в число наиболее авторитетных историков античной философии нашего времени.

В Торонто он прибыл сразу после окончания Кембриджского университета в 1959 г., быстро продвигался по академической лестнице и уже в 1969 г. стал профессором университета. С 1980 по 1983 г. он работал в Англии.

По возвращении в Торонто в 1983 г. и вплоть до 1996 г. преподавал на факультете классических исследований. Среди его учеников множество ныне известных исследователей античности.

Джону Ристу принадлежит несколько монографий и более 70 статей, опубликованных в ведущих журналах и авторитетных сборниках. Кроме неоплатонизма он специально занимался стоицизмом, греческой патристикой, теологией и этикой. Многие из его работ в настоящее время считаются классическими, а его книга об Августине получила широкий общественный резонанс и за пределами академических кругов.

После выхода в отставку в ноябре 1996 г.

Джон Рист проживает в Кембридже, продолжает свои исследования и выступает с публичными лекциями в различных научных центрах.