

проект «Античная философия в Александрийской экзегетике II–III веков н.э.» (Соросовская стипендия, руководитель проекта А. В. Цыб) и Российского Гуманитарного научного фонда, грант № 97–03–04397, проект «Перевод и научный комментарий к трактату Оригена «Толкование на евангелие от Иоанна» (руководитель проекта А. В. Петров).

Л. Ю. ЛУКОМСКИЙ

АПОФАТИКА И «УЧЕНИЕ ОБ ЭМАНАЦИИ» У ПЛОТИНА

Позднеэллинистическое учение о едином по праву может быть названо учением апофатическим, т. е. отрицающим. Является ли в этом отрицании отрицаемым само единое? Или смысл его несколько иной? Может быть, отрицается сущее? И, собственно, какое содержательное знание мы можем получить в результате чистого отрицания? Для ответа на эти вопросы необходимо последовательно рассмотреть все аспекты взаимодействия единого и сущего, понимая под последним как умпостигаемое, т. е. истинное сущее и ум, так и чувственно воспринимаемое, становящееся сущее. Подобный анализ сущего как сущего, т. е. как мыслимого или воспринимаемого иным образом, Плотин выполняет в самом начале трактата «О благе, или едином» (Епп. VI.9).

Итак, вполне очевидно, что все сущее есть сущее вследствие единого и благодаря ему, причем данный тезис относится не только к собственно сущему, т. е. изначально и подлинно сущему, но и к тому, что хотя бы в каком-нибудь отношении называется сущим. Такой тезис относится ко всему, включая, например, множество людей, объединенных в одну организацию, примером которой может служить армия: пока она еще не собрана или когда уже распущена, она не существует. Распространяется это и на деятельность людей и создаваемые ими предметы. Ведь дом или корабль как некие чувственно воспринимаемые предметы обретают бытие, когда благодаря некоторой мысли о них строительные материалы соединяются так, что образуют единое целое; при разрушении же таковое целое исчезает и лишается бытия. Итак, всякое имеющее взаимные связи между элементами множество обретает бытие, когда устанавливаются соответствующие взаимные связи, т. е. когда происходит единение, когда же связи разрушаются и элементы расторгаются, исчезает как единство, так и бытие множества. Таким образом, когда речь идет о последнем, чем более

оно причастно единому, тем более существует и причастно бытию как целое.¹ То же самое относится и к тому, что сразу обретает бытие как целое, а не составляется из отдельных вещей. Примером этого могут служить тела животных и растений, которые при расчленении, т. е. при утрате ими единства, изгоняются из бытия, лишаются своей сущности как бытия чем-то и становятся иным — набором не связанных между собой частей, каждая из которых уже есть обособленное единое. Далее, присущие чувственно воспринимаемому качества также основаны на едином. Например, телесное здоровье или красота так или иначе связаны с единением частиц тела и совершенным функционированием их в составе тела как единого целого. То же самое относится и к качествам души: она тем совершеннее, чем более согласны между собой ее начала — разумное, яростное и вожделеющее.²

Таким образом, учитывая, что телесным управляет душа и, созидая, образуя и оформляя все вещи, ведет их к единому, не следует ли сделать вывод, что она сама управляет единым и является единым? Отнюдь нет, ведь она, управляя телесным, дарует телам, например, форму и внешний вид, но при этом сама не является ими. И точно так же, в том случае когда она созидает телесное как единое, она привносит в него то, что иное ей, и, творя отдельное единое, обращает внимание на архетипическое единое, например когда созидает человека — не архетипического единого человека, и тем самым творит единое в нем. Ведь среди того, что называется единым, каждая вещь является единой в том же самом смысле, в каком оказывается единым то, что она есть. Таким образом, поскольку то, что представляется сущим в меньшей степени, менее причастно и единому, и, наоборот, душа, будучи иным, чем единое, в большей степени, нежели чувственные вещи, соответствует смыслу большего и истиннейшего бытия единым, но тем не менее не есть единое само по себе. Далее, душа едина, и некоторым образом едина душа и единое вместе взятые, как едина и тело и единое вместе взятые, хотя в первом случае степень общности значительно бóльшая. Однако из этого, как и из того, что без бытия единым не было бы и души, не следует делать вывод, будто душа и единое — одно и то же: и иные отдельные вещи пребывают, будучи едиными, но единое иное им, отдельное лишь принимает участие в бытии единым. И даже если отвлечься и не брать в расчет части души, все равно она одновременно есть и многое, и единое — ведь она обладает множеством сил и способностей, и все они связываются единым, словно нерасторжимой цепью. Итак, душа привносит единое в иное, будучи сама единой, но получая это единое от иного.

Далее, не следует ли поставить вопрос так, что, хотя для отдельных

¹Лосев А. Ф. Типы античного мышления // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 88.

²См. диалог Платона «Федр».

вещей их сущность и единое различаются, когда речь заходит о всеобщем сущем и сущности, эти всеобщая сущность и сущее оказываются тем же самым, что и единое, и если кто-то постиг сущее, то таким образом постиг и единое? Поскольку в этом случае единое является сущностью и, как мы видели выше, ум является сущим, то этот самый ум есть изначально сущее и изначально единое, и когда он уделяет иному бытие, он тем же самым действием дарует ему и единое, поскольку, например, вообще человек и единый человек — это одно и то же. Кроме того, когда мы говорим, что имеется некоторое число сущего, то когда отдельное сущее единственно, ясно, что оно является единым, если только число сущего не есть результат исчисления как действия рассуждающей души. Итак, поскольку ранее рассуждение привело к тому, что когда отдельное лишается единого, оно исчезает, стало быть, если отдельное единое — то же самое, что сущее, значит, и сущее вообще есть единое. Однако, коль скоро всякое сущее есть множество отдельного, и даже обособленное сущее таково: человек — это и разумное животное, и множество частей и все отдельное связуется единым в сущее, которое в отличие от единого делимо, значит, отдельное сущее не есть единое.

То же самое можно сказать и о совокупном сущем, которое, объемля в себе все, тем более оказывается многим существующим и, значит, иным единому, с которым оно связано лишь благодаря причастности ему; поскольку сущее обладает и жизнью, и умом, оно тем более множественно. И даже если бы сущее было чистым умом, и в этом случае ему необходимо оказываться многим, в особенности если говорить о наличии в уме эйдосов, каждый из которых, в свою очередь, не единое, а, скорее всего, число, идет ли речь об отдельном эйдосе или об эйдосе вообще; он является единым, стало быть, в том же самом смысле, в котором является единым чувственный космос. Вообще же, по существу, единое — это первое, а ум, эйдос и сущее — последующее, и подтверждается это тем, что даже отдельный эйдос, казалось бы простейший, составлен из многого, и первичнее и изначальное то, из чего он составлен. Ум же, пусть даже и наисовершеннейший, являющийся поистине лучшим, с необходимостью должен пребывать в размышлении, и, хотя бы он и не обращался на внешнее, он мыслит предшествующее себе и самого себя, поскольку, обращаясь к себе, он имеет в виду начало сущего, и, стало быть, он, по крайней мере, является мыслящим и мыслимым, т. е. двояким, а не простым и не единым. Итак, ум присутствует подле первого, смотрит на него, но пребывает вместе с самим собой и мыслит себя, причем мыслит он себя как все сущее. Таким образом, единое не есть ни отдельное сущее, ни все сущее вообще, ни ум, ни душа.

Чем же в таком случае является единое? Ответ известен со времен Платона — трансцендентным сущему. Плотин анализирует представление

Платона о трансцендентности и на основании его делает свои выводы. В трактате «О свободе и волеии единого» (Enn. VI.8.19) он высказывает предположение, что суждение Платона о трансцендентности (ἐπέχεινα τῆς οὐσίας) является иносказательным (λεγόμενον δι' αἰνίξεως) и смысл его сводится к тому, что единое не только порождает сущность и служит ее началом, но и не подчиняется ни сущности, ни самому себе. Для бога не сущность его является началом, наоборот, он сам, будучи началом сущности, сотворил ее не для себя самого, а, создав, отправил ее вовне, поскольку сам никак не нуждается в бытии, которое сотворил. Следовательно, он создает то, что есть, отнюдь не в соответствии с тем, что есть (οὐδὲ καὶ ὅ ἐστι ποιεῖ τὸ ἔστι). Пассаж этот весьма примечателен, поскольку в нем прослеживаются несколько интересных моментов, первым из которых является отождествление бога и единого-блага; вторым — признание его бессущности, или бесформенности; и третьем, самым важным — факт и способ творения сущности, который является совершенно произвольным, т. е. свободным и не опирающимся на архетипическую сущность. Такой путь творения обычен для сущего и относится, в частности, к демургическому уму.

В трактате «О первом благе и об остальных благах» (Enn. I.7.1–2) Плотин говорит, что если нечто не соотносится с иным, поскольку является лучшим, нежели все сущие вещи, и трансцендентно им (ἐπέχεινα τῶν ὄντων), и с ним соотнесено все остальное, то, очевидно, это-то нечто и является первым благом, по причине которого и остальные вещи могут принимать участие в благе. Стало быть, поскольку существуют стремление и энергия, направленные на высшее благо, то необходимо, чтобы благо, не соотнесенное с иным и не обращенное к иному, было пребывающим в спокойствии источником и началом энергий, сущим по природе и созидающим все остальные блага как причастные эйдосу блага. Созидание это происходит не благодаря обращенной на иное энергии и не благодаря энергии вообще, как и не благодаря мышлению, но лишь вследствие бытия благом. Коль скоро благом следует считать то, с чем соотносится все, а оно само не соотносится ни с чем, оно трансцендентно и энергии, и уму, и мышлению. Оно пребывает само по себе, и к нему обращено все, словно круг к центру, из которого исходят все образующие его линии. Неодушевленное обращено к душе, а душа — к благу через ум, и последний есть одновременно и единое, и сущее. Стало быть, благо как-то связано с эйдосами и с умом — ведь благодаря причастности им все вещи каким-то образом принимают участие и в благе.

В сочинении «О том, что трансцендентное сущему не мыслит» (Enn. V.6.6) Плотин делает вывод о трансцендентности того, что трансцендентно сущему, а также мышлению. Ибо так называемой первой сущности необходимо быть не просто тенью бытия, а обладать всей его полнотой.

Полным же бытие является, когда заключает в себе эйдосы мышления и жизни, и, значит, в сущем пребывают вместе мышление, жизнь и бытие. Стало быть, если есть сущее, то есть и ум, а если есть ум, то есть и сущее, и мышление всегда соседствует с бытием, а значит, мышление есть многое, но не единое. Поэтому необходимо, чтобы тому, что не является таковым, мышление не было присуще. И если мы заводим речь об отдельном, то, очевидно, оно всегда сразу оказывается двойким: понятие человека и сам человек, понятие справедливости и сама справедливость и т. д. Итак, в отношении отдельного все является двойственным, и единое становится двумя, а два, в свою очередь, устремляются к единому; то же, что не относится к этому, уже не является отдельным единым и не относится ко всем двоицам, и вообще не двоица. Стало быть тому, что трансцендентно сущности, положено быть и трансцендентным мышлению, и нет ничего удивительного в том, что оно не знает себя, поскольку, будучи единым, оно не обладает в себе ничем тем, что можно было бы познать. Невозможно познать его и иному, поскольку оно как нечто лучшее и превосходящее позволяет тому лишь иметь представление, что оно — благо, и в большей степени соприкоснуться с ним, насколько то может. Итак, постижение единого и трансцендентного не имеет отношения к мышлению и познанию, оно, скорее, подобно чувственному ощущению, такому как прикосновение или зрение.

Последний важнейший пассаж Плотина, касающийся трансцендентности единого, который мы бы хотели привести, относится к трактату «О том, что не вне ума умопостигаемое» (Епп. V.5.6). В то время как первая возникшая сущность является эйдосом, причем эйдосом не чего-то определенного, а всего сразу, единому необходимо быть безвидным, т. е. непричастным эйдосу, и, значит, оно — не сущность, поскольку сущности необходимо быть вот этим, т. е. определенным, оно же не может быть постигнуто как вот это, так как последнее — уже не начало, а лишь то, что было названо вот этим. Далее, если все заключено в возникшем, то что же остается в едином? Безусловно, не это все, а лишь то, что можно назвать трансцендентным всему, а последнее — это сущие вещи и сущее вообще. Стало быть, единое трансцендентно сущности. Трансцендентное же сущему невозможно назвать вот этим, как и дать ему какое-то имя, можно лишь констатировать, что оно — не вот это, и, однако, тот, кто совершает подобное, вовсе не приближается к его восприятию, поскольку бессмысленно пытаться охватить восприятием лишенную множественности природу. Тот, кто желает совершить это, должен отказаться от самого себя и постепенно, насколько это возможно, идти по следам единого.

Подобно тому, как стремящийся увидеть умопостигаемую природу должен, отказавшись от всякого представления и воображения о чувственно воспринимаемом, созерцать лишь то, что ему трансцендентно, так

и желающий увидеть трансцендентное умопостигаемому, отбросив прочь все умопостигаемое, увидит, что можно при его посредстве достигнуть знания, лишь отказавшись от него. То, что является каким-то, обозначает то, что каким-то не является, ибо в едином нет ничего какого-то, потому что в нем нет ничего вот этого. Мы напрягаемся и недоумеваем, что нужно говорить, и говорим о неизреченном, и даем имена, стремясь обозначить его так, как это возможно. Пожалуй, название «единое» имеет здесь преимущество перед любыми другими, и не случайно пифагорейцы символически именовали его Аполлоном, пользуясь этим именем как отрицанием многого.³ Тем не менее, если единое полагать неким обозначением или названием, оно становится еще более неясным, чем в случае, когда не было бы дано никакого названия. Оно имеет смысл лишь в качестве отправной точки, чтобы взыскующий, запомнив, что оно наипростейшее, подверг отрицанию даже его, полагая, что для прояснения этой природы необходимо вообще отказаться от речи и слуха, и если что-то и более соответствует ему, то это зрение.

Данное рассуждение в наиболее полном виде выражает апофатическую идею: человек, желающий подняться к единому, должен отказаться не только от ощущения чувственного, но и от разумного знания и отвергнуть сам ум, речь и рассуждение, весь превратившись в некое подобие зренья. Единое неизреченно, оно вообще-то не является ни единым, ни многим, но первое название более ему подходит.

Неизреченность единого является важнейшим тезисом Плотина, лежащим в основе всех его апофатических построений. Речь, язык и рассуждение, по мнению Плотина,⁴ являются тем, что присуще душе в чувственно воспринимаемом мире. Когда она переходит в свое высшее состояние, т. е. оказывается в умопостигаемом, некое подобие зренья, которое и в чувственном мире играло важнейшую роль, но никогда не поднималось до понимания всего в совокупности, становится превалирующим: все оказывается истинным, нескрытым, непосредственно очевидным, и неопределенности, для разрешения которых необходим дискурс, снимаются. Следовательно, уже в умопостигаемом надобность в речи отпадает, и все там — это простые несмешанные мысли. Однако и в применении к умопостигаемому остается необходимость в речи, когда мы говорим о нем, ведь речь — это единственный способ совладать со множественно-

³По-гречески имя Аполлон состоит из отрицательной частицы ἀ- и основной части πολλόν — многое (родительный падеж); стало быть, оно может интерпретироваться как «немногий». Пифагорейская традиция, видимо, лежала в русле традиции орфической. Во всяком случае, Аполлон в посвященном ему орфическом гимне (Античные гимны. М., 1988. С. 214) полагается создателем всяческой гармонии, т. е. единения всего. Возможно, Плотин намекает именно на этот аспект его деятельности.

⁴Mortley R. Negativ theology and abstraction in Plotinus // Amer. J. Philology. 1975. № 96. P. 365.

стью, заключив ее в оковы имен и предикатов, если понимать язык как простой перечень различающихся предметов.⁵

Единое неизреченно и невыразимо, однако не только по причине несовершенства нашей речи и языка вообще. Главное, что препятствует его постижению, — это, как ни странно, его первое дитя, ум, который не только сам оказывается многим, но и выполняет функцию разделяющей силы: «... ум, поскольку он мног и к нему как бы присоединяется мышление, хотя и происходит из того [единого], имеет свойство делать все многим, и всецело простому и первому из всего необходимо быть трансцендентным уму. Ведь если он будет его мыслить, то оно будет уже не трансцендентным уму, а самим умом. Но если оно будет самим умом, то станет множеством».⁶ Мыслящее, когда оно мыслит, пребывает в двойственности: одновременно и в тождественности, и в инаковости, и мыслимое прежде всего по отношению к уму является и тождественным, и иным. То же самое относится к каждому взятому по отдельности предмету мысли, и когда идет рассуждение об отдельном, оно оказывается многим. Когда же предпринимается попытка совершить рассуждение в отношении того, что едино и неделимо, оно оказывается невозможным, и ум застывает в безмолвии (*ἡ λογιώθη*). В силу бесчастности или неделимости единого мы можем говорить о нем, но не в состоянии назвать его. Мы не в силах назвать никаких его предикатов,⁷ и оно само не может быть предикатом⁸ чего бы то ни было. В отношении его не может быть ни рассуждения, ни ощущения, ни знания.⁹ Единое лишено формы или индивидуальности, оно не имеет ни движения, ни покоя, оно неконечно, немножественно, неизмеримо, неисчислимо. Невозможно сказать, что оно есть, — оно не нуждается в бытии. Даже когда говорится «оно — благо», нужно помнить, что это утверждение неверно, в нем неявно предполагаются его существование и атрибут благости. Единственное, что можно законным образом сказать, — это просто «благо». Что же касается его самого, оно не может сказать «я есть» — ведь его нет, не может оно сказать и «я — благо», поскольку это

⁵В данном смысле нельзя согласиться с выводом М. А. Гарнцева о «непоследовательности» Плотина в разграничении функций ума и души (Гарнцев М. А. Проблема самопознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М., 1987. С. 57). Ведь дело ума — разделение, и эта функция присуща не только отдельному уму, связанному с душой, но и к уму всеобщему. Потому-то для постижения Единого необходимо очиститься от мышления вообще, не только от дискурсивного, но и от «интуитивного».

⁶Enn. V.3.11, 26–31.

⁷ὄδδενὸς κατηγορεῖται (Enn. VI.2.9, 27).

⁸Единое-Благо не может служить предикатом чего бы то ни было в силу своей трансцендентности; стало быть, когда мы называем что-то благом, мы уже говорим не о нем, а о данном конкретном благе. Благость есть лишь воплощение блага, но не само оно, именно в таком смысле, видимо, говорит о ней А. Ф. Лосев (Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 721).

⁹οὐ λόγος, οὔτε αἰσθησις οὔτε ἐπιστήμη (Платон. Парменид, 142а).

так или иначе причисляет его к сущему, невозможно для него и произнести просто «благо», поскольку наличие блага без бытия возможно лишь как результат абстракции в мышлении, а оно превышает всякого мышления, как и всякой мысли о себе.¹⁰

Поскольку единое неизреченно и невыразимо, как мы можем приблизиться к нему? Ведь его трансцендентность делает неприменимым весь тот мыслительный аппарат, который принят в нашем мире, и Единое оказывается быстротекущим, мимолетным и неуловимым. Акт восприятия единого близок к видению,¹¹ и для него необходимо наличие чего-то, подобного свету. Когда речь идет о видении чувственно воспринимаемого одно для зрения — это тот эйдос, который оно видит, а другое — это то иное, при посредстве чего оно видит этот эйдос. Последнее для него — тоже нечто чувственно воспринимаемое, но иное эйдосу и причина его узрения. Оно всецело слито с этим эйдосом, и ощущение его самого оказывается неотчетливым, поскольку взгляд полностью сосредоточен на том, что как бы освещено. Более того, когда подле этого самого иного ничего нет и оно не относится к чему-то, ощущение не в состоянии его постигнуть; так свет Солнца пропадает для ощущения, когда нет никакого тела, на которое он падал бы. Точно так же и зрение ума видит при посредстве некоего подобия света то, что освещено этой самой первой природой, и видит прежде всего природу освещенного и в меньшей степени — освещающее. И лишь когда он отрешается от видимого и смотрит на то, при посредстве чего оно видимо, вот тогда-то он и созерцает сам свет и начало света.¹²

Когда ум созерцает этот свет, он не должен смотреть на него так, как будто является чем-то внешним ему, поскольку сам он не чужд этому свету. Он должен ловить его мгновенные проблески, отрешившись от всего внешнего, словно пребывая во тьме, или просто не желая смотреть на иное и предпослав себе в качестве зримой природы этот самый свет, или же просто крепко ухватившись за него. Только тогда он видит, не видя, и видит в наибольшей степени, поскольку видит свет, а не что-то, освещенное им. Ум, скрыв себя от иного и снизойдя в свои глубины, увидит не свет, пребывающий в ином, а свет сам по себе, мгновенно явленный в сво-

¹⁰См.: Епп. VI.7.38.

¹¹Платон и Аристотель описывали постижение первого как подобие прикосновения (Доброхотов А.Л. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Историко-философский ежегодник'87. М., 1987. С. 63). Реформа Плотина, может быть, и состоит в том, что он проводит аналогию не с осязанием, а со зрением, призывая начать видеть саму причину видения, позволяющую сущему восприниматься; безусловно, это мнение как бы продолжает описанный Платоном в VII книге «Государства» путь восхождения души в умопостигаемом.

¹²Прокл в своем гимне к Солнцу называет последнее «властелином мысленного огня» (Аптические гимны. С. 271); очевидно, здесь продолжается и развивается аналогия Плотина между Солнцем и Единым.

ей единственности и чистоте.¹³ Тогда-то ум и оказывается в затруднении, не ведая, откуда явился этот свет. Однако ведения этого и не нужно, ибо он и не приходит ниоткуда, и не уходит; он либо появляется, либо нет. Потому и не нужно стремиться догнать его, но следует, пребывая в спокойствии, ожидать его появления, подготовив себя к его созерцанию, словно возведя очи горе в ожидании восхода Солнца. Созерцание света внезапно появится, но стоит нам, казалось бы, его достигнуть, как оно ускользает от нас, вернее, мы сами ускользаем от него, перейдя к иному состоянию в силу своей изменчивости.

Почему же единое порой позволяет постичь себя тем, кто, казалось бы, недостоин его созерцания и не готов к нему? Ответ Плотина неожиданный. Делает оно это в силу своей благодати (*ἡ χάρις* — очарование, прелесть).¹⁴ Ведь когда мы пытаемся взойти к нему, пока мы находимся в чистом уме, мы созерцаем прекрасные и священные вещи, однако все еще не можем получить то, чего ищем. Мы как будто приближаемся к лику, который всецело прекрасен, но еще не в состоянии привести в движение наше зрение, и в котором еще не присутствует благодать, присоединяющаяся к красоте. Лишь когда от единого снисходит эта самая благодать, вот тогда-то созерцание и захватывает нас всецело, и мы достигаем предмета наших стремлений. И в определенном смысле можно считать, что нисхождение от единого благодати — это проявление его всеобъемлющей любви.¹⁵

Таково в общих чертах апофатическое учение Плотина. Для его окончательного уяснения необходимо сделать еще одно замечание по поводу используемой философом терминологии. Как мы видели, суть его воззрений заключается в отрешении ума от всего, включая его самого, для непосредственного узрения единого. Для характеристики этого процесса Плотин использует слово *ἀφαίρεσις*, которое в античности применялось для обозначения имеющей место в математике абстракции. Вероятно, такое словоупотребление было для него привлекательным потому, что оно предполагает не чисто отрицательный, но одновременно и отрицательный, и положительный процесс. Ведь, например, в математике при простом отрицании понятия линии мы получаем просто не-линию, в то время как в процессе абстракции мы получаем понятие точки; таким образом, здесь путь отрицания ведет к некоему положительному результату. Кроме того, обратный абстракции процесс никогда не имеет смысла как процесс чистого утверждения, ведь и в математике мы не получаем понятия линии,

¹³В книге М. Владиславлева (Владиславлев М. *Философия Плотина, основателя неоплатоновской школы.* СПб., 1868. С. 72) описывается некое противоречие в философии Плотина, связанное с бессмысленностью единого и значит, с его причислением к «слепым и неразумным силам». Как мы видим здесь, даже намек на такое противоречие не имеет смысла.

¹⁴См.: Епп. VI.7.22.

¹⁵Адо П. Плотин, или простота взгляда. М., 1991. С. 50–52.

прибавляя к понятию точки лишь понятие протяженности, но всегда вынуждены говорить о некоем «геометрическом месте точек», и в метафизике мы не в состоянии получить все многообразие умопостигаемого и чувственного, всего лишь добавив к понятию единого понятие многости, поскольку последняя еще не является чем-то определенным, и вынуждены прибегать к более сложным концепциям, таким, как теория «эманации», или творения.

Что же касается самого слова $\eta\ \alpha\lambda\omicron\varphi\alpha\sigma\iota\varsigma$ — отрицание, давшего название всему апофатическому учению, то Плотин достаточно редко пользуется им. Причину этого он приводит следующую: отрицание — это некое всеобъемлющее понятие, которое может как сочетать отрицательные моменты с положительными, так и подразумевать чистое отрицание в смысле лишенности ($\eta\ \sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$). Поэтому лучше не пользоваться понятием отрицания в чистом виде.¹⁶ Ведь логика лишенности неприменима к единому:¹⁷ то, что лишено какого-то действия или функции, в возможности обладает ими, но в данный момент не выполняет этого действия или функции, и стало быть, единому можно приписать лишенность чего угодно, но тем не менее не приблизиться к нему. Понятие лишенности Плотин использует прежде всего применительно к материи, которая в возможности есть все, что угодно, но в действительности не является ничем, по крайней мере ничем сущим.¹⁸

Апофатическое учение, практически идентичное Платиновому, является метафизической основой и герметической натурфилософией. В сочинении «Диалог Гермеса Трисмегиста с Асклепием» (*Corpus Hermeticum*, II) речь идет о том, что бестелесное является или чем-то божественным, или же самим Богом. В первом случае оно нерожденное, т. е. не вовлечено в процесс становления, но при этом выступает в виде некоей сущности ($\omicron\upsilon\beta\iota\omega\delta\epsilon\varsigma$). Что же касается самого Бога, то он оказывается чем-то бессущностным ($\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$). Умопостигаемое есть *место* Бога, однако не сам Бог, поскольку он чужд какому бы то ни было месту. Таким образом, Бог умопостигаем — и все-таки в каком-то смысле умопостигаем, поскольку чувствами, во всяком случае, его воспринять мы не можем. Божественное благо — это свет-архетип, и как бы его лучами являются обычное благо, ум и истина. Бог не есть ни первое, ни второе, ни третье. Бог — причина бытия как для всего этого, так и для всех вещей вообще. Бог — не ум, но причина бытия умом, не дух, но причина бытия духом, не свет, но причина бытия светом. Бог ничего не оставил в стороне, кроме не-сущего. Сходство данной концепции с учением Платина, которое метафизически обосновано значительно глубже и куда более развернуто.

¹⁶См.: Епп. VI.3.19.

¹⁷См.: Епп. VI.7.37.

¹⁸См.: Епп. I.8.11; II.4.14.

Оборотной стороной апофатического учения Плотина, раскрывающего трансцендентную сущность единого и пути восхождения к нему отдельных душ, является учение, которое в истории философии получило название учения об эманации. Под этой теорией¹⁹ обычно понимается некоторый вынужденный силой необходимости процесс раскрытия первого начала, обусловленный его всецелой полнотой и вследствие этого переизбытком силы божественного единого, которые якобы заставляют последнее создавать из себя сущее. Иной силой, вынуждающей единое к эманации, обычно признается порядок аналогии: если ум создает душу, а душа, в свою очередь, животворит телесное, то, значит, в порядке природы заложено обращение высшего к низшему, и, стало быть, единое в соответствии с этим порядком должно создавать ум и сущее.

Приписывание Плотину подобного учения²⁰ с момента самого первого знакомства с ним вызывает некоторое неприятие. Во-первых, откуда у учения, принадлежащего греческому философу, появилось латинское название? Во-вторых, откуда взялась эта самая сила необходимости, которая к чему-то вынудила (?!) трансцендентное, на которое вообще-то не должны распространяться никакие законы сущего и которое должно быть не только единым, но и единственным? Не имеем ли мы здесь дело с неким выдержанным в дуалистическом, манихейском духе учением, которое по какой-то трагической ошибке было приписано в основном придерживавшемуся монистических воззрений Плотину? Не подходит ли более такое учение какому-то из авторов, писавших на латинском языке, например, весьма склонному к дуализму Иоанну Скотту Эриугене?²¹

Для ответа на подобные вопросы необходимо обратиться к сочинениям самого Плотина и детально рассмотреть их. В частности, считается, что теория эманации излагается им в двух небольших трактатах: «О том, каким образом из первого возникает следующее за первым» (Епп. V.4) и написанном вскоре после этого «О возникновении и порядке следующего за первым» (Епп. V.2). Заметим, что возникновение последующего Плотин не рассматривает как лежащий во времени процесс творения, это — некое

¹⁹Латинский термин *emanatio* представляет собой точный перевод греческого слова ἡ ἀπόρροια — истечение. Самая краткая характеристика процесса «эманации» содержится в статье Армстронга (Armstrong A. H. «Emanation» in Plotinus // Mind. 1937. № 46. P. 61). В развернутом виде он охарактеризовал В. Ф. Асмусом (Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976. С. 515) и А. Н. Чанышевым (Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 402–403).

²⁰Приписывается оно Плотину, например, М. Владиславлевым (Владиславлев М. Философия Плотина. . . С. 78). Однако здесь же приводится и следующее суждение. Учение об эманации противоречит христианскому учению о творении из ничего. Как мы увидим, Плотин также говорит о творении из ничего. Так не получается ли, что настойчивое приписывание философу учения об «эманации» является своего рода идеологемой, реализованной отцами церкви, заложившими основу для мифа об эманации у Плотина?

²¹См., напр.: Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1898. С. 364.

вневременное, т. е. имеющее место всегда и никогда, мистическое, таинственное действие, которое и рассматривать необходимо соответствующим образом.

Итак, философ констатирует, что если нечто существует после первого, то оно с необходимостью происходит или непосредственно от него, или от какой-то, в свою очередь, происходящей от первого промежуточной ступени. Стало быть, с необходимостью возникает некоторый порядок следования второго и третьего, и второе восходит к первому, а третье — ко второму. Однако прежде всего нужно существовать самому первому, простейшему, отличному от того, что следует за ним, сущему в самом себе, не смешанному с тем, что происходит от него, а, напротив, способному предоставить самого себя иному другим, отличным от смешения способом, являющемуся истинно единым, а не неким иным, не-единым, которое в результате действия, чуждого ему, объединилось и стало единым. Впрочем, даже назвать его единым было бы неправильно, поскольку о нем не может быть ни представления, ни знания, и по праву его можно назвать лишь трансцендентным сущности. Если же это самое первое не будет простым, уклоняющимся от всякого соединения и соседства, истинно единым и наимодостаточнейшим, то его нельзя будет считать началом сущего. То же, что не первое, нуждается в предшествующем себе, а то, что не простое, — в чем-то простом в себе. Кроме того, это самое единое-первое должно быть единственным, поскольку если бы имелось еще что-то, во всем подобное ему, то и каждое из них было бы единым, и оба они вместе — тоже, так что единое стало бы двойственным, а ведь мы не станем же утверждать, будто два тела — это единое тело. Далее, единое не может быть и первым телом: ничто простое не является телом, последнее же — это что-то рожденное, в то время как начало нерожденно.

Итак, если бы существовало нечто иное, следующее за первым, то оно уже не было бы простым, и, значит, при возникновении последующего единое становилось бы многим. Как же это может произойти? Ведь не случайность же это, иначе у всех вещей был бы иной предок — слепой случай, а вовсе не первое и не единое. Плотин строит в ответ на этот вопрос грандиозную аналогию, которая, надо полагать, и послужила основой для всех досужих разговоров об «эманации». Итак, если первое совершенно, что не вызывает сомнений, более того, если оно наисовершеннейшее из всего и является первой силой, то ему необходимо быть наисильнейшим среди всего сущего, а остальным силам по мере возможности подражать ему.

Однако все остальное, которое занимает те или иные ступени на пути к совершенству, как мы видим, никогда не ограничивается своими тесными рамками, но всегда порождает и созидает нечто иное, и это относится не только к тому, что имеет свободу выбора, например к живым существам,

обладающим в той или иной степени разумом, но и к тому, что такой свободы не имеет, например к растениям; более того, даже то, что бездушно, по возможности предоставляет самое себя иному. Все же уподобляется первому в меру своих сил и по вечности, и по благодати. Так разве могло бы первое и наисовершеннейшее благо, сила всего, остаться в себе, откаывая из зависти или по бессилию иному в своем участии? Разве оно могло бы быть после этого началом? Стало быть, нечто должно возникнуть непосредственно от него, если уж есть и последующие шаги в возникновении, и это нечто, не говоря уже о первом, должно быть лучше остального.

Какой же вывод можно сделать из этой аналогии? Во всяком случае, не тот, что первое начало вынуждается чем бы то ни было к созиданию последующего — будь то сила природы, будь то всеобщий закон необходимости, будь то что угодно другое. Скорее, пожалуй, само первое, создав последующее, явило свою собственную силу и установило всеобщий порядок следования иного и порождения одного другим. Однако об установлении законов единым речь пойдет чуть ниже, а сейчас мы закончим рассмотрение происхождения следующего за первым.

Так вот, если бы, например, первое было умом, то последующее оказалось бы близким к нему и подобным ему, но испытывающим недостаток ума. Однако, поскольку на самом деле первое трансцендентно уму, второму необходимо быть умопостижимым. Почему же второе не есть ум? Да потому, что действие ума есть мышление, а мышление, созерцающее умопостижимое, само по себе является в некотором роде безграничным, и предел ему ставит лишь умопостижимое. Стало быть, ум — это двойца: умопостижимое и мышление. Однако каким образом на основании умопостижимого возникает мышление? Путь этот следующий. Умопостижимое, пребывая в себе и будучи самодостаточным, не является вовсе не воспринимаемым. Поскольку оно заключает все свое в себе и обладает им наряду с собой, оно совершенно отчетливо различает самое себя, и это восприятие подобно тому, как если бы оно постоянно пребывало в некоем совместном ощущении и размышлении, ином, нежели мышление ума. Итак, коль скоро нечто возникает, когда умопостижимое пребывает в себе, оно должно возникать всякий раз, когда умопостижимое более всего является самим собой. Стало быть, нечто возникает из него, когда оно пребывает в своем обычном состоянии, и коль скоро это возникающее происходит из умопостижимого, то оно и оказывается мышлением. Последнее же, будучи умопостижимым и мысля его, предстает как ум, одновременно и единственное, и иное, и тождественное умопостижимому. Значит, мышление есть энергия умопостижимого, и возникает она в то время, когда то пребывает в покое. Однако один вид энергии принадлежит сущности, а другой — исходит от нее, и первый вид — это каждый отдельный предмет в действительности, а другой — это тот, который следует за всякой вещью

в силу необходимости, будучи иным ей. Именно таким видом энергии и является для умопостигаемого мышление.

Во втором названном выше трактате Плотин говорит о полноте и переизбытке сил у единого, не упоминая вообще ни о какой силе необходимости, вынудившей его породить первое сущее. Итак, поскольку единое является совершенным в силу того, что ни к чему не стремится, ничем не обладает и ни в чем не нуждается, оно как бы растекалось далеко за свои пределы и, будучи в высшей степени полно собой, создало иное; возникшее же обратилось к нему и наполнилось от него, и принялось на него смотреть, и так появился ум. И в отношении его покой создал сущее, а созерцание — ум. Поскольку же для того, чтобы созерцать это сущее, необходимо покоиться, ум и сущее сделались одним и тем же. Этот самый ум, будучи некоторым образом подобным единому, создал подобное себе, излившись великой силой, и это свойственно уму вследствие того, что предшествующее ему излилось в его творении. И эта самая сущностная энергия стала душой, причем ум при этом пребывал в покое, подобно тому как пребывало в покое предшествующее ему, когда он возник. Душа же творит, не оставаясь в покое, а приходя в движение, и создает она некий призрак. Ведь когда она смотрит туда, откуда она произошла, она восполняется сама, а приходя в противоречивое движение, она порождает призрак себя самой — ощущение и растительную природу. Тем не менее она не отделена от предшествующего ей и не отрезана от него, и лишь кажется, будто душа, дойдя до состояния растений, гибнет.

У Плотина действительно имеется учение о переизбытке блага в едином и о силе необходимости, приводящей к возникновению всех вещей. Но как следует понимать этот переизбыток — как необходимость? Ответ дается в трактате «О свободе и волеии единого» (Епп. VI.8), где приводятся ключевые определения, необходимые для выявления понимания Плотинином процесса возникновения последующего из первого.

Основной вопрос данного трактата имеет теологический характер: есть ли смысл исследовать то, что происходит вследствие воли богов (τὸ ἐπὶ θεῶν), или же подобное стоит искать лишь в отношении людей со всеми их слабостями и противоречивыми силами, боги же могут все, и благодаря им происходит не только нечто, но и вообще все. Далее, может быть, в отношении единого следует допустить наличие всяческой силы и зависимость всего от него, все же остальное считать имеющим какую-то его частицу? Кроме того, даже соглашаясь, что вследствие единого происходит все, может быть, есть смысл исследовать, каким образом и почему все происходит вследствие его, по причине его? Ответы на перечисленные вопросы принципиально важны для оценки теории эманации, и мы попытаемся проанализировать их вместе с Плотинином.

Первое, на чем останавливается философ, — это наше собственное,

человеческое положение, а именно: зависит ли что-нибудь от нас самих? Мы подвержены самым разнообразным и противоположным друг другу случайностям, подчиняемся необходимости и силам страстей, захватывающих нашу душу, и все это мы полагаем имеющим власть над нами и прислуживаем этому, и движемся туда, куда повлечет все это. И тем не менее нет никакого затруднения в определении того, что такое зависящее от нас, поскольку это — то, что случится благодаря нам, если мы будем действовать в согласии со своими желаниями, не подчиняясь ни случайностям, ни необходимости, ни насилию страстей, и притом что не встретится ничего, противостоящего нашим желаниям. Итак, для нас понятие зависящего от нас обозначает не что иное, как то, что происходит по нашему желанию и совершается в той мере, в которой бы мы захотели. И здесь нужно различать два аспекта такой зависимости: нечто добровольное, то, что не вынуждено силой, действующей вместе со знанием, и то, что мы властны сделать сами. Как правило, эти два аспекта свободы сопутствуют друг другу, хотя и имеют различный смысл, однако могут вступать в противоречие.

Плотин в первую очередь анализирует второй аспект свободного действия, поскольку первый представляется ему очевидным. Итак, благодаря чему мы обретаем власть совершить то или иное? Разумеется, в результате некоего влечения (*ἡ ὁρέξις*), которое может вызываться, например, гневом, вожделением или рассуждением. Если оно является следствием гнева или вожделения, значит, оно возникает и у детей, и у животных, и у сумасшедших, и вообще у тех, кто подчинен своим фантазиям, над которыми не властен, т. е. не имеет отношения к свободному действию. Стало быть, необходимо говорить о рассуждении, которое лежит в основе влечения, причем не о рассуждении вообще, а о рассуждении правильном. Более того, необходимо определить, вызывает ли рассуждение влечение, или же наоборот — сперва появляется влечение, которое уже затем обосновывается рассуждением. Второй случай имеет место, когда речь заходит о соответствующих природе влечениях, когда душа следует природной необходимости, а также о тех чисто душевных влечениях, когда рассуждение лишь предшествует или сопутствует страстям и фантазиям. Однако тогда мы не властны над этими влечениями, и, значит, вопрос о разумных влечениях сводится к вопросу о власти; они лишь тогда свободны, когда имеют некую власть, а власть рассуждения лежит в пределах разумного. Стало быть, наша свобода в полном смысле слова относится вовсе не к сфере деятельности, а к сфере ума. В первой сфере лишь иногда может создаваться иллюзия свободы, и даже если разум здесь властвует, он не в состоянии совершать свое действие в чистоте и не смешанности. Итак, источником и как бы субстратом свободы как власти действовать для нас являются знание и ум.

Однако как только речь заходит об уме как об источнике свободы и о том, что он сам свободен, сразу же возникает ряд вопросов, на которые нужно ответить, чтобы понять смысл этой самой свободы ума. Разве окажется властным само то, что подчинено влечению, устремляющему его вовне и как бы заставляющему его испытывать недостаток, пусть даже это влечение ко благу? Может ли обладать свободой и самовластием ум, не во власти которого, например, не творить? Как может зависеть нечто от того, чему не свойственна практическая деятельность? Разве свободно то, что следует своей природе? Ответ на последние два вопроса самый простой: практическая деятельность всегда связана с внешней необходимостью, ограничивающей свободу,²² а то, что не следует своей природе, всегда оказывается рабом природы иного.

Что же касается блага, то разве вынуждено было бы нечто идти к нему, когда стремление к благу всегда добровольно, если только это нечто знает, что то, к чему оно идет, — это именно благо, а не что-то иное? Ведь скорее уклонение от блага и обращение к тому, что вынуждено, можно было бы назвать недобровольным. Следование же своей собственной природе всегда добровольно, то, что чему-то прислуживает, всегда испытывает некую раздвоенность между собой и тем, чему оно прислуживает; что же касается простой природы, соотношенной с единой энергией и не обладающей в возможности одним, а в действительности — другим, то разве она не свободна? И действие, связанное со своей сущностью, а не совершающееся по причине иного и под властью иного, также свободно. Стало быть, поскольку ум имеет началом действие, служащее причиной для его собственной сущности, благо, которое в каком-то смысле не внешнее уму, значит, он свободен; и свободы, и властности он ищет ради блага, и если он действует в согласии с благом, значит он действует свободно.

Таким образом, только душа, действующая в согласии с добродетелью, и ум являются подлинно властными над своими поступками и именно к ним и нужно сводить свободу и независимость наших действий, и сводится она не к внешнему, а к внутреннему действию — к мышлению и созерцанию. Именно созерцающий и первичный ум обладает свободой в том смысле, что его действие никак не определяется иным, но все обращено к нему самому. Более того, его действие является им самим и, пребывая в благе, он самодостаточен и полон; ведет же он некий род жизни, согласный с желанием. Душа же обретает свободу, при посредстве ума беспрепятственно устремляясь к благу.

А что же мы можем сказать о самом благе, или едином? Свободно ли оно? Прежде всего необходимо проанализировать, имеет ли оно свободу

²² Альбин (Альбин. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 438) проводит различие между созерцанием и деятельностью и констатирует, что лишь созерцание подлинно свободно. Таким образом, данное мнение Плотина находится вполне в русле общей платонической традиции.

в первом аспекте, т. е. зависит ли его действие от чего-нибудь. Разумеется, такая зависимость не может быть связана с отдельной волей того или другого человека. Невозможна и его подчиненность чему-то высшему, поскольку оно, будучи благом само по себе, не допускает наличия чего бы то ни было превыше себя. Нельзя допустить также воздействия на единое случайности, поскольку последняя коренится среди позднейшего и многого. Нет и необходимости, властвующей над его рождением, поскольку оно нерожденно. Заводить же речь о том, что оно лишено свободы, поскольку действует в соответствии со своим положением, вообще неразумно, ведь согласно такому рассуждению свободно только то, что естественно. Нельзя отрицать его свободу и на том основании, что оно от всего обособлено и пребывает в одиночестве: таковое не может встречать препятствия ни в чем и, будучи благом, пребывает само подле себя, не вынуждается движением иного двигаться к тому и ни в чем не испытывает недостатка. Если же мы говорим про некое подобие ипостаси блага и про некое подобие его энергии, а применительно к единому это одно и то же, то в этом случае энергия не соответствует бытию, напротив, бытие соответствует энергии, и энергия не восходит к некоей сущности. Это подобие сущности, скорее, извечно сопутствует энергии, и в своем слиянии они как бы созидают само единое.

Далее, когда мы вообще говорим про самовластность единого, мы испытываем существенные трудности. Ведь, например, когда утверждаем, что она не является для него случайным свойством, мы попросту распространяем на него то, что относится к низшему, в силу своей неспособности сказать о нем то, что подобает: даже прекрасное и священное для него последующие. Оно в одном смысле является их началом, а в другом — нет. Итак, соотносить свободу единого с чем-нибудь нельзя, можно лишь констатировать, что она не от сущности, поскольку тогда она была бы подчинена иному.

Более того, к единому вообще нельзя применять слова «случилось», «произошло», они относятся к последующему, среди которого уже существует нечто причинствующее, как и то, что произошло вследствие его. Тем не менее, если заводить речь о том, что нечто «случилось», ни в коей мере не следует останавливаться на самом этом термине, но нужно понять, что, собственно, имеет в виду тот, кто его произносит. Подразумевает же он прежде всего то, что нечто обладает вот этой природой; если бы его природа была иной, то и оно было бы иным, пусть даже худшим, и действовало бы в согласии со своей сущностью. Однако в ответ на это нужно заметить, что началом всего невозможно быть случайности не потому, что она худшая, а потому, что она не благо как таковое, а иное, как бы недостаточное благо. Итак, началу всего необходимо быть самым лучшим, а значит, чем-то определенным, причем определенным в смысле своей единичности, а не

необходимости; оно происходит от себя самого. Стало быть, оно именно такое и не иное, потому оно должно быть таким, и применять к нему нужно не понятие «случилось», а «должно было быть». Кроме того, если уж к истинно сущему мы не можем применить понятие «случилось», поскольку ему присуще лишь подлинное бытие, то и к тому, что трансцендентно этому сущему, мы и подавно не можем его применить.

Далее, можем ли мы сказать, что единое — владыка самого себя, как и бытия того, что есть? Плотин рассуждает здесь следующим образом. Каждый из нас, людей, в отношении тела находится дальше от своей сущности, а в отношении души — ближе к ней и в определенном смысле является сам некоей сущностью. Это означает, что человек есть нечто составленное из видового различия и сущности. Стало быть, в каком-то отношении мы сами и наша сущность — это разные вещи, и в этом-то отношении мы над своей сущностью не властны. Однако в некотором ином отношении наша сущность есть то же самое, что и мы сами, и в этом мы властны над ней. Что же касается того, что всецело является тем, чем оно является, и неотделимо от своей сущности, то это уже властвует над собой и, значит, над своей сущностью. А что мы можем сказать про то, что создало сущность? Само оно свободно, поскольку ему нечему подчиняться, но и сущность свободна благодаря ему, а оно само сущностью не обладает. Стало быть, если оно является некоей энергией, то, следовательно, ни в каком отношении не будет иным себе, а значит, и господином над собой.

Если же мы не допускаем наличия в нем никакой энергии, но предполагаем ее лишь в ином, значит, оно не властвует и не подчиняется, и не только само не властвует над собой, но и иное над ним не властно. Таким образом, в том и в другом случае единое не является владыкой самого себя. Однако такое рассуждение не вполне законно. Ведь если бы мы допустили наличие у него неких энергий, то ясно, что, во-первых, такие энергии соответствуют его желанию, и, во-вторых, они образуют для него некое подобие сущности. Значит, воление единого и его сущность есть одно и то же, и если так, то чем оно захочет, тем и является, и при этом действует и желает не в соответствии с природой или сущностью, но всецело властвует над своей сущностью и бытием. Подтверждением является то, что для каждого отдельного сущего стремление к благу превышает его конкретное бытие и сущности, и благо предпочтительно для всякого бытия; более того, чем больше оно обладает благом, тем более оно причастно бытию.

Следовательно, если существует благо и вместе с ним существуют его свободный выбор и желание, коль скоро без этого не будет сущего, то всему этому подобает быть не многим, а единым, и следует объединить его воление и сущность. Необходимо также, чтобы желание и бытие в нем оказывались одним и тем же и, значит, чтобы единое в определенном смысле создавало само себя, ведь не по воле случая оно есть, а по своему

собственному хотению. Единое, будучи отцом разума, причины и причинствующей сущности, выступает как причина самого себя и само существует благодаря себе и при посредстве себя; в этом смысле оно первичное и сверхсущее. Оно, как было сказано выше, создало сущее не для себя самого, поскольку никак не нуждается в нем, и творит то, что есть, отнюдь не в соответствии с тем, что есть.²³

Однако, когда мы говорим, что единое творит само себя, не получается ли так, что оно одновременно и возникает, и уже имеется? Ведь оно созидает само себя отчасти потому, что его еще нет, отчасти же потому, что оно уже есть, по крайней мере, как нечто созидающее. В действительности же единое вообще не следует рассматривать как нечто созидаемое, оно всегда созидающее. В результате его созидания не возникает ничего иного ему, но оно всецело является самим собой, и энергия его не достигает степени некоторой сущности. Не следует пугаться утверждения, что оно — энергия без сущности, и в этом смысле предпочтительнее полагать, что эта самая энергия без сущности, как бы ипостась единого.²⁴ Ведь если мы предположим, что оно — ипостась без энергии, то начало окажется имеющим некий недостаток и, наилучшее среди всего, есть несовершенное; если же добавить к ипостаси энергию, единое перестанет быть единым. Итак, поскольку энергия совершеннее сущности, а первое — наилучшее, значит оно — энергия. Действуя же, единое становится и чем-то, и ничем, поскольку предшествует всякому рождению.

Таким образом, энергия, не прислуживающая сущности, оказывается свободной в чистом виде, и в этом смысле единое само происходит от себя. Ведь если бы оно было сохранено в бытии чем-то иным, значит, не происходило бы в первую очередь от себя самого, но коль скоро оно само себя связует, то и предоставляет себя себе самому, причем делает это изначально, поскольку если бы такое созидание произошло во времени, само творение было бы наиболее властным, но ведь оно существовало предвечно и, значит, само тождественно творению. Единое — это во всем властное над собой, и только властное, но никогда не подчиненное, и властвование осуществляется отнюдь не в смысле порядка, но в смысле чистого господ-

²³Заметим, что, несмотря на такие рассуждения Плотина, не следует толковать учение как волюнтаризм (Merlan Ph. From platonism to neoplatonism. Hague, 1960), ведь в основе сущего лежит отнюдь не воля, а разум, и властвует трансцендентное последнему, каковым воля не является.

²⁴Утверждение Плотина, что единое есть энергия без сущности, представляется весьма оригинальным. Однако еще в I в. до н. э. в трактате «О мире», приписывавшемся Аристотелю, было высказано мнение, что Бог трансцендентен, т. е. не имеет сущности, но сила его пронизывает мироздание (Псевдо-Аристотель. О мире // Античность в контексте современности. М., 1990. С. 163). Очевидно, такое мнение во времена Плотина уже витало в воздухе, и заслуга философа состояла прежде всего в его метафизическом обосновании и разработке.

ства, силы и самовластья, и оно всецело самовластно в себе; самовластие же обеспечивается тем, что нет никакого дела, которого не было бы в нем.

Подводя итоги рассмотрения Платином проблемы свободы, можно констатировать, что она имеет решающее значение для оценки теории «эманации». Поскольку единое-благо — это чистая энергия, не имеющая отношения к сущности, причем энергия творческая, то в его природе, если можно так выразиться, по-видимому, заложено созидание сущности, которая тем не менее не остается в едином, но становится иным ему. Такое созидание является совершенно свободным, поскольку единое полностью властно над ним и ничем — ни случайностью, ни разумом — не ограничено, хотя и не оказывается каким-то противоестественным, отличным от блага процессом. Таким образом, в возникновении последующего после первого, согласно Плотину, нет ничего вынужденного и, значит, при оценке философии Платина не может быть и речи ни о какой эманации как вызванном силой необходимости процессе. Скорее уж необходимо понимать воззрения основателя неоплатонизма как креационизм, причем в близком христианству духе — как творение из ничего.²⁵ Существенным отличием от христианских воззрений является то, что акт творения лежит у Платина не во времени, оно предвечно и даже не кладет начала мировой истории, поскольку и умопостигаемый и чувственный миры вечны, а также то, что творение, по мысли Платина, нельзя понимать ни буквально, ни мистически, ни символически, его следует интерпретировать исключительно апофатически. Именно такой апофатический анализ может показать и то, что даже первые рассмотренные нами трактаты не имеют никакого отношения к «учению об эманации». Ведь то, что мы видим в чувственном и умопостигаемом космосах, — это всего лишь аналогия с возникновением всего из первого. Единое само установило законы рождения для сущего, и оно было вправе установить другие законы; эти же — всего лишь путеводная нить для теопта, следуя которой он может взойти к Богу.

²⁵Армстронг («Emanationssin... Р. 65–66) также отрицает наличие у Платина теории «эманации» в общепринятом смысле, связывая ее с именем Посидония. Однако он говорит не о креационизме, а о некоей «солярной теологии», которую возводит к автору книги XVI из Герметического корпуса, хотя и отрицает зависимость Платина от этого герметического сочинения. Намек на «солярную теологию» содержится и в книге А. Н. Чанышева (Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. С. 403).