

Раздел III

ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

Читателю предлагается перевод двух глав о Плотине из книги «Введение в античную философию» английского историка философии А. Х. Армстронга.

Артур Хилари Армстронг является патриархом современного «плотиноведения». Широко известны его переводы и комментарии к «Эннеадам», монография о Плотине, многочисленные статьи, в которых рассмотрены различные аспекты философии неоплатонизма. Все эти работы отмечены глубиной и в то же время строгостью и ясностью изложения. Армстронг — редактор и один из основных авторов фундаментальной «Кембриджской истории поздней греческой и ранней средневековой философии», трудов по истории раннего христианства, теологии и философии латинских отцов церкви.

Книга «Введение в античную философию» возникла из серии лекций, прочитанных английским ученым в Ньюмановском обществе в 1943 г. Лекции носили ознакомительный характер и предвзяли систематический курс истории средневековой философии — поэтому Армстронг уделял особое внимание преемственности и взаимосвязи античной и христианской мысли. Однако книга является не только приуготовлением к изучению средневековой философии, но и носит вполне самостоятельный характер.

В. Е. Смоленков

*А. Х. АРМСТРОНГ**

ПЛОТИН. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ. ЕДИНОЕ. БОЖЕСТВЕННЫЙ УМ

1. Своей кульминационной точки возрождение платонизма достигает в третьем веке в философии Плотина, одного из трех гениев языческой мысли эллинизма — наряду с Платоном и Аристотелем, чье влияние на последующих мыслителей самых разнообразных философских школ трудно переоценить. Мы располагаем вполне определенными и достоверными сведениями о философе благодаря его ученику и издателю Порфирию — соратнику Плотина, сопровождавшему своего учителя на протяжении многих лет. Порфирий написал биографию своего наставника,

© В. Е. Смоленков, 2000

* Из кн.: *An Introduction in History of Antient Philosophy*. Camb., 1942.

© В. Е. Смоленков, пер., 2000

предварив его собрание трудов Плотина. Это корпус работ — так называемые «Эннеады», сохранился полностью. Он содержит 54 различных по объему трактата, из которых Порфирий достаточно произвольно скомпоновал 6 книг. Каждая книга была названа «Эннеадой» («Девяткой») и состоит из 9 сочинений, рассматривающих различные аспекты какой-либо одной проблемы.

Трактаты написаны Плотинем в последние пятнадцать лет его жизни и основаны на лекциях и беседах в его римской школе. При чтении многих работ мы можем почти буквально услышать, как он размышляет вслух, отвечая на возражения, изменяя и развивая свои идеи в ходе беседы. Все эти сочинения относятся к тому времени, когда философская система Плотина уже полностью сложилась в его уме, и хотя из «Жизни Плотина» Порфирия (гл. 4–6) нам известен хронологический порядок их создания, сейчас уже невозможно детально проследить достаточно длительный процесс становления его учения. Еще в меньшей степени можно усмотреть какое-либо изменение в мышлении Плотина, если судить только по «Эннеадам». В них нет систематического и упорядоченного изложения платиновской философии. Снова и снова в них разбирается одна проблема или несколько сходных вопросов, часты повторения, добавления деталей, освещение с различных точек зрения. Поэтому очень легко обнаружить в «Эннеадах» противоречия, и каждый толковый интерпретатор Плотина, насколько мы можем судить об этом, рано или поздно столкнется с вопиющими антиномиями и натяжками в учении философа. Но противоречия Плотина — это противоречия великого ума, и они существенно иные, чем у платоников среднего поколения или Филона, мыслителей более низкого ранга, которые никогда не создавали шедевров.

Плотин размышлял так долго и с таким напряжением своих сил, что то, что он открыл, вряд ли могло вылиться в последовательную систему. Он сочетал подлинно глубокие прозрения с приверженностью богатой, многогранной традиции, которой он был всегда верен в своих устремлениях. А то, что иногда созерцаемая им истина не могла вместиться в рамки одной системы, свидетельствует исключительно о его интеллектуальной честности, глубине философской интуиции и, возможно, даже дарах свыше. Все это только увеличивает влияние его трудов, но отнюдь не облегчает нам их чтение.

Плотин самый трудный из греческих философов, а его стиль является дополнительным препятствием. Мыслитель был абсолютно равнодушен ко всем условностям, будь то литературная форма выражения своих мыслей, грамматика или произношение. Он никогда не возвращался к тому, что написал ранее («Жизнь Плотина», гл. 8). Его интересовало только содержание мысли, и он вкладывал в его выражение исключительную силу и мощь умственной концентрации, которыми пронизаны «Эннеады».

теля с его работами были лучше знакомы и более высоко их ценили чем на греческом Востоке. Западная неоплатоническая традиция оказала глубокое влияние на св. Августина, который читал «Эннеады» в латинском переводе Мариа Викторина. В основном через Августина мысли Плотина глубоко и плодотворно воздействовали на западную католическую теологию и философию.

3. Философия Плотина открывает нам грандиозное упорядоченное иерархическое строение духовной реальности — космос, который, несмотря на свою неизменность, статичность, является живым и органичным, а не мертвым и механическим. В этом космосе есть два вида движения. Одно направленное вовне, или нисходящее, воплощает произвольную созидательную мощь высшего принципа, который творит низшие формы в процессе самосозерцания, и действие это носит полностью необходимый и машинальный, рефлекторный характер. В процессе этого движения все уровни реальности непрерывно обретают свое бытие.

Существует противоположное — восходящее и стремящееся к единству движение, благодаря которому Душа, эта странница платиновской Вселенной, проходит по всем ступеням бытия к окончательному единению с Первоначалом. Это путь духовной жизни. Первое космическое движение — это отпадение от единства ко всевозрастающей множественности, второе — устремление духовной жизни, идущее от раздробленности обратно к совершенному и всепорождающему началу, к высшей возможной точке единства. В процессе изложения своих идей Плотин сосредоточивает внимание то на одной из этих устремленностей, то на другой. Это логические скачки требуют соответствующих уточнений и порождают непоследовательности в описании различных уровней духовной реальности. Было бы чрезмерным упрощением сводить его концепцию только к рассмотрению двух типов движения — исходящего и возвратного, их следует считать единым динамическим циклом с началом и завершением в Первопринципе.

Космическое движение само по себе является сложным, творение возникает как необходимый момент самосозерцания, цикл распадается на множество циклов, поэтому при рассмотрении Плотин каждой из ступеней мироздания обнаруживаются новые несообразности в его изложении. Противоречия и неувязки в его учении частично могут быть отнесены на счет крайней многосложности, разнообразия наследуемой им традиции, в которой значительное число аристотелевских и стоических идей соединялось с платонизмом. Плотин прямо и вполне сознательно заимствовал очень много идей Аристотеля и его комментаторов, хотя в некоторых вопросах он бескомпромиссно отрицал перипатетическую традицию. К стоикам он менее благосклонен, но отнюдь не избежал косвенного влияния стоицизма. Другой причиной сложности и противоречивости его

учения является глубина и тонкость анализа умственной и духовной жизни человека, которые иногда приводили мыслителя к выводам, выходящим за рамки его системы.

Всегда следует помнить о двойственных аспектах его философии — космическом и религиозном. Его учение стремится одновременно к полному рассмотрению реальности и к тому, чтобы быть руководством в духовной жизни. Безусловно, эти два аспекта не могут быть полностью отделены друг от друга в контексте всеобъемлющей религиозной системы и тем более в философии Плотина, который полностью унаследовал традицию эллинского теологического рационализма, т. е. веру в то, что человек своими собственными силами может достичь удовлетворительного понимания божественного. В свою очередь, подобное убеждение коренится в уверенности, что природа человека по своей сути божественна. Духовная жизнь Плотина определялась его пониманием структуры реальности, а его концепция бытия подкреплялась его духовным опытом. «Эннеады» — это не молитвенная книга, не мистический трактат и в то же время не череда спекуляций философа, для которого Божество понимается не экзистенциально, а просто как нечто возвышенное, как исключительно интересный объект для умозрительных конструкций.

Религия Плотина стала его философией, а философия — его религией. Тем не менее для более ясного понимания возможно, а иногда и необходимо рассматривать два аспекта его учения порознь, и мы временами будем делать это на различных уровнях платиновской системы. Мы выберем порядок рассмотрения философии Плотина, который позволит наиболее четко прояснить смысл этого учения. Начав с вершин — Первоначала, Единого или Блага, и нисходя вниз через два других великих принципа умопостигаемой вселенной — Божественного Ума и Души, мы перейдем к низшим стратам бытия на уровне видимой вселенной и, наконец, к предельному небытию.

4. Высшим принципом платиновской системы является трансцендентное Первоначало, которое он чаще называет Единым, или Благом. Иногда он говорит о нем, как об Отце, конечно же не в христианском смысле, и очень редко философ называет его Богом. Порфирий, тем не менее, делает последнее без каких-либо колебаний, и Единое у него ближе всего к тому, что мы понимаем под Богом, чем у Плотина, и возможно, чем где-либо еще во всей греческой философии. Платиновское понимание Единого достаточно сложно, и оно подверглось множеству интерпретаций. Именно в концепции Единого, возможно даже чаще, чем в других частях платиновского учения, мы можем столкнуться с антиномиями и просто существенными натяжками в изложении. Следует помнить, что Средние платоники представляли Первый Принцип исключительно запредельным, трансцендентным. Но они же вполне определенно рассуждали о нем, как об Уме.

На их учение о Первоначале в значительной степени повлияло аристотелевское описание Высшего Бытия, или Бога, Неподвижного Перводвигателя, трансцендентного, самодостаточного, совершенного осуществления Ума, который не имеет никакой внешней активности, но поглощен само-созерцанием.

С другой стороны, Плотин ставит Единое, или Благо, выше Ума и выше Бытия. Это источник Божественного Ума и Мира Форм, последний содержится в Уме, но Единое — это не Ум и не Форма. Множество путей ведут Плотина к идее абсолютной трансцендентности Единого, и он последовательно описывает Первый Принцип различным образом. Один из способов описания — неопифагорейский: Единое — это Монада-Абсолют, порождающий все числа и множественность. Таким предстает все существующее с пифагорейской точки зрения. Когда Плотин рассматривает Единое подобным образом, его обоснование того, что оно выше бытия, является чисто логическим. Мы не можем приписать бытие Единому, не можем сказать «Единое есть», не вводя тем самым дуализма субъекта и предиката. В первоначальном единстве не может быть никакой двойственности, Единство как таковое, Единство-Абсолют является принципом единения всего сущего. С этой пифагорейской трактовкой тесно связана не совсем корректная интерпретация платоновского диалектического упражнения на тему «Единого» из диалога «Парменид», которое было распространено у платоников и пифагорейцев с I в. до Р. Х. И воспринято Плотиним, неоплатониками и некоторыми современными им мыслителями.

В первой гипотезе о Едином Платон скорее всего намеревался показать, что если полагается существование абсолютного единства в прямом смысле этого термина, то мы сталкиваемся с противоречием — из нашего предположения вытекает множество невозможных следствий. Вышеупомянутая интерпретация исходит из того, что первая гипотеза рассматривает трансцендентное Единство, Первый Принцип сущего, который может быть описан только через отрицание. В результате этого у Плотина можно обнаружить высказывания, которые я в другом месте назвал «негативной теологией унылого отрицания», т. е. любое определение, приписывание какого-нибудь предиката Единому отрицается, поскольку нарушает его единственность, которая является принципом единичности и таким образом принципом бытия иного. Основная доктрина Плотина, заимствованная им у Средней Стои, заключается в том, что нечто существует потому и лишь постольку, поскольку оно являет собою единство — единичное связанное целое. Для любого платоника Абсолютное Единство должно быть первоначалом всех неполных «единств», единств-во-множестве, целостностей, состоящих из частей.

Такой предельно отрицательный способ рассмотрения Единого однако

не исчерпывает полностью и даже не является самой важной частью воззрений Плотина по данному вопросу. У него есть и другой способ отрицания, «более положительный». Следует помнить, что Первый Принцип является для него не только Единым, но и Благом. Довольно часто философ представляет Благо-Единое как то, чему нельзя приписать никакой предикат, никакой определенности потому, что оно совершеннее и лучше, чем любая реальность, источником которой она является. Единое превосходит все возможности нашей мысли и языка. Оно абсолютно единично и просто вследствие своего бесконечного совершенства. Оно превосходит, находится по ту сторону любой иерархии ограниченных реальностей, которые мы можем знать и описывать. Мир Форм, образующий содержание Божественного Ума, является только несовершенным множественным образом единственного Блага. Можно сказать, что Благо освещает сверхъестественным сиянием красоту Мира Форм, это «благодать, играющая их красотой» (Епп. VI.7.22).

Эта фраза неоспоримо убеждает нас в различии между его философией и учением Платона. Для Платона Единое, или Благо, Первоначало Мира Форм, было формой и субстанцией, Формой Форм, включающий в себя все остальные формы. Платоновское Единое лишено той уникальной трансцендентности, потусторонности, которую Плотин приписывает Единому. Когда Плотин рассуждает о Едином положительным образом, оно ближе всего к тому, что мы понимаем под Богом из всех понятий греческой философии. Следует принять платиновскую «отрицательную теологию положительной трансценденции» и говорить о Боге только через отрицание, чтобы показать, что Он превосходит все и не может быть исчерпывающе описан несовершенными словами и мыслями, которые мы прилагаем к Нему. Он отличен от любой реальности. Плотин единственный из греков, кто рассматривает Первый Принцип как что-то большее, чем высший Ум — венец иерархии бытия. Для него оно отличается качеством, а не степенью от остальных объектов умопостигаемого мира. Здесь мы сталкиваемся с одним из противоречий платиновской философии, которое мы рассмотрим позднее. Плотин заходит так далеко в подчеркивании этих положительных, богоподобных аспектов Единого, что считает его чистой волей, полагает, что оно любит себя и является причиной самого себя (Епп. VI.8.15/18). В то же время философ не допускает, что оно знает себя, хотя у Единого есть «сверхразум», «мышление, которое не является мышлением». Дуализм познающего и познаваемого, хотя последние суть только два аспекта одной реальности, как они представлены в Божественном Уме, решительно исключается Платином из Единого. Тем не менее его описание Первопринципа в положительном аспекте иногда очень близко к характеристикам Божественного Ума, и существуют два примечательных трактата (Епп. VI.4, 5), в которых различия между высшими начала-

ми почти исчезают. Единое становится имманентным принципом единства, который абсолютным образом объединяет вездесущее и придающее всему завершенность идеальное бытие. У Плотина высшие ипостаси, уровни реальности не так резко отделены друг от друга, как в жестких классификациях поздних неоплатоников.

Положительные и отрицательные моменты Единого проявляются как в религиозных, так и в космических аспектах учения Плотина. Вполне естественно, что позитивные характеристики преобладают в «Эннеадах» — мыслится ли Единое как первый принцип бытия или конечный предел духовной жизни; трудно не говорить о нем в положительных понятиях, полагая его реальностью, однако более полной и богатой, чем все существующее. Отрицательный аспект тоже всегда подразумевается, и эти два момента никогда полностью не отделены друг от друга — если Плотин толкует об одном из них, то всегда имеет в виду и второй. Связующим звеном между ними является крайне важная для Плотина идея о том, что точно так же, как Единича-Абсолют есть принцип меры и числа, так и Единое выступает первоначалом всякого бытия. Для неоплатонизма существовать — значит быть в некоторой степени единством. Степень целостности, единства какого-либо объекта определяет его место в иерархии бытия.

5. Именно религиозность платиновского учения производит самое сильное впечатление на читателей, но истолковывается она весьма различным образом. Большинство читателей «Эннеад» согласятся с тем, что Плотин обладал подлинным мистическим опытом. Порфирий определенно утверждает это, но даже и без заверений Порфирия мы можем найти в «Эннеадах» много мест, где Плотин описывает воссоединение души с Единым таким языком, который говорит о личном опыте. Его свидетельства близки к писаниям других великих мистиков. Был ли мистический опыт философа подлинно сверхъестественным или только очень высокой формой «естественного» созерцания — это один из широко обсуждаемых вопросов, но разбирать его мы здесь не будем. Но думаю, что всякий, кто действительно изучал «Эннеады», без предубеждения и предвзятости не сможет отрицать, что опыт Плотина был подлинным, был благ и ценен и не был патологическим состоянием души или помрачением ума. Несомненно также влияние этого опыта на платиновское учение о Едином.

Расхождения между комментаторами возникают тогда, когда они пытаются точно определить, каковы результаты этого влияния, что Плотин думал о духовной жизни и в чем состояла, по его мнению, истинная цель последней. Некоторые представляют его крайним пантеистом и противником рационализма, для которого духовная жизнь ведет к отречению, отрицанию любой определенной реальности и любой ясной, недвусмысленной мысли и к растворению личности в бесформенном небытии — Едином,

отождествляемым с первоматерией. Другие видят в его философии сходство с индийской доктриной и полагают, что для него вершиной духовной жизни была реализация нашего предсуществующего единства с Одним, высшей и абсолютной Самостью. Мы и есть Единое и только должны реализовать его своими собственными усилиями, и, достигая Единого, мы добиваемся высшего самоосуществления. Иные толкователи считают, что его подлинные мысли родственны учениям великих христианских и мусульманских (суфийских) мистиков, и поэтому полагают, что сокровенное учение Плотина представлено текстами, где философ говорит о единении с Одним как о любовном союзе с трансцендентным Благом, когда душа и Благо сливаются в совершенном «единении», как об этом могли бы сказать средневековые английские мистики. В этом союзе личность человека не растворяется в Боге.

Первая точка зрения кажется мне абсолютно не подтвержденной и в целом противоречащей духу и букве «Эннеад». Вторая имеет некоторые основания для своего существования. Скорее всего Плотин действительно иногда думал о союзе с Единым именно как о высшей самореализации. Такой способ мышления в некотором отношении соответствует платоновской традиции, хотя в иных аспектах противоположен ей. Тем самым устанавливается органическая и неразрывная связь Высшего Принципа с более низкими уровнями бытия, и мистический опыт предстает завершением длительного процесса очищения интеллектуального, благодаря чему человек реализует свою божественность. Впрочем, ни сверхразумность и непознаваемость высшего опыта, ни идеи Абсолютной Личности не являются платоническими.

Третий тип рассуждения кажется мне наиболее близким платоновскому способу мышления. В «Эннеадах» очень немного мест, в которых философ предполагает тождественность Единого и человеческой души, и его обычное учение, скорее, отрицает их идентичность. Довольно часто Плотин настаивает на тождестве высшей части души человека и Божественного Ума. Мы больше, чем просто «люди», и больше, чем просто «души». В нашем возвращении к небесам мы можем отбросить наши человеческие качества низшего рода и стать тем, чем мы являемся по праву, и идти тем путем, который никогда не был закрыт для нас, — стать Божественным Умом, т. е. стать Всем, безграничной полнотой бытия. «Ты стал Всем, но что-то еще кроме Всего добавилось к тебе, и ты стал меньше от этого добавления» (Епп. VI.5.12). Но согласно обычному способу рассуждения Плотина, стать Всем — это не то же самое, что стать Единым, хотя он иногда говорит так, как будто это одно и то же. Единое, или Благо, трансцендентно как для религиозной, так и для космической сфер. Это «свет превыше света» (Епп. V.3.12), и даже Божественный Ум сам может узреть его, только преодолев себя, превзойдя себя в экстазе. Обыч-

ное божественное имеет дело только с множественным образом Единого — Миром Форм, составляющим предмет и содержание Ума.

Последний способ рассуждения о мистическом союзе как соединении с трансцендентным Благом, которое превосходит нас и есть нечто иное, чем мы, очевидно, представляет собою религиозный аспект того положительного рассмотрения Единого, изученного нами ранее в космическом аспекте. Определенные моменты традиции, унаследованной Плотинем (до него Альбин уже обсуждал два типа негативной теологии — простого отрицания и трансценденции, а также аналогию высших и низших принципов), и собственный опыт философа привели его к неудовлетворенности такой идеей трансцендентного Блага и единения с ним человеческой души. Это привело к двум видам противоречий в учении. Во-первых, между положительными и отрицательными аспектами Единого, пониманием его как трансцендентного Блага и крайней неопифагорейской доктриной Единицы-Абсолюта. Во-вторых, между Единым как тем, что никогда не равно самому себе даже в пределе, тем, что полностью за пределами, потусторонне, достижимо только в самотрансцендирующем любовном экстазе, и это слияние не результат нашей воли, но лишь самопроявление Единого; и, с другой стороны, Единым как целью нашей самореализации, как высшей Самостью. Концепция положительной трансценденции преобладает в обоих случаях, но оба типа противоречия реальны, и мы не должны забывать о них или путать их друг с другом. Второе противоречие сопряжено с другой важной антиномией — между подлинно платоническим пониманием Единого как Первого Принципа, который, превосходя все, является вершиной и источником всей иерархии реальности, где все бытие необходимо и органически связано с ним; и, с другой стороны, мистическим пониманием Единого как внеположного, находящегося по ту сторону всех иерархий, трансцендентного Абсолюта, целиком за пределами космоса. Можно сказать, что Единое всякий раз порывается выпрыгнуть из рамок платоновского космоса, а Плотин всякий раз стремится вернуть его и удержать на положенном месте. Необходимо рассмотреть, как Плотин делает это, его метод, а именно идею эманации или истечения.

6. В платоновском универсуме высшая реальность порождает низшую в ходе необходимого произвольного процесса направленной причинности. Этот процесс является отражением первичного действия созерцания. Высший принцип созерцает сам себя и находит в себе высшую реальность. Основные положения Плотина, объясняющие возникновение целостного, упорядоченного космоса, заключаются в следующем: созерцание — это изначальная, первичная деятельность, и там, где оно прекращается, нет никакого порождения; творчество — необходимый, «автоматический» результат созерцания; творение всегда ниже и меньше, чем творящее; творящее не иссякает, давая силу творению, но всегда остается неиз-

менным. При описании этого процесса необходимого, произвольного порождения Плотин пользуется своей любимой метафорой эманации или истечения. Высшее начало творит низшее подобно тому, как огонь распространяет тепло, снег — холод, цветы — запах или как Солнце излучает свет, не иссякая и оставаясь неизменным. Последнее является его излюбленным сравнением. Эта метафора «освящена» для философа платоновской аналогией Солнца и идеи Блага в диалоге «Государство».

Стоики повсеместно использовали это сравнение в буквальном смысле. Иногда Плотин удовлетворяется подобным объяснением всего процесса. Высшее неизбежно излучает низшее подобно тому, как Солнце неизменно светит просто потому, что оно Солнце. В других случаях философ сознает, что в конце концов это только метафора, и она нуждается в дальнейших уточнениях. Тогда он более тщательно истолковывает вневременной процесс созидания вселенной. Реальности низшего порядка возникают из высших посредством эманации или истечения, но полностью не реализуются и представляют собою неосуществленную потенциальность. Низшие слои полностью приобретают форму и становятся действительными, только возвращаясь к высшему принципу, из которого они восходят в результате самосозерцания последнего.

В этом втором аспекте процесса высший принцип является формой в аристотелевском смысле этого термина, а низший — материей. Действительно, в целом это учение является применением на уровне мироздания аристотелевской теории познания, в которой ум становится тем, что он мыслит, получая и наполняясь формами познаваемых объектов. Именно такой аристотелевский способ мышления использует Плотин, когда тщательно рассуждает об отношении высших и низших страт бытия. Когда он размышляет и пишет менее аккуратно, то использует метафору излучения, которая, скорее всего, в конечном счете восходит к Средней Стое.

В стоицизме эта метафора употребляется как буквальное описание проникновения Божественного огня в человеческую душу, а в христианскую эру достаточно широко использовалось как греками, так и эллинизированными персами и евреями. Учение о порождении без изменения и убывания рождающего, т. е. о «неоскудевающем дарении», является чисто стоической теорией эманации. Только сохранение этой доктрины спасает Плотина от полной непоследовательности, когда философ настолько далеко заходит в использовании стоического способа рассуждения, что представляет Единое как «семя» или потенцию, из которой разворачивается и развивается все сущее. Этот тезис противоречит обычному направлению его философствования. Вероятно, здесь ощущается влияние Спевсиппа. Вполне возможно, что апофатический аспект учения о Едином также восходит к Спевсиппу, поскольку тот рассматривал Единое как чистую потенцию, из которой последовательно разворачивается действительность.

7. Двойная метафора исхода и возвращения, возникшая при аристотелевском способе рассмотрения отношений между уровнями бытия, очень важна для поздних неоплатоников. Конечно, следует ясно понимать: эти «процессы» не протекают во времени, они одновременны, а точнее вневременны. Остановимся более подробно на платоновском описании второй великой реальности идеального мира — Божественного Ума, или Единого-бытия, Единого, которое существует и является Всем (Первоединое или Единое как таковое превышает бытия). Эта концепция является удивительной и удачной смесью учений Платона, Ксенократа и Аристотеля с небольшими стоическими добавками. Божественный Ум является Миром Форм, поскольку он мыслит формы. Он — совершенное единство-в-двойственности мыслящего и объекта мышления. Ум не может существовать без объекта мышления, а объект без Ума. Если в соответствии с общим правилом Плотина низшее созерцает высшее и наполняется им, то в первую очередь Единое, а не Мир форм, должно стать объектом созерцания и тем, что наполняет Божественный Ум. Возникает вопрос, почему Плотин рассудил иначе? Ответ коренится в признании предельной трансцендентности Единого. Божественный Ум не может достичь его, кроме как в экстазе. Обычное интеллектуальное созерцание Ума является попыткой вернуться к Единому, но Ум не в состоянии постичь его абсолютной неинтеллектуальной простоты и вынужден довольствоваться его раздробленным образом — Миром Форм. Иногда отголоски этой идеи встречаются уже у Филона, а в модифицированном виде они играют значительную роль в последующей христианской теологии.

Мир Форм в описании Плотина разительно отличается от платоновского. Очень подчеркнут его органический характер, это единая живая реальность. Возможно это объясняется стоическим влиянием. У Плотина мы находим идеи индивидуумов, но в существование таких идей не верили ни Платон, ни Аристотель. Так что мы снова скорее всего сталкиваемся со стоическим влиянием и особым платоновским пониманием личности. Сократ должен быть самим собой и в мире идей, а не кем-то еще, и уж точно не общим понятием. Плотин полностью отвергает старую платоническую и пифагорейскую идею о том, что в идеальном мире бесконечность противоположна совершенству (Епп. V.7.1) — существенное новшество, значимое для последующей истории развития философской мысли. С философским признанием бесконечности или по крайней мере безграничности в мире форм нашлось место для идей всего, что мы видим, а не только для математических, моральных или подобных им универсалий, представляющих интерес для философии.

Именно эту платоновскую доктрину о том, что мир форм содержит прообразы всех отдельных вещей, которые были, есть и будут, затем унаследовали и развили христианские философы и теологи. Другое важ-

ное новшество — единство Ума и форм в мире Божественного Ума — настолько сильно, что формы сами по себе представляют живые умы, и все в этом мире наполнено жизнью и действием. Будучи живыми умами, по законам аристотелевской психологии формы взаимопроникают друг в друга. Каждая форма-ум мыслит целый Мир Форм и таким образом становится им, поэтому в Божественном Уме часть является целым, а целое присутствует в каждой части, и здесь таким образом нет разделения и различия. Учение, что дух, умопостигаемое, идеальное бытие неделимо и всегда представляет собою «целое в целом», — не специфически платиновское, это общая доктрина поздней греческой философии. Тем не менее применение Платином этого учения вкупе с аристотелевской психологией к взаимоотношению форм в Божественном Уме является оригинальным и одним из наиболее значимых и глубоких положений его философии. Оно позволило философу представить мир Ума не в атомарной разделенности, но как совершенное единство в многообразии. Формы наполняются Божественной жизнью, а не предстают статичными объектами созерцания.

Платиновское учение важно для ясного и отчетливого понимания природы идей, их независимости от пространственно-временных ограничений, и те, кто с пониманием читает места в «Эннеадах», где Плотин описывает идеи Божественного Ума, вполне осознают это. Божественный Ум — верховная реальность, высший уровень бытия (Единое вне бытия), и квазиреальности видимого космоса — это только тени Ума, бледные копии, однако, как мне представляется, Ум нельзя назвать «Богом Платина». В процессе восхождения человека Божественный Ум, будучи строем духовной жизни, является и высшей точкой нас самих. Это уровень, на котором мы осуществляем полную самореализацию. Мы полностью становимся самими собою, когда освобождаемся от оков нашего низшего ограниченного «я», нашей души, связанной с телом, и минуем уровень Мировой Души, чтобы снова обрести себя и никогда не переставать быть тем, что мы подлинно есть, — Божественным Умом во всей его всеобщности, существующей через многообразие. Но даже когда мы реализуем наше единство с Божественным Умом, высшее Благо, или Единое, которое является Первым Принципом сущего, все еще трансцендентно для нас.

Впоследствии теологи припишут Богу большую часть того, что Плотин утверждал о Божественном Уме. Несомненно в «Эннеадах» Единое, в большей степени чем Божественный Ум, ближе к тому, что мы понимаем под «Богом». Конечно же, не только Божественный Ум, но также и Душа являются «богами» в греческом смысле этого слова, и наш собственный ум для Платина — Бог внутри нас.

ПЛОТИН. ДУША И МАТЕРИАЛЬНАЯ ВСЕЛЕННАЯ

1. Из предшествующего рассмотрения двух высших принципов платоновской системы — Единого и Божественного Ума — должно быть ясно, что они не соответствуют двум высшим началам Среднего платонизма, хотя Плотин и заимствовал многое у платоников среднего поколения. Возможно, лучшим способом описать то, как в этом аспекте Плотин распорядился философским наследием своих предшественников, это просто сказать, что он рассортировал мешанину из множества атрибутов, идей трансцендентности, первичности форм, самосозерцания ума, высшего единства и блага, которые Средние платоники приписывали своему Первопринципу, развил эти идеи и некоторые из них отнес к Единому, а другие — к Божественному Уму. Одним из результатов этого стало то, что Божественный Ум, который представляет собою Мир Форм, сам по себе становится в той же степени трансцендентным, что и его источник. Ум настолько же далек от материальной вселенной, как и платоновские идеи или аристотелевский неподвижный Перводвигатель. Связь между высшим идеальным и низшим материальным мирами или третья великая ипостась, названа Плотинумом, вслед за Платоном, Душою.

Хотя платиновское учение о Душе и восходит к Платону и в целом остается по своей сути платоническим, оно гораздо тщательнее разработано, чем доктрина «Тимея» или «Законов». Царство Души простирается от высот Мира Идей в Божественном Уме до низших степеней реальности вещественного мира, и его границы со стороны Божественного Ума определены весьма расплывчато. Душа, по Плотину, выполняет функции как второго Ума или Бога, так и Мировой Души Средних платоников (Великого Демиурга или Провидения и Мировой Души Платона). Поэтому она подразделяется на два уровня — высшую Душу и низшую Душу, или природу. Хотя Плотин иногда и отрицает это разделение, фактически он представляет их как две различные реальности, причем низшая происходит или эманурует из высшей.

2. Отношение между высшей Душой и Божественным Умом в определенном смысле почти аналогичны отношению между Божественным Умом и Единым. Душа возникает путем эманации из Ума, так же как Ум из Первопринципа. Ум является источником бытия Души и всего, что в ней есть прекрасного, благого и разумного. Душа возвращается к Божественному Уму в созерцании, а Ум действует как форма для материи — Души. Душа воспринимает Ум в соответствии со своими возможностями, только «душеподобным» образом, так же и Ум может воспринимать Единое лишь одним возможным для себя интеллигибельным образом, за исключением экстаза, когда он более уже и не Божественный Ум. Ум достигает не Абсолютного Единства как оно существует в себе, но лишь единства-в-различии, множественным образом которого является Мир Форм.

Восприятие Душой Ума в соответствии со своими способностями означает дальнейшее отдаление от единства и распад во множественность. Учение Плотина во многом интроспективно. Он описывает сущее в терминах жизни человеческого духа, и высочайшие ступени бытия, которые он исследует, являются проекциями на космический уровень сфер человеческого сознания, хотя они и не сводятся к последним. Если мы взглянем на учение Плотина в таком ракурсе, то Душа соответствует сфере дискурсивного мышления, в котором истины познаются последовательно, в процессе дискурса, переходящего от одной ступени рассуждения к другой. Ум соответствует сфере интуиции, истина постигается здесь сразу, в одном акте озарения, охватывающем единство-в-различии идей. Действие Божественного Ума можно соотнести с платоновским «ноэзисом», а Души — с «дианойей».

Впрочем, отношения между высшей Душой и Божественным Умом не сводятся к вышесказанному. До сих пор Ум рассматривался как принцип единства и начало Души, которая отделена от него как более низкий уровень бытия. Но Божественный Ум — это также и Вселенная, и Душа, которая, занимая более скромное место, принадлежит ей. Самое важное свойство Души — быть связующим звеном между двумя мирами: интеллигибельным, или идеальным, и материальным. Она представляет собою не только одну из высших ипостасей, которая правит миром и упорядочивает его, но и вдыхает жизнь, бытие в видимую вселенную. Поэтому Душа укоренена как в высшем, так и в низшем мирах. В горнем мире материальные вещи представлены своими прообразами — формами, но Душа представляет там саму себя. Это единственная реальность, населяющая оба мира. В своей первичной активности — созерцании — Душа принадлежит сфере Божественного Ума, в своей вторичной деятельности по управлению, упорядочению, одушевлению вещей она соприкасается с материальным миром.

В двух трактатах о Провидении (Епп. III.2 и 3) высшей Душе придана более высокая степень трансцендентности благодаря введению нового, отличного от прежних, принципа — Логоса. Логос создается «Умом и Душой, настроенной в согласии с Умом» (Епп. III.2.16). Он фактически выполняет все функции Души в материальном мире, оставляя Душе только ее высшую деятельность, — созерцание. Это дальнейшее усовершенствование было сделано Плотиним в позднем периоде его философствования, и хотя оно не имеет параллельных мест в тексте «Эннеад», оно гармонично вписалось в учение Плотина. Поскольку Душа является связующим принципом, мостом между интеллигибельным и видимым мирами, Плотин всегда различает отдельные уровни ее деятельности: созерцание, управление, одушевление и т. п. Философ всегда был склонен приписывать высшие и низшие типы деятельности различным идеальным реаль-

ностям. Разграничение между высшей и низшей Душами прослеживается на протяжении всех «Эннеад». Дальнейшее различие Высшей Души и Логоса мы находим только в трактате о Провидении. Безусловно все эти подразделения выражают сущность Души, и они не в такой степени противостоят друг другу, как Ум и Душа.

Вследствие исключительной философской и теологической важности понятия «Логос» следует уточнить, как Плотин пользуется им. Термин восходит к философскому словарю Аристотеля и стоиков, возможно на его употребление повлияло учение Александрийской школы. «Logos», по Плотину, — это действующий, формообразующий, духовный принцип. Индивидуальные души и формообразующие принципы тел — это «logoi». Таково подлинное аристотелевско-стоическое употребление терминов. Когда один идеальный принцип называется «Логосом» другого идеального принципа, то это означает, по Плотину, что первый представляет и выражает второй, более высокий принцип, на более низком уровне бытия. Так вселенский Логос из трактата о Провидении репрезентует Ум, трансцендентный Мир Форм и разумную Душу в видимом мире, для которого Логос есть начало разума и порядка, создающее настолько высокую степень единства и согласованности, насколько может принять материя. Прослеживаются очевидные аналогии с производящей и опосредующей ролью Логоса у Филона, хотя прямое влияние Филона на Плотина крайне маловероятно.

3. В остальной части «Эннеад», за исключением трактата о Провидении, высшая Душа правит материальным миром и упорядочивает его непосредственно, а не благодаря промежуточной роли Логоса. Это правление, с одной стороны, выходит за рамки материального мира и в то же время находится в связи с последним, подобно платоновскому Богу или богам. Имманентные функции Души выполняются низшей Душой. Мировая Душа никоим образом не граничит с телесным миром и не находится внутри него. Плотин всегда предпочитает говорить о том, что, скорее, низшее находится в высшем, а не высшее в низшем. Так Душа принадлежит Уму. Поэтому следует говорить, что душа содержит в себе тело, а не наоборот. (Здесь Плотин развивает одно из положений диалога «Тимей».) Отношение между Мировой Душой и индивидуальными душами достаточно запутано и его сложно ясно истолковать. Похоже, что индивидуальные души являются частями Мировой Души, но в особом, «плотиновском смысле». Философ полагает, что в каждом духовном существе представлено все целое, и они могут, если захотят этого, выйти посредством созерцания из своих пределов и достичь уровня всеобщности, т. е. стать целым. Это возможно, поскольку души так же независимы от управляемых ими тел, как и Мировая Душа.

Индивидуальные души обязаны оживлять и управлять телами, отве-

денными им в соответствии с порядком, установленным Мировой Душой. Души, по Плотину, так же как и по Платону, пребывают в теле не в результате грехопадения, но по закону мироздания. Тем не менее, иногда души совершенно непостижимым образом оказываются виновными в том, что населяют не только человеческие тела, хотя и это, возможно, не нарушает миропорядка. Духовное состояние души зависит от ее отношения к телу. Если душа полностью поглощена эгоистическими интересами населяемого ею тела, попадает в сети атомистической раздробленности материального мира, изолирует себя от целого и в конце концов погрязает в греховной чувственности.

Главный грех души — самоизоляция, душа запирает себя в теле и отвергает свое высшее предназначение. Но сам по себе факт пребывания в теле, прежде всего в человеческом, не означает для души тюремного заключения. Последнее наступает только в том случае, когда душа становится слугою тела. Главное отличие этих состояний — внутреннее отношение. Для человека, как существа телесного, всегда возможно подняться над эгоизмом и узостью забот земной жизни к универсальности высшей Души, а затем возвыситься и над этим уровнем и по праву занять свое место в мире Божественного Ума. Как уже упоминалось выше, одно из центральных положений Плотина заключается в том, что мы более чем «люди» и более чем «души», мы являемся Умом, «мы низринуты не полностью». Даже когда мы во плоти, наша высшая часть принадлежит миру Божественного Ума. Эта подлинная и высшая часть нашего «Я» тождественна с нашим прообразом, идеей, Логосом которой является душа. Не покидая тела, в своем возвращении к Уму мы можем, правда в исключительных случаях, проследовать далее к экстатическому слиянию с Единым, когда ум выходит за свои пределы и достигает высшей точки. Мы видим, таким образом, что плотиновское понимание духовной жизни не соотносится с уровнями бытия в космическом миропорядке.

Существует противоречие между религиозными и космическими аспектами учения — противоречие между свободным восхождением философского духа к предельным основаниям и осторожным ограничением уровней бытия с соответственными характеристиками Ума и Души. Однако мы не должны раздувать это противоречие. Учение о «logoi» недвусмысленно показывает, что уровни бытия не следует мыслить строго отделенными друг от друга, но понимать их как этапы разворачивания единого жизненного процесса.

4. Как уже говорилось, низшая Душа, или Природа, является имманентной Душой. Это Мировая Душа «Тимея» и Среднего платонизма, это подлинная эманация, образ высшей Души на более низком уровне. Это доподлинно Душа, хотя и более низкого свойства, ее основной деятельностью является созерцание, причем не разумное, а схожее с человеческими

грезами. Трезвенное, разумное созерцание характеризует трансцендентный духовный мир высшей Души и Божественного Ума. Из-за несовершенства странного мечтательного созерцания Природы его плоды, возникшие в результате произвольного, необходимого, «рефлекторного» действия, «мертвы», неспособны к созерцанию и к рождению чего-либо. Они представляют собой окончательную границу развертывания бытия, последний след или край тени высшей реальности. Эти творения Природы являются имманентными формами предметов. Их описание очень похоже на характеристики аристотелевской внутренней формы, а учение Плотина о Природе можно считать приспособлением аристотелевской Природы к весьма оригинальному платиновскому развитию платонизма с его доктриной мирового созерцания. Однако есть одно существенное различие между внутренней формой у Плотина и у Аристотеля. Аристотелевские формы соединяются с материей для того, чтобы образовать единую реальность, в которой эти два момента различимы лишь в логическом анализе. Платиновская материя остается неизменной и после внедрения в нее форм. Это темная бесформенная пустота, лишенность чего-либо, это — сам принцип отрицательности. Предельная отрицательность материи делает ее началом зла в видимом мире.

Таким способом Плотин пытается сочетать аристотелевское понимание материи как чистой отрицательности, пустой потенции становления с платоновским учением о материи как непокорной, оказывающей сопротивление упорядочивающей и одушевляющей деятельности Души. Несмотря на то, что материя — зло, материальная, видимая Вселенная злом не является, по категорическому утверждению Плотина. Он страстно отстаивает ее благость, полемизируя с гностиками, для которых видимый мир не только есть зло, но и создан злыми силами. Для Плотина мир создан благой работой высшей Души, управляется, упорядочивается ею и удерживается в органическом единстве Природой — всеобщим принципом порядка и целостности.

Поскольку видимый мир материален, он является низшим уровнем реальности, граничащим с мраком небытия. Но для Плотина, так же как и для Платона и стоиков, это лучшая из всех возможных материальных вселенных, лучшее из всех возможных отражений на материальном уровне света и красоты мироздания. Это не только продукт творчества Души, но и само по себе живое существо, обладающее душой. Плотин усиленно подчеркивает органическую целостность материальной вселенной, которая проистекает из ее жизненности, одушевленности. В этом он вполне справедливо считает себя последователем учения Платона, изложенного в «Тимее». Но самый большой вклад в это учение об органической Вселенной внесли Средние стоики. К ним восходит платиновская идея мировой симпатии, соединяющей каждую из частей космоса воедино. Это

учение легло в основу эллинистической магии, и на нем Плотин целиком основывает магическую теорию молитвы. Молитва для него — это просто приведение в движение посредством заклинаний или магического ритуала, через вселенскую симпатию небесных сил, исходящих от богов-звезд. В целом процесс этот является автоматическим, он не имеет ничего общего с религией в той форме, в которой и мы и Плотин понимаем ее. Философ практически не обращается к внешнему языческому культу и интересуется только его магической стороной в целях иллюстрации своего учения.

Он утверждает, что мудрец находится вне пределов досягаемости магии, поскольку его душа обитает в высших сферах, недоступных для воздействия магических ритуалов. Этот довод об иммунитете мудреца к магическим воздействиям, конечно же, платонический, а не стоический. Плотин снова следует за Средними платониками и выступает против стоиков, проводя различие между Провидением и Роком, которые он отождествляет соответственно с деятельностью высшей и низшей Душ. Таким образом мыслитель сохраняет иерархию разных уровней Души внутри единой органической вселенной.

Плотин возвращается к учению стоиков, когда рассматривает порядок и гармонию материального мира, его влияние на жизнь человека. Для него — это гераклитовская гармония войны и раздора, в которой зло и страдания материального мира являются неизбежными следствиями детального воплощения образца порядка и гармонии, какой только вообще возможен в мире материи, представляющем крайнюю степень раздробленности, которую можно совместить с существованием чего-либо. Индивид, страдающий в борьбе и противоречиях космической драмы, по словам Плотина, имеет не больше оснований жаловаться, чем черепаха, пытающаяся проползти под ногами танцующей толпы в тот момент, когда неистовство танца достигает наивысшей точки. Страдание есть неизбежное следствие воплощения. Мудрец выше страдания не потому, что его тело неспособно страдать, но лишь потому, что он духовно независим от видимого мира. Важнейшая часть его «Я» пребывает в горнем, духовном мире и не снисходит до суматохи и раздоров телесной жизни. Для обычного человека, который не является философом и не может возвыситься силою своего духа к высшим сферам, Плотин оставляет мало надежды. Слабые, глупые, а также грешные страдают в этом мире по собственной вине и получают только то, что заслужили. У них нет никаких прав на то, чтобы боги или милосердные люди пришли к ним на помощь (Епн. III.2.9). Возможно, здесь Плотин имеет в виду христианские доктрины Боговоплощения и Искупления. Если это так, то это намек исключительно на католическое христианство, хотя в трактате он яростно атакует гностиков (Епн. II.9).

5. Космология и этика Плотина связаны нераздельно. Его воззрения на сущность мира, в котором мы живем, на отношение души и тела, на за-

висимость души от высших принципов — Божественного Ума и Единого, определяют взгляды философа на должное поведение человека. Тем более нельзя отделить мораль Плотина от его религии. Добродетельная жизнь для него есть условие духовного восхождения. Поэтому, хотя во взглядах на чувственный мир и законы видимой вселенной силен стоический элемент, стоицизм Плотина всегда подчинен его платонизму. Временами мы паталкиваемся не только на несоответствие между стоическими и платоническими аспектами его мысли, но и между уважительным отношением к видимому миру, которое можно найти в поздних диалогах Платона, в особенности в «Тимее» и «Законах». Плотин, в свою очередь, под влиянием стоиков усилил эти настроения совершенно противоположным пифагорейским мотивом, выраженным в платоновском «Федоне», в котором воплощение души в теле рассматривается как зло, падение с небес — это уже созвучно платоновским работам позднего периода. Понимание видимой вселенной как организма в общем относится к первому типу мировидения. Из этой концепции следует вывод, что все в видимом мире должно считаться прекрасным и необходимым на своем месте, поскольку вселенная является лучшим из возможных образов, воплощений идеи умопостигаемого мира. Так как Душа дает всему жизнь и управляет как целым материальным миром, так и каждой его частью, а индивидуальные души оживляют тела в соответствии со всеобщим божественным законом, то воплощение душ не может считаться злом или повреждением в каком-либо отношении. Нет никакого умаления достоинства души в том, чтобы давать жизнь и управлять любым предметом, даже самого низкого свойства.

В действительности мы обнаруживаем, что Плотин в большей степени подвержен влиянию другого — пифагорейского мотива платонической традиции. Этим объясняется то, что философ полагает грех причиной пребывания душ в телах низшего уровня по сравнению с человеческими. Он склонен считать воплощение души в теле естественной, но прискорбной необходимостью подобно тому, как викторианцы относились к посещению туалета. В целом его этическое учение направлено на очищение души. Душа, хотя и должна пребывать в теле столько, сколько ей предназначено свыше, тем не менее может жить так, будто тела и нет, предельно очистившись от чувственного, материального и заняв подобающее ей место в интеллигибельном мире. Один из важнейших принципов этического учения Плотина гласит: мы можем и должны почти полностью пребывать на высших уровнях духовной и интеллектуальной жизни, находясь в теле. Это этическое и религиозное убеждение иногда влияет на космологию Плотина, и философ представляет материальный мир, царство воплощенных душ не как органическое целое, а как ряд ступеней, уходящий во мрак предельного зла материи. Наша задача состоит в том, чтобы подняться

над этой бездной так высоко, насколько это вообще возможно. Специфическое противоречие между двумя мотивами философии Плотина прослеживается и во всей платонической традиции. В «Эннеадах» мы можем осознать эту антиномию особенно ясно, благодаря честности мысли философа и тщательности, с которой он обсуждает проблемы. Но одновременно это противоречие превращает ту часть учения Плотина, где рассматривается видимый мир и отношение души и тела, в наименее целостный и удовлетворительный раздел его философии.

Перевод с английского *В. Е. Смоленкова*

**ПЛОТИН
О СВОБОДЕ
И ВОЛЕНИИ ЕДИНОГО
(ENN. VI.8)**

1. Можно ли в отношении богов задаваться вопросом, существует ли нечто по их воле, или подобное стоит исследовать лишь применительно к человеческому бессилию и противоречивым способностям, а богам необходимо приписывать всецелую силу и считать, что по их воле совершается не просто нечто, а все вообще? Или же всю силу следует относить на счет только единого, как и то, что все поистине происходит по его воле, а для всех остальных одни вещи обстоят так, а другие иначе, и для некоторых — так и иначе одновременно? Впрочем, и это нужно исследовать и решиться даже в отношении первых предметов, как и того, что превыше всего, задать вопрос: почему нечто происходит по его воле, пусть даже мы согласны, что оно все может? Кроме того, необходимо рассмотреть и то, почему именно говорится об этой самой возможности, хотя в данном случае мы не будем никоим образом утверждать, будто одно есть в возможности, а другое — в действительности, и что есть некая будущая действительность. Впрочем, сейчас это стоит оставить в стороне и сперва решить применительно к нам самим, в отношении которых и существует обычай проводить исследования, случается ли чему-либо существовать по нашей воле. Итак, сперва необходимо рассмотреть, в каком именно смысле говорится о том, что есть нечто, зависящее от нас, последнее же означает, что существует некое соответствующее понятие. Ведь в результате этого можно было бы каким-то образом узнать, подобает ли распространять его на богов и тем более на Бога, или же распространять его на них не следует;