

**ПРОСТРАНСТВО САМОПОЗНАНИЯ  
(ПЛОТИН, ПЕРВАЯ ЭННЕАДА)**

Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним!

С удовлетворением можно констатировать, что давнее предубеждение против «темного мистицизма» поздней античности наконец-то исчерпало себя. Ямвлих, Прокл, Дамаскин все чаще публикуются в нашей стране, и с каждой вышедшей книгой разрушаются мифы, которыми успел обрасти неоплатонизм за десятилетия «полуподпольного» интереса к нему.

Однако Плотину, основателю неоплатонической философии, по-прежнему фатально не везет. После выхода большого тома «Русского Плотина» в издательстве «Алетейя» (СПб., 1995) несколько раз заявлялось об издании всех трактатов этого мыслителя, но до настоящего момента подобные проекты так и не были реализованы. Отдельные трактаты выходили в различных журналах, обычно же дело ограничивалось переизданием все тех же допотопных переводов «под редакцией профессора Малеванского». Между тем настоятельная необходимость публикации полного свода сочинений Плотина ясна всем.

Для организации публикуемого материала можно было использовать две стратегии. Первая — издание трактатов Плотина в хронологическом порядке их написания, благо, что из биографии, составленной учеником Плотина Порфирием, мы знаем последовательность создания текстов. При таком порядке чтения видна эволюция, которую претерпели взгляды Плотина на самые важнейшие темы платонической философии. В этом случае, например, становится понятно, что философия Плотина не была простой «трансляцией» идей его учителя Аммония Саккаса, но прошла определенный путь развития от идей, близких Нумению из Апамеи, этого законодателя мод в платонизме рубежа II–III столетий, к собственно неоплатоническому дискурсу.

Впрочем, существуют плюсы (и не меньшие) при традиционном порядке публикации сочинений Плотина. Как известно, его трактаты дошли до нас в редакции Порфирия, который разделил их на шесть «девяток». Вот как он сам говорит о принципах такого деления: «Что же касается расположения и порядка его книг, позаботиться о котором он мне поручил, а я ему и другим нашим друзьям обещал еще при жизни, то прежде всего я почел невозможным сохранить тот случайный порядок, в котором он выпускал свои книги одну за другой,

а вместо этого взял за образец Аполлодора Афинского и перипатетика Андроника, из которых первый распределил сочинения Эпихарма по десяти сборникам, а второй распределил сочинения Аристотеля и Феофраста по предметам, схожие к схожим; так и я разделил пятьдесят четыре книги Плотина на шесть эннеад, радуясь совершенству числа шесть и тем более девятки. В каждой девятке я постарался соединить предметы родственные, в каждой начиная с вопросов менее значительных.

Итак, первая эннеада включает сочинения преимущественно этические. . . Вторая эннеада, напротив, посвящена предметам физическим и объемлет то, что относится к космосу. . . Третья эннеада, также посвященная космосу, обнимает смежные с нею предметы рассмотрения. . . Эти три эннеады мы расположили в одном сборнике. . . После книг о космосе четвертая эннеада охватывает книги о душе. . . следующая за ней пятая — об уме, причем каждая книга здесь касается и того, что выше ума, и того ума, который в душе, и, наконец, идей. . . Остальные книги составили шестую эннеаду, образующую отдельный сборник» (De vita Plot. 24)<sup>1</sup>.

При первом же взгляде на предложенный Порфирием порядок становится понятно, что ученик Плотина хотел указать на самое, по его мнению, главное в идеях учителя: на путь восхождения, который тот предлагал своим последователям. Человеческая душа должна вспомнить о своем подлинном истоке, о занебесной отчизне. Хотя это воспоминание приходит сразу, подобно откровению, оно еще не может быть условием спасения и перерождения. Необходима кропотливая работа по самопознанию и очищению от всего излишнего, привнесенного чуждыми душе формами бытия (телом, социальными мнениями и привычками). А это и есть восхождение, упорное и непростое, к началу, являющемуся причиной и смыслом всего сущего, более того, божественной бездной, которую душа может обнаружить лишь обратившись к себе.

Прежде всего здесь возникает этический вопрос о начале философии. После Сократа она стала отождествляться с самопознанием и выступать как высшая форма «заботы о себе», т. е. врачевания собственной природы, которое позволяло не просто избавиться от моральных травм или заблуждений, но и открыть некие мистические стороны своей души. Таким образом, этическая философия в античном мире была не просто средством сформировать портрет идеального человека («мужа добра», как у стоиков), но почти религиозным призывом обратиться к себе, кардинально изменить свою жизнь.

Порфирий включил в первую эннеаду те трактаты, где его учитель

---

<sup>1</sup>Здесь и далее перевод М. Л. Гаспарова.

наиболее проникновенно говорит об опасности быть поглощенным телом, о результатах забвения бессмертной души, являющейся, с одной стороны, его подлинным «я», с другой же — своеобразным онтологическим и гносеологическим мостиком к спасению.

Вторая и третья эннеады представляют собой цикл физических сочинений (некоторые из них, вроде «Против гностиков» (Ш. 9), есть пример физики, конечно же, совсем не в аристотелевском смысле этого слова). После этого можно было бы ожидать сборника логических трактатов Плотина. По крайней мере, такова была традиция систематизировать философские науки, принятая в эллинистических школах. Спустя несколько десятилетий ее воспроизведет в своей школе Ямвлих Халкидский, прибавив к эллинистическим этике, физике и логике теологию. Однако, как мы видим, в варианте Порфирия после физики идут трактаты, посвященные метафизической психологии (многие из них имеют скорее гносеологический, чем собственно философско-психологический характер), и пятая эннеада, охватывающая тему ума.

Объединенные здесь тексты более всего хочется назвать метафизическими. Плотин касается в них и принципиальной онтологической структуры сущего, и почти исчерпывающего для того времени круга проблем познания. Вполне в античной (и даже аристотелевской) традиции вопросы «что есть?» и «как знать?» оказываются сплетены настолько, что мы лишь условно выделяем онтологическую и гносеологическую тематику.

Таким образом, совершив моральный выбор, «припомнив» о своей далекой внутренней отчужденности, душа во второй и третьей эннеадах познает, какова физическая структура мира, после чего добирается до важнейших метафизических вопросов. Восхождение совершается вполне последовательно — от выбора заботы о себе до высших форм философского умозрения.

Шестую эннеаду, или третий сборник в «издании» Порфирия, составляют трактаты, где главными являются теологический и логический моменты. Сразу же нужно сказать, что перед нами теология в варианте римского неоплатонизма, которая очень близка логической проблематике. Поскольку о едином-благое, этом запредельном всему сущему первоначале, рассуждать можно только апофатически, тема пределов человеческого познания становится не просто логической, но и богословской.

Таким образом, последовательность трактатов в издании Порфирия достаточно ясна и иллюстрирует общую неоплатоническую концепцию — по крайней мере, в варианте римской школы.

Плотин, величайший из философов поздней античности, сейчас уже не требует особого представления. Биография этого мистика и

метафизика неоднократно была предметом исследования, излагалась в таких замечательных книгах, как, например, небольшая, но блестящая работа П. Адо «Плотин, или Простота взгляда». Поэтому мы ограничимся лишь кратким очерком его судьбы и учения.

О жизни Плотина мы знаем и много, и мало. Родился он в 204 г. в Египте (видимо — в Ликополе), в 28 лет оказался в Александрии, одиннадцать лет учился у Аммония Саккаса, в 244 г. прибыл в Рим, где и прожил до своей смерти в 269/70 г. Вот, собственно, и все основные даты биографии этого человека, который, по словам Порфирия, «ни месяца, ни дня своего рождения. . . никому не называл, не считая нужным отмечать этот день ни жертвоприношением, ни угощением». Мы ничего не знаем о его семье, не знаем даже того, принадлежал ли он к числу египетских греков. Единственное изображение, дошедшее до нас, было сделано скульптором по памяти.

Такое впечатление, что Плотин старался скрыть свое происхождение не только из-за особенностей своего отношения к пребыванию души в теле, но и по каким-то еще, ему одному ведомым причинам. Образование он получил прекрасное, причем наверняка еще до своего появления у Аммония Саккаса. Именно образование позволяло ему рассуждать практически на любую из тем, которые затрагивала античная философская культура. Прежде чем стать учеником этого странного мыслителя, ведшего, выражаясь современным языком, маргинальный образ жизни, Плотин обошел всех известных александрийских риториков и философов, и попал к Аммонию по совету одного из своих друзей. Все это свидетельствует в пользу того, что мы должны оставить в стороне представление о провинциальном студенте-переростке, который прибыл в столичный город в поисках мудрости.

В поисках восточной мудрости спустя одиннадцать лет Плотин записался в армию императора Гордиана III, собиравшегося начать военную кампанию против Персии, однако римские войска потерпели фиаско в самом начале предприятия. Плотину удалось бежать в Антиохию, откуда он направился не назад, в Египет, но в Рим. Здесь Плотин не просто быстро создал кружок, в котором преподавал, но и смог привлечь в него немало знатных людей, что после воцарения Галиена (253 г.) сделало его близким ко двору философом.

Хочется дописать биографию Плотина, «вмонтировав» в имеющиеся временные и логические лакуны рассказ о знатных родителях философа, о связях с властью преобладающими, которые могли стать движущей силой его судьбы. . . Однако фантазия в таких случаях служит дурную службу. Ограничимся предположением о том, что история, поведенная Порфирием (а на ней и строится любое биографическое исследование, посвященное Плотину), сама может иметь криптограм-

матический характер, и чтобы разгадать ее, необходимы источники, которых у нас нет.

Преподавателем Плотин был странным. Поклявшись не разглашать учение Аммония, он долгое время не писал, однако «вставлял его в устные беседы». «А беседы он вел так, словно склонял учеников к распушенности и всякому вздору». С другой стороны, тот же Порфирий говорит, что «ум его в беседе обнаруживался более всего: лицо его словно освещалось, на него было приятно смотреть, и сам он смотрел вокруг с любовью в очах, а лицо его, покрывавшееся легким потом, сияло добротой и выражало в споре внимание и бодрость...» (De vita Plot., 8, 13.)

Вне всякого сомнения, Плотин был человеком неоднозначным, и то, что одним его слушателям казалось вершиной мысли и остроумия, другие могли посчитать за общее место или двусмысленность. Он мог и нарочито эпатировать — не только ради того, чтобы произвести какой-то особый эффект, но для того, чтобы его ученики-собеседники сумели освободиться от массы пустых и в сущности вредных мнений, определяющих их жизнь.

Столь же необычен и стиль его письма. Читатель увидит, что Плотин писал свои трактаты «по случаю», не ставя целью сложить из них в будущем некую единую систему. Он попросту отвечал на вопросы своих учеников, развивал какую-нибудь тему, занимавшую его в данный момент более всего, возвращался к тому, что объяснял уже много лет назад. Эти трактаты могут по своему объему превосходить книги аристотелевской «Метафизики», а могут уместиться и на половине страницы.

Порфирий говорит, что Плотин даже не перечитывал написанное, ссылаясь на больные глаза. Однако нежелание возвратиться к написанному могло вызываться и другим: во-первых, отношением к такого рода тексту, особенно, если он был основан на буквенном письме. Еще Платон в «Федре» критически отзывался о письменной речи. Плотин в противовес греческой письменности выдвигал египетскую, считая символическое письмо единственно достойным средством для передачи метафизических истин: в отличие от рассудочной «раздробляющей» манеры греков фиксировать мысли египтяне, по его мнению, требовали прямого схватывания смысла изображенного, основанного на созерцании-интуиции, этой высшей способности подлинного ума. Во-вторых, Плотин вначале продумывал смысл того, о чем будет писать, после чего излагал это, «не заботясь о красоте букв, не разделяя должным образом слогов, не стараясь о правописании, целиком занятый только смыслом». По его трактатам видно, что он порой буквально захлебывается, торопясь рассказать то важное, что открылось

ему, или спорит с воображаемым оппонентом, превращая повествовательный текст в диалог, еще более энергичный, чем диалоги Платона. «Мыслей было больше, чем слов, и очень многое излагал с божественным вдохновением и страстью, скорее возбуждая чувства, нежели общая мысль» (Ibid). В этой манере не было ничего странного, ибо задолго до Лакана Плотин понимал основную силу слова: не доносить информацию, но погружать в пространство переживания.

Любопытной особенностью сочинений Плотина было наличие ошибок, порой нарочитых, отчего некоторые из современников (например, ритор-платоник Лонгин) жаловались на обилие грамматических погрешностей и в результате «темный вид» его текстов.

Поскольку Плотин не давал своим трактатам названий, поначалу их заглавиями были первые слова сочинения (подобно папским буллам), однако ко времени издания Порфирия все трактаты уже имели общепринятые названия. Отсутствие заголовков могло не значить ничего, кроме все той же небрежности по поводу слова записанного, а могло показывать претензию на то, что каждый из этих фрагментов гипертекста, созданного основателем неоплатонизма, был «оконцем», через которое должно зреть единое поле истины.

Помимо сочинений, написанных рукой самого Плотина, имелись куда большие по объему своды его лекций и бесед, составленные учениками. Так, Порфирий сообщает о том, что Амелий, один из ближайших сподвижников Плотина, составил из записей уроков последнего свод объемом почти в сто томов. Он до нас не дошел, видимо, не став в глазах неоплатоников авторитетным источником. В то же время Порфирий в своих сочинениях неоднократно ссылается на лекции Плотина, которые он прослушал, что вызывало в последующем нарекания со стороны поздних неоплатоников: требование письменного подтверждения источника являлось непременным условием авторитетности любого теологического суждения.

Плотин жил в один из самых сложных периодов в истории поздней Римской империи. Хотя с воцарением Валериана и его сына и соправителя Публия Луцилия Галлиена, образованного человека, близкого друга Плотина, на какой-то момент могло показаться, что центральная власть в державе наконец укрепилась, это было обманчивым впечатлением. В 255 г. готы, прорвавшись в Эгейское море, разграбили побережье Малой Азии. В 256 г., пока главные силы римской армии находились на Рейне, готовясь к войне с алеманнами, последние неожиданно перешли восточные Альпы и вторглись в Италию. В Риме начали раздавать горожанам оружие, чтобы иметь силы для защиты стен. К счастью, алеманны, разграбив долину По, повернули обратно, а во время

пути домой их нагнал и разгромил Галлиен. Вдобавок ко всему в конце 50-х годов императорские военачальники боролись на Балканах с претендентами на римский престол — Ингенуем и Регалианом.

В 259 г. произошла первая катастрофа. Рейнская армия, недовольная дележом добычи, захваченной во время операций против германских племен, восстала против центрального правительства и провозгласила императором Постума, одного из своих полководцев. Во время восстания был убит сын Галлиена. Постум не пошел на Рим, зато быстро объединил под своей властью Галлию, Испанию и Британию.

В 260 г. Валериан был разгромлен персами под Эдессой, а затем предательски захвачен ими в плен. Правда, римский полководец Каллист разбил главные силы шаха Сапора, предотвратив их глубокое вторжение в восточные провинции империи, а затем правитель Пальмиры Оденат добил персидскую армию во время ее переправы через Евфрат, однако это стало источником новой угрозы для единства державы. В 262 г. Оденат предпринял удачный самостоятельный поход на Ктесифон (столицу Персии), после чего дарованный ему Галлиеном титул Полководца Востока стал лишь признанием того, что на восточных границах империи сложилось сильное, фактически самостоятельное государство.

В начале 60-х годов новая волна узурпаций охватила Восток — точнее, ту его часть, что еще подчинялась Риму. Поочередно свои права на престол (или хотя бы на часть империи) предъявляли военный казначей Самосаты Макриан, сыновья последнего Юний и Квиет, полководцы Галлиена Валент и Авреол, наконец, некий не известный нам по имени претендент в Египте.

В 267 г. Галлиен, вынужденный бороться на нескольких фронтах сразу, должен был решать еще одну проблему: припонтийские варвары (готы, герулы, сарматы) совершили грандиозное вторжение на Балканы, во время которого дошли до Спарты. Хотя их полчища были перехвачены императором на обратном пути, и Галлиен в очередной раз одержал победу, экономика Греции так и не смогла оправиться от этого потрясения.

К перечисленным невзгодам нужно добавить разрушительные наводнения, землетрясения, обрушивавшиеся особенно на Малую Азию, восстание рабов на Сицилии, экономический паралич, вызванный прерыванием торговых связей... Реорганизованная, составленная в основном из провинциальной и варварской конницы императорская армия еще могла, подобно «пожарной команде», удерживать единство центральных областей государства, но у Галлиена не было времени и ресурсов, чтобы активно заниматься экономической и социальной политикой.

В конце 267 г. Авреол, однажды уже прощенный Галлиеном, поднял новый мятеж, на этот раз в долине По. Император разгромил узурпатора и осадил в Медиолане, однако среди его ближайшего окружения уже созрел заговор. В марте 268 г. во время искусственно поднятой суматохи он был смертельно ранен, и на престол взошел один из заговорщиков, иллириец Марк Аврелий Клавдий (Клавдий II), которого Галлиен считал своим верным сподвижником.

Отношение к Галлиену в поздней римской историографии всегда было критическим. Мы знаем, что в конце жизни он стал предаваться кутежам, утверждают, что под стенами Медиолана император вел себя как законченный развратник, однако нет никаких сомнений, что пятнадцатилетнее правление этого человека доказало его несомненные государственные и полководческие способности. Драма заключалась в том, что Галлиен находился у власти во времена, когда центробежные движения в империи достигли своего наивысшей точки.

В религиозной сфере Галлиен исповедовал сонцепоклонничество, являвшееся своеобразной формой языческого генотеизма. Многие пассажи из трактатов Плотина можно понять как развитие этой темы. «Солнечная метафизика» Плотина удивительно вписывалась в сонцепоклонническую идеологию. Как солнце, источник света и жизни, — единственный царь чувственного космоса, так и государь может выступить олицетворением единства универсума. Впрочем, судя по всему, Плотин так и не стал «придворным идеологом» Галлиена. Идею императора как богочеловека впервые выскажет преемник Клавдия II Аврелиан, блестящий полководец и политик, сумевший преодолеть кризис 50–60-х годов и объединить державу. На этой концепции будет зиждиться идеология домината, однако связана ли она с деятельностью римского неоплатонического кружка, сказать трудно.

Плотин был духовником Галлиена. Его в целом трагическое (но не пессимистическое!) мировоззрение было созвучно драматической судьбе государя. Этот мир, с его изменами, нашествиями, гибелью тысяч невинных людей, распадом не только государственной системы, но системы идеалов, в которых жило Средиземноморье уже в течение почти трех столетий, оказался по необходимости предметом заботы со стороны императора. Галлиен — политик, который не мог не осознавать, что он живет и борется «вопреки», идет против течения. Поддерживать его энергию могли лишь гностическая вера в свое предназначение и неоплатоническая проповедь, согласно которой мир нужно рассматривать не только в его чувственной ипостаси, а как целое, прекрасное и совершенное целое, в котором сверхчувственное, умопостигаемое куда больше чувственного как по своему содержанию и важности, так и по своей ценности. Это и объединяло двух, казалось бы, совершен-

но разных людей: Плотина — аскета, вегетарианца, метафизика, проповедника, и Галлиена — энергичного политика, отважного, хотя порой и легкомысленного, воина, совсем не аскета в жизни.

Смерть Галлиена стала причиной кризиса римского кружка. Мы знаем, что именно на 268 год приходится попытка Порфирия покончить жизнь самоубийством. Ученики Плотина разъезжаются из Рима: гибель покровителя, за которой, как представлялось, последует полный развал римского мира, вызвала у многих из них депрессию. Сам Плотин, похоже, отдал ей должное. Поздние его трактаты лишены проповеднического энтузиазма, они как бы констатируют: мир куда больше, чем он видится человеку, за чувственно воспринимаемым стоит умопостигаемое; всем правит благо, и если мы не способны увидеть благо в своей жизни, значит, нужно «отделять душу от тела», собирать ее в себе самой, терпеливо ждать неизбежной смерти, которая для философа является не злом, но избавлением. . .

«О кончине его [Плотина] Евстохий рассказывал так. . . умирающий сказал ему: “А я тебя еще жду”, потом сказал, что сейчас попытается слить то, что было еще ждущим, с тем, что есть божественного в нас, с тем, что есть божественного во всем; и тут змея проскользнула под постелью, где он лежал, и исчезла в отверстии стены, а он испустил дыхание» (Ibid., 2).

Неоплатонизм вырос из того периода в истории платонизма, который в настоящее время называют «средним». Это была очень неоднородная эпоха, в рамках которой происходил синтез отдельных элементов аристотелевской, стоической доктрин с теми интерпретациями текстов Платона, которые утверждаются среди его последователей начиная с середины I в. до н. э. Многие из «средних платоников» считались серьезными мыслителями, и на их толкования неоднократно ссылаются Ямвлих или Прокл. Мы имеем в виду таких авторов, как Аттик, Гай, Кальвизий Тавр, Плутарх Херонейский, Север. Мы знаем некоторые из текстов той эпохи (анонимный комментарий на «Теэтет», «Учебник платоновской философии» Альбина/Алкиноя, «Моралии» Плутарха, многочисленные фрагменты у Прокла и т. д.), из которых видно, что платонизм имел целый ряд альтернативных направлений развития. Однако наибольшим влиянием в то время пользовался платоник Нумений из Апамеи (вторая половина II в. н. э.). Авторитет Нумения был настолько велик, что Плотина долгое время считали всего лишь интерпретатором его учения.

Известно, что Нумений пытался совместить ветхозаветное откровение и греческую мудрость (по его мнению, Платон — это «Моисей, говорящий по-гречески»). Известно и то, что учение его было связано с мистериальной культурой: в древности считали, что философия

Нумения изъясняет тайны Элевсинских мистерий. Несомненно, что в творчестве последнего сказалось влияние аллегорического истолкования мистерий стоической философией и экзегетикой эллинизирующего иудаизма. Привело это к тому, что античную орфическую двойственность божественного и титанического начал в человеке он объясняет исходя из кардинальной двойственности доброй и злой душ, присутствующих в Универсуме. Вызвана данная двойственность метафизическим противостоянием бога-монады материи-диаде. Монада, высшее начало, Нумением трактуется и платонически — как благо-единое, и иудео-христиански — как разум. Более всего оно напоминает Оригена бога как «Разумного духа». Неизвестно, считал ли Нумений материю изначально сопричастующей богу, или, подобно Плотину, делал ее продуктом эманации, по природе своей становящимся в оппозицию порождающему началу. Однако ее косность, пассивность отождествляются у Нумения со злом.

Как высшее начало монада-отец трансцендентен материи. Но второй бог, бог-сын, трактуемый Нумением подобно первому как разум, уже соотносится с материей в качестве демиурга-создателя. Его цель — творение третьего бога, космоса (очевидно, в смысле платоновского «Тимея»), который субстанциализирует, осуществляет высшее противостояние. Поскольку второй бог вынужден «контактировать» с материей, он двуприроден (см. Нумениеву притчу о кормчем и капитане). «Ниспадение» этой двойственности завершается в человеке — «малом космосе, зеркале третьего бога — большого космоса. «Злая» душа тянет человека к материи, «благая» — направляет к аскетическому приобщению монаде-отцу.

Подобная реконструкция концепции Нумения имеет лишь гипотетический характер. Однако даже при условности некоторых из ее сторон мы видим ряд принципиальных различий с будущей неоплатонической доктриной.

Описать последнюю можно в следующих пунктах.

1. Тема начала. Плотин был первым, кто поставил своеобразный «метафизический эксперимент». Он задался вопросом: как можно мыслить абсолютно трансцендентное условие бытия и знания полноправным и деятельным началом всего? В результате сложилась концепция единого, понимаемого и как трансцендентное начало, и как благо, таинственным образом порождающее все и заботящееся обо всем, пронизывая сущее своим присутствием, и как принцип единства любого из существующих, своего рода мистический след первоначала.

2. Постановка вопроса об уме как сущем. По сути это вопрос о предметном содержании ума, источнике последнего и о границах знания. Критикуя Нумения, Плотин не только выступил против «аристотелиз-

ма» в учении о начале, но и обнаружил практически неисчерпаемую проблему предметной области мышления (или, говоря по-иному, реального денотата мыслимого объекта — вне зависимости от того, является ли этим нечто «внешнее», или речь идет о данностях самого ума).

3. Новая интерпретация платоновского «Парменида». После Плотина никто из платоников уже не осмеливался объявить его всего лишь логико-дидактическим упражнением. Отныне гипотезы этого диалога понимаются как описания различных чинов сущего.

4. Понимание языка Платона как священного, демиургического, и даже теургического. Теперь любое филологическое наблюдение над рукописями сопровождалось богословскими и метафизическими разъяснениями.

5. Острая постановка вопроса об отношении души частной к душе всеобщей. Концепция Плотина (частная душа — «энергия» души всеобщей) будет критиковаться более поздними неоплатониками, однако она спровоцировала бурные дискуссии.

6. Особое отношение к аристотелевскому учению. Влияние аристотелизма обнаруживается еще в школах I–II столетий. Уже поэтому нельзя считать наличие аристотелевских концепций или терминологии специфической чертой именно неоплатонизма. Тем более что аристотелевские понятия — такие, как материя, сущность, сила, энергия, — воспринимались неоплатониками либо через тексты самого Платона (где «сущность» и «сила» уже имеют достаточно точно фиксированный смысл), либо через их переосмысление, происходившее, очевидно, еще в рамках древней Академии. Тем не менее в круг истолкования неоплатоников входят не только логические и натурфилософские сочинения Стагирита (как это было принято в более ранних платонических кружках), но и «Метафизика», а также его этические трактаты<sup>2</sup>.

И концепция Нумения, и учение Плотина строятся на базе мистериального, личностного опыта. Оба убеждены в присутствии высшего начала, оба конструируют свое учение на гностическом по сути мироощущении. Строго говоря, учение Плотина также следует излагать именно «сверху вниз», т. е. от природы абсолюта и форм его творческой деятельности — к различным уровням сущего.

Однако, чтобы нам было более понятно внутреннее различие между средним платонизмом и неоплатониками, давайте рассмотрим концепции Плотина, используя схему, принятую в издании Порфирия, —

---

<sup>2</sup>Перечисленные пункты, конечно, не охватывают всех неоплатонических школ. В данном случае мы говорим лишь о римском неоплатонизме, т. е. концепции Плотина, Порфирия и Амелия.

т. е. «снизу вверх», совершив своего рода краткий очерк восхождения к первоначалу.

Центральная тема текстов Плотина — единое. Обычно мы воспринимаем последнее как некий онтологический абсолют, наделенный чертами божественного начала и выступающий объектом познания со стороны философов.

Подобная, «европеизированная» трактовка неоплатонизма в корне неверна. В сущности, единое в равной мере является и объектом, и субъектом познания, а точнее — объект и субъект выступают эпифеноменами его присутствия в бытии. Попросту говоря, бытийный, жизненный, познавательный опыт, который имеет человек или любое живое существо, содержится внутри присутствия единого, причем даже наше «я» является не неким атомом-субстанцией, но структурой (комплексом), возникающей в рамках данного опыта.

Что же является причиной единства, или, если угодно, целостности круга нашего существования? Наиболее знакома нам телесная реальность. Правда, еще скептики доказали, что тело — это знаковая система, историчная по своей сути. Однако Плотин использует другую, традиционно платоническую, систему аргументации. Суть ее можно свести к следующему. Тело состоит из частей, которые должны иметь некую внешнюю по отношению к самим себе причину для соединения в целое. Это внешнее и привносит в них жизнь, а также целесообразность формы, которая тоже служит сохранению целостности. Когда мы видим перед собой какие-то объекты, то уже само видение, что понимал еще Платон, является *счетом*. Говоря о чем-либо, мы также считаем его (один Сократ, два спартанца, «это *одно*, а то *другое*»...). Ясно, что число, при помощи которого мы утверждаем своим взором или речью, что вот это нечто существует, не пребывает в вещах. Оно находится в нас, будучи, выражаясь по-аристотелевски, «числом считающим». Но без него невозможно число считаемое (т. е. число вещей). Это означает, что душа, присутствующая в теле, является не только началом, поддерживающим его целостность, но и тем, что придает целостность (сосчитываемость) нашему восприятию. Попутно заметим, что неживые предметы также должны обладать внешним принципом своей целостности, и таковым, по платоникам, является всекосмическая душа.

Быть может, душа и есть искомый принцип единства? Согласно диалогу «Федон» она неделима, а в «Федре» говорится, что душа бессмертна, поскольку является самодвижущейся природой.

Однако Плотин отказывает и душе в праве быть началом. Ее стихия — время, душа всегда иная и иная. Сохраняя свою целостность она, тем не менее, не едина. Бессмертие человеческой души осуществляется

через постоянную реинкарнацию, а всеобщей — через пробегание всех точек временного круга (выражением его является кругообращение небес).

Более того, душа обладает различными способностями и тем, что платоники неоднократно называют «частями». Таков, например, ее «тюремщик» — низшая, витальная часть души, ответственная за взаимодействие с телом. Помимо этой, вожделеющей, части, в душе имеется область, ответственная за благородные эмоции, есть и так называемый ум в душе, который является началом ее благоразумия и рассудительности. Таким образом, несмотря на свою онтологическую неделимость, душа все равно выступает комплексом, целостностью. При этом начало целостности опять же положено вне нее.

Действительно, откуда душа берет импульсы для своих движений (рассуждений, эмоций, вожделений)? Почему одно она считает ценным, другое же — нет? Благодаря «уму в душе»? Но мы же знаем из Аристотеля, что рассудок является умом «претерпевающим», воспринимающим и потому пассивным, не совпадающим с подлинным, деятельным умом.

Именно последний и становится следующей нашей ступенькой в восхождении. Здесь нужно оговориться, что ум как таковой в античном дискурсе отличался от нашего представления об уме. Под ним понимали прежде всего полноту знания, схватываемую в едином интуитивном акте. Мышление, присущее этому уму, — не временное и не дискурсивное. Он является единым актом открытости самому себе, в котором присутствует развернутость знания. Это и есть то самое «созерцание», что возвышает ум над всеми остальными познавательными способностями.

Быть может, этот ум, явно имеющий у Платона еще и онтологический смысл, и есть исток всего сущего?

Оспаривая Аристотеля и Нумения (а кроме них — ряд средних платоников), Плотин утверждает, что и ум не может ни в коем случае претендовать на статус начала. Во-первых, он двойственен, будучи одновременно и мыслимым и мыслящим. Во-вторых, он — сущий, т. е. выступает двойственным не только в смысле самосознания, но и онтологически. Можно напомнить диалог «Софист», где Платон демонстрирует, отчего мы не можем полагать единое сущим: оно выступает и самим собой, и самим собой как сущим, не являясь в итоге единым. В-третьих, деятельность самосознания не может объяснить всего эйдетического многообразия содержания ума. Если, следуя логике «Парменида», и можно из отношения части и целого вывести определенную эйдетическую последовательность, то из нее никак не следуют эйдосы живого существа, человека или носорога. Иными словами, предметная

сфера приходит к уму, дарована ему. Откуда? Из «внешнего», т. е. чувственно воспринимаемого? Но тогда мы будем вынуждены возвращаться в замкнутом кругу, заново разбирая вопрос, не является ли телесное бытие принципом единства.

Чтобы выйти из данного круга, приходится предположить наличие некоего начала, которое творит предметную реальность ума, т. е. созидает само бытие.

Поскольку оно не есть ни умопостигаемое бытие, ни сам ум, ни душа, ни тело, это означает, что оно превосходит все, что мы знаем или можем знать. Как созидающее все сущее оно является благом, как то, о чем возможны лишь апофатические высказывания, — единым. Впрочем, Плотин оговаривается, что «благо» и «единое» на самом деле являются одним именем, которое нам, привыкшим к множественности сущего, кажется двумя.

Единое превосходит бытие, мышление, знание, время и даже вечность. Оно не имеет сущности и, строго говоря, не может быть названо даже началом или причиной. Хотя Плотин неоднократно говорит о нем как умопостигаемом и даже как о содержащем в себе все сущее («как прозрачность в свете»), там, где эти фразы не вызваны влиянием Нумения, имевшим место в ранние годы его творчества, они являются необходимой данью условности человеческого языка, вынужденного именовать предмет, о котором идет речь, а следовательно, приписывать ему некое отношение к бытию. На самом деле постижение единого возможно, лишь когда мы перестаем «спешить к другим началам», не смешиваем его ни с чем, достигаем высшей концентрации и молчания разума. В этом случае оно само раскрывается для нас, показывая источник харизмы<sup>3</sup>, пронизывающей мир.

На самом деле единое не обусловлено ничем, в том числе — и нашей речью о нем. Именно потому, что оно безусловно, оно ни от чего не отдалено, присутствуя повсюду. Вместе с тем все сущее как бы «отвернулось» от него.

Степень удаления от единого соответствует тому уровню, на котором останавливается тяга к самоутверждению, характеризующая все, что существует. Прежде всего от единого «отклонился некоторым образом» ум, затем «вовремя себя» душа, наконец, последняя из безвидной материи сотворила в едином акте созерцания весь мир. Нужно отметить, что весь этот процесс отклонения является не временным актом, но самой природой сущего. Быть — значит отграничиваться, отклоняться. Можно сказать, что начала мира нет ни во времени, ни

---

<sup>3</sup>Для Плотина «харизма» — одновременно и благодать, и грация, прелесть мира, пронизанного лучами блага. Та самая прелесть, которую могут увидеть лишь философы и великие подвижники.

в вечности. В той же мере истинно и суждение, что мир создается *всегда*.

Истечение бытия из единого — та метафора Плотина, которая в исследовательской литературе была зафиксирована как принцип эманации, — прекрасная объясняющая модель, однако она не должна пониматься в буквальном, стоическом смысле: то, что не имеет сущности, не может изливаться из себя бытие, самопродолжаясь в мире («там» просто нечему продолжаться). И действительно, в ряде зрелых трактатов, особенно из пятой и шестой эннеад, Плотин говорит не об эманации, но о рождении или даже о творении всего сущего из ничто. Таким образом, мы имеем перед собой представление о созидании, близкое иудео-христианской парадигме (хотя и отрицающее творение во времени и вместе с временем). Впрочем, разведение античной «эманации» и авраамической «креации» на самом деле является определенным исследовательским штампом, характеризующим скорее установки истории философии XX столетия, чем реальность первых веков нашей эры. «Эманационистские» и «креационистские» схемы были переплетены друг с другом, так что мы лишь с определенным насилием над материалом можем распределять мыслителей по выдуманным нами же лагерям — по крайней мере, с точки зрения терминологии. Термин «демиург» употреблялся по отношению к Творцу еще в византийских трактатах XII в.

Восхождение к единому, которое осуществляет человек, обучающийся философии, означает еще и метаморфозу собственной природы. По большому счету вся сфера умопостигаемого не удалена из нашего непосредственного опыта. Основная задача, которую должен решить человек, — это осознать ее близость (т. е. близость всеобщей души, ума и присутствующего единого), научиться видеть мир не фрагментарно, но во всей полноте, подспудно развернутой в пространстве нашего опыта. В сотериологическом плане это означает познание своего подлинного, внутреннего человека, носителя бессмертного начала.

Цель первой эннеады — ввести читателя в философскую проблематику. Поскольку философия для античных мыслителей — не просто способ мысли или тип дискурса, но прежде всего образ жизни, вводная проблематика необходимо связана с этическими вопросами.

Образ жизни, который проповедует Плотин, базируется на четком осознании единственной достойной человека цели: бегство от зла, поиск своей подлинной родины. Это и является настоящей заботой о себе. Как когда-то писал Платон в диалоге «Алкивиад I», забота о себе есть попечение о самом важном в человеческом существе, его душе. Но для того, чтобы позаботиться о данном предмете, необходимо по-

знать его, уяснить, что ему свойственно, чего он должен сторониться.

Таким образом, забота о себе становится самопознанием, а это уже философия. Пространством самопознания выступает внутреннее измерение человека, его опыт времени, каковой и есть душа. Обращаясь к себе, человек с изумлением обнаруживает, что там помещается целый мир, весь мир. Более того, он понимает, что лишь живя внутренней жизнью способен достичь богопознания и спасения.

Внутренняя собранность, которую обретает тот, кто оказывается достаточно силен для заботы о себе, позволяет ему бороться со злом. Очень интересно, что у Плотина мы встречаем, по крайней мере, два способа решения вопроса об источнике зла. Оба они достаточно характерны для поздней античности, но на первый взгляд представляются взаимоисключающими.

Первое решение — признание чувственно воспринимаемого сущего юдолюю зла. Плотин даже склонен считать «этот мир» Аидом — настолько, по его мнению, неполна, фрагментарна, жалка жизнь, которую ведет душа, привязанная к телу. Впрочем, зол не сам мир: ведь он имеет форму, вид, а все тела являются сочетанием эйдосов и материи. Зло — в последней.

Материя — это противоположность единству. Правда, не такая, которая противостоит ему как второе начало. Материя является лишенностью блага, именно поэтому она и есть зло. Материя — это вечная бедность, нехватка бытия, постоянное стремление к высшему и неспособность удержать его. Она не есть персонифицированное зло, однако все дело в том, что зло и не может быть персонифицировано. Поскольку претерпевает зло душа, злом же для нее является забвение своей высшей природы, то материя — это буквально-таки «место», которое есть зло. Плотин неоднократно использует «оптические» метафоры, говоря о том, как душа меняет направление своего взгляда. Взирая на материю, она по необходимости становится причастна злу.

Второе решение связывает зло с самой частной душой. В конечном итоге решение принимает она, и она же отвечает за него как в этой, так и будущих жизнях. Когда материя перестает быть предметом внимания души, а тело — объектом недолжной заботы, она попросту не видит зла, уклоняется от него.

На самом деле оба решения связаны с особенностями мировосприятия Плотина. Действительно, зло не может быть определено положительно. Оно не есть какое-то существование, противоположное по своим характеристикам некоему благобытию. Различие, которое мы обнаруживаем в предикации благого и злого, по мнению основателя неоплатонизма, является не разницей качеств (горячее — холодное, квадратное — круглое), а различием по присутствию и отсутствию. Зло —

это отсутствие блага, которое далее никак не определимо с логической точки зрения. Поэтому материя, которая является лишенностью единства и бытия, есть зло.

Но материя (в данном случае «материя тел») становится необходимым материалом для создания чувственно воспринимаемого сущего. В этом смысле она действительно не может быть абсолютной противоположностью творящему началу, т. е. благу. Она ведь и злом-то выступает не по собственной воле, но попросту потому, что среди уровней объективации бытия последним выступает уровень отсутствия единства.

В этом плане материя — возможность зла не как некой онтологической реальности, связанной с необходимостью разрушения и гибели всего телесного сущего, а зла морального. Носителем морального зла выступает как раз душа, которая и совершает выбор либо высшего, либо низшего.

Чтобы избегать зла, необходимо вести добродетельную жизнь. В первой эннеаде Плотин касается главным образом первых двух типов добродетелей: гражданских и очистительных<sup>4</sup>. Гражданские — это добродетели, связанные с внешним, социальным бытием (воздержанность, мужество и т. д.). Очистительные же имеют отношение исключительно к внутреннему пространству человека, к его душе. Их основная задача — избавить его от ложных мнений, направив по пути любви к истинной красоте и диалектическому искусству.

Вести добродетельную жизнь хотя бы в гражданском смысле — уже означает бежать «отсюда». Для Плотина это жизненное наблюдение, ведь жить по чести — значит быть не как все, отличаться от большинства, противоречить этому миру, выходить из него (как мудрецы из «Государства», которые видят подлинный свет, в результате чего оказываются под угрозой смерти от рук других заключенных пещеры).

Мотив побега усиливается, когда Плотин говорит о созерцательных добродетелях. «Внутреннее стяжание» принципиально отличается от внешнего тем, что здесь цель не является чем-то отличающимся от самого ищущего. Самопознание приводит к незыблемому убеждению в кардинальном различии природы души и природы мира, в котором она пребывает.

Естественно, возникает тема самоубийства, к которой Плотин вообще-то возвращался не один раз. Можно предположить, что этот способ избавиться от пут тела и оков «тюремщика» (т. е. низшей части души) привлекал внимание Плотина хотя бы потому, что для многих из людей того времени он казался естественным. Однако убеждение, что

---

<sup>4</sup>Высшими добродетелями являются созерцательные, присущие философу, который достиг экстатического постижения единого-блага.

на самом деле телесное бытие выступает всего лишь одним из эпифеноменов единого универсума, заставляло основателя неоплатонизма категорически выступать против такого вида бегства от тела. Аргументация его была простой и ясной: самоубийство свидетельствует не о свободе, а о слабости, привязанности к телу, зависимости от него. Душу нужно освободить таким образом, чтобы она была чистой еще до смерти, и «телесному человеку» было бы нечем зацепиться за нее, удерживая в этом мире. Тогда произойдет не насильственный разрыв связи душа — тело, а естественное «отпадение» последнего.

Вместо самоубийства Плотин предлагает путь восхождения, намеченный Платоном в диалогах «Пир» и «Федр». Этот путь базируется на любви ко всему прекрасному: мелодиям, напевам, поэтическому неистовству, красивым телам. Подлинный философ должен быть одержим страстью к прекрасному: из подобного «эротика» мудрый наставник с легкостью может вылепить существо, устремленное к благу. Для этого он должен приучать своего воспитанника к умению созерцать красоту правильных рассуждений и правильных (т. е. добродетельных) поступков. Эта умная красота, по мнению Плотина, многократно превосходящая своей интенсивностью красоту телесную, в конце концов окажется в центре внимания любителя прекрасного. Он превратится в диалектика, диалектику же основатель неоплатонизма трактует не только как метод рассуждений, но и как спасительный путь, по которому шествует душа человека, стремящегося к мудрости.

Наградой за совершенное усилие станет созерцание чистой, абсолютной красоты, неопишуемой по той причине, что это — красота самого блага. Именно тогда любовное стремление философа получает и наивысшее выражение, и наипрекраснейший отклик, ибо может ли быть что-либо лучше благодатной любви самого бога?

*Ю. Ю. ПЕЧУРЧИК*

### **«НЕЗНАНИЕ» СОКРАТА И ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ**

Вывод С. Н. Булгакова о «трагедии философии» следует дополнить суждением, что «непознаваемость истины», о которой говорит о. Сергей и которую традиция, идущая от Сократа, именуется «знающим незнанием», является одновременно непосредственной предпосылкой и конечной целью философии, ее движущим началом, энтелехией, как учил Аристотель. Трагизм присущ не только искусству («мысль изреченная есть ложь»), но и философии. Платон называет