

А.Ф.ЛОСЕВ

**ИСТОРИЯ
АНТИЧНОЙ
ЭСТЕТИКИ**

ПОЗДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

**ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКОЕ
И ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ
В ЭСТЕТИКУ ПЛОТИНА**

I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ПЛОТИНЕ И ПЛАН ИССЛЕДОВАНИЯ

§ 1. БИОГРАФИЯ И СОЧИНЕНИЯ ПЛОТИНА

1. *Основные биографические данные.* а) О жизни Плотина мы знаем из специального трактата Порфирия «Жизнь Плотина», из Евнапия и из словаря Суды. Плотин родился в Ликополе (Египет) в 203/4 или 204/5 г. от неизвестных родителей. Двадцати восьми лет от роду он стал заниматься философией и слушал различных философов в Александрии, но его долго никто не удовлетворял, покамест он не остановился на Аммонии Саккасе, у которого обучался одиннадцать лет (Porph. 3, 6 – 21)¹. В 242 г. он примкнул к походу императора Гордиана в Персию, где собирался изучать персидскую философию, но после поражения Гордиана должен был спастись бегством в Антиохию. В 243/4 г. Плотин прибывает в Рим, где начинается его очень широкая преподавательская деятельность. Порфирий рассказывает о том, что Плотин был не только выдающимся преподавателем философии, но и очень добрым человеком, которому многие родители перед смертью отдавали на воспитание своих детей (Porph. 3, 5 – 10) и к которому многие приходили как к судье за разбирательством своих конфликтов.

При императоре Галлиене, который вместе со своей супругой весьма благоволил к Плотину, у философа возникла мысль организовать в Кампании пробное идеальное государство по образцу платоновских «Законов» под именем Платонополиса. На это Плотин получил согласие у Галлиена, но в дальнейшем Галлиен отказался от этой мысли (Porph. 12, 1 – 12). Рассказывается о высокой личной жизни Плотина, об его аскетизме, об его склонности к созерцанию и – в последние годы жизни – о тяжелых болезнях и, в частности, о болезни глаз, мешавшей ему перечитывать и исправлять написанные им сочинения. Умер Плотин в 269/70 г.

б) Трактат Порфирия, этого ближайшего ученика Плотина, содержит много разного рода сведений о характере и поведении Плотина, которые обычно не приводятся в исследованиях о Плотине, но которые мы здесь кратко упомянем, хотя бы потому, что они являются для нас примером античной экзотики.

Порфирий передает, что Плотин сосал материнскую грудь до восьми лет и перестал только после гневного крика со стороны (3, 1 – 6). Плотин страдал болезнью живота, но не соглашался на лечение, в баню никогда не ходил, а растирался дома сам, и когда ввиду эпидемии был покинут растиравшими его, начал болеть другими болезнями (2, 1 – 10). Желавшим писать с него портрет он отвечал резким отказом, так как он и без того является подобием природы, а создавать подобие подобия было бы уж совсем бессмысленно (1, 5 – 9). Плотин не отмечал дня своего рождения, но отмечал дни рождения Сократа и Платона (2, 37 – 43). Плотин имел много учеников, и один из этих учеников, римский сенатор Рогацион, в подражание своему учителю вел самоотверженно-аскетический образ жизни (7, 31 – 46). Написанного он никогда не перечитывал и не менял, потому что страдал болезнью глаз (8, 1 – 4), о красоте начертания букв тоже никогда не заботился (8, 4 – 5). Однако что касается внутренней стороны дела, то, «продумав про себя свое рассуждение от начала и до конца, он тотчас записывал продуманное и так излагал все, что сложилось у него в уме, словно списывал готовое из книги» (8, 8 – 11 Гаспаров). «Писал он обычно напряженно и остроумно, с такою краткостью, что мыслей было больше, чем слов, и очень многое излагал с божественным вдохновением и страстью, скорее разделяя чувство, нежели сообщая мысль» (14, 1 – 4).

Порфирий не устает хвалить высокую личность своего учителя. Нечего и говорить о том, что, по Порфирию, Плотин вел аскетический образ жизни (8, 21 – 23); был настолько добр и незлобив, что даже не имел никаких врагов (9, 18 – 22), был весьма проникновенен и прозорлив вплоть до того, что по одному выражению лица узнавал того, кто украл ожерелье, и по поведению детей предсказывал их будущее (11, 1 – 9). Отличаясь некоторой неправильностью речи, Плотин был весьма искусным и вдохновенным спорщиком: «Ум его в беседе обнаруживался ярче 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» (13, 5 – 10).

Порфирий подчеркивает широкую образованность Плотина. Согласно Порфирию, Плотин в своих сочинениях использовал и стоиков, и платоников, и особенно аристотеликов, кроме того, глубоко разбирался в таких предметах, как геометрия, арифметика, механика, оптика или музыка (14, 4 – 10). Но он не любил ни христиан, ни восточных мудрецов, ни всякого рода гностиков (16, 1 – 18). Порфирия пленяет также небывало синтетический охват, отличавший философию Плотина, который, например, однажды, после прочтения Порфирием своих стихов о Священном Браке и после осуждения их слушателями, сказал Порфирию: «Ты показал себя и поэтом, и философом, и иерофантом!» (15, 1 – 6). Такое же глубокое и высокое понимание личности Плотина явствует из нескольких десятков стихотворных строк, которые Порфирий приводит, как он утверждает, со слов дельфийского оракула (22, 8 – 63).

Порфирий пишет: «В стихах этих сказано, что Плотин был благ, добр, в высшей степени кроток и сладостен, что и нам самим дано было видеть; сказано, что душа его была бодрственной и чистой, всегда устремленной к божественному, куда влекла его всецелая любовь; сказано, что все силы свои он напрягал, чтобы преодолеть горькие волны этой кровавой жизни. Так божественному этому мужу, столько раз устремлявшемуся мыслью к первому и высшему богу по той стезе, которую Платон указал нам в «Пире», являлся сам этот бог, ни облика, ни вида не имеющий, свыше мысли и всего мысленного возносящийся, тот бог, к которому и я, Порфирий, единственный раз на шестьдесят восьмом своем году приблизился и воссоединился. Плотин близок был этой цели – ибо сближение и

¹ Во всех дальнейших цитатах из Порфирия по изданию Анри-Швицера (см. ниже) первая цифра обозначает главу, остальные цифры – строки этой главы.

воссоединение с всеобщим богом есть для нас предельная цель, за время нашей с ним близости он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной» (23, 1 – 18). Порфирий заканчивает свою характеристику Плотина изображением того, как Плотин пребывает теперь среди богов и героев, услаждаясь светлой радостью их бытия, их пирами, беседами с ними и торжеством вечной истины и красоты (23, 28 – 40).

Интересно сообщение Порфирия о кончине Плотина с весьма любопытной, хотя, вероятно, и фантастической, античной экзотикой. В последние минуты своей жизни Плотин, согласно Порфирию, все еще ждал одного своего любимого ученика Евстохия, который явился к Плотину очень поздно. Порфирий пишет: «Умирающий сказал ему: «А я тебя все еще жду», потом сказал, что сейчас попытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во вселенной, и тут змея проскользнула под постелью, где он лежал, и исчезла в отверстии стены, а он испустил дыхание» (2, 25—29).

Во всей этой хвалебной характеристике Плотина у Порфирия есть одно место, которое способно вызвать некоторого рода недоумение. Именно — другой известный ученик Плотина, Амелий, посещавший храмы в дни праздников и предложивший однажды Плотину пойти с ним, услышал от него будто бы такой ответ: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним!» К этому Порфирий добавляет: «Но что он хотел сказать такими надменными словами, этого ни сам я понять не мог, ни его не решался спросить» (10, 31—38). Нам казалось бы, что этими словами Плотин хотел подчеркнуть элементарность и наивность всякого культа и необходимость для правильного понимания богов точной и углубленно-логической их теории. Но, может быть, эту неожиданную реплику Плотина надо объяснять и как-нибудь иначе.

в) В кратком и сжатом виде Г. Д. Барнес¹ дает биографию Плотина в следующем виде.

204 (сентябрь) — 205 (август). Рождение Плотина.

232 (сентябрь) — 233 (август). Обучение у Аммония Саккаса.

243 (весна). Участие в походе Гордиана.

244 (лето). Прибытие в Рим.

244 (лето) — 253 (осень). Преподавание в Риме.

253 (сентябрь). Начало записи лекций.

263 (июль—август). Прибытие Порфирия в Рим.

263 (июль—август) — 268 (август). Совместная работа с Порфирием в Риме.

268 (август). Поездка в Сицилию.

270 (июль — август). Смерть Плотина.

2. *Сочинения Плотина*. Что касается сочинений Плотина, то необходимо сказать, что Плотин не был специально литератором и в годы расцвета ничего не писал, а начал записывать свои лекции только пятидесяти лет от роду, да и то, ввиду болезни и неохоты заниматься литературой, не доводил свои записи до полной литературной отделки. Перед смертью он завещал Порфирию проредактировать, привести в порядок и издать его лекции, что тот и сделал, затратив на это большой труд и внимание.

Порядок распределения философских сочинений Плотина сам Порфирий излагает весьма подробно (24—26). Прежде всего, Порфирий разделил все трактаты Плотина (мы бы теперь сказали, все статьи Плотина) на шесть отделов в соответствии с основной тематикой философии своего учителя. Каждый отдел Порфирий в свою очередь разделил на девять частей, вследствие чего каждый отдел получил у него название Эннеады, то есть Девятки, и все шесть отделов тоже получили с тех пор общее название «Эннеады». Трактаты, на которые делилась у Порфирия каждая «Эннеада», были расположены у него в порядке возрастающей трудности и занимали каждый от нескольких страниц до нескольких десятков страниц. В настоящее время невозможно установить, какие изменения Порфирий внес в текст Плотина, но этот вопрос и не представляет особенно большого интереса, если Плотин сам выбрал себе такого редактора. Каждый трактат Порфирий снабдил специальным заголовком. Мы приведем список всех 54 трактатов Плотина, так как это лучше всего введет читателя в тематику Плотина (при этом названия трактатов, как сказано, принадлежат Порфирию, а название «Эннеад» — нам).

I. *Этика, или жизнь философа*. 1) О том, что такое живое существо и что такое человек. 2) О добродетелях. 3) О диалектике. 4) О счастье. 5) О том, увеличивается ли счастье со временем. 6) О прекрасном. 7) О первичном благе и о других благах. 8) О том, что такое зло и откуда оно. 9) Об уходе души из тела (о самоубийстве).

II. *Натурфилософия*. 1) О небе. 2) О небесном движении. 3) О том, производят ли действие светила. 4) О материи. 5) О том, что существует в потенции и в акте. 6) О сущности и качестве. 7) О всецелом смешении. 8) О зрении, или каким образом удаленные предметы кажутся малыми. 9) Против гностиков.

III. *Космология*. 1) О судьбе. 2—3) О промысле. 4) О демоне в нас, получившем нас в удел. 5) Об Эроде. 6) Об отсутствии чувственных ощущений у бестелесных предметов. 7) О вечности и времени. 8) О природе, созерцании и Едином. 9) Различные вопросы.

IV. *Психология*. 1—2) О сущности души. 3—4) Апории о душе. 5) Апории о душе или о зрении. 6) О чувственном восприятии и памяти. 7) О бессмертии души. 8) О схождении души в тело. 9) Являются ли все души одной душой?

V. *Ноология, или учение об Уме*. 1) О трех начальных ипостасях (или субстанциях). 2) О возникновении и порядке того, что следует за первичным. 3) О познавательных ипостасях и о том, что за пределами. 4) Как от первичного происходит то, что после первичного, и об Едином. 5) О том, что умственные предметы не вне Ума, и о Благе. 6) О том, что находящееся за пределами бытия не мыслит, и о том, что такое первично мыслящее и что вторично. 7) О том, имеются ли идеи также и для единичного. 8) Об умопостигаемой красоте. 9) Об Уме, об идеях и о сущем.

VI. *Генология, или учение об Едином*. 1—3) О родах (категориях) сущего. 4—5) О том, что Единое везде

¹ Barnes T. D. The Chronology of Plotinus' Life. GRBS, vol. 17, N 1. Durham N. C., 1976.

самотождественно и присутствует в то же время везде целиком. 6) О числах. 7) О том, как существует множество идей, и о Благе. 8) О свободе и воле Единого. 9) О Благе, или об Едином.

Нетрудно заметить, что философские проблемы расположены в «Эннеадах» в восходящем порядке: сначала говорится о том, что человеку ближе всего, то есть о нем самом, а потом изложение поднимается от вопросов чувственной материи и космоса к вопросам о Душе, Уме и Едином. При этом интерес философа к своим проблемам увеличивается именно с таким восхождением, потому что первые три «Эннеады» по размерам равняются IV и V, взятые вместе, а IV и V, взятые вместе, равняются одной VI.

3. *Вопрос о хронологии сочинений Плотина.* У Порфирия содержатся указания, правда, весьма общего характера, также и на хронологию сочинений Плотина. Их мы находим в 4, 8—6, 37.

Порфирий сообщает, что к началу его знакомства с Плотиним последнему было 59 лет, то есть это знакомство произошло около 263 г. Согласно сообщению Порфирия, у Плотина к этому времени уже был написан 21 трактат, но ввиду указанных у Порфирия обстоятельств запись эта была далека от совершенства. Эти трактаты, по Порфирию, следующие: I 6, IV 7, III 1, IV 2, V 9, IV 8, V 4, IV 9, VI 9, V 1, V 2, II 4, III 9, II 2, III 4, I 9, II 6, V 7, I 2, I 3, IV 1.

В ближайшие шесть лет после этого, в 263—268 гг., ввиду усердных просьб Порфирия и другого близкого ученика Амелия, Плотин написал еще 24 трактата: VI 4, VI 5, V 6, II 5, III 6, IV 3, IV 4, IV 5, III 8, V 8, V 5, II 9, VI 6, II 8, I 5, II 7, VI 7, VI 8, II 1, IV 6, VI 1, VI 2, VI 3, III 7. В последние два года своей жизни, в 268—270 гг., Плотин, по Порфирию, написал еще девять книг: 14, III 2, III 3, V 3, III 5, 18, II 3, I 1, 17.

Свои хронологические сообщения Порфирий заканчивает следующим замечанием: «Так как писал он их в разное время, одни в раннем возрасте, другие в зрелом, а третьи уже в телесном недуге, то и сила в них чувствуется разная. Первые двадцать одна книга более легковесны и еще не достигают полной силы и величия, книги второго выпуска обнаруживают силу, достигшую расцвета, — эти двадцать четыре, за немногими исключениями, остаются у Плотина совершеннейшими; наконец последние девять написаны с уже убывающей силой, и последние четыре — больше, чем предпоследние пять» (6, 26—37).

По поводу всей этой хронологии сочинений Плотина у Порфирия мы должны сказать, что она отнюдь не обладает для нас большой ценностью и в мировой науке она почти не получила никакого признания. Дело в том, что Плотин сам вовсе не считал себя литератором, страдал болезнью глаз и вовсе не имел охоты перечитывать написанное. Тот текст «Эннеад», которым мы сейчас обладаем, уже отредактирован Порфирием по завещанию самого Плотина; и Порфирий, надо полагать, редактировал текст своего любимого и единственного учителя со всей возможной тщательностью и вниманием. Это — самое главное. Что же касается периодизации сочинений Плотина, то она для нас малозначительна потому, что Плотин стал писать уже в старом возрасте, когда свою систему он уже продумал с начала до конца и едва ли за последние шесть лет своей жизни он мог создать что-нибудь новое. Кроме того, Порфирий явно ошибается, когда он квалифицирует текст Плотина согласно обычному трафаретному пониманию: сначала Плотин писал незрело, потом писал зрело и в конце писал старчески небрежно. Ничего этого невозможно заметить при самом тщательном изучении текста Плотина. Для примера скажем, что трактат I 6, который, по Порфирию, надо считать самым ранним, написан весьма трудным и сложным языком, а главное, основан на всех тех общих философских категориях, которые применяются у Плотина и в том периоде, который зовется у Порфирия зрелым, и в период старости Плотина. Кроме того, из общей истории философии и литературы мы прекрасно знаем целые сотни примеров, когда в зрелом возрасте писатели создавали гораздо менее зрелые свои произведения и когда в старости писатели и художники создавали свои наивысшие шедевры. Поэтому хронологические сообщения Порфирия о сочинениях Плотина почти не имели в науке какого-нибудь заметного значения и влияния. Если и можно при самом микроскопическом анализе текста Плотина найти какие-нибудь хронологические особенности, то ввиду их ничтожной значимости для изучения Плотина занимались ими очень мало, а мы и вовсе заниматься не будем. Поэтому то традиционное разделение на 6 «Эннеад» и разделение каждой «Эннеады» на 9 трактатов с последующим делением на главы, о котором мы говорили выше, это разделение текстов Плотина повсюду признается в науке, и эти три цифры - номера «Эннеады», трактата данной «Эннеады» и главы трактата «Эннеады» — фигурируют в цитатах из Плотина уже несколько столетий, что останется и у нас. Нужно добавить только то, что ввиду обширности некоторых глав сейчас иногда приводятся еще и номера строк данной главы. Поскольку это не было принято раньше, мы в своих прежних работах тоже не прибегали к этому, но в настоящей нашей работе помимо трех основных цифр мы будем приводить также и номера строк. Редким исключением явятся лишь случаи слишком большой краткости цитируемой главы или какая-нибудь другая очевидная бесполезность такой детализации. Пользуясь такой детальной цитацией, мы будем также использовать ее и в приводимых нами работах других исследователей, часто прибегая к уточнению цитаты в соответствии с указанным выше изданием Анри-Швицера.

§ 2. ОБЩИЕ ОСОБЕННОСТИ ЭСТЕТИКИ ПЛОТИНА

1. *Исходный пункт.* Одной из самых существенных особенностей философии Плотина является ее исключительный *спекулятивно-теоретический* характер, резко отличающий его от большинства других неоплатоников. Этим характером объясняется то, что Плотин направляет главное свое внимание только на три высшие проблемы, а именно на Единое, Ум и Душу, причем эти три основные субстанции (или, как он выражается по-гречески, ипостаси) являются у него очень глубоко продуманной диалектической триадой. Определение диалектики у Плотина мы находим в I 3, 4—5¹: она есть смысловое расчленение общности и объединение расчлененного на фоне этой общности. Специально же о диалектике трех ипостасей — V 1—2, не считая множества других мест. Все остальные проблемы в сравнении с этим уже занимают у Плотина второстепенное место.

¹ Перевод в нашей книге: Античный космос и современная наука. М., 1927, с. 272-274.

Гораздо слабее разработана натурфилософия и космология, где хотя и чувствуется повсюду платоновский «Тимей», но мысль философа очень далека от платоновского музыкально-числового исчисления космоса. Еще меньше места отведено демонологии и мифологии, хотя спекулятивно-теоретически они в совершенно ясной форме вытекают из всех рассуждений философа (III 4). В систематической форме мифологии касается, собственно говоря, только трактат III 5, но здесь дана не столько мифология в собственном смысле, сколько дальнейшее развитие философско-символического учения Платона об Эросе как о сыне Богатства и Бедности. Некоторые же философские интерпретации мифа, как, например, исключение в VI 4, 16 из мифов о палингенесии и метемпсихозе, равно как из мифов об Аиде, всяких пространственных (ου τοπίου — 12, ου τοβί — 33) и вещественных (ους οντος ετι του, σωματος — 40—41) представлений, почти граничат с отрицанием буквального реализма мифологии.

Наконец, Плотин не только не дает философии астрологии и магии, но, вопреки большинству неоплатоников, даже прямо критикует и астрологию и магию (II 3).

Что касается основных проблем, то учение об *Едином*, как это мы уже отметили выше, является наиболее оригинальной частью системы Плотина, потому что после платоновского «Парменида» мы впервые у него находим столь принципиально проведенную трансцендентность первого начала. Плотин не устает развивать мысль о полной непричастности Единого какой бы то ни было форме и даже вообще какому бы то ни было осмыслению. Оно выше всяких категорий и даже выше самого бытия, не говоря уже о том, что оно выше всякого познания. Можно только говорить о том, чем оно не является. Однако и эта отрицательность тоже не должна быть ему приписываема как некое качество или свойство. Оно выше всего вообще, и положительного, и отрицательного, и есть совпадение в одной неразличимой точке всех возможных противоположностей, материальных, душевных и духовных, настоящих, прошлых и будущих. Со времени Плотина эта концепция утверждается в неоплатонизме на четыре века, не говоря уже об огромном влиянии ее в средневековой и «новой» философии.

Нужно, однако, остерегаться видеть в Едином Плотина кантовскую «вещь-в-себе», так как это в корне помешало бы усвоить подлинную мысль Плотина. Прежде всего, при всей своей непознаваемости, «вещь-в-себе» у Канта все же есть реальность и бытие, в то время как Единое Плотина не есть реальность и не есть бытие, но выше того и другого. А самое главное, это Единое не есть просто непознаваемость, но есть единство противоположностей, и в том числе непознаваемости и познаваемости. Оно выше всякого познания и бытия, но зато оно — источник всякого познания и всякого бытия; всякое знание и всякое бытие, в том числе Ум, Душа, Космос, Материя, — все это исходит или изливается именно из него, из него эманурует. В этом смысле Плотин и находит возможным, несмотря на его неизменность, именовать его платоновскими терминами «Единое» и «Благо». Оно источник всего существующего, и оно — цель всего существующего. Это, следовательно, ни в каком смысле не есть «вещь-в-себе».

То, что в нашей схеме неоплатонизма (см. выше) занимает следующее место после Единого, именно *Числа*, у Плотина покамест еще не объявлено отдельной диалектической ступенью, как это будет у некоторых последующих неоплатоников. Это, однако, не мешает Плотину в специальном трактате о числах (VI 6) ставить эти числа очень высоко и понимать их как источник самого Ума, то есть, в сущности говоря, отводить им промежуточное место между Единым и Умом.

В учении об *Уме* и *душе*, которое Плотин проводит по образцу Аммония и Нумения, то есть чисто имматериалистически, обращают на себя внимание очень острые рассуждения о тождестве субъекта и объекта в Уме, то есть о том, что предметы Ума «не вне» самого Ума (V 5) и о синтезе индивидуального и общего в Уме (V 7 и 9) и в душе (IV 9). В учении о *природе* наибольшей разработке подверглась проблема материи (II 4), где Плотин определяет материю как чистое не-сущее, то есть как абсолютную инаковость, имеющую реальное значение только как принцип распада и рассеяния бытия, или, вообще говоря, как принцип его становления.

Далее, остроумно используются аристотелевские учения о потенции и акте (II 5) и о субстанции в качестве (II 6), а также с большой аналитической силой используется учение о вечности и времени (III 7) (см. ниже). Затем трактат III 8 (см. ниже), несмотря на свою сложность и трудность, является прекрасным резюме учения Плотина о природе и космосе на фоне высших принципов и, в частности, о творческом самосозерцании природы и космоса, разлитом в них в ступенчатом порядке от нуля до бесконечности. Это — самые яркие места из трактатов, посвященных Уму, Душе и Космосу.

Наконец, в качестве основной темы философии Плотина нужно отметить теорию *восхождения* души от чувственного состояния к душевной собранности, от душевной собранности к еще более высокому сосредоточению в уме и от ума к последней сосредоточенности в Едином, когда затухают все разделения и различения в человеке и он погружается в абсолютную сосредоточенность без всякого разделения, то есть в сверхумственный кстаз. Однако и здесь основной спекулятивно-теоретический характер философии Плотина вполне налицо: Плотин не рисует здесь никакой физиологии и даже, в сущности, никакой психологии, не говоря уже о том, что тут у него далеко отброшена всякая мантика и магия, всякие чувственные состояния, всякие физические или умственные видения, всякая фантастика. Здесь перед нами только славословие чистого и беспримесного Ума, настолько глубоко сосредоточенного в себе, что в нем гаснут даже его собственные разделения и различия. Об этом — очень много мест у Плотина и особенно много в VI 7 и 9.

Дальше мы увидим, как весь этот исходный пункт философии Плотина является также и исходным пунктом его эстетики.

Мы не стали бы специально говорить о философском стиле Плотина, если бы он не был так близко связан с его теоретической философией и если бы он действительно не относился к общим особенностям его эстетики. Дело в том, что исходная философская теория Плотина, как это мы уже хорошо знаем (см. выше), сводится к учению о трех основных ипостасях и об их идеальной воплощенности в космосе. Это является той философией Плотина, о которой можно прочитать в любом учебнике истории античной философии и о которой, конечно, нужно говорить в первую очередь. Первоединое, которое есть совпадение всех противоположностей и превышает всякое бытие и небытие и

всякую мысль о них, это действительно центральный пункт всей философии Плотина. Точно так же противопоставление этого Единого самому себе, но покамест без перехода в инобытие, это есть Ум, и тут тоже спорить не о чем. Третьим началом является Мировая Душа, которая уже предполагает внеумное инобытие, которым она движет, но от которого она отталкивается в глубину собственного самоощущения. Это — тоже центральное учение Плотина, как и тот космос, в котором все эти три ипостаси осуществляются в наиболее совершенном виде. Это действительно так и есть у Плотина, и в этом необходимо находить наиболее оригинальное у Плотина и наиболее центральное из всего, о чем думал Плотин в течение всей своей жизни. Однако все это есть у Плотина только теория, а вовсе не то изложение этой системы, как бы эта теория ни была с исторической точки зрения оригинальна.

Дело в том, что всю эту теорию, глубочайшим и яснейшим образом продуманную у Плотина, почти всегда приходится извлекать из его «Эннеад» в значительной мере насильственно. И тут мы сталкиваемся с философским стилем Плотина, который почти, можно сказать, еще не изучен, но который с большим трудом отчленяется от его философской теории и от его эстетики. Кстати сказать, и эстетика Плотина, если ее брать в собственном смысле слова, тоже не очень понятным образом связана с тремя основными и теоретическими ипостасями. Поэтому воле-неволей приходится уже тут, когда мы даем самый общий очерк философской эстетики Плотина, сказать хотя бы самое необходимое о философском стиле Плотина, раз уж этот стиль так неразрывно связан с его теоретической философией. Поскольку здесь у нас пойдет речь лишь о введении в философию Плотина, этот стиль может быть формулирован только весьма кратко. Более или менее цельное представление о нем может возникнуть у читателя только после внимательного изучения всех анализируемых у нас платиновских материалов. А иначе уже с самого начала эта теория Плотина или будет оставаться непонятной, или будет сводиться на трафаретный метод изложения Плотина в элементарных учебниках по истории античной философии.

Итак, исходный пункт эстетики Плотина сводится в первую очередь к трем основным ипостасям, о которых мы хорошо знаем уже из общего изложения неоплатонизма (см. выше). Правда, здесь наибольшую роль играет у Плотина первая ипостась, Единое, которое у непосредственных предшественников и учителей Плотина — и это тоже мы уже хорошо знаем (см. выше) — отнюдь не отличалось полной четкостью и не получало законченной и притом обязательно исходной позиции. Однако исходным пунктом эстетики Плотина необходимо считать не только теорию этих трех первичных ипостасей, которая была в той или иной форме у всех неоплатоников вообще. Исходным пунктом эстетики Плотина необходимо считать также еще и весьма оригинальный философский стиль Плотина. Он чрезвычайно сильно деформирует исходную концепцию трех ипостасей. И хотя в основном он несколько ее не нарушает, а наоборот, с необычайной силой только впервые ее устанавливает, тем не менее философско-эстетические акценты расставлены у него на этом фоне весьма оригинально. Вот к этому-то оригинально проводимому у Плотина исходному философско-эстетическому стилю мы сейчас и должны обратиться. Тут придется на время отвлечься как от общего неоплатонического учения о трех ипостасях, так и от такого же учения о трех основных ипостасях, но данных уже у других неоплатоников, развивавших, дополнявших, структурно менявших и в смысле философских акцентов перестраивавших исходную эстетику Плотина.

2. *Понятийно-диффузный стиль.* а) Первое, что бросается в глаза при чтении Плотина, это самая невероятная смесь очень четкой и очень продуманной теоретической системы и, с другой стороны, ее крайне хаотическое изложение, доходящее до какой-то диффузии основных и четко продуманных категорий и философских понятий вообще. Diffusio по-латыни значит «распространение», «растекание», «расширение». Эта *категориально-диффузная* или *понятийно-диффузная* особенность философского стиля доходит у Плотина иной раз до формы разговора автора с самим собой, тем самым часто даже до полной неразберихи. Здесь мы находим вовсе не такую философию, которая сначала выставляла наиболее основные, общие, наиболее понятные и категориальные учения, а потом погружалась бы в доказательства или хотя бы в достаточно систематические пояснения этих теоретических исходных пунктов. Свою формулируемую сейчас у нас основную триаду ипостасей Плотин повторяет почти на каждой странице, и также об этих отдельных трех ипостасях он неумолимо рассуждает не только в каждой главе, но и на каждой странице своих «Эннеад», если не прямо на каждой отдельной строчке, доходя при этом иной раз до полной теоретической непоследовательности.

С внешней стороны это производит впечатление полного неумения излагать свои мысли и весьма малой расчлененности самого процесса мышления у Плотина. Но такого рода впечатление создается, несомненно, только у тех, кто не нашел нужным глубоко входить в оригинальный философский стиль Плотина. Каждый раз, когда Плотин заговаривает, например о Благости, он всегда скажет о нем что-нибудь новое и что-нибудь очень тонкое, чего мы уже не найдем в других текстах Плотина или найдем только после тщательного исследования. Точно так же решительно все страницы Плотина пересыпаны рассуждениями об Уме или о Душе; но плох будет тот читатель Плотина, который найдет здесь только одни пустые повторения и бессодержательное топтание на одном и том же месте.

Мы ни в какой мере не хотели бы называть Гегеля плохим читателем Плотина. Но даже и Гегель пишет: «В отдельности можно привести из сочинений Плотина много прекрасного. Однако, так как в его произведениях известные основные мысли повторяются бесконечно часто, то чтение их имеет в себе нечто утомительное. А так как манера изложения Плотина характеризуется тем, что частное, с которого он начинает, всегда снова сводится на всеобщее, то можно из нескольких книг прекрасно схватить идеи Плотина, и чтение остальных уже не открывает нам какого-либо подлинного поступательного движения мысли»¹. Эту цитату из Гегеля мы привели не для того, чтобы доказать плохое чтение Плотина Гегелем. Наоборот, это чтение было в свое время не только замечательным, но можно даже сказать, что оно впервые открыло Плотина для Европы Нового времени. А то обстоятельство, что для Гегеля многое оказалось у Плотина излишним, доказывает только то, что во времена Гегеля (да еще и в наше время) в Плотине находили почти всегда только отвлеченную теорию и совершенно не обращали внимания на его

¹ Гегель. Лекции по истории философии, пер. Б. Столпнера. Кн. 3. — Гегель. Соч., т. 11. М.-Л., 1935, с. 38.

философский стиль. Но этот философский стиль при ближайшем его изучении заставляет находить у Плотина не только четко отграниченные категории и не только отвлеченную систему категорий. Все эти категории у Плотина все время находятся в каком-то подвижном состоянии, или, выражаясь вульгарно, в каком-то ползучем виде, или, гонясь за академическим приличием, можно было бы сказать, что все эти четко продуманные у Плотина категории неизменно находятся в состоянии становления и, даже больше того, в состоянии какой-то взаимной диффузии, когда одна категория заходит в область другой и одна понятийная характеристика задевает, а иной раз и перекрывает понятийную характеристику совсем другого раздела теоретической мысли.

Это мы говорим затем, чтобы читатель не обвинял нас в частых повторениях одних и тех же мыслей Плотина и не возбранял нам среди всей этой понятийной диффузии все же находить лежащие в ее глубине весьма четкие и глубочайше продуманные систематические категории. Только объединение железной внутренней категориальной логики и весьма расцвеченной и разнообразной, часто весьма картинной, но часто и весьма прозаической мешанины впервые дает возможность разобраться в оригинальной структуре эстетики Плотина. Изложение у Плотина характеризуется произвольной и, если прямо сказать, весьма привольной, хаотической, правда, всегда весьма интересной глобальностью аргументации.

О том, что Первоединое у Плотина выше всякой сущности и Ума, это мы знаем. Но вместе с этим Плотин всегда твердит нам о том, что все происходит из Первоединого, что оно все обнимает, что все вещи есть только его порождения, его эманации и что само оно есть потенция всякого бытия. Выше (см.) мы видели, что это Единое не есть даже и вообще какая-нибудь категория, поскольку оно выше всего. Но сейчас мы сказали бы, что Единое у Плотина не просто отсутствует (иначе Плотину не стоило бы и тратить столько страниц для его характеристики), но оно есть становящаяся и вечно ползучая категория.

Ум, эта вторая ипостась у Плотина, тоже отделена от всего, не только от космоса, но даже и от души. Тем не менее платиновский Ум является принципом всякого бытия, совершенно самостоятельным и вполне независимым. Но ведь это же и значит, что платиновский Ум тоже есть категория, правда весьма оригинальная, но тем не менее становящаяся. И сам же Плотин рассуждает о результатах этого чисто умного становления. Это есть не что иное, как боги. И такого рода ползучий, диффузный характер необходимо находить у Плотина решительно во всякой категории.

Однако, кажется, наиболее ползучая и максимально ползучая категория у Плотина — это его материя. И что он только ни говорит о своей материи! То она есть прямо не-сущее, то она вдруг мать и кормилица всего сущего и даже вступает в брак с эйдосом — умом, который в этом случае трактуется как отец, да еще и детьми являются ни больше ни меньше, как обыкновенные чувственные вещи. Вот тебе и не-сущее! А потом оказывается, что материал существует и в самом Уме, который с самого начала объявлен как противоположность всего материального. Но ведь и само Единое, в конце концов, тоже есть не-сущее, хотя Плотин об этом говорит неохотно, поскольку Единое у него выше и сущего и не-сущего.

Так что же получается? А получается то, что мы сейчас сказали о *понятийно-диффузном* стиле философии Плотина. Вопреки заявлениям самого Плотина его материя тоже можно назвать некоторого рода и причем весьма оригинальной категорией. Но эта категория, хотя она и обработана весьма четко в логическом отношении, пронизывает собою решительно все существующее. Единственно, что можно сказать в пользу внекатегориальности платиновской материи, это то, что она везде разная и потому и неуловимая. Точнее же будет сказать то, что мы сказали сейчас, — это есть понятийно-диффузная категория. Вот почему Плотин так труден для изложения, и вот почему его три основные ипостаси, хотя они и продуманы у него теоретически весьма четко, тем не менее фактически вечно ползут и совершенно неуловимы. Не говоря уже о прочих категориях, даже максимально не-сущая материя свидетельствует о том, что философский стиль Плотина не есть нечто внешнее и не является просто внешней и случайной манерой писателя излагать свои мысли. Этот стиль и эта манера относятся к самому существу теоретической философии Плотина и являются ее хотя с виду как бы и внешней, но тем не менее вполне онтологической областью, свидетельствующей не о недостатках изложения у Плотина, но, наоборот, о разработанной у него завершительной, окончательной, максимально-выразительной и блестящей форме.

В настоящем пункте нашего исследования необходимо обратить внимание читателя на то обстоятельство, что наше изложение эстетики Плотина будет изобиловать разными подробностями, которые, с одной стороны, будут казаться имеющими малое отношение к эстетике в собственном смысле слова, а с другой стороны, будут касаться вопросов общеплатоновского характера. В условиях указанного у нас выше понятийно-диффузного философского стиля Плотина исследователь эстетики Плотина часто оказывается даже в положении весьма затруднительном, поскольку диффузность понятий у Плотина заставляет иной раз Плотина заниматься своей эстетикой в разного рода рассуждениях, прямо не имеющих достаточно существенного отношения к эстетике. Поэтому не так легко выбрать из трактатов, имеющих отношение к эстетике, такие проблемы и такие тексты, которые прямо и непосредственно граничат с эстетикой и частично даже входят в ее область. С другой же стороны, в тех трактатах, которое сам Плотин обозначил как относящиеся непосредственно к эстетике, содержится множество всякого рода размышлений, весьма далеких от эстетики в собственном смысле слова. Поэтому пусть читатель не сетует, если у нас будут акцентироваться иной раз тексты, как будто бы не имеющие прямого отношения к эстетике, и если в эстетических текстах (их мы даем ниже в своем переводе и со своим анализом) окажется, на первый взгляд, в наших анализах Плотина много постороннего материала. Нечего говорить о том, что при таком положении дела повторения одного и того же и неизбежны и весьма часты. Повторения эти почти всегда дают у Плотина что-нибудь новое. Единственный выход из этого затруднительного положения заключается только в том, если мы сами будем исходить из какого-нибудь определенного понимания эстетики и на этом основании находить соответствующие тексты у Плотина. Это мы и сделаем в общей характеристике эстетики Плотина в конце нашего изложения изучаемого философа. Однако уже самый философско-эстетический стиль Плотина заставляет предварительно погрузиться в анализ всего текста Плотина вообще, чтобы не упустить из виду никакого малейшего оттенка эстетики Плотина в собственном смысле

слова. Задача эта, надо сказать, весьма нелегкая.

Сложная и тонко разработанная философская система Плотина представлена менее детально по античному обыкновению как раз в эстетике. И все же это наиболее систематическое, что мы имеем вообще в античной эстетике. Ближайшим образом к эстетике относятся три трактата Плотина — «О прекрасном» (I 6), «Об умной красоте» (V 8) и об Эросе (III 5) (о них в следующих разделах книги). Однако понять их можно только с привлечением других и притом многочисленных текстов Плотина, учитывая, кроме того, и общий фон этой философской понятийно-диффузной системы.

б) Прежде чем перейти к характеристике эстетики Плотина в целом, нам хотелось бы употребить еще один термин или, точнее сказать, целое словосочетание, которое не попадает у Плотина в буквальном виде, но которое, будучи взято нами из современной философской терминологии, делает весьма понятным основную эстетическую методологию Плотина.

Дело заключается в том, что в течение нескольких веков буржуазные философы привыкли понимать термин «сущность» весьма неподвижно и абстрактно, вдали от всякого живого становления жизни. То, что здесь мы будем понимать под сущностью вещи, есть просто ее смысл. Так, сущность дома заключается в том, что это есть сооружение, которое защищает человека от разного рода малоблагоприятных для него атмосферных явлений. Сущность леса, или смысл леса, заключается в том, что здесь мы имеем в виду определенную местность на земной поверхности, занятую близко растущими друг от друга деревьями, со всеми теми особенностями, которые определяются в данном случае той или иной географической средой. Конечно, сущностью предмета в данном отношении является просто его реальный смысл. Однако, гонясь за логической точностью и абстрактной односторонностью всякой такой сущности, мыслители всех времен и народов всегда были склонны не только противопоставлять смысл его реальному становлению, но и отрывать его от данного становления настолько, что не оказывалось возможности перейти от данной сущности к ее становлению. Такой метафизический дуализм настолько часто характеризовал собою новоевропейских мыслителей, что сейчас для нас уже отпадает всякая надобность приводить и характеризовать разные примеры из этой области.

Плотин, как и весь неоплатонизм, а можно сказать, и как вся античная философия, весьма неохотно становится на путь такой абстрактной характеристики изучаемых им сущностей. Удивительным образом (удивительно это, конечно, только для буржуазной философии Нового времени) Плотин рассматривает и характеризует сущность обязательно как становящуюся, обязательно как текучую, обязательно как неразрывно связанную со своим функционированием в окружающем ее бытии. Совершенно определенно нужно сказать, что всякая сущность, по Плотину, есть не что иное, как именно *текущая сущность*. Это не значит, что такая сущность вышла за свои пределы и целиком превратилась в то вещественное и материальное окружение, в котором она функционирует. В своем становлении и протекании она обязательно остается в той же мере сущностной, в той же мере смысловой, в той же мере «идеальной», какой она была и с самого начала. Мы привыкли думать, что вот это есть закон природы, то есть какая-то нематериальная и нефизическая формула; и что вот это, уже совсем другое, есть физическая действительность, которая сама по себе уже не есть ни какая-нибудь формула, или какой-нибудь математический тезис или вывод, ни какое-нибудь уравнение. Совершенно иначе обстоит дело у Плотина. Разделять абстрактно-идеальное и конкретно-идеальное он вполне разделяет и даже тратит на это разделение десятки, если не сотни страниц. И тем не менее в самом своем бытии сущность ровно никак не отделена от своей текучести, так что она всегда и везде и «идеальная» сущность и «реальная» материя.

Легко заметить, что это учение о текучей сущности является не чем иным, как результатом его, рассмотренного у нас выше, понятийно-диффузного мышления, и это текучее представление о каждой сущности тоже чрезвычайно затрудняет излагать и анализировать эстетику Плотина в ее хотя бы основных чертах. В каждой сущности, по Плотину, уже содержатся все другие сущности, так что она и не может оставаться на месте и не охватывать все прочее. Без учета такого рода понимания сущности предмета нет никакой возможности излагать эстетику Плотина сколько-нибудь адекватно. Необходимо привыкнуть к мысли, что всякое протекание сущности тоже есть не что иное, как оно же само, то есть именно протекание или, другими словами, тоже содержит в себе свою собственную идею, которая идеально несколько не хуже той идеальности, которую платоники всегда постулировали для понимания того, что данная вещь есть именно она сама, а не что-нибудь иное. Отсюда и постоянная склонность Плотина к разбросанному и иной раз даже просто хаотическому языку, к разного рода метафорам, сравнениям и просто поэтическим или мифологическим образам. Все это возникало у Плотина потому, что ему претила такая система философии, которая строилась бы только на абстрактных и неподвижных понятиях. Ему всегда хотелось вдохнуть жизнь в эти абстрактные понятия, хотя он и конструировал их с весьма большой виртуозностью. А для этого и нужно было пользоваться как поэтическими, так и мифологическими приемами.

При изучении текстов Плотина особенной наглядностью в этом отношении отличается его учение о так называемых «семенных логосах» (*logoi spermaticoi*, см. ниже). Такой логос мыслится у Плотина как некоторого рода смысл вещи, в котором зачата сама вещь, подобно тому как все растение зачато уже в семенах или зернах. Эти «семена» вещей и есть то, что мы сейчас назвали текучими сущностями. С одной стороны, они являются сущностью данной вещи, а с другой стороны, они — такая сущность, которая все время становится, меняется, развивается, протекает. Уже на одном этом термине, который Плотин заимствовал у стоиков, можно наглядно видеть, что такое у него текучая сущность.

В общем, однако, то, что мы сейчас сказали о текучих сущностях у Плотина, есть только другой способ выражения для того, что мы выше назвали понятийно-диффузной методологией. Употребляя это выражение «текущая сущность», мы хотели только лишний раз призвать читателя отойти от метафизического дуализма буржуазного мышления и понять сущность и становление как нечто нераздельное, или, другими словами, понять нераздельное бытие, в котором сущность всегда жизненно подвижна, а явление сущности есть ее проявление. Сейчас мы увидим,

как этот диалектический монизм дает о себе знать решительно на всех ступенях философской системы Плотина.

в) С нашей точки зрения, большой выразительностью отличаются также и термины «*символ*» и «*символизм*». Философская эстетика Плотина есть, вообще говоря, платонизм, то есть, вообще говоря, — учение об идеях, представляющих собою целое Умопостигаемое царство, а весь чувственный мир и то, что находится внутри него, есть только отражение этих идей или, как часто говорит Плотин, эйдосов. Всякая вещь есть не что иное, как отражение того или иного умопостигаемого эйдоса. Правда, эйдосы существуют вечно и неподвижно, а материальный мир вечно движется и вечно становится. Поэтому всякий эйдос не только существует сам по себе и независимо от материального мира, то есть он не движется и не становится, но он может также погружаться и в чувственный мир и, оставаясь вечным и неподвижным, то есть оставаясь вечной сущностью данной вещи, он в то же самое время и облекается внеэйдетическим становлением, становится вещью и телом, становится живым существом и вообще решительно всем, что реально протекает. Но тогда ясно, что каждый момент становления этого эйдоса только и возможен благодаря самому эйдосу, и узнать об этом становлении эйдоса, познавать его текучесть мы только и можем в том единственном случае, когда мыслится нами сам эйдос вне становления. Иначе ведь нельзя будет и узнать, что же именно протекает, изменяется. Но это и значит, что каждая материальная вещь и каждое живое существо возможно, по Плотину, только как *символ* того или иного умопостигаемого эйдоса. Поэтому основную особенность эстетического мышления Плотина можно назвать не только понятийно-диффузной и текуче-сущностной, но и символической (см. ниже). Это заставит нас в конце нашего исследования Плотина проанализировать символизм Плотина специально, поскольку к тому же и само понятие символа в нашей современной литературе отнюдь не отличается большой ясностью. Но сейчас мы не будем характеризовать символизм Плотина, а ограничимся только тем, что всякая вещь и всякое существо, по Плотину, указывает на ту или иную умопостигаемую идею. Для настоящей вступительной характеристики эстетики Плотина этого будет вполне достаточно. Что же касается подробного исследования платиновского символизма, то его целесообразно сделать в конце нашего анализа эстетики Плотина вообще.

3. *Два предельных аспекта эстетики Плотина.* Исходя из набросанной у нас выше характеристики понятийно-диффузного стиля и такого же метода эстетики Плотина, обратимся сейчас к ее самому общему изложению, откладывая специальный ее анализ до последующих глав.

Понятийно-диффузный, или текуче-сущностный, характер эстетической системы Плотина мы попробуем представить себе сначала в ее предельных очертаниях, а потом уже перейдем к тому, что имеется у Плотина внутри этих пределов.

Эстетика Плотина имеет своим предметом всю действительность без исключения, конечно, в том ее виде, в каком она представлялась античному сознанию. Но, понимаемая таким образом, эта действительность содержит в себе решительно все, начиная с нуля и до бесконечности. Ноль этой действительности, то есть отсутствие, Плотин, верный своему понятийно-диффузному методу, никак не может представить себе просто как элементарное отсутствие или как ноль в безусловном и неопровержимом смысле слова.

Этот ноль в эстетическом представлении Плотина тоже является понятием становящимся, вечно ползучим, вечно наступающим или по крайней мере готовым к наступлению, то есть своему переходу в ту или иную, но уже постоянную определенную и конечную величину. Он есть ничто. Но это ничто есть вечная готовность к превращению в нечто. И потому его нужно назвать, скорее, не просто не-сущим, но *возможностью возникновения* или *принципом становления*. Поэтому пусть читатель не удивляется, если в одних местах Плотин будет говорить об этом предмете как просто об отсутствии всякого бытия, а в других случаях о нем же как о возможности всякого бытия.

Кроме того, такое «нулевое» представление о бытии Плотин называет ни больше ни меньше, как материей (*hylē*). А то, что эта материя получает в его анализах самые разнообразные характеристики, от ничтожнейших до высочайших, об этом и говорить нечего, если только мы всерьез будем учитывать понятийно-диффузный характер эстетики Плотина.

а) С одной стороны, эта материя получает совершенно точное логическое определение и тем самым является ни больше ни меньше, как типичным философским понятием. Материя Плотина, если ее брать как понятие, есть очень простая вещь. Основное ее определение сводится к тому, что она есть не-сущее, то есть она не есть какая-нибудь определенная вещь или вообще субстанция, а только указывает на то, что всякая вещь предполагает свое окружение, свой фон, свое инобытие, без которых вещь ни от чего не отличалась бы, то есть не имела бы никаких признаков и свойств, то есть была просто ничем. Таково понятие материи.

А с другой стороны, платиновская материя вовсе не есть понятие, да и сам он говорит, что она вовсе не есть какая-нибудь логическая категория. Она тончайшим образом весьма извилисто, а иной раз даже весьма незаметно пронизывает всю действительность с начала и до конца. И нужно только уметь различать все эти тончайшие оттенки функционирования материи, наличные в эстетике Плотина решительно везде.

В результате этого необходимо обращать самое серьезное внимание на то, что Плотин понимает свою материю не просто как нечто отсутствующее в полном смысле слова. Ведь если чего-нибудь всерьез не существует, то нечего было бы и вводить его в философско-эстетическую систему. Но поступать так — значило бы просто отрицать существование материи и в понятийном отношении целиком лишать его всякого смысла. У Плотина выходит как раз наоборот. Эта «бессмысленная» материя, будучи принципом окружения и, следовательно, инобытия для всего определяемого, впервые только и делает возможным проявления чего-нибудь вне себя. Для движения шара мало иметь только один шар, для движения шара еще необходимо и пространство, которое не имеет ничего общего с шаром и вообще ни с чем, но без которого невозможно ни движение шара, ни наличие в нем тех или иных его свойств. Поэтому-то Плотин и называет материю не оус он, то есть не тем, чего вовсе и окончательно нет и не может быть, но те он, то есть тем, что хотя и не существует, но может существовать и может стать тем фоном, на котором происходит становление вещи, причем имеется в виду становление не просто количественное и пространственно измеримое, но также и качественное и всякое иное вообще. Ясно, что без этого *материально-материального* принципа

вообще не могло бы существовать никакого осуществления ничего вообще. А что такой принцип является одним из центральных принципов всего эстетического, это ясно уже из того одного, что все эстетическое не есть абстрактная конструкция, но всегда та или иная воплощенность чего бы то ни было другого.

Таким образом, материя у Плотина, во-первых, определяется совершенно точно как логически сконструированное *понятие*. А во-вторых, эта материя вовсе не есть только понятие, но еще и *понятийно-диффузное*, всегда текущее образование. Она, будучи «ничем», всюду разливается, проникает во все поры бытия и, будучи инобытием этого последнего, оказывается также и принципом его воплощения и функционирования вне себя, то есть в его окружении. Поскольку всякая красота всегда есть некая организованность, ясно, что в ней кроме абстрактно-понятийной значимости функционирует также и материально-материальный момент.

б) Другим таким же пределом понятийно-диффузной эстетики Плотина является то, что он называет Единым, а так как это Единое он рассматривает как максимальную сплоченность бытия, то и Благом. Это — другой и притом противоположный аспект эстетики Плотина. То, что Плотин называет материей, было не чем иным, как диффузно-понятийным нулем. Как таковое, то есть вне своих функций в области бытия, оно оказывается чем-то вполне непознаваемым. Единое Плотина, наоборот, не есть нуль в действительности, но ее бесконечная наполненность. И эту бесконечность Плотин тоже не хочет представлять как-нибудь неподвижно и мертво. Оно охватывает все вещи и потому ни с чем не сравнимо. Ведь охватывая все, оно и не имеет ничего вне себя, с чем можно было бы его сравнивать. Оно выше всякого бытия и всякой сущности и в этом смысле, наподобие материи, тоже непознаваемо.

Но с понятийно-диффузной точки зрения Плотина также и эта непознаваемость Единого тоже не может оставаться чем-то глухим, тупым, неподвижным и отрешенным. Конечно, оно отрешено от всякой отдельной вещи или мысли, так как иначе оно не охватывало бы всего в одной точке. Тем не менее, охватывая все, оно также и во всем присутствует, так же, как и арифметическая единица, присутствует решительно везде, даже в любой и мельчайшей дроби, потому что и эта дробь, как бы она ни была мала, тоже есть нечто и тем самым нечто единое или, точнее сказать, нечто единичное.

Единое одно, если только оно одно, и больше ничего, оно не есть ни что из существующего, ибо раз оно ничего не предполагает, кроме себя, то оно ни от чего не отличается, то есть никем не мыслится. Это — знаменитый текст платоновского «Парменида» (137 с—142 b)¹. Все, что Плотин говорит об Едином, логически сводится именно к этому (напр., V 5, 4. 6. 10. 11. 13).

Но одно есть не только *одно*, оно еще и *есть* одно, то есть оно *существует*. Раз оно существует, то оно есть нечто, а если нечто, то *какое-то* нечто и т. д., другими словами, при таком относительном полагании Единого рождаются из него все категории, которые только возможны. У Платона это дано с гениальной четкостью в тексте из «Парменида» (142 b — 155 d)². У Плотина же этому посвящены трактаты VI 2 — об умных категориях и VI 3 — чувственных категориях.

Как пример диалектики Единого при переходе его во множественность мы приведем только одно место. Это — III 9, 4, 1—9. «Как из Единого образуется множество? Это — потому, что [единое] *везде*. Поскольку нет [нигде ни одной точки], где бы его не было. Оно, значит, все наполняет. [Этим], стало быть, [и дано уже] множественное или, лучше [сказать, дано] уже *все*. В самом деле, если только оно *везде* существует, то оно и было [этим] всем. Однако, поскольку оно [еще, кроме того], и *нигде* не существует, то, с одной стороны, [получается то, что] *возникает* все через него, так как оно *везде*, а, с другой [возникает все через него как] различное с ним, поскольку само оно — *нигде*. Но почему же оно не только *везде*, но опять, *сверх* того, еще и *нигде*? Это потому, что единое должно быть [по смыслу] раньше всего. Оно должно все наполнять и все создавать и не быть всем тем, что создает».

Из всего этого видно то, что, по Плотину, как материя охватывает решительно все бытие, чтобы оно было реальным, хотя сама по себе она не реальна, так и Единое тоже охватывает и пронизывает все бытие, поскольку без него никакая вещь не была бы чем-нибудь, то есть не была бы единой. А то, что это Единое по своему качеству повсюду разное, об этом и говорить нечего. Это ясно само собою.

Таким образом, два крайних эстетических предела у Плотина, «не-сущая» материя и «сверх-сущее» Единое, решительно *везде* присутствуют, решительно *все* собою определяют и оба являются результатом понятийно-диффузной эстетики. Единое ведь тоже есть некоего рода понятие, так же как и дерево, обозначаемое нами именно как дерево, тоже пока не содержит в себе никаких деталей. Но тут нет метафизического дуализма. Свое Единое Плотин нередко называет энергией или возможностью сущего, хотя пока еще и не самим сущим, а пребывающим выше него. Поэтому любая эстетическая предметность, с точки зрения Плотина, обязательно материальна — иначе она вообще не была бы никакой реальной воплощенностью чего бы то ни было. Можно сказать даже больше того. У Плотина материя только и делает красоту существующей, то есть превращает ее из умственного построения в тело, определенным образом организованное.

С такой точки зрения становится неизвестным, как именовать неоплатоническую эстетику, материалистической или идеалистической. Без этих двух крайних пределов материализма и идеализма вообще нельзя разобраться в истории философии и в той идейной борьбе, которой наполнена история эстетики. Однако, кроме того, еще нужно точно представлять себе дозировку материалистического и идеалистического начала в той или иной философско-эстетической системе. Что касается Плотина, то эта дозировка сводится к тому, что глубочайше материальное и высочайше идеальное начало в основе своей тождественны и без них невозможно как-либо характеризовать неоплатоническую эстетику. В данном случае это есть результат понятийно-диффузной, текуче-сущностной системы мысли.

¹ Анализ платоновского «Парменида» см.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, с. 508—512.

² Анализ см. там же.

4. *Три центральных аспекта эстетики Плотина.* Ограничив эстетическую предметность сверху и снизу, мы можем теперь назвать и те эстетические проблемы, которые возникают между этими двумя крайними пределами, а) Первый такой центральный аспект сам собой вытекает из двух рассмотренных нами пределов. Из высшего предела в результате перехода от абсолютного единства к множеству мы получаем уже не просто единичность всего, что существует, взятого в целом, но отдельные единичности и бесконечное множество. И каждый такой момент, конечно, будет уже не выше бытия и смысла, но самим бытием и смыслом. Красота станет для нас не только абсолютно неделимой единичностью, но и вполне осмысленной единораздельностью. Тот же самый вывод приходится делать и из второго предела, из несущего. Если Плотин постулировал не-сущее, то есть принцип инобытия, то, значит, имеется и само бытие, то осмысленное бытие, которое и будет воплощаться при помощи ма-териально-меонального принципа. Все это есть область бытия в собственном смысле слова или, что то же самое, смысла в его подлинном и нерушимом значении.

Однако вся эта общая смысловая область звучала бы для Плотина слишком абстрактно и не было бы видно, как она участвует в эстетической области. Поэтому Плотин и ее также понимает в свете своих двух предельных принципов. Смысл, или, как говорит Плотин, логос, сначала осуществляется сам по себе или сам для себя без перехода в инобытие. Он тоже получает некоторого рода плоть и становится телом, но телом пока еще умным, то есть пока еще не выходящим в такое инобытие, которое существует за пределами всякого смысла. Такой умно осуществленный логос Плотин вслед за многими платониками, и прежде всего вслед за Платоном, именуется *эйдосом*. Кроме того, этот эйдос не может быть результатом какого-нибудь постороннего мышления. Всякое его осознание и всякое его самомышление он уже содержит сам в себе и потому является не просто эйдосом, но также и *умом*, причем для этого умно же осуществленного эйдоса с учетом всего имманентно присущего ему самоосознания Плотин употребляет термин *мудрость, софия*. Она-то, как первая осуществленность и субстанциальность самосознающего эйдоса, и есть основной принцип эстетики Плотина.

Но тут еще нет выхода в такое инобытие, которое было бы за пределами ума. А такое инобытие есть. Значит, логос, эйдос и София должны осуществляться также и вне себя, в самом их окружении. Другими словами, они тоже должны перейти в свое, но уже внеэйдетическое становление. Это внеэйдетическое становление можно брать, во-первых, только в его принципе, только целиком, только в том его виде, когда он действует на инобытие, но сам не переходит в него. В этом виде логос, эйдос, ум и мудрость становятся *Мировой Душой*. А когда берется не само внеэйдетическое становление, но результат этого становления, воплощенность и организованность всякого инобытия по типу этих смысловых категорий, то мы получаем *космос*, который уже по самому своему названию говорил грекам о красоте. Мы получаем здесь также и все то, что находится внутри космоса, но что в достаточной мере воплощает в себе свою эйдетическую заданность.

Наконец, если эйдос вносит во все инобытие жизнь и делает все одушевленным, то все эйдетически осмысленное необходимым образом становится живым существом. А это значит, что эстетика Плотина завершается мифологией.

5. *Некоторые существенные разъяснения предложенной вступительной характеристики.* Поскольку в настоящем разделе нашего исследования мы пока только еще предварительно ориентируемся в эстетике Плотина, ясно, что все необходимые детали этой эстетики нам пока еще только предстоит раскрыть и характеризовать. Однако уже и здесь ощущается потребность некоторых разъяснений, для Плотина весьма оригинальных и почти никогда не подвергающихся достаточному анализу.

Во-первых, обычно больше всего бросается в глаза то обстоятельство, что красота, по Плотину, есть результат воплощения эйдоса (или идеи) в материи. Но этот же принцип характерен и вообще для всего платонизма и даже для других, неплатонических систем. То, что мы сейчас скажем, правда, заложено уже у самих Платона и Аристотеля, но у Плотина это развито в гораздо более яркой форме.

Именно, как мы сказали выше (см.), все эйдетическое возникает у Плотина только в связи с двумя предельными категориями, не-сущей материи и сверх-сущего Единого. Эти два предела всего того, что совершается между ними, именно в силу своей предельности дают направление всему тому, что совершается внутри этих пределов и что ими насквозь пронизывается. Поэтому и эйдос и все осмысленное, что с ним связано, в известной степени тоже является и не-сущим, и сверх-сущим.

И действительно, всматриваясь в художественно созданную статую, мы находим в ней то, о чем нельзя сказать, что оно просто существует, подобно всем прочим вещам материального мира. В ней есть нечто особенное. И это особенное, с одной стороны, несомненно есть, поскольку мы его видим своими физическими глазами. Но, с другой стороны, оно также и не есть, поскольку одного физического зрения здесь еще мало. И вот оказывается, что эйдос и, в частности, красота не есть ни просто сущее, ни просто не-сущее.

В современной философии иной раз попадается термин, который кажется нам весьма удобным для характеристики платиновского эйдоса, но который нужно понимать, конечно, не в смысле современных субъективистских теорий, а так, чтобы сохранялась только специфика самого эйдоса. Этот термин — *«иррелевантность»*, указывающий как раз на то, чем именно является эйдос *в своей непосредственной данности и в своей полной независимости от всего прочего*. По-французски глагол *relevé* среди прочих своих значений имеет также значения «определять положение предмета», «отметить», «заметить», «зависеть от», «принадлежать к», «являться подчиненной частью», «подчиняться». В этом смысле иррелевантность означает полную независимость ни от чего прочего, неподчиненность ничему прочему, вполне самостоятельную данность, независимую ни от какого бытия или небытия. Фактически этот иррелевантный эйдос у Плотина безусловно зависит от всего прочего. Но, например, математические уравнения решаются математиком сами по себе, как будто бы вовсе не существовало солнечной системы, в которой эти уравнения воплощены фактически. При составлении таблицы умножения мы вовсе не обязаны представлять себе непременно какие-то камни, какие-то орехи, какие-то ягоды или какие-то денежные единицы. Всякое математическое уравнение, и прежде всего таблица умножения, вполне иррелевантны в отношении

тех вещей, из наблюдения которых они возникли и для объяснения которых они только и создаются. Такова же и красота, по Плотину. Она прежде всего есть только она сама, а не что-либо другое, хотя она и может применяться для объяснения всего сущего. Это значит, что она вполне иррелевантна, как, по Плотину, иррелевантна материя и как иррелевантно, по Плотину, и само Единое.

Во-вторых, уже по одному тому, что Плотин является античным мыслителем, он не может остановиться только на одном том моменте мысли, о котором нельзя сказать ни того, что он существует, ни того, что он не существует. Под иррелевантным эйдосом у Плотина необходимо кроется фактическое бытие, которое вполне релевантно, то есть является только бытием и ни в каком смысле не является в то же самое время еще и небытием. В латинском языке существует термин *suppositio*, который указывает на предположение, полагание чего-нибудь в основу чего-нибудь, подкладывание чего-нибудь под что-нибудь. Иррелевантный эйдос у Плотина хотя и рассматривается в первую очередь только сам по себе и независимо ни от чего другого, в то же самое время вырастает на почве именно чего-нибудь реально существующего, реально предположенного, реально, так сказать, под ним «подложенного». Ведь, будучи эйдосом в чистом виде, он в то же самое время всегда является и эйдосом *чего-нибудь*. Поэтому красота у Плотина не есть только иррелевантный эйдос, но всегда обязательно эйдос *иррелевантно-суппозитивный*.

В-третьих, — и это опять-таки в связи с положением эйдоса красоты между двумя указанными у нас выше пределами существования (см.), — всякий эйдос красоты в своей последней основе не только ни в чем не нуждается, но не нуждается также и в своей высокой или низкой оценке. Ведь он же есть воплощение Единого, которое ровно ни в чем не нуждается, поскольку оно все в себе содержит, и уже нет ничего другого, кроме него. Эта самообоснованность, следовательно, переходит и к эйдосам красоты, да, кстати сказать, и вообще к эйдосам действительности, то есть к действительности как к таковой. Кроме того, эйдос, взятый сам по себе, предполагает под собой и определенное рода подоснову. Другими словами, всякий эйдос, а значит, и эйдос красоты, не только всегда оправдан в своем существовании, но он также оправдывает и все то, что им определяется и в чем он воплощается. Если воспользоваться греческой терминологией, в которой термин *axios* значит «достойный», то есть «достойный высокой оценки», а термин *anaxios* значит «недостойный», «лишенный высокой оценки», «не допускающий никакой положительной оценки», то мы можем сказать, что вся эстетика Плотина, в конце концов, *анаксиологична*. Правда, греческое *anaxios* имеет только отрицательное значение в противоположность термину *axios*. Мы же позволяем себе допустить маленькую модернизацию и употреблять термин *anaxios* не в отрицательном смысле, а в смысле отсутствия вообще всякой оценки. Такого рода модернизация античной терминологии в науке и литературе явление обычное (как, например, латинский термин *revolutio* вовсе не значит «переворот», но только «оборот», «обращение»). Ниже (см.) мы приведем потрясающие страницы из Плотина о том, что все существующее существует именно так, как надо существовать, что, в конце концов, решительно все позволено и решительно все на свете оказывается или может быть прекрасным и что все на свете оказывается или может быть безобразным. Ниже (см.) мы увидим, что это есть не что иное, как результат античного пантеизма, то есть обожествления материальных сил природы и общества подобно тому, как это обожествление было в античности результатом слабого развития личности, то есть результатом слишком вещественного понимания личности, то есть результатом тысячелетней культуры общинно-родовой и рабовладельческой формации.

В-четвертых, из этого своего анаксиологизма Плотин вовсе не делал каких-нибудь нигилистических или всеобще-фаталистических выводов. Наоборот, он всегда очень увлекался разделением красоты по степени ее насыщенности и достоинства и также всегда увлекался построением определенной *иерархии* всех красот, существующих в мире. Но эта иерархия отличалась у него двумя свойствами. В первую очередь, она была чем-то *предустановленным* и, если угодно, именно фаталистическим, поскольку от человеческой личности, по мнению Плотина, ничего не зависело и все существующее не только оправдывалось, но даже оценивалось как гармония, то есть это была у Плотина эстетика *предустановленной гармонии*.

Но тут же, однако, эта предустановленная гармония определяла собою в тех или иных размерах также и свободу личности, свободу выбора и, как мы увидим ниже (см.), даже свободу *дерзания* (*tolma*). При этом дерзание мыслилось Плотинем не просто индивидуально-человечески, но, что самое главное, также и всеобще-онтологически. Ум, то есть вся сфера эйдосов, дерзнула отойти от сверх-сущего Единства. Вечно подвижная Мировая Душа дерзнула отделиться от вечно неподвижного Ума. Движимый Душою космос дерзнул стать чем-то иным, отличным от Души, которой он движется. И, наконец, все существующие внутри космоса живые и неживые предметы дерзнули быть отличными от космоса в целом. Правда, согласно неумолимой логике пантеизма, все, что появляется в бытии в результате его дерзания, уже существует в представленной гармонии вечности. И тем не менее категория дерзания настолько ярко представлена у Плотина, что всю его эстетику будет вполне безошибочным признать эстетикой всеобщего дерзания, а точнее говоря, эстетикой *предустановленной* и в то же самое время *дерзновенной гармонии*.

В-пятых, наконец, вся эта нигилистическая, анархическая, анаксиологическая, фатально-предустановленная и в то же самое время дерзновенная мировая гармония в логическом отношении, конечно, не могла допускать для своего осознания какую-нибудь формальную логику. Вся эстетика Плотина является поэтому неумолимой и мужественно проводимой *диалектикой бытия*, причем не только фактически проводимой, но и теоретически осознанной в специальном трактате (см. ниже).

Вот какие выводы необходимо сделать для эстетики Плотина из наличия в ней двух крайних пределов красоты, не-сущей материи и сверх-сущего Единого. Этих выводов можно было бы сделать очень много. Но здесь мы остаемся только в области общего введения в эстетику Плотина, и потому вся детализация будет производиться нами уже после этого общего введения.

6. *Концентрический метод изложения эстетики Плотина*. Рассмотренный выше характер эстетики Плотина требует от ее излагателя воспользоваться некоторыми методами, которые в других случаях вовсе не обязательны. Именно ввиду диффузного характера языка Плотина приходится нам самим расчленять изложение Плотина в порядке

хотя бы некоторой логической последовательности, для чего оказывается необходимым излагать ее несколько раз, но так, чтобы логическое нарастание мысли философа воспринималось читателем более четко и постепенно. Поскольку все свои основные проблемы Плотин затрагивает почти на каждой странице, мы попытаемся излагать эту эстетику так, чтобы чувствовалось ее постепенное логическое нарастание, но не терялась целостность всей философии Плотина.

Это можно сделать путем такого изложения эстетики Плотина, которое не охватывало бы всех проблем этой эстетики сразу, но начиналось бы с более общих проблем. Эти общие проблемы, в конце концов, как мы увидим ниже, тоже окажутся эстетическими, но изложенными в связи со многими другими проблемами и потому в значительной мере проблемами общеполитического характера. Конечно, такого рода эстетические выводы не будут здесь такими выводами, которые можно было бы приписать Плотину в буквальном смысле слова. Но они все-таки должны приблизить читателя к пониманию того, что Плотин пишет об эстетике буквально сам. Это будет первый и самый общий концентр изложения эстетики Плотина. Тут мы коснемся самых главных интуиции, лежащих у Плотина в основе его эстетики. Поскольку, однако, метод изложения у Плотина всегда понятийно-диффузный, то уже и здесь мы найдем, конечно, в более или менее случайной форме, использование самых основных логических категорий, из которых в дальнейшем Плотин будет конструировать эстетику в специальном смысле слова. Общая сводка этого изучения приведет нас к первой эстетической формуле (см. ниже), состоящей, ввиду своей предварительности, почти только из перечисления всех этих категорий без их достаточно целостного и органического характера.

Затем всякий читатель вправе требовать от исследователя анализа также и буквально эстетических трактатов Плотина. Этот анализ, как мы увидим ниже, почти не дает ничего нового, поскольку таков вообще концентрический метод, переходящий от прежнего к новому с весьма большой осторожностью. В данном случае результат исследования специально эстетических трактатов Плотина приведет нас только к той новизне, которая будет заключаться по преимуществу в подчеркивании и в выдвигании на первый план лишь некоторых из основных категорий первой формулы. Эта вторая эстетическая формула, основанная на изучении специальных трактатов Плотина, тоже будет дана нами в своем месте (см. ниже).

Однако тут же сам собой возникает вопрос и о соотношении специально эстетических концепций Плотина и общетеоретических, или, вернее, теоретически-практических построений философа. Это приведет нас к третьей эстетической формуле (см. ниже), имеющей целью углубить и теоретически обосновать эстетику Плотина.

Наконец, поскольку мы исходим из понятийно-диффузного стиля эстетики Плотина, то необходимо будет эту понятийную диффузность, мелькавшую у нас в глазах только спорадически, ввести в область самых существенных и максимально центральных проблем эстетики Плотина. Но для этого придется еще весьма трудоемкую и филологически кропотливую работу, в конце которой мы только и сможем дать нашу четвертую и уже окончательную эстетическую формулу (см. ниже), как она может быть конструирована на сегодняшний день классической филологией.

Так возникает необходимость по крайней мере четырех концентров изложения эстетики Плотина, которые в значительной степени будут совпадать и с проблемной последовательностью чисто мыслительной стороны эстетики Плотина. А отсюда сам собой возникает и соответствующий план нашего исследования, который мы сейчас и наметим с некоторыми необходимыми добавлениями к предыдущему.

7 План исследования. Перечисленные у нас выше эстетические проблемы Плотина сейчас нами едва-едва только намечены. Правда, о них мы немало узнали (см. выше) от всех других античных платоников до Плотина. Весь вопрос заключается в том, чтобы каким-нибудь образом привести понятийно-диффузную эстетику Плотина к такому виду, который достаточно отвечал бы ее огромной диффузной пестроте, но в то же время получал бы точное и ясное логическое определение, поскольку вся эстетика Плотина, как мы установили, одновременно и строго понятийна и становящимся образом диффузна. Все основные эстетические категории у Плотина и логически точно установлены и в конкретных текстах Плотина всегда пронизывают одна другую, перекрывают одна другую и ускользают от всякой логической системы. Что здесь необходим концентрический способ изложения, об этом мы уже знаем. Исходя из этого, мы хотели бы попробовать осуществить такой план нашего исследования эстетики Плотина.

Во-первых, историк античной эстетики, анализирующий Плотина, должен прежде всего сопоставить его с другими античными философами и писателями, чтобы этим способом по возможности точнее формулировать историческую специфику всей эстетики Плотина. Этому будет посвящена глава II части III.

Во-вторых, у Плотина имеются специальные трактаты по эстетике и отдельные эстетические рассуждения, весьма для нас ценные. Но удивительным образом вся эстетическая система Плотина содержится также и вне этих специально эстетических текстов. Впрочем, удивляться здесь нечему. Ведь мы же сами установили, что здесь перед нами понятийно-диффузный метод мышления. Как же при таком методе не окажется ничего эстетического в тех многочисленных текстах, которые в прямом смысле и не ставят себе специально эстетических задач? Поэтому мы попробуем рассмотреть важнейшие *не-эстетические* и *до-эстетические* рассуждения Плотина, которые, в конце концов, все же оказываются эстетическими. Таковы все вообще исходные философские позиции Плотина, из которых мы кое-что выберем в главе III и которые часто бывает весьма трудно отделить от специально эстетических анализов у Плотина.

В-третьих, необходимо подробно обследовать также и специально эстетические трактаты и отдельные эстетические размышления Плотина, что мы и сделаем в части IV с необходимым теоретическим и практическим завершением (с. 645—663).

В-четвертых, опять-таки ввиду все той же понятийно-диффузной методологии, необходимо обследовать и всю образную сторону рассуждений Плотина, которые часто бывает очень трудно считать только внешне-поэтическими и которые часто нацеливаются не только на эстетику вообще, но даже и на мифологию. Это займет у нас главу III, которую мы посвятим воззрениям Плотина специально на искусство, и главу IV, которую мы посвятим обследованию

образного языка Плотина.

В-пятых, после изучения всей этой проблематики перед нами встанет один вопрос, который сейчас еще рано поднимать и разрешить который можно только после более или менее обстоятельного выполнения указанных четырех заданий. Это — проблема *символизма* у Плотина, которой мы займемся в главе V. Символ, а точнее сказать, миф и, еще точнее, диалектика мифа, вот то, что необходимо считать центральным и окончательно точным содержанием эстетики Плотина. Однако чтобы это понять, необходимо пройти трудный и местами весьма мучительный путь анализа огромного количества текстов из Плотина, нацеливаясь именно на формулировку его эстетики и эстетики именно в специфическом смысле слова. В качестве дополнения анализа эстетики Плотина мы находим нужным сравнить эту эстетику с немецким идеализмом в главе VI. Общему анализу понятийно-диффузного характера всей эстетики Плотина посвящена часть V. Это и будет той окончательной характеристикой эстетики Плотина, которая, как мы сказали выше, должна объединить как логическую последовательность эстетической системы Плотина, так и диффузный текуче-сущностный способ изложения эстетических материалов у самого Плотина.

Но предварительно мы считали бы необходимым начать не с нашего анализа Плотина, а с попытки ориентировать читателя в существующей в настоящее время литературе по эстетике Плотина. Этот обзор ввиду множества и разнообразия исследователей Плотина, конечно, не может быть у нас слишком длительным. Он будет кратким. Но этот обзор все-таки будет рисовать тот современный научный фон, на котором мы хотели бы построить свое собственное изложение эстетики Плотина.

Обратимся к этому краткому обзору.

§ 3. РАЗНООБРАЗИЕ СОВРЕМЕННЫХ ПОДХОДОВ К ЭСТЕТИКЕ ПЛОТИНА

Являясь эстетикой чрезвычайно обобщенного и синтетического типа, эстетика Плотина и всего неоплатонизма естественным образом получает весьма различное освещение и заставляет расценивать ее не только в разнообразных, но и в резко противоположных направлениях. При этом почти каждый исследователь эстетики неоплатонизма всегда в каком-либо отношении прав, поскольку он выдвигает какую-нибудь ее реальную сторону. Но, поскольку обнять всю неоплатоническую эстетику в одной формуле является задачей весьма трудной, вполне естественным результатом каждого такого исследования является какая-нибудь весьма нелегко преодолимая односторонность.

Чтобы познакомить читателя с разнообразием современных взглядов на неоплатоническую эстетику и с пестротой ее оценок, мы сначала укажем на автора, который ничего нового в эстетике Плотина не находит. Но делает он это не в целях снижения значимости Плотина, но в целях именно высокой оценки такой значимости. И этот автор, Ф. Верли, совершенно прав. Если ограничиться общим онтологизмом античной эстетики, — а он есть ее необходимейшее достояние и первопринцип, конечно, Плотин — это то же самое, что и досократики, что и Платон, что и Аристотель. В своем месте (ИАЭ IV, с. 101—104, 793—794) мы ведь тоже доказывали, что аристотелевская энтелехия есть понятие выразительной стороны бытия, то есть совпадения его внутреннего содержания и внешней видимости. Конечно, в этом широко онтологическом смысле слова учение Аристотеля об энтелехии есть ни больше ни меньше, чем самая настоящая эстетика. И она целиком присутствует у Плотина. Но Ф. Верли не идет дальше этого общеантичного эстетического первопринципа, и в этом необходимо находить в исследовании Ф. Верли большую односторонность. Это исследование правильное, но одностороннее. И такого рода односторонность не так уж трудно превратить и в многосторонность, если не во всесторонность. В этом мы тут же убедимся, привлекая других исследователей неоплатонизма. Но сначала скажем несколько слов о работе Ф. Верли.

1. *Вопрос о традиционности и новаторстве в эстетике Плотина*, а) Ф. Верли¹ не находит в суждениях Плотина об искусстве ничего такого, что коренным образом расходилось бы с концепциями классической греческой философии, — начиная с того, что вполне в духе этой философии, Плотин интересуется искусством лишь в той малой мере, в какой, подобно Платону, привлекает его для иллюстрации общефилософских вопросов. Например, чтобы показать подчинение эмпирического предмета духовной форме, выражающейся в нем, Плотин сравнивает его с художественным произведением и концепцией этого произведения в душе художника (I 6, 3, 1—5; V 8, 1, 15—18; V 9, 3, 5—8; V 9, 5, 24—26 и др.). Впрочем, здесь он не вполне совпадает с Платоном в низкой оценке искусства как простого отражения чувственных вещей, поскольку и искусство и природа оказываются стоящими на одном уровне и в одном отношении к своим умным прообразам.

Эту концепцию Плотина Ф. Верли, подобно другим исследователям, сопоставляет с известными рассуждениями Цицерона в «Ораторе» (II, 7 сл.), где выясняется, что художник носит в себе внутреннее представление о прекрасном, в соответствии с которым он создает свои произведения; однако ни одному мастеру не удается перевести это представление всецело в чувственную наглядность. Хотя это воззрение Цицерона и, соответственно, Плотина нельзя возводить непосредственно к Платону, потому что идея переносится здесь из трансцендентной сферы в душу художника, однако, как считает Ф. Верли, отсюда еще не следует, что замечания Плотина (и Цицерона) об искусстве и о прекрасном составляют цельную самостоятельную теорию. Основы своих суждений об искусстве Плотин мог найти уже у Аристотеля.

В самом деле, Аристотель сравнивает с художественным творчеством «энтелехию» природных процессов и, в более широком смысле, — отношение формы и материи. В качестве конкретных примеров рассуждений Аристотеля, весьма напоминающих плотинские, Ф. Верли указывает «метафизику» VII 7, 1032 a 12 слл. и «О происхождении животных» I 22, 730 b 5 слл. В первом тексте Аристотель набрасывает классификацию различных форм возникновения, а именно *phusēi* (природным, естественным образом), *technēi* (через искусство, искусственно) и *apo t'automatou* (случайно, «самой собой»). Аристотель утверждает при этом, что художественно-искусственные

¹ Wehrli F. Die antike Kunsttheorie und das Schöpferische. — «Museum Helveticum», vol. 14, Fasc. 1, 1957, S. 39-49.

произведения, — то есть те, которые возникают *technēi*, — определяются формой, существующей в *душе* их создателя (*eidōs en tēi psychēi*. Met. 1032 b 1). Эта форма есть не что иное, как тот находящийся в душе архитектора образ Дома (*endon oicias eidōs*), которому строитель, согласно Плотину, следует при построении дома (I 6, 3, 6—7). Аристотель поясняет далее, что «эйдос, или форма, в душе» есть чуждость индивидуальной вещи (*tī ēn einai hecastoy*) и «первая сущность» (*prōtē ousia*). Тем самым, заключает Ф. Верли, Аристотель фактически включает искусства, *technai*, в общее учение об имманентных формах, получая тем самым непосредственную параллель к природным процессам.

В свою очередь Аристотель, когда он говорит о творчестве, определяемом умопостигаемыми эйдосами, также возвращается в круг обычных древнегреческих представлений. Здесь Ф. Верли указывает прежде всего Диогена Аполлонийского (64 A 22 Diels⁹), который в качестве отличительной черты искусств называет творчески-целесообразную деятельность. Точно так же и связь *technē* с *mētis* («разумение») у Эмпедокла несомненно говорит о весьма высокой творческой оценке искусства (31 B 23).

В свете этих сопоставлений, подчеркивает Ф. Верли¹, нельзя рассматривать эстетику Плотина в отрыве от старой греческой традиции.

Мы еще раньше сказали, что Ф. Верли в своей оценке эстетики Плотина совершенно прав. Но эта его оценка уже чересчур общая. Если мы будем всматриваться в детали, то своеобразие Плотина само собою бросается в глаза, однако без всякого нарушения его общеантичного и пусть пока, скажем в общей форме, энтелехийного онтологизма. Таких более детальных проблем у Плотина множество.

Еще дальше идет Ф. Хагер, который вообще отрицает оригинальность Плотина в сравнении с Платоном.

б) Ф. Хагер² предлагает некоторые свои суждения относительно старого спора о том, насколько Плотин в действительности следует Платону, верным истолкователем которого он себя называет (V 1, 8), и не излагает ли Плотин под видом платонического учения перипатетиков, стоиков, а также свои собственные. В частности, имеет ли Плотин право приписывать своему учителю теорию причинно-обуславливающего характера истечения идеи из единой первопричины, теорию самопознания божественного духа, то есть тождественности божественного духа с идеями и представление о Едином-Благом как высшем начале? Лично Ф. Хагер на основании своего исследования об Уме и Едином (1970)³ и на основании работ В. Фогеля и Г. Кремера придерживается того убеждения, что все три указанных учения у Платона безусловно уже имелись (см. *Phaed.* 95, *Soph.* 248 c—249 a, *R. P.* VI 508 e—509 b). Его новая работа имеет целью лишь возразить А. Грезеру, который в своей рецензии⁴ вслед за Г. Властосом и Г. Черниссом продолжал доказывать искажающий характер всей вообще неоплатонической интерпретации Платона и, в частности, — невозможность приписывать последнему указанные три учения. Ф. Хагер находит новые аргументы в подтверждение того, что понимание идей как творящих сил не изобретено неоплатонизмом, а имелось в более или менее явном виде уже у Платона. Особенно отчетливо творящий и каузальный характер идей показан в *Phaed.* 99 c и слл. В этом диалоге в качестве последнего и решающего довода в пользу бессмертия души (102 a—106 d) выступает именно представление об идеях как первопричинах, не говоря уже о том, что уподобление сущности души бытию идей (77 b — 81 a) однозначно предполагает, что идеи являются онтологическими сущностями. Подобным же образом, по мнению Хагера, идеи у Платона нераздельно связаны с божественным умом (*Soph.* 248 e — 249 a); исследователь указывает, что этому не противоречит рассуждение Платона в *Charm.* 166 c. Хотя в этом последнем тексте говорится о невозможности человеческого самопознания, однако отсюда, пишет Хагер, нельзя делать вывод о невозможности самопознания у божественного ума, который по определению всезнающ.

Что касается учения о Едином-Благом как высшем принципе, то, согласно Ф. Хагеру, Плотин здесь не только не оригинален, но, наоборот, всего ближе подходит к Платону: для обоих мыслителей высший первопринцип, Единое-Благое, в равной мере возвышается над познаваемой истиной, над бытием идей и над познанием божественного ума (ср. V 6; VI 7, 37—42; VI 9, 3). Хагер указывает, что нельзя считать, будто у Платона отсутствует иерархия сущего, а потому и не может быть представления о верховном сущем: если у Платона есть учение о разных степенях познания и достоверности, то этому непременно должно сопутствовать представление о разных степенях бытия и его реальности. И в самом деле, в «Государстве» Платон говорит о «сущем в большей мере», *mallon onta* (*R. P.* VII 515 d). В частности, идеи у Платона явно возвышаются над чувственными вещами такими своими свойствами, как вечность, самотождественность и неизменность.

В целом Ф. Хагер отвергает все аргументы Грезера и остается на той точке зрения, что в аспекте трех вышеперечисленных учений Плотин не является «оригинальным» по сравнению с Платоном том смысле, что он не подвергает Платона какой-то переделке и не приписывает ему чуждых (перипатетических и стоических) учений. Разумеется, делает оговорку Хагер, это не значит, что Плотин был неоригинальным мыслителем, и это не значит, что между его философией и философией Платона существует «недифференцированное тождество». Все же, однако, Плотин у Ф. Хагера уже чересчур лишен всякой оригинальности. Об этом говорят другие работы.

в) Остановимся еще на весьма интересных и острых взглядах большого знатока, издателя текста и переводчика Плотина А. Г. Армстронга — в его статье «Элементы платиновской мысли, противоречащие классическому интеллектуализму»⁵. Автор рассуждает следующим образом.

¹ Wenhrl F. Op. cit., S. 43.

² Hager F. P. Zum Problem der Originalität Plotins. Drei Probleme der «neuplatonischen» Interpretation Platons. — «Archiv für Geschichte der Philosophie», Bd 58, 1976, Heft 1, S. 10-22.

³ Hager F. P. Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips in der Griechischen Philosophie. Bern und Stuttgart, 1970.

⁴ Graeser A. Vier Bücher über Plotin. — «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 224. Jahrgang, Heft 3/1. Göttingen, 1972, S. 191—205 (специально критическая оценка вышеуказанной книги Хагера).

⁵ Armstrong A. H. Elements in the thought of Plotinus at variance with Classical Intellectualism. — «The Journal of Hellenic Studies», 92, 1972, p. 1-16. <http://www.ccel.org>

В известном смысле Плотина можно считать классическим интеллектуалистом в духе Аристотеля или, как, по-видимому, полагал сам Плотин, в духе Платона. Плотин открыто стремится рационально объяснить все сколько-нибудь реальные и даже нереальные элементы мироздания. Это объяснение достигает кульминации в описании вечного царства интеллигибельного Ума и останавливается перед той областью, что лежит за его пределами, — перед Единым, или Благим. Единое в целом неопределимо, переход к нему может быть совершен лишь отчасти посредством отвлечения от дуализма мышления и множественности идей.

А. Армстронг предполагает рассмотреть некоторые аспекты платиновской теории мышления, которые плохо согласуются с интеллектуализмом, являющимся объектом сознательного стремления Плотина на низших уровнях, и свидетельствуют о том, что в своей манере мышления Плотин резко отличается от Аристотеля и Платона¹.

В IV 9, 5 Плотин утверждает, что целокупность знания (*epistēmē*) присутствует в каждой его части. Это лишь приближение к идее «молчаливого знания», поскольку Плотин оперирует аристотелевым, в достаточной степени статическим понятием знания как завершенной структуры. Тем не менее заключение этой главы дает основание считать, что он не рассматривал полное и сознательное обладание структурно оформленной целокупностью знания как нормальный способ человеческого познания. Для Плотина существовала целая область вещей, которые не познаются, а часто и не могут вообще быть познаны, область «сверхсознательного» (то есть находящегося выше возможностей сознания). О сознании Плотин говорил как в ранних, так и в поздних трактатах (IV 8, 8; IV 3, 30; I 4, 9—10). Он считал, что это такое сознание (в смысле, что мы знаем о том, что мы мыслим), что все, что происходит в нашем уме, есть нечто вторичное и относительно не важное². В конце I 4, 10 Плотин, как кажется, предполагает, что, если, например, военачальник, ведущий войска в бой, осознает себя в этом качестве, его мужество и прозорливость уменьшатся. Можно утверждать, что в данном случае он говорит о самосознании. Здесь, как вообще в гл. 9—10, Плотин, как думает А. Армстронг, связывает мышление с проникновением в низшие части души, тесно связанные с телом. Если бы мудрец, утверждает Плотин, вообще потерял способность сознавать, он все равно остался бы мудрецом (*ibid.*, гл. 9—10). С этой точки зрения всякая формулировка или систематизация нашего первоначального недискурсивного мышления является вторичной и незначительной частью нашей философской деятельности. И хотя Плотин писал свою философию в расчете на других, основным он считал не передачу мыслей, а созерцание. Важно стремиться вверх, к лучшей части своего «я», а не вниз, к сознанию.

По А. Армстронгу, не было бы совершенной ошибкой сказать, что высший Ум есть для Плотина нечто совсем не интеллектуальное, в том смысле, что *Noys* совершает свои действия отнюдь не по аналогии с понятием «чистого разума»³. Аристотелева бога считали слишком похожим на Аристотеля. «Я думаю, — пишет А. Армстронг, — что можно было бы считать платиновский *Noys* весьма похожим на Плотина»⁴. В этом случае Плотин напоминает скорее романтического поэта, чем академического философа.

Следует прежде всего отметить, что Плотин отвергает идею всякого сознательного творения по заранее имеющемуся плану (III 2, 1—2; V 8, 7)⁵. Божественный Ум творит мир через посредство Души, но нелепо думать, что он обдумывает или планирует вещи. Творение мира — это «внезапное появление» (V 8, 7, 14) Ума, появление без всякого мысленного или волевого предвосхищения своего материального отражения. Ум — это вечная вспышка спонтанной творческой мощи. Человеческий интеллект частично подобен высшему Уму. Совершенному творцу, говорит Плотин в IV 3,18, не нужны мышление или рефлексия, необходимые для творчества низшего рода. Только несовершенный творец думает о том, что и как он должен делать. Отсюда по аналогии следует, что философ, который только «думает», будет весьма плохим философом. Мысль — это несовершенство разума.

Учение Плотина о соотношении Ума и дискурсивного мышления, по А. Армстронгу, противоречиво. В «Эннеадах» достаточно мест, где проводится четкое различие между Умом и его деятельностью (*noēsis*), с одной стороны, и Душой с ее способом мышления (*dianoia*) — с другой (I, 8; III 7, 11; III 8, 7—8; V 1, 3—4; V 3, 3; V 3, 6—9). Это различие, по духу аристотелевское, хотя и с платоновским элементом, может, считает А. Армстронг, быть названо частью «официальной платиновской доктрины трех ипостасей»⁶. Но в ряде других мест это различие смещается, а то и вовсе исчезает. Деятельность Души в высших сферах приобретает чисто поэтический характер, да и в низших сферах (например, при творении мира) подчас описывается как поэтическая, не включающая мышления в понятиях посылок и выводов (VI 4—5; IV 3—4. — за искл. III 7, 11 о происхождении времени). Отсюда следует, по мнению А. Армстронга, что дианоэтическое мышление не вполне соответствует тому, что вкладывал Плотин в понятие деятельности Мировой Души⁷. Дискурсивное мышление и здесь выступает как слабость, в особенности как человеческая (IV 3, 18; IV 4,12). Но как присущий человеку способ мышления в повседневной жизни оно, по убеждению Плотина, было совершенно необходимо (II 9, 6), но и только.

Нечеткость границ между Умом и Душой проявляется и в другом: интеллектуальный мир сближается с чувственным (IV 8, 6, 23—28; V 8, 7, 12—16 ср. II 9, 8, 39—43), в него проникает такая категория чувственного мира,

Studies», ХСIII, 1973, p. 13—22.

¹ Armstrong A. H. Op. cit., p. 13—14 (в этом смысле особенно показательны трактаты III 8; V 8; II 9 и VI 7). Вопрос о бессознательном у Плотина затронул Э. Р. Доддс в статье «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus». — «The Journal of Roman Studies», 1960, p. 1—7, где он, приводя ссылки на места IV 4, 8; IV I, 12; IV 4, 4, утверждал, что Плотин открыл бессознательное, а также что его можно считать предшественником Фрейда.

² Armstrong A. H. Op. cit., p. 15.

³ Там же, с. 16.

⁴ Там же.

⁵ См.: Pepin J. *Théologie cosmique et théologie chrétienne*. Paris, 1964.

⁶ Armstrong A. H. Op. cit., p. 18.

⁷ Там же.

как время (II 4, 5; III 8, 11; V 3, 11; V 4, 2; VI 7, 16—17), хотя Плотин повсеместно утверждает, что божественный Ум — это чистый Акт. По мнению А. Армстронга, V 8, 3—4 и VI 7, 9—13 также свидетельствуют о попытках Плотина внести некоторый жизненный динамизм, а значит, и время, в область Ума¹. Если бы Плотин продолжил эту линию рассуждения более последовательно, он мог бы прийти к совершенной переоценке природы, тела и воображения, к устранению вечного интеллигибельного мира как особого уровня бытия².

Более всего за пределы классического интеллектуализма выходит, по Армстронгу, та часть учения Плотина, где он говорит о непознаваемости Единого, в котором исчезает всякое мышление, а следовательно, и всякая философия (VI 7, 36, 24—25). В V 5, 12 Плотин подчеркивает, что красота мира форм, интеллигибельная красота, может отвлечь несведущего от Единого (V 5, 12, 33—36). Здесь имеется в виду не чувственный мир, что было бы общим местом, а метафизика, тот эрос философа, что может отвлечь от единения с отцом-Богом³. Вместе с тем Плотин не стремится уменьшить важность интеллигибельной красоты (V 5, 12, 24—33), точно так же, как не хочет отказываться и от философии. Но факт остается фактом — красота интеллигибельного вечного мира мешает восхождению к Единому. В другом месте — VI 7, 22 — Плотин говорит, что Ум показался бы Душе скучным, если бы не слава Единого, делающая его заманчивым и интересным. Заявление о том, что мир чистого мышления может быть скучным и несовершенным, весьма странно для последователя Платона и Аристотеля, замечает А. Армстронг⁴.

Чрезмерный интеллектуализм, заключает автор, — именно та болезнь, от которой страдало, а подчас и на время умирало большинство великих философских систем. Они наскучивали людям. Возможно, что учения Платона и Плотина оказались столь жизненны потому, что, если Платон и имел систему, то никто по сей день не открыл ее, а в философии Плотина достаточно элементов, не укладывающихся в рамки классического интеллектуализма.

Эта изложенная у нас статья А. Армстронга производит весьма острое впечатление большой смелостью и решительностью своих суждений. Кроме того, она требует также и критики почти в каждом своем основном тезисе. Этой критики мы сейчас проводить не будем, поскольку она станет ясной из нашего общего анализа всей философии и эстетики Плотина. Однако одно общее замечание необходимо сделать уже сейчас, чтобы наш читатель не был сбит с толку оригинальностью суждений А. Армстронга по поводу традиционности и новаторства эстетики Плотина.

Дело в том, что А. Армстронг рассматривает философию Плотина как своего рода формально-логическую метафизику. Если так подходить к Плотину, то, действительно, его текст полон бесчисленными противоречиями, а его отношение к Платону и Аристотелю, как это мы увидим ниже (см.), тоже нуждается, для достижения ясности, в очень тщательном исследовании. Но философия и эстетика Плотина вовсе не является формально-логической метафизикой, которая была бы основана на гипостазированных абстрактных понятиях и подчинялась бы только законам формальной логики. Плотин вовсе не метафизик, а диалектик, и притом сознательный и намеренный диалектик, которого никакими противоречиями не испугаешь. Кроме же того, весьма оригинальным является и самый стиль философско-эстетического мышления Плотина. Этот стиль (см. выше) мы называем понятийно-диффузным, или (см. выше) текуче-сущностным. Плотин вовсе не оперирует какими-нибудь омертвело-неподвижными категориями. Все его категории являются скорее какими-то зарядами мысли, являются скорее принципами соответствующего становления или протекания. Поэтому Плотину ничего не стоит характеризовать, например, свой Ум теми признаками, которые он находит в Душе, и наоборот. Свою материю Плотин на манер Платона трактует как не-сущее. И тем не менее эту материю он находит везде, где угодно, и даже в Уме, который, согласно его учению, тоже содержит в себе свою собственную умопостигаемую материю. В результате подобного рода наблюдений над стилем мышления у Плотина вполне можно и даже необходимо находить у него как черты традиционного греческого интеллектуализма, так и черты, вполне противоположные этому последнему. А. Армстронг не учитывает того, что эта смесь интеллектуализма и антиинтеллектуализма характерна вообще для всей античной философии и, прежде всего, для Платона и Аристотеля. В анализе каждого отдельного античного философа имеет первостепенное значение, скорее, дозировка того и другого метода мысли. И отдавать себе отчет в этой дозировке, как нам кажется, и является основным искусством историка античной мысли. А. Армстронг представляет себе Плотина весьма оригинально и остро. Но А. Армстронг — метафизик и формальный логик. А это уже мешает ему дать до конца точную картину философии и эстетики Плотина.

2. *Традиционное изложение эстетики Плотина.* Эстетика Плотина представляет собою чрезвычайно тонкую и весьма углубленную систему, которая является концентрацией всей философии Плотина вообще. Изучить все эти тонкости эстетического мировоззрения Плотина является, при современном состоянии истории философии и истории эстетики, делом весьма трудным и громоздким. Нам хотелось бы, чтобы читатель сначала представил себе эту эстетику Плотина в самом общем виде, как она излагается традиционно. В таком простейшем виде она является прежде всего самым традиционным платонизмом: красота есть воплощение идеи в материи, тем более совершенное, чем она ближе к идеальному миру. Такое изложение эстетики Плотина, вообще говоря, вполне правильно. Однако при таком традиционном взгляде легко сбиться на банальность и упустить из виду весь драматизм и всю трагичность изображения красоты у Плотина. И понять этот драматизм и трагизм можно только после весьма внимательного анализа целого ряда более широких проблем, которые с виду как будто бы и не имеют никакого отношения к эстетике. Таковы проблемы времени и вечности, самости, эманации, логоса, эйдоса, софии и мифа, чем мы и займемся ниже перед анализом чисто эстетических трактатов Плотина (см.). И только проделав весь этот трудный путь анализа сложнейших философско-эстетических проблем, мы сможем в конце книги дать мотивированную характеристику эстетики Плотина во всем ее драматизме и трагизме (см. ниже). Сейчас же мы находим нужным предварительно

¹ Там же, с. 19—20.

² Там же, с. 20.

³ Armstrong A. H. Op. cit., p. 21.

⁴ Там же, с. 22.

рассмотреть такие формы изложения эстетики Плотина, которые являются вполне правильными, но совершенно недостаточными, а с точки зрения нашего современного состояния науки даже иной раз и просто банальными. Рассмотрим несколько таких работ, чтобы читатель был в курсе исторического происхождения и исторической необходимости такого анализа эстетики Плотина, который мы предпринимаем в настоящей работе и который можно было бы рассматривать, по крайней мере, как приблизительный пример именно современного изучения Плотина в целом.

а) В своей статье, посвященной эстетике Плотина, Данте Северини¹ отмечает, что основной момент красоты заключен для Плотина в Нусе и что искусство оказывается для него универсальным, так как в его сферу вовлечена и проблема космогонии. Христианское учение о творении еще недоступно неоплатоникам, и вместо него выступает учение об эманациях ипостасей Единого и о порождении от них сущего. В этой эстетике красота является объективной реальностью, а на долю искусства выпадает посредничество между областью чувственной и интеллигибельной красоты. В этой системе познание также выступает как форма содержания, и в основе его лежит эстетика. Таким образом, эстетика у Плотина получает значение универсальной формы, в которой отождествляются различные формы деятельности. Однако единство различий превосходит сущее и различия, и это неоплатоническое единство является богом — поэтому красота в сущем есть признак трансцендентности, и в эстетике Плотина в чувстве прекрасного утверждается «я», трансцендентное индивидуальному и эмпирическому «я», и бог сталкивается с человеком.

Однако субъект у Плотина есть только способ познания и восхождения к божеству и никогда не существует ради самого себя, ибо реальность «я» пребывает вне этого «я» и мысль становится реальной лишь постольку, поскольку она достигает равенства с объектом. Искусство разворачивается в художнике по аналогии с процессом порождения в природе. И в искусстве и в природе порождающим является логос, превосходящий красотой все чувственные проявления, и этот логос, как неподвижное начало становления, также является и причиной деятельности художника. А это значит, что искусство состоит не в движении и не в механической деятельности и что художник является художником не благодаря зрению и рукам (V 8, 1), но лишь постольку, поскольку он причастен искусству. Но в отличие от природы, он не пребывает в тождестве с логосом, но действует извне, стремясь занять его место (V 4, 1), и, сталкиваясь с множественностью и враждебностью материи, он вынужден отбирать, рассуждать, делать усилия и пользоваться сложными инструментами (IV 3, 10), чтобы сообщить объекту те формы, которые мысль выводит из единства логоса (V 8, 1). И находясь во власти законов, которые действуют при переходе от области чистого в самом себе к области сложного, художник может произвести только символ субстанциальной красоты (V 8, 1; V 9, 5).

Плотин восхваляет искусство изобретательное и осуждает механическую технику, которая является лишь несовершенным воспроизведением, изображением, снятым с изображениями (IV 3, 10), в то время как художник восходит к логосам, так что многое является продуктом его собственного воображения, и он сообщает красоту тому, что лишено ее в природе (V 8, 1). Так, статуя прекрасна не потому, что воспроизводит черты оригиналов, но благодаря форме, которую сообщило ей искусство (V 8, 1), и Фидий изваял Зевса, не имея перед глазами оригинала, таким, каким он был бы, если бы ему явился (V 8, 1).

Чувственное характеризуется противоречивостью (VI 8, 21): в борьбе утверждается единство многообразия (III 2, 16) и через борьбу природа показывает отличие от интеллигибельного мира.

Подобно тому как в природе однообразие существ не расценивается как прекрасное (V 7, 2), также и для искусства прекрасное заключено в разнообразии, и, воспроизведя оригинал, художник привносит акт рассуждения, который делает копию отличной от образца (V 7, 3), а потому каждый момент в искусстве отличен от другого. Для Плотина, так же как и для Аристотеля, искусство в основном является драмой. Драмой является и жизнь космоса, и человеческая жизнь, которая приобщается к гармонии целого через постоянную изменчивость действий. Логос приобретает черты творческого огня стоиков и логоса Гераклита, и *panta tei* является метафизическим законом в области чувственного. Чувственное стремится истощить единство логоса, воспроизводя это единство в постоянно новых, но ущербных обличьях, подобно тому как человек стремится это единство постигнуть и при этом удается вскрыть в нем только частные и несовершенные образы. И подобное несовершенство и бессилие является причиной вечной изменчивости природы, исследовательской мысли и искусства. Из рассмотрения деятельности как сущности прекрасного непосредственно следует обесценивание формы как чувственной видимости. А потому живое животное, как бы уродливо оно ни было, прекраснее животного нарисованного, ибо живой оригинал обладает душой, а душа обладает образом блага (VI 7, 22). Познание прекрасного приравнивается к возвращению к своему собственному началу, и в этом акте преимущественно и заключается деятельность души, для которой чувственное и действие, обращенное на чувственное как таковое, есть пассивность (VI 3, 16). А потому деятельность есть всегда благородное действие, в котором состоит блаженство (*eudaimonōs enргēsai*). Созерцание красоты — это есть стремление к высшему началу, к благу, к Богу, ибо божество открывается в чувственном как платоническая идея под видом красоты. Эстетический опыт одновременно является и опытом этическим, потому что, создавая произведение-объект, художник совершенствует и самого себя. И порождая в божестве и стремясь к нему, художник пытается сделаться богом-архетипом (V 8, 7), стать универсальным, так что он отождествляет здесь себя с самой объективной интеллигибельной и божественной сущностью, для того чтобы иметь дело только с ней (V 8, 7), для того чтобы творить без затруднения, как Демиург (V 8, 7). Когда человек перестает быть человеком чувственным и единичным, он поднимается к звездам и, становясь частью целого, делается причастным универсальному творению (V 8, 7). Познание также является искусством и порождает красоту (V 8, 13); характеристика разума делает человека прекраснее других живых существ. Различие между прекрасным, благом и истиной, которое имеет полную силу в чувственном мире, отрицается в мире интеллигибельном, и в этом единстве различий каждая форма является всеми

¹ Severgnini D. L'estetica in Plotino. — «Giornale critico della filosofia italiana», 1929, Vol. X, Fasc. 6, nov. - die. p. 459-468.
<http://www.ccel.org>

формами.

Сейчас мы рассмотрим одну английскую работу, которая в противоположность Ф. Верли стремится как раз увидеть специфику Плотина в сравнении с общеантичной эстетикой. И это мы сделаем для того, чтобы показать, что при видимом разнообразии и даже противоречии современных анализов Плотина и его эстетики они большей частью вовсе даже не противоречат один другому, а только углубляют ту или другую сторону эстетического мировоззрения Плотина. Последнее настолько богато и глубоко, что разнообразие эстетических подходов к Плотину можно считать только вполне естественным.

б) Философия красоты Плотина, по мнению Р. Э. Бреннан¹, представляет собой промежуточную ступень между старой греческой эстетикой, подчеркивавшей прежде всего объективные стороны красоты, и современными теориями, крайне субъективными по своей основной направленности. Характерной чертой эстетики Плотина, заметно отличающей ее, например, от платоновской, Р. Бреннан считает учение о всепроникающей природе умного света, который освещает, хотя и в разной мере, все в мире, так что ни одна вещь не скрывается от воздействия его лучей, и поэтому ни одна вещь не может быть вполне темной, вполне злой, вполне безобразной или вполне бесформенной. Благо, истина и красота, излучаемые Первым единством, составляют главную сущность всего в мире. При этом если истина раскрывает интеллигибельное единство всех вещей, если благо обнаруживает гармонию и порядок всякой истинной жизни, то именно *красота*, по мнению автора, составляет последнее совершенство и воплощение всего. Речь идет, конечно, не о чувственной красоте или красоте психологических переживаний, а об *онтологической красоте*, которая, согласно Плотину, составляет последнюю глубину каждой вещи (V 8, 10).

Р. Бреннан подразделяет эстетику Плотина на учение об *объективной* красоте и теорию *субъективного* восприятия красоты.

Объективная красота — это прежде всего красота Единого, невыразимого, бесконечного, совершенного божества. Красота Единого непознаваема настолько же, насколько невозможно рассмотреть человеческими глазами солнечный блеск. Все вещи прекрасны постольку, поскольку они причастны Единому; и в первом ряду причастных ему вещей стоит умный мир. Его красота не самостоятельна, она не видна сама по себе, вне света, изливаемого Единым. И вместе с этой вторичностью присутствия Единого в сфере умного мира возникает распадение нераздельного единства. А именно, оказывается, что благо не всегда постигается здесь как красота, оно может существовать и незаметно, хотя всякая красота воспринимается как благо (V 5, 12, 9—14; III 8, 11, 6 слл.).

Еще одной ступенью ниже расположена красота Мировой души, хотя красота, то есть отраженная красота умного мира, присутствует здесь еще в чистом виде. Но в материальном мире она уже запятнана смешением с началом нереальности и несовершенства, с материей. В нижнем, материальном, мире у Плотина, подчеркивает Р. Бреннан, все погружено в движение и изменение. Здесь изобилует несовершенство, искаженное воплощение идей-архетипов. Чувственный мир обладает поэтому лишь *относительной* красотой, красота каждой вещи не рассматривается отдельно от целого, она подчинена рисунку целого. Миру доступна лишь такая красота, которая достигается, например, в балете сочетанием множества движений и звуков, а в живописи — сочетанием бесчисленных красок и их оттенков (IV 4, 33, 1—25). И мир в целом достоин своего творца. Он кажется убогим и ущербным, только если разглядывать его отдельные части. В них, конечно, есть свои недостатки. Но, говорит Плотин, мы не должны уподобляться Ферситу. Для всякой возвышенной индивидуальной души, хотя бы однажды прикоснувшейся к красоте умного мира, здешний, земной мир полон ее отражений и отголосков; так что чем шире человек смотрит на мир, не позволяя отдельным деталям заслонить общую картину, тем более убеждается в его божественном источнике (V 8). И тот, кто своею возвышенной душой достиг причастности идеальному миру, является подлинным художником. Успех художественного произведения в первую очередь зависит от того, насколько в нем угадан идеальный первообраз. Это, по Плотину, важнее, чем мастерство, благородство материала или совершенство художественных инструментов. Ведь если душа хотя бы в смутном образе усмотрела идеальную красоту, она начинает неустанные поиски, которые могут кончиться, лишь когда она сама отождествится с идеалом.

Помимо этой онтологической эстетики Р. Бреннан находит у Плотина также и развитый анализ субъективного аспекта красоты². Плотин признавал факт различия художественного вкуса в зависимости от природных задатков, обстоятельств, времени. Основным принципом субъективной эстетики Плотина необходимо считать, по-видимому, то убеждение, что восприятие красоты доступно лишь обладателю сходных свойств. Если «око» затуманено пороком, нечистотой, страхом, то оно не видит блеска первой красоты, не имея красоты в себе (I 6, 9, 25—29). Однако каким образом достигается это причастие, как Единое вселяется в человека, Плотин не объясняет; и, как считает Р. Бреннан, общий смысл его учения сводится к тому, что причастие Единому достигается действием особого, «специального озарения»³.

Субъективное восприятие красоты, подчеркивает Р. Бреннан, совершается у Плотина на четырех ступенях.

1) *Чувственное* эстетическое восприятие — точнее, зрительное и слуховое, потому что Плотин почти исключительно говорит только об этих двух чувствах — непосредственно, однако оно по большей части несовершенно, а потому различно у разных людей и ведет к разным оценкам красоты (IV 6, 1—2; I 6, 3).

2) *Рассудочное* (разумное) эстетическое восприятие происходит в сфере абстракции, дискурсии и сравнения (I 6,3). В этой сфере вырабатываются каноны красоты, имеющие уже нечто объективное. Рассудочная (разумная) красота вызывает смешанное чувство радости, восхищения, восторга, страдания, влечения и любви, — но любви бескорыстной, потому что разум любит красоту ради самой красоты, ради блаженства созерцания красоты и ради

¹ Brennan R. E. The philosophy of beauty in the Enneads of Plotinus. — «The new scholasticism», vol. XIV, 1940, Jan., n. 1, p. 1—32.

² Brennan R. E. Op. cit, p. 20-31.

³ Там же, с. 25.

собственного совершенствования (IV 8, 8; VI 9,9; I 6, 7-9).

3) *Умное* (духовное) эстетическое восприятие доступно очищенной душе, у которой открывается «другое зрение», чистое и идеальное (I 6, 4; IV 8, 4—8; VI 9, 5). Умная (духовная) красота постигается лишь созерцательной душой. Материальные вещи сбрасывают перед ней свою вещественную тяжесть, мир становится прозрачным, и перед созерцателем предстают боги, различные по своему облику и по своей мощи, но как бы содержащиеся друг в друге (V 8, 8—9). Созерцательная душа видит красоту подлинного бытия, подлинной жизни, истинной мудрости, но таким образом, что она одновременно созерцает все это также и в себе самой, как свои собственные свойства.

4) Однако выше умного созерцания — *экстатическое* восприятие Первопринципа. В экстазе прекращается даже внешнее видение, различие между субъектом и объектом исчезает, человеческая душа растворяется в нераздельном единстве. Поступи с самим собой, говорит об экстатическом переживании Плотин, как скульптор поступает со статуей, которую он хочет сделать прекрасной, очищай и формируй себя, пока не станешь достойным вместилищем божественного блеска (I 6, 6—9). Тогда душа лицом к лицу предстанет сияющей красоте Первого начала, соединясь с ним (*synoysia*); чувство полного покоя овладевает ею. Душа становится уже как бы и не душой, потому что Единое, с которым она сливается, выше душевного начала; она становится уже как бы даже и не идеей, потому что Единое выше идеи (VI 7, 35, 33 сл.).

К эстетическому видению в конечном счете призвано возвыситься всякое восприятие красоты, согласно Плотину. По мнению Р. Бреннан¹, интуиции Плотина здесь соприкасаются с христианскими представлениями о божественной красоте. Всякая человеческая душа так или иначе зависит от бога и обращена к нему, подобно тому как хор постоянно обращен к вездущему. Временами, отвлекшись, душа выпадает из ритма в гармонии, совершает ошибки, но, когда снова обращается к богу, исполняется ее высшее желание и она начинает петь возвышенный гимн его красоте и величию (VI 9, 8, 36—45).

3. *Генезис эстетической мысли Плотина*. Характеризуя или, вернее сказать, иллюстрируя современное состояние науки об эстетике Плотина, невозможно обойти молчанием такие теории, которые учение Плотина о первоединстве рассматривают как самое основное и для эстетики Плотина. Учение об абсолютном первоединстве и без того охватывает собою все философские и все эстетические проблемы Плотина. Введение этого принципа абсолютного первоединства, как мы уже не раз убеждались раньше (см. выше), как раз и является свидетельством безусловной оригинальности Плотина в этот век позднего эллинизма. Но нам хотелось бы указать на такого современного автора, который это платиновое первоединство рассматривает как специфическое именно для эстетики Плотина.

а) В своей цитированной у нас ниже книге Дж. Рист отводит целую главу, а именно 5-ю, рассмотрению эстетической терминологии Плотина. Эта глава рассматривает термины *calone*, *calon*, *agathon*, *hen*.

Сначала Рист проводит различие между красотой и прекрасным у Плотина. В V 5, 12, 10—49 говорится о том, что благо, будучи познанным, схваченным, есть и конец и цель человеческой жизни, в то время как красота все же вторична, все же вне самости, не является основной составляющей самости².

В I 6 6, 6, 17—32 Плотин говорит, что красота (*calonē*), которую нужно отождествить с Благом, — первый принцип; ниже следует Ум, который нужно отождествить с прекрасным (*to calon*). Отсюда видно, что первую ипостась нужно назвать красотой, вторую — прекрасным. Так что в V 5, 12 прекрасное ниже Блага. Из-за недостаточности дифференцированного употребления терминов, считает Рист, можно принять все рассуждения Плотина за словесные изощрения, но не следует забывать, что Плотин пользуется здесь терминологией платоновского «Пира». «Легко увидеть, почему Плотин говорит, что до достижения Единого философ стремится к нему как к Благому, но, увидев его, он восхищается его красотой... Чтобы воспользоваться языком и образностью Платона, Плотин, возможно, даже не задумываясь, опустил различие между прекрасным и красотой, развернутое в V 5, 12».

В VI 9, 4, 18, говоря о сиянии Единого, Плотин пользуется здесь старым, возрожденным Нумением словом *aglaia* (собственно «блеск»). Этот термин, по мнению Риста, позволял избежать трудностей, связанных с терминами *calon* и *calonē*.

Можно назвать Единое, которое есть красота и корень прекрасного (*archē tou calou*), первопрекрасным. Но прекрасное есть эйдос, красота — источник прекрасного. Единое — источник эйдосов. Красота бесформенна (*apeideon*). Каков же источник красоты? Это бесформенный (*amorphon*) эйдос. Первоначало, говорит Плотин, должно быть бесформенным. Это есть красота, и эта красота есть просто природа (*physis*) интеллигибельного Блага. Но Единое не есть прекрасное как нечто отдельное прекрасное, ведь оно есть такое прекрасное, рядом с которым нет ничего другого, оно само есть источник прекрасных вещей, сила прекрасного (*dynamis tou calou*, VI 7, 33).

Для Плотина есть только одна красота, то есть эйдос, но эта красота есть красота благодаря своему образцу и своему творцу, Единому. Точно так же, как количество не может быть отдельным числом, — отдельное прекрасное не может быть причиной красоты. Красота вообще относится к отдельному прекрасному предмету так же, как количество относится к отдельному числу.

Но почему же, спрашивает Рист, Плотин называет Единое не прекрасным, но Благом? Потому что, как следует из изложения V 5, 12, красота доступна лишь для изысканного духа, а благо доступно всем.

«Хотя мысль Плотина называют философией Любви и Прекрасного, у него не было времени на эстетизм». Тот, кто выбирает красоту, в конечном счете поступает благом, в конечном счете выбирает зло.

Несомненно, учение Плотина о восхождении к Единому очень отличается от созерцания прекрасного, описанного в «Пире». Плотин потому не называет Единое прекрасным, что увидел всю глубину отличия прекрасного (в «Пире») от блага (в «Государстве»): «Прекрасное лишь делает вещи прекрасными; благо делает вещи тем, что они

¹ Brennan R. E. Op. cit, p. 31.

² Rist J. M. Plotinus. The road to reality. Cambridge, 1967, p. 54.

есть»¹.

Возражать против терминологического исследования Дж. Риста очень трудно, поскольку платиновский принцип абсолютного первоединства, конечно, так или иначе должен найти себе место и в эстетике Плотина. Но всякому, кто знакомился с Платином, ясно также и то, что этот генологический (γεν — «Единое») принцип, безусловно важный и необходимый для эстетики Плотина, нисколько не мешает и разного рода другим подходам к эстетике Плотина, а, наоборот, скорее даже их требует.

б) Познакомимся еще с другой работой самого последнего времени, тоже выдвигающей на первый план у Плотина его негативную концепцию всей философии и эстетики с упором именно на теорию Единого.

Р. Мортли² исходит из утверждения Армстронга³, что для Плотина наиболее характерен негативный подход или метод познания Единого, основанный на мысли о том, что более достоверно познание Единого путем отрицания (или негации, *apophasis*), чем путем утверждения (*cataphasis*). А этот негативный метод «основан у Плотина на идее абстракции (*aphairesis*)»⁴.

Платиново понятие абстракции возникает по аналогии с ритуальным очищением в мистериях. В I 6, 1,7 Плотин рисует картину восхождения души всецело в рамках ритуальной традиции. Чтобы увидеть Благо, к которому стремится душа, надо очиститься от телесности, чуждой Единому, хотя и восходящей именно к нему. В I 2, 19, 4 речь идет как раз об очищении как об отбрасывании чужого (*allotrios*).

Негативный метод Плотина развивается в русле греческой религиозно-философской традиции там, где Плотин разрабатывает тему молчания как последней постижимой ступени близости разумения к Единому. В VI 8, 39, 11 Плотин говорит, что Благо «не существует» (*oude hypostē*), поэтому все дальнейшие вопросы, ищущие представления о том, что же это такое, остаются безответными⁵. Единое несказанно (*arrēton*), и это не пустая риторика, но специальный мистериальный термин (см. V 3, 27, 13; IV 3, 27, 38).

Ведь и разумение и язык — это характеристики посюстороннего состояния души. Язык есть, собственно, результат множественности мира. В V 3, 49, 10—11 Плотин говорит, что сознание — та множая сила (ср. Платон, Софист 259 е), которая и позволяет высказываться о мире (*laboysa en autēi poly poiēsasa*). Логос множествен, поэтому неделимость Единого и предполагает невозможность разумения (*ēlogothē*), а значит, и несказанность (см. ниже).

Переход к множеству происходит тогда, когда мысль включает в себя свой объект (V 3, 49, 10—11), но Плотин как будто находит позитивно-описательный термин для контакта сознания с его несказуемым и немислимым (*apōēton*) предметом — это есть *thixis*, прикосновение, даже приобщение.

Часто (V 1, 10, 8, 17; III 8, 30, 8) цитируя парменидово «мыслить значит быть» (*to gar ayto noein estin te cai einai*), Плотин говорит, что Благо уже по одному тому располагается над всяким разумением, что разумение пребывает на ступени сущности (VI 7, 38, 36—37). Развивая традиционную платоническую идею, согласно которой эпистемологический аппарат должен быть тем же самым, что и объекты, схватываемые этим аппаратом, Плотин говорит о превращении видения, зрения в чистый свет (16, 1, 9; VI 7, 38, 36; III 8, 30H)⁶. Душа не может видеть Единое как бы освещенным, потому что душа может видеть свет, только как свет видит свет (V 5, 32, 7): чтобы увидеть свет, надо приобщиться и стать им.

По мнению Мортли, Плотин усиливает трансцендентный характер платоновского Единого, или Блага, унаследованный ими от Солнца, о котором Платон писал («Государство» VI 509 b), что оно «по ту сторону сущности» (*ereseina tēs ousias*, термин, ставший техническим в платонизме и патристике). В VI 8, 39, 19 Плотин называет эту фразу Платона иносказательной (*di'ainixēōs*) и растолковывает ее так.

Раз Единое трансцендентно сущности, то оно трансцендентно и всякой деятельности (*energeia*), и вообще бытию (*toū ontos*, V 5, 32, 6). Мы должны ждать Единого, как восхода солнца (V 5, 32, 8), и тут уже от нас зависит, сумеем ли мы вынести это созерцание (V 5, 32, 10). О Едином ничего нельзя сказать, повторяет Мортли мысль Плотина (VI 2, 43, 9; VI 7, 38, 38), не может быть ни «логоса, ни чувства, ни знания» его (Платон, Парменид, 142a). Плотин оперирует преимущественно негативными определениями, наследуя Платонову любовь к этимологизации (а — *pollōn*, V 5, 32, 6). Единое бесформенно, оно ни подвижно, ни неподвижно, ни предельно, ни беспредельно и т. п. (V 5, 32, 10—11). Мы не можем даже сказать, что «оно есть», или что «оно есть Благо», а только «Благо» (*tagathon*, VI 7, 38, 38).

Познаем мы Единое путем абстракции (*aphairesis*), которую Плотин отличает от простого отрицания (*apophasis*). По мнению Мортли, «абстракция — это путь позитивного развития концепции высшего принципа, негативный по своему характеру» (см. ниже). Пользуясь, по его словам, математическим примером, Мортли пишет, что *apophasis* линии, например, — это просто не линия, *aphairesis* же линии — точка.

В статье приводится обширная библиография по теме.

В статье рассматриваемого автора является ценным различие «отрицания» (*apophasis*) и «абстракции» (*aphairesis*). Это важно потому, что чистое отрицание не указывает ни на что положительное, в то время как абстракция есть только снятие положительных утверждений и предполагает утверждение чего-то сверхпознаваемого. А так оно и должно быть, по Плотину, поскольку Единое у Плотина есть именно максимальная утвержденность, сплоченность и сконденсированность всего сущего, а не просто его отсутствие.

Из множества разнообразных подходов к эстетике Плотина коснемся ради примера еще одной современной работы, которая рассматривает миметическое учение Плотина тоже в связи с другими античными теориями этого

¹ Rist J. Op. cit., p. 65.

² Mortley R. Negative theology and Abstraction in Plotinus. «American Journal Philology», 96, 1975, p. 363-377.

³ Статья А. Армстронга излагалась нами выше (см.).

⁴ Mortley R. Op. cit., p. 365.

⁵ Mortley R. Op. cit., p. 66.

⁶ Beierwaltes W. Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins. ZPhF 15, 1961, S. 334-362.

предмета.

4. *Миметическая теория у Плотина*. О. Рич¹ напоминает о сообщении Порфирия в «Жизни Плотина», согласно которому философ возражал против того, чтобы с него сделали портрет, поскольку, говорил он, достаточно и того «подобия» (eidōlon), каким является наше тело, чтобы изготавливать еще и «подобие подобия» (eidōlou eidōlon) в виде портрета. Это выражение непосредственно восходит к Платону, который в X книге «Государства» отрицает самостоятельное достоинство искусства на том основании, что его создания — это лишь образы образов вещей, отдаленные тени подлинников (R.P. X 597a).

В IV «Эннеаде» (IV 3, 10, 17—19) Плотин опять-таки ясно говорит, что искусство есть подражание, производящее смутные и бессильные копии, пустые «игрушки». Еще в одном месте Плотин называет живопись «подражанием» (mīmēta), которое, подобно отражению в воде, воспроизводит лишь физический облик оригинала (VI 2, 22, 40—42). Согласно плотинской классификации искусств, живопись и скульптура, как и искусство танцоров и мимов, должны называться миметическими, поскольку они используют прообразы чувственного мира. Напротив, музыка, согласно Плотину, имеет в качестве своего прообраза симметрию умного порядка, а архитектура и плотничье искусство опираются на идеальные начала в том смысле, что используют понятие пропорции. Любопытно, что отношение между живописью и плотничьим искусством оказывается здесь у Плотина точно таким же, как у Платона, который говорит, что плотник, изготавливая ложе, руководствуется идеальным ложем, а художник, рисуя его, руководствуется этим его подобием. Разница лишь в том, что Плотин не допускает, чтобы у искусственных вещей были идеи, и говорит лишь, что ремесленные искусства опираются на умные перво-принципы.

Однако, продолжает О. Рич², хорошо известно и другое. Плотин признавал, в области эстетики, способность художника ориентироваться не только на материальную модель, но и на *свое собственное представление об идеале* (V 8, 1, 15—18). Согласно Плотину, произведение художника есть, помимо всего прочего, воплощенное созерцание идеальной красоты, «чувственное (en tōi aīsthētoi) подражание (mīmēta) тому, что заложено в умозерцании (noēsis)» (II 9, 16, 46). На таком уровне мимесис у Плотина оставляет далеко позади себя чувственный образец и восходит непосредственно к идее. Если отражения в зеркале и тени, говорит Плотин, возникают в силу простого присутствия своего образца, то в живописи причиной изображения является не модель, не «изображаемый эйдос», а деятельность художника. И если отражение и тень существуют лишь одновременно с образцом, то живописное изображение после своего создания уже не независимо от него (VI 4, 10, 1-11).

О. Рич предполагает, что Плотин исподволь критикует здесь платоновскую концепцию в «Государстве». В другом месте Плотин уже почти открыто возражает Платону, говоря, что, во-первых, сам по себе миметический принцип не так уж плох, поскольку сама природа пользуется им, подражая умному миру, а во-вторых, что миметические искусства не столько воспроизводят внешний аспект изображаемых предметов, сколько восходят к тем первоначалам, из которых исходит сама природа (V 8, 1, 32-40).

Неизвестно, заключает О. Рич³, вполне ли Плотин перестал рассматривать искусство как «подобие подобия» ко времени написания этих своих последних текстов, но Плотин, во всяком случае, революционизировал весь смысл термина «мимесис». Возможно, Плотин продолжал использовать платоновскую терминологию из верности своему учителю. Но, предполагает английский автор⁴, он допускал возможность разных уровней художественного творчества, причем высокое искусство подражало у него не чувственному образцу, а нематериальной идее, хотя на низшем уровне художник искал опять-таки лишь внешнего сходства с изображаемым.

После изложения взглядов О. Рича перейдем к другому автору, который еще больше углубляет и расширяет сферу мимесиса и доводит ее до основного пути человеческого восхождения к высшему бытию вообще. Сейчас мы увидим, как у Плотина оказываются тождественными красота, истина и благо и как общеантичная теория подражания достигает здесь такой высоты, что становится уже трудным делом прямо отождествлять плотинскую эстетику с эстетикой общеантичной.

5. *Эстетическое и экзотическое в их отношении к красоте и искусству*. Ф. Бурбон ди Петрелла не признает весьма распространенного мнения, согласно которому красота в античности входила в «умный», духовный порядок бытия, а искусство составляло часть иррациональной, страстно одержимой человеческой действительности⁵. Деятельность воображения, какой является художественное творчество, автор рассматривает в общем контексте философии Плотина.

Весьма различны способы, каким Единое отображается в эмануирующем из него мире. Наиболее часто употребляемым является образ света. Он пронизывает всю философскую мысль Плотина и даже входит в состав его философских категорий⁶. Свет исходит от Единого, и больше того, он как бы есть само Единое (V 3, 17, 28—37). Ум в отношении к Единому подобен лучу света, исходящему от сияющего источника (V 3, 15, 6—7). Ум есть насквозь свет, хотя источник этого света не в нем, а в Едином. Душа мира озаряется светом Ума (V 6, 4, 15—22) и уже этим отраженным светом она освещает индивидуальную душу. «Склоняясь» (neusis), она озаряет то, что находится иерархически ниже ее, и то, что ею озарено, приобщается отныне к жизни Души. Душа может оставить свой образ, и она действительно покидает его; но ее образ не может существовать, если перестает восклоняться к Душе. Чтобы описать вхождение души в тело, Плотин опять прибегает к образу света. Душа мира есть как бы необъятный свет,

¹ Rich Au. N. M. Plotinus and the theory of artistic imitation. — «Mnemosyne Bibliotheca classica Batava», Ser. IV, vol. XIII, Fasc. 3, 1960, p. 233-239.

² Rich A. N. M. Op. cit., p. 235.

³ Rich A. N. M. Op. cit., p. 238.

⁴ Там же.

⁵ Bourbon di Petrella F. 11 problema dell'arte e della bellezza in Plotino. Firenze, 1956, p. 2.

⁶ Bourbon di Petrella F. Op. cit., p. 33.

сияние которого, достигнув крайних пределов, превращается в темноту; и, соседствуя с этой темнотой, Душа придает ей форму и поверхностную красоту, так что материальный мир становится прекрасной и разнообразной обителью, которая и не отделена от своего создателя и не сообщается с ним, а только получает от него красоту и благо¹.

Истинным светом для Плотина является лишь свет нетелесный, духовный, и он уже не есть, как мы видели, простая метафора. Свет есть действительность, актуальность (*energeia*) Единого. Как жизнь есть действующая сила души, так свет есть действующая сила светоносного источника (IV 5, 6, 27—31). И навстречу излучению света в материю идет уподобляющееся восхождение материального и вещественного мира к своему прообразу. Восхождение есть бегство из мира, уподобление Богу (*homoiosis*).

При таких философских предпосылках воображение не может являться для Плотина субъективной творческой деятельностью, в качестве которой оно, как правило, рассматривается в Новое время: воображение всегда вторично, всегда служебно. Единственная творящая сила, которую признает Плотин, — это возвышенное стремление уподобиться прообразу. В силу этого стремления всякая душа порождает эрос, поскольку всякая душа жаждет блага, даже будучи связана с телом (III 5, 3—4). Любовь у Плотина — сущность души, смесь бытия и небытия, ума и материи, богатства и бедности². Лишь Единое осуществляет в себе полноту бытия; вся остальная природа в разной мере стремится к воссоединению с ним. Таким образом, любовь есть деятельность (III 5, 9, 48—57), хотя эта деятельность направляема созерцанием. Созерцание, «феория» — деятельность имманентная, непеременная, начало, приносящее плоды без того, чтобы самому подвергнуться какому-либо видоизменению. Деятельность, напротив, всецело направлена на внешнее, она зависит от материальных воздействий, от низших стремлений. В силу этого деятельность (*praxis*) расценивается у Плотина ниже, чем созерцание (*theoria*). Действие само по себе не хорошо и не плохо; хорошим или плохим делает лишь созерцательное расположение. Мудрец тоже действует, но плоды своего действия он пожинает не в деяниях, не в событиях, а в том, что всегда имеет внутри самого себя память о Едином. Всякое действие совершается для того, чтобы восстановить внутри себя это созерцание. Действие есть как бы «копия», изображение созерцания³. А именно, когда у человека иссякает энергия созерцания, он принимается за внешнюю деятельность, как бы для того, чтобы в осязаемом внешнем объекте и для самого себя и для других показать то, что содержится в их мысли; но всякий такой внешний объект лишь ослаблено воспроизводит умную истину (III 8, 5, 1 слл.).

В свете этого анализа Ф. Бурбон ди Петрелла рассматривает существо эстетической деятельности в философии Плотина⁴. Плотин не отличает созерцание красоты от созерцания истины и блага, — потому что все эти три области для него одно, — и автор находит, что эстетическое созерцание и эстетическая деятельность выходят у Плотина далеко за рамки вещественного подражания⁵. Эстетическая деятельность — в первую очередь музыкальное искусство — служит высшей жизненной цели, освобождению души от всего земного. Всякая душа, посвященная в начала музыкального искусства, сквозь музыкальную гармонию созерцает вечные созвучия и нетленную красоту и прокладывает для себя таким образом путь к богу (II 9, 16, 39—47). Не только практика добродетелей, но и любовь к красоте, действительно воплощенная в искусстве, служит восхождению от чувственности к Уму. Ведь созерцание красоты порождает любовь к ней. «Очищение от чувственного, — пишет автор, — совершается не только через посредство добродетели, но и через посредство искусства, или, лучше сказать, этический и эстетический подходы взаимно дополняют друг друга»⁶.

Можно было бы считать, что на последней ступени платиновской «диалектики», в философском созерцании, то есть понятийном познании духовных сущностей, эстетика остается позади, заодно с чувственно-материальным миром. Однако Ф. Бурбон ди Петрелла отмечает, что и философия у Плотина — это тоже эстетическая деятельность. Ведь философ по своей природе — влюбленный, и, не удовлетворяясь телесной красотой, он устремляется к разнообразной красоте души, восходя все выше к источнику душевной красоты, пока не придет к самой по себе красоте, — лишь в ней утихнут его любовные мучения, но никак не раньше (V 9, 2, 2—9). Но зато душа, восходящая в область Ума, становится все более прекрасной (I 6, 6, 27).

Итак, эстетика Плотина строится на просвечивании умной формы в материальном веществе. Благодаря искусству умная форма внедряется в материю, видоизменяет ее и оставляет на ее поверхности свое запечатление и подобие, сама по себе не смешиваясь при этом с веществом. Для Плотина, замечает автор, нет синтеза между формой и содержанием; форма абсолютно превосходит материю. Чувственность у философа не необходимый момент красоты, а всего лишь досадное отягощение ее деталями, которые для красоты самой по себе вовсе излишни. Естественно, что приниженной оказывается и роль материального образца в искусстве: художник творит, черпая вдохновение из идеального прообраза, который, кстати сказать, определяет и материальную вещь. Поэтому Плотин, по мнению Ф. Бурбон ди Петрелла, отвергает концепцию мимесиса⁷. Художник созерцает красоту в себе, а не во внешнем мире. В силу этого искусство способно даже превзойти природную красоту (V 8, 1, 32 слл.). Но ввиду сходства между деятельностью природы и искусства — оба они начинают порождать новое, достигнув полноты своего совершенства (III 8, 5, 1 слл.), и оба творят, руководствуясь светом умного мира, — художник может брать в качестве своего образца мудрость природы (V 8, 5, 4—5). Подобно природе, художник, вполне овладевший своим мастерством, творит как бы бессознательно.

¹ Там же, с. 35.

² Bourbon di Petrella F. Op. cit., p. 45.

³ Там же, с. 75.

⁴ Там же, с. 79 слл.

⁵ Там же, с. 83.

⁶ Bourbon di Petrella F. Op. cit, p. 87.

⁷ Там же, с. 108.

Свой обзор эстетики Плотина автор завершает изложением концепции экстаза. В самом деле, платоновская теория прекрасного по своему существу мистична, а в аспекте художественной интуиции соприкасается с экстазом¹. Созерцательный экстаз, единящий созерцателя с первоединым, не уничтожает чувство, а преобразует его, делает его духовным. Религиозный мистицизм невозможно отделить у Плотина от эстетического. И все же область искусства остается на уровне умопостижения и умосозерцания. Сам по себе экстаз — отождествление с Единым, упоение, священное безумие, самоотдача, полный, непоколебимый покой — выше эстетического созерцания, и об этом говорит сам Плотин (VI, 7, 35, 5—16). Человек, созерцавший божественную красоту, забывает о чарах искусства и земной любви: он достиг высшего, бытийного искусства, которое всякому художнику хотелось бы воплотить, но которое невозможно извлечь из области великого молчания. В экстазе человек созерцает, насколько может сделать это в неприступном свете, и бога и себя, сделавшегося богом; но присвоить себе это состояние навсегда он не в силах (VI 9, 9, 55-59).

б. «Созерцание» и искусство. Есть две души: «более божественная» и низменная, говорит Плотин (IV 3—4). Первая пребывает в себе, она неизменно чиста, не знает времени; вторая погружена в непрестанное стремление, меняет свои предметы, движется во временной последовательности, дискурсивна. Как известно, вся философия Плотина проникнута пафосом восхождения в умную область, усвоения себе божественной, высокой души. Этой цели должно быть посвящено все жизненное творчество; она, согласно Плотину, важнее, чем философские занятия; и путь к ее достижению — чистое созерцание, «феория».

Об исключительной роли видения у Плотина у нас говорилось уже достаточно, и мы можем не останавливаться на изложении книги О. Беккера², посвященной подробному филологическому, психологическому и философскому анализу созерцания у Платона и Плотина. Упомянем лишь об одном кратком замечании О. Беккера, согласно которому созерцание, *theōgēma*, поставлено Плотинем в центральное положение также и в отношении искусства. А именно — движимый «диалектической тревогой», художник «переполняется» своим стремлением к идеалу, к которому его влечет влюбленность в красоту. Вся его душа становится одним сплошным «видением», и благодаря этому она начинает от своего изобилия производить новые «видения», художественные образы, — *theōgēma pān genomenēn allo theōgēma poiesai* (III 8, 4). Искусство, живущее в художнике, производит как бы новое маленькое «искусство», воплощенное в его произведении, и потому уже неспособное в свою очередь создать другое «искусство». Активное ядро творчества, замечает О. Беккер, составляет здесь интенсивная внутренняя созерцательная приобщенность к идеальному творческому началу³.

Характеризуя неоплатонический мимесис, мы исходили в предыдущем из общеантичной интерпретации этого понятия. Потом мы быстро убедились в чрезвычайно большой осложненности этого платоновского мимесиса в сравнении с общеантичным. И, наконец, последняя изложенная нами работа анализирует специально *созерцательный* характер платоновской эстетики, хотя, правда, в этой платоновской *theōgia* не трудно узнать многое из общеантичных представлений. Теперь нам хотелось бы выдвинуть в эстетике Плотина на первый план тоже один весьма важный принцип, и тоже восходящий к прежним этапам эстетического развития греков, но тоже получающий у Плотина весьма выразительную и углубленную характеристику. Это — принцип *любви*.

Ведь очень трудно определять специфику эстетической предметности, не прибегая к подобному рода категориям. Даже такой рассудочно настроенный неокантианец, как Герман Коген, тоже считал любовь чем-то максимально характерным для нашего отношения ко всякой эстетической предметности. Этого почти никто не миновал из предыдущих античных эстетиков, и прежде всего этого не миновал даже и сам Платон, и опять-таки, не просто не миновал, но, можно сказать, положил в основание своей эстетики, по крайней мере в своих ведущих и центральных диалогах. Поэтому не нужно удивляться тому, что также и Плотин связывает эстетику с теорией любви и что этот эстетический принцип любви пронизывает у него собою и все человеческое творчество, и всю природу, и весь мир, включая также и весь божественный мир. Указанная нами сейчас работа совсем не худо определяет так понимаемый эстетический принцип в качестве своего рода Ариадниной нити, позволяющей ориентироваться в платоновской теории жизни и бытия вообще.

7. *Любовь и красота у Плотина*. Понимая философию Плотина как синтез платонизма и аристотелизма⁴, Э. Краковский называет эстетику Плотина «платонической» и «личностной»⁵. Цель человеческой жизни, согласно Плотину, — очищение души; и этой цели подчинено искусство как первая ступень инициации, первый шаг в человеческом восхождении к Первоединству. Художник разыскивает идею Единого в его чувственных проявлениях; любящий созерцает ее в человеческой душе; и, наконец, философ обретает ее в сфере, очищенной от всякого смешения, то есть в боге. И постигнув красоту умопостигаемого мира, человек забывает чары искусства и чары любви. Но именно поэтому уже на ступени искусства предчувствуются и дают себя знать последующие уровни восхождения. В их свете искусство не может «успокоиться» в какой-то своей сфере, оно должно всегда осознавать свою неокончателность, несамостоятельность. Но, с другой стороны, это стремление к высшему придает искусству его смысл у Плотина. Искусство, область красоты, проникнуто у него тем, что мы назвали бы нравственным подходом. Вся красота мира уступает для Плотина красоте добродетельной души. Гармония искусства, а под искусством Плотин понимает прежде всего музыку, — призвана раскрыть себя как вместительницу умной красоты; а красота должна вызвать любовь к себе, во имя будущего восхождения в любви к Единому. Ни «музыкант», ни любящий не могут достичь окончательной цели своего стремления, — не потому, что их стремление несовершенно, а

¹ Bourbon di Petrella F. Op. cit., p. 151.

² Becker O. Plotin und das Problem der geistigen Aneignung. Berlin, 1940.

³ Becker O. Op. cit, p. 102.

⁴ Krakowski Ed. Une philosophie de l'amour et de la beauté. L'esthétique de Plotin et son influence. Paris. 1929, p. 43.

⁵ Там же, с. 77.

потому, что подлинная цель находится не в их сфере, не в любимом, поскольку любимое — это конечное существо.

Красота — это отблеск идеального мира; тем самым она тождественна благу. По мнению Краковского, это учение о присутствии идеального мира в красоте вещественного мира выделяет философа на фоне всех предшествующих ему греческих мыслителей, потому что преодолевает традиционный дуализм идеи и материальной вещи, сущности и внешнего облика вещей. Все ступени бытия просвечены у Плотина — в большей или меньшей мере — единой Идеей, которой принадлежит все и которая все собою определяет¹.

Благодаря этой новизне эстетики Плотина становится возможным «созерцать в аспекте красоты гигантский образ вселенной». Краковский подчеркивает, что «именно эстетика составляет существо платоновского учения, при условии, что мы будем понимать эту эстетику как теорию художественного созерцания, равно как теорию красоты»². В силу своей эстетической направленности, пишет он, учение Плотина есть в одно и то же время и имманентизм, и трансцендентализм. Эстетическое чувство залегает в основе экстатического единения, которое представляет высшую цель философии Плотина. Ведь восхождение к вершинам, где добро и красота совпадают, начинается на почве эстетического созерцания³. Эстетическая интуиция — вот та Ариаднина нить, которая ведет исследователя по лабиринтам мистической философии Плотина⁴, подобно тому как сам Плотин указывает человеческому духу путь к обретению самого себя в мире через откровение умопостижимого в чувственном⁵.

Конечно, и на этом никак нельзя остановиться. Все подобного рода слишком уж синтетические теории, собственно говоря, даже и не поддаются окончательному анализу. При самом остром, при самом глубоком, при самом тонком анализе этих систем в них всегда остается еще нечто такое, что никак не удастся характеризовать и зовет исследователя к таким далеким горизонтам, стремиться к которым, пожалуй, даже и не очень целесообразно позитивно настроенному филологу, философу и эстетике. И все же в этом контексте нам хотелось бы указать еще на одно исследование, которое тоже построено на отчетливом понимании эстетической специфики Плотина и которое в силу этого неожиданным для нас образом заставляет сравнивать философию Плотина с христианством.

Но тот исследователь, которого мы сейчас приведем, имеет большое преимущество в том, что в своих рассуждениях о близости неоплатонической эстетики с христианством он весьма далек от всяких чрезмерных увлечений в этой области. Он выставляет только ту правильную мысль, что для неоплатонической эстетики не было соответствия в фактической истории искусства времен Плотина. Поэтому, если уж говорить о том подлинном искусстве, которое вполне отвечало бы требованиям неоплатонической эстетики, то таким искусством можно было бы считать прогрессирующее в те времена христианское искусство. Но Плотин вполне чувствовал себя язычником и совершенно не думал о том, что его эстетическая теория соответствует, собственно говоря, только христианскому искусству, и представители самого христианского искусства, пока еще не имея никакой своей теории, тоже вовсе не предполагали и не знали того, что самая подходящая для их искусства теория была продумана язычником Плотиним. Посмотрим, что говорится в настоящее время на эту исторически любопытную тему.

8. *Плотин и возникновение средневековой эстетики.* А. Грабар анализирует в своей статье некоторые тексты Плотина с точки зрения историка искусства⁶. Он видит свою задачу не в том, чтобы обобщить суждения Плотина о современном ему искусстве. Таких суждений у философа чрезвычайно мало, — и, по-видимому, не случайно, так как в его эпоху естественное развитие античного искусства уже прекратилось и речь шла лишь о беспорядочном, «зигзагообразном» чередовании тех или иных манер и художественных мод. Отношение Плотина к искусству существенно в другом отношении. В своей философии Плотин строит эстетическую теорию, которая, как считает А. Грабар, отвечает уже средневековому подходу к искусству.

Существо платоновской концепции произведения искусства А. Грабар видит в том известном рассуждении философа, где изображение божества трактуется как причастное «мировой душе», как подтвержденное влиянию своего прообраза, как зеркало, способное отразить его облик (VI 3, 11, 23—27). Произведение искусства выступает здесь инструментом — хотя и весьма несовершенным — для познания божественного Ума; и вот вся ценность, весь смысл этого произведения. Другой жизни у него нет и не может быть.

Легко предполагать, продолжает А. Грабар⁷, какие последствия такая концепция могла иметь для практики изобразительного искусства. Она совершенно обесценивала всякое изображение внешней видимости вещей, проповедовала невнимание к реальным чертам материального мира. Установка на поиски подлинного, «умного» образа подчиняла непосредственное созерцание вещей их более или менее глубокому истолкованию. Кроме того, если смысл произведения искусства не в свободном наслаждении его красотой, а в нравственном или интеллектуальном уроке, который можно из него извлечь, то зритель должен был пройти для полного восприятия такого искусства специальную подготовку.

Далее, рассуждения Плотина о перспективе (II 8, 1) А. Грабар толкует в том смысле, что свою подлинную величину вещи обнаруживают для философа лишь при рассмотрении их в отдельности, во всех деталях, желательно вблизи. Плотина интересует *истинная* величина, *истинная* дистанция, — а именно такая, при которой можно подробно рассмотреть все детали, и *истинный* цвет, — а именно не искаженный удаленностью предмета. Но если

¹ Там же, с. 159.

² Krakowski Ed. Op. cit., p. 211.

³ Там же, с. 212.

⁴ Там же, с. 214.

⁵ Там же, с. 231.

⁶ Grabar A. Plotin et les origines de l'esthétique médiévale. — «Cahiers archeologiques. Fin de l'antiquité et Moyen Age», vol. 1, 1945, p. 15—34.

⁷ Grabar A. Op. cit., p. 18.

сделать эти требования принципом изображения, замечает А. Грабар¹, то придется исключить ракурс, геометрическую и воздушную перспективу. «Иными словами, в идеале, согласно Плотину, всякий образ предмета, допускающий свое полезное созерцание, должен быть расположен на первом плане, а разные элементы одного и того же образа — выстроенными бок о бок, в одном ряду»². И в самом деле, продолжает А. Грабар, мы видим, что искусство поздней античности отказывается от разнообразия планов, сосредоточивает все изображение на первом плане, старательнейшим образом отражает детали и, наконец, полутонам предпочитает плоские и единообразные цвета.

Для Плотина все единственно существенное в вещи, то есть отражение в ней эйдоса, расположено на поверхности вещи. На глубине размещается темная материя, которая враждебна свету и не подлежит изображению (II 4, 5, 1 — 12). Опять-таки и этот принцип более или менее систематически осуществлен во все большем количестве уцелевших до нашего времени художественных произведений, начиная с поздней античности.

Для Плотина глаз должен обладать природой созерцаемого, подобно тому как вообще все сущее должно стать сперва божественным и прекрасным, и только тогда оно сможет созерцать бога и красоту. Если это положение, рассуждает Грабар, перенести в область изобразительного искусства, то оно потребует, чтобы в образе-представителе идеи было некое прямое, непосредственное сродство с изображаемой идеей. И в самом деле, начиная с эпохи Плотина в искусстве утвердились приемы подчеркнутого, «эмблематического» изображения некоторых деталей картины, — например, глаз.

Для Плотина внешние объекты не оставляют впечатления в душе. Ощущения не есть образы, отлагающиеся в самом человеке: «Мы видим предмет всегда на расстоянии»; и, следовательно, впечатление происходит — за счет пространственности зрительного и другого чувственного восприятия — в том месте, в каком находится предмет. А если бы душа получила в себе самой напечатленную форму предмета, ей незачем были бы органы чувств (IV 6, 1, 1 слл.). А. Грабар сопоставляет это рассуждение с такими фактами истории позднеантичного искусства, как «обратная перспектива» и «лучевая (панорамная) перспектива», при которой все предметы рассматриваются как бы сверху. Ведь если зрение «происходит во внешнем предмете», то художник может исходить исключительно из свойств изображаемого предмета, совершенно не принимая во внимание точки, в которой он сам находится. Предметы как бы сами разворачивают себя на картине, не нуждаясь в наблюдателе, — отсюда обратная перспектива, отсюда панорамность изображения, когда точка зрения наблюдателя как бы вселяется в изображаемый объект.

Для Плотина задача образа — облегчить видение Ума, умное видение. В этом видении «мир становится прозрачным», предметы не ограничивают свет и не мешают друг другу, их материальная плотность исчезает, на их месте остаются чистые идеи: движение не смешивается с покоем, покой не смешивается с движением, прекрасное свободно от безобразного (V 4, 11 — 15). Поскольку в умном созерцании видящий как бы весь превращается в видение, а видимое становится прозрачным для света, видящее «я» теряет четкие границы. «Чтобы видеть, — говорит Плотин, — нужно утратить сознание себя, а чтобы осознать это видение, нужно неким образом прекратить видеть. Если, таким образом, мы хотим видеть, осознавая видение, нам нужно достаточным образом от него отделиться, но не настолько, чтобы уже не возвращаться к нему и не погружаться в него по нашему желанию. В этом перемежающемся движении отдаления и соединения рождается сознание состояния нашей поглощенности во Всем, — высшая цель умного идеального созерцания». Умное созерцание есть истинное познание, не аналитически и дискурсивно «рассказывающее» о познаваемом, а отождествляющее себя с ним. «Мудрость богов и блаженных выражается не в суждениях, а в прекрасных образах» (V 8, 5, 19—22). Это высшее познание — не мысль, а осязание, несказанное и непостижимое соприкосновение (V 3, 10). Таким образом, «познание превращается в расплывчатое чувство, в бесформенное жизненное ощущение»³. Вплоть до эпохи Плотина греко-римское искусство ставит своей целью подражание вещам и существам чувственного мира. «Всякое изображение, выполненное в греческой, будь то классической или эллинистической традиции, фиксирует результаты рационального анализа изображенного предмета. Плотин же признает в искусстве, каким он его мыслит в аспекте созерцания умного мира, выражение непосредственного и полного познания сущности вещей, вселенской души»⁴. Для Плотина, заключает А. Грабар, идеальным должно было представляться такое художественное видение мира, в котором предметы не были бы ни автономными, ни непроницаемыми, где пространство исчезло бы, свет беспрепятственно проходил сквозь объемные тела, а сам зритель не мог бы отличить свое окружение от созерцаемого объекта. И в самом деле, продолжает А. Грабар, приводя в пример сохранившиеся мозаики, миниатюры, рельефы и особенно скульптуры позднейшей античности (IV—VI вв.): начинают появляться изображения, сведенные до единственного плана; свет становится равномерным и рассеянным; детали изображаются с крайней тщательностью; торжествует обратная и панорамная перспективы; находящиеся в одном плане фигуры как бы «вдвигаются» друг в друга, повисают в воздухе, утрачивают определенность формы, как бы не подлежат действию природных законов; вокруг фигур появляется «световое облако», не имеющее объема, совершенно прозрачное; природные формы становятся схематичными и превращаются в орнамент, художник по своей воле вносит в природу произвольный порядок.

Конечно, подчеркивает А. Грабар, идеи Плотина не имели *никакого* непосредственного влияния на художников его эпохи и последующей. Больше того, ученики Плотина выступили в IV в. защитниками традиционного классического искусства. Лишь в христианском искусстве поздней античности обнаруживаются те новые тенденции искусства, для которых эстетика Плотина служит как бы идеологическим комментарием, значение которого неопределимо. «И разумеется, неоплатоники, враждебные христианству, не заметили того отношения, которое можно

¹ Grabar A. Op. cit., p. 19.

² Там же.

³ Grabar A. Op. cit., p. 24.

⁴ Grabar A. Op. cit., p. 24—25.

установить между идеями их учителя и художественными произведениями, служившими делу их противников»¹. Поскольку у самих христиан не найти объяснений религиозной ценности художественных форм, которые они использовали, эстетическое обоснование их у Плотина, говорит А. Грабар, приобретает капитальное значение для истории искусства.

¹ Там же, с. 31.

II

ПЛОТИН И ПРЕДШЕСТВУЮЩАЯ ЕМУ АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

Собственно говоря, вопрос об оригинальности Плотина нами уже разрешен, поскольку мы выше подробно изучали постепенные исторические подходы античности к мысли Плотина. Тем не менее в настоящем пункте нашего изложения испытывается настоятельная нужда в более или менее точной и специальной формулировке этой зависимости Плотина от предыдущей философии, как равно и его оригинальности. Вопрос этот является одним из постоянных вопросов, которыми занимаются исследователи Плотина. Кроме того, изучение связей Плотина с предыдущими античными философами, как мы увидим ниже, заставляет нас сделать выводы огромной исторической важности. А именно — Плотин при всей своей оригинальности и при всем своем гениальном полете мысли, оказывается, был не только весьма начитан в античной философии, но постоянно и весьма уместно даже цитировал главнейших из этих философов. В результате подобного рода исследований приходится представлять себе Плотина как философа, насквозь пронизанного всеми главнейшими античными интуициями, то есть как философа именно чисто античного, а отнюдь не восточного, как это думали старые исследователи, проявляя в данном пункте свое полнейшее невежество. Из огромных материалов, относящихся к этой области, мы приведем только главное и, как надеемся, наиважнейшее.

§ 1. ПЛОТИН И ГЛАВНЕЙШИЕ АНТИЧНЫЕ ФИЛОСОФЫ ДО ПЛАТОНА

1. *Плотин и Гераклит.* Если в сообщении VI 1, 1, 2 о Фалесе и других ранних ионийских философах можно только догадываться и если в VI 6, 3, 25—26 Плотин имеет в виду беспредельное Анаксимандра и срединное положение земли, то Гераклит упоминается в тексте Плотина довольно часто. В своем учении о Едином как вечном и умопостигаемом и о телах как вечно-становящихся и текучих Плотин (V 1, 9, 3—5) прямо ссылается на Гераклита (A 1). Без ссылки на Гераклита, но несомненно имея в виду его суждения A 8, Плотин (III 1, 2 35) говорит о судьбе. Но что «и солнце всегда становится» (II 1,2, И) — это только краткое выражение целого рассуждения именно Гераклита (B 6) о том, что «не только ежедневно новое солнце, но солнце постоянно непрерывно обновляется». — О возникновении всякой гармонии из противоположностей Плотин (III 2, 16, 40), почти наверняка можно сказать, говорит на основании известного рассуждения Гераклита о гармонии (B 8). Знаменитых гераклитовских образов, лука и стрел, у Плотина (III 2, 16, 48) мы не находим, но его мысль о схождении расходящегося и о борьбе частей целого в пределах этого целого выражена у Гераклита (B 51) опять-таки очень ярко. Также у Плотина (I 6, 3,28—29) почти дословно повторяется мысль Гераклита о том, что скрытая гармония сильнее явной (B 54). Плотин (IV 8, 1, 13) ссылается также и на идею Гераклита (B 60) о том, что «путь вверх и вниз один и тот же». Известно Плотину (VI 3, И, 24—25) и мнение Гераклита (B 82) о том, что «самая прекрасная обезьяна безобразна по сравнению с родом людей». Вслед за Гераклитом (B 113) Плотин повторяет (VI 5, 10, 2): «Мышление обще у всех». Дважды (III 6, 1, 31 и VI 5, 9, 14) Плотин цитирует слова Гераклита (B 115) о том, что «душе присущ логос, сам себя умножающий». Из отдельных выражений Гераклита, встречающихся у Плотина, можно отметить следующие наиболее яркие: «Всякое пресмыкающееся бичом гонится к корму» (B И цитируется в II 3, 13, 17); «свиньи радуются грязи» (B 13 цитируется в I 6, 6, 5—6); «трупы более необходимо выкидывать, чем навоз» (B 96 цитировано в V 1, 2, 42); «я вопрошал самого себя» (B 101 цитируется в V 9, 5, 31).

Из приведенных нами материалов с полной несомненностью необходимо сделать вывод, что все главнейшие принципы философии Гераклита использованы у Плотина не только теоретически, но часто даже с буквальным приведением текста Гераклита.

2. *Плотин и Эмпедокл.* Плотину хорошо известно основное учение Эмпедокла о том, что «то любовью соединяется все воедино, то, напротив, враждою ненависти все несется в разные стороны» (B 17; B 26; A 52). Плотин несколько раз указывает это фундаментальное положение Эмпедокла (VI 7, 14, 23; IV 4, 40, 6; V 1, 9, 5-6; VI 7, 14, 20). Он цитирует (IV 8, 1, 19-26) выражение Эмпедокла (B 115) «послушный неиствующей Вражде». Ссылается Плотин (II 4,10,3) и на теорию Эмпедокла о том, что «знание подобного возможно для подобного только». О том, насколько хорошо Плотин был знаком с Эмпедоклом, свидетельствует приведение им (IV 7, 10, 38—39) таких известных стихов Эмпедокла (B 112), как: «Привет вам, я уже для вас более не человек, а бессмертный бог», или (IV 8, 1, 34): «Мы пришли в эту скрытую пещеру» (B 120). Из более частных учений Эмпедокла Плотин (VI 3, 25—27) знает положение Эмпедокла (B 75) об уплотненности внутренних частей глаза и разреженности внешних и эмпедоклову теорию зрения (Ср. I 4, 8, 4—5 и B 84).

3. *Плотин и Парменид.* Если Плотин не упоминает Ксенофана, ни Зенона Элейца, ни Мелисса, то Парменид, как это естественно ожидать ввиду знаменитого учения Парменида о бытии, встречается у Плотина достаточно часто. Знаменитый тезис Парменида (B 3) о том, что «мышление и бытие одно и то же», у Плотина приводится целых пять раз (V 9, 5, 29—30; I 4, 10, 5; VI 8, 17; III 8, 8, 8; VI 7, 41, 81), и притом в первом случае буквально. Поэму Парменида о неподвижном, бесформенном и бесконечном бытии (B 8) Плотин местами буквально, а местами не буквально цитирует не менее 10 раз (III 7, 5, 21; III 7, 11, 3—4; V 1, 8, 22; VI 4, 4, 25; VI 6, 18, 42; IV 3, 5, 5-6; VI 4, 4, 24-25; V 1, 8, 18; III 7, 13, 50; V 1, 8, 20). Само собой разумеется, что как вечное становление Гераклита, так и вечная неподвижность бытия у Парменида безусловно соответствуют центральной доктрине Плотина. Плотин (ср. ниже) приписывает тому Пармениду, которого Платон изображает в диалоге, три основных начала (V 1, 8, 27). Но это уже необходимо считать преувеличением, поскольку и у самого-то Платона эти три ипостаси даны в весьма разбросанном

виде, а реальный исторический Парменид и вовсе этого не касался.

4. *Плотин и Анаксагор.* Плотину (V 3, 2, 22), конечно, было прекрасно известно учение Анаксагора (A 15, B 12) о чистом и несмешанном Уме, а также его учение (B 1) о частицах, бесконечных и по своей малости и по своему множеству (II 4, 7, 1-2; V 3, 15, 21; V 8, 9, 3; V 9, 6, 3; VI 5, 5, 4; VI 5, 6, 3; VI 6, 7, 4). Анаксагор (B 12) рисует целую картину того, как вначале все было вместе и нераздельно, как чистый и беспримесный Ум стал приводить хаотически разбросанные частицы бытия в упорядоченное и, в частности, круговое движение, как все частицы, будучи различны между собою, отождествлялись в Уме и как из этого воздействия Ума на хаотическую материю возник космос. Несомненно, и эта вся картина мирообразования не только знакома Плотину, но в целом ряде текстов он прямо воспроизводит ее в очень близких и даже буквальных выражениях (V 1, 8, 4—5; V 1, 9, 1; V 3, 3, 44). В кратчайшей форме учение о происхождении вещей из отдельных элементов у Анаксагора и Демокрита (59 A 54) тоже целиком повторяется у Плотина (II 6, 1, 6), как и учение Анаксагора (A 20 b) о центральном положении частиц в космосе (IV 4, 30, 19). Из этих материалов видно, что Плотин, в учении об Уме в основном использовавший Аристотеля, отнюдь не пренебрегал также и Анаксагором, который был основоположником всего этого учения об Уме задолго до Аристотеля.

5. *Плотин и другие натурфилософы.* а) О пифагорейцах нечего и говорить, насколько хорошо Плотин знал всю пифагорейскую литературу. Однако ввиду того, что многие пифагорейские материалы были созданы только в период неопифагорейства и приписаны древним пифагорейцам, Плотин, конечно, не очень разбирался во всей этой истории античного пифагорейства, в которой путаются даже теперешние исследователи. Во всяком случае, Плотин (VI 6, 5, 10—12) знает и пифагорейское учение о числах, излагая его почти словами Аристотеля (Met. I 6, 985 b 23-35-986 a 1-8), и то (IV 7, 8⁴, 3-5), что пифагорейцы понимали душу как гармонию тела (Arist. De anim. I 4, 407 b 29—32). Если произвести тщательный филологический анализ, то в очень многих текстах Плотина несомненно чувствуется знание пифагорейской и орфической литературы разных периодов. Однако производить здесь всю эту кропотливую филологическую работу мы не будем. Мы сошлемся только на одно наше собственное исследование¹, из которого читатель может почерпнуть все необходимые сведения о зависимости Плотина от орфико-пифагорейского учения о числах.

Знает Плотин (V 1, 9, 29) и о мифологическом натурфилософе Ферекиде (7A 7, 7A7a), учения которого о сверхчувственном мире приписываются им также и Пифагору. Не называя имени Ферекида, но, несомненно, имея его в виду (B 14), Плотин (V 1, 1, 4) рассуждает о причинах падения душ.

б) Что же касается Демокрита, то Плотин (VI, 1, 2), упоминая о бесконечном дроблении сущего, несомненно имеет в виду как Анаксагора, так и Демокрита (A 37), равно как и в своем изложении учения о соединении и разъединении частиц (II 7, 1,6) тоже почерпывает материалы из Анаксагора (A 54) и Демокрита (A 64). Точно так же о нераздробленности души на отдельные части и о тождестве мышления и ощущения у атомистов (68 A 105) Плотин (IV 7, 3, 1—2) знает из первоисточника, как и учение Демокрита (B 9, B 125) о противоположности неоощуемых атомов и наших ощущений (III 6, 12, 22). О стремлении подобного к подобному Плотин (III 4, 10, 3) тоже говорит одинаково с Демокритом (B 164).

Общий вывод, который мы должны сделать относительно знакомства Плотина с древней натурфилософией, не только положительный, но и вполне замечательный по своей яркости и четкости. Кроме того, Плотин является здесь не просто только излагателем старинных греческих представлений, подобно тому как это делает Аристотель в I кн. своей «Метафизики». Плотин еще и чувствует всю историческую необходимость этой давнишней греческой натурфилософии, используя все эти учения по их существу и располагая их в таком логическом порядке, который требовался его собственной философской системой.

в) Перед тем как перейти к Платону и Аристотелю, естественно было бы заговорить о софистах и Сократе. Но ни о том, ни о другом предмете нет никаких материалов, хотя и по разным причинам. Релятивистически настроенные софисты, конечно, ни с какой стороны не могли интересовать Плотина. Сократ же не мог часто упоминаться у Плотина потому, что он ничего не писал и Плотину нечего было из него процитировать. Поэтому имя Сократа упоминается у Плотина (между прочим, довольно часто) только в качестве примера человека или предмета вообще, как он фигурирует, например, и в силлогистике Аристотеля. Впрочем, в одном тексте Плотин имеет в виду Сократа, кажется, по существу. Это там, где он говорит (II 5, 2, 17) о тождестве «потенциального» и «актуального» Сократа. Вероятно, существо дела имеется Плотин в виду и там, где он говорит (III 2, 15, 59) об игре Сократа с самим собою не в существенном смысле слова, но только в смысле внешнего поведения.

§ 2. ПЛОТИН И ПЛАТОН

1. *Общие замечания.* а) Уже самое название школы «неоплатонизм» как будто бы свидетельствует о полной зависимости Плотина от Платона и о зависимости даже слишком рабского или непосредственного характера. На это нужно сказать, что вся истина, которой служил Плотин, конечно, представлена для него по преимуществу у Платона. Однако историко-филологическая точность требует признать, что свою основную истину Плотин находил также и у других философов, хотя бы у того же Гераклита или Анаксагора. Очень многое, и притом ответственное (вроде учения об уме, об энергии, о душе, о космосе и т. д.), прямо перешло к Плотину от Аристотеля. Как увидим ниже, нельзя игнорировать также и влияния на Плотина стоиков или позднейших эклектиков. Тут же необходимо заметить, что Плотин прямо ставил своей задачей обобщить все предыдущие философские системы Греции и Рима, и подобного рода обобщение, конечно, требовало от него каждый раз весьма большой переработки древних учений и даже прямой их критики.

¹ Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина (перевод и комментарий трактата Плотина «О числах»), М., 1928.

Другими словами, употребляя термин «неоплатонизм», ни в каком случае не нужно абсолютизировать влияние только одного Платона, хотя оно и было для Плотина наибольшим. Вопрос этот тоже относится к той области, которая еще не получила окончательного разъяснения.

б) В качестве примера весьма большой смеси в признании и реального, и преувеличенного, и преуменьшенного влияния Платона на Плотина приведем рассуждения Дж. Риста. Дж. Рист рассуждает следующим образом¹.

По Дж. Ристу, в V 1, 8, 1—27 Плотин защищает свою теорию трех ступеней действительности указанием на то, что о ней знал Платон. Плотин неоднократно заявляет, что его собственные же взгляды не новы, они только в развернутом виде высказывают то, что имелось в виду уже раньше. В. Тендер, говорит Дж. Рист, назвал платиновского Платона *Plato dimidiatus* («раздвоенный Платон»), и хорошо известно, что, несмотря на постоянное обращение к учителю, частое употребление «*phēsi*» («он говорит»), почти столь же частое, как «*aytos eipē*» («сам сказал») у пифагорейцев, у Плотина очень слабы отзвуки ранних диалогов, «Законов», мало платоновской этики или политики. Чаше всего, по Ристу, в «Энеадах» цитируются диалоги среднего периода: «Государство», «Федон», «Федр», «Пир», «Тимей» и странно интерпретируемый «Парменид». Есть отрывки из других диалогов, особенно из «Софиста» и «Филеба», но те — значительнее. Нужно помнить, говорит Рист, что даже в пределах этих «главных» для всего платонизма книг Плотин снова и снова возвращается к одним и тем же местам: «Государство» VI 509, «Пир» 210 слл., «Федр» 247, «Софист» 248—249, «Тимей» 39 е и т. д.

По Ристу, нет сомнения в том, что платиновское отношение к тексту Платона можно назвать «антологическим»². Плотин не позволяет себе также аргументации *ad hominem*, не учитывая противоречивости в развитии самого Платона, считая противоречия проблемами, требующими разрешения (например, Красота и Благо). Как показал Генри, можно назвать три главные платоновские мысли у Плотина: различие чувственного и умопостигаемого мира, нематериальность и бессмертие души, трансцендентность Единого, или Блага.

Однако, по Дж. Ристу, есть доктрины, никогда не возводимые Плотинем к Платону и не имеющие к Платону прямого отношения. Бывают случаи, когда Плотин почему-либо изменяет сказанное Платоном. Так, в «Федре» (252 d) Платон говорит о благоденствиях возлюбленному как о том, что он делает из него для себя кумира (*agalma tectainetai*), а Плотин в I 6, 9, 13 призывает ищущего Блага к продолжению работы над собственной своею статуей: *tectainōn to son agalma*. Бывают и более очевидные перемены в доктрине. Для Платона (особенно в «Государстве» и «Федоне») симметрия — это самая сущность Блага и красоты; для Плотина сущностью красоты является жизнь. Почему больше красоты в живом лице, чем в мертвом? Почему живые портреты считают более прекрасными, чем просто симметричные? Потому что неверно полагать симметрию носительницей красоты. Наоборот, красота — причина симметрии (VI 7, 22, 24—36) (об этом у нас ниже).

Наконец, во взглядах Плотина на искусство тоже очевиден разнобой с Платоном. В «Государстве» (VI 484 cd) Платон говорит, что художник может обращаться, искать в идеальном мире образца действительности, но детально разработанная в X книге мысль приводит к тому заключению, что все художники просто копируют частности, производят подобию подобий действительности. Против этого взгляда выступали и до Плотина (например, *Cic. Orator II 8-9; Philostr. Apoll. Tyana. VI 19,2*). Плотин же, пользуясь традиционным примером Фидия, настаивает на том, что скульптор создал статую Зевса, созерцая не чувственный предмет, но, скорее, уходя в мир идей, по ту сторону материальных вещей и представив себе Зевса, каким он мог бы сам себя явить (V 8,1, 38—40). То же сам Рист находит и в вопросе о Красоте и Благое. Для платоновского политика это взаимодополняющие сплетения ткани, для Плотина — коренные антагонизмы (V 5, 12, 9-40).

В заключение Рист отвечает на три поставленных в начале главы вопроса: 1) Считает ли Плотин себя только интерпретатором Платона? 2) Обладает ли, по Плотину, Платон полнотою истины? 3) Сознает ли Плотин все отличие своей философии от платоновской? На первые два вопроса Рист отвечает отрицательно. Как говорит сам Плотин: «Лучше всего изучить наиболее ценное из мнений древних и посмотреть, соответствуют ли они нашим собственным» (III 7, 7, 10—15). Хотя, конечно, именно Платон наставил Плотина на путь истины. Наиболее трудный третий вопрос. Что касается, например, противоречия и Красоты (V 5, 12, 9—46), то, согласно Ристу, Плотин не мог не понимать всей своей разницы с Платоном в этом отношении.

Если сделать вывод из предложенной работы Риста, то едва ли кто-нибудь будет отрицать ее большое значение. Важно уже то одно, что зависимость Плотина от Платона трактуется здесь не в тех общих и для историка философии общеизвестных тонах, как это можно найти везде, но в виде специальной проблематики, которая делает всю зависимость Плотина от Платона чем-то весьма дифференцированным и филологически весьма точным и сложным. Работа Дж. Риста, очевидно, должна быть продолжена и никак не может считаться чем-то окончательным или завершительным.

в) Есть еще одна работа, уже чисто филологическая — это сопоставление текстов Плотина и Платона в издании Плотина под редакцией Анри-Швицера (III, р. 448—457). Конечно, работа эта весьма ценная. Для нас, однако эта работа весьма недостаточная и даже, можно сказать, вообще только сырые материалы для работы.

Во-первых, сопоставления эти, как говорится в филологическом быту, совершенно слепые, то есть они состоят только из цифр для обозначения трактатов, глав и страниц обоих мыслителей и не содержат ни одного слова, которое указывало бы на содержание или смысл этих сопоставлений. Следовательно, чтобы сделать из такого слепого индекса какой-нибудь осмысленный вывод, необходимо разыскивать целые сотни, если не тысячи сопоставляемых текстов у самих философов. Во-вторых, такое сопоставление часто вызывает некоторого рода недоумение, а иной раз даже и возражение, поскольку все такого рода сопоставления предполагают определенную научную точку зрения, которая у Анри-Швицера отсутствует целиком или является весьма эклектичной. В-третьих, результаты такого сопоставления

¹ Rist J. M. Plotinus. The road to reality. Cambridge, 1967.

² Там же, с. 182.

свидетельствуют о том, что Анри-Швицер сопоставлял обоих философов не в смысле содержания их учений, но только в смысле совпадения у них словесных выражений. Поэтому при использовании индекса Анри-Швицера часто оказывается, что данному тексту Платона соответствует, собственно говоря, совсем другой текст Плотина, вовсе не тот, на который указывал Анри-Швицер в своем стремлении свести сравнительный анализ Плотина и Платона только на сопоставление отдельных словесных выражений. А отсюда, в-четвертых, вытекает и самая главная особенность индекса Анри-Швицера. А именно — этот индекс является торжественным филологическим позитивизмом, при котором никак невозможно разобрать, что является главным, что второстепенным, что вовсе не является сопоставлением и чего даже вообще не нужно было и вносить в этот сопоставительный индекс. Другими словами, при всей пользе, которую приносят подобного рода слепые индексы, можно сказать, никакой проблемы там совершенно не ставится.

г) При всем том эту труднейшую и чудовищную по своим размерам проблему сопоставления Плотина с Платоном приходится ставить и решать так, как будто бы никакого индекса Анри-Швицера и не существовало. То, что мы сейчас предполагаем сделать, основано не только на тщательном сопоставлении идейного содержания философских построений у обоих философов, но не чуждается также и внешнесловесных сопоставлений. А главное, это сопоставление Плотина с Платоном будет преследовать у нас как историко-филологические цели, так и цели оценочного характера. Сначала мы изучим этот сопоставительный материал по отдельным диалогам Платона, а потом сделаем и наш общий историко-филологический, историко-философский, принципиально-оценочный и прежде всего историко-эстетический вывод.

д) Нам хотелось бы, кроме того, предварительно указать и на количество используемых у Плотина платоновских текстов по отдельным диалогам, поскольку подобный подсчет, как мы видим, тоже играет совсем не последнюю роль.

Наши подсчеты указывают на то, что количество использованных платоновских текстов у Плотина оказывается наибольшим в «Тимее». Этих текстов — 105. Такого рода подсчет подтверждает ту характеристику Плотина и всего неоплатонизма, которая уже не раз высказывалась в науке, а именно, что весь Плотин есть не что иное, как комментарий на платоновского «Тимея». Это, конечно, не совсем так. Но все же максимальное использование «Тимея» для Плотина чрезвычайно характерно.

Остальные диалоги Платона, если их распределить в убывающем порядке с точки зрения количества использованных из них мест у Плотина, необходимо перечислить в такой последовательности: «Государство» — 98 текстов, «Федон» — 59, «Федр» — 50, «Филеб» — 41, «Пир» — 36, «Законы» — 35, «Парменид» — 33, «Софист» — 26, «Тетет» — 11, «Горгий» — 9, «Алкивиад» — 8, «Кратил» — 7, «Послезаконие» — 5, «Политик» — 4, «Гиппий большой» — 4, «Ион» — 1.

То, что в результате наших подсчетов получилась именно такая картина, это вполне естественно, потому что на первом плане оказываются здесь у нас именно те диалоги Платона, которые занимают у него первое место. Интересно, однако, что Плотин отнюдь не является механическим комментатором Платона. Многие, очень важные тексты из Платона он оставляет почти без внимания, другие же, с нашей теперешней точки зрения, подвергает слишком пространному рассмотрению. Но, повторяем, все это сопоставление платоновских текстов мы для того и затеяли, чтобы соотношение обоих философов предстало в общеизвестном и внефилологическом виде, но чтобы здесь можно было дойти пусть не до окончательной, но все же до достаточно дифференцированной картины.

Наконец, в преддверии рассмотрения отдельных диалогов Платона заметим, что не только по недостатку места в нашем настоящем томе, но и ввиду полной ненужности сопоставлять с Платоном решительно все те платоновские тексты, которые мы дали сейчас в виде арифметического подсчета, мы не будем анализировать эти сопоставления в безразличном виде. Сопоставления будут приводиться у нас только самые главные, а отнюдь не все независимо от их смысла и значения. Это было бы ненужным и для науки достаточно праздным механицизмом.

2. *Плотин и «Тимей»*, а) Все главнейшие идеи платоновского «Тимея» нашли у Плотина весьма яркое и частое отражение. Укажем на главные. Прежде всего общеплатоническое учение о *трех ипостасях* с последующим воплощением их в космосе, который от этого оказывается универсальным и прекрасным живым существом, дано в самом начале Тимея (30 ab). Это чуть ли не единственное место у Платона, где все ипостаси упомянуты сразу и вместе. Обычно же все эти проблемы излагаются у Платона отдельно и враздробь. Что касается Плотина, то кроме общего изложения этих ипостасей в IV 8, 1, 40—47 мы находим систематическое учение об этих ипостасях по крайней мере в целых двух трактатах — VI, который так и называется «О первых трех начальных ипостасях», и V 2 под названием «О происхождении и порядке того, что существует после Первоначала». Таким образом, центральное космологически-эстетическое учение одинаково сформулировано и у Платона и у Плотина, но только у Платона более или менее случайно, у Плотина же подробно и систематично.

Тут же необходимо указать и на разительное отличие Плотина от «Тимея». Учение о Первоедином в «Тимее», можно сказать, совсем отсутствует, в то время как у Плотина оно фигурирует решительно на каждой странице.

Далее, в порядке постепенного изложения в «Тимее» мы находим прежде всего страницы 29 b — 31 b, посвященные учению о вечном образце, взирая на который демиург творит все мироздание. Этот текст Платона используется часто и приводится почти буквально. Приведем, например, рассуждение о подражании образцу в мировом Уме, душе и живом космосе в II 2,1 (вся глава). Слова о том, что демиург был благ, буквально повторены у Плотина в III 7, 6, 50. Слова Платона о космосе как о живом существе (30 b) находим в V 9, 9, 4. Место Платона (29 e), что благой демиург ни к чему не имеет зависти и потому все творит в наилучшем виде, имеется в виду Платоном в V 4, 1, 35. О всесовершенстве Ума (VI 6, 7, 16—17; 15, 8—9; 7, 8, 31), который, кроме того, является еще и бытием по самому своему смыслу (*ho estin*), читаем у Плотина (VI 2, 21, 57—58; 22, 1—3; V 9, 9, 8) в соответствии с платоновскими выражениями 31 b и 39 e. Между прочим, платоновское учение о том, что первоисток Души находится еще в самом Уме (ср. «единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа в себе самом», 31 a) у Плотина зафиксировано в специальном термине *autozdon* — «живое-в-себе» (III 8, 8, 12).

Если от общих функций мирового Ума перейти к деталям, то платоновское учение о четырех элементах (31 b —

32 с) находим у Плотина в II 1, 6, 2-4. 14-15; 7, 2-3. 7. 32; V 9,3, 26-30. Учение Платона о космических пропорциях (32 с — 33 б) тоже находим в III 3, 6, 28; II 1, 7, 8-9; II 1, 1, 12—16. Платоновское учение в «Тимее» об образовании Мировой Души в ее целостности и ее гармоническом членении (34 б — 36 д) использовано Плотинином во многих местах, из которых укажем на I 1, 8, 10—12; III 4, 6, 34-35; 5, 5, 8; 9, 1, 34-37; IV 1, 10-15; 2, 2, 49-52; VI 4, 1, 2-3.

Точно так же и учение Платона об образовании времени в связи с образованием неба, о том, что время есть подвижный образ вечности, а вечность есть неподвижный образ времени (37 с — 39 е), это учение тоже целиком перешло к Плотину. В III 7, 2 12—13 Плотин прямо цитирует слова Платона о том, что «природа первообраза вечна», и вся эта глава из Плотина разъясняет наличие движения и в самой вечности, поскольку эта последняя у Плотина тоже есть хотя и неподвижный, но все же образ не чего иного, как времени. В III 7, 6, 6 опять цитата из Платона о пребывании вечности в Едином. В связи с этим у Плотина (III 7, 6, 6—57) имеется целое рассуждение о том, что вечность есть не только сущее, но и жизнь, которая хотя и находится в движении, но ничто в ней не терпит ущерба, поскольку вечность охватывает все. С другой стороны, время, связанное у Плотина, точно так же как и у Платона, с вечностью, является «отображением (εἰσὼν) вечности» (III 7, 11, 20), будучи (вся указанная только что глава из Плотина) порождением Души, вечно переходящей от одного состояния к другому. Окончательные выводы Плотина о связанности времени с движением неба и с неподвижным образом вечности (III 7,13) местами прямо повторяют текст платоновского «Тимея», как, например, слова о возникновении неба в связи с подражанием первообразу (III 7, 13 23—26) почти прямо повторяют текст «Тимея» (37 d, 38 be). Слова Плотина (V 1, 4, 18): «Время — движущийся образ этой вечности — начинается лишь за пределами Ума в области Души» — тоже есть воспроизведение текста Платона (37 d). Слова Плотина об ослаблении ума и его красоты на ступени материального распространения и рассеяния (например, V 8, 1, 27; VI 5, 11, 14—18) тоже читаем у Платона (37 d). Подобного рода сопоставлений текстов Плотина и Платона о времени и вечности можно было бы привести еще много и других.

Далее, у Платона в «Тимее» (39 е — 40 d) идет повествование о возникновении низших богов, то есть о звездах небесного свода, которые Платон противопоставляет высшим богам, представляющим собою софийное оформление чистого Ума. Плотин вспоминает учение Платона об Уме как об идее универсального живого существа (ho esti dzōn), то есть о такой идее, которая вмещает в себе идеи всех живых существ и потому является энергией всего сущего (V 9, 9, 8—15), причем этому противопоставляются раздельно-сущие живые существа вроде солнца или человека. Об уме как об универсальной жизни у Плотина читаем также и в VI 6, 8, а об Уме как о беспредельной качественности всего телесного и фигурного, всего геометрического — в VI 6,17. Этой чистой божественности (ср. также II 9, 6, 17—19 и III 9, 1, 1—3) Плотин (II 1, 6, 5—6; II 2, 2, 24; IV 4, 22, 8—9) как раз и противопоставляет звездных богов, а также и землю как старшую, но материальную богиню, причем почти везде здесь у Плотина прямые ссылки на платоновского «Тимея». О вторичных богах у Плотина читаем также и в II 1, 5, 4—5, что прямо соответствует платоновскому тексту (41 а, 69 с), ср. II 3, 8, 4. Но в этих текстах Плотина платоновского перечисления богов народной религии мы не находим, а употребляются выражения общего характера.

Далее у Платона в «Тимее» идет речь о создании человека. Высший бог обращается у Платона к низшим богам с речью, в которой повелевает низшим богам создать человека уже не только вечного и бессмертного, но в то же самое время и смертного. Эти слова из Платона (41 б) у Плотина буквально повторены в I 8, 7, 8—11. Точно так же слова Платона (41 d) о том, что смесь, из которой должен появиться человек второго и третьего порядка в сравнении с первым, тоже повторены у Плотина в II 3, 4, 46; IV 3, 6, 27; 7, 9—12, и в связи с этим о борьбе двух начал в человеке (42 с) и читаем у Плотина в III 3, 4, 41. При этом о стремлении человека к звездам — тоже в III 4, 6, 27. Этот последний текст Плотина вполне соответствует тексту «Тимея» 41 d. Но если мы вспомним еще прежний текст из Платона (34 б), то полное повторение его мы находим в V 1, 8, 5—6, где к тому же формулируются как вообще три главные ипостаси, так и представление космосу божественного достоинства, самодовления и блаженства.

Таким образом, космос и у Платона и у Плотина — тоже бог со всеми присущими божеству свойствами, но только как бы вторичного и третичного порядка. Также и о различии универсальной души и отдельных душ отчетливо сказано у Плотина в VI 4, 4, 3—4, причем о непосредственном участии бога в создании отдельных разумных существ, для которых устанавливаются особые законы судьбы, одинаково читаем и у Платона (41 е) и у Плотина (III 3, 6, 47—50), несмотря на соответствие «смешанного» человеческого начала и всей жизни человека движениям неба и вообще божественному руководству (II 3, 9, 42—45). И вообще, по Платону (47 а—с), наше зрение является великим даром богов, поскольку при его помощи мы можем созерцать круговращение неба, а это последнее вселяет гармонию в наши умы и души, что касается, впрочем, и других видов чувственного ощущения (с—е). Плотин тоже восхваляет зрение, особенно когда оно имеет своим предметом свет и световые порождения, так что наш глаз никогда не увидел бы солнца, если бы сам не был подобен солнцу (I 6, 9, 22—34), причем о «солнцезрачном зрении» у Платона мы вообще читаем не раз (R.P. VI 508 б, 509 а). О различии зрения и осязания — также в III 2, 3, 40. Целый трактат IV 5 так и называется у Плотина: «О трех апориях души, или О зрении».

б) Теперь перейдем к другому основному началу мироздания по «Тимею», кроме Ума. Это то, что Платон называет *материей*, или *необходимостью*» (47 е — 69 а).

Реальный космос, по Платону, как раз и состоит из слияния Ума и необходимости (47 е — 48 а). Все это учение целиком перешло к Плотину. Дадим некоторые сопоставления.

О соединении Ума и необходимости в космосе Плотин говорит буквально в I 8,7,4—5, а о соединении логоса и необходимости — в III 3, 6, 12. При этом, по Платону (48 а), Ум, или логос, берет верх над материей; что находим и у Плотина (III 2,2,33—36; VI 7, 3, 23-24).

Если теперь перейти к определению существа материи у Платона как «восприемницы» эйдосов, лежащей под ними (49а), то буквально эти же слова мы находим у Плотина (II 4, 1, 1). Слова Платона о «Кормилице» эйдосов тоже имеются у Плотина (III 6, 13, 12—13). К этим определениям материи прибавляется у Плотина (III 6, 19, 17—18) также и «Мать». Заметим, что у Платона (50 d) весьма отчетливо Ум трактуется как отец, материя как мать, а все вещи —

как их порождение, как их дети. Если мы сейчас уже привели текст из Плотина о материи как о матери, то вместе с этим у Плотина имеется также и текст об Уме как об отце (VI 9, 5, 14). Впрочем, об отце в космическом смысле говорится и в других местах у Платона (Ср. Tim. 28 с, 37 с; в Politic. 273 b восстановленный после разрушения Космос вспоминает своего «отца и демиурга»).

Необходимо, однако, сказать, что если привлекать тексты Плотина о космических категориях отца и матери, то филологический вопрос этот предстает в довольно запутанном виде и настоятельно требует точного разрешения.

Прежде всего, категория отца безусловно превосходит у Плотина по своему значению категорию матери, причем о матери у Плотина имеется весьма запутанное рассуждение, на котором мы должны будем специально остановиться. Сейчас же перечислим тексты об отце. Отец понимается у Плотина в очень широком смысле слова, и такую квалификацию получает по преимуществу первая ипостась.

Прежде всего, Благо просто трактуется у Плотина как отец без всяких подробностей (V 5, 12, 36—37). Вслед за Платоном (Epist. II 312 e; VI 323 d) Плотин говорит об отце как о «причине всего» (V 1, 8, 4). Не только Кронос трактуется как отец Зевса, но и сам Зевс объявлен «отцом мира» (V 8, 13, 1 — 13); этот «отец Зевс» проявляет разные чувства к людям, например «жалеет их» (IV 3, 12, 8—12). Также в общем смысле нужно понимать и тот текст Плотина, где трактуется, что душа, являясь в умном мире чистой девушкой, повинуется там отцу, а в здешнем мире становится гетерой (VI 9, 9, 24—39). Души часто забывают своего «отца бога», подобно тому как дети часто забывают своих родителей (V 1, 1, 1—10).

Остальные тексты об отце относятся к первой ипостаси, к Благоу, которое является отцом даже всей второй ипостаси, Ума. Единое является «царем царя и царей и по праву должно называться отцом богов, которому Зевс только подражает» (V 5, 3 20—22). Отец, по Плотину, «благ и превышает Ума и Сущности» (V 1, 8, 7). Бог — отец разума (logou), причины (aitias), «причинной сущности» (VI 8, 14, 37—38). Ум — единственный и «подражает отцу, поскольку это ему возможно» (II 9, 2, 3—5). Ум — наша родина, а «там — наш отец» (I 6, 8, 21). Если Ум прекраснее, то еще более прекрасен его «родитель и отец» (VI 7, 29, 28). Таким образом, «отцовское» понимание всего высшего по отношению к низшему у Плотина совершенно ясно. Душа — отец в отношении тела и, значит, космоса. Ум — отец души. Благо, или Единое, — отец самого ума и уж тем более всего прочего, что от Ума зависит.

Сложнее обстоит дело у Плотина с матерью. Если не входить в подробности, то, конечно, можно сказать в самой общей форме, что материя, по Плотину, есть мать всего существующего, подобно тому как эйдосы и Ум есть отец всего существующего. Безусловно, материя у Плотина уподобляется матери, преисполненной желания иметь от эйдосов свое потомство (IV 4, 20, 28—30). Однако Плотин гораздо строже, чем Платон, выдвигает материю как принцип чистого становления, которое возможно только в том случае, если имеется то, что становится, то есть если имеется эйдос. С такой точки зрения материя, взятая сама по себе, не только не есть мать, но и она вообще ничто. Принципиальной разницы с Платоном здесь мы никак не можем находить. Тем не менее у Плотина заметны чрезвычайно напряженные усилия выдвинуть именно невозможность материи без эйдоса. Поэтому с первого взгляда может показаться, что он вообще отрицает необходимость материи. Это, однако, невозможно, потому что Плотину кроме эйдосов необходима стихия становления, а изобразить это чистое становление для многих кажется отрицанием вообще всякой материи. Чтобы разобраться в этой сложной проблеме, прочитаем весьма интересную главу III 6, 19, 1—41, для понимания которой, впрочем, необходимы еще и предшествующие ей четыре главы того же трактата. Плотин рассуждает здесь следующим образом.

«Эйдосы, вступившие в материю в том смысле, что она стала их матерью, не несут ей ни дурного, ни хорошего, и наскоки их направлены не против нее, но друг против друга, потому что силы действуют против чуждого им, а не против своего субстрата (huposeimena), если только не включать его в эти стремящиеся к инобытию эйдосы. Ведь горячее изгоняет холодное, а черное — белое, или, смешавшись, они создают из себя другое качество. Действительно, то, что испытывает аффекцию, оказывается в данном случае побежденным, а испытать аффекцию — значит для них не быть тем, чем они были. И в области одушевленных предметов тела подвержены претерпеванию, пока в них происходит изменение согласно их качествам и внутренним потенциям. И пока составы разъяты или соединены, или изменены против их природы (cata physin), тела только подвержены аффектам; душам же доступны знания, которые способны синтетически воспринимать более сплоченные вещи. В противном же случае нет у них и знания. Что же касается материи, то она остается в том же виде, не чувствуя ни удаления холода, ни приближения тепла, поскольку ни то ни другое не было ей ни своим ни чужим. Поэтому ей более подобает имя восприимницы и кормилицы (hupodochē kai tithēnē). О «матери» же говорится, скорее, условно (hoion), ведь материя ничего не рождает. И похоже, что матерью ее зовут именно те, кто считает, что мать выполняет по отношению к своим детям роль материи, лишь получающей семя, но ничего не дающей порожденному. Ведь и все тело того, что родилось, возникает от кормления. И если все-таки мать дает что-то рожденному, то не потому, что она — материя, но потому, что она есть и эйдос. Ведь только эйдос способен порождать, а прочая природа бесплодна. Поэтому, я думаю, древние мудрецы в таинственном смысле и в своих обрядах делали Гермеса древних времен всегда держащим наготове порождающий орган, поскольку они считали, что умный логос есть порождающая сила в умственном мире, а на бесплодие материи, всегда остающейся только самой же собой, они указывали с помощью внухов, окружающих ее. Делая материю матерью всех вещей, они говорят о ней как о начале в смысле субстрата (huposeimēnon), имея в виду именно это значение и не уподобляя ее во всем матери. А тем, кто хочет знать более точно, каким именно образом [материя все же подобна матери], а не довольствуется поверхностным представлением, они показывают, как могут, что материя бесплодна и отнюдь не во всех отношениях женщина, поскольку она только способна зачать, а не родить. Действительно, то, что относится к материи, не есть ни женское, ни могущее родить, но лишено этой порождающей способности, которой обладает одно только мужское начало». На первый взгляд в этом тексте способно даже удивить читателя то обстоятельство, что Плотин решительно во всем отказывается находить какое бы то ни было материнство в том, что он называет материей. Поэтому напрашивается также и тот вывод, что, по Плотину, можно и совсем обойтись без

всякой материи. Тем не менее, более пристальное изучение этой главы заставляет нас признать, что Плотин отказывается, собственно говоря, только от антропоморфического представления материи. Ведь только антропоморфизм мог бы находить в платонической материи мать в собственном смысле слова. Но Плотин, как и Платон, хочет дать точно понятийное учение о материи, а не антропоморфическое. А с такой точки зрения, конечно, вся эта бытовая картина материнского зачатия, вынашивания, порождения, кормления и воспитания совершенно отпадает и может носить только символический характер. В точном же понятийном смысле слова материя и у Платона и у Платина является только пустым вместилищем полных эйдосов.

Как говорит Плотин, она есть только подоснова, субстрат для эйдосов, сама по себе вполне бесформенная и не способная ни к каким процессам рождения. Однако ведь и Платон рассуждает не иначе (Tim. 50 e — 51 b).

По Платону, материя обязательно должна быть бесформенной, безвидной и неуловимой, чтобы тем совершеннее воспринимать эйдосы, ровно ничего не привнося в них от себя самой. Желая сделать какую-нибудь жидкость благовонной, мы берем ее в таком виде, чтобы она не имела никакого собственного запаха и тем самым не мешала бы стать благовонной в том смысле, в каком мы этого хотели. И геометр составляет свои чертежи только на чистом листе, а не на таком, который уже заранее имел бы на себе те или другие чертежи, так как иначе полученный им чертеж уже не будет воспроизводить того, что он действительно хотел начертить, а будет представлять собою смесь совершенно вопреки его чертежному замыслу.

Вот эти же самые рассуждения лежат и в основе учения Платина о материи. Конечно, в этом смысле материя у него не есть мать, но тогда в этом же смысле и эйдос не есть отец. Мы бы только не сказали, что вся эта платоническая характеристика материи как восприемницы и кормилицы есть всего-навсего только антропоморфическая аллегория. Тут, как и везде у Платона и у Платина, выступает не аллегорическое, но символическое мышление, которое очень много дает для понимания дела. Если же ограничиться только абстрактно-понятийным способом изображения предмета, то во всей этой платонической космологии вообще не будет никаких ни отцов, ни матерей, а будет только диалектика отвлеченных категорий.

Итак, учение Платина о материи как о матери — вполне платоновское, хотя оно и требует здесь строгого анализа, как диалектического, так и философско-исторического. Принципиально оно чисто платоновское, и притом взятое именно из «Тимея», фактически же здесь у Платина на основе платонического принципа построена весьма сложная диалектически-понятийная система.

Далее, Платон в «Тимее» (50 b) учит о том, что материя есть принцип чистого становления и изменения, но сама не есть становление или изменение и вообще не обладает никакими качествами. У Платина об этом можно найти целую главу III 6, 10 и особенно строки 18—19, а также III 6, 11, 36—37. Единственное постоянное свойство материи, и по Платону и по Платину (III 6, 13, 9—10), — это не иметь никакого свойства и никакой формы. Платон (51 a) так и называет материю незримым, бесформенным и всевосприемлющим видом, что мы и у Платина находим в приведенных нами выше текстах о материи.

В частности, относительно *пространства* у Платона дело обходится не без путаницы. С одной стороны, он его считает «третьим видом» наряду с Умом и материей (52 a, d), а с другой стороны — как будто бы приписывает ему свойства материи и, во всяком случае, считает, что оно воспринимается тоже «незаконнорожденным рассуждением» (52 b), как и первичная материя. На самом же деле, с точки зрения Платона, пространство является уже чем-то оформленным, а именно пустотой и местом, то есть безусловно отлично от материи как только от чистой возможности. В этом отношении концепция Платина гораздо яснее и последовательнее. В II 4, 6 о материи говорится только как о чистом становлении, вернее даже, только как о принципе внеэйдетического становления эйдоса. И эта позиция отчетливейшим и упорнейшим образом проводится у Платина в его специальном трактате II 4 под названием «О материи». В одной из своих прежних работ мы подробно говорили об общем содержании этого трактата и дали перевод его наиболее ярких глав. Наличие у Платина платоновского учения о материи уже в этом нашем раннем сочинении представлено в такой ясной форме, что сейчас повторять его мы не будем, а желающих углубиться в эту проблему мы можем отослать к нашей упомянутой работе¹.

Однако, пожалуй, самым интересным обстоятельством является то, что у Платона совершенно нет нигде учения об умопостигаемой материи, в то время как у Платина это учение занимает весьма видное место. Оно заимствовано Платином не у Платона, а у Аристотеля, о чем мы скажем ниже в своем месте (см.). Теперь же достаточно будет указать на то, что умопостигаемой материи Плотин посвятил весьма яркие главы в том же трактате о материи, а именно II 4, 2—5². Относительно понятия материи заметим, что здесь мы говорим о нем только ради сопоставления Платина с Платоном. Что же касается собственного учения Платина об этом предмете, взятого в его систематическом виде, то об этом будет у нас отдельное и специальное рассуждение ниже.

в) На этом мы хотели бы закончить сопоставление Платина с «Тимеем» Платона. Мы коснулись только самого главного, а именно учения об Уме и материи. Но, пожалуй, будет излишним проводить сопоставление Платина и Платона по всему «Тимею». Это было бы огромным и весьма пространственным предприятием. Скажем только, что из Платина можно привести огромное количество текстов к таким частям «Тимея», как о вторичной материи 53 с — 61 с, о чувственном восприятии и вторичных качествах тел (61 с — 68 e) и о совместном действии Ума и материи в образовании человеческого организма (69 с — 92 b), включая очень большие детали этого последнего учения Платона.

Пожалуй, мы указали бы только на торжественное заключение «Тимея» (92 с), содержащее конспект всего

¹ Работа эта — «Античный космос и современная наука» (М., 1927). Во-первых, здесь дается общий анализ всего трактата 114 — с. 399—401. Во-вторых, в этой книге нами переведены трактаты II 4, 6 (с. 320), II 4, 7 (с. 415—416), II 4, 8 (с. 364), II 4, 13 (с. 365—366), II 4, 14 (с. 366), II 4, 15 (с. 366—367), II 4, 16 (с. 291—292).

² Эти главы тоже переведены нами в той же нашей работе (с. 322—325).

диалога. Подобного рода конспект тоже не раз находил у Плотина достаточно яркое и даже торжественное выражение (II 3, 8, 16—21; V 1, 2, 1—51; VI 2, 22, 1-46).

Мы начали сопоставление Плотина и Платона с «Тимеем» потому, что в «Тимее» содержится систематический очерк вообще всей платоновской космологии. Эта космология, как мы сейчас убедились, у Плотина ничем существенным не отличается от космологии Платона, хотя подает ее в сильно рефлексированном и систематически продуманном виде¹.

3. *Плотин и «Государство»*. Что касается других диалогов Платона, то хотя они, как мы знаем, совсем не отличаются систематическим характером, но содержат, однако, в очень развитой форме отдельные проблемы платоновской философской эстетики. Из этих диалогов мы сейчас указали бы на «Государство», которое по количеству платоновских цитат из него превосходит все остальные диалоги, кроме «Тимея». При этом уже с самого начала должно быть ясным, что Плотин больше всего будет комментировать то учение о первой ипостаси, или Блага, которое содержится как раз в «Государстве». У Платона это — знаменитое место 504 e — 509 d и особенно 509 b. Ведь, как мы знаем (см. выше), весь неоплатонизм в лице Плотина начался именно с выставления на первый план как раз этой ипостаси Блага, или Единого. Поэтому неудивительно, что как раз эти места из «Государства» больше всего приводятся и комментируются Плотин: у Плотина мы читаем о «запредельно сущем» (ερεσεῖνα τοῦ ὄντος I 3, 5, 7), что нужно считать полным повторением платоновского ερεσεῖνα τῆς οὐσίας (509 b). То же самое в II 4, 6, 25; III 9, 5, 1; IV 4, 16, 27; V 5, 6, 11; VI 6, 5, 37; VI 8, 9, 27. Одно слово ερεσεῖνα в смысле «по ту сторону», или «запредельно», в субстантивированной форме мы находим в I 6, 9, 41 в контексте учения о благе как об источнике и начале прекрасного. То же самое в III 8, 9, 2. «Выше ума» читаем в V 3, И, 28; V 3, 12, 47; V 4, 2, 2-3; V 8, 1, 3—4; V 9, 2, 24; IV 4, 37, 23—24. «Выше всего и выше возвышеннейшего Ума» — V 3, 13, 2. «Выше бытия и самодовления» -V 3, 17, 13. «Впереди (pro) сущности» — VI 2, 17, 7; «Виновник (aitios) не только сущности, но и ее видения» — VI 7, 16, 22—24. Наконец, знаменитое платоновское выражение ερεσεῖνα τῆς οὐσίας Плотин повторяет множество раз — I 7, 19; I 8, 6, 28; V 1, 8, 8; V 4, 2, 38; V 6, 6, 29-30; VI 8, 16, 34; VI 8, 19, 13; VI 9, 11, 42.

Мы не будем обременять внимание читателя этими бесконечными повторениями у Плотина мыслей и даже буквальных выражений из приведенного выше отрывка в VI кн. «Государства». Полная и буквальная зависимость Плотина от Платона в данном случае не может подвергаться никакому сомнению. Но только у Платона это всего лишь небольшой отрывок в одном диалоге, у Плотина же это — целые рассуждения в больших главах, не считая мелких упоминаний и намеков решительно по всем «Эннеадам». Таково, например, понимание Блага, или Единого, по аналогии с физическим солнцем у Платона (509 a). Об этом у Плотина тоже больше десятка текстов. Таково понимание Блага, или Единого, у Платона (VII 517 b, 532 b—d) не только как солнца, но и как красоты всякого порядка, симметрии и вообще правильности. Таково учение Платона о предызбрании душами их собственной судьбы (X 617 e). Остальных текстов из «Государства» Платона, цитируемых у Плотина, мы даже не будем перечислять — картина ясная.

4. *Плотин и «Федон»*. Само собой разумеется, что также и платоновский «Федон» использован у Плотина весьма основательно.

В этом диалоге Платону принадлежит прежде всего рассуждение (64 b — 7 b) о душе и теле с точки зрения познания истины. Тело только мешает с точки зрения познания истины, только затемняет его, и только душа, взятая сама по себе, способна постигнуть истину. Конечно, эта концепция перешла к Плотину целиком, причем нет недостатка в прямых и буквальных заимствованиях платоновского текста в «Федоне».

Учение о том, что душа, очищенная от тела, делается чистым мышлением и что истину только и можно найти на путях этого чистого мышления (64 b — 67 e), мы находим у Плотина: тело препятствует философскому мышлению (I 8, 4, 4; II 9, 17, 3; IV 7, 9, 26; IV 3, 19, 26—27), душа, когда она вместе с телом, имеет с ним одну форму (I 2, 3, 12; I 6, 5, 34; IV 4, 27, 14); тело наполняет душу желаниями, страстями, страхами (IV 8, 2, 45; V 3, 9, 6); очищение души есть отрешение ее от тела (III 6, 5, 13—14; V 1, 10, 25; II 9, 6, 40; II 3, 9, 20); тело есть «оковы для души» (IV 8, 1, 30; II 9, 7, 11). По Платону, очищение тела есть приобщение к чистому разуму (68 be), и у Плотина (I, 6, 6, 1—5) всякая добродетель тоже есть и очищение и приобщение к разуму. Выражение «в грязи», которое Платон (69 c) употребляет в своем изображении грешников в Аиде, фигурирует и у Плотина несколько раз (I 6, 6, 1-5; I 8, 13, 16-17; VI 7, 31, 36).

Первый аргумент Платона (70 c — 72 e) о бессмертии души, основанный на взаимном переходе противоположностей, тоже представлен у Плотина (IV 7, 12, 1—2). Из наличия у человека общих понятий Платон делает тот вывод, что мы их припоминаем из своей доземной жизни, поскольку в земной жизни таких точных и идеальных понятий у нас нет, и это у него второй аргумент в пользу бессмертия души (73 a — 78 b). У Плотина этот аргумент представлен полностью: знание есть припоминание (IV 3, 25, 32; V 9, 5, 32; IV 7, 12, 8—11); платоновское выражение «заранее знает» (74 e) повторяется и у Плотина (VI 6, 13, 41). Третий аргумент о самоидентичности идеи (эйдоса) души (78 b — 85 d) представлен у Плотина достаточно обстоятельно. Все существующее — «составное» и потому предполагает идеальную простоту (III 9, 8, 4; VI 7, 30, 39). Большинство людей погрязает в текучей чувственности (V 9, 1, 1 — 10) в противоположность тем подлинно счастливым, которые преуспели в добродетели (I 2, 1, 16—19; III 4, 2, 28—30). По Платону, душа не есть гармония тела, поскольку гармония лиры погибает в случае гибели лиры. Это значит, что подлинная гармония существовала в душе до ее воплощения в теле (85 e — 96 a). И эта критика учения о гармонии целиком перешла к Плотину (III 6, 2, 5-6; III 6, 4, 42-52; IV 7, 8⁴, 3-5, 11-12). Из четвертого аргумента Платона о бессмертии души, который основан на понимании души как эйдоса жизни (96 a — 107 b), у Плотина находим, например, числовые аргументы (VI 6, 14, 15—24).

Из многочисленных заимствований Плотина из «Федона» стоит отметить, может быть, еще только картину тамошней земли в противоположность здешней (108 c — 114 e), представленную у Плотина в V 8, 3, 27-36; V 8, 4, 43-

¹ Cp.: Matten P. Zum Einfluss des platonischen «Timaios» auf das Denken Plotins. Winterthur, 1964.

44; VI 9, 8, 17-19, включая «пеструю сферу» (110 b), о которой тоже читаем у Плотина в VI 7, 15, 25, и реки Аида (111 d — 114 b), о которых тоже читаем у Плотина (II 9, 6, 13).

Интересно заметить, что знаменитого платоновского изображения смерти Сократа (115 a — 118 a) у Плотина мы не нашли. У Плотина имеется целый трактат IV 7 под названием «О бессмертии души». Изучение этого трактата мало дает для сравнения Плотина с Платоном помимо тех материалов, которые мы сейчас приводили в связи с буквальными и близкими к буквальным заимствованиями Плотина из платоновского «Федона». Основная мысль этого трактата Плотина сводится к тому, что единичное, или частичное, возможно только тогда, когда есть соответствующее общее. Плотин доказывает, что если мы говорим «Иван», то название такого имени имеет смысл только в том случае, если мы тут же примышляем, что Иван есть человек. Если же такой общности не примышляется, то это значит, что Ивана мы не мыслим как человека. Но тогда спрашивается: имеет ли какой-нибудь смысл Ивана называть Иваном и не является ли такое имя просто бессмысленным набором звуков? Также и тело, взятое само по себе и никак не осмысленное, рассыпается на дискретное множество бессмысленных частиц, бесконечно делимых и никак между собой не соотносящихся. Значит, для того чтобы существовало обычное организованное тело, необходим принцип этой организации, что и нужно называть душой тела. Но эта душа тела уже не может рассыпаться на дискретное множество и в основе своей не может быть делимой, хотя и существуют отдельные и частичные проявления этой души. Собственно говоря, это есть мысли всего трактата Плотина IV 7, как равно это есть основная мысль и платоновского «Федона».

Плотин критикует и плюралистический атомизм, поскольку из отдельных атомов нельзя получить понятия души (IV 7, 3, 1 — 5), и материализм стоиков, поскольку душа в случае своей тождественности с телом так же рассыпалась бы в дискретное множество, как рассыпается и само тело (IV 7, 4). В этом смысле душа есть качественно новое понятие, не сводимое ни на какое количество отдельных частиц, почему Плотин и утверждает, что «душа и логосы не количественны» (IV 7, 5, 51). Самое простое чувственное восприятие уже предполагает внечувственное единство, без которого оно тоже рассыпается, рассеивается и перестает быть даже простым восприятием (IV 7, 7). Тем более это относится к мышлению, которое и вовсе не нуждается в теле (IV 7, 8). Все такие объединяющие акты содержатся в теле как «нетелесные силы» (IV 7, 8, 4—6). Кроме этого, ни одно физическое качество не пронизывает другое; а душа пронизывает собою все телесное и уже по одному этому не является просто телом (IV 7, 8² — 8³). Совершенно платоновски доказывается, что душа тела вовсе не есть только гармония тела (IV 8, 8⁴). И опять-таки по-платоновски трактуется, что душа относится к телу как эйдос к материи (IV 7, 8⁵, 1—5), потому что материя — это всегда только genesis, то есть просто становление, а не оusia, то есть не устойчивая субстанция (IV 7, 8⁵, 47—50 вслед за Tim. 28 a). Истинное бытие не становится и не погибает, а если оно находится в становлении, то оно вечно в нем возникает как таковое (IV 7, 9). Душа есть бессмертная жизнь; но она не присутствует в жизни так, как присутствует огонь в том теле, которое он согревает, поскольку и огонь и тепло одинаково преходящи (IV 7, 11, 1 — 18). Душа, в отличие от огня и тепла, одинаково преходяща, потому что, познавая вечное, она является принципом для всего временного, которое без него просто рассыпалось бы (IV 7, 12, 1—20). Бессмертная Душа поэтому предполагает существование вечного ума, однако такого, который лишен чувственного напора (hormē) и влечения (orexis) (IV 7, 13, 1 — 19). Души животных и растений тоже бессмертны, конечно, настолько, насколько они причастны к высшему бытию (IV 7, 14, 1 — 13). Таким образом, и специальный трактат Плотина «О бессмертии души» IV 7 представляет не что иное, как повторение мыслей «Федона» и только кое-где, может быть их дальнейшее развитие.

5. *Плотин и «Федр»*. Следующим диалогом по количеству цитируемых и обсуждаемых текстов у Плотина является платоновский «Федр». Здесь тоже заранее можно сказать, что самое большое внимание Плотина относится ко второй речи Сократа (244 a — 257 b), поскольку у Платона здесь идет речь о судьбе человеческих душ.

Прежде всего внимание Плотина привлекает то начало второй речи Сократа, где доказывается необходимость существования того, что движется от самого себя, на том основании, что все вещи движутся не сами от себя, но от чего-нибудь другого, откуда и доказательство бессмертия души (245 e — 246 a). Вся эта аргументация перешла к Плотину целиком. Эту аргументацию мы находим и в I 6, 9, 41—42, и в I 7, 1, 13—19, и в II 5, 3, 38—40, и в III 8, 10, 27, и в IV 7, 9, 6—9, и в V 1, 2, 1—9, и в VI 12, 1—5, и в VI 7, 23, 1—24, и в VI 9, 11, 25—32. Почти во всех этих текстах Плотина высшая и самодвижная сущность трактуется как «начало и источник» (archē kai pēgē) — выражения, употребленные в этом контексте самим Платоном (245 c).

Что касается знаменитого уподобления в «Федре» души колеснице с разумным возничим и двумя конями, добрым и злым (246 b — 247 b), то образ этот у Плотина преподносится в массе текстов, хотя большей частью у него цитируются только отдельные выражения, и притом во вполне точном виде. Мы приведем хотя бы V 8, 10, 1—4, где в полной зависимости от Платона говорится о том, что «Зевс, старейший, надо полагать, из других богов, над которыми он владычествует, первым отправляется к созерцанию этого [космоса]; за ним следуют другие боги, демоны и души, способные это видеть». (Ср. I 2, 6, 6—7; II 3, 13, 30; III 3, 2, 13—14; III 5, 8, 7; IV 4, 9, 1 — тексты, где некоторые выражения Платона приводятся буквально.) Другие основные концепции «Федра» тоже никогда не забываются Плотинной, как, например, изображение экстатического состояния любви (249 e — 253 c) или определение диалектики (265 d — 266 c). О весьма большой близости понимания диалектики у Плотина к пониманию платоновскому можно судить по I 3, 4—5 (о чем см. ниже).

6. *Плотин и «Филеб»*. Платоновский «Филеб» известен своим учением о пределе и беспредельности, о необходимости их диалектического объединения и о числе как о результате этого объединения. Учение это тоже, безусловно, близко философии Плотина. Если возьмем из «Филеба» центральное учение о беспредельном, пределе и числе (16c — 20e), то учение это и в целом и в частности мы можем вычитывать также и у Плотина. В целом это учение довольно четко излагается там, где Плотин говорит о беспредельном, о необходимости превращения его во множество и о том, что даже самый мелкий и единичный эйдос все же продолжает содержать в себе беспредельное, поскольку предел и беспредельное вообще не разъединимы (VI 2, 22, 1—46), где о наличии беспредельного, и притом

о его максимальном наличии, говорится даже в отношении максимально единичного эйдоса (VI 2, 22, 16—17, ср. VI 3, 5, 30—39). Плотин приводит здесь даже платоновские примеры. По Платону, каждый звук вовсе не представляет собою сплошную непрерывность, но есть результат ее определенного дробления, как и музыкальный тон, чтобы быть определенным тоном, тоже должен быть результатом непрерывного и беспредельного звучания. Как раз в этом смысле Плотин говорит и о буквах, или, как мы теперь сказали бы, о звуках, выражаемых буквами (VI 3, 14, 13), и о музыкальных тонах (VI 3, 1, 12-18).

Другое важное учение Платона в «Филебе» заключается в том, что ни удовольствие, которое в логическом смысле есть нечто беспредельное (24 b — 25 c, 27 e — 28 a), ни рассудок, который в логическом смысле есть нечто обязательно расчлененное (25 d), ни в каком смысле не являются высшим благом, но это высшее благо только и может состоять во внутреннем взаимопроникновении удовольствия и разума (25 a — 26 d). Хотя Платон и, как мы сейчас увидим, Плотин именуют соединение удовольствия и разума высшим благом, в новоевропейской эстетике соединение удовольствия и разума как раз и есть эстетическое или художественное наслаждение, а высшим благом это соединение обыкновенно здесь не именуется, хотя для поклонников искусства и эстетики, конечно, такого рода синтез безусловно является высшим благом. Поэтому и платоновский «Филеб» и соответствующие рассуждения Плотина имеют для нас чисто эстетический характер; и очень важно, что Плотин в этом отношении тоже является прямым последователем Платона. Но приводить здесь все текстуальные совпадения обоих философов, конечно, не имеет смысла. Зато очень важно их общее совпадение в данной проблеме.

Что простое ощущение, лишенное, как говорит Платон, души, относится к растениям или животным и потому не входит в синтез удовольствия и блага, это ясно само собой и Платону (33 d) и Плотину (I 4, 2, 1 — 11). Но также и телесное удовольствие, связанное с низшими состояниями души, тоже не входит в указанный синтез ни по Платону (65 c), ни по Плотину (I 4, 12, 1 — 12). Речь идет, следовательно, о таком синтезе удовольствия и разума, где то и другое присутствует в своем высшем состоянии.

Здесь мы можем привести такие главы из трактата Плотина VI 7, которые являются прямым комментарием учения платоновского «Филеба» о пяти категориях благ (66 a — 67 a) и даже содержат прямые ссылки именно на «Филеба». Это главы VI 7, 25, 29, 30. Подробно эти главы мы анализируем ниже (см.).

Такая полная идейная зависимость Плотина от «Филеба» подтверждается также и множеством совпадающих буквальных выражений. Ради примера мы привели бы такие выражения: и Платон (54 c, 60 b) и Плотин (VI 7, 20, 8; VI 7, 27, 18; VI 7, 29, 13; VI 8, 13, 17) одинаково пользуются выражением *moiga agathou*, что можно было бы перевести по-русски «судьбой предопределенная область блага» или «предопределенная сущность блага»; «чистое удовольствие» — и у Платона (52 c) и у Плотина (I 1, 2, 29); о «чистоте и несмешанности» также читаем и у одного философа (52 d), и у другого (I 2, 19; VI 7, 30, 22); о «чистоте Ума и разумения» — Платон (58 d) и Плотин (I 3, 5, 4—5), «отдельный и одинокий» род удовольствия — у Платона (63 b) и у Плотина (III 6, 9, 37; V 3, 10, 17; V 3, 13, 32; V 5, 13, 6; VI 7, 25, 15; VI 7, 30, 13; VI 7, 40, 28); «стремиться к противоположному» — у Платона (35 a) и у Плотина (I 1, 6, I), Зевс — «царственная душа и царственный Ум» и у Платона (30 d) и у Плотина (III 5, 8, 10—11; IV 4, 9, 2—3).

7. *Плотин и «Пир»*. При сопоставлении Плотина с этим диалогом Платона необходимо сказать, что текстовые заимствования Плотина из «Пира» относятся почти исключительно к речи Диотимы (199 c — 212 c). Кроме того, существенная связь Плотина с этим диалогом освещается у нас ниже (см.), и здесь мы ограничимся почти только текстовыми сопоставлениями. Для филолога они весьма важны, поскольку идейная связь может допускать и весьма разные толкования в зависимости от понимания отдельных текстов.

Не подлежит сомнению, что главный предмет речи Диотимы — это Эрос. Но у Диотимы Эрос вовсе не бог, а только «демон», хотя и «великий демон», и он является чем-то «средним между родом богов и людей, который вожделеет к тому, чего у него нет» (202 de). У Плотина он тоже «демон» (III 5, 1, 8; III 5, 7, 26), тоже «великий демон» (II 3, 9, 46), тоже нечто среднее между богами и людьми (III 5, 6, 12), тоже «не бог и не самодовлеющий, но вечно пребывающий в нужде» (III 5, 5, 10). Характеристика самого Эроса у Плотина мало чем отличается от такой же характеристики у Платона (203 e—d). То, что Эрос является сыном Пороса и Пении, на этом, как мы увидим, построен весь трактат Плотина III 5, переведенный у нас ниже (см.). То, что Порос «упился нектаром», об этом буквально читаем у Плотина (V 8, 10, 39; VI 7, 30, 37; VI 7, 35, 25). Даже то, что Порос «отяжелел» от нектара, это тоже буквально стоит у Плотина (III 5, 9, 36—38; III 6, 14, 8—11; III 8, 8, 34), как равно и то, что он «валялся на голой земле неубот и бездомен» (III 5, 5, 20—21).

О «Рождении в красоте» после Платона (206 c) читаем и у Плотина (III 5, 1, 28—30; III 5, 1, 49—50); что «прекрасное — в непреходящем и вечном» (206 e), тоже повторяется и у Плотина (III 5, 1, 41—42). Платоновское замечание о том, что «красота всех тел не одна и та же» (210 b), тоже выражено у Плотина в тех же словах (I 3, 2, 7). Если не гоняться за буквальным сопоставлением слов, которое представлено у Плотина в огромном количестве, то можно сказать, что все учение Платона о восхождении от единичного прекрасного тела к прекрасным телам вообще, к прекрасным нравам, к учению о прекрасном и, наконец, к самому прекрасному (210 a—212 a) в полном смысле буквально воспроизводится у Плотина огромное количество раз (I 6, 5, 2—5; I 6, 9, 3-6; I 6, 1, 1-5; I 3, 2, 8-11; V 9, 2, 4-7; V 8, 2, 37-38; VI 7, 36, 8; VI 5, 2, 12-14; VI 7, 36, 16-19; VI 9, 9, 19-20). Прекрасное в самом себе «единообразно» и у Платона (211 b) и у Плотина (VI 9, 3, 43). Оно — «ясное, простое и чистое», как у Платона (211 e), так и у Плотина (16, 7, 8—10; I 6, 7, 21—23), будучи «не обременено плотью» и у Платона (там же) и у Плотина (VI 7, 31, 23; VI 9, 9, 46). Минуя прочие многочисленные словесные совпадения Платона и Плотина, можно сказать разве только о двух Афродитах, отмечаемых и у Платона (180 d) и у Плотина (III 5, 2, 15-17; III 5, 2, 25; VI 9, 9, 28-30).

При всем том мы должны сказать, что у нас приведены только важнейшие текстовые сопоставления Плотина с Платоном. Приводить все сопоставления целиком было бы в нашей настоящей работе совершенно нецелесообразным. Но и без того видно, что Плотин, можно сказать, целиком зависит от платоновского «Пира». Как мы сказали выше, общеидейные сопоставления проводятся у нас в дальнейшем (см. ниже).

8. *Плотин и «Законы»*. Этот огромный диалог Платона нашел у Плотина, кажется, наименьшее отражение. И это делается понятным потому, что Плотин, кажется, почти совсем не интересуется учением об обществе и государстве, чем Платон как раз и занимается в своих «Законах». Но это не мешает Плотину заимствовать из «Законов» и отдельные философские концепции, и отдельные словесные выражения, причем эти последние свидетельствуют, что и к платоновским «Законам» Плотин относился с большим вниманием. Так, например, учение платоновских «Законов» о душе, которая, в отличие от отдельных предметов, является самодвижным началом и космической жизнью, создавая и украшая собою все существующие (X 896 e — 897 b), несомненно нашло свой отклик в той цельной и универсальной картине космоса, которую мы находим у Плотина в V 1, 2, 1—9, а также и в других менее значительных текстах. Платон учит в «Законах» (VII 803 c) об общей жизни космоса, в которой люди являются игрушками в руках богов, причем сам Платон хочет базировать на этом мораль. То же самое находим мы и у Плотина (III 2, 15, 22—33; ниже, с. 881). Больше того, Платон рисует неожиданную для нас картину политической жизни как своего рода универсальную трагедию (VII 817 b), и Плотин, несомненно, увлекся этой картиной и расписал ее в довольно красноречивом виде (III 2, 15, 22—62). Чрезвычайно важный аргумент Платона о том, что, несмотря на существование универсального Ума и Души, вовсе не существует никакого промысла, а каждый человек поступает по своему усмотрению, творя волю неведомой ему судьбы (X 904 be), развит у Плотина в целые два трактата, III 2 и III 3. Довольно много сопоставлений Плотина с платоновскими «Законами» можно привести и в области отдельных словесных выражений или суждений. О связи божества и правосудия читаем и у Платона (IV 716 a) и у Плотина (III 2, 4, 44; V 8, 4, 40—42). О Миносе как справедливейшем законодателе — и Платон (I 624 ab) и Плотин (VI 9, 7, 23—25). О заботе душ умерших в связи с людскими делами — и Платон (XI 327 b), и Плотин (IV 7, 15, 7—9). И у Платона (V 731 c) во главе всех благ стоит правда и у Плотина (III 2, 10, 1). Также и о «Закоме Адрастии» читаем и у одного мыслителя (XI 872 e) и у другого (III 2, 13, 14—15).

9. *Плотин и «Парменид»*. Диалог Платона «Парменид» тоже имеет огромное значение для Плотина, и, пожалуй, не меньшее, чем даже «Тимей». Но для того, чтобы сравнение платоновских материалов с «Парменидом» было целесообразным и небеспорядочным, для этого необходимо иметь в виду одно весьма важное обстоятельство. Дело в том, что «Парменид» при всей своей небывалой глубине совершенно лишен всякой системы. Если иметь в виду основную часть «Парменида», а именно антиномику одного и иного (137 c — 166 c), то из всей этой тончайшей диалектики Платон здесь не делает ровно никаких выводов ни для этики, ни для эстетики, ни для космологии, ни для учения о Душе, об Уме, об Едином. Приводимая здесь диалектика одного и иного настолько оторвана от всего Платона, что некоторые из старых исследователей находили здесь вполне беспредметное упражнение в диалектических выводах и всерьез отрывали эту диалектику от прочего Платона. Однако в настоящее время никак нельзя стоять на такой точке зрения. Ведь Платон, как мы хорошо знаем, только в одном своем диалоге, а именно в «Тимее», набрасывает общую и систематическую картину всего мироздания, да и то часто весьма недостаточно и с постоянными оговорками. Все прочие диалоги Платона лишены какой бы то ни было системы и почти не приходят ни к каким определенным выводам. В этом отношении «Парменид» мало чем отличается от других диалогов Платона. Но диалоги Платона нельзя рассматривать в столь разбросанном виде. Все они, безусловно, таят под собой некоторого рода философскую систему, которую сам Платон формулирует весьма неохотно. При таком положении дела сравнение Плотина с «Парменидом» Платона значительно осложняется.

а) Прежде всего, те восемь диалектических позиций¹, которые использует Платон в своем «Пармениде» для диалектического построения, Плотин по преимуществу и использует, но совершенно неодинаково. Собственно говоря, в «Эннеадах» мы находим комментарий только к выводам из диалектики одного и иного, делаемых только для структуры одного (137 c — 157 b). Выводы Платона для иного Плотин почти не интересуют.

Здесь, само собой разумеется, больше всего Плотин интересуют выводы для одного при его абсолютном полагании (137 c — 142 b). Ведь Платон доказывает здесь, что если мы мыслим одно как именно одно, то есть в его чистом и абсолютном виде, не примешивая сюда никаких размышлений об ином, то такое одно лишается всех своих категорий, становится как бы непознаваемым и даже просто перестает быть одним. Здесь всякий увидит обычную аргументацию Плотина об абсолютной трансцендентности его первой ипостаси, то есть Единого, запредельного для всякой сущности и для всякого мышления. Плотин (V 1, 8, 23—27) прямо ссылается на платоновского Парменида в своей общей диалектике трех первых начал: первое Единое есть только Единое, то есть абсолютно единое, лишённое всякой множественности, второе начало — «единомногое» и третье — «единое и многое». Таким образом, Плотин всю свою основную систему трех ипостасей базирует именно на платоновском «Пармениде», который с виду как раз и лишен всякой системы.

Что же касается самого этого абсолютного Одного, трактуемого на указанных страницах Платона весьма сухо, кратко, ясно и безупречно точно, то Плотин в своих рассуждениях об этом Едином только более подробно рассматривает эту платоновскую концепцию Единого и гоняется здесь не столько за краткостью речи, сколько за ее общепонятностью и наглядной доступностью. Сюда принадлежат такие незабываемые тексты из Плотина, как V 5, 4. 6. 9. 10. 11 (все указанные главы целиком), VI 2, 1, 5—33; VI 2, 9; VI 7, 32 (вся глава с перечислением отдельных категорий, неприменимых к Единому, в том числе и категории красоты); 38. 41; VI 8, 8; VI 9, 3, 4; VI 9, 5, 24—46; VI 9, 6, 7 (здесь тоже имеют значение почти все главы целиком).

Интересно отметить, что Плотин действительно всерьез делает все те апофатические выводы об Едином, которые и Платон дает в такой беспощадно-последовательной форме. Единое Плотин настолько едино, то есть настолько оно единственно и единично, что не нуждается ровно ни в чем другом, и в том числе оно не нуждается даже и в самом себе. Оно настолько нераздельно и неразложимо, что не содержит в себе даже никакого самосознания, поскольку это

¹ Эти восемь диалектических позиций Платона в его «Пармениде» рассмотрены нами в статье во 2-м томе «Сочинений» Платона (М, 1970, с. 588—590).

последнее уже было бы чем-то другим в сравнении с ним самим. Наконец, это Единое нельзя даже и называть единым, и даже нельзя говорить, что оно вообще существует. Оно изъято из всех категорий мышления и вообще не есть никакая логическая категория.

Этот крайний апофатизм и этот крайний трансцендентизм Плотин заимствовал именно из указанного у нас выше текста платоновского «Парменида» об абсолютном полагании одного.

Имеется целая работа, сопоставляющая Платина именно с платоновским «Парменидом». Это работа Э. Доддса¹. Приведем отсюда два-три примера. Платон (Parm., 137 d—e) пишет: «Если единое будет единым, оно не будет целым и не будет иметь частей... Оно не может иметь ни начала, ни конца, ни середины, ибо все это были бы уже его части... Но ведь конец и начало образуют предел каждой вещи... Значит, единое беспредельно... а также лишено очертаний: оно не может быть причастным ни круглому, ни прямому». Этот текст мы почти дословно находим и у Платина, который пишет (15, 11, 1—5): «Первое начало бесконечно в том смысле, что есть одно-единственное и потому ничем не ограничивается, и не подлежит ни мере, ни числу; оно не ограничивается ни чем-либо другим, ни самим собою, ведь тогда Единое было бы двумя. Тем более оно не есть фигура, потому что не имеет ни частей, ни формы».

Приведем еще другой пример. У Платона мы читаем (Parm. 138 a): «Следовательно, оно — не прямое и не шарообразное, если не имеет частей. А будучи таким, оно не может быть нигде, ибо оно не может находиться ни в другом, ни в себе самом... Так как единое не имеет частей и причастно круглому, то невозможно, чтобы оно во многих местах касалось чего-либо по кругу. Находясь же в себе самом, оно будет окружать не что иное, как само себя: ведь невозможно, чтобы нечто находилось в чем-либо и не было им окружено... Окруженное и то, что его окружает, были бы каждое чем-то особым... и, таким образом, единое было бы уже не одним, а двумя». Параллельно с этим Плотин (V 5, 9, 29—35) рассуждает так, правда, внося гораздо большую конкретность в абстрактные категории Платона: «Тело мира содержится в душе, душа — в уме, а сам ум — в ином, еще высшем начале — самом высшем, которое поэтому уже не содержится в другом, от которого бы стояло в зависимости, и так как оно не содержится ни в чем, то можно сказать, что оно нигде. Первое начало и не отделено от всех вещей и не заключается в них. Нет ничего такого, что им бы обладало, напротив, оно всем без изъятия обладает». Правда, выше (V 5, 9, 3—4. 7—10) та же мысль выражена у Платина и в более абстрактной форме.

Приведем также еще и третий пример близости текста Платина к тексту Платона в «Пармениде». Именно — у Платона (Parm. 139 b) читается: «Единое никогда не бывает в том же самом... не покоится и не стоит на месте... Оно не может быть тождественным ни иному, ни самому себе и, с другой стороны, отличным от себя самого или от иного». Почти то же самое читаем мы и у Платина (VI 9, 3, 42—48): «Природа этого Единого, по отношению ко всему существующему, конечно, рождающая (γεννῆσις), но по этому самому он не есть что-либо из существующего, — к нему не приложимы ни категория субстанции, ни качества, ни количества, он не есть ни Ум, ни Душа, ни движущийся, ни покоящийся, ни в месте и во времени находящийся; он пребывает лишь сам в себе».

Таким образом, безусловная зависимость, и притом зависимость чисто текстуальная, Платина от «Парменида» Платона может считаться вполне доказанной, по крайней мере в области учения об абсолютном Едином.

В таком же большом количестве, и, может быть, даже больше того, можно было бы привести текстов из Платина, основанных на второй диалектической позиции платоновского «Парменида» (142 b — 157 b), трактующей уже не абсолютное, но относительное полагание одного. Если мы не говорим, что одно есть именно одно, и больше ничего, а говорим, что это одно именно есть, существует, то это уже указывает на то, что мы приписали одному вполне определенную логическую категорию, а именно категорию бытия. Однако, если мы уже владем категорией бытия, то тогда сами собой возникают вопросы, что это за бытие, какое это бытие, когда и где оно существует, и т. д. и т. д. Другими словами, при таком относительном полагании одного возникают решительно все возможные логические категории, и такое относительное бытие уже может быть решительно всем. Вот эта вторая диалектическая позиция Платона в «Пармениде», а именно позиция относительного (а не абсолютного) одного, тоже привлекает к себе внимание Платина очень часто. Он то и дело не только доказывает абсолютный апофатизм одного, но также и необходимость его перехода во множественность. Эта множественность на первых порах тоже безусловно тождественна с Единством. Но, как мы видели в V 1, 8, 23—27, эта «единомножественность», и притом в силу той же самой диалектической необходимости, превращается в такое единство, которое является единством уже множественного, то есть становится необходимым различать единое и множественное. У Платина подобного рода рассуждений настолько много и изложены они настолько убедительно и понятно, что, пожалуй, не стоит загромождать наше изложение этими бесконечными текстами Платина. Они ясны сами собой.

б) Остальные места из платоновского «Парменида», хотя и немногочисленны, имеют огромное значение для понимания Платина; и Плотин несомненно ими пользовался в самых ответственных местах своих сочинений, если не прямо их комментировал. Речь идет о том замечательном месте «Парменида» (129 a — 135 b), которое большей частью игнорируется у исследователей, понимающих весь платонизм обязательно как дуализм идеи и материи. То, что у Платона идея не есть материя, а материя не есть идея, это ясно всякому, кто хотя бы немного прикасался к Платону, и это больше всего бросается в глаза подавляющему большинству знатоков и любителей Платона. И это совершенно правильно. Но абсолютно неправильно думать, что Платон останавливается на этом дуализме и не преодолевает его весьма мощным монизмом, который и не снился, например, Аристотелю. Платон вообще рассматривает разного рода противоположные и противоречивые концепции, часто не приходя ни к какому безусловному выводу, так что можно сколько угодно находить текстов у Платона, свидетельствующих о его дуализме, и на них останавливаться. Однако поиски цельного Платона заставляют останавливаться как на многих других, вполне антидуалистических текстах, так и особенно на указанном сейчас тексте из «Парменида» 129 a — 135 b. Здесь

¹ Dodds E. R. The «Parmenides» of Plato and the Origin of the Neo-Platonic One. - «Classical Quarterly». Vol. XXII, 1928, p. 129 слл.

Платон доказывает ни больше ни меньше, как полную абсурдность изолированных идей и беспомощность тех философов, которые не могут объединить идею и материю в одно целое, как бы эти принципы ни противопоставлялись один другому во всей философии Платона. У Плотина весьма подробное и весьма красноречивое и изложение и доказательство. Мы приведем только некоторые места.

в) Плотин доказывает, что ввиду абсолютного вездеприсутствия бога не существует в мире и во всем бытии ровно ни одной точки, где бога не было бы или где он не был бы в большей или меньшей степени, или где существовал хотя бы малейший предмет, который был бы лишен его присутствия. В этом смысле бог и мир совершенно нераздельны, и при всем их различии ровно не существует никакого дуализма (V 5, 9, 1—38). И здесь у Плотина не какое-нибудь одно замечание, а вся глава только и посвящена критике дуализма.

Умные сущности, по Плотину, вовсе не рассеиваются по отдельным предметам, которые мыслит Ум, но все они представляют собой нечто целое, и Ум мыслит их как целое (V 9, 7, 1 — 18). И тут критике дуализма посвящена тоже вся глава с начала и до конца. Таковы же главы: V 9, 14, 1—21; VI 5, 6, 1 — 15 (где на примере человека как раз доказывается абсолютное единство и единичного человека и человека вообще, или идеального человека, человека во всеобщем Уме VI 5, 6, 7—13); VI 5, 8, 4—7 (где прямо доказывается, что идея вовсе не существует в одном месте, а материя в другом месте). Заметим, что два трактата VI 4 и VI 5 вообще так и озаглавлены «О том, что Единое везде самотождественно и присутствует в то же время везде целиком». Даже сомнения Платона (130 с) в том, имеют ли свою идею и совмещаются ли с нею такие низкопробные предметы, как «волос, грязь, сор и всякая другая, не заслуживающая внимания дрянь», целиком приняты Плотиним во внимание и находят у него целесообразное разрешение (V 9, 14, 8).

Таким образом, критика дуализма идеи и материи в «Пармениде» Платона находит у Плотина не менее важный отклик, чем учение Платона в том же диалоге о Первоедином.

Э. Доддс, учитывая всю абстрактность дедукций в «Пармениде», доказывает, что эти дедукции Плотин применял не только логически или диалектически, но и в отношении всего своего мировоззрения. Платоновское Единое, думает Э. Доддс, вовсе не отрывало Плотина от общегреческого рационального мышления. Наоборот, «Плотин явился не ниспровергателем великой традиции греческого рационализма, но его последним конструктивным выразителем в такой антирациональный век»¹. Эта работа Э. Доддса и вообще блестяще рисует Плотина в ближайшем и предыдущем окружении. Также и Э. Брейе², сравнивая Плотина с платоновским «Парменидом», тоже не считает возможным отрывать учение Плотина от Единого от его контекста и делать его простым повторением того, что мы находим в платоновском «Пармениде».

10. *Плотин и «Софист»*. Этот диалог тоже целиком вошел в философию Плотина. Ведь в этом диалоге прежде всего доказывается наличие таких категорий в умопостижимом мире, которые, с одной стороны, одна другой противоположны и даже одна с другой несовместимы, а с другой стороны, они только и существуют в своей взаимопронизанности. Так, например, покой не есть движение и движение не есть покой, так что в этом смысле они никак не совместимы. А с другой стороны, и покой существует и движение существует. Но это значит, что обе эти категории определяются категорией бытия, то есть эта категория существует в них совершенно одинаково. И т. д. и т. д. Желаящие вспомнить эту диалектику умных категорий в «Софисте» Платона могут прочитать наш анализ композиции «Софиста»³. Такого рода платоновская категориальная диалектика целиком перешла к Плотину, из которого тоже можно было бы привести множество текстов, свидетельствующих о полной зависимости Плотина от платоновского «Софиста».

Так, например, Платон постулирует взаимораздельность, но одновременно с этим и взаимопронизанность умных категорий (254 d — 257 b). Но и у Плотина эта взаимораздельность и взаимопронизанность тоже трактуется весьма красноречиво как в отношении Ума, так и в более широком смысле слова. Обширное рассуждение на эту тему содержится в V 8, 4, 4—26, где, между прочим, специально трактуется о покое и движении (11—13) и о красоте (14—15). У Плотина читаем о тождестве каждой вещи с той или другой числовой конструкцией (VI 6, 4, 11—20 ср. Plat. Tim. 35 be, 47 a), но вместе с тем и о субстанциальности чисел, взятых самих по себе (VI 6, 4, 20—24, опять со ссылкой на Платона R. P. VI 509 b).

Ссылаясь на Платона (VI 2, 1, 14 — у Платона 244 b — 245 e) о том, что сущее не есть единое и единое не есть сущее, Плотин прямо заявляет (V 12, 1, 5), что свое учение о родах сущего или, как теперь обычно говорят, о категориях сущего, он будет излагать по Платону. Здесь явно имеется в виду «Софист», потому что главы 4—8 указанного у нас только что трактата посвящены именно диалектике пяти категорий «Софиста». Отбросив учение о категориях у Аристотеля и стоиков, ввиду неразличения у них умственных и чувственных категорий, Плотин именно эти пять категорий «Софиста» считает категориями умного мира.

Здесь, однако, мы бы указали на некоторого рода новаторство Плотина, которое принципиально хотя и заложено еще у Платона, тем не менее именно у Плотина нашло свое теоретическое развитие. Конечно, и у Платона в умственной области род и вид хотя и абстрактно могут быть различаемы, тем не менее они представляют собою полное единство, и поэтому то, что мы сейчас назвали умственными категориями, суть, по Плотину, именно роды в собственном смысле слова, то есть они сами собою порождают и все свои виды, с которыми они представляют нечто единое. Поэтому их лучше называть не «родами» и, уж конечно, не категориями, поскольку то и другое есть принадлежность Аристотеля и стоиков, но «началами» (archai). Однако в абсолютном смысле слова таким «началом» является платоновское первоединое. И тут у Плотина пока еще нет ничего оригинального. Оригинально то, что

¹ Dodds E. R. Op. cit., p. 142.

² Bréhier É. Le Parménide de Platon et la théologie négative de Plotin. - «Sophia», 1938, Janv. — Marz., p. 33—38 (перепечатано в сб. статей того же автора: Études de philosophie antique. Paris, 1955, p. 232—236).

³ Платон. Соч., т. 2. М., 1970, с. 571-572.

Единое вовсе не есть не «род», не «категория», а пока еще только «начало». Роды существуют не в Едином, но только в Уме. Но и в Уме, если его брать в чистом виде, роды вовсе не отделены от своих видов, но являются их потенциями, то есть в известном смысле содержат их в самих себе. О различии между «началом» и «родом» читаем в VI 2, 1, 1—33, о различии же между родами и видами в VI 2, 19—2, где дается даже последовательное выведение отдельных видовых категорий из общеродовой категории бытия.

Однако нужно понять, что «роды» (*genē*), которые на первый взгляд Плотин просто заимствует в «Софисте» Платона, трактуются обязательно как заряды всех прочих умопостигаемых родов, или как *принципы их становления*, так что покой, движение, тождество и различие вовсе не являются формально-логическими видами того общего родового понятия, которое можно было бы назвать бытием. Все эти пять категорий «Софиста» для Плотина вовсе не являются категориями внутри Ума. Они совершенно независимы друг от друга, но они друг для друга являются принципами становления, так что Ум у Плотина оказывается внутри себя каким-то бурлящим морем разных вполне самостоятельных эйдосов, что у Платона вовсе не выражено в какой-нибудь отчетливой форме. В форме же совершенно отчетливой эту становящуюся систему пяти категорий «Софиста» Платона мы находим у Плотина в главе VI 2, 8 (ср. ниже).

Любопытно, что в другом месте (VI 4, 34—36) Плотин совсем иначе перечисляет все эти умопостигаемые «категории», и понятно почему. Он здесь пишет: «Таким образом, первичным являются ум, сущее, различие, тождество». К этому тут же он прибавляет движение и покой, равно как и прочие категории (V 1, 4, 41—44), которые Плотин относит уже к чувственному миру (количество и число, качество и др.). Но почему же, в самом деле, среди самых первых «категорий» Ума Плотин указывает здесь сам «ум», потом «бытие» и потом «различие» и «тождество»? Это он делает только потому, что «ум» в порядке научного перечисления он здесь предпочитает ставить в начале. В порядке же существа дела «ум» вовсе не является категорией Ума. Это — такая «категория», которая и вполне отлична от «различия», «тождества», «покоя», «движения» и даже «бытия», но в то же самое время и вполне с ними тождественна. Этот Ум и создает, и осмысляет, и наполняет все эти пять «категорий», которые уже по одному этому вовсе не являются категориями в смысле формальной логики. Они именно *genē*, то есть роды, имеющие своим назначением как раз порождать, то есть осмысливать и насыщать все отдельные особенности, которые в абстрактном смысле можно было бы выделять на фоне общего Ума. Ниже (см.) мы увидим, что это вообще зависит от понятийно-диффузного, или текуче-сущностного, стиля Плотина. Самое же важное то, что Единое, по Плотину, вовсе не есть категория, но выше всякой категориальности.

Отдельно мы отметили бы у Платона и у Плотина критику как абстрактного идеализма, так и абстрактного материализма. Абстрактный идеализм, то есть учение об изолированных идеях, не принимающих никакого участия в действительности, находит в «Софисте» Платона (248 b — 249 d — см. выше, Parm. 129 a — 135 b) жесточайшую критику, что перешло и к Плотину: VI 6, 3, 8 с защитой множественности, несмотря на примат единства, VI 7, 8, 1—32 с проповедью наличия в Уме решительно всего существующего, включая всю неодушевленную природу, VI 7, 39, 9—11. Критику примитивного материализма у Платона (247 e) мы находим также и у Плотина с указанием на наличие отнюдь не телесных ощущений в душе и уме (VI 2, 7, 1—6).

В заключение необходимо сказать, что то, чему в основном посвящен Платоновский «Софист», а именно определение самого понятия софиста (218 c — 236 c, 259 e — 268 d), совсем не нашло никакого отклика в философии Плотина, если исключить редчайшие и совершенно случайные словесные совпадения. Но это и понятно. Ведь между творчеством Платона и Плотина прошло ни больше ни меньше, как 600 лет. И та борьба с софистами-трепаками V—IV вв. до н. э., которую вел в свое время Платон, решительно потеряла для римской эпохи Плотина в III в. н. э. всякий злободневный смысл, и философский и общественно-политический¹.

Кратко остановимся на суждениях О. Хоппе².

В своей докторской диссертации О. Хоппе указывает, что Платон был как создателем традиций, которой придерживался Плотин, так и одним из его источников³.

Еще Фолькман-Шлюк⁴ предпринял доказательство того, что отдельные части трактата VI 2 следует рассматривать как интерпретацию одной из частей платоновского «Софиста». Однако если взять понятие «интерпретация» в его историческом смысле, то у Фолькмана-Шлюка остается непонятным, как мог Плотин пользоваться «Софистом», не нарушая связности диалога, и какую роль это использование могло для него играть.

Не вдаваясь в анализ различных истолкований «Софиста», О. Хоппе предлагает исходить из того, что трактат VI 2 не является подобного рода интерпретацией. Сравнение текстов «Софиста» (246 a — 254 e) и трактата VI 2 (VI 2, 4—8) прежде всего показывает, что при известном сходстве текстов у Плотина не встречается каких бы то ни было указаний на тематику диалога, ни разу не упоминается софист, понятие *tēon* и так далее⁵. Сходными являются лишь выражения Плотина о родах и употребление им понятий «ум», «душа», «жизнь». Любопытно, что Плотин пользуется теми понятиями, которые у Платона играют подчиненную роль. Тем не менее то же сравнение указывает и на тесную связь двух текстов, чуть ли не на парафраз, причем не только речей, но и целых диалогических ситуаций⁶.

¹ Для понимания умозрительных категорий Плотина имеет значение работа Nebel G. Plotinus Kategorien der intelligiblen Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee. Tübingen, 1929 и особенно сопоставление Плотина с категориями «Софиста» у Э. Хоппе.

² См.: Hoppe O. Die Gene in Plotins Enn. VI 2. Interpretationen zu Quelle, Tradition, Bedeutung der *prōta genē* bei Plotin. Göttingen, 1965 (в связи с творчески становящимся характером «родов» у Плотина вообще).

³ Hoppe O. Op. cit., S. 9, 92.

⁴ Volkman-Schluck K.H. Plotin als Interpret der Ontologie Platons. Frankfurt, 1941.

⁵ Hoppe O. Op. cit., S. 95.

⁶ Hoppe O. Op. cit., p. 96.

Существенно также и то, что соответствующие тематике «Софиста» места у Плотина отличаются в целом следующими особенностями.

1) Положения «Софиста» изымаются Платином из диалога и парафразируются с целью установить, что же говорит Платон о родах.

2) Особенно обстоятельно рассматриваются те понятия, смысл которых неоднозначен, с целью расположить роды в некоторой космологической схеме, которая у Плотина вычлняется на отдельных этапах развития изложения. Второй шаг представляется для Плотина наиболее важным. Вместе с тем ясно, продолжает О. Хоппе, что уже первая особенность являет собой некоторое удаление от проблематики платоновского диалога¹.

Предполагалось, что трактат «О диалектике» (в частности I 3, 4) развивает положения, непосредственно взятые у Платона. Однако и здесь, полагает О. Хоппе, платоновские представления не «развиваются», а заключаются в космологическую схему.

На основании всего этого О. Хоппе заключает, что говорить о возможности интерпретации «Софиста» нет оснований². Своеобразную «расшифровку» космологических положений «Софиста» следует, скорее, понимать как интеграцию этих положений в космологию «Тимея» и в интерпретацию «Тимея». Совпадения между Платином и «Софистом» в употреблении ряда понятий — таких, например, как *on*, *psychē*, *poys* и др., — объясняются тем, что они занимают важное место в «Тимее». Своей трактовкой родов «Софиста» Плотин обязан какому-то интерпретатору «Тимея», который попытался объяснить запутанные места из этого диалога с помощью ясного изложения в «Софисте»³.

После всех такого рода наблюдений, которые мы сейчас нашли у О. Хоппе, необходимо прийти к тому выводу, что учение об умопостигаемых категориях платоновского «Софиста» отнюдь не перешло к Платину как-нибудь механически. Эти категории «Софиста» превращены у Плотина в принципы живого становления самого Ума, а через это посредство и в принципы становления космической жизни, то есть космической Души и самого космоса, в то время как у самого Платона это пока еще весьма далеко от натурфилософии. Поэтому если «Софист» влиял на Плотина, то только при условии совмещения этого диалога с «Тимеем».

11. *Плотин и другие диалоги Платона.* а) Производит довольно странное впечатление то, что основная мысль платоновского «Тезета» не нашла у Плотина никакого специального отражения. Конечно, само собой разумеется, что основная мысль «Тезета» о невозможности познания только на основании одной эмпирической текучести явлений и о необходимости привлечения идеальных моментов, упорядочивающих эмпирическую текучесть, эта мысль Платона пронизывает решительно всю платоновскую философию. Однако из всего «Тезета» мы бы привели, собственно говоря, только один весьма небольшой текст, имеющий весьма общее значение, но который как раз приводится Платином больше всего. Этот платоновский текст «Тезета» (176 а) гласит, что зло, которое не могло укорениться среди богов, иной раз посещает этот мир и что поэтому зло является необходимостью. Об этом у Плотина читаем довольно часто: I 2, 1, 1-5; I 8, 6, 1-4. 14-17; I 8, 7, 1-8. 11-12. 15; III 2, 5, 29; III 2, 15, 10—11; IV 7, 14, 12—13. Платон (176 ab) из этого делает вывод, что необходимо как можно скорее бежать из этого мира. В наличии подобного воззрения у Плотина, конечно, и сомневаться не приходится (напр., II 3, 9, 20; III 4, 2, 12). Плотин (I 2, 3, 1; I, 3, 5-6; I 4, 16, 12; I 6, 6, 19-20; I 8, 6, 9-12) буквально следует за Платоном (176 b) и в понимании самого этого термина «бежать», который, согласно обоим мыслителям, вовсе не означает какого-то физического бегства, а говорит о моральном выдвигании и о подражании богам. Остальные, и притом весьма немногочисленные, сопоставления Плотина с «Тезетом» дают весьма мало, и их не стоит здесь приводить.

б) Картины вхождения в святилище в обнаженном виде, которое практиковалось в мистериях, вслед за Платоном в «Горгии» (523 с—е) трактует также и Плотин (I 6, 7, 3—7), который видит в этом обнажение сущности души и исключение всего внешнего, что ее затемняет. Об этом у нас ниже (см.). Ту же мы мысль читаем еще раз и у Платона (524 d) и у Плотина (I 7, 3, 15). Картина загробного обнажения тела в целях обнаружения всех добродетелей и язв души продолжается как у Платона (525 а), так и у Плотина (I 6, 5, 26—29). Заключительный текст в «Горгии» (527 е) о возвышенном характере справедливости буквально читается и у Плотина (III 1, 1, 9—16).

в) Прямое отождествление прекрасного и благого формулируют и Платон (Alsb. I 116 с) и Плотин (I 6, 9, 42—43). Так же необходимость наличия души у человека, если есть у него тело, — и у одного философа (129 е—130 ас) и у другого (I 1, 3, 1—3; I 1, 5, 7-8; I 4, 14, 1-21; IV 7, 1, 22-25; VI 7, 5, 23-25; VI 7, 4, 9-10; III 5, 5, 14; этот последний текст — с космологическим обобщением). И о божественности самопознания — как у Платона (133 с), так и у Плотина (V 3, 7, 7—12).

г) Что касается платоновского «Кратила», то некоторые анализируемые здесь имена богов использованы Платином, и притом в чисто философском плане с некоторым намеком на систему. Основная триада Урана, Кроноса и Зевса у Плотина представлена, правда, довольно разбросанно: текст об Уране как об Едином (396 b), несомненно, использован Платином в III 8, 11, 8—41; О Кроносе как о чистом Уме читаем и у Платона (там же) и у Плотина (III 5, 2, 19—21); Зевс как душа или жизнь космоса фигурирует и у Платона (там же) и у Плотина (ГУ 4, 6, 4—8); о всей этой триаде в целом читаем у Плотина V 1, 4, 8—10; V 1, 7, 33—36. Анализ имен Посейдона, Плутона и Аида у Платона (403 а), Афродиты (406 cd), Гестии (401 с) и мн. др. тоже использован Платином, о чем подробнее мы скажем ниже (см.), в разделе о мифологии Плотина. Гносеологический вывод Платона в «Кратиле» о недостаточности имен ввиду их чувственной образности (438 е — 439 b, 440 а—е), равно как и онтологический вывод Платона о материальной текучести и идеальной определенности бытия (439 с—е), у Плотина отсутствует (конечно, не вообще, но со ссылками на «Кратила»).

¹ Там же, с. 96—97.

² Там же, с. 100.

³ Volkmann-Schluck K. H. Op. cit, S. 143.

д) Учение о числовой структуре космоса, которое мы находим в «Послезаконии», несомненно, тоже глубоко использовано Плотинем. Так, о числовой структуре времен года и прочих последовательностей в природе, о чем говорится в «Послезаконии» (978 d), читаем и у Плотина (III 7, 12, 28—61); специально о распределении элементов, когда огонь преимущественно у богов, а земля — у людей, вслед за Платоном (981 bc) говорит и Плотин. Правда, это распределение космических областей между душой и миром Плотин понимает с точки зрения учения об элементах, прежде всего в очень общей форме (V 1, 10, 10—30). Зато в главе VI 7, 11 изображается широкая картина распределения элементов по всему космосу на основании общего учения о космическом одушевлении, причем доказываемся, что огонь тоже имеет для себя свой идеальный принцип, и этот идеальный принцип есть в основе своей — душа, которая в состоянии создать огонь, то есть она есть «жизнь (dzōē) и мысль (logos), поскольку и то и другое есть одно и то же» (42—44). В этой же важнейшей для космологии Плотина главе в указанном обширном тексте мы находим также и теорию распределения всех вообще элементов между небом и землей.

е) Основная мысль платоновского «Политика» о двойственной природе космоса, который определяется и умом и судьбой или беспорядочными телесными влечениями, что характерно также и для человеческой жизни (270 b—274 d), использована у Плотина (I 8, 7, 4—7; I 8, 13, 16—18). Одинаково говорится у Платона (305 e) и у Плотина (IV 4, 39, 11—17) о специфике политического искусства. Аргумент Платона о невозможности разных степеней красоты, если под красотой понимается какой-нибудь один предмет (Hipp. Mai. 289 ab), повторен и у Плотина (VI 3, 11, 23—25); также и о невозможности сведения красоты только на чувственное ощущение, поскольку прекрасным может быть и многое другое, законы, поведение, науки и пр. (297 e—298 b), читаем и у Плотина I 6, 1, 1—5.

Мысли Платона о невозможности сведения искусства и его восприятия только на одни рациональные элементы (Ion. 533 e) распространяются у Плотина (V 3, 14, 1—19) и на восприятие Первоединого.

12. *Общее заключение об отношении Плотина к Платону.* Приведенный выше материал, в котором сопоставляются тексты Плотина и Платона, указывает не только на огромную зависимость Плотина от Платона. Можно прямо сказать, что система Плотина, если не входить в детали, безусловно есть реставрация платонизма в том его виде, как он представлен у самого Платона. Но детали здесь тоже весьма интересны.

а) *Триада основных ипостасей* у Платона, несомненно, целиком перешла к Плотину. Но уже тут для историка философии и для историка эстетики чрезвычайно важны детали. Если начать с первой ипостаси, то при всем ее тождестве у обоих философов все же бросается в глаза также и разница. Можно сказать (как это мы видели и выше), это Единое ни в одном диалоге Платона не играет центральной роли, в то время как у Плотина разговор о нем поднимается почти на каждой странице. Совершенно платонически Единое, или Благо, трактуется в «Государстве» Платона. Но в «Государстве» этой проблеме не только отведено ничтожное место; здесь больше выступает торжественный тон, чем какая-нибудь строгая логика. В «Пармениде» Платона Единое трактуется в стиле самой железной логики. Но здесь оно ровно ни с чем и никак не связано, и при построении космоса в «Тимее» о нем не говорится ни слова. Совершенно другая картина у Плотина.

Абсолютная трансцендентность Единого, его полная изолированность от всего прочего и даже его полная несравнимость ни с чем другим, конечно, у Плотина на первом плане, как и у Платона символ Солнца тоже здесь фигурирует на первом плане. Однако при всем том Плотин вовсе не чужд понимать Единое как источник всего существующего, как энергию, как регулирующий принцип. Это указывает на то, что при всей своей трансцендентности Единое у Плотина все же мыслится гораздо более конкретно. Приведем два-три примера.

У Платона (Parm. 138 a) Единое «не может быть нигде, ибо оно не может находиться ни в другом, ни в себе самом». Это звучит вполне негативно. У Плотина же Единое хотя и «до всякой сущности и даже не существует» (VI 9, 3, 36—37), оно все-таки (VI 9, 3, 21) есть, по крайней мере, «принцип в себе» (en heautōi archēn). Подобного рода выражение звучит, конечно, гораздо более позитивно.

У Платона (Parm. 139 ab) Единое «не движется ни одним видом движения... не покоится и не стоит на месте». У Плотина же, несмотря на полную трансцендентность Единого, «от него исходит первое движение» и также «от него исходит покой» (V 5, 10, 14—15), поскольку «природа единого является для всего порождающей» (VI 9, 3, 39-40).

У Платона (Parm. 141 a) «Единое не может быть моложе, старше или одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим».

У Плотина же Единое «старше не по времени, но по истине, поскольку оно обладает первичной потенцией» (V 5, 12, 37—38).

У Платона (Parm. 142 a) для Единого «не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем... Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем... ни познать его». У Плотина же (VI 9, 4, 2—3) Единое познается не так, «как умопостижимое, но в соответствии с его присутствием, более сильным, чем знание», так что (VI 9, 4, 12—14) «мы высказываемся и пишем, посылая к нему, и [сами тем самым] пробуждаясь от слов для его созерцания (thean)». Подобного рода сопоставления текстов Плотина и Платона безусловно свидетельствуют о гораздо большей напряженности и экзальтации Плотина в отношении Единого, чем это было у Платона, хотя логика перехода от множественности к абсолютному единству у обоих философов одна и та же.

б) Как это ни странно, но у Платона не только нет специального учения об Уме, но все упоминания о нем, при всей их важности, чрезвычайно разбросаны у него и только в результате нашего специального исследования могут быть сведены в единое целое (ср. выше тексты из «Государства», «Филеба» и «Тимея»). Платон говорит, например, о «парадигме», о «демиурге», о возникновении из того и другого первичных идей, которые, очевидно, представляют собою не что иное, как старших, или первичных, богов, а также и о возникновении ума во вторичном смысле слова, под которым он понимает младших, или звездных, богов. Но ровно нигде здесь не говорится об Уме как о таковом. Можно разве только привести такие краткие тексты из Платона: «Ум — благоустроющий, а также причина всего» (Phaed. 97 c); «Ум у нас — царь неба и земли» (Phileb. 28 c); «Мудрость и ум без души никогда, пожалуй, не возникли бы» (там же, 30 c); «Ум устроющий все устроет» (Phaed. 97 c); «Ум — всего этого водитель» (Legg. XII 963 a). Что

же касается Плотина, то рассуждениям об ипостасном Уме посвящены не только целые главы и трактаты; но, можно сказать, вся V Эннеада и значительная часть VI Эннеады в основном только и посвящены этому ипостасному Уму то в отдельности, то в связи с его функциями как внутри трех ипостасей, так и за их пределами. О смысловом функционировании, правда, не столько Ума, сколько идей у Платона можно читать еще во многих местах. Но это не платонический ипостасный Ум.

Что касается «Души», то и здесь у Плотина говорится неизмеримо больше, чем у Платона. Как мы знаем (см. выше), к Плотину перешли такие рассуждения Платона, как диалектика Души в смысле первоначала в «Законах»; четыре аргумента о бессмертии души в «Федоне»; некоторого рода внешне производящая впечатление дуализма души и тела аргументация в «Федоне»; колесница душ в «Федре»; загробная судьба души и предызбрание душами своей судьбы в «Государстве». Но и это все не сравнить с экзальтированной рефлексией понятия и судьбы души у Плотина, у которого тоже посвящены этому целые трактаты. Правда, у Платона имеется довольно странное учение о двух мировых душах, доброй и злой (Legg. X 896 с — 897 а), которое, насколько нам известно, у Плотина отсутствует. Нам кажется, однако, что отсутствие этого платоновского учения у Плотина — только случайность, поскольку и у Плотина и у Платона это вовсе не было каким-то космическим дуализмом. Ведь у обоих философов Единое есть вообще совпадение любых и каких угодно противоположностей. Поэтому и противоположность добра и зла в космосе нисколько не беспокоит ни Плотина, ни его учителя Платона.

в) Что касается учения Плотина за пределами трех ипостасей, то здесь у Плотина тоже множество текстов, либо толкующих Платона, либо близких к нему по своей терминологии, либо прямо их воспроизводящих. Сюда относятся, например, такие учения: знание как припоминание (см. выше); учение о промысле, но нисколько не теистического, а вполне пантеистического характера (см. выше); необходимость зла в мире; человек — игрушка в руках богов (см. выше); разум и воздержание в космосе; необходимость предельного обобщения красоты наряду с единичными прекрасными вещами (см. выше); невозможность одной рациональности для художественного произведения (см. выше). Этот список сходных текстов у Плотина и Платона можно было бы, конечно, увеличить, чего мы здесь не будем делать. Скорее, может быть, имеет смысл указать на некоторые отличия, да и то эти отличия имеют, скорее, структурный или текстуальный характер, но никак не характер по существу.

Иерархия благ в конце платоновского «Филеба» (66 а — 67 в) нигде не дана у Плотина в виде именно такого перечня. Но ничего не стоит подыскать у Плотина тексты, которые подтверждают каждое из этих благ, и притом в полном соответствии с Платоном.

Та железная и неумолимейшая диалектика одного и иного, которую мы находим в платоновском «Пармениде» (135 d — 166 с), у Плотина ровно нигде не содержится, но Плотин все время ссылается на эти восемь диалектических позиций «Парменида». Это и вполне понятно ввиду того, что Плотин все же везде дает связанное и общемировоззренческое рассуждение. Что же касается указанного места из Платона, то во все века, начиная с Возрождения, вызывало удивление то обстоятельство, что Платон эту свою неумолимую диалектику одного и иного формулирует в абсолютно изолированном виде. Это какая-то иррелевантная диалектика, неизвестно к чему приложимая и вполне изолированная решительно от всех положительных концепций Платона, и теологических, и ноологических, и космически-психических, не говоря уже о космосе и человеке. Вот этой удивительной и прямо-таки непостижимой иррелевантности учения об одном и ином у Плотина мы ровно нигде не найдем, хотя все его трактаты фактически насквозь пронизаны именно этой второй частью платоновского «Парменида». Платон, как известно, ни в одном месте не применил этой своей иррелевантной диалектики даже в систематическом построении космоса в «Тимее». Недаром иные ученые в старину считали вторую половину «Тимея» просто педагогической попыткой научить людей пользоваться диалектикой без всякого применения ее в самой философии. Плотин прекрасно показал, что это не так. Но от жесточайшего и железного схематизма второй части «Парменида» он все-таки отказался.

Удивительным образом вся аргументация платоновского «Тезета» о невозможности чистой текучести без смысловых или идейных установок целиком отсутствует у Плотина. Однако и здесь всякому, кто читал Плотина, безусловно ясно, что подобного рода аргументация у него мыслится и даже формулируется на каждом шагу. Но цельного воспроизведения «Тезета» у Плотина мы опять-таки не находим.

В «Алкивиаде I» (116 с) доказывается, что прекрасное и благое одно и то же. И это как будто бы противоречит Плотину, у которого Благо находится за пределами всего вообще и, следовательно, за пределами прекрасного. Однако формалистическая филология здесь не помогает. Если мы внимем в текст Плотина I 6, 9, 42—43, то станет ясным, что подлинное место прекрасного, конечно, в уме, но прекрасное, по Плотину, как и весь ум, есть не больше, как истечение того же Единого. Следовательно, все дело в том и заключается, что платиновское Единое никак нельзя понимать как некоторого рода формалистическую изолированность от всего на свете. Выше мы характеризуем философско-эстетический стиль Плотина как понятийно-диффузный, с указанием его очень важных детальных моментов. Таким образом, противоречие между Плотиним и Платоном оказывается исключительно только внешним, исключительно только словесным, не больше того.

Точно так же и учение об элементах в платоновском «Тимее» (31 в—32 с) представлено гораздо подробнее, чем у Плотина, который если чем и занят в этой области, то не землей, не водой, не воздухом, а, пожалуй, только огнем (II 1, 4, 4—6; II 1, 18, 8—11; III 6, 6, 40—41; III 6, 12, 34—45). Но это тоже едва ли требует разъяснения. Ведь Плотин, конечно, занят больше всего проблемами сверхкосмологических, чем просто космологических. Даже знаменитая платоновская общественная утопия целиком отсутствует у Плотина.

Что же касается, наконец, диалектики, то она весьма сильно представлена у Плотина именно в духе Платона, однако со свойственным Плотину восторженным и изощренно-логическим настроением. Учение «Федра» о диалектике, диалектика предельного и беспредельного в «Филебе» и, конечно, диалектика Эроса в «Пире», хотя и на основе Платона, но даны у Плотина в весьма красочном и гораздо более детализированном виде (ср. выше, в обзоре сопоставления соответствующих текстов у обоих философов).

г) В *заключение* необходимо сказать, что Плотин безусловно воспроизводит всю философско-эстетическую систему Платона, и в основном и в деталях. Расхождения — незначительны и едва ли стоят упоминания и тем более анализа. Вместе с тем, однако, сама собой бросается в глаза *специфическая рефлексированность* платонизма у Плотина, которая проявляется и в тонкостях логического анализа, и в синтезировании отдельных высказываний Платона в одно целое и, главное, в каком-то особом рода воодушевлении, восторженности и такой рефлексии, которая часто доходит у Плотина до живейшей заинтересованности в предмете и почти до экзальтации как в переносном и приближенном смысле, так и целиком в буквальном смысле. Это — не платонизм классики, но платонизм экзальтированно-рефлексивный решительно во всех философско-эстетических проблемах.

д) В связи с отношением Плотина к Платону необходимо затронуть один вопрос, который смущал умы в течение многих столетий. Вопрос этот заключается в том, имел ли Платон какое-то особое «тайное» учение, не выраженное в его диалогах, или не имел. Сейчас, изучив проблему соотношения Платона и Плотина в целом, мы располагаем всеми данными, чтобы получить вполне ясный ответ на этот вопрос. Скажем сразу: у Платона было множество самых разнообразных принципов, больших и малых, которыми он обладал, как и всякий великий мыслитель, которые, может быть, пытался так или иначе излагать в своих лекциях, но из которых, в результате шести- или семисотлетнего развития античной философии, действительно образовалось такого рода учение, что можно назвать какой-то «тайной» его огромного философского горизонта. Когда после семисотлетнего развития платонизм превратился в неоплатонизм, эта «тайна» уже стала совсем явной, а у самого Платона этот неоплатонизм только еле-еле намечался и, уж во всяком случае, был далек от какой-нибудь системы. Если угодно, в классическом платонизме была своя «тайна». Но эта «тайна» была только теми неразвитыми принципами, которые только у Плотина получили свой явный характер. Поэтому все эти загадочные «тайны» платонизма можно и нужно разгадывать только исторически. Для IV в. до н. э. никакой неоплатонизм не был мыслим; и в настоящее время в результате нашего длительного изучения платонизма за семьсот лет, если угодно, конечно, можно считать, что для того времени это было какой-то «тайной». Для нас теперь ясно, что никакой особенной «тайны» в классическом платонизме не было, а была в нем действительно могучая струя дальнейшего многовекового развития, конечно, непонятного даже и самому Платону, каким бы гением мы его ни считали. Его дошедшие до нас диалоги безусловно содержали в себе нечто большее, чем то, что говорилось в них буквально. Но это — свойство вообще каждого гениального философа и его произведений, так что говорить нам сейчас о каком-то особенном эстетизме Платона совершенно нет никаких оснований. *Вся «тайна» платонизма выразила себя в неоплатонизме.* И, таким образом, об эзотеризме Платона можно говорить не в буквальном смысле, а только в смысле вполне естественного исторического развития, когда в неоплатонизме безусловно выступило бы то, что у Платона только таилось. Но назвать это эзотеризмом самого Платона никак нельзя. Некоторые исторические соображения тут будут бесполезны. В настоящее время этим платоновским эзотеризмом глубоко и всесторонне занимается Э. Тигерстед¹, которому принадлежит несколько работ на эту тему и из которого мы приведем только некоторые факты.

Прежде всего, очень важно учитывать тот общеизвестный факт, что ни в античности, ни в средние века, ни в эпоху Возрождения неоплатонизм, вообще говоря, почти не отличали от Платона. И для Августина и для Марсилио Фичино Платон и Плотин — это, в сущности говоря, одно и то же. Поэтому не удивительно, что мысли Платона, получившие свое яркое выражение только у Плотина, представлялись некоторого рода тайной. Однако в Новое время, начиная с XVII в., в связи с развитием позитивной истории философии стали уже вполне определенно отличать неоплатонизм от Платона. Это было результатом деятельности таких ученых, как Г. Горн, Т. Стенли, И. Г. Фосс, Лейбниц, Г. Омарий, И. Л. Мосхейм, Дис Брукер, И. Г. Цедлер, энциклопедисты, Д. Тидеман, В. Г. Теннеман. Этот последний историк философии уже прекрасно понимал, что Платона необходимо излагать в том виде, как он предстает в своих диалогах. Зато это же самое заставило Теннемана как раз учить об эзотеризме Платона, не выраженном в самих диалогах (1792—1795). Первым философом, который считал необходимым излагать Платона вне всяких тайных учений, был Шлейермахер (1804). С тех пор почти на полтора столетия установился метод изложения Платона без всякого учета каких-либо тайных учений философа. Этому способствовал огромный авторитет знаменитого историка античной философии Э. Целлера. Не менее знаменитый филолог Виламовиц тоже высказался за правильность точки зрения Шлейермахера.

Что касается настоящего времени, то платоновский эзотеризм стал опять воскресать, но уже без опоры на неоплатонизм и с опорой на совсем другие источники².

Таким образом, в завершение нашего сравнительного анализа Плотина и Платона мы должны сказать, что неоплатонизм — это и есть как раз то, что в прошлые века считалось «тайным» учением Платона и что получает в настоящее время свою подлинную разгадку только в результате тщательного исторического анализа платонизма³.

§ 3. ПЛОТИН И АРИСТОТЕЛЬ

Обычная характеристика Плотина как неоплатоника, вообще говоря, правильна. Хотя, как мы видели выше (см.), у Плотина достаточно отличий от Платона. Что же касается Аристотеля, то, как это разумеется само собой, сопоставлений Плотина с Аристотелем несравненно меньше; и соответствующие материалы, приводимые нами ниже, не могут быть и сравниваемы по своим размерам с проблемой Плотина и Платона. Тем не менее, от Аристотеля к

¹ Tigerstedt E. N. The decline and fall of the neoplatonic interpretation of Plato. — «Commentationes humanarum litterarum», 52. Helsinki. 1974.

² Об этом см.: Tigerstedt E. N. Op. cit, p. 71.

³ На эту тему ср.: Vogel C. J. On the neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of neoplatonism. — «Mind», 1953 (перепечатано в изд.: Philosophia. I. Assen, 1970).

Плотину перешло немало крупнейших проблем, о которых мы будем говорить специально, хотя и нет нужды повсюду развешивать их подробно.

Первое и самое главное различие между Плотиним и Аристотелем — это отсутствие у Аристотеля основной диалектической триады ипостасей. Впрочем, и у Платона (как мы видели выше) они даны в очень разбросанном виде и получают свою очевидность только после кропотливого филологического исследования. Что же касается Аристотеля, то эта диалектическая триада ипостасей у него, можно сказать, отсутствует почти целиком, хотя и тут кропотливое исследование может кое-что найти, но не многое.

1. *Единое и многое.* То, что Аристотель формально признает Единое только как единство множественного и не создает из него никакой самостоятельной ипостаси, — это общеизвестно. И об этом мы достаточно говорили в нашем томе, посвященном Аристотелю (ИАЭ IV, с. 31—41). Но уже у Аристотеля мы заметили склонность формулировать единое, которое выше едино-множественности (ИАЭ IV, с. 31, 41, ср. 87—90). Совсем другое положение дела у Плотина. Плотин буквально не расстается со своим учением об абсолютно-трансцендентном Едином, так что приводить все эти тексты из Плотина значило бы заполнить соответствующими цифрами книг, глав и параграфов буквально с десятков страниц. Абсолютно-трансцендентная сущность Единого не подлежит поэтому у Плотина ни малейшему сомнению. Однако есть кое-что такое, что и в значительной степени отличает Плотина от Платона и что развивает случайные намеки у Аристотеля в целую систему.

а) Основная характеристика Единого у Плотина, конечно, негативная. Но это вовсе не есть вещь-в-себе. И основным является здесь то, что Единое, будучи вполне изолированным от всего единичного, все же порождает его, творит его, приводит в порядок и сводит воедино. «Единое есть мощь (*dynamis*) всего» (V 1, 7, 9—10). «Первое есть принцип (*archē*) бытия и более главенствующее, чем сущность (*tēs ousias*)» (V 5, 11, 10—11). «Само то Единое является всем, поскольку оно — великий принцип (*megalēn archēn*). Ведь Единое в существенном смысле слова (*ontōs hen*) и Единое в истинном смысле слова является принципом» (V 3, 15, 23—24). В контексте рассуждений об Едином говорится, что оно является «неодолимой мощью» (*amēchanos dynamis*) и принципом каждой вещи, который есть нечто более простое, чем каждая вещь (V 3, 16, 1—8). «Если же [единое] прежде [сущего], то оно является некоторым принципом, и притом только его одного. А если оно принцип сущего, то оно не род его. А если оно не является его родом, то оно не есть род и вообще чего-нибудь» (VI 2, 9, 36—38). Здесь Плотин разъясняет надкатегориальный характер Единого, но все же это Единое он и здесь трактует как принцип всего сущего.

В другом трактате Плотин сравнивает Единое с центром круга, причем замечает, что «центр не является радиусами и окружностью, но отцом окружности и радиусов, создающим свои отпечатки и породившим с помощью некоторой пребывающей мощи (*dynamēi*) радиусы и окружность, не вполне отделившиеся от него под влиянием его силы (*rhōmei*)» (VI 8, 18, 22—25). Мало того. «Сущность не есть тень (*scia*) бытия, но содержит всю полноту бытия. А полным бытие является всякий раз, когда принимает в себя эйдос мышления и жизни» (V 6, 6, 18—20). Поэтому не удивительно, что Единое для Плотина есть не просто потенция (*dynamis*) бытия, но даже и его *энергия*. Плотин так и пишет: «Вовсе не будучи энергией, оно все-таки есть энергия» (V 6, 6, 4—5), хотя «эта энергия и не есть мышление» (V 6, 6, 8).

Таким образом, Плотин с полным правом заявляет, что «все сущее является сущим благодаря Единому, и то, что является первично сущим, и то, о чем каким бы то ни было образом говорится, что оно находится в сущем» (VI 9, 1, 1—2).

«Поскольку нам уже ясно, что сущность (*physis*) блага является простой и первичной (так как все непервичное не является простым), и ясно, что оно ничем в себе самом не обладает, но является чем-то единым, а также поскольку сущность единого, о котором сейчас идет речь, та же самая, что и сущность блага (так как она не является чем-то одним, а потом единым, как и благо не является чем-то одним, и потом Благом), то всякий раз, когда мы говорим об Едином, и всякий раз, когда мы говорим о Благе, следует полагать, что они являются одной и той же сущностью, и считать эту сущность единой, не предицируя о ней ничего» (II 9, 1, 1-7).

Подобного рода рассуждения у Плотина, отождествляющие Единое с Благом, несомненно, тоже предполагают не только негативную характеристику Единого, но эта характеристика часто получается у Плотина вполне позитивной.

Таким образом, своей позитивной трактовкой Единого Плотин не только отличается от Платона, но и развивает намеки Аристотеля в целую грандиозную картину вселенской мощи этого Единого, которое является для него вполне положительным принципом вообще всего сущего. Сделать этого сам Аристотель не мог потому, что всю энергию он отнес не к Единому, но прежде всего к Уму, что в дальнейшем у нас только подтвердится. Впрочем, если придерживаться полной точности исследования, то необходимо считать ту абсолютную трансцендентность Единого и Блага, о которой мы читаем в учебниках, достаточно ошибочной. Уже понимание Блага у Платона, как Солнца, является пониманием не просто негативным, но вполне позитивным. Но у Платона мы находим еще и больше того. У него (R. P. VI 509 b) читаем: «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление». Поэтому понимание платоновского Единого как кантовской вещи-в-себе совершенно ошибочно. Можно говорить только об особенно большой интенсивности трансцендентного понимания Единого у Платона. Но отрицать за Единым решительно всякие положительные свойства и действия — это безусловно глубокая и роковая историко-философская ошибка.

б) В 1940 году появилось исследование А. Армстронга под названием «Архитектура умопостигаемого мира в философии Плотина. Аналитическое и историческое исследование»¹. Эта работа интересна для нас тем, что как раз не сводит учение Плотина об Едином только на одного Платона, но указывает также и огромное влияние Аристотеля. Эта сводная и единая платоно-аристотелевская картина первой ипостаси у Плотина представлена у Армстронга в

¹ Armstrong A.H. The Architecture of the Intelligible Univers in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study, Cambridge, 1940.

следующем виде (кое-где мы позволяем себе исправить неточности Армстронга, дополнить его наблюдения и ввести некоторые свои собственные соображения. Кроме того, и в формальном отношении научный аппарат Армстронга страдает многими неточностями и недостатками). Армстронг учитывает как негативные, так и позитивные элементы определения Единого у Плотина.

Когда Плотин говорит об Едином, он, конечно, не может избежать таких его характеристик, которые совершенно сливают Единое с Умом. Так, Единое — это чистая воля, *boyleis* (VI 8, 13, 5-59; VI 8, 21, 8-19), энергия (V 6, 6, 4—8), любовь к самому себе (V 6, 15). Несомненно позитивного свойства платоновская метафора солнца и вообще все то, что связано со световой в основе своей сущностью эманации у Плотина (17, 1, 25—29; V 1, 2, 20; V 1, 7, 4; V 3, 12, 39-40; V 5, 7, 21-31; 8, 4-5; V 6, 4, 14-16; VI 9, 9, 56—60). Тут, считает Армстронг, даже оговорки Плотина, связанные с неспособностью словесно выразить Единое, не помогают. Давая Единому приведенные вполне позитивные характеристики, Плотин увязывает его с традиционной платоно-аристотелевской концепцией. Плотинское Единое неизбежно оказывается сущностью (*oysia*).

Тем не менее Армстронг вполне отдает себе отчет в том, что и в позитивном изложении взгляда на Единое очевидно его принципиальное несходство с Умом. Ум, как бы далеко от души (IV 8, 7, 6—7) и людей (V 3, 3, 10—39) он ни отстоял, все же является определенной посюсторонней целью и пределом стремлений человека, которому для того, чтобы стать Умом, нужно перестать быть человеком (V 3, 4, 10—14). «Человек в тотальности его реализуемых сил есть для Плотина нечто гораздо большее, чем душа. Он есть Ум», — пишет Армстронг¹. Единое же можно лишь воспринять, находясь в этом умном состоянии путем созерцания (III 8, 1, 1—24; V 4, 1, 2), так как Единое есть «свет, [сияющий] поверх света» (V 3, 12, 39—49). Таким образом, Единое Плотина — это попытка формулировать абсолют не в чисто платоновском, но скорее в платоно-аристотелевском смысле.

в) У Плотина читаем: «Если что-нибудь существует после первого, то необходимо, чтобы оно или сразу [непосредственно], или при помощи посредствующего звена восходило к первому и стояло бы в отношении порядка на втором месте и на третьем, так что второе восходило бы к первому, а третье — ко второму. Ведь и на самом деле, должно же что-нибудь предшествовать всему, будучи притом простым и другим в отношении всего того, что следует после него и им объемлется. [Это первое] не смешивается с тем, что от него исходит, и совсем в ином смысле присутствует в этом другом, будучи единым по самой своей сущности (*on ontōs hen*) и не будучи иным, а не то едино-другое, о котором неправильно было бы сказать, что в отношении него нет ни логоса, ни науки (*epistēmē*) и что оно за пределами сущности. Ведь если оно не было бы простым, вне всякого схождения и составления и не было бы по самому своему существу Единым, то оно, можно сказать, не было бы и принципом (*archē*). Но оно как раз является максимально самодовлеющим (*autarcestaton*) и первичным в отношении всего. Не будучи первичным, оно нуждалось бы в том, что до него; а не будучи простым, оно нуждалось бы в таком простом, которое содержится в нем, чтобы оно могло состоять из него. Будучи таковым, Единое должно быть единым в исключительном смысле. Ведь если оно было бы чем-то разным, то и это разное должно было бы быть Единым» (V 4, 1, 1 — 16). Плотин продолжает: «Ведь мы не говорим, что то и то — тела и что Единое первое тело. Ведь никакое тело не является простым, и всякое тело есть становящееся, а не принцип, потому что принцип — лишен становления (ср. Plat. Phaedr. 245 d). Раз он не телесен, но по самому своему существу един, то это Единое, надо полагать, является первым» (V 4, 1, 16—20). Значит, плотинское Единое все же имеет какое-то отношение и к телам, являясь ни больше ни меньше, как их принципом.

И тут решающее, по мнению Армстронга, влияние на учение Плотина оказал Аристотель (ср. также Porh. Vit. Plot. 14), причем, именно Аристотель, платонически переосмысленный Нумением («благо довольствуется быть принципом бытия», *oysias epai archē*, Numen. fig. 16 Des Places) и Альбиной². Из десятой главы «Дидас-калика» Альбина³ Армстронг приводит отрывок, прекрасно иллюстрирующий ту «диффузию» платоновской и аристотелевской доктрин, которая явилась основой учения Плотина об Едином.

Называя первый Ум благом (*agathon*), прекрасным (*calon*), соразмерным (*symmetron*), истиной (*alētheia*), отцом (*patēr*), Альбин пишет: «Раз Ум выше Души, а актуальный (энергийный) Ум, мыслящий все вещи одновременно и вечно, выше Ума потенциального, то и причина этого и все то, что может быть еще выше этого, прекраснее его; это, пожалуй, будет Первым Богом, который является причиной вечной энергии Ума всего космоса. Эта энергия направлена на Ум, но ее источник остается неподвижным, как солнце по отношению к его созерцанию. Как желаемый предмет, сам оставаясь неподвижным, вызывает желание, так этот Ум приводит в движение Ум всего космоса. Но раз Первый Ум наипрекраснейший, то и мыслить он должен лишь наипрекраснейший предмет. Но нет ничего прекраснее его самого, поэтому он всегда мыслит себя самого, и свои мысли (*noēmata*) и его энергия есть его мысль (*idea*)». (Plat. VI, p. 164, Herm.).

Армстронг считает необходимым подчеркнуть разделение в этом «платонизме II в. духовного, актуального мира на две сферы, равно вечные и неизменные, но одну — самососредоточенную и самодостаточную, беспричинную или имеющую причину в себе самой, — и другую — во всем зависящую от первой и к ней стремящуюся в вечном движении созерцания»⁴. Именно эту доктрину, нашедшую полное выражение у Альбина, а также у Нумения, Армстронг считает непосредственным источником плотинского учения о Едином.

Собственно диффузию платоновского начала в концепции аристотелевского бога, легшего в основу этого непосредственного источника Единого у Плотина, Армстронг усматривает в том, что Единое Плотина — не просто субъект-объектное единство, мыслящий себя Ум. Единое не только довлеет себе, оно водит себя и любит себя самое

¹ Armstrong A. H. Op. cit, p. 5.

² Witt R. E. *Albinus and the history of Middle Platonism*. Cambridge, 1937.

³ В старой литературе сочинение Альбина ошибочно приписывалось некому Алкиною, под чьим именем оно находилось в рукописи.

⁴ Armstrong A. Op. cit., p. 12.

(VI 8, 16, 18—39). Плотин, по мнению Армстронга, «сознавал, что единство, осуществляемое Любовью и волей к себе, прочнее и менее дуалистично, чем направленное на себя самое знание. Единение возлюбленного и любящего совершеннее единства мысли и предмета мысли»¹.

Обращаясь к негативному пониманию Единого у Плотина, Армстронг пользуется результатами Доддса². Негативная концепция Единого, о котором говорится, что оно «ничто» (ouden VI 9, 5, 31), «бесформенное» и «безвидное» (amorphon, aneidon VI 9, 3, 39. 42—43), «ни то ни другое» (VI 9, 3, 51—52), восходит к интерпретации платоновского «Парменида». Армстронг приводит параллельные места «Парменида» и «Эннеад»³ (ср. наши сопоставления Плотина с платоновским «Парменидом» выше).

Вслед за Доддсом Армстронг, таким образом, считает, что негативное учение об Едином у Плотина имело вполне четкую традицию.

Платон, а также Ксенократ, были источником именно позитивной концепции Единого как Блага, которое у Ксенократа (frg. 15 Heinze) отождествляется с Умом. Спевсипп (frg. 33 a Land), отделяя Единое от Ума, считал Единое первым из ряда начал (archai) — чисел, величин и души. Армстронг полагает, что у Спевсиппа Единое предшествует не только Блугу, но и бытию, и в этом смысле оно, конечно, не существует, оно есть, собственно говоря, не-сущее. Именно у Спевсиппа, по мнению Армстронга, мы и находим начало негативной теологии⁴. Но, по Армстронгу⁵, у представителей этой же самой негативной теологии, Эвдора и Модерата, Единое есть не просто apoysion (не-сущее, или несущностное), оно hyperoysion (сверхсущее, или сверхсущностное). Таким образом, по Армстронгу, негативные и позитивные определения Единого у Плотина и близких к нему его предшественников прямо переходят одно в другое.

Позитивная концепция, по мнению Армстронга⁶, выражена в негативных терминах и основана на неопифагорейском учении о математической Единице как источнике числа, принципе меры, предела, формы в космосе; она легко может переходить в негативное Единое, взятое из неопифагорейской интерпретации Парменида. Чтобы эта двойственная идея вошла в традицию, по мнению Армстронга, было достаточно «сделать источник числа, математической модели и порядка также и основой бытия, принципом, который делает вещи такими, какие они есть. Спевсипп и, возможно, пифагорейская традиция, представленная фрагментами Филолая, не допускали этой ошибки. Реальная основа бытия состояла для них в тотальности математического порядка, символизируемого или заключенного в тетрактиде, а не в изначальной единице. Неопифагорейцы, однако, ввели смешение, и Плотин следовал за ними»⁷.

По мнению Армстронга, однако, Плотин все же признавал всю условность обозначения Единого именно как Единого. В этой непосредственной, а не только философски обосновываемой несказуемости Единого некоторые исследователи усматривают интуиции нуля⁸.

г) Проанализировав источники двух, условно дифференцированных, подходов к Единому Плотина — позитивного и негативного, Армстронг вводит важное разделение предмета, который принято называть негативной теологией. Существует, по мнению этого исследователя, три формы негативной теологии, которые Армстронг, «за отсутствием более четких описаний», называет «математической негативной теологией, или негативной теологией традиции» (об этой форме речь шла в главе, посвященной негативному пути выражения Единого), «негативной теологией позитивной трансцендентности» (об этой форме речь шла частично в главе, посвященной позитивному описанию Единого) и, наконец, «негативной теологией беспредельной самости».

Первую форму Армстронг называет «математико-логической и эпистемологической концепцией»⁹ Единого, понимаемого как принцип меры, или предела, который трансцендентен тому, мерой и пределом чего он является, а также как несказуемое единство, Единое, порождающее числовую структуру. Эта форма, несмотря на ее существенную роль в общей структуре платоновского Единого, все же не создает адекватного представления о негативной теологии Плотина в целом, так как в ней отсутствует собственно религиозный принцип, лежащий, по мнению Армстронга, в самом сердце платоновской философии.

«Теологию позитивной трансцендентности» исследователь называет «религиозным аспектом позитивной концепции Единого», рассмотренной в начале книги. Точнее, это тот аспект, который позволяет, собственно, говорить о платоновском Едином не как о сухой абстракции, но как о божестве, горячее отношение к которому в высшей степени свойственно Плотину. Мистический союз с Единым возможен, по Плотину, именно потому, что «все вещи содержатся в нем» (V 5, 9, 1), органически с ним связаны (V 3, 12, 20; V 2, 1—2), так что возвращение к единству мыслится Плотиним результатом вполне естественного процесса, правда, результатом, требующим невероятного напряжения и дающим столь же невероятное просветление (VI 7—9). Такое пламенное отношение к Единому, по мнению Армстронга, представляет Плотина как совершенно негреческого философа. Хотя непосредственным источником для Плотина мог послужить платоновский «Пир», все же, пишет Армстронг, Платон никогда не побудил бы Плотина сказать, например, что прекрасное в мире Ума «бесплодно, пока его не озарит свет Блага» (VI 6, 22, 11—12)¹⁰. Этот

¹ Armstrong A. Op. cit., p. 12—13.

² Dodds E. R. Op. cit., p. 129 ff.

³ Armstrong A. Op. cit., p. 15.

⁴ Там же, с. 21—22.

⁵ Там же, с. 22.

⁶ Там же, с. 27.

⁷ Armstrong A. Op. cit., p. 27.

⁸ Напр.: Inge W. R. The Philosophy of Plotinus. New York, 1918, 1923. Vol. II, p. 107-108.

⁹ Armstrong A. Op. cit., p. 29.

¹⁰ Armstrong A. Op. cit., p. 32—33.

пламенный мистицизм (ср. VI 9, 11, 1—4), усматриваемый Армстронгом в Плотине, вовсе не обязательно возводить к каким-то «экзотическим» источникам, только перенесенным на греческую почву стоиками. Если что и послужило основой такого отношения Плотина к своему Единому, так это сами стоики, хотя они и подвергнуты уничтожающей критике в VI 4, 5, 1—22.

Что касается учения Плотина о «беспредельной самости», то Армстронг возводит его к Аристотелю (ср. VI 9, 7, 8—10; VI 7, 36, 21-26; VI 8, 14, 9; V 1, И, 4-6 и De an. III 4, 429 a, 15-20; III 5, 430 a 15- 20; Met XII 7, 1072 b, 13-30; Ethis. Nic. X 7, 1177 b 8, 1178 b). Однако вопреки слиянию мысли и предмета мысли («человек» и «бытие человеком») у Аристотеля, Плотин их строго различает (поскольку «человек» есть нечто случайное, а «бытие человеком» не может быть случайным).

Плотин существенно перерабатывает рационалистический подход Аристотеля, в результате чего в основу платоновского учения о Едином ложится идея «мистического единения». Армстронг считает два признака этого мистического единения важнейшими для Плотина: это, во-первых, принцип простоты, или непосредственно-монументального единения, и, во-вторых, принцип трансцендентности, который легко спутать с простотой. Эти принципы служат у Плотина заменой рационального подхода.

д) Все приведенные выше материалы из Плотина, как наши собственные, так и те, которые приводит Армстронг, безусловно свидетельствуют об одном. Именно, нужно считать совершенно ложным обычное сведение платоновского Единого только на философию Платона. То, что в центре здесь именно Платон, а не кто-нибудь другой, это совершенно ясно и не требует никакого доказательства. Однако в концепцию Единого у Плотина вошли не только платоновские материалы, а еще очень многое другое. И прежде всего сюда вошел Аристотель, не говоря уже о том, что в Древней Академии уже шли горячие споры об Едином, и это Единое признавалось отнюдь не всеми непосредственными учениками Платона. Говоря конкретнее, основная негативная характеристика платоновского Единого несомненно совмещалась у Плотина с огромным количеством разного рода позитивных элементов. Это не было у него какой-нибудь холодной и рассудочной абстракцией. К своему Единому Плотин относился с очень большой непосредственностью, интимностью и даже любовью, и следы этого Единого Плотин находил решительно во всем. Единое для Плотина не просто абстрактная категория, да и вообще не категория. Это предмет страстной любви Плотина и принцип решительно всего существующего на свете. Тут-то и сблизилась мысль Плотина с Аристотелем, который, несмотря на всю абстрактность своего мышления и несмотря на весь свой антагонизм с Платоном, все же находил в мире некое единство, осмысливающее, организующее и любовно охраняющее всякую даже малую сущность, не говоря уже о сущностях космического порядка.

Итак, Единое у Плотина ни в каком случае не является только платоновским единым. В крайнем случае это — платоно-аристотелевское Единое, к тому же разработанное и углубленное последующими платониками, по времени более близкими к Плотину, чем Платон, от которого отделяло Плотина почти семь столетий.

Очень интересна та критика Аристотеля, которую сам Плотин формулирует весьма ярко. Прежде всего Плотин, конечно, признает то, что основание бытия у Аристотеля — сверхчувственное. Но тут же он остроумно замечает, что если это есть самосознающий ум, то уже это самосознание ума лишает его первенства, поскольку у Плотина первое бытие, которое выше всего, должно быть и выше сознания (V 1, 9, 7—9). Далее, Плотин упрекает Аристотеля за то, что у него не один, а много принципов, в результате чего каждая небесная сфера имеет своего двигателя (VI 9, 9-11).

Однако Плотин здесь едва ли прав. Ведь сколько бы принципов движения Аристотель ни признавал, все-таки он признает и единственного двигателя, это именно то, что он называет умом и что он сам как раз квалифицирует как «перводвигатель». Плотин совершенно не прав, считая, что и в чувственном и в умопостижимом космосе, по Аристотелю, существует множество двигателей, движущих бытие каждый по-своему, так что все бытие лишается разумного плана; и получается, что Аристотель — это проповедник какого-то всеобщего хаоса. Что ни звезда, то свой двигатель, и что ни какой-нибудь двигатель, будь то хотя бы и сама земля, он опять-таки ничему не подчиняется. И если что-нибудь осуществляет какую-нибудь правильность, то это значит, что Аристотель, по Плотину, признает только случайное совпадение, а не закономерность (V 1, 9, 12—23). Получается, думает Плотин, что Аристотель не нарушает небесной гармонии, что все его двигатели только телесные, но что на самом деле не существует такой материи, которая разделяла бы эти двигатели (V], 9, 24—26). На самом же деле всякому, кто изучал Аристотеля, ясно, что его перводвигатель, как ум, и является принципом космической гармонии и даже содержит в себе свою собственную, уже интеллигибельную материю. В этой критике Аристотеля Плотин слишком увлекся.

2. *Числа.* Оставляя сферу Единого и переходя к следующей области бытия, Плотин сталкивается с миром чисел. Этим числом Плотин придает огромное принципиальное значение и посвящает им целый трактат, который так и называется «О числах» (VI 6). Эти числа, занимая среднее положение между Единым и Умом, являются как бы структурой самого Ума. В них еще нет поэтической качественности, с появлением которой Плотин уже приходит к самому Уму. Тем не менее мир чисел для него — это вполне божественный мир и, конечно, даже гораздо более высокий, чем те боги, которые зарождаются в сфере Ума. Поскольку этот трактат Плотина в свое время был нами и переведен и проанализирован, сейчас мы вполне можем только отослать читателя к соответствующей нашей работе¹.

Вопреки этому учению об Едином и об Уме Аристотель имеет свое собственное учение по этим темам, и в этом смысле он не может считаться предшественником Плотина в его учении о числе. Числа трактуются у Аристотеля достаточно позитивно, а те отклонения в сторону платонизма, которые только с лупой в руках можно находить у Аристотеля, совершенно прошли мимо внимания Плотина. Можно сказать (ИАЭ IV, с. 246—249), что Аристотель почти исключительно оперирует только именованными числами, так как для него важны вовсе не отвлеченные понятия или числа, а только вещи, но это является полной противоположностью того, что мы имеем у Плотина. Поэтому не удивительно, что вместо издевательств Аристотеля над пифагорейцами (Arist. Met. XIV 6, 1093 a 1—13)

¹ Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина. М., 1928.

Плотин буквально преклоняется перед числами, считает их богами и посвящает им целые трактаты. Для Плотина это только естественно, и тут Аристотелем и не пахнет. Критике пифагорейского учения о числах вместе с платоническим учением об идеях Аристотель посвящает почти целиком XIII и XIV книги своей «Метафизики» (критика пифагорейского учения о числах особенно в XIII 6—9 и XIV 3—6). Кроме того, мы все-таки должны сказать исклчительно ради историко-философской точности, что и Аристотелю совсем не чуждо учение о числовой структуре художественной предметности (ИАЭ IV с. 794—797). Прочитаем такой текст из Аристотеля (Met. XIII 3, 1078 a 31 — b 6): «Так как затем благое и прекрасное — это не то же самое (первое всегда выражено в действиях, между тем прекрасное бывает и в вещах неподвижных), поэтому те, по словам которых математические науки ничего не говорят о прекрасном или благом, находятся в заблуждении. На самом деле они говорят о нем и указывают как нельзя более: если они не называют его по имени, но выявляют его результаты и (логические) формулировки, — это не значит, что они не говорят о нем. А самые главные формы прекрасного — это порядок [в пространстве], соразмерность и определенность — математические науки больше всего и показывают именно их. И так как эти стороны, очевидно, играют роль причины во многих случаях (я разумею, скажем, порядок и момент определенности в вещах), отсюда ясно, что указанные науки могут в известном смысле говорить и о причине такого рода — причине в смысле прекрасного. А более явственно мы скажем относительно этого в другом месте». Из этого можно видеть, что, несмотря на свои позитивистские тенденции, Аристотель даже и в учении о числах играл для Плотина отнюдь не последнюю роль.

3. Ум. Совершенно иначе дело обстоит с учением Аристотеля об Уме.

Удивительным образом Аристотель, этот позитивно настроенный идеалист, а иной раз даже и прямо материалист, создал такое глубокое и проникновенное учение об Уме, что можно прямо говорить о зависимости Плотина в этой области именно от Аристотеля. Ведь нужно иметь в виду, что в некоторых местах Аристотель прямо отрицает существование идей и чисел и уж тем более не представляет себе Ума составленным из идей и чисел. Об этом — яркие страницы в Met. XIII 5—7, как и вообще в кн. XIII—XIV «Метафизики». Конечно, у Аристотеля здесь беспримерная путаница: идеи вещей не существуют вне самих вещей, но зато, говорит Аристотель, они существуют в самих вещах; и двигателей существует столько же, сколько мировых сфер (Met. XII 5—6), а с другой стороны, у всего бытия должно быть только одно общее начало, вечное и неподвижное (XII 5, 1071 a 29 — 1071 b 2). Тут у Плотина совершенно нет никакого соприкосновения с Аристотелем. Находя в Уме совпадение мыслящего и мыслимого или владение мыслящего мыслимым, Аристотель выводит из этого единое, вечное и блаженное существование божественного Ума. Аристотель пишет: «Ибо разум имеет способность принимать в себя предмет своей мысли и сущность, а действует он, обладая ими, так что то, что в нем, как кажется, есть божественного, это скорее самое обладание, нежели одна способность к нему, и умозаключение есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если поэтому так хорошо, как нам — иногда, богу — всегда, то это — изумительно; если же — лучше, то еще изумительнее. А с ним именно так и есть. И жизнь без сомнения присуща ему: ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность: и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его; ибо вот что такое есть бог» (XII 7, 1072 b 13—30). Если заранее не знать автора этих слов, то совершенно нельзя будет решить, принадлежат ли эти слова Плотину или Аристотелю.

Напомним, однако, что у Аристотеля дело вовсе не обстоит так просто, чтобы давалась теория Ума, чтобы этот Ум двигал миром, и больше ничего. Можно спросить, что же это за Ум, в котором нет никаких идей, и что же он мыслит, и как он мыслит, если идей вообще не существует? И почему он объявлен у Аристотеля умопостигаемым, а не чувственным, и как он может двигать миром, если в нем ровно ничего нет? Да и еще, видите ли, мы должны такой божественный ум считать блаженным. Тут у Плотина нет ровно никакого соприкосновения с Аристотелем, потому что плотиновский Ум состоит из идей, или эйдосов, и он представляет собою такую полноту жизни, которая действительно может быть основанием для блаженства. Вероятно, здесь у Аристотеля действовал только его чрезмерный антагонизм с Платоном, потому что сам же Аристотель считает Ум «местом эйдосов» (De an. III 4, 429 a 27—29) и даже «эйдосом эйдосов» (De an. III 8, 432 a 2). Тут у Аристотеля просто самая элементарная путаница, и связывать учение Плотина об Уме с таким же учением Аристотеля, не производя при этом никакого историко-философского анализа, просто невозможно.

Вместе с тем, однако, мы должны сказать, что филологическое отчетливое изучение текстов об Уме у Плотина свидетельствует о необычайной пестроте взглядов философа на этот предмет. В конце концов, все определяется той понятийно-диффузной характеристикой философии и эстетики Плотина, которую мы дали выше (см.). Тем не менее разнотой многочисленных высказываний Плотина об Уме все же требует своей точной формулировки, и эту формулировку мы предпочитаем сделать по тому самому А. Армстронгу, которого мы уже использовали выше по другому поводу (см. выше).

По мнению Армстронга¹, Ум Плотина — вещь гораздо более сложная и важная, чем «второй ум» или «второй бог» Нумения (frg. 11, 13-14; 15, 1-10; 16, 14-17 Des Places) и Альбина (introdustio). Армстронг выделяет шесть основных аспектов, охватываемых понятием ума у Плотина: 1) Ум — это радиация, или поток, исходящий от Единого, подобный свету, исходящему от солнца; 2) Ум — это развращаемая потенция Единого, это семя, содержащее потенциально все вещи; 3) Ум — это высшая степень проявления ума как такового, и человеческого и космического, который, прямо созерцая Единое, воспринимает его во множественности; 4) Ум происходит от Единого как потенция, которая актуализуется, возвращаясь к Единому путем созерцания его; 5) Ум — Умный Космос, «Организм вселенной», содержащий прообразы (архетипы) вещей чувственного мира; 6) Ум — это космос взаимодействующих духовных сущностей, каждая из которых содержит все остальные в органическом единстве

¹ Armstrong A. Op. cit., p. 49—50.

созерцания.

В свою очередь эти шесть аспектов сводятся к трем главным сферам, из которых состоит платоновский ум, — это эманация из Единого, Ум в собственном смысле и ум как космос.

Несомненно, подобного рода оттенки учения Плотина об Уме выражены у Плотина достаточно ясно. Но, как нам кажется, в филологическом смысле это различие умственных оттенков можно было бы представить гораздо более подробно и доказательно, чем это делает А. Армстронг. Но, конечно, это наше замечание имеет второстепенное значение. Тут важно только то, на что А. Армстронг, между прочим, не обращает никакого внимания, а именно, что если всерьез поверить Аристотелю о несуществовании общих идей, то ни о каком Уме, собственно говоря, не может быть и речи. Этот Ум был бы не каким-то блаженным божеством, но абсолютно пустым местом, которому нечего и не о чем мыслить и который, если и признать его перводвигателем, совершал бы только механические толчки в направлении космоса, сам не понимая, что это за толчки, и не давая понять этого никому и ничему другому. И что это был бы за бог, и почему он был бы мыслящим, и что именно он мыслил бы, и почему он испытывал бы к тому же еще и какое-то небывалое блаженство? Тут у Плотина совершенно нет никаких точек соприкосновения с учением Аристотеля об Уме, несмотря на явное совпадение обоих мыслителей в этой проблеме, если всерьез отнестись к приведенной у нас выше цитате из Аристотеля о живом и блаженном самомышлении надкосмического и перводвижущего Ума.

Далее, если сравнивать Плотина с Аристотелем, то за проблемой «Ума» тут необходимо рассматривать и проблему эманации. На этот раз необходимо сказать, что и у Плотина эта эманация тоже рассматривается не вполне единообразно. Рассмотрим этот вопрос несколько шире.

Сначала скажем об отношении Плотина к гностикам по вопросу об эманации, чтобы тем самым сделать более ясным и отношение Плотина и Аристотеля. Также необходимо для полной ясности вопроса сопоставить проблему эманации у Плотина и со стоиками, которые впервые в античной философии и заговорили об эманации в собственном смысле слова, а также и с герметической традицией в этом вопросе.

Выясняя, есть ли связь платиновского учения об эманации с эманацией у гностиков, Армстронг критически относится к сближению Плотина и гностиков, считая, прежде всего, что Плотину чужда плотско-сексуальная тенденция в учении об эманации гностиков. Несмотря на многочисленные метафорические основы (I 6, 1, 13-28; V 3, 12, 39-44; V 5, 8, 5-7; V 6, 4, 14-22; VI 8, 18, 20; VI 9, 9, 6—7 и т. п.), Плотин в своем учении об эманации часто критикует именно метафорический способ изложения (VI 5, 5, 1 — 10). Но и метафоры (например, солнца и его лучей), и критику этих метафор Армстронг считает той «платой», которую потребовало от Плотина сохранение традиционной органичности и единства античного космоса. Поэтому, исследуя учение об эманации Плотина, необходимо обратиться к истории вопроса об эманации в предшествующей греческой философии.

Первое упоминание об эманации находим у Посидония¹, но у него, как и вообще у стоиков (см. SVF I frg. 120), взгляд на эманацию всецело материалистический, в то время как у Плотина эманация — свет занимает пограничную позицию между двумя мирами. Поэтому если Посидоний и был одним из источников Плотина, то источником не непосредственным, но переработанным в духе платоновской иерархии мира идей и чувственного мира (II 1, 7, 20-48; IV 5, 6, 7; I 6, 3, 17-19).

Далее, находя внешнюю близость учения Плотина к современной ему герметической традиции (ср. Herm. XVI Scott), Армстронг считает, что нет оснований говорить о прямом воздействии герметики на Плотина, вообще постоянно отесняющего в себе всякое влияние (даже Платона и Аристотеля) из-за сильного напора развития собственного учения. Именно поэтому мы находим у самого Плотина весьма важную, с точки зрения Армстронга, критику своего собственного учения об эманации, хотя критика эта не всегда явная.

Во-первых, когда в трактатах VI 4 и VI 5 Плотин говорит об Уме и об Едином, он практически элиминирует всякую эманацию тем, что Ум у него всецело сливается здесь с Единым (VI 4, 14, 1-14; VI 5, 7, 7-8; VI 5, 12, 7-11).

Во-вторых же, по мнению Армстронга, важным практическим выступлением Плотина против его собственной теории эманации являются те, например, места (VI 4, 3, 1 — 14; VI 4, 8—9), где говорится о свете, лишенном источника и разрозненном, и о силе, отделенной от своего источника и тем не менее вполне присутствующей в своем раздроблении. Такой возможностью, по мнению исследователя, подрывается самая основа концепции эманации.

Считая своеобразной побочной формой теории эманации взгляд на Единое как на корень или семя (III 3, 7, 14; IV 8, 6, 9; V 9, 6, 10—13), Армстронг тонко чувствует намеченный здесь конфликт платиновских источников, и именно инверсию аристотелевско-платоновской идеи, согласно которой актуальное предшествует потенциальному (Met. XII 7 1072 b) в эволюционистскую систему типа раннего стоицизма (SVF II 596, 6181, 1027). В IV 8, 5, 1-3 эта инверсия вполне очевидна. Здесь речь идет о способностях (потенциях) души, которые могут проявиться лишь в материальном мире, а до тех пор останутся втуне. Человеческая душа, будучи низкой ступенью бытия, существенно отличается от души космической. Совершенство космической души заключается в ее максимальном приближении к Уму. Что же касается человеческой души, то ее совершенство достижимо лишь путем материального воплощения, то есть при ее формальном снижении в сравнении с мировой Душой, то есть в ее, наоборот, сближении с материей.

В IV 8, 6 (вся глава) Плотин идет еще дальше, и в том же смысле совершенства и величия материальных воплощений он высказывается в трактате «Против гностиков» (II 9, 3 вся глава).

Поэтому, заключает Армстронг, нельзя сказать, что Плотин говорит об Едином только как о сфере потенциального, а о материальном мире, о мире чувственном — как о сфере актуального. Исследователь хорошо показывает именно то, как живо сотрудничают у Плотина чистый платонизм и чистый стоицизм, измененные лишь в отношении их общей ориентации, то есть взаимосоотнесенные в рамках одного учения.

Мы прибавили бы к этому, что платиновское Единое одновременно является и энергией и потенцией всего

¹ Witt R. E. Plotinus and Posidonius. — «Classical Quarterly». Vol. XXIV, 1930, p. 198, p. 205-207.

существующего. Это в достаточной мере отличает Плотина и от Платона и от Аристотеля.

У Аристотеля (Met. XII 7, 1072 b 31—35) мы читаем: «Если кто, напротив, полагает, как это делают пифагорейцы и Спевсипп, что самое прекрасное и лучшее находится не в начале, так как исходные начала растений и животных — это хоть и причины, но красота и законченность — лишь в том, что получается из них, — мнение таких людей нельзя считать правильным. Ведь семя получается от других более ранних существ, обладающих законченностью, и первым является не семя, но законченное существо; так, например, можно было бы сказать, что человек раньше семени — тот, который возник из данного семени, но другой, от которого — это семя». Таким образом, ясно, что у Аристотеля именно энергия предшествует потенции, но никак не наоборот.

Совсем другой взгляд на всю эту проблему мы находим у стоиков, которые, исходя из своей теории эволюции, ставят в начале всего именно потенцию, а не энергию, энергия же у них развивается из потенции только впоследствии, в порядке эволюции. Так, мы читаем (SVF III frg. 203 — 49, 11 — 18), что «потенция есть творческое начало (hē eroisticē) большинства явлений». «В материи существует формообразующая (morphoysa) потенция» (II frg. 308). «Судьба есть движущая (cineticē) потенция материи» (I frg. 44—45). Даже больше того, в одном стоическом фрагменте читаем, что «потенция материи — это бог» (II frg. 308). Таким образом, примат потенции над энергией у стоиков тоже ясен.

Что же делается у Плотина? Можно сказать, что первым началом у него является потенция. Но это такая потенция, которая содержит в себе мощь всего существующего. А раз это так, то первое начало Плотина вполне вправе назвать и энергией. Отсюда и становится ясным все отличие в платоновском учении о потенции и энергии и от Аристотеля и от стоиков.

Для полной ясности в этой области необходимо штудировать краткий, но весьма ясный и яркий трактат Плотина II 5, который так и называется «О потенции и энергии»¹. Поскольку для Плотина основным является разделение идеального и материального, постольку и оба эти понятия тоже можно понимать и идеально и материально.

В материальной области сама материя не есть что-нибудь, но может быть чем-нибудь; и поэтому она здесь не потенция в собственном смысле слова, но потенциально данное (to dynamēi). Потенцией же в собственном смысле слова материя становится только тогда, когда в ней воплотился какой-нибудь эйдос. В этом смысле, например, медь, взятая сама по себе, не есть ни потенция, ни энергия; но, взятая как материал для статуи, она есть потенциально данная статуя. Для того же, чтобы заговорить о потенции в материальной области, необходимо иметь в виду не материю, но эйдос, который действительно может быть смыслом чего-нибудь и может быть идеей вообще. Поскольку он идея вообще, он тоже не есть ни потенция, ни энергия, или такая потенция, которая существует уже только в умопостигаемости мира, то есть неотделимо от энергии. Что же касается энергии, то ее вовсе не может быть в материальном мире, а в умном мире она является индивидуализированной энергией. В материальном же мире в собственном смысле она вовсе не существует, а существует только постольку, поскольку в материальном мире существует эйдос, погружаясь в нее и получая те или другие уже внеумственные качества и свойства. Таким образом, по Плотину, раньше всего — умопостигаемая энергия, которая неотделимо существует так же и от индивидуального эйдоса. Но эта энергия и этот эйдос могут воплощаться в материи. Тогда они становятся движущим началом, и тогда в них можно различать активность и пассивность: активность — это они сами, а пассивность — это те материальные признаки и свойства, которые они получают при своем воплощении в материи. Другими словами, для Плотина важна не разница между потенцией и энергией, но разница между идеальным и материальным, потому что как потенция, так и энергия могут пониматься как идеальное, и тогда они обе суть действующее начало, так и материально, — тогда к ним примешиваются разные свойства и качества, которые уже не суть ни энергия, ни потенция, но только энергично данное и потенциально данное.

Взятый в аспекте его умно-космического содержания, Нус Плотина вполне традиционен. Это не что иное, как вторая ипостась Среднего платонизма, для адекватного понимания которой Армстронг считает необходимым исследовать роль «духовной материи» (или умной материи), или неопределенной двоицы Платона в платоновской системе (см. Plat. Phileb. 23c; Arist. Met. I 6, 987 b 20 сл.). По мнению Армстронга, доктрина «умной материи» складывается у Плотина из сочетания неопределенной двоицы с учением Аристотеля о материи как о чистой потенции. Как видно из II 4, 1—5, умная материя формируется вместе и эйдосами и Единым. Таким образом, содержанием Ума является, по Плотину, не Единое, но множественное единство умных сущностей (poēta). Этот существеннейший разрыв преодолевается у Плотина любовью (VI 7, 35, 25—26) Ума к Единому (ср. также VI 7, 11; VI 7, 15). Что же касается отношения Единого к Уму, то, оказывается, Единое и побуждает ум к множительной активности (VI 7, 15, 18—20). Ум в собственном смысле является, по мнению Армстронга, промежуточным звеном между Единым и умными сущностями в узком смысле (см. V 8, 12, 3—9, где говорится о том, что Ум порождает эйдосы).

Это соотношение nous — poēta восходит, по мнению Армстронга, к Аристотелю (см. De an. III 4 429 b — 430 a), но описание умного космоса в целом дается Платином совершенно в русле платоновского «Тимея» (см. VI 7, 1 — 13; а также V 1, 4, 7—19).

Наконец, мы должны еще раз подчеркнуть то, что было слишком кратко сказано раньше, а именно о наличии особого рода материи в самом Уме. У Плотина этой умной материи посвящены весьма выразительные главы II 4, 2—5². Не входя в подробности возможного здесь и достаточно трудного анализа, мы формулируем только главную мысль. А именно — Ум Плотина, не будучи понятийной абстракцией, но интуитивной картиной всякого предельно

¹ Этот трактат вместе с соответствующими интерпретациями переведен нами в кн.: Лосев А. Ф. Античный космос..., с. 235—242, 367—386.

² Перевод этого учения Плотина об умной материи см. в кн.: Лосев А. Ф. Античный космос..., с. 322—325, а также в Антологии мировой философии в 4-х т., т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 539-542.

мыслимого предмета, по теории самого Плотина, состоит из «умных изваяний», которые он в другом месте называет просто богами. Но в каждом изваянии, конечно, можно различать материал, из которого оно возникло, и окончательную форму, которую этот материал принял. В чистом уме это различие, конечно, является чисто теоретическим, вполне условным и имеющим разве только какое-нибудь разъяснительное или воспитательное значение, в то время как в чувственном мире деревянные балки и доски, из которых сделан дом, вовсе не есть сам дом, а они могут быть, например, мостом через реку или статуей. Ради этой чисто интуитивной нераздельности материи и формы Плотин и говорит об особой умной материи, которая так резко отличается у него от материи чувственной, так как эта последняя никогда не есть сам материальный предмет, а только отдельно существующий материал предмета. Но тут-то мы и должны сказать, что учение об умной материи перешло к Плотину не откуда-нибудь, а именно от Аристотеля. Излагать этого вопроса здесь мы не станем¹. Скажем только, что без умной материи невозможна ни метафизика Аристотеля, ни диалектика Плотина. И, между прочим, это учение отсутствует у Платона.

4. *Душа*. Теперь перейдем к рассмотрению Плотина и Аристотеля в области учения о третьей ипостаси, именно о Душе. По мнению Армстронга, сложность проблемы Души у Плотина в том, что перед философом с самого начала стояла задача совместить как-то вполне восторженное отношение к миру с полным осознанием того принижения, какое по необходимости претерпела Душа, творя этот мир. Плотин, конечно, не удовлетворяла гностическая концепция «падшей души», порождающей чувственный мир, однако, по мнению Армстронга, в «Эннеадах» заметно «напряжение между приятием и неприятием мира».

Анализируя трактат «О промысле» (III 2—3), где говорится о том, что Душа образует мир и правит им, Армстронг выделяет одно очень важное обстоятельство. Материальный, чувственный мир, по Плотину, являясь реализацией потенции Души (II 9, 3, 1—5; IV 8, 6, 1—16; V 9, 6, 11—19), целиком содержится в этой Душе, которая дает ему все — вдохновляет и украшает его (см. V 1, 2, 11—23; IV 3, 9, 20—26; II 1, 3, 18—20). Однако, по мнению Армстронга, чувственный мир у Плотина вовсе не является простым смещением Души и материи. В трактате «О промысле» Плотин говорит о логосе, испускаемом Душой. Вот этот-то логос и входит в связь с материей, и оформляет ее и творит чувственный мир. «Трансцендентная Душа вселенной не воздействует на материю прямо», — пишет Армстронг.

Мировая Душа, по Плотину, так же как и душа каждого человека, двойственна. Направленная на Ум в созерцании, она стремится во всем уподобиться ему, направленная же на себя самое, она создает свой собственный образ (*indalma*), который и воплощается в материальном мире (см. V 2, 1, 18—19; II 1, 5, 6—8; II 3, 9, 19—25). Душа, таким образом, состоит из двух ипостасей, так что продукт эманации космической Души оказывается уже не третьей, но четвертой ипостасью (см. V 2, 1). Такой взгляд, по мнению Армстронга, подтверждается платоновским разделением Души на бога (*theos*) и демона (*daimōn*), говорящим именно об ипостасном характере низшей Души, а не просто об ее «силовом» происхождении от Души высшей (II 9, 2, 10—18). Низшая Душа, по мнению Армстронга, столь же отлична от высшей Души, как эта последняя — от Ума, и относится к ней так же, как она сама — к Уму.

Для понимания сущности этой четвертой ипостаси, считает Армстронг, необходимо разобраться в той двойственности, которая характерна для взгляда Плотина на материю в чувственном мире. Эта материя, с одной стороны (негативно), — абсолютная потенция, а с другой стороны (позитивно) — зло, начало, сопротивляющееся всякой формообразующей деятельности. Оба эти взгляда нередко находятся у Плотина в тесном переплетении, как, например, в трактате II 4. Второй взгляд наиболее отчетливо выражен в трактате I 8. Армстронг считает, что такая напряженная двойственность подхода к проблеме материи у Плотина восходит к «старой борьбе идей», намеченной уже у Платона — с одной стороны, в «Федоне», а с другой — в «Тимее».

Взгляд на материю как на чистую потенцию тесно связан, по мысли Армстронга, с суждением о том, что материальный мир является великолепной частью вселенной, а это суждение Армстронг считает одним из центральных в философии Плотина. Это говорит прежде всего о том, что материя не может нести ответственность за чувственный мир, или, вернее, за действительность этого мира. В мире должен быть имманентный духовный принцип. И тут Армстронг делает ряд весьма тонких наблюдений, великолепно вскрывающих причину того, почему, собственно, этим принципом не может быть вселенская Душа, которая, как известно, объемлет весь мир как бы извне.

Причина, по которой Плотин не мог принять имманентистский взгляд на вселенскую Душу, заключается в том, что в философии Плотина прихотливо соединились концепция Ума, «унаследованная от Аристотеля через посредство Среднего платонизма и неопифагореизма», и учение о душе Платона. Ум Плотина вовсе не является Демиургом. Душа — это вполне бессознательный продукт самососредоточенного созерцания Ума, имеющего гораздо большее отношение к самомыслящему богу-уму Аристотеля, превращенного в «высший Ум» Альбина и «первого бога» Нумения, чем к чему-нибудь из платоновского «Тимея».

Таким образом, по мнению Армстронга, место трансцендентного устроителя и правителя космоса по необходимости занимает у Плотина мировая Душа. А место мировой Души «Тимея» и ее функции переходят у Плотина к низшей Душе (см. IV 3, 2, 41—58). Стремясь возможно доскональнее проследить нюансы платоновского и аристотелевского начал в «Эннеадах», Армстронг старается подчеркнуть, во-первых, необходимость именно взаимного влияния, а во-вторых, становящуюся вполне очевидной органичность платоно-аристотелевского синтеза у Плотина.

Что касается независимости Души, ее трансцендентности, отстраненности от чувственного мира, то эта концепция, по мнению Армстронга, связана с позитивной трактовкой материи — именно как источника зла. Чем ближе к материи, тем множественнее, слабее, дальше от первоначального единства оказывается Душа. Именно поэтому, считает Армстронг, различия между низшей и высшей Душами непреодолимы, и лишь человеческая душа

¹ Учение Аристотеля о материи, как чувственной, так и умной, проанализировано у нас в одном из предыдущих томов (ИАЭ IV, с. 61—75).

содержит в себе и ту и другую. Материя не может тронуть вселенскую Душу, или, например, Души звезд (II 2, 3, 6—8), но она вполне в состоянии исказить логосы (I 8, 8, 15) или помешать логосу и эйдосам в их формирующей деятельности (II 3, 11, 11 — 13). Способность человека обладать и вселенской и низшей Душой объясняется двойственностью его собственного бытия (II 1, 5, 18-21; VI 7, 5, 21-25; IV 3, 12-18; IV 8, 7, 1-2).

Армстронг анализирует тот аспект платиновской концепции низшей Души, в котором Плотин называет ее «природой» (physis). Этот аспект Армстронг считает развитием платоно-аристотелевской традиции, подвергнутой стоическому воздействию. Стоический элемент в концепции Плотина обнаруживается там, где Плотин говорит о чувственном мире как об органическом целом (III 2, 2-3), о сперматических логосах (IV 3, 10, 38-42; IV 4, 11, 17—28). Однако, считает Армстронг, стоический характер этих логосов у Плотина существенно переосмысливается, если принять во внимание отношение платиновских логосов к Уму (IV 3, 5, 8—14). Так же и в трактате VI 7, 5 имманентные логосы — это скорее «по-аристотелевски переосмысленные платоновские трансцендентные души, чем что-нибудь стоическое». Армстронг вообще считает, что стоическое влияние сказалось больше на лексике, чем на существе дела (см. IV 3, 11, 6—12).

Так же и в отношении аристотелевского влияния, по мнению Армстронга, нужно высказываться в высшей степени осторожно, хотя термину «природа» у Плотина, видимо, присущ дискуссионный обертон природы Аристотеля.

Природа у Плотина бессознательна, но деятельна (IV 4, 13, 7—8), она даже созерцает, но не обладает своим созерцанием (III 8, 1, 18—24). Созерцание природы, подобное сну (III 8, 4, 24—25), является активной силой лишь случайно, или, во всяком случае, непреднамеренно. Даже самая низшая душа для Плотина — не аристотелевского типа, так как она не имманентна. В II 3, 9, 32—34 Плотин пишет, что Душа связана не с материей, но с телом. Здесь, по мнению Армстронга, Плотин принимает платоновскую концепцию независимости Души и отвергает аристотелевскую доктрину о том, что душа — это форма тела (ср. VI 7, 6, 7—12). Для Плотина, в отличие от Аристотеля, природа, даже если ей присущи созерцание или сознание, не является регулятивной силой (см. трактат «О проблемах Души» — IV 3—4), но природа — формирующий и дающий жизнь принцип.

Подводя итог всем этим наблюдениям об отношении Плотина к Аристотелю в области учения о Душе, можно сказать следующее.

Во-первых, и диалектически, и формально-логически, и систематически, и, вообще говоря, сознательным образом Плотин, несомненно, заимствует свое учение о Душе из платонической традиции, и прежде всего из платоновского «Тимея». Это — третья ипостась после единого и ума, которой противостоит совершенно в духе «Тимея» материя, или необходимость. Об этом не может быть никаких споров. Стоики для Плотина в своем учении о душе, конечно, слишком материалистичны, поскольку душа эта у стоиков является не чем иным, как все тем же мировым огнем, а в отношении человека просто теплым дыханием. Нет ничего общего у Плотина в его учении о душе также и с гностиками, которые для него слишком дуалистичны, антидиалектичны и антропоморфичны. С герметической литературой у Плотина тоже мало общего, ввиду отсутствия в ней отчетливого диалектического метода. В противоположность всем этим концепциям Платон в учении о душе выступает для Плотина в качестве единственного и непререкаемого авторитета.

Во-вторых, однако, кроме строго логической диалектики Плотину свойственно также еще и то, что мы называем понятийно-диффузным стилем и философии и эстетики (общее определение этого стиля — выше, см.). Но Плотин не принадлежит к тем философам, у которых философия и стиль философии настолько разорваны, что не имеют ничего общего между собою. И философия и эстетика поэтому не только внешним образом, но и в смысле своего внутреннего оформления отличаются у него именно этой понятийно-диффузной структурой. И вот тут-то мы и наталкиваемся на целый ряд неожиданностей, далеко выходящих за пределы той канонической триады, которая формулируется в виде традиционных трех основных ипостасей. Душа у Плотина, конечно, является в полном смысле платонической ипостасью и совершенно безупречно занимает то третье место, которое было ей отведено еще Платоном. И тем не менее материальный мир, космос, то, что ниже и дальше Мировой Души, все это переживается Плотинем настолько глубоко, искренно и откровенно, что возникает вопрос, не назвать ли космос вместе с той материей, из которой он состоит, тоже своего рода ипостасью, которая, в случае положительного ответа на этот вопрос, была бы, следовательно, уже четвертой ипостасью. Все дело заключается в том, что каждая ипостась в платонизме, будучи окружена инобытием, всегда оказывается способной перейти в это инобытие и тем самым получить уже новую структуру. Так, из Единого получился Ум, а из Ума — Мировая Душа. Но вот эта Мировая Душа — тоже еще не последняя ступень ипостасного развития. Она ведь тоже переходит в свое собственное инобытие, а если это так, то возникает уже и дробление универсальной Души, возникает бесконечное количество больших и малых душ, и они уже лишены такой предельной самодвижимости, которой отличается универсальная Душа. Эти отдельные души уже несравненно слабее универсальной Души. И эта слабость выражается в том, что цельная душа уже подчиняется отдельным и часто весьма мелким жизненным порывам. А это, в свою очередь, для Плотина, как и для Платона, означает получение душою того или другого тела, поскольку угождение души разным отдельным жизненным порывам и означает ту или иную подчиненность ее телу. Но до сих пор Плотин все еще не выходит за пределы строго классического платонизма.

В-третьих, мы часто натываемся у Плотина и на это уже неклассическое понимание души, на некоторого рода оправдание мелкого и мелочного существования душ и даже, можно сказать, на прямое любование этим космическим хаосом, который необходимым образом возникает ввиду стремления каждой индивидуальной души стать универсальной душой и ввиду прямого оправдания этого мелкого внутрикосмического поведения душ у Плотина. Подобного рода космологическая картина, можно сказать, почти целиком отсутствует у Аристотеля.

Чтобы покончить с вопросом о Душе, необходимо сказать еще и о том вопросе, который часто дебатировался в аристотелевской литературе, а именно вопрос о бессмертии индивидуальной души. Одни исследователи опирались на

аристотелевское учение о том, что индивидуальная душа есть «первичное (законченное) осуществление естественного органического тела» (De an. II 1, 412 b 4) и поэтому она не может существовать отдельно от тела, а тем самым и обладать бессмертием после смерти тела. Другие исследователи обращали внимание на то, что у Аристотеля есть также учение об уме, с телом не связанным и привходящем в него извне (De an. I 4, 408 b 18—19). Этот ум Аристотель называет *poys poioyn*, и в отдельной человеческой душе ему соответствует *poys patheticos*, понимаемый как способность души к мышлению. Ум деятельный не может погибнуть вместе с телом, так как он связан со всеобщим умом; но вместе с тем он, будучи ориентирован на индивидуальную человеческую душу, и сам известным образом индивидуализируется. Аналогом такого аристотелевского построения у Плотина является как раз его понимание соотношения между всеобщей и индивидуальной душой. Всеобщая душа у него никак не связана с данным чувственным телом. Вместе с тем она претерпевает у него разделение по телам, то есть индивидуализируется. Плотин совершенно определенно учит о бессмертии этой индивидуальной души, и в этом он отличается от Аристотеля. Но вместе с тем эта его душа не является собственником аффекций, всяческих страданий, переживаний, вожелений и т. п. Все эти аффекции свойственны у него тому, что смешано из души и тела. Эта «смесь» со смертью тела, понятным образом, разрушается. Но душа как таковая у Плотина остается бессмертной.

Таким образом, можно сказать, что Плотин аристотелевскую душу понимает как смесь души и тела. Аристотелевский же индивидуализированный ум поэтому мы должны понимать как отдельную платоновскую душу, бессмертную и с телом связанную только относительно, так что с этой точки зрения можно сказать, что и у Аристотеля индивидуальная душа, называемая им, правда, умом, тоже является бессмертной (чего, правда, у самого Аристотеля мы в четкой форме не находим). Заметим, что при всей неясности проблемы бессмертия индивидуальной души у Аристотеля, у Плотина мы находим специальный трактат «О бессмертии души» (IV 7) и что в сравнении с общим равнодушием Аристотеля к судьбе отдельных душ у Плотина учение о душепереселении и воплощении душ является одним из основных.

Мы не имеем возможности в данном труде произвести сравнение Плотина и Аристотеля решительно по всем пунктам их философско-эстетической системы. И после того как мы привели материалы относительно трех ипостасей у Плотина, об остальном скажем только кратко.

5. *Потенция и энергия*. Несомненно аристотелевского, но никак не платоновского происхождения проблема *потенции и энергии* у Плотина¹. Эта бушующая и действительно энергичная и уж тем самым, конечно, энергичная сторона бытия представлена достаточно ярко и у Аристотеля (ИАЭ IV, с. 101—123) и у Плотина. Разница этих двух концепций заключается в том, что Плотин весьма ярко выдвигает в этой проблеме противоположности умного и чувственного мира. Но остается незбылемым тот факт, что термин «энергия» у того и у другого философа указывает на выразительную сторону бытия, потому что в энергии как раз и выражается внешним способом то, что является внутренним содержанием соответствующего предмета. Такого рода энергию тоже необходимо относить к той текуче-сущностной стороне бытия, о которой мы говорили выше (см.). Об этой энергии, собственно говоря, трудно даже и сказать, является ли она только идеальным и только материальным началом. Оба эти начала Плотин принципиально и в абстрактном виде, конечно, строго различает. Тем не менее текуче-сущностный характер его системы заставляет Плотина весьма часто толковать те или иные проблемы именно в энергичном отношении. Такова, например, вся проблема эманации, или логоса (об этом ниже). Соответственно требуют «выразительного» толкования и термины *dynamis* («потенция»), а также и «потенциально-сущее» и «энергично-сущее» (об этом ниже). Принцип потенции и энергии настолько ярко представлен у Плотина, что всю его эстетику можно прямо назвать энергичным идеализмом, или, точнее, энергично-миметическим идеализмом, поскольку каждый отдельный момент энергичного развития представляет собою только то или иное подражание тому или другому предыдущему моменту.

6. *Четыре причины*. Можно, далее, сказать, что и четыре причины Аристотеля остались для Плотина элементарной картиной всякой реальности. Ведь все, что существует, по Плотину, и материально, и обладает тем или иным эйдосом, и в той или другой степени самодвижно, то есть является причиной себя самого, и, наконец, в той или иной степени целесообразно, то есть выявляет в себе самом преследуемую им цель. Материя, эйдос (или, как обычно неправильно переводят, «форма», излишним образом противопоставляя эту «форму» платоновской «идее», хотя у Плотина тут употребляется только один термин, «эйдос», или иногда «идея»), причина и цель, — эти четыре основные принципа у Аристотеля (Phys. II 3, вся глава) целиком вошли в философию и эстетику Плотина. Ведь философско-эстетическая мысль Плотина базируется прежде всего на понятии каждого существа, или вообще жизни. Мы уже много раз говорили о том, что последней ипостасью из трех основных является именно Душа, а все дальнейшее является у Плотина только эманацией души. Но это же и значит, что у Плотина все бытие обязательно одушевлено, обязательно есть жизнь, почему для него ничего не стоит тут же переходить и к мифологии. В сравнении с этим Аристотель, как мыслитель гораздо более позитивного направления, не делает всех выводов о мифе, которые сами собой вытекают из его учения о четырех принципах. Но если бы Аристотель не был таким антагонистом Платона, часто излишним образом противопоставлявшим себя своему учителю, то и он должен был бы давать концепцию мифа как вещи в ее законченной форме. В значительной мере, однако, это компенсировалось у него общей *чрезвычайно живой картиной природы*. Природа для него не только материя с ее оформлением, но всегда также и самодвижная живая причина и, главное, так или иначе, но немедленно достигаемая та или иная цель. Вся эта картина причинно-целевой и эйдетически оформленной материальности, как мы сказали, еще не является для Аристотеля мифологией, да и Плотин не называет это мифом в терминологическом смысле слова. Но ясно, что эта живая и вечно бурлящая картина природы представлялась и Плотину и Аристотелю подлинной и насыщенно жизненной реальностью, на которую только природа, с их точки зрения, была способна.

¹ Трактат Плотина «О потенции и энергии» (II 5) переведен нами в кн.: Лосев А. Ф. Античный космос... (с. 236—242) и проанализирован там же (с. 357—371).

7. *Материя и природа*. Отдельно стоит сказать о концепции *материи* у Плотина и Аристотеля. Как мы показали в специальном исследовании концепции материи у Аристотеля (ИЭА IV, с. 61—75), эта аристотелевская концепция довольно близка к платоновской.

а) Материя у Аристотеля тоже есть не-сущее, но не в смысле абсолютного отсутствия, а в смысле отсутствия только отдельных качеств, в смысле возможности появления этих качеств при условии того или иного объединения материи с эйдосом. В сущности говоря, это и есть самое настоящее учение Аристотеля о материи, которое нетрудно отметить у него в многочисленных текстах.

Однако Аристотель — антагонист Платона, и опять-таки не в абсолютном смысле слова, но в смысле более позитивной обрисовки отдельных платоновских категорий. Также и материю Аристотель хочет представить в виде реального чувственного субстрата, в виде чувственного материала, из которого создаются вещи. Отсюда у Аристотеля возникает некоторого рода путаница, доставляющая исследователям обычно очень много труда представить себе аристотелевскую материю в окончательно ясном виде. Но сейчас мы обсуждаем не самого Аристотеля, а Плотина в сравнении с Аристотелем. При таком подходе к Плотину, несомненно, надо утверждать, что платоновское учение о не-сущем играет у него первую роль. И тем не менее Плотин настолько любит жизнь и так высоко ставит материю в системе своей космологии, что он часто совершенно по-аристотелевски тоже склонен свою чистую материю понимать субстратно, то есть чувственно-материально. Конечно, филологические Зоилы и тут найдут разного рода противоречия и путаницу в текстах Плотина. Но при более свободном подходе к текстам Плотина необходимо сказать, что концепция материи у него обоснована на известном рассуждении Платона о материи как о не-сущем (Plat. Tim. 47 e—53 c.). Но это у Плотина только один из основных принципов. Да и в качестве одного из основных принципов эта материя фигурирует у Плотина даже и в умпостижимом мире (см. ниже). Но кроме строгих принципов мировоззрения у Плотина имеется еще и сама картина мировоззрения, где эти принципы появляются у него в очень причудливом сочетании и переплетении, о чем мы выше говорили в характеристике понятийно-диффузного стиля Плотина. И вот в этом-то переплетении и взаимно-диффузном состоянии принципиальных категорий у Плотина мы находим весьма богатую и вовсе не отвлеченную картину бытия. И вот тут-то живая, самодвижная и вечно целенаправленная природа Аристотеля, и притом, конечно, не только природа, но и вся человеческая жизнь рисуется у Плотина несомненно под сильным влиянием Аристотеля (о природе у Плотина — также см. ниже)¹.

б) Как читатель мог заметить во многих местах нашего исследования, в эстетике Плотина мы выдвигаем на первый план понятие материи, о котором в систематическом виде мы будем говорить в части V, посвященной общей характеристике эстетики Плотина. Что же касается настоящего места нашего исследования, то нам хотелось бы в ясной форме сказать об отношении платоновского понимания материи к ее пониманию у Аристотеля. Главное мы уже сказали. Но как раз в самое последнее время появился огромный труд о материи у Аристотеля, который заставляет нас еще раз внимательно учесть все относящиеся сюда тексты из Аристотеля. Выше (см.) мы увидели в аристотелевском учении о материи огромную путаницу. Но после того исследования, о котором мы сейчас будем говорить, это можно считать путаницей только в формальном смысле слова. По существу учение Аристотеля о материи основано на путанице понятий только в том смысле, что он вообще отрицает диалектический метод. В своем богатейшем изображении действительности он базируется больше на дистинктивно-дескриптивных методах мысли. У Плотина мы тоже найдем много разных характеристик материи, которые иному читателю также могут показаться основанными на существенной путанице понятий. Но, как будет показано в части V, у Плотина это вовсе не путаница, а только торжество диалектического метода. Вместе с тем мы все-таки настаиваем на зависимости Плотина именно от Аристотеля и как раз на почве неудовлетворенности чисто негативной характеристики материи, как она дается у Платона. Поэтому мы позволяем себе задержаться еще некоторое время на характеристике материи у Аристотеля.

Термину и понятию «гиле» у Аристотеля посвящена большая монография филолога Хайнца Хаппа², созданная в 1965—1969 гг. в Тюбингенском университете. Эта работа, начинающаяся с подробного разбора существующих концепций аристотелевской материи, ставит целью преодолеть «сужающие интерпретации» этой категории у Аристотеля и восстановить ее первоначальный, согласно Х. Хаппу, смысл как всеобъемлющего принципа бытия, как «чистой возможности» и одновременно как активной противоположности формы. При этом автор неоднократно подчеркивает глубокую взаимосвязь аристотелевского понимания материи с платоновско-академическим учением о началах, считая, что лишь установление глубоких и прочных связей между Аристотелем и Платоном, выведение аристотелевской «гиле» из второго платоновско-академического начала позволяет восстановить аристотелевскую мысль в ее подлинной оригинальности³, а это для нас очень важно потому, что наше исследование, учитывающее глубочайшее влияние Платона, все же приходит к выводу, что концепция материи у Плотина вовсе не сводима только к одному Платону.

Изучение аристотелевских текстов приводит Х. Хаппа к убеждению, что материя есть прежде всего чистый принцип, одно из основных «начал», не имеющее никакого отношения к всевозможной «вещественности», «телесности», «плотности», «массе» (наподобие материи стоиков). И все же рядом с этой вполне «идеалистической», принципиальной концепцией материи исследователь находит у Аристотеля тенденции к упрощению и огрублению понятия материи.

А именно (1) уже у Аристотеля материя привлекается в положительном смысле для объяснения мирового

¹ Совсем неплохое изложение основных категорий аристотелевской натурфилософии можно найти у В. П. Карпова (Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время. — «Вопр. философии и психологии» 1911 № 4 с. 565-597 и № 5, с. 757-772).

² Happ H. Hylē. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. Berlin — N. Y., 1971.

³ Happ H. Op. cit., S. 808.

устройства, конкурируя с «эйдосом» и «сущностью»; но если Аристотель лишь изредка называет материю «сущностью» (*ousia*), то стоическая философия доводит эту тенденцию до крайности, делая материю окачественной сущностью в полном смысле слова. (2) Во-вторых, по мере того как материя приобретает свойства самостоятельной сущности, у Аристотеля принижается роль бытийного эйдоса, который начинает сливаться с акцидентальной категорией «качества», или «состояния». В сфере низших элементов эйдос постепенно совершенно теряет всякое отличие от состояния или качества, что приводит в конце концов, опять-таки у стоиков, к тому, что эйдос превращается в качество (*poion*) субстанции-материи. (3) У самого Аристотеля в его естественнонаучных и биологических исследованиях материя выступает как «конкретное вещество», совершенно затмевая материю как чистый бестелесный принцип («начало»). (4) В качестве «материи» у Аристотеля по традиции, идущей от досократиков, иногда рассматриваются (особенно в биологических работах и в IV книге «Метеорологии») четыре обособленных элементарных качества: тепло, холод, влага, сухость. В послеаристотелевской науке эти «состояния материи» нередко рассматривались даже как самостоятельные тела, и, как всегда, стоическая философия довела эти имеющиеся у Аристотеля тенденции до учения о телесности свойств и качеств. (5) Наконец, в-пятых, аристотелевское (или, вернее, платоно-аристотелевское) учение об ограниченности и единстве мира и бесконечности содержащихся в нем стихий неизбежно предполагает известную «телесность» материи и фактически равносильно закону о «сохранении материи». Развив эту мысль, стоики провозгласили, что совокупность не возникшей и не знающей уничтожения материи космоса не увеличивается и не уменьшается по количеству (Зенон: см. SVF I frg. 24; Хрисипп: SVF II 184 f.).

Все эти имеющиеся у Аристотеля, хотя и очень слабые, тенденции трактовать материю телесным, «весомым» образом расцветают сразу же после его смерти как в самой перипатетической школе, так и у других философов, — как уже упоминалось, прежде всего стоических, с их материалистически-монистическим представлением о телесно-вещественной материи как единственной действительности. Теофраст указывал на трудность аристотелевского понятия материи, но еще ничего не изменял в нем. Наоборот, перипатетик Стратон отказался и от неподвижного двигателя, и от эйдоса как бытийного начала, и от телеологической причинности (энтелехии) и пришел к монистическому представлению о материальных силах (теплом, холодном, тяжелом, легком и т. д.) как единственной причине всех мировых процессов. Уже начиная со II в. до н. э., несмотря на отдельные попытки возвратиться к чистому идеализму первоначальной аристотелевской материи, вся античная философская теория придерживалась перипатетически-стоического понятия материи как вещества, а ранняя христианская мысль по различным религиозным мотивам не только приняла представление о «телесной», «косной» материи, но и способствовала его окончательному закреплению. Одностороннее, огрубленное понимание материи как неподвижной, плотной сущности сохраняется до Нового времени, делаясь основой понятия массы в классической физике.

Однако такому «отягченному» понятию материи решительно противостоит неоплатоническая тенденция, которая, возвращая чистоту платоновско-аристотелевскому «второму началу», понимает материю как бестелесный, всепроникающий бытийный принцип. Однако вплоть до Симплиция, который в своих комментариях к Аристотелю впервые восстановил мысль ученика Платона, «чистое» понятие материи у Аристотеля было чрезвычайно непопулярным.

Формально-«идеалистическое» содержание материи определяется методом аристотелевского исследования. Материя выступает прежде всего как необходимый общий субстрат противоположных моментов (*Phys.* 17), как необходимая гипотетическая (потому что неоощуемая) «первая материя» четырех элементов (*De coelo* II 3, IV 4). Далее статус материи уточняется: она — «первое начало» в смысле «ощущаемого тела в возможности», на почве которого вторично возникают уже ощущаемые и определенные, и тем самым взаимно противоположные моменты (например, теплота и холодность), и уже в третью очередь — такие вещи, как огонь, вода и др. (*De gen. et cog.* II 2, 329 a 32—35). Если создается впечатление, что Аристотель говорит о материи по большей части в связи с телесным и вещественным, то это — пережитки «досократической» натурфилософской традиции, а не собственное оригинальное содержание аристотелевской концепции материи.

Когда Аристотель говорит об «ощущаемой материи», то имеется в виду не ощущаемость самой по себе материи, а неоощуемая материя ощущаемых сущностей. Сама по себе материя, согласно Аристотелю, который здесь вполне присоединяется к Платону, неопределенна, неограниченна и, следовательно, как таковая непознаваема: «Материальное никоим образом не может быть схвачено само по себе» (*Met.* VII 10, 1035 a 8—9).

Поэтому у Аристотеля не может быть не только непосредственного познания самой по себе материи, но и никаких перспектив такого познания. Материя предшествует четырем элементам, но ничто предшествующее элементам не может ощущаться (*De gen. et cog.* II 5, 332 a 26), потому что «материя есть среднее [превращающихся друг в друга противоположностей], оставаясь неоощуемой и непостижимой» (332 a 35 — b 1)¹. Так называемая «умопостигаемая материя» математики, по Аристотелю, не существует ни как действительная субстанция в чувственных вещах, ни как некая действительная идеальная сущность, а присутствует в ощущаемых вещах как потенция, как некоторая их возможность, которую переводит в действительность сам математик, поскольку делает ее предметом своего действительного познавательного акта (*Met.* XIII 3, 1078 a 30 — см. комментарий У. Росса к этому тексту²). Подлинное место умопостигаемой материи — только в надкосмическом Уме.

Х. Хапп показывает, что за разнообразными «материями» у Аристотеля — материей как субстратом противоположностей, материей как субстратом первоэлементов, умопостигаемой материей и многими другими «материями» стоит единое понятие материи как одного из начал в бытии, причем Аристотель мыслит это начало прежде всего «духовно», а не «вещественно», хотя, как уже упоминалось выше, у него можно наблюдать и некоторые

¹ Happ H. *Op. cit.*, S. 561-562.

² Aristotle's *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Vol. II. Oxford, 1924, p. 418.

тенденции телесно-вещественного понимания материи, тенденции, получившие свое развитие прежде всего у стоиков¹. Наиболее общий принцип всякой материи — это «чистая возможность», лишенная каких бы то ни было положительных определений. Но, несмотря на эту лишенность, материя как чистая возможность, согласно Хаппу, представляет не пассивное, а в известном — хотя и трудно определимом — смысле весьма активное начало, источник противодействующих форме движений и воздействий².

Отсюда видно, в какой форме учение Аристотеля влияло на Плотина. Аристотель вполне ясно различает несколько типов материи, начиная от негативно-мыслимой материи и кончая материей умопостигаемой. Аристотель только не свел все эти виды материи в одно целое, и потому изложение им этих вопросов действительно страдает неясностью. Но Плотин, со своим диалектическим методом, сумел не только использовать все эти разнообразно и противоречиво действующие у Аристотеля разновидности материи, но и сумел свести их в одно нераздельное целое, данное диалектически, и притом иерархично (об этом ниже, см.).

8. *Человек и его внутренняя жизнь.* Здесь тоже очень много совпадений Плотина с Аристотелем. Что у того и другого мыслителя человек — это прежде всего ум и что все более элементарные потребности человека (питание, рост и размножение) вовсе не составляют специфики человека, об этом и говорить нечего, тут у Плотина полное совпадение с Аристотелем. Точно так же и разделение добродетелей на практические и дианоэтические, то есть связанные непосредственно с деятельностью тела и зависящие от преобладания цельного ума, это все мы находим и у Плотина и у Аристотеля. Даже больше того, высшая добродетель, по Аристотелю, есть, как мы знаем (ИАЭ IV, с. 183—184), погружение в чистое созерцание. Но это целиком вошло и в философию Плотина, только Плотин здесь идет дальше. Как мы увидим в своем месте (см. ниже), Плотин проповедует еще более высокое восхождение человека, чем просто ум, хотя бы даже и чистейший. Самое высшее состояние человека, по Плотину, — это восхождение в сферу даже выше ума, когда гаснут все малейшие различия, на которые способен ум, и когда ум соприкасается с выше-сущностным Единым. Этого последнего учения у Аристотеля мы не найдем. Но концепцию созерцания, и притом чистейшего, только умного и ни с какой стороны не чувственного, мы находим у Аристотеля весьма нередко и особенно в «Этике Никомаховой» (X 7, 1177 a 17—1178 b 8). Наоборот, учение о загробных странствованиях души и об ее награждениях и наказаниях после смерти земного тела, весьма близкое к мировоззрению Плотина, у Аристотеля отсутствует.

9. *Критика учения Аристотеля о категориях.* В заключение мы коснемся одного вопроса, который необходимо ставить либо в начале изложения Аристотеля, либо в его конце, поскольку категории суть наиболее общие понятия бытия и мысли. Если подходить к делу отвлеченно, то, конечно, учение о логических категориях не имеет никакого отношения к эстетике. Однако мы подходим и к Плотину и к другим античным мыслителям совершенно иначе. И при таком подходе открывается довольно яркая именно эстетическая сущность учения Плотина о категориях. Как известно, у Аристотеля имеется специальный трактат «Категории», входящий в состав его знаменитого собрания трактатов по логике под названием «Органон». Что касается Плотина, то ему принадлежат целых три специальных трактата о категориях, — это VI 1—3. Поэтому учение обоих философов о категориях сопоставимо.

Прежде всего необходимо сказать, что свое учение о категориях Аристотель мыслит и метафизически, то есть не диалектически, и формально-логически. Кроме того, учение это изложено у Аристотеля в логическом смысле довольно небрежно или, если не употреблять оценочного термина, то слишком уже описательно. В трактате «Категории» анализируются следующие 10 категорий: сущность (субстанция), количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие, страдание. Уже ближайший анализ этих 10 категорий указывает на то, что они часто перекрывают друг друга и отнюдь не являются строго продуманной логической системой. Сам Аристотель в других своих сочинениях дает совсем другое количество категорий и совсем другое их обозначение³. Плотин подвергает это учение Аристотеля о категориях уничтожающей критике (VI 1, 2—24).

Здесь у нас не место излагать всю эту платоновскую критику Учения Аристотеля о категориях⁴. Плотину совершенно ясно и отсутствие всякого единого принципа классификации категорий у Аристотеля и многозначность отдельных категорий и возможность их по-разному комбинировать. Самое же главное, однако, у Плотина — это четкое разделение категорий на чувственные и умопостигаемые, разделение, целиком отсутствующее у Аристотеля. Эту тенденцию разграничивать идеальные и материальные моменты мы находим у Плотина и вообще везде, как, например, в недавно приведенном у нас разделении тоже аристотелевских категорий потенции и энергии. Далее, для Плотина возникает вопрос и о том, что вообще нужно понимать под логической категорией, и можно ли ее понимать так абстрактно-метафизически и так формально-логически, как это вышло у Аристотеля. Это ведь то, что нужно назвать «родами бытия». А каждый такой род (*genos*) Плотин понимает вовсе не изолированно-метафизически, но как живое действие и порождение. Род и вид соотносятся между собою не просто в изолированном виде и не формально-логически, но так, что род порождает свои виды. Особенно красноречиво Плотин говорит об этом в VI 2, 19—21. Можно было бы сказать, что виды эманцируют из своего рода и что поэтому род и вид являются друг в отношении друга либо энергиями, либо потенциями, смотря по нашей точке зрения на этот предмет. Наконец, Плотин дает свою систему категорий и в положительном смысле слова, но, пожалуй, термин «система», который мы здесь употребили, едва ли подходит к Плотину ввиду текуче-сущностного характера его категорий (о том, что такое текуче-сущностный анализ у Плотина, см. выше). «Категории» чувственного мира Плотин подробно рассматривает в VI 3. Но эту красивую диффузию категорий чувственного мира мы здесь не будем рассматривать. А вот относительно категорий

¹ Хапп Н. *Op. cit.*, S. 418.

² Там же, с. 709—711.

³ Лосев А. Ф. Категории. — «Философская энциклопедия», т. 2. М., 1962, с. 472.

⁴ Она излагалась уже не раз. Для интересующихся мы привели бы кн.: Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918, с. 227-230.

или, вернее, родов умного мира два слова необходимо сказать в целях эстетики.

10. *Плотин и «Метафизика» Аристотеля.* Плотин настолько хорошо знал Аристотеля, что, кажется, нет ни одного трактата Аристотеля, которого бы Плотин не цитировал или, по крайней мере, выражениями которого не пользовался бы. При чтении Плотина почти на каждой странице припоминается тот или иной текст из Аристотеля, критикуемый или принимаемый в качестве правильного. Производить всю эту работу сопоставления Плотина решительно со всеми трактатами Аристотеля в нашей работе не представляется ни возможным, ни нужным. Однако в качестве только одного примера мы попробовали сравнить текст Плотина с десятью книгами «Метафизики» Аристотеля. Из этого сопоставления читатель сделает вывод также и относительно того, как пользуется Плотин вообще текстом Аристотеля, как его критикует и одобряет.

а) Вот какие тексты из первых десяти книг «Метафизики» Аристотеля Плотин привлекает ради критики Аристотеля.

Если, по Аристотелю (VI 5, 1030 b 18; 1031 a 11 — 14), «логос чтойности» (*logos tou ti ēn einai*) есть определение предмета, то по Плотину (VI 7, 4, 17. 22—23. 26—27) этот логос не может быть отдельным признаком от чтойности (как белое отделимо от человека), но должен быть таким насыщенным смыслом, который в случае определения человека охватывает не только его душу, но и возможные телесные функции этой души. Другими словами, логос Плотина является более насыщенным понятием, предполагающим и все свои материальные последствия при воплощении.

Если, по Аристотелю, он возникает или «по природе», или «благодаря искусству», или «само собой» (VII 7, 1032 a 12—13), то для Плотина (III 2, 1, 1) возникновение «само собой» либо «случайное» возникновение является нелепым.

У Аристотеля (VIII 1, 1042 a 15) читаем: «А со всеобщим и с родом стоят в связи также и идеи; они принимаются за сущности...». Аристотель не соглашается с этим мнением Платона. В противоположность ему Плотин (V 9, 12, 2—3), защищая Платона, пишет: «Следует утверждать, что существуют эйдосы также и всеобщего, то есть не «Сократа», но «человека»».

Аристотель утверждает: «...ясно, что представляет собою чувственно-воспринимаемая сущность и как она существует: в одних случаях она дана как материя, в других — как эйдос и энергия, а третья — [та, которая] состоит из этих двух» (VIII 2, 1043 a 27—28). Возражая ему, Плотин замечает: «А что общего между материей, эйдосом и тем, что составлено из того и другого?» (VI 1, 2, 9; ср. VI 3, 3, 1—3). Как мы увидим ниже (см.), Плотин, несмотря на фактическое слияние эйдоса и материи, чрезвычайно строго учит о полной неаффицируемости как эйдоса, так и материи.

Плотин (II 2, 6; VI 8, 14, 4—5) дискутирует с Аристотелем (VIII 3, 1043 b 2) по вопросу о тождестве понятий «душа» и «быть душой». По Аристотелю, это одно и то же. По Плотину же, «быть душой» содержит в себе смысловой, идеальный момент в сравнении с «душой» как фактом. Если Аристотель (VIII 6, 1045 b 1—7) считает, что в лишенной материи чтойность является одновременно и единым и сущим, то Плотин различает эти понятия (VI 2, 9, 18-22).

Критикуя Аристотеля (XI 10, 1066 a 20—21; IX 6, 1048 b 28—35), утверждавшего, что энергия отличается от движения законченностью во времени, Плотин замечает, что если энергия может быть вне времени, то и движение может быть вне времени (VI 1, 16, 1—4. 28—35). Плотин, очевидно, здесь имеет в виду такое вневременное движение, как в числе или вообще в уме, какового не отрицает и сам Аристотель.

По Аристотелю (X 2, 1054 a 3), «единое в известном смысле обозначает то же самое, как и сущее». Этот тезис Плотин (VI 9, 2, 3—43, то есть почти вся глава; Аристотель имеется в виду в VI 9, 2, 4) критикует. Если Аристотель (X 7, 1057 b 8—9) считает, что видовое различие белого и черного можно свести к более общему различию между «рассеивающим» и «собирающим» зрением, то, по Плотину (VI 3, 17, 16—21), это не обеспечивает для белого и черного цвета их различия и их объективного существования. По-видимому, Плотин защищает объективность чувственных качеств и ни на что другое не сводимую специфику.

б) Приведем из тех же десяти книг «Метафизики» такие суждения, которые Плотин уже не критикует, а считает правильными.

Суждение о существенной разнице между бытием вообще и бытием в том или ином случайном качестве какого-нибудь предмета Плотин (VI 3, 6, 10—11) заимствует у Аристотеля (V 7, 1017 a 7-8).

Доказывая необходимость наличия умпостигаемой материи, Плотин (II 4, 4, 4—7) опирается на рассуждение Аристотеля о том, что лежащий в основе качественных и видовых различий субстрат является материей (V 28, 1024 b 8—9).

В своем разделении двух типов материи Плотин (II 4, 1, 14—18; II 4, 5, 24; III 5, 6, 43—46) прямо ссылается на Аристотеля (VIII 6, 1045 a 33-35).

Критикуя стоиков, Плотин (VI 1, 26, 1—3) утверждает, что нелепо, как они, ставить прежде всего материю, которая — «в возможности» (*dynamei*), так как возможному предшествует действительное. Он опирается в этом утверждении на Аристотеля (IX 8, 1049 b 5).

в) Иной раз Плотин в своей критике Аристотеля пользуется его же собственными, аристотелевскими, аргументами, так что нам приходится констатировать такие тексты из Плотина, где необходимо находить одновременно и критику Аристотеля и заимствования из него.

В своем суждении о несинонимичности сущего в применении его к отдельным видам бытия Плотин (VI 1, 1, 18) опирается на подобное же суждение Аристотеля (*Met.* IV 2, 1003 b 5—6; V 7, 1017 a 22—27; VII 1, 1028 a 10—13), хотя делает он это для критики того же Аристотеля, который, по Плотину, не различает категории умпостигаемого и чувственного мира.

В своем различении живых одушевленных и неодушевленных тел Плотин (VI 3, 9, 4—5) фразеологически

следует Аристотелю (V 8, 1017 b 10—12), но пользуется этим только для критики Аристотеля. С этим можно сравнить рассуждение Плотина (II 6, 1, 16—18) и Аристотеля (V 14, 1020 a 33—63).

Критикуя аристотелевскую категорию «действия», которая есть не что иное, как энергия, Плотин (VI 1, 15, 10—12) использует замечание самого же Аристотеля (IX 3, 1047 a 32) о том, что энергия есть по преимуществу движение, почему и категорию «действия» необходимо свести, по Плотину, к категории «движения».

г) Отметим ряд текстов из Плотина, где Аристотель не то чтобы критиковался или использовался для собственной аргументации, а просто имелся в виду при изложении тех или других учений.

Противопоставление единого по числу и единого по эйдосу у Аристотеля (V 6, 1016 b 9) Плотин мог иметь в виду в аналогичной проблеме единства космоса (II 1, 1, 9—10) или какого-нибудь качества, например, белого (VI 4, 1, 23—24).

Говоря о различии «сущего» и «единого» в умопостигаемом и в чувственном, Плотин (VI 6, 13, 32—33) имеет в виду аналогичное рассуждение Аристотеля (VII 1, 1028 a 30—31).

Говоря о том, что линия позже числа, Плотин (VI 6, 17, 16) мог иметь в виду не только Платона (Phaedr. 247 c), но и Аристотеля, приводящего это платоновское мнение (VII 2, 1028 b 25—26).

У Плотина (II 6, 2, 14) читаем: «Эйдос в большой степени сущность», причем эту фразу на основании аналогичного рассуждения Аристотеля (VII 3, 1029 a 29—30) можно дополнить: «в большей степени, чем материя» (tēs hylēs). Это же самое выражение Плотин сам использует с прибавлением «чем материя» (hē hylē) уже от себя (VI 1, 2, 10—11).

Говоря о том, что по преимуществу и собственно человеком является душа, Плотин (IV 7, 1, 24—25), вероятно, имеет в виду текст Аристотеля (VII 10, 1035 b 14—16): «...душа живых существ, (составляющая существо одушевленной вещи), — это не что иное, как... сущность, форма и чтойность для такого тела...».

«Лишенность», которой определяется материя, не есть положительное и самостоятельное свойство, но предполагает какую-нибудь самостоятельную субстанцию, как, например, курносость предполагает, что существует нос (II 4, 14, 11 — 12). Давая такое пояснение, Плотин, несомненно, имеет в виду Аристотеля (VII 7, ЮЗО b 30—31). Плотин различает причины ближайшие и более отдаленные; когда Плотин говорит о ближайших причинах (III 1, 6, 1—3), он имеет в виду рассуждение Аристотеля о естественном происхождении вещей, в частности, его рассуждение о происхождении человека от человека (VII 7, 1032 a 25—26).

д) Наконец, стоит привести тексты из Плотина, в которых Аристотель либо излагается, либо просто используется в виде отдельных словесных выражений.

Плотин (VI 3, 28, 10—11), не называя Аристотеля (V 15, 1020 b 26—31), упоминает о разделении им типов отношения на роіetica («действующего»), metra («мерь»), en hyperochēi cai elleipsei («в смысле превосходства и убыли»).

Плотин (VI 3, 4, 17) утверждает, что «эйдос человека и человек — одно и то же. И материя является частью целого (holou) и иного как целого, а не как чего-то иного...». Это можно сопоставить с Аристотелем, который считает, что определение сущности вещи имеет своим предметом «общее (catholou) и эйдос» (VII 11, 1036 a 3—4), и говорит, что «сущность есть внутрисущий эйдос» (1037 a 28-29).

Аристотель вслед за Платоном (в «Физике» Аристотеля III 4, 203 a 16 ссылка на неизвестное место из Платона) называет материю Большим и Малым (I 7, 988 a 26), и это же выражение употребляет Плотин (II 4, 11, 33—34). И у Аристотеля (III 3, 1005 b 11 — 12. 18) и у Плотина (VI 5, 1,9) используется выражение bebaiotatē archē.

Плотин (III 2, 16, 54—55), говоря, что преимущественное различие есть противоположность, мог иметь в виду определение Аристотеля: «наибольшее различие... есть противоположность» (X 4, 1055 a 4-5).

В учении о соотношении рода и вида Плотин (VI 1, 3, 3) пользуется аристотелевским примером с Гераклидами (X 8, 1058 a 24).

В одних и тех же выражениях у Аристотеля (V 30, 1025 a 32) и у Плотина (III 5, 7, 56—58) говорится о том, что равенство суммы углов треугольника двум прямым углам является его акцидентальным свойством.

Только словесная аналогия у Плотина (VI 3, 16, 14—15), у которого искусства являются логосами, материя которых душа, с Аристотелем (VII 7, 1032 a 32—b 14): «Через искусство возникают те вещи, форма которых находится в душе».

Плотин, разъясняя понятие сущности (VI 3, 4, 24—26), опирается на аристотелевское учение о to ti ēn einai («чтойности» — VII 4, 1029 b 24), употребляя выражение «само по себе по природе заключается в бытии тем, чем оно [фактически] является».

11. Общее заключение об отношении Плотина к Аристотелю. Сейчас пора подвести итог нашим наблюдениям относительно связи Плотина и Аристотеля. Прежде всего укажем некоторые проблемы, которые безусловно заимствованы Платином из Аристотеля и которые невозможно найти у Платона в развитом виде.

Во-первых, необходимо считать твердо установленным факт заимствования Платином у Аристотеля почти всей концепции Ума, если миновать некоторые детали. Рассуждений об Уме у Платона — сколько угодно. Однако Платон нигде не постарался изложить свое учение об Уме систематически. В виде необходимой проблемы и в виде систематического решения этой проблемы Плотин заимствует свое учение об Уме, конечно, у Аристотеля. При этом мы имеем в виду не ум вообще, но и ряд чрезвычайно важных деталей.

Именно, во-вторых, нигде у Платона мы не найдем учения о наличии субъекта и объекта в уме, мыслящего и мыслимого, как равно мы не найдем у Платона также и учения о полном тождестве мыслящего и мыслимого в Уме. Это есть всецело достояние Аристотеля, и это целиком перешло к Плотину.

В-третьих, никакой Платон и не догадывался о существовании в уме собственной, чисто умопостигаемой материи. Плотин и Аристотель одинаково думают, что ум вовсе не есть только абстрактное понятие, но что это есть сфера умопостигаемых изваяний, или богов, а для изваяния необходимо использование определенной материи и

определенного оформления этой материи. При этом Плотин идет гораздо дальше Аристотеля, так что свое учение об умных статуях, или изваяниях, он дает в законченном и систематическом виде, чего нельзя сказать и об Аристотеле.

В-четвертых, Плотин широко позаимствовал у Аристотеля также и концепцию отношения Ума к космосу, хотя в этой проблеме он пошел далеко вперед. Самое главное здесь то, что Плотин заимствует у Аристотеля учение о потенции и энергии. Обе эти категории у Платона даны только в расплывчатом виде, у Аристотеля же разработаны довольно подробно. И эта разработка почти целиком перешла к Плотину. Впрочем, однако, в учении о потенции и энергии Плотин весьма четко различает упомостижимую и чувственную область, каковое различие у Аристотеля почти отсутствует. Правда, Ум у Аристотеля объявлен перводвигателем. Но если остановиться на этом моменте, то отношение между Умом и космосом у Аристотеля можно понять только в виде внешнего толчка, испытываемого космосом от Ума. У Плотина здесь дело обстоит гораздо сложнее. Прежде всего, в смысле диалектической иерархии у Плотина между Умом и космосом находится Мировая Душа, которая у Аристотеля почти начисто отсутствует. А затем все эти отношения как внутри основных трех ипостасей, так и между тремя ипостасями и космосом, под влиянием стоиков, разработаны при помощи учения об *эманациях*, каковое учение у Аристотеля тоже отсутствует. Плотин переработал огненно-пневматические эманации стоиков в направлении парадигматически-эйдетических излияний, то есть в направлении аристотелевских потенций и энергий. Отсюда у Плотина возникло учение об эманациях и о логосах, которые, в отличие от Аристотеля, оказались вполне материальными, а в отличие от стоиков — вполне идеальными, смысловыми. Поэтому отношение Ума к космосу заимствовано Плотиним у Аристотеля только в самой общей форме. Что же касается деталей, то свою разработку оно получило под сильным влиянием стоиков.

В-пятых, необходимо обратить самое серьезное внимание на учение Аристотеля об эйдосе. В своей борьбе с Платоном Аристотель, как известно, отрицает самостоятельное существование эйдосов, а признает только эйдосы внутри самих же вещей. Этой позиции он, однако, не выдерживает, поскольку он сам прекрасно понимает, что эйдосы не подлежат никакой пространственной характеристике. Кроме того, эти свои внутривещественные эйдосы Аристотель меньше всего понимает как что-нибудь такое же единичное, каким является и сама вещь. Наоборот, он все-таки доказывает, что наука оперирует только с общностями, но никак не с изолированными единичностями. И поэтому внутривещественный эйдос оказывается у него не только единичностью, но и обязательно некоторого рода общностью. Но в этом отношении Плотин рассуждает только более последовательно, чем Аристотель, и не приписывает им только единичности. Эйдосы у Плотина в совершенно одинаковой степени и всеобщи и единичны (ср. ниже). Поэтому тут тоже нет никакой разницы между Плотиним и Аристотелем, причем интерес Плотина к этой всеобще-обусловленной единичности, несомненно, вызван внимательным изучением многочисленных аристотелевских текстов. Делается понятным, почему Плотин признавал не только человека-в-себе, но и Сократа-в-себе (об этом ниже).

В-шестых, следуя за Аристотелем в его разделении добродетелей на дианоэтические и этические, Плотин вслед за Аристотелем наивысшим блаженством считает только созерцание, или, вернее, умозревание, которое возникает у нас после отсечения всяких бытовых забот и оканчивается самодовлеющим погружением человека в самого себя. Об этом — увлекательные страницы в «Никомаховой этике» (X 7). Аристотель здесь еще не доходит до проповеди умозрительного или сверхумозрительного экстаза, который подробно анализируется у Плотина. Но ясно, что блаженство как самодовлеющее и максимально самоуглубленное созерцание перешло к Плотину не без влияния Аристотеля. Например, у Платона такого учения о самодовлеющем созерцании в систематической форме мы совсем не находим. А у Аристотеля это составляет один из главнейших пунктов его этико-эстетической концепции созерцания. Поэтому и приходится говорить о влиянии в этом пункте именно Аристотеля на Плотина, а не Платона на Плотина.

Наконец, в-седьмых, что касается специально *эстетических* учений¹, то эстетика Плотина, конечно, онтологична. Но в этом она сходствует не только с Аристотелем, а почти со всей античной эстетикой, так как у Плотина прекрасны прежде всего Ум и Душа. Как и у Аристотеля, к эстетике относится не все бытие, но его завершение в парадигматически-энергичных областях. То, что мы называем в указанном месте нашей характеристики аристотелевской эстетики моментом относительности или иррелевантности, это с торжественной повелительностью проводится и у Плотина, даже, пожалуй, более значительно, чем у Аристотеля. Об этой этико-эстетической относительности у Плотина мы читаем роскошные страницы (см. ниже). Наконец, и топологическая методология Аристотеля (о которой тоже мы говорим в указанной общей характеристике Аристотеля — ИАЭ IV, с. 794—817) также не чужда Плотину, и в этом отношении он является прямым последователем Аристотеля. Правда, как мы увидим (см. ниже), аристотелевская топология перенесена Плотиним из логики в онтологию и является поэтому сильно онтологизированной. Таким образом, из эстетики Аристотеля к Плотину перешло решительно все, кроме того, что противоречит платоновской диалектике красоты бытия.

Заметим в конце этого сопоставления Плотина с Аристотелем, что вся эта сравнительная характеристика нами, пожалуй, только еще намечается, а ее исчерпывающее исследование все еще ждет других времен².

§ 4. ПЛОТИН И ЭЛЛИНИЗМ

1. *Вводное замечание.* Отношение Плотина к эллинистической эстетике заслуживает большого внимания, а в некотором смысле эта связь с эллинизмом не менее богата и содержательна, чем связь с Платоном и Аристотелем. Дело в том, что весь эллинизм, как это мы уже хорошо знаем (ИАЭ V, с. 7—56), возник на почве гибели греческой

¹ Напомним нашу общую характеристику эстетики Аристотеля в ИАЭ IV, с. 687-745, особенно с. 719-732.

² Ср.: Corte M. de. *Aristote et Plotin*. Paris, 1935.

классики, то есть на почве разложения абстрактно-всеобщих методов мысли. Эллинизм выдвинул на первый план индивидуального человеческого субъекта, и на первых порах этот индивидуализм принял значительные и даже грандиозные формы. Как ни различались между собою стоицизм, эпикуреизм и скептицизм, эти школы сходились в одном, а именно в том весьма преувеличенном отношении к человеческому субъекту, которое даже и не характерно для античности и которое выступало здесь только в виде сравнительно кратковременного и переходного момента. С этим крайним индивидуализмом Плотин имеет мало общего. Но в дальнейшем, в связи с переходом от начального индивидуализма к последнему универсализму, греческая мысль все больше и больше приближалась к неоплатонизму, и потому сравнение Плотина с этими преднеоплатоническими философами, конечно, могло бы получить и весьма большую значимость, если бы только мы лучше знали этот конец раннего эллинизма и начало позднего эллинизма. Больше всего сведений осталось от стоиков, о которых только и можно говорить в анализе эллинистических предшественников более ясно. Эпикурейцы и скептики были по своей основной направленности уже слишком далеки от Плотина. Поэтому сравнение эстетики Плотина с эпикурейцами и скептиками может носить, скорее, больше теоретический, чем практически-текстуальный характер. Попробуем начать со стоиков.

2. *Общее критическое отношение Плотина к стоицизму.* Исследование отношений Плотина к стоицизму, составляющее тему книги А. Грезера, оправдано уже ввиду известного замечания Порфирия в «Жизнеописании Плотина» (14, 4—5): «В его (Плотина) сочинения вошли составной частью скрытым образом стоические и перипатетические учения». Рядом с этими «скрытыми» заимствованиями из стоицизма, о которых говорит Порфирий, у Плотина имеются и явные упоминания стоических философов, но как раз в этих — и весьма частых — случаях Плотин занимается критикой и опровержением стоической онтологии, прежде всего в вопросах о боге, душе, природе и материи.

«Таким образом, — утверждает А. Грезер, — мы сталкиваемся здесь с тем довольно удивительным обстоятельством, что писания Плотина внешне содержат резкое опровержение стоических учений, и в то же время молчаливое принятие некоторых из них»¹.

Таким образом, проблема отношения Плотина к стоикам естественным образом распадается на два вопроса.

Первый заключается в том, чтобы обобщить все имеющиеся у Плотина критические суждения о стоиках. Плотин рассматривал стоиков (а также перипатетиков и ряд других философских школ эллинистического периода) как еретиков, отступивших от основания истины, заложенного Платоном и некоторыми «древними мудрецами».

Второй вопрос гораздо более труден. Он связан с той эволюцией стоической школы в направлении платонизма, которая произошла у Посидония и других платонизирующих стоиков и которая не могла не найти сочувствия у Плотина. Этот второй вопрос резко осложняется ввиду общей хаотичности и неясности имеющихся сведений по стоической философии.

Наиболее подробным и связным образом Плотин говорит о стоическом учении в 6-й Эннеаде, обсуждая четыре стоических «категории бытия»: субстрат, качество, состояние и отношение (VI 1, 25—31). Плотин прежде всего подчеркивает, что предложенные стоиками различия касаются лишь чувственного мира и оставляют вне поля зрения «бытие в наиболее полном смысле», то есть умопостигаемый мир (27—29). Соответственно Плотин делает попытку приложить те же категории к «бестелесному», и невозможность этого становится основанием для его критики. Несмотря на трудность платоновского текста², содержание этой критики сводится к тому, что стоики, признавая бестелесные сущности каким-то образом существующими, тем не менее прилагали к ним понятие бытия («что») лишь с оговоркой («как бы бытие», «якобы бытие», SVF I, frg. 65); но само понятие бытия явным образом относится к той же «бестелесной» сфере; таким образом, говорит Плотин, стоики ставят под сомнение существование того самого бытия, которое лежит в основе четырех указанных универсальных категорий.

Правда, А. Грезер находит эту платоновскую критику несостоятельной, видя в ней смешение референции с предикацией: по мнению этого исследователя, Плотин не имеет права говорить, что если понятие бытия относится к бестелесным и, следовательно, «полусуществующим» (с точки зрения стоиков) вещам, то и само бытие оказывается в том же онтологически сомнительном разряде³.

В том же разделе VI Эннеады Плотин разбирает стоическое понятие бога (VI 1, 26). Если бог есть тело, как говорят стоики, то он состоит из материи и формы, и, следовательно, до возникновения бога каким-то образом уже существовали и материя и формы, поскольку ничто составное не может появиться раньше своих частей; если же тело бога не есть нечто составное, хотя в то же время оно материально, то стоики, требует Плотин, должны ввести какую-то другую, божественную материю, отличную от материи осязаемого мира. Однако А. Грезер считает необудительным также и это рассуждение Плотина, а именно на том основании, что Плотин исходит из таких предпосылок, которые полностью расходятся с принципами стоиков. Плотин не подвергает никакому сомнению противоположность материи и формы, тогда как для стоиков материя и ее «качество» нераздельны. Поэтому, пишет А. Грезер, «многие его доказательства едва ли могут считаться «доказательствами», поскольку Плотин систематически употребляет понятия, которые самими стоиками не употреблялись»⁴.

Однако, как уже упоминалось, А. Грезер находит у Плотина своеобразный «стоицизм» там, где основатель неоплатонизма не занят непосредственным размежеванием со стоической философией, — например в учении о том, что Единое, будучи источником бытия, является «законом всех вещей» (V 2, 1; III 8, 9). По мнению Грезера, благодаря этому учению в платоновской онтологии утверждается принцип *монизма*, составляющий необходимый гармонизирующий противовес обостренному *дуализму*, возникающему вследствие «демонизации материи» и

¹ Graeser A. Plotinus and the Stoics. A preliminary study. Leiden. 1972, p. XIII.

² Там же, с. 89.

³ Graeser A. Op. cit, p. 90.

⁴ Там же, с. 100.

«теологизации идей»¹. Этот единый «закон всех вещей», или «всеобщий закон», у Плотина исследователь считает возможным сравнивать со стоическим «законом бытия». Заимствуя метафору стоиков, сравнивавших порядок всех существующих вещей с государственным законом, Плотин говорит, что все вещи приходят к бытию в соответствии с волей Единого (VI 8, 18).

Плотин неоднократно подчеркивает причинность всего в мире (III 1, 1; III 1, 8 и др.), причем существует два типа причин, объясняющих собой все происходящее в мире: одно совершается действием души, другое — действием цепи несамостоятельных (вторичных) причин (III 1, 10). Душа как причина трансцендентна у Плотина в отношении всех вызываемых ею внутри мировых процессов (III 1,8, 4—10). Вместе с тем, по мнению Грезера, «будучи сама трансцендентной, эта причина функционирует как имманентный принцип становления. С понятийной точки зрения она тождественна со стоической судьбой (*heimarmenē*), которая в качестве потока «пневмы» пронизывает всю совокупность материального существования»². Вместе с тем Грезер признает, что Плотин безусловно возражал бы против такого отождествления, поскольку относил стоическую «пневму» к порядку физической необходимости. Если в платоновском учении о разных порядках всеобщей причинности и есть какие-то заимствования от стоиков — и прежде всего от Посидония, учившего о Зевсе — Природе — Судьбе как тройкой причине всех вещей, — то сколько-нибудь решительно ответить на этот вопрос А. Грезер не находит возможным. Налицо лишь некоторая общая тенденция к связи всех мировых процессов в единой системе причинности. В плане «эмпирической ответственности»³ А. Грезер склонен называть Плотина детерминистом стоического типа, несмотря на всю неоплатоническую критику учения стоиков о свободе воли⁴.

Впрочем, в вопросе о свободе воли А. Грезер также обнаруживает единство Плотина и стоиков по крайней мере в одном существенном пункте (хотя, на наш взгляд, речь идет о достаточно тривиальном и слишком общезначимом положении). А именно, как Плотин, так и стоики не признавали волю (или произвол) эмпирического «я» последней причиной человеческого поведения и сходились в том, что человек в идеале свободен, то есть для него не закрыта возможность достичь подлинного, а не только воображаемого добра, соотносясь с разумной вселенной, «всеобщей природой» или «умопостигаемым миром». Правда, и относительно этой идеи человеческой «автономности» А. Грезер не может ответить с последней определенностью, имеет ли здесь место «стоицизирование» Плотина или же следует лучше говорить о предвосхищении у Плотина кантовской этики с ее «категорическим императивом»⁵.

Признавая сплошной детерминизм поступков (например, если идет сражение, воин не может выбирать между вовлеченностью и равнодушным наблюдением), Плотин признает человеческую свободу в качестве этих поступков: от свободного выбора человека зависит, сражаться храбро или сражаться трусливо, поступать красиво или поступать безобразно (VI 8, 5). Точно таким же образом стоики ограничивали свободную волю человека областью нравственности. Говоря, что «нравственность в нашей власти», стоики, пишет Грезер, несомненно имели в виду то же самое, что и Плотин⁶. Разница лишь в том, что неоплатоник, допуская возможность разных ступеней действительности, допускает и такой человеческий выбор, при котором тот или иной поступок совершается намеренно не прекрасно, не добродетельно, тогда как стоический мудрец имеет возможность лишь либо поступить прекрасно, либо остаться пассивным, чуждым «напряжению» мирового огня. Соответственно, для Плотина свобода присуща человеческой душе как потенция, вполне независимо от совершаемых дел (III 3, 4), тогда как для стоиков свобода есть сумма совершенных прекрасных деяний.

В целом, как уже было сказано, Плотин систематически находит нужным высмеивать и опровергать стоические учения, как если бы сам «образ мысли» стоиков был для него враждебным⁷. Лишь один трактат в «Эннеадах» (II 7) посвящен серьезному обсуждению стоического учения о «смешении», да и то Плотин делает здесь совершенно неожиданные выводы, о возможности которых стоики не могли подозревать: теорию взаимодействия телесных сущностей неоплатонический философ перенес на взаимосвязь идей в умопостигаемом мире. Вместе с тем исследование А. Грезера призвано доказать, что на более глубоком уровне существует многосторонняя перекличка между развивавшейся в направлении платонизма мыслью стоиков и системой неоплатоника Плотина. Эти внутренние взаимосвязи позволили даже другому исследователю, Л. Эдельштейну, утверждать, что «в области античной мысли стоический субъективизм... явился предпосылкой платоновского идеализма»⁸.

3. *Некоторые принципиальные проблемы сравнительной характеристики Плотина и стоиков.* Сейчас мы хотели бы указать на некоторые проблемы из этой области, которые отнюдь не всегда трактуются в ясной форме.

а) Прежде всего мы хотели бы подчеркнуть не только крайний субъективизм ранних стоиков, но и его весьма оригинальное для античной эстетики значение. Дело в том, что в этом своем субъективизме стоики выдвинули на первый план рассудочную деятельность человека, особенно в том ее виде, как она проявляется в человеческом слове. В нашем предыдущем томе (ИАЭ V, с. 101—142) мы показали, что стоики, не желая сводить свой изначальный принцип ни к атомам Демокрита, ни к идеям Платона, ни к «формам» Аристотеля, создали такую категорию, которой невозможно даже приписать тот или иной предикат, а в том числе и предикат существования, откуда и возникло у них понятие «лектон», то есть понятие словесной предметности, понимаемой только в виде чистого смысла самой

¹ Эти выражения принадлежат Г. Блуменбергу: Blumenberg H. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a. M., 1966, S. 79.

² Graeser A. Op. cit., p. 105.

³ Этот термин в приложении к «реальному индивиду» у Плотина был впервые введен Дж. Кларком: Clarc G. H. Plotinus' theory of empirical responsibility. — «Philosophical Review», XVII (1943), p. 16—31.

⁴ Graeser A. Op. cit., p. 112.

⁵ Там же, с. 114.

⁶ Graeser A. Op. cit., p. 120.

⁷ Там же, с. 4.

⁸ Edelstein L. The meaning of Stoicism. Cambridge (Mass.), 1967, p. 96.

предметности, но никак не в виде бытия или небытия. Конечно, будучи античными философами, стоики не могли окунуться в абсолютный субъективизм. Это свое «слово», или логос, они тут же относили и к объективному миру, трактовавшемуся у них с внешней стороны, якобы по старинному, по гераклитовскому образцу, и трактовавшемуся как огонь или первоогонь со своими бесконечно разнообразными эманациями вплоть до человеческой души, которая была у них только теплым дыханием, и вплоть до неорганических предметов. Такой рассудочный логос, конечно, не мог объяснить всего существующего. Он объяснял только его внешнюю сторону или структуру, только его внешний рисунок. Поэтому в качестве подлинной причины происходящего стоикам пришлось признать судьбу, которая уже теряла свое мифологическое значение, а превращалась в необходимую философскую категорию. В противоположность стоикам судьба оставлена у Плотина только для подлунного мира, да и то в ограниченном смысле, в смысле тождества с логосом (см. ниже). Что же касается трех основных ипостасей, то все они целиком исключают какую бы то ни было судьбу, поскольку Единое уже само есть своеобразная судьба, а Ум и Душа исключают всякую судьбу ввиду своей абсолютной осмысленности.

Впоследствии, с отходом от крайнего субъективизма, у стоиков ослабела и роль этого «лектон», на место которого становились уже более насыщенные понятия и образы. И в самой действительности логос и судьба в значительной мере сближались и переставали быть кричащим дуализмом, как вначале. Плотин не имеет ничего общего с этим крайним субъективизмом и с этим крайне рассудочным, несубстанциальным «лектон». Специально это стоическое «лектон» Плотин критикует (хотя, впрочем, весьма бегло) в V5, 1, 37-39.

б) Впрочем, вопрос о «лектон» не является настолько простым, чтобы можно было говорить только об его отсутствии у Плотина. Сама эта категория, действительно, у Плотина отсутствует. Но если мы вспомним, что говорилось об этом у нас выше (ИАЭ V, с. 101 — 142), то это стоическое «лектон» скрыто несомненно присутствует и у Плотина и во всем неоплатонизме. Дело в том, что это стоическое «лектон», которое исключает всякие предикаты бытия или небытия, целиком, можно сказать, присутствует в учении Плотина о материи, которая у него тоже ведь лишена всяких признаков, не есть ни бытие, ни небытие, поскольку она вообще не есть никакая субстанция. Она, как это мы увидим ниже (см.), совершенно неаффицируема, то есть, как бы сказали теперь, иррелевантна, поскольку не есть вообще что-нибудь. Стоическое «лектон» в этом смысле ровно ничем не отличается от платиновской материи. И то и другое и «бестелесно» и неаффицируемо. Однако сходство это, конечно, только структурное.

Что же касается самого содержания этих понятий по их существу, то между ними нет, конечно, ничего общего, поскольку «лектон» есть смысловая полнота словесной предметности, материя же у Плотина есть, наоборот, отсутствие всякого смысла, только возможность того или иного осмысления, только становление, взятое притом вне того, что именно становится. Но к указанной у нас сейчас структурной близости стоического «лектон» и неоплатонической материи нужно подходить со всей серьезностью. Ведь, как мы увидим ниже, материя у Плотина пронизывает собою решительно все, поскольку это все мыслится у него реально существующим, то есть в данном виде той или иной субстанции. Даже и Ум у Плотина имеет свою интеллектуальную материю. А неоплатоническое Единое уже потому обладает материей, что оно вообще обладает всем.

Таким образом, материя у Плотина пронизывает собою решительно всякую категорию, если только эта последняя мыслится осуществленной и воплощенной, так что материя накладывает у Плотина решительно на всех ступенях его бытийной иерархии свой оттенок *иррелевантности*. И в этом смысле стоическое «лектон», однажды появившись у ранних стоиков, никогда вообще не прекращало своего существования во всей античной философии. Нужно только помнить, что сходство между стоическим «лектон» и платиновской материей исключительно лишь структурное, свидетельствует только об иррелевантной стороне того и другого. Что же касается содержания этих понятий по существу, то, конечно, между тем и другим нет ничего общего. При таком ограничении можно сказать, что решительно все категории бытия у Плотина так или иначе носят на себе оттенок иррелевантности, как бы глубоки и содержательны они ни были по своему существу.

в) Что же касается первоогня и его *эманации*, то Плотин становится здесь совершенно открыто на антиматериалистическую точку зрения. В начале всего у него не огонь, но известные три универсальные платонические ипостаси. А что касается эманации, то тут у Плотина произошла любопытнейшая метаморфоза.

Как мы видели выше (см.), он не отверг и не мог отвергнуть старых стоических эманаций, поскольку и сам стоял на позиции текуче-сущностной теории бытия. Эманации потому привлекали к себе Плотина, что они были одновременно сущностью бытия и его становлением и его смыслом. Но платиновская эманация является уже не наивной текучестью бытия, но такой текучестью, в которой бытие и смысл бытия уже подверглись сначала четкой дифференциации, а потом такой же четкой диалектической интеграции. Поэтому зависимость Плотина от стоиков в области онтологии, можно сказать, огромная. Но огненные и «семенные» логосы древних стоиков оказались в философии Плотина текучими сущностями, не только не исключавшими существование сверхогненного мира идей, а, наоборот, имевшими этот мир идей своим пределом и как исходной, так и конечной точкой своего развития. И в этом смысле проблема зависимости Плотина от стоиков оказывается довольно сложной, и формулировать ее не так просто.

г) Из многочисленных проблем мы еще бы указали на значение *морали* у стоиков и у Плотина. Первоначальные стоики, резко противопоставившие человеческий субъект и космос, хотели сделать этот субъект совершенно независимым от космоса или от происходящих в нем всегда беспокойных и неожиданных судеб. Поэтому появилась нужда в таком бесчувственном человеческом субъекте, который был бы не подвержен ровно никаким волнениям окружающей жизни и который всегда отличался бы неподвижным бесстрашием. Правда, удержаться на ступени такого окаменевшего бесчувствия стоики долго не могли, их мораль довольно скоро стала получать и более мягкие формы (ИАЭ V, с. 175-194).

Но тем сложнее оказывается задача дать сравнительную характеристику этики и эстетики у Плотина и у стоиков. Конечно, Плотин с самого начала отверг это каменное бесчувствие первоначальных стоиков. Проповедуемая у него мораль с самого начала приняла более мягкие и более интимные формы. Человеческий субъект у Плотина согрет

постоянной возможностью подниматься к идеальному миру и подниматься на путях любви к прекрасному и сочувствия всему окружающему. Это совсем не стоическая мораль. С другой стороны, однако, Плотин и стоики вдруг неожиданно сближались на той ступени своего философствования, когда они проповедовали спокойное и умиротворенное отношение ко всем беспокойным судьбам окружающей действительности, причем судьбы эти и Плотин и стоики одинаково понимали как мировую трагедию.

Мало того, что касается чисто эстетической предметности, то уже и стоики доходили до учения о бескорыстном и блаженном созерцании красоты (ИАЭ V, с. 163—171). А уж в этом смысле платоновские материалы только блещут своим богатством.

В заключение мы сказали бы, что все подобного рода вопросы, относящиеся к сопоставлению Плотина со стоицизмом, отличаются такими большими тонкостями, которые в настоящее время никак нельзя игнорировать. Поэтому и весь вопрос этот, несмотря на многочисленность соответствующих исследований, все еще не может быть решаем с окончательной ясностью и все еще требует больших историко-эстетических усилий от исследователя¹.

4. *Плотин и эпикуреизм.* Можно сказать, что из историков философии и эстетики никому и в голову не приходит сравнивать неоплатонизм с эпикуреизмом, настолько эти школы различны и несопоставимы. Вообще говоря, это, конечно, так. Однако современная наука классической филологии настолько продвинулась вперед, что сопоставление отдельных текстов у Плотина с эпикурейцами не только возможно, но даже и необходимо. Имя самого Эпикура мы находим в «Эннеадах» Плотина только один раз, когда читаем (II 9, 15, 8—10): «Эпикур, устраняя промысл, призывает к наслаждению и к тому, чтобы наслаждаться, что в данном случае у него только и остается». В остальных случаях, и притом весьма немногочисленных, ни сам Эпикур, ни эпикурейцы не называются у Плотина по имени, а имеются только беглые реминисценции, большей частью даже и без критики.

а) Когда Плотин говорит о «некоторых», считающих управление мира невозможным (IV 4, 12, 40—41), явно имеются здесь в виду эпикурейцы (frg. 352 Us.). Когда в своей теории причинности Плотин не считает за достаточную причину «отклонение» (III 1, 1, 16—17; VI 6, 3, 26), ясно и здесь, что Плотин имеет в виду знаменитое учение Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов в их стихийном падении сверху вниз (frg. 280 Us.; Philod. De sign. 36. 13). Плотин против выведения отдельного человека из сплетения атомов, которое делает всякую конкретную единичность только «рабом необходимости» (III 1, 2, 9—17). Не сомненно здесь тоже имеется в виду Эпикур (Diog. L. X 40—41), как и в том тексте (IV 7, 3, 1—2), где рассматривается учение о появлении души из атомов или моментов, не содержащих в себе никаких частей (Diog. L. X 65).

Кроме этого онтологического расхождения с эпикурейцами, Плотин, конечно, расходится с ними как в учении о роли чувственных ощущений, вместо которых у него на первом плане проблема разума (V 5, 1, 11 — 15; ср. frg. 244, 247 Us.), так и в учении о блаженстве. Блаженство у него, конечно, не сводится только на одно наслаждение, которое делало бы человека животным, хотя и вполне естественным (14, 1, 26—30; ср. Diog. L. X 128). Слова Плотина (15, 1, 3—4) о том, что счастье не в прошедшем и не в будущем, а в настоящем, прямо заставляют вспоминать соответствующее эпикурейское суждение (frg. 436 Us.), как и те слова (I 4, 8, 1—2), что страдание возможно только в меру, а свыше меры заставляет человека уйти из жизни (frg. 447—448 Us.).

Это — почти все, что можно привести из текста Плотина для иллюстрации его непосредственных цитат из эпикурейских материалов. Но, кроме этого, вполне только текстового сопоставления, согласно нашему анализу, необходимы сопоставления и более глубокого характера.

б) Прежде всего в учении о *богах* Плотин резко расходится с эпикуреизмом только по вопросу о воздействии богов на мир, и в частности, об их управлении миром. Однако необходимо помнить, что эпикурейские боги не только существуют (отрицание их является лишь невежественной агиткой), но и обладают целым рядом типично античных черт, вроде вечности, самодовления, премудрости, вечного покоя в себе и даже чертами традиционной античной пластики. Во всех такого рода пунктах платоновские боги несомненно имеют нечто общее и с богами эпикурейскими. Кроме того, не будучи причинами мироздания, эпикурейские боги в своем вечно безмятежном самонаслаждении являются целью той человеческой жизни, которую эпикурейцы сами хотели бы иметь для себя. Правда, и здесь сопоставление Плотина с эпикурейскими концепциями скорее отличается *структурными чертами*, чем сходством по существу. Эпикурейские боги, как того хотело бы начальное эпикурейство, преданы, по-видимому, только физическому самонаслаждению, — в то время как у Плотина это самонаслаждение гораздо более духовное, оно умопостигаемое, а не чувственное.

Однако даже и в этом пункте с древними эпикурейцами нельзя обходиться так уж грубо и односторонне. В нашей предыдущей работе (ИАЭ V, с. 221—228) мы показали, что даже человек, согласно эпикурейским взглядам, отнюдь не обходится только физическими удовольствиями. Взять хотя бы эпикурейское учение о дружбе. Особенно у Лукреция наука и искусства не исключают друг друга, а, наоборот, входят в тот человеческий идеал, который здесь проповедуется. Это, конечно, далеко от представления о богах как только об умопостигаемых сущностях и тем самым далеко от умопостигаемой природы или, по крайней мере, цели человеческого счастья. Все же, однако, никак не стоит при сопоставлении Плотина с эпикурейцами всецело унижать этих последних, отказывая им во всякой даже самой элементарной духовности, и всецело возвеличивать Плотина, отказывая ему в допустимости общечеловеческого и чисто физического удовлетворения.

¹ Особо мы обратили бы внимание на проблему, которой мы здесь не занимаемся, но которая уже не раз подвергалась подробному обследованию. Это вопрос об отношении Плотина к Посидонию, знаменитому основателю стоического платонизма, как раз и повернувшему старое каменно-бесчувственное учение стоиков к более мягкому платонизму (ИАЭ V, с. 832—840). Здесь мы указали бы на две работы, которые в первую очередь необходимо учесть. Первая — Witt R. E. Plotinus and Posidonius. — «Classical Quarterly», 1930. Vol. XXIV, N 3—4, p. 198—207. Вторая — уже использованная у нас выше работа: Graeser A. Op. cit., p. 68-81.

в) В учении об *атомах* Эпикур, конечно, имеет мало общего с учением Плотина о душах или умах-эйдосах. Но и здесь разительная противоположность обеих концепций тоже относится к сравнительному содержанию той или другой концепции, а не к их структуре. Прежде всего, атомы Левкиппа и Демокрита отнюдь не являются только частицами вещества, то есть наименьшими материальными телами. Они в такой же мере являются и геометрическими телами, разделяя вместе с ними и невозможность изменения или дробления, и неприменимость к ним пространственно-временных мерок, и даже невозможность чувственного прикосновения к ним. Как мы знаем из наших предыдущих работ (ИАЭ I, с. 494—499), Демокрит тоже называл свои атомы «идеями» (А 57 Diels⁹), так что еще большой вопрос, кто у кого заимствовал этот термин, Демокрит у Платона или Платон у Демокрита. В древнем атомизме атомы являются, как это говорилось там буквально, именно умопостигаемыми сущностями (А 59), а Демокрит называл эйдолы, истекающие из атомов, даже и просто демонами, а эйдолы, истекающие из богов, наделял божественностью (А 78, 79). Причем и сами боги представлялись состоящими из атомов. Да это и действительно были самые настоящие античные боги, только за исключением присутствия в них сознания, души и ума. Но ведь если вдуматься в ту картину атомизма, которую давали древние атомисты, то атомы, не имея сознания или души, были даже выше всякого сознания и выше всякой души, поскольку сознание и душа только и появлялись из соответствующего соединения и распределения атомов (А 101). А это соединение, как это мы тоже показали в своем месте (ИАЭ I, с. 460—477, особенно с. 465—471), мыслилось вовсе не механистически. Жизнь, душа, сознание и ум, как учили древние атомисты, появлялись подобно тому, как комедии и трагедии появляются из отдельных букв (67 А 9). Но в таком случае, конечно, ни о каком механицизме здесь не может идти и речи. Жизнь и все бытие получали у античных атомистов, очевидно, словесно-логическое или, выражаясь точнее, логосовое строение, так что, «по Демокриту, критерием является логос, который он называет «настоящим» познанием» (68 В 11). А это уже делало эпикурейскую онтологию в некоторой степени сравнимой с онтологией у Платона. По существу, атомизм, конечно, есть одна из разновидностей материализма, а неоплатонизм — одна из разновидностей идеализма. Но в условиях современного развития классической филологии, когда и тексты изучены гораздо лучше, и их сопоставление проводится гораздо тоньше, никак нельзя игнорировать этого отдаленного подобия платонической онтологии весьма тонким концепциям эпикуреизма.

г) Особенно мы обратили бы внимание на то, как атомисты учили об истечении *эйдолов* (или «видиков») из эйдосов («видов»), которыми являлись сами атомы. В результате этих атомных истечений и появлялось как все прочее, так особенно и все живое или разумное. И тут опять-таки давайте на минуту отвлечемся от содержательной характеристики неоплатонических эманации. По самому своему существу они действительно слишком разумны и слишком духовны, так как происходят из Мировой Души, а это значит из предмирного Ума и Единого. Ограничимся на минуту только одним структурным сопоставлением. Тогда обнажается структурная близость неоплатонических *эманации* из Мировой Души и левкиппо-демокритовских эманации всего живого из атомов. Тут не нужно устранять сравнимость неоплатонизма и атомизма до нашей полной историко-философской слепоты. Мы должны быть историками. А историзм требует как прерывных скачков, так и непрерывного развития. Что от атомизма можно перейти к неоплатонизму только путем скачка, это знают все. А то, что здесь были также и черты непрерывного развития, этого никто не хочет знать. Но мы на них настаиваем.

д) Наконец, к таким же точно выводам мы приходим и в результате сопоставления *этико-эстетической* теории Плотина с такой же теорией эпикурейцев. И там и здесь человеческая душа должна расставаться с мимолетными впечатлениями чувственной жизни и с хаосом всей окружающей среды. Необходимо сосредоточиться только в себе самом и исключать все иное. И это эстетическое самонаслаждение, по своему существенному содержанию несравнимое в обеих концепциях, структурно, несомненно, имеет нечто общее, которое нельзя преувеличивать, но ни в каком случае не нужно и преуменьшать. И только при таком сопоставлении неоплатонизма с эпикуреизмом мы сможем остаться на достигнутой ступени развития классической филологии, которая в настоящее время уже давно перестала быть формализмом и сведением исторического процесса только на одни прерывные точки развития.

5. *Плотин и скептицизм.* Относительно заимствований Плотина у скептиков тоже обычно никаких вопросов не ставится, настолько эти обе школы считаются несравнимыми. Однако и здесь мы должны стать на точку зрения более историческую и посмотреть конкретно, действительно ли так далеки эти две школы неоплатоников и скептиков. Если не вникать в подробности и особенно если избегать культурно-исторического анализа, то, конечно, эти две школы покажутся бесконечно-далекими одна от другой и потому несравнимыми. Преуменьшать отличие неоплатоников от скептиков, конечно, не приходится. Неоплатоники стоят на позициях абсолютно данного бытия и абсолютной его познаваемости; скептики же отрицают познаваемость всякого бытия, а то, что обычно люди считают познанием бытия, имеет для них только случайный, условный и вполне фиктивный характер.

Однако обратим внимание вот на какую сторону дела. Ведь скептики не то чтобы отрицали всякое познание целиком, а, скорее, только признавали его в текуче-безразличном виде, причем некоторые скептики прямо возводили себя к Гераклиту с его учением о вечной и неразличимой текучести вещей. У скептиков выходило так, что если все течет и все неразлично, то это значит, что ни о чем ничего и нельзя сказать. Но ведь текучесть-то, можно спросить у скептиков, все-таки как-то существует? Ведь только на ней вы базируете свое учение о непознаваемости вещей. Но если эта всеобщая и безразличная текучесть у скептиков все-таки более или менее признается, то по крайней мере в этом пункте можно находить некоторого рода их соприкосновение с неоплатонизмом. А у Плотина кроме абсолютных трех ипостасей, в реальности которых он не сомневается, существует еще подлунный мир, который образуется благодаря разным, то большим, то малым истечениям из Мировой Души. Тут, можно сказать, самое настоящее царство непрерывной текучести и становления. Мало того, как мы увидим ниже (см.), Плотин рисует потрясающую картину космической жизни, в которой оказываются оправданными решительно всякие недостатки, всякого рода безобразия и уродства. Плотин нисколько не обеспокоен безобразием и уродством окружающей нас жизни. Наоборот, он доказывает, что тут-то и проявляется идеальное совершенство бытия. Ведь если мы осуждаем убийство, грабёж и

прочие преступные деяния людей, то это мы делаем только потому, что знаем о существовании совершенных форм жизни, так как иначе никакое безобразие и уродство не квалифицировалось бы нами как именно таковое и мы не знали бы, что безобразие есть именно безобразие. Значит, все безобразия и уродства жизни только подтверждают существование в ней абсолютного совершенства. Поэтому и никакая судьба, которую Плотин склонен допускать для подлунного мира (см. ниже), для него не страшна.

Все это, несомненно, приводит Плотина к узаконению любой текучести и любого становления, какое бы безобразие и уродство при этом ни возникало. И если скептики, проповедуя фиктивность всякого знания, доходили до теории полной *иррелевантности*, то эта иррелевантность существует и у Плотина в полной мере, несмотря на абсолютизм основных принципов. Мало того, эта иррелевантность очень уверенно и весьма решительно проповедуется Плотинией относительно бытия вообще, по сравнению с чем иррелевантность скептиков представляется нам какой-то вялой и нерешительной теорией. Правда, эту свою иррелевантность Плотин мудрейшим образом, а именно при помощи диалектики, считает не только возможной, но и необходимой ровно в той же степени, в какой необходимы для него и абсолютные принципы. Следовательно, занимая диаметрально противоположную позицию в учении об абсолютизме бытия и знания, Плотин все же весьма заметно овеян этим духом иррелевантности, который, значит, не переставал существовать в течение всей античности, начиная с раннего эллинизма.

Отметим, что ни один из крупнейших скептиков (Пиррон, Аркесилай, Карнеад, Энесидем, Секст Эмпирик) у Плотина не цитируется, а только имеются кое-где совпадения словесного выражения с Секстом Эмпириком, который для Плотина, по-видимому, был интересен только как историк философии.

б. *Плотин и другие школы конца раннего и начала позднего эллинизма.* Отношение Плотина к своим непосредственным предшественникам уже рассмотрено нами выше (см.), там, где мы говорили о постепенном приближении тогдашней философии к неоплатонизму и Плотину. К этим нашим страницам и нужно обратиться читателю, который захотел бы ознакомиться с отношением Плотина к средним и поздним платоникам. Ради примера мы указали бы на работу Р. Э. Уитта¹, который достаточно подробно говорит о возможных отношениях Плотина к Альбину, утверждая, однако, что ввиду разницы взглядов близость Плотина к Альбину была довольно слабой. Другие, уже прямые предшественники Плотина, вроде Нумения или Аммония Саккаса, тоже указаны у нас выше.

§ 5. ОБЩАЯ СВОДКА ПРЕДЫДУЩЕГО

1. *Зависимость эстетики Плотина от Платона и Аристотеля.* Предложенная у нас выше сводка зависимости Плотина от предшествующей ему философии безусловно заставляет выдвигать здесь на первый план Платона и Аристотеля, причем трудно сказать, какой из этих двух философов больше влиял на Плотина и какой меньше. Основное эстетическое учение Платона, перешедшее от него и вообще ко всяким последующим типам идеалистической эстетики, остается у Плотина не только незыблемым, но оно, можно сказать, почти прославляется у него на каждой странице. Формулируется эта общеплатоническая эстетика очень просто: прекрасное есть бескорыстная и самодовлеющая осуществленность идеи в материи. Несмотря ни на какую критику Платона у Аристотеля, этот тезис признается у Плотина как незыблемый. Если отвлечься от бесчисленных деталей, то красота у Платона, будучи осуществлением идеи, или эйдоса, в материи, обязательно дышит внутренней жизнью (для фиксации чего у Платона имеется специальный термин «душа»), является завершенной субстанцией (для чего у Платона термин — Единое, или Благо) и обязательно выражается также и внешне (для чего у Платона термин «космос»). Аристотель отличается от Платона только своим дистинктивно-дескриптивным подходом к действительности и тем самым к явлению красоты. Красота у Аристотеля тоже онтологична и тоже является выражением внутреннего во внешнем. Она также бескорыстна, самодовлеюща и является предметом самостоятельного любования. Но всю эту онтологию выразительности Аристотелю хочется, в противоположность Платону, понять максимально конкретно и максимально единично, так что эйдосы вещей он хочет находить в самих же вещах, но никак не вне их. На проверку оказывается, однако, что эйдос каждой вещи также является обобщенностью вещи по сравнению с самой вещью. И эйдосы всех вещей даже представляют собою всеобщий надмирный ум, который, по Аристотелю, действует на космос вполне извне. Таким образом, критика эйдосов у Платона имела у Аристотеля своей целью только распространить эти эйдосы на отдельные вещи, но никак не уничтожать их и лишать их обобщенности. Плотин, как представитель учения о максимально конкретной единичности эйдосов, конечно, следовал в этом отношении за Аристотелем. Но, как обнаруживают уже элементарные наблюдения, это же самое было у Плотина и самым настоящим платонизмом.

Итак, эстетика Плотина есть не что иное, как осложненный платонизм или, точнее сказать, аристотелевски продуманный до конца платонизм. И поэтому философское направление Плотина не есть просто неоплатонизм, но аристотелевски осложненный платонизм. Еще более ярко это сказывается на других проблемах эстетики Плотина.

Уточняя и продумывая до конца платоническую эстетику, Аристотель не только дал теорию самомыслящего Ума, целиком отсутствующую у Платона, но он выдвинул на первый план еще и такое понятие, которое характеризует собою отношение Ума ко всякому возможному инобытию. Это — понятие потенции и энергии, за которыми последовало учение о динамически и потенциально заряженном эйдосе, или об энтелехии. Все это тоже целиком перешло в эстетику Плотина.

Самое же главное и наименее изученное обстоятельство в этой области, чем Аристотель максимально отличается от Платона, — это топологическое понимание эйдоса, которое мы разъяснили в свое время (ИАЭ IV, с. 806-817). Ниже (см.) мы не раз встретим у Плотина критику дискурсивного мышления, вместо которого он предлагает интуитивно-диалектическое учение об эйдосе. Но эти «топосы» занимают у Плотина гораздо более яркое место. Ведь «Топика» у Аристотеля является только частью его общелогического труда под названием «Органон». У Плотина же

¹ Witt R. E. *Albinus and the history of Middle platonism.* Cambridge, 1937, p. 127-143.

топологическое рассмотрение относится не только к логике, но несравненно больше того еще и ко всей действительности.

Как мы увидим ниже (см.), вся действительность у Плотина отнюдь не отличается обязательной целесообразностью. Наоборот, всякие случайные явления и даже явления отрицательного характера, по Плотину, только подтверждают собою совершенство бытия. Они не должны вызывать у нас никаких страданий и горя, а, наоборот, должны расцениваться нами как вполне логические и вполне естественные. Таким образом, логическая природа аристотелевской топики доведена у Плотина до вполне онтологической и даже естественной картины мира. И, следовательно, в области топологии Плотин пошел даже дальше Аристотеля, превратив ее из логической системы в онтологическое, и притом естественное, состояние мира.

Наконец, Плотин несомненно расширил аристотелевское учение о вероятностной эстетике и несомненно усилил в ней момент иррелевантности. Эта последняя уже и у Аристотеля нисколько не мешала его эстетическому реализму (ИАЭ IV, с. 824—828). Она у него только усиливала бескорыстную и самодовлеющую сущность эстетической предметности. Но Плотин и здесь пошел гораздо дальше. Эту иррелевантность он распространил решительно по всему бытию сверху донизу, введя иррелевантное учение о материи, без которого у него не обходится ни одна ступень бытия, поскольку всякая такая ступень всегда есть определенная осуществленность в инобытии, а осуществленность эта возможна, по Плотину, только благодаря наличию материи (см. ниже).

Таким образом, термин «неоплатонизм», несмотря на свое вековое существование, является весьма неточным. Эстетику Плотина нужно называть не неоплатонизмом, но, как мы сказали выше (см.), аристотелевски осложненным платонизмом или, точнее, *тополого-иррелевантным* платонизмом.

2. *Зависимость эстетики Плотина от эллинизма.* Как бы Аристотель ни отличался от Платона и как бы далеко от него ни уходил, обе эти философско-эстетические системы отличаются одним характером, делающим их представителями именно эстетики периода классики, то есть того периода, когда мыслители оперировали абстрактно-всеобщими категориями и мало обращали внимания на конкретную единичность эстетического построения. Правда, и здесь, как и везде в истории, нельзя проводить никаких абсолютных границ. Гераклит своим учением о душе заходит далеко вперед и почти касается неоплатонических учений. Платон своим учением об Эросе тоже далеко выходит за рамки абстрактной всеобщности и касается весьма интимных сторон человеческого духа. Стоики и эпикурейцы, эти далеко зашедшие вперед представители эллинизма, не только не брезгают Гераклитом и Демокритом, этими философами самой настоящей классики, но пользуются их натурфилософией в самом доподлинном смысле слова, поэтому нет ничего удивительного и в том, что стоическое учение об эманациях пережило минимум шесть столетий и существенным образом вошло в эстетическую систему Плотина. Но, конечно, тут была и огромная разница. Стоические эманации — это вполне материальные пневматически-огненные истечения первоогня, в то время как у Плотина эти истечения получили аристотелевскую переработку и уже потеряли свой материально-огненный характер. В них вполне определенно чувствуется уже аристотелевская энергия, истекающая из чистого Ума (см. ниже). Приблизительно то же необходимо сказать и о плотиновском логосе, который уже не противопоставляется судьбе, как у стоиков, но сливается с нею в единое и нераздельное целое (см. ниже).

3. *Эволюция эстетики в качестве самостоятельной дисциплины.* Изучая античную эстетику в ее вековом развитии, мы не раз замечали, что эстетика в античном мире, вообще говоря, мало отличается от онтологии. Во всяком случае, в античности нигде и ни у кого она не получила специального терминологического обозначения. Самостоятельными философскими дисциплинами в античности были логика, физика (натурфилософия) и этика. Излагая стоиков, мы заметили, что к числу философских дисциплин были отнесены диалектика, риторика, политика (ИАЭ V, с. 97—101). А еще раньше того к числу философских дисциплин Платон (ИАЭ II, с. 721—740) относил арифметику, геометрию, музыку (имелось в виду музыкальное построение космоса) и самой главной наукой считал диалектику. Однако ни один античный философ, даже в тех случаях, когда он строил эстетику, не употребил термина «эстетика». Термин этот употребляют только современные историки эстетики в результате анализов античных материалов, буквально или приблизительно совпадающих с тем, что стали называть эстетикой в середине XVIII в.

Особенно в этом отношении необходимо отметить деятельность Аристотеля, который и на самом деле пользовался такими понятиями, которые действительно напоминают нашу современную эстетику. Так, например, использование термина «топос» вносит огромную новость в античное мышление, которую можно сопоставить с некоторыми европейскими учениями последних двух веков, хотя сам Аристотель все еще продолжает считать топикой частью все той же логики. Как мы увидим ниже (см.), Плотин тоже не пользуется этим термином, но он настолько онтологизировал всю эту науку и настолько глубоко обрисовал ее оригинальность, что ее можно не только назвать приближением к онтологии Плотина, но это есть у него самая настоящая онтология правды, в своем завершительном виде. Другое завоевание логики Аристотеля — это ее иррелевантная окраска, причем сам Аристотель также далек от того, чтобы и вообще употреблять этот термин и чтобы применять его к эстетике. Правда, поэзия изображает у него не то, что есть в действительности, но что только еще может быть (ИАЭ IV, с. 409—411). Подобного рода эстетика, несомненно, и оригинальна, и специфична, и, конечно, требует для себя специальной терминологии. Но ни Аристотель, ни зависящий от него Плотин не придумали нужного здесь термина, а ограничились своей собственной терминологией.

Но относительно иррелевантности Плотин занял позицию особенно яркую и выразительную, так что в этом отношении превзошел даже и Аристотеля. А именно — он ввел, и не столько ввел, сколько развил платоновское понятие материи, развитое в диалоге «Тимей» и примененное Плотинной решительно на всех ступенях его онтологии. Нужно сказать, что этот термин «материя», обозначая собою «не-сущее», то есть вообще всякое инобытие, в котором воплощается всякое «сущее», по самой своей природе является категорией исключительно иррелевантной. А поскольку всякая красота и всякая вообще эстетическая модификация является именно воплощением так или иначе понимаемого эйдоса в окружающем его чистейшем инобытии, то, можно сказать, даже и вся онтология Плотина

является не чем иным, как эстетикой, правда, в своем завершительном развитии.

Другими словами, эстетика у Плотина стала самой необходимой, самой яркой и максимально развитой областью онтологии и потому, безусловно, получила самостоятельное значение. Поскольку тополого-иррелевантная часть онтологии все же оставалась у Плотина не чем иным, как все той же онтологией, постольку не возникло и потребности в соответствующей терминологии. Однако если тополого-иррелевантную часть онтологии считать оригинальной (а она у Плотина таковой и была), то не будет ошибкой сказать, что понимание эстетики в виде самостоятельной дисциплины постепенно назревало в античной мысли и что у Плотина она достигла максимальной ясности и определенности. Конечно, чтобы понять это обстоятельство, нужно пройти весьма длительный путь филологического исследования, и потому здесь пока еще не место заниматься нам этим предметом. Но ниже, как мы надеемся, оригинальность и самостоятельность эстетики в виде специфической науки станет для читателя безусловно ясной и неопровержимой.

Подводя итог зависимости Плотина от предшествующих античных философов, можно уже теперь сделать некоторые существенные выводы, которые, к сожалению, делаются далеко не всеми исследователями. Ясно прежде всего, что Плотин является самым настоящим античным мыслителем, а вовсе не тем восточным эклектиком, которым считали его в старину. Из предыдущего мы могли существенно убедиться, что у него не было даже и намеков на какую-нибудь индийскую, иранскую или египетскую философию. Он всецело зависит только от античных мыслителей; и каждый может убедиться в этом из нашего предыдущего исследования. Ясно также и то, что мысль Плотина движется исключительно в плоскости платонизма, аристотелизма и стоицизма и, в конце концов, является только определенной структурой и комбинацией этих главнейших направлений античной мысли. Всякий читатель скажет и то, что философско-эстетическая мысль Плотина есть не что иное, как систематизация и додумывание до конца того, что можно найти не только у Платона, Аристотеля или стоиков, но даже и у Гераклита, Парменида, пифагорейцев или Демокрита. Наконец, именно у Плотина античная эстетика становится самостоятельной наукой на основе использования все тех же упомянутых у нас сейчас античных философов. Даже типичная для античных мыслителей рациональная линия тоже блестяще представлена у Плотина, равно как и черты религиозно-философских размышлений, тоже ведь характерных все для той же античной философии.

§ 6. ПЛОТИН И АНТИЧНАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Изучение того, как Плотин относится к своим предшественникам, было бы совершенно неполным, если бы мы миновали все художественные реминисценции, встречаемые нами у Плотина на каждом шагу. Из них видно, что Плотин был прежде всего весьма широко и глубоко начитанным в античной литературе писателем. Иной раз приходится даже удивляться, что при таком отвлеченном мышлении, которое мы находим у Плотина, все же художественная литература ни на минуту не отступает для него на задний план. Правда, таких художественных текстов, которые являются для него подспорьем или иллюстрацией его чисто философских построений, не так много. Это, вообще говоря, только Гомер и Гесиод. Но те, кто ближе знаком с текстами греческих писателей, часто бывают поражены использованием у Плотина даже отдельных словесных выражений разных писателей, и притом без всякого использования данных текстов для какой-нибудь своей концепции, а, скорее, просто для красоты и выразительности своей речи.

1. *Плотин и Гомер.* Гомер — эта «библия эллинов», — конечно, цитируется Платином в первую очередь, причем много текстов таких, которые содержат указания на Гомера с целью иллюстрировать свою ту или иную философско-эстетическую концепцию. Приведем главнейшее.

Воцарение Зевса, или Мировой Души, изображается у Плотина (V 8, 13, 1—2) при помощи некоторых выражений Гомера (II. XIV 203—204) о низвержении Кроноса под землю.

Рисуя состояние мира до вселения в него Души («Мертвое тело», «земля и вода», «мрак материи», «не-сущее»), Плотин (V 1, 2, 25—27) вспоминает битву богов у Гомера, когда от сотрясения космоса грозила разверзнуться бездна, которой «ужасаются боги» (II, XX 65).

У Плотина (VI 1, 27, 19) «подлежащее», или «материя», не будучи определенной формой, может принимать любую форму и любой облик, причем такое поведение материи Плотин сравнивает с оборотнем Протеем у Гомера (Od. IV. 417).

Пребывание в Уме Плотин (VI 7, 30, 28) изображает при помощи сравнения с улыбкой Зевса у Гомера (II. XV 47). При обрисовке созерцания умного мира Плотину (VI 5, 7, 11 — 12) вспоминается Афина (II. 194—200), которая явилась в решительную минуту ссоры Агамемнона и Ахилла и стала позади Ахилла для умиротворения ссоры.

Душа, по Плотину (VI 9, 7, 23—26), взирая на «тамошнее», создает здешнее, как Минос, который у Гомера (Od. XIX 178—179) беседовал с Зевсом для составления своих законов.

И по Плотину (I 1, 12, 31-35) и по Гомеру (Od. XI 601-602), эйдолон Геракла находится в Аиде, а сам он на Олимпе среди богов. Что касается отдельных словесных выражений, заимствованных Платином у Гомера скорее только для красоты стиля, чем для философско-эстетической иллюстрации или символизации, то из множества примеров этого рода приведем несколько случаев текстового совпадения.

Так, выражение «отец богов» (II.1 544) Плотин (V 5, 3, 20—21) применяет к Единому с указанием на то, что в этом Единому подражает Зевс. Говоря о бегстве на умопостигаемую родину, Плотин (I 6, 8, 16) использует гомеровское выражение ахейцев, призывающих отплыть из-под Трои (II. I 140): «В милую землю родную бежим». О «легко живущих» богах Плотин (V 8, 4, 1) говорит вслед за Гомером (II. VI 138). Говоря о потрясающем впечатлении от блаженной жизни в Уме, Плотин (III 8, II, 32) пользуется выражениями, близкими к Гомеру (II. III 342) об ужасе воинов, присутствующих при поединке Гектора и Менелая. И даже говоря о душах, которые ногами стоят на земле, а головою уходят в небо, Плотин (IV 3, 12, 5) использует аналогичное выражение Гомера (II. IV 443) об Эриде, хотя по

существо тут ничего общего нет. Все такого рода текстовые заимствования Плотина у Гомера дают для понимания эстетики Плотина очень много. То, например, что материю он считает обратным, а умное состояние сравнивает с улыбкой Зевса, — такого рода сравнения и символы весьма помогают при разгадывании основных и внутренних принципов эстетики Плотина. Однако в данном месте нашего тома об этом говорить еще рано. Подлинная значимость такого рода гомеровских символов и выражений выяснится только после анализа всей многосложной и многомерной эстетики Плотина, чем мы и займемся только к концу книги (см. ниже).

2. *Плотин и Гесиод*. То же самое, собственно говоря, необходимо сказать и о заимствованиях Плотина у Гесиода. Самое главное здесь то, что и для Гесиода и для Плотина является и первоначальным и основным. Уран отличается бесконечной производительностью и плодоносностью. А его сын Кронос удерживает порождаемых им детей в своем собственном лоне и созерцает их красоту. Зевс же, сын титана Кроноса, чтобы эта красота порождаемого оставалась не только у родителя, но сияла также и для всего прочего, занимает место своего отца Кроноса и является не просто самосозерцающим умом, которого Плотин находит в Кроносе, но Душой Мира, Зевсом, поскольку Душа Мира приводит весь мир в движение и воплощает свою красоту во всем инобытии. В отличие от текстов, где Плотин упоминает Гомера, гесиодовские тексты о начальной триаде ипостасей, то есть об Едином (Уране), об Уме (Кроносе) и о Душе Мира (Зевсе), Плотин обсуждает довольно пространно. Таковы его тексты VI, 7. 27—49 и V 8, 12, 3—13. 22. Во втором из этих текстов весьма интересно толкование детей Кроноса как образов наивысшей красоты (*eisōna caloy, callos*), как прообраза (*archētypes*) всякой прочей красоты, которая является только ее подражанием (*mimēma*) (V 8, 12, 11—20), а также толкование скованности Кроноса Зевсом как символа самотождества Ума, пребывающего со всеми своими порождениями в неподвижном виде (V 8, 13, 1—2) в противоположность Зевсу, уже лишенному этого самотождества и обращенному к творчеству Красоты не просто себя, но и всякого своего инобытия (V 8, 13, 3—6). Характерно также и толкование Афродиты тоже как Души Мира, но только специально в аспекте красоты и любви (V 8, 13, 15—17). Первоисточником для этих теокосмогонических толкований у Плотина является Гесиод (Theog. 453—506). Сложнее обстоит дело с мифом о Прометее и Пандоре, которому Плотин посвящает целую главу, правда, не очень ясную (IV 3, 14, 1—19). По Гесиоду, Прометей является врагом Зевса и благодетелем людей, за что и терпит наказание путем прикования к скале (Theog. 521—612, Opp. 50—59). Кроме того, Зевс велит Гефесту создавать из земли и воды Пандору, которая должна быть женщиной, украшенной всеми божественными дарами, но лживой соблазнительницей всех людей (Opp. 60—105). Что же касается Плотина, то у него, во-первых, не Зевс и Гефест создают Пандору, а ее создает Прометей (IV 3, 14, 5—6). Этот вариант возник, вероятно, под влиянием послегесиодовского представления о Прометее как о создателе людей вообще. Во-вторых же, у Гесиода вовсе не говорится о том, что Прометей относится положительно к Пандоре. У Плотина же, насколько позволяет заключить довольно неясный и испорченный текст (IV 3, 14, 13—15), Прометей именно за то и прикован к скале, что предпочел чувственные дары, то есть Пандору, умопостигаемому миру. Такое толкование мифа о Прометее и Пандоре делается более ясным у других неоплатоников (Ps. — Jambl Theolog. arithm. p. 4, 9. — p. 17 de Faico; Julian. Or. VI 182 cd Hertlein; Procl. In Plat. R. P. II 53, 2 Kroll), которые видят в Прометее первичную умопостигаемую монаду, остающуюся и в самой себе и переходящей в чувственное становление с последующим восхождением опять к себе же. Такое толкование приводит к пониманию Прометея как страдающего из-за своего чувственного становления, так и возвращающегося к самому себе, к своей умопостигаемой монадичности. Ясно, что в противоположность толкованиям Гомера и в противоположность толкованию Урана, Кроноса и Зевса у Гесиода, подобного рода толкование, если только мы его правильно здесь воспроизводим на основании весьма неясных текстов Плотина, конечно, уходит слишком далеко от Гесиода и от простоты его мифологических конструкций¹.

Добавим к этому, что у Гесиода нет никакого и помину о раскаянии Прометея. Наоборот, освобождение Прометея Гераклом мотивируется как желание Зевса доставить еще большую славу своему сыну герою Гераклу, так что остается неизвестно, за что же именно Зевс примирился с Прометеем (Theog. 526—534). Даже больше того, один текст из Гесиода прямо говорит о том, что Прометей мыслится у Гесиода прикованным и по настоящее время (615—616), где по-гречески сказуемое о приковании Прометея стоит в настоящем времени. Мотив о неосвобождении Прометея вообще попадает в литературу, например у Горация (Od. I 3, 27-33).

Наконец, нигде у Гесиода не говорится о положительном отношении Прометея к Пандоре (в Новое время Гёте будет прямо говорить о любви Прометея к Пандоре). Поэтому ни уход Прометея в чувственное становление, ни его сознательное и покаянное возвращение к своей умопостигаемой сущности у Гесиода никак не представлено. Неоплатоники либо использовали не дошедшие до нас мифологические материалы, либо сами додумали до конца мифологию Прометея, которая оставалась разрозненной и противоречивой в тогдашних народных преданиях. Конечно, все эти неясности можно так или иначе устранить путем всякого рода изощренных филологических изысканий. Но результаты этих изысканий могут быть самыми разнообразными и притом противоположными. Поэтому отношение Плотина к гесиодовскому мифу о Прометее и Пандоре пусть будет позволено нам оставить на стадии путаницы.

3. *Плотин и прочая античная литература*. Что касается остальных античных авторов, то Плотин большей частью использует их только ради отдельных словесных выражений, чтобы украсить свой слог. Философско-эстетическая концепция, по-видимому, здесь не играла большой роли.

Плотин (V 8, 4, 25) в своем рассуждении об умопостигаемом созерцании вспоминает мифологический образ Линкея, видевшего своими глазами глубоко под землей, который фигурировал в «Киприях» (frg. 11 Allen) и у Аполлония Родосского (I 153—155).

Классическая лирика представлена в тексте Плотина довольно слабо. Из элегиков, а именно из Феогнида (526

¹ Античные неоплатонические тексты о Прометее переведены нами в кн.: Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство (М, 1976, с. 239—241).

Diehl²) Плотин (III 2, 5, 6—7) несомненно заимствует свое рассуждение о том, что «бедность и болезни для хороших ничто, а для дурных — полезны». Свое суждение о том, что различать смешение логоса и необходимости принадлежит не человеку, но богу, Плотин (III 3, 6, 16—17) выражает при помощи цитаты из Симонида Кеосского (fig. 4, 7 Diehl²). Из Пиндара (Ol. I 48 Sn. - M.) Плотин (II 9, 13, 18) заимствует выражение «она созидает все приятное», но только у Пиндара это отнесено к Харите, а у Плотина — к небесным сферам. Критикуя аристотелевскую категорию места, Плотин (VI 1, 14, 5—6) при установлении одного из значений этой категории пользуется выражением тоже Пиндара (Puth. IV 74) о Дельфах как о середине земли.

Немногочисленны также заимствования Плотина из греческих драматургов. Слово «украшение», или «блеск» (aglaisma), Плотин (III 5, 9, 9), вероятно, заимствует у Эсхила (Agam. 1318 Weil). Рассуждая о том, что материя скрыта как бы прекрасными оковами, как некоторые оказываются скованы золотом, Плотин (I 8, 15, 25) имеет в виду историю Амфиарая, на которую Софокл намекает в «Электре» (837—838 Dind. — Mekl.). Выражение «вся эта область священна» Плотин (I 8, 14, 36—37) заимствует тоже из Софокла (O. C. 54). Далее Плотин (V 8, 4, 40—42) говорит, что знание-в-себе находится рядом с умом, как у Софокла (O. C. 1382) Дика находится рядом с Зевсом. У Еврипида (Тго. 887—888 Nauck.) Зевс управляет смертными, следуя «бесшумным путем» и «по справедливости». Точно так же, по Плотину (IV 4, 45, 28), возникает этот чувственный космос. У Аристофона (Av. 1576 Bergk) есть выражение «отгородивший стеною богов» (ho apoteichisas theoys), которое имеет в виду и Плотин (II 9, 3, 20), говоря о божественной области, отгороженной стеною (apoteichismena).

Наконец, замечательным образом использован у Плотина Вергилий. Плотин (VI 4, 15, 18—32) так рисует отличие души, погруженной в тело, от души самой по себе: «Благодаря своей божественности душа является безмолвной по своему характеру, опираясь на самое же себя; а тело, ввиду его слабости, приходит в замешательство; и само оно является текучим, и его поражают внешние удары; и оно первое возвещает это цельности живого существа и передает свое смятение целому. Так, в Народном собрании старейшины восседают в безмолвном раздумье; а беспорядочная толпа, требуя еды и жалуясь на то, что доставляет ей страдания, ввергает все собрание в безобразное смятение. Когда к ним доходит разумное слово от благомыслящего, — причем старейшины так и пребывают в спокойствии, — то толпа приходит в упорядоченное состояние и худшее не одерживает верх. А если этого нет, то побеждает худшее, а лучшее так и пребывает в безмолвии, потому что шумящая толпа не смогла воспринять свыше идущее разумное слово. И в этом и заключается порочность города и собрания». Все эти образы Плотин целиком заимствовал у Вергилия (Aen. I 148—153 Брюс.):

И как то часто в стеченьи народа, — когда возникает
В нем возмущенье и души свирепствуют низменной черни,
Факелы уж и камня летят, ярость правит оружием:
Если предстанет случайно заслугами и благочестьем
Муж знаменитый, — смолкают, и слух все стоят, напрягая,
Он же словами царит над страстями и души смягчает.

Близость Плотина к *орфико-пифагорейской* литературе несомненна. Достаточно указать хотя бы на трактат VI 6, который является у Плотина платонизирующим комментарием исконно пифагорейского учения о числе. У Плотина попадаются такие пифагорейские термины, как «монада» (VI 2, 13, 26) или «диада» (V 4, 2, 7). Плотин говорит также и о приобщении к телу согласно орфикам (IV 4, 22, 27—30; V 9, 5, 46), хотя расходится в интерпретации этого учения с Платоном (Crat. 400 c), который, собственно, и имеется здесь в виду (Orph. fig. 8 Kern). О сопрестольности Дики Зевсу, о которой мы выше (см.) говорили в связи с Софоклом, сообщает также и орфический фрагмент (158 K). Плотину (IV 3, 12, 1—44) известен также орфический мотив (209 K) о зеркале Диониса.

Что касается античных авторов, в частности прозаиков, то у Плотина по одному тексту приводится из Фукидида, Ксенофонта, Цицерона и Сенеки.

4. *Заключение.* Если сделать общее заключение к предложенной у нас выше сводке сопоставлений Плотина с античной художественной литературой, то можно сказать следующее. Плотин, будучи до мозга костей мифологом, конечно, принимает очень близко к сердцу те мифы, и притом наиболее обобщенные, которые мы находим у Гомера и Гесиода. Что же касается прочих античных авторов, то можно только удивляться начитанности Плотина в этих авторах, поскольку, будучи даже далеким в иных случаях по своим концепциям от этих авторов, он очень часто пользуется их словесными выражениями просто ради украшения и разнообразия своего стиля. Нужно быть очень большим знатоком античной художественной литературы, чтобы так цитировать античных авторов или хотя бы даже приблизительно их использовать, как это делает Плотин. Что же касается мифологической основы его эстетики, то об этом мы будем еще часто говорить в дальнейшем (см. ниже), теперь же еще раз укажем на то, что отношение Плотина ко всей античной художественной литературе лишний раз доказывает, что Плотин — чисто античный мыслитель и писатель и что вся греко-римская литература является для него родной и близкой областью. Ни о каких восточных влияниях не может быть и речи.

III

ОБЩИЕ ИНТУИЦИИ

ЛЕЖАЩИЕ В ОСНОВЕ ЭСТЕТИКИ ПЛОТИНА

Несмотря на строжайшую систематику философии Плотина, эстетика даже у этого философа, как вообще в античности, не доведена до такой специальной дисциплины, которая имела бы свою собственную терминологию (см. выше). Эта эстетическая дисциплина, правда, без особого труда делается вполне доступной для исследователя, если он к этому имеет достаточный интерес. Все же, однако, главнейшие философские и главнейшие эстетические интуиции представлены у него достаточно глобально, и нам не хотелось бы сводить эстетику Плотина только на одну понятийную систематику, хотя бы даже и диалектическую. Поэтому нам представляется целесообразным рассмотреть ряд таких проблем у Плотина, которые отличаются как раз своим пограничным, а именно понятийно-диффузным характером между теоретической философией и эстетикой. Здесь мы находим такое множество разных проблем, которое даже и невозможно исчерпывающе изложить в одной книге, но некоторые из них вполне поддаются достаточно вразумительному изложению, и в преддверии собственно эстетической проблематики Плотина мы их все-таки коснемся. И это тем более потому, что все эти проблемы носят символический характер, а символизм, как мы увидим ниже (см.), является, вообще говоря, максимально типичной особенностью для эстетики Плотина.

§ 1. ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ

Одной из таких главнейших и универсальных интуиции Плотина является область проблем, относящихся к *времени и вечности*. Эта универсальная интуиция Плотина вместе с ее детальной проблематикой была рассмотрена нами в одной из наших старых работ, в которой нами были переведены и проанализированы основные главы из специального трактата Плотина (III 7) «О вечности и времени»¹. Поскольку с тех пор прошло достаточно времени, интересно посмотреть и то, что пишется на эту тему в настоящее время.

7. *Некоторые современные исследователи* (А. Фестюжьер, Ж. Гиттон, С. Самбурский), а) Сначала нам хотелось бы обратить внимание на термин *αἰὼν*, «вечность», как он рассматривается в теперешних работах.

А. Фестюжьер² разбирает философское значение термина *αἰὼν* по поводу употребления этого термина Аристотелем в трактате «О небе» (*De caelo* I 9, 279 a 22—30). «Айоном называется, — говорит здесь Аристотель, — предел, охватывающий время каждой отдельной жизни, вне какового [предела] нет уже по природе ничего»; а с другой стороны, «айон» есть «предел всего неба и предел, охватывающий все время и бесконечность». На эти же два значения делит свой разбор термина «айон» и А. Фестюжьер.

Итак, во-первых, «айон» — это продолжительность отдельной жизни, в отличие от «хроноса», времени в абсолютном смысле. «Айон» имеет при этом оттенок «естественного» времени жизни: в «Илиаде» Андромаха оплакивает Гектора, который «молодым ушел из жизни (айона)» (XXIV 725), как если бы уходить слишком молодым из «айона» было ненормальным. У Еврипида говорится о множестве порождений Мойры и Айона, который есть дитя Хроноса. Это сближение Мойры и Айона придает понятию айона оттенок «жизненного удела» (Heraclid. 897). Тот же оттенок А. Фестюжьер усматривает и в ряде других текстов трагиков (*Soph. Trach.* 34; *Eurip. Androm.* 121 сл.). В словарях, например в словаре Лиддла-Скотта, вторым значением слова *αἰὼν* указано «долгое время». Однако, по убеждению А. Фестюжьера, это значение — всего лишь расширение первого значения. То, что длится в продолжение всей жизни, очевидным образом всякому кажется длительным, особенно если речь идет о жизни, полной страдания. Однако в самом по себе слове «айон» этого значения длительности нет.

Во втором значении «айона» — вечность — отношение между айоном и хроносом меняется на противоположное. Здесь уже не «айон» выступает как ограниченная часть общего «хроноса», а, наоборот, «хронос» становится зависимым от «айона». Теперь уже айон — не дитя хроноса, как у Еврипида, говорящего об айоне человеческой жизни. У Платона время есть лишь образ «айона» (*Tim.* 37 d), а Прокл в комментарии на платоновское «Государство» говорит, что «айон» в качестве вечности является отцом времени (*In R. P.* II 17, 10 Kroll). Как считает А. Фестюжьер, такое изменение словесного значения произошло благодаря мыслителям, рассуждавшим о длительности жизни («айона») у неба и луны, и признавшим, что в данном случае «айон» — действительно бесконечная длительность, тем более что солнце и луна считались божествами.

Подобным образом у Эмпедокла во *frg.* 16, где впервые встречается слово «айон» в значении бесконечной длительности, речь идет, по всей вероятности, о космическом Сферосе, который у Эмпедокла в качестве божества (согласно толкованию Фестюжьера) охватывает всю бесконечность мира. «Айон» и здесь относится к пределам индивидуальной жизни, но индивидуумом оказывается на этот раз то, что не имеет предела и существует бесконечно.

Фестюжьер приводит рассуждение Прокла из комментария на платоновский «Тимей» (*In Tim.* III 8, 28 сл. Diehl), где неоплатонический философ объявляет понятие вечности весьма трудным и недоступным для «многих» (то есть для толпы). Лишь самые «способные» философы достигли этого понятия, постепенно восходя к нему путем отвлечения от регулярности движения небесных сфер к бесконечности этого движения. В данном случае Прокл

¹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. Здесь переведены и проанализированы главы III 7, 2—6, 8—13 (соответствующие страницы см. в указателе данной книги).

² Festugiere A. J. Le sens philosophique du mot *αἰὼν*. — В книге того же автора: *Études de philosophie grecque*. Paris, 1971, p. 254—272.

переходит от временной «вечности», то есть от продолжительности времени, не имеющей пределов, к ее причине, каковой является умопостигаемая вечность «саможизни» или «жизни-в-себе», которая включает в себя все неподвижные умопостигаемые начала и потому сама неподвижна. Это понятие и становится понятием вечности в подлинном смысле слова, вечности как постоянно-данной. Такою же неподвижной вечностью является уже и неподвижная «парадигма» в «Тимее» Платона. Неподвижная вечность всегда пребывает в одной точке, в одном состоянии, «в едином»; ее образ, наоборот, подвижен, он переходит из одного состояния в другое, и эти состояния измеряются числом.

Таким образом, с точки зрения Фестюжьера, «айон» понимается в греческой мысли двояко. С одной стороны, это есть, как мы сейчас сказали бы, отрезок бесконечно текучего времени, сам свидетельствующий о своем естественном происхождении и данный как удел со стороны высших сил, судьбы. С другой стороны, «айон» сам по себе может и не предполагать бесконечной текучести времени, а быть свернутым в одну точку временной текучестью, причем точка эта все-таки является первообразом для времени в его развернутом и текучем состоянии.

Это мнение А. Фестюжьера звучит гораздо более прозаически и не столь углубленно, как суждение Э. Бенвениста, который на основании теперь уже общепринятой этимологии слова *aion* находит в истоках его значения смысл не просто развернутой или свернутой текучести, но и момент неувядающей молодости, жизненной силы, дыхания и даже просто души.

Нетрудно заметить, что у А. Фестюжьера и у Э. Бенвениста учение об *aion* безусловно основано на символических интуициях¹.

б) Что касается специально философии Плотина, то здесь мы считали бы целесообразным привести работу Ж. Гиттона², по мнению которого Плотин был первым, кто поставил проблему вечности во всей ее глубине.

Подобно Платону, Плотин в своем определении времени исходит, по Ж. Гиттону, от вечности, выводя из нее время как ее образ. Попутно он вносит поправку в аристотелевскую теорию времени. У Аристотеля движение выступает в определении сущности времени как главное составляющее; а между тем само по себе движение, замечает Плотин (III 7, 12, 33 слл.), есть лишь один из признаков времени. Вместо отождествления времени с движением Плотин изучает становление времени в порядке его исхождения из вечности. По выражению Ж. Гиттона, Плотин отказывается при этом от внешнего и дескриптивного метода исследования времени и применяет новый метод, внутренний и «генетический».

Единое у Плотина, пребывая выше бытия, превосходит тем самым всякую длительность. Оно определяет все вещи, но само по себе оно не может быть определено. Оно превосходит даже самую вечность; последняя выступает как одно из подчиненных Единому, космически-определяющих начал. Единое не есть ни движение, ни покой, оно не во времени и не в пространстве. В своих поздних трактатах Плотин лишь подчеркивает это полное отсутствие множественности в Едином, отсутствие в нем какой бы то ни было качественности. Длительность в Едином отсутствует точно так же, как она отсутствует в материи. Если применить сравнение с душой, то нулевая длительность Единого подобна тем моментам покоя, когда душа ни о чем не мыслит, тогда как бесконечная и неопределенная тоска аналогична той негативной длительности, которая присуща материальному существованию.

Единое и материя составляют для Плотина два крайних предела всего. В промежутке между ними занимают место вечность и время. При этом вечность есть специфическое свойство умопостигаемого. Вечность для Плотина есть свечение умопостигаемой природы, в силу которого эта природа являет свое совершенное самотождество (III 7, 8). Невозможно мыслить цельность, не мысля при этом вечности. Вечность, будучи тождественна цельности, не заключает в себе ни промежутков, ни спиралей, ни протяжений. Для вечности ничего не может быть в будущем, ничто не может с нею произойти, потому что она ни в чем не нуждается, она всегда совершенна. Пользуясь опять-таки сравнением с душой, Плотин представляет вечность как нечто постоянно цельное, как всегда завершенное движение, как всегда удовлетворенное желание, как нечто всегда преуспевшее, достигшее равновесия. Но это положительное определение вечности заставляет предполагать и нечто противоположное, подозревать, что равновесие может нарушиться и совершенство померкнуть. Стоит малейшему препятствию, как бы ничтожно оно ни было, отделить желание от его осуществления, как равновесие распадается и порядок вечных сущностей рушится. Это нарушение полноты в лоне вечного, прекращение совершенной «исихии» (III 7, 11, 1—11) и порождает время. Время «выпадает» из вечности, изменяя ей.

Поскольку время есть падение, отпадение, его нельзя определить, о нем можно только рассказать, указать на него, но невозможно дать его понятие. Время вызвано к жизни душой, которая решила осуществить себя и устремилась к тому, чего еще нет. Но если бы душе удалось возвратиться к единству, то есть к неподвижной вечности, то время уничтожилось бы, прекратилось. Ж. Гиттон видит в том, что Плотин поставил время в зависимость от жизни души, огромное и плодотворное достижение философа.

Вместе с тем, несмотря на это достижение, Плотин, по мысли Гиттона, оказался под влиянием распространенного в его эпоху *магизма*. В его концепции души как возвращающейся к самой себе получает новое осмысление древняя концепция круговращения. «Право гражданства» приобретает идея всеобщего анимизма. Аристотелевское чистое движение у Плотина вновь спиритуализируется. Плотинская теория порождающего созерцания покоится на странном уподоблении мысли — вещи, физического — умственному³.

¹ Весьма небесполезно иметь в виду также и более раннее греческое представление об *aion*, исследованное у E. Degani (*Aion da Omero ad Aristotele. Padova, 1961*), а также у А. Ф. Лосева (*Античная философия истории. М., 1977, с. 69—86*) и раньше того еще у С. Lackeit (*Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen. 1. Teil: Sprache. Königsberg, 1916. Diss.*).

² Guittou J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin. Paris, 1971.*

³ Guittou J. *Op. cit., p. 65.*

В своем учении об отпадении души из вечности во время Плотин, по мнению Ж. Гиттона, казалось бы, приближался к идее творения. Восприняв через Филона и его александрийских последователей элемент иудаистической традиции, Плотин приписал своему первопринципу бесконечность, невыразимость, даже деятельную силу. По-видимому, ничто не мешало ему приписать этому первопринципу также и крупицу свободы, по крайней мере в самом начале. Тогда все в его системе прояснилось бы. Ему не пришлось бы объяснять появление времени падением, оно было бы связано тогда со свободным появлением в сфере материальных круговращений — идеи, вечно живущей в Уме. Но, пишет Ж. Гиттон, Плотину так и не удалось совершить этого шага; больше того, он повсюду разместил цепи необходимости. Необходимость у него и в боге, для оправдания порождения природы, и она же вне бога под именем материи, для объяснения несовершенства произведенного. Поэтому провидение у Плотина — это всего лишь всеобщая упорядоченность; а молитва, о которой он неоднократно говорит, — это, по мнению Ж. Гиттона, не более чем искусство сохранять среди жизненных забот созерцание высшей красоты¹.

Ж. Гиттон обобщает: Плотин ко всякой действительности прилагает кругообразную и троичную схему. Всякая реальность исходит у него из первопринципа; она сама существует лишь в той мере, в какой она есть первопринцип; и она к первопринципу возвращается. Этот мифологический цикл для Плотина — прототип всякого существования. Но время, как и существование вне первопринципа, иллюзорно, и поэтому циклы не образуют последовательности. Между исхождением и возвращением нет никакой реальной длительности: все совпадает друг с другом, исхождение совпадает с возвращением и возвращение с исхождением. Возвращение компенсирует собою исхождение. Круговращения, не складываясь в последовательное движение, образуют как бы один и тот же вечный жизненный цикл. Время в таком мифологическом круговращении — это, по выражению Ж. Гиттона, и не вечность и не время, а смешение одного с другим². Сквозь это время человек постоянно ощущает как бы веяние неподвижной вечности; и Плотин, согласно Гиттону, питает иллюзию, будто одним лишь напряжением ума человек может с этой вечностью соединиться.

Таким образом, Плотин лишил время всякого исторического содержания. Миф для него не есть действие, мифологичность мирового процесса не означает исторического движения. Такую картину циклического бытия Плотин не мог связать с реальным опытом человеческого существования; поэтому в его теории жизнь души лишена своей непрерывности — она произвольно рассекается фактом сознания. Сознание есть некоторая преемственность душевной памяти. Память приобретает тем самым духовную природу и оказывается не связанной с телом. Вместе с тем, по убеждению Ж. Гиттона, Плотин еще совершенно не знает понятия *личности*. Там, где он, по-видимому, говорит о личности, в действительности речь идет о *личине*, которую человек должен отбросить, чтобы возвыситься к абсолюту. Поэтому память у Плотина приобретает два противоположных смысла. С одной стороны, это как бы «биографическая» память о прожитых жизнях и прошлых воплощениях. С другой стороны, память в активном смысле — это способность произвольного забвения в опыте единения. Эта память позволяет нам оставить вонне пассивные и грешные состояния и выйти за тесные пределы личины. Вместо того чтобы сосредоточить время в личности, Плотин хочет, таким образом, рассеять личность во времени. Человеческое время присутствует в двоякой человеческой памяти двояко: как время «претерпевания», рассуждения, дискурсии, — и как время мысли, которое Ж. Гиттон называет «поэтической и логической формой времени»³. Перехода из одного времени в другое нет. Вечность не знает «временного» времени, а время «претерпевания» не знает вечности. Такой раскол Ж. Гиттон считает окончательной неудачей платиновского анализа времени. Получается, что, с точки зрения Плотина, сознание, память и время взаимосвязаны. Однако время иллюзорно. Поэтому и судьба сознания и памяти также нереальна; они призваны уничтожить сами себя.

Вместе с тем, по мнению Ж. Гиттона, Плотину удалось сделать существенный шаг в направлении будущего христианского сознания. А именно — Плотин остро сознавал, что ни древние, ни новые философы Греции и Востока не дают удовлетворительного ответа на запросы религиозной души. Если греческая философия не рассматривает проблему начала и конца, то восточная теургия всего лишь ставит проблему конечного спасения, но не разрешает ее. Ж. Гиттон считает, что Плотин угадывал внутреннее тождество метафизической проблемы начала всех вещей и нравственной проблемы спасения души⁴. В стремлении соединить эти два аспекта Плотин объединял нравственную жизнь с жизнью мистического созерцания; внимание к вещам сливается у него с поглощенностью нераздельным мистическим опытом, жажда спасения сочетается с любовью к божеству. Так он подходит к идее невыразимого мистического опыта, который равносителен отрицанию всякого жизненного опыта. Но там, за пределами речи, за границей времени, где невозможны уже ни самооценка, ни владение собой, где нет сознания, перед душою, как считает Ж. Гиттон, раскрывается устрашающее Ничто; и, углубляясь в этот опыт Ничто, Плотин якобы все более предается одиночеству, тяготеет к самодовольствию и — самодовольству. Он хочет возвыситься над миром, над временем, даже над добродетелью; и он лишь радуется, видя разрушение своего тела. Чем более он идет вперед, тем более возрастает его уверенность в себе и тем более он одинок. В таких красках представляет себе итог философствования Плотина о времени излагаемый нами автор.

Что касается интерпретации Плотина у Ж. Гиттона в целом, то здесь мы имеем причудливую смесь вполне правильных и вполне неправильных точек зрения. Время у Плотина действительно в некотором смысле является отпадением от вечности и уходом от нее, поскольку вечность есть предельная собранность всех возможных становлений в одно нерушимое целое и в этом смысле в некую постоянную неподвижность и мгновенность, время же является только постепенным становлением вечной собранности вещей, и в этом становлении действительно одно

¹ Там же, с. 98.

² Там же, с. 102.

³ Guitton J. Op. cit., p. 126.

⁴ Guitton J. Op. cit., p. 129.

исчезает и погибает, а другое еще не народилось и не возникло и в момент своего возникновения тут же и погибает. Однако подобного рода отпадение времени от вечности отнюдь не является в неоплатонизме чем-то противоестественным, чем-то греховным и чем-то гибельным для личности. И сам автор правильно говорит о вечном круговращении у Плотина времени и вечности. Уходя от вечности ко времени, неоплатоник вовсе не чувствует себя совершающим какое-то грехопадение, а когда он от времени путем духовного восхождения рассчитывает коснуться вечности, то это вовсе не означает для него гибели его собственной личности и перехода в какое-то ничто. Ошибочность позиции Ж. Гиттона заключается в том, что он на первое место ставит не описание и анализ того, что фактически имеется у Плотина, но оценку философии Плотина с христианской точки зрения. Для христианства, и в частности для Августина, вопрос о времени и вечности есть вопрос мировой катастрофы, то есть по преимуществу вопрос мирового грехопадения. Для Плотина же вопрос о времени и вечности лишен такого рода личностного заострения, а решается по преимуществу с позиций общеантичного круговорота бытия, с позиций понимания всех бытийных и жизненных катастроф как вполне естественных, не вносящих никакого смущения или беспокойства в человеческую мысль, как вполне утешительных и даже прекрасных. Так или иначе, но в основе интуиции времени и вечности у Ж. Гиттона символизм все же выступает на первое место.

в) Для полного понимания философии вечности и времени у Плотина весьма полезно усвоить себе и вообще неоплатоническую теорию по этому вопросу. Дело в том, что, несмотря на тончайший анализ всей этой проблематики у Плотина, у него не содержится, и, конечно, не может содержаться, целиком взятого неоплатонического анализа этой труднейшей философской области. Кроме того, большинство излагающих эту проблему у Плотина никак не могут усвоить себе диалектической сущности как философии Плотина вообще, так и его теории времени. Да и вообще диалектика в смысле учения об онтологическом законе единства и борьбы противоположностей всегда с большим трудом усваивалась философами, хотя фактически она применялась у них очень часто без всякого сознательного намерения и даже вопреки ему. Поэтому нам хотелось бы ознакомить читателя с одним исследованием неоплатонического учения о времени, которое как раз слишком резко противопоставляет позднейший неоплатонизм его начальному периоду, то есть Плотину, именно потому, что здесь почти игнорируется диалектическая основа всего неоплатонизма, учившего о времени и вечности, вообще говоря, почти одинаково на всем своем протяжении. Формулируются, например, разного рода теории, якобы отсутствующие у Плотина и появившиеся якобы только впоследствии. У Плотина все бытие одновременно является и вечностью и временем, а также и все отдельные моменты вечности и времени вполне могут рассматриваться как изолированно, так и нераздельно в предельно универсальном смысле слова. Стоит только бы на шаг отступить от этой диалектической точки зрения, как сразу начинают появляться разного рода противоречия не только у поздних неоплатоников в сравнении с Плотиним, но и в пределах самой философии Плотина. Для того чтобы не сбиться в этой центральной проблеме и Плотина и всего неоплатонизма, мы остановимся на работе С. Самбурского¹, которая как раз и грешит весьма недостаточным пониманием именно диалектического процесса у неоплатоников и раннего и позднего времени.

Свои общие замечания о неоплатоническом понятии времени С. Самбурский начинает напоминанием об известных классических и раннеэллинистических теориях времени. Это, прежде всего, соответствующее место из платоновского «Тимея» (28 а — 29 d), некоторые тексты «Парменида» (140 е — 141 d), IV кн. аристотелевской «Физики», отдельные суждения о времени, содержащиеся у стоиков. Затем С. Самбурский указывает на заметную эволюцию понятия времени при переходе от раннего неоплатонизма к позднему. В раннем неоплатонизме, в лице Плотина, время соотносится с Мировой Душой и ею производится. В начале IV в. Ямвлих, а за ним в середине V в. Прокл, по мнению С. Самбурского, отвергли понятие времени как жизни Души, в отличие от вечности как состояния жизни в умопостигаемом мире. Они приписали времени самостоятельное существование, за счет введения некоторых новых сущностей («ипостасей»). Этим позднееоплатоническим понятием времени и занимается, собственно, С. Самбурский.

Уже это первичное представление Самбурского о связанности вечности с Душой или с Умом у неоплатоников грешит большой неточностью. Ум и Душа являются у неоплатоников действительно резко раздельными ипостасями. Но истоки жизни и души начинаются у них уже в Уме. Да и у самого Платона, как мы хорошо знаем (ИАЭ II, с. 665 ел.), учение об Уме завершается категорией автодзона, то есть жизни-в-себе, потому что даже и в уме как Платон, так и Плотин и прочие неоплатоники признают свое собственное становление, то есть умное становление. И результатом этого умного становления как раз и является автодзон. Поэтому мы никак не можем согласиться с тем, что вечность у Плотина связана только с Душой, а у прочих неоплатоников — только с Умом. Вопрос этот гораздо более тонкий. И чтобы связать вечность только с Умом, С. Самбурскому приходится вводить некоторое дробление понятий, хотя и правильное само по себе, но едва ли имеющее прямое отношение к проблеме вечности.

Если в системе Плотина Единое, полагает Самбурский, было отделено от чувственного мира двумя уровнями, уровнем Души и уровнем Ума, то у Ямвлиха и Прокла появляются уже три уровня: 1) умопостигаемый мир (мир идей, то есть предметов мысли — *cosmos noētos*), 2) умный мир (то есть мир мыслящих субъектов — *cosmos noeros*) и 3) душа. Каждый из этих уровней делится еще на три уровня. Главный принцип этой иерархии «ипостасей» — постепенное снижение полного единства и полного покоя до полного различия и полного движения. Умный мир еще отчасти покоится и отчасти движется, но уровень души уже вполне подвижен, хотя он и выше уровня чувственного мира. Каждый элемент более низкого уровня существует благодаря своей причастности к элементу более высокого уровня. Связь, образуемая отношениями причастности, соединяет все «ипостаси» в единую цепь. Вместилище времени Ямвлих переводит с уровня Души на более высокий уровень Ума, а вместилище вечности — еще выше, над уровнем Ума.

В этих рассуждениях С. Самбурского много правильного и много неправильного. Во-первых, *noētos* и *noeros* —

¹ Sambursky S., Pines S. The concept of time in late neoplatonism. Jerusalem, 1971.

оба относятся к Уму, и поэтому трудно сказать, что здесь мы имеем дело с двумя иерархическими уровнями. Во-вторых, сравнивать время только с Умом противоречит всему неоплатонизму, который связывает время не с Умом, но с Душой. Но то, что вообще существует иерархия вечности, а также иерархия времени — это правильно, хотя мы лично излагали бы этот вопрос совершенно иначе.

В своей теории времени Ямвлих размежевывается, по мнению С. Самбурского, с каким-то философом-неопифагорейцем, жившим где-то между III в. до н. э. и III в. н. э. и известным под именем Псевдо-Архита. Согласно этому Псевдо-Архиту, специфическая характеристика времени заключается в том, что каждый из моментов «теперь» неделим и преходящ. Ввиду этого время оказывается у Псевдо-Архита нереальным: ведь настоящее уже не существует в тот момент, когда мы его замечаем, и, хотя поток времени непрерывен, части времени, то есть его прошлое и будущее, не существует. Псевдо-Архит сравнивает момент «теперь» с вершиной треугольника, которая, так сказать, одновременно принадлежит концу одной стороны и началу другой стороны. Как такая вершина, «теперь» хотя и непрестанно изменяется в числовом смысле, однако по своей структуре остается неизменным. Сохранение этой структуры, то есть сохранение этой единственности «теперь» в качестве момента перехода от предыдущего к последующему, как нельзя лучше иллюстрируется этой фигурой треугольника. Восходящая сторона треугольника изображает будущее время, которое еще не существует, нисходящая сторона изображает прошлое, которое уже не существует, а точка перехода изображает настоящий момент времени, «теперь», и этот момент также не существует, потому что он всего лишь безразмерная точка, не имеющая никакого протяжения.

Критикуя эту концепцию, Ямвлих утверждает, что неделимость и нереальность времени существуют на разных сущностных уровнях. неделимость момента «теперь» принадлежит времени умного мира, существенное свойство которого — неделимость, постоянство и устойчивость. неделимость момента «теперь» нужно поэтому относить, согласно Ямвлиху, не к протяженности, определяя его как отсутствие протяженности, а значит, и несуществование, а к метафизической сфере, где момент «теперь» соответствует умопостигаемым сущностям, обладающим характеристикой неделимого единства. С другой стороны, «нереальность» времени имеет место лишь в проекции времени на чувственный мир, в котором действительно нет никакого времени, а есть только движение, общее всему физическому. Момент «теперь» в физическом мире не существует, потому что его нельзя выделить среди чувственных вещей, пребывающих в непрестанном становлении, где один момент не отличается ничем от другого; но он существует в вечно покоящемся трансцендентном мире, причем умопостигаемое «теперь» сообщает нечто от своего постоянства измеряемому числом времени чувственного мира. Сущности, достигающие становления в чувственном мире, не в состоянии вполне и окончательно приобщиться к неделимой ипостаси, в силу причастности к которой они существуют, и поэтому в каждый данный момент *различные части* становящейся вещи совпадают с неизменной реальностью умопостигаемой сущности. С другой стороны, умопостигаемые сущности также имеют свое время в смысле космического порядка, служащего достижению последнего совершенства вселенной. И только в вечной сущности кончается всякое время, потому что в вечности нет «прежде» и «после». Демиург, по словам Ямвлиха, как бы распутывает «умное» время, время-порядок умных сущностей, из клубка нитей божественного порядка, и вдоль этих нитей начинается поток чувственного времени.

Трактат Прокла о времени, содержащийся в его комментарии на платоновского «Тимея», одновременно, как утверждает С. Самбурский, представляет собой комментарий на теорию времени у Ямвлиха. Прокл говорит вначале, опираясь на Платона, что невозможно полное и абсолютное движение. Всякое движение, будь то пространственное перемещение или изменение качества, может происходить лишь на фоне покоя, в противном же случае понятие «движения» утрачивает свой смысл. Оно утрачивает свой смысл и в том случае, если фон представляет собой лишь неактуализованную потенцию. Таким же образом «первичное время», монада сверхкосмического времени, одновременно и покоится и в движении, и умопостигаема и тварна, и неделима и делима. «Первичное время» покоится, подобно центру круга, тогда как окружность этого же самого круга находится в движении, поскольку этому времени причастно вторичное время чувственного мира. Согласно Проклу, время имеет такое же отношение к душе, какое вечность имеет к уму: время первично по отношению к душе таким же образом, как вечность по отношению к уму.

После Прокла, по-видимому, в начале VI в., Дамаский ввел «кванты» времени. Если бы непротяженные моменты «теперь» прибавлялись друг к другу, результат был бы все равно не имеющим никакой длительности, и поэтому необходимо предположить, рассуждает Дамаский, что время движется конечными скачками, и эти скачки составляют законченные неделимые единицы. Поток времени состоит из квантов, в которых сочетаются движение и покой, наподобие кадров кинофильма. Настоящее время всякий раз представляет собой значительную атомарную единицу. В каждом «теперь», таким образом, мы в малой части приобщаемся к умному единству времени.

Умопостигаемое время Дамаский сравнивает с полным протяжением реки от источника до устья, если представить, что в какой-то момент эта река остановилась. Тогда можно было бы обозреть всю реку как единое целое в состоянии покоя, как одновременную рядоположность. Таким образом, остановившаяся река представляет собой как бы «онтологическое основание» для потока речных вод, подобно тому как одновременная протяженность умопостигаемого времени представляет собой основание для земного чувственного времени, — для «реки становления», как говорит Дамаский.

В подтверждение своей мысли Самбурский привлекает тексты Ямвлиха, Прокла, Дамаския и Симплиция; однако мы остановимся из них только на Дамаскии.

В одном из своих сочинений Дамаский задается вопросом: если время состоит из неделимых и не имеющих длительности моментов «теперь», то как может сложиться временная длительность? Прибавление тысяч и сотен тысяч «теперь» составит все то же одно не имеющее длительности «теперь» и не образует ни половины, ни вообще какой бы то ни было реальной доли часа. Ведь хотя время бестелесно, оно не лишено промежутков, подобно тому как математическая величина хотя и бестелесна, однако не состоит из непротяженных точек. Следовательно, заключает

Дамаский, нужно осторожно относиться к предположению, что время состоит из неделимых частей.

Получается, что время, с одной стороны, не сплошное, разделенное, а с другой стороны, оно состоит не из неделимых частей, а из определенных промежутков-длительностей. Каждая часть времени обладает сплошным характером, и время составляется как бы из многих мер. Подобно тому как движение совершается отрезками, не по точкам (*sata sēmeion*), но как бы скачками, так же и время движется целыми единицами измерения, которые измеряют скачки движения.

Итак, время состоит из отдельных мер, причем каждая мера разделена и ограничена пределами; будучи образовано из мер и частей, время обладает одновременно и сплошным и определенным (дискретным) характером.

Что время складывается из определенных частей, а не из неделимых моментов «теперь», Дамаский показывает на примере души. Он предполагает, что ход мышления в душе непрерывный, сплошной; однако он разделен на определенные промежутки «переходами» души, которая созерцает справедливость, потом созерцает целомудрие, потом созерцает истинное знание. Задерживается ли душа на каждой из этих идей в течение одного момента «теперь», спрашивает Дамаский, или же проводит над каждой из них «цельное время» (*chronon holon*)? Если «цельное время», то отдельные помышления души уподобятся скачкам, а промежутки времени между «переходами» будут временными отрезками, а не просто моментами «теперь». «Помыслить» (Дамаский пользуется здесь перфектом *pepoēsenai*) — это совершается в момент «теперь», «мыслить» (*poiein*) — совершается во времени. Определенный отрезок времени состоит из частей, проведенных в мышлении и созерцании; иначе мыслящая душа не пребывала бы ни при чем мыслимом в течение какого-то времени, но нелепо, чтобы душа находилась в непрерывном движении и нисколько не останавливалась бы на отдельных мыслях.

Каждый промежуток времени называется «теперь» на правах настоящего времени, а не на правах временного предела. Временной промежуток есть нечто одновременное и цельное, не заключающееся между двумя моментами «теперь». Этот-то промежуток и называется «теперь». Момент «теперь» может начаться и может кончиться; следовательно, он имеет свои части; он — не предел времени, а «цельное время». Промежуток «теперь» есть частица времени, и из таких частиц состоит все время.

Благодаря преемственности и как бы движению подобных промежутков время всегда новое и новое; а в совокупном пребывании (*athroai monēi*) каждого промежутка времени пребывает вечно-сущее, которое как бы претерпевает становление в ином (Damasc. Dub. Sol. II 236 3-237, 28).

Несколько ниже в том же сочинении Дамаский подробнее намечает отношение между временем и вечностью. Вводит ли «теперь» становление, спрашивает он. Несомненно, в цельном времени покоящееся покоится также бесконечное время, и не движется не только в отношении «теперь», но и в отношении движущегося времени. Однако каким образом не движущееся может совпасть с движущимся? В становлении, рассуждает Дамаский, становится бытие. Постоянно текущее время движется скачками, причем каждый скачок вполне одновременен и неделим. Мера этих скачков зависит от характера движущегося тела; у медленнее движущихся звезд эта мера меньше, у движущихся быстрее она больше, что позволяет этим последним совершать то же круговращение с более высокой скоростью. Иными словами, у разных движений необходимым образом и разные времена. Так же скачками движется и такой же зависимый характер имеет и время покоящихся тел. Таким образом, становление есть не только движение, но и покой, подобно тому как в первосущности заключены одновременно и движение и покой. Скачки, которыми происходит становление, сами по себе должны быть не-становящимися, потому что в противном случае они оказались бы бесконечно делимыми и становление никогда не достигло бы завершения. И как скачкообразное становление опирается на бытие, так поток времени опирается на скачкообразные моменты «теперь».

г) Учение о скачкообразном времени в неоплатонизме, неверно выдвигаемое Самбурским на первый план, было уже давно раскритиковано у других исследователей, хотя и не всегда именно в отношении Плотина. Именно сочинением, ориентирующим в неоплатонических учениях о времени, все еще является в настоящее время, несмотря на свою давность, книга Г. Лейзеганга¹, у которого из более ранних авторов привлечены Плутарх и Филон, из подлинных неоплатоников — Плотин, Ямвлих, Прокл, Дамаский. Автор стоит на точке зрения единства общего неоплатонического учения о времени и вечности², что, конечно, правильно, и нельзя согласиться с ним как раз относительно Плотина, якобы составляющего тут некоторое исключение.

Но прежде чем сказать о Г. Лейзеганге, попробуем проанализировать учение самого Плотина о времени.

2. *Плотин о времени и вечности*, а) Скажем прежде всего, что сущность времени, по Плотину, в той модификации смысла, когда он отождествляется с алогическим инобытием, превращаясь таким образом в становление. Поэтому время у Плотина не есть пространственное движение, но то, что его осмысливает, и не есть количество или мера движения, но алогически становящееся количество (вернее, число). Блестящую критику этих неправильных учений о времени мы находим у Плотина в трактате III 7.

В III 7, 8 мы читаем: «Невозможно, чтобы [время] было движением, ни в том случае, если брать все [возможные] движения и превращать их из всех как бы в одно, ни в том случае, если брать [только] правильное движение. Ибо и то и другое выставленное тут движение [уже] находится во времени. Если же некое движение находится не во времени, то оно тем более далеко отстоит от того, чтобы быть временем, так как то, в чем совершается движение, оказывается одним, а само движение — [совершенно] другим. — Из [аргументов], приводимых и приведенных [против этого воззрения, вполне] достаточен [уже] один тот, что движение может прекратиться и прерваться, время же — никогда. Если же кто-нибудь станет утверждать, что не прерывается движение Всего, [вселенной], то [необходимо возразить, что] и это движение, если только имеется в виду круговое

¹ Leisegang H. Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Münster, 1913 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd XIII, Heft 4).

² Leisegang H. Op. cit. p. 58—59.

обращение [сферы], в течение некоторого времени приходит в ту же самую точку, причем не в течение *того* [же] времени, которое требуется для половины [круговращения], но один [промежуток времени] половинный [по отношению к другому], другой же — двойной [в отношении к первому]. Кроме того, и движение, приходящее от одной точки к той же самой, и движение половинное — *оба* суть движения вселенной. [Значит, движение небесной сферы вполне мыслимо как прерывающееся.] Также является [для нас] аргументом и то обстоятельство, что движение самой верхней сферы обозначается как наибольшее и быстрейшее, в результате чего движение ее [оказывается] отличным от времени, [в котором она движется]. Ясно, в самом деле, что быстрейшим из всех движений является оно потому, что в более короткое время оно проходит большее и даже наибольшее расстояние, другие же являются более медленными, так как они проходят в больший промежуток времени лишь часть этого расстояния. Однако если не движение сферы является временем, то тем менее сама [небесная] сфера, которую принимали за время ввиду ее движения. Неужели же время есть нечто принадлежащее [обязательно] движению?

Если [время есть] расстояние, [проходимое движущимся предметом], то, прежде всего, не каждое движение проходит одно и то же расстояние, даже и однородное, так как движение, хотя бы и происходящее в [одном] месте, [может быть] и быстрее и медленнее. Но допустим, что оба движения, и более быстрое и более медленное, измеряются одним, которое иной, скажем, назовет временем в более полном смысле слова. [Спросим]: *которое же расстояние из двух есть время*, или, лучше, которое вообще-то есть время, если их, [движений и расстояний], бесчисленное количество? Если [время есть] протяжение, расстояние какого-нибудь определенного движения, то [это значит, что] оно — [расстояние далеко] не всякого подобного движения, ибо таких движений много, так что вместе с тем окажется и много [различных] времен. Если же [время есть] расстояние [всей] вселенной, то есть расстояние в самом движении [ее], то чем же иным может быть это движение, как не движением же? [При этом], конечно, оно [окажется] движением определенной величины. Но эта определенная величина будет измеряться или пространственно, потому что такую [именно] величину имеет пространство, пройденное движением, и это и есть [наше] расстояние, и тогда [мы получим] не время, а место [пространство], или движение само получит [свое] расстояние в силу непрерывности [своего проявления] и в силу того, что оно не прекращается вдруг, но все время развивается, но тогда [эта непрерывность] будет [не больше, как] количеством [все того же] движения. Если кто-нибудь, наблюдая движение, и обозначит его как большое [то есть как проходящее большой отрезок пространства], как можно назвать и теплоту большою, то и тут время не обнаружится [как время] и не предстанет [в качестве своеобразного предмета], но будет опять и опять движение, как будто бы он наблюдал все ту же и ту же текущую воду и видел на ней [различные, проходимые ею] расстояния [в пространстве]. [Вода] вновь и вновь будет числом, [то есть исчисляемой неподвижностью], как двойка или тройка, а расстояние [приведет к понятию] протяженности [масс].

Таким образом, значит, и множество, характеризующее движение, обнаруживается наподобие десятки или наподобие расстояния, появляющегося как бы в силу [протяженной] массы движения, что, [однако], не содержит в себе смысла времени, но получится от этого [лишь] некая определенная величина, возникшая *во времени*. Иначе время было бы не везде, но только в субстрате, [понимаемом как] движение, и опять пришлось бы вернуться к тому, чтобы время называть [только] движением. Ведь расстояние находится не вне движения, но есть [не что иное, как] не собранное в одно мгновение движение. Если же собранное [опять-таки] находится во времени, то чем же будет отличаться несобранное от собранного, как не тем, что оно тоже находится во времени, [хотя, быть может, и иначе]? Таким образом, длящееся движение и расстояние, [им проходимое], само по себе не есть время, но находится во времени.

Если же кто-нибудь скажет, что расстояние, проходимое движением, есть время, то [тут будет иметься в виду] не расстояние самого движения, но то, *в чем* само движение получает свое протяжение, как бы сопутствуя ему. Однако *что же* это такое, — [этим еще] не говорится. Ясно, конечно, что это есть время, в котором совершилось движение. Это и было тем, что с самого начала исследовало наше рассуждение, [стараясь ответить на вопрос]: что, собственно, есть время?

Получается [нечто] сходное и даже тождественное с тем, как если бы на вопрос, что такое время, ответили бы, [впадая в тавтологию], что оно есть расстояние, [путь] движения во времени. *Что же* это за расстояние, которое, значит, называет временем тот, кто полагает его вне собственного расстояния движения? [Ответов нет]. С другой стороны, также и тот, кто полагает это расстояние и в сфере движения, затруднится, куда он должен будет поместить [временное] протяжение покоя. Ибо, поскольку движется одно, постольку покоится другое; и можно сказать, что время и того и другого тождественно, так что ясно, что оно отлично и от движения, и от покоя. Что это за протяжение и какую имеет природу? [Во всяком случае] оно не может быть пространственным, ибо это как раз находится вне [его].

Эти замечательные по глубине и простоте рассуждения Плотина можно свести к следующим основным положениям. Время не есть движение, потому что: 1) движение уже предполагает время, между тем как время не требует обязательно движения, а может вполне совместиться и с покоем (а если предположить, что возможно движение вне времени, то приравнивание ему времени станет еще более непонятным, так как получится, что время — одно, а движение — совсем другое); 2) движение может мыслиться прерванным, будь то отдельное движение или движение всей вселенной, время же немислимо как прерывающееся; 3) быстрейшее движение крайней сферы на небе проходит наибольшее расстояние, между тем как время ее обращения — то же, что и более медленных сфер (ясно, что время отлично от движения); 4) если мы имеем два или больше разных расстояний, проходимых в одно и то же время, и сравниваем их, то неизвестно, какое из них есть подлинное время, так как каждое из них — самостоятельно, и нельзя одно выставлять критерием другого, и получается, что сколько движений, столько и времен; 5) но если даже мы возьмем движение всей вселенной, то и в этом случае движение не будет временем, так как оно, измеряемое пройденным пространством как таковое, есть пространство, а не время, а, рассматриваемое с точки зрения своего непрерывного становления, есть только количество движения, что тоже не есть время, но — *во времени* (иначе время

было бы не везде); 6) если проходимое расстояние есть время, то, поскольку проходимое расстояние есть только размытое движение, оказывается невозможным определить разницу между размытым и неразмытым движением, так как неразмытое движение тоже во времени (другими словами, если время есть путь, а путь — растянутое движение, нерастянутое же движение, то есть движение, рассматриваемое вне пути, есть тоже время, то путь ничем не отличается от движения по пути); 7) если время есть только проходимое расстояние, то это неверно ни в том случае, если расстояние помещать вне движения и — говорить, что время есть то, в чем движение создает свое расстояние (ибо тогда значило бы время определять как расстояние движения во времени), ни в том случае, если расстояние помещать в сферу самого движения и — говорить, что время есть само движение, создающее себе свой путь (ибо тогда покой не мог бы быть во времени, а на самом деле время, как нечто третье, охватывает и движение и покой). — Так бы мы сформулировали содержание этой главы III 7, 8.

Предположим, что мы измеряем движущиеся вещи и что кроме этих движущихся вещей нет вообще ничего. Можем ли мы получить отсюда понятие «числа» и «измерять»? Нет. Движение требует, чтобы было время, которое само по себе не есть движение, а время требует, чтобы была неподвижная вечность. Ясно, что числа, которые суть именно неподвижная вечность, не тождественны с физическими, текущими вещами. И не из измерения физических вещей мы получаем времена и числа, но самое измерение возможно лишь благодаря наличию умных и вечных чисел.

Другое неправильное учение о времени (Arist. Phys. IV 11 — 14) критикуется в III 7, 9.

«Необходимо рассмотреть, каким образом [может быть] время числом, или мерой движения, ибо так [его] лучше [определить] вследствие того, что оно — непрерывно. — Прежде всего, и здесь одинаково возникает затруднение, как и относительно [учения о времени как о] расстоянии движения, — о всяком ли роде движения здесь идет речь? В самом деле, каким способом можно было бы исчислять неправильное и не равномерное движение и каково было бы это число, или мера, и с точки зрения чего [собственно] была бы эта мера? Если одной и той же [мерой измерять] то и другое движение, как и вообще всякое, и быстрое, и медленное, то [измеряющее] число и мера окажутся [тут] таковыми же, как если бы число десять измеряло лошадей и быков или как если бы та же самая мера была бы для влажных и сухих тел. Очевидно, [если имеется в виду именно] такая мера, то [этим] говорится, к чему относится время, в данном случае [именно] к движению; что же такое *самое* время, — [этим] еще не говорится. Если ко времени, понимаемому как мера, нужно относиться так же, как и к десятке, которую можно мыслить, беря ее и без [исчисляемых ею] лошадей, или как к мере, которая является мерой определенной природы, также и когда она [ничего] не измеряет; если время само по себе [именно] таково, как число, — то какая же разница между временем и этим определенным числом десять или каким бы то ни было числом, составленным из отдельных единиц.

Если же [скажут, что время есть] *непрерывная* мера, то оно окажется мерой определенного количества, как, например, локоть. Оно, значит, станет величиной наподобие линии, которая, конечно, сопровождает движение [и в этом смысле может быть названа непрерывной]. Но каким же образом эта линия, [только еще] сопровождающая движение, будет *измерять* то, что она сопровождает? Почему она одно станет измерять больше, чем другое? Однако [скажут], лучше и вероятнее допустить, что [линия является мерой] не всякого [движения], но того, которое [именно] она сопровождает. Эта [мера] должна длиться, поскольку простирается линия, сопровождающая движение, и надо измеряющее брать не извне и не отдельно [от движения], но — одновременно и измеренное движение. Но [тут-то и возникает основное затруднение]: что же [собственно] окажется *измеряющим*? Движение ли, которое окажется измеренным, или величина [линии], которая измерила [движение]? И каковым из них будет время? Измеренным ли движением или измерявшей величиной [линии]? Ведь время будет или движением, измеренным при помощи этой величины, или этой измерявшей величиной, или, [в-третьих], тем, что воспользовалось этой величиной, как локтем для измерения того, сколь велико [пространственно] движение.

Но во всех этих предположениях, как мы сказали, вернее [пользоваться] равномерным движением, так как без равномерности и, кроме того, без единства и цельности, будет еще труднее аргументировать для того, кто [время] считает той или другой мерой. Так вот, если время есть измеренное движение, и притом измеренное при помощи [понятия] количества, то, как и движению, если надо ему быть измеренным, необходимо ему быть измеренным не им самим, но [чем-нибудь] другим, так же необходимо, если только движение будет иметь рядом с собой иную меру, [чем оно само], и вследствие этого мы будем иметь нужду в непрерывной [единообразной] мере, для его измерения, необходимо, чтобы одинаковым образом в мере [нуждалась] и сама эта измеряющая величина, [и это — для того], чтобы движение было измерено в своем количестве, [в своем пространственном протяжении], на основании того, что есть количество того, с точки зрения чего производится измерение. Кроме того, время, по этому учению, будет числом [пространственной] величины, сопровождающей движение, но не самой величиной, сопровождающей движение. И что же это за число, — не составленное ли из единиц (monadicos)? Необходимым образом возникает трудность, как же такое число может измерять. Однако если кто-нибудь и определит, как [такое число измеряет], он определит в качестве измеряющего [начала] не [просто] время, но *количественно определенное* время. А последнее не тождественно с временем [просто], так как одно дело сказать о времени [просто], другое — о количественно определенном времени; прежде чем говорить об определенном количестве, необходимо сказать, [что] такое есть то, что [измеряется] этим определенным количеством. Число же, однако, измерившее движение, есть время вне движения [так же], как и число десять, применимое к лошадям, берется [само по себе], без всякого отношения к лошадям. Что же есть это число на самом деле — не сказано, [несмотря на то, что] оно еще до измерения есть то, что есть, как и десятка.

Скажут: [время есть число], которое измеряет движение, сопутствуя ему, с точки зрения более раннего или более позднего момента. — Однако еще не ясно, *что* такое это число, [измеряющее] с точки зрения раннейшего и позднейшего момента. А между тем очевидно, что измеряющее с точки зрения раннейшего или позднейшего момента будет измерять всецело с точки зрения [ничего иного как] *времени*, [будет ли оно пользоваться] точками или еще каким-нибудь способом. Следовательно, это число, измеряющее движение при помощи понятий «раньше» и «позже»,

будет держаться за время и будет связано с ним, чтобы измерять [движение]. Ибо «раньше» и «позже» будут братья или в локальном смысле, как, например, начало стадия, или необходимо брать его во временном смысле, так как вообще «раньше» есть время, кончающееся «теперь», а «позже» есть то время, которое с «теперь» начинается. Значит, время есть нечто *другое*, чем число, измеряющее с точки зрения «раньше» и «позже» не только любое движение, но также и точно установленное.

Затем, почему после присоединения числа, будь оно в соответствии с измеренным или измеряющим (ибо измеряющее и измеряемое может оказаться тождественным), почему с возникновением этого числа должно появиться время, а не должно оно появиться, когда есть [только] движение, и наличны относительно этого движения моменты «раньше» и «позже»? [Ведь это было бы то же самое], как если бы кто-нибудь утверждал, что величина не может быть большой настолько, насколько она есть, если под нею будут понимать вещь, обладающую такой величиной. Но если время бесконечно и таковым и называется, то как же может существовать относительно него число, если не мерить, взявши [только] некую часть его, в которой время налично [уже] до его измерения? Почему оно не может быть до существования измеряющей души? Или станут говорить, что возникновение его зависит от души? Но если говорить об измерении, то в такой зависимости нет совершенно никакой нужды, так как время налично в своем количестве *даже тогда, когда его никто не измеряет*. Скажут, что душа есть то, что пользуется величинами для измерения [времени]. Но какое отношение имеет это к понятию времени?»

Основные аргументы этой главы таковы. Время не есть число (*количество*) и мера, точнее, счет, движения по следующим основаниям. 1) Если мы будем измерять какой-нибудь мерой разные движения, быстрые и медленные, то мы получим ряд именованных чисел, которые ничем не будут отличаться вообще от чисел, даже когда они исчисляются лошадей и быков; эти числа будут *относиться* ко времени, но сами временем не будут. 2) Не поможет делу, если мы под мерой будем понимать непрерывно становящуюся меру, ибо в таком случае мера эта будет измерять пройденный путь, а не самое время; если же линию, как меру движения, будем брать не отдельно от движения, а вместе с ним, то окажется не определенным, а) что чем измеряется, измеренное ли движение измеряющей линией, или обратно, и б) что из этих двух начал окажется временем. 3) Но возьмем равномерные движения. И в отношении к ним необходимо сказать, что а) раз они измеряются каким-нибудь количеством, это количество должно иметь для себя в свою очередь меру своего измерения, и измеряющее тут число будет указывать на длину пути, но не на самое движение; б) кроме же того, число это (лучше было бы говорить, — количество) будет не просто временем, а временем как определенной количественной величиной, и, значит, будет известна эта величина, а то, что измерено величиной, остается неизменным; и в) как число лошадей есть прежде всего число само по себе и не есть лошадь, так и число, измеряющее время, не есть время, но просто отвлеченное и неподвижное число. 4) Равным образом, время не есть число, если даже последнее измеряет движение, непрерывно следуя за ним с точки зрения «раньше» и «позже», так как это и значит, что мы получили определение времени как числа, которое измеряет движение с точки зрения времени же. 5) Вообще не доказано, что время нуждается в количестве, если оно уже до него обладает моментами «раньше» и «позже». Иначе надо допустить, что не может быть вообще никакой величины, если она не измерена. 6) Время бесконечно, следовательно, число к нему не применимо. Если же число применяется ко времени, то,— ко времени не вообще, но лишь к отдельным промежуткам времени. Но и в отдельных промежутках времени, хотя в них уже заключено время вообще, измеряется как раз не время вообще, а лишь его количество, время же, в данном случае, как таковое, остается в этих измерениях неизменным и незатронутым. 7) Время в своем чистом качестве времени не нуждается и вообще в душе и в психических процессах, его измеряющих, ибо оно налично до всякого измерения; и из того, что душа пользуется числами при измерениях времени, ровно ничего не вытекает для понятия самого времени по себе.

Какой вывод из всей этой критики для понятия времени-числа? Тот же, что и из критики предшествующей главы (III 7, 8). Из эмпирических измерений движения физических тел нельзя получить понятие времени. Наоборот, нужно уже заранее иметь представление времени, чтобы измерять движущиеся тела. Стало быть, и понятие числа, поскольку число есть нечто умное и вечное, нельзя получить из эмпирических измерений движения. *Время и число в основе суть одинаково умные сущности; нужно только уметь формулировать их принципиальное различие, вмещающееся, однако, в сфере умности.*

Наконец, отметим еще одно критическое соображение у Плотина по поводу неправильных учений о времени (III 7, 10).

«Учение о том, что время есть *сопутствующая движению последовательность* (*paracolouthēma*), [еще пока] ничему не учит и ни о чем не говорит, что такое есть [время в собственном смысле], прежде чем не будет разъяснено, что же такое есть [*само*] последовательно сопутствующее (*to paracolouthouon*), так как это-то, может быть, и есть время. Если только действительно есть такая сопутствующая последовательность, необходимо исследовать ее, позже ли она [самого движения], одновременно с ним или раньше его, ибо *она*, поскольку она имеется в виду, — *во* времени. Но если так, то [опять] получится [прежняя тавтология], что время есть спутник движения во времени».

Вывод один: если мы измеряем чувственные вещи, их движение и изменения, то делать это мы можем не потому, что счисление обуславливается действительно физическим обстоянием вещей, но исключительно только потому, что само изменение и время в основе своей есть нечто неподвижно-мысленное, покоящееся, умное, нерушимо-вечное, и что, стало быть, числа, употребляемые нами, и самое время обладают тою же умной и неизменно-вечной природой. Какая же разница между временем и числом — об этом должна идти речь особо.

Таким образом, приписывание Канту учения об априорности времени (и пространства) является возмутительной историко-философской сплетней, легко объяснимой невежеством относительно великих классических систем. Как видим, Кант отличается тут от Плотина только тем, что всякое осмысление для него есть уже субъективный акт, в то время как у Плотина необходимость осмысления указывает только на *смысловое* первенство смысла над фактом, которое в существе своем не имеет ничего общего с субъектом. К подлинному априоризму Кант привязывает

догматическое вероучение о первенстве субъекта, от чего Плотин, как видно, совершенно свободен.

Прекрасной иллюстрацией и важным дополнением к учению Плотина о времени является также глава III 7, 12, которую можно резюмировать в следующем виде. 1) Время есть *протяжение вечной жизни души*, непрерывно-энергично и безмолвно проявляющейся в закономерных изменениях, причем эта сила души не может прекратиться, ибо: а) тогда ничего не было бы, кроме вечности, и не было бы никакого различия в едином, не было бы ни «раньше», ни «позже», ни «больше»; б) душа не могла бы ни обращаться к иному (так как это и было бы ее деятельностью, то есть временем), ни к себе самой (так как для этого нужно сначала отстраниться от себя); в) не было бы тогда и самой небесной сферы (так как она уже *во* времени, то есть предполагает его; и если она и покоится, то все равно можно измерять длительность ее покоя). 2) Небесная сфера порождает время, но само время, как энергия мировой души рождает небесную сферу со всеми ее движениями, так что энергия эта — время, а сфера — *во* времени. 3) Платона нельзя понимать в том смысле, что созвездия для него и есть время, так как, по его учению, последние созданы как раз для показания ограничения и ясного измерения времени. 4) Время не может быть численно определенным через душу, ибо последняя сама есть время и, кроме того, невидима и неосязаема. Отсюда — происхождение дня и ночи, служащих измерением времени, чтобы численно зафиксировать временную инаковость, то есть *не время есть мера движения, но движение есть мера времени*, или измеряется по времени, так что движение есть акциденция времени, «иное» времени, служа его воплощением и подражанием ему. 5) Поэтому время не порождается движением, но *показывается* им, так что, имея определенного размера движение, мы рассматриваем его не с точки зрения пройденного пространства, но с точки зрения особо проявленного здесь времени, как и измерение линейкой дает некоторую величину, не вскрывая, однако, что такое величина сама по себе, и как пространство само по себе еще ничего не говорит о движении, а все это требует привождения особых условий.

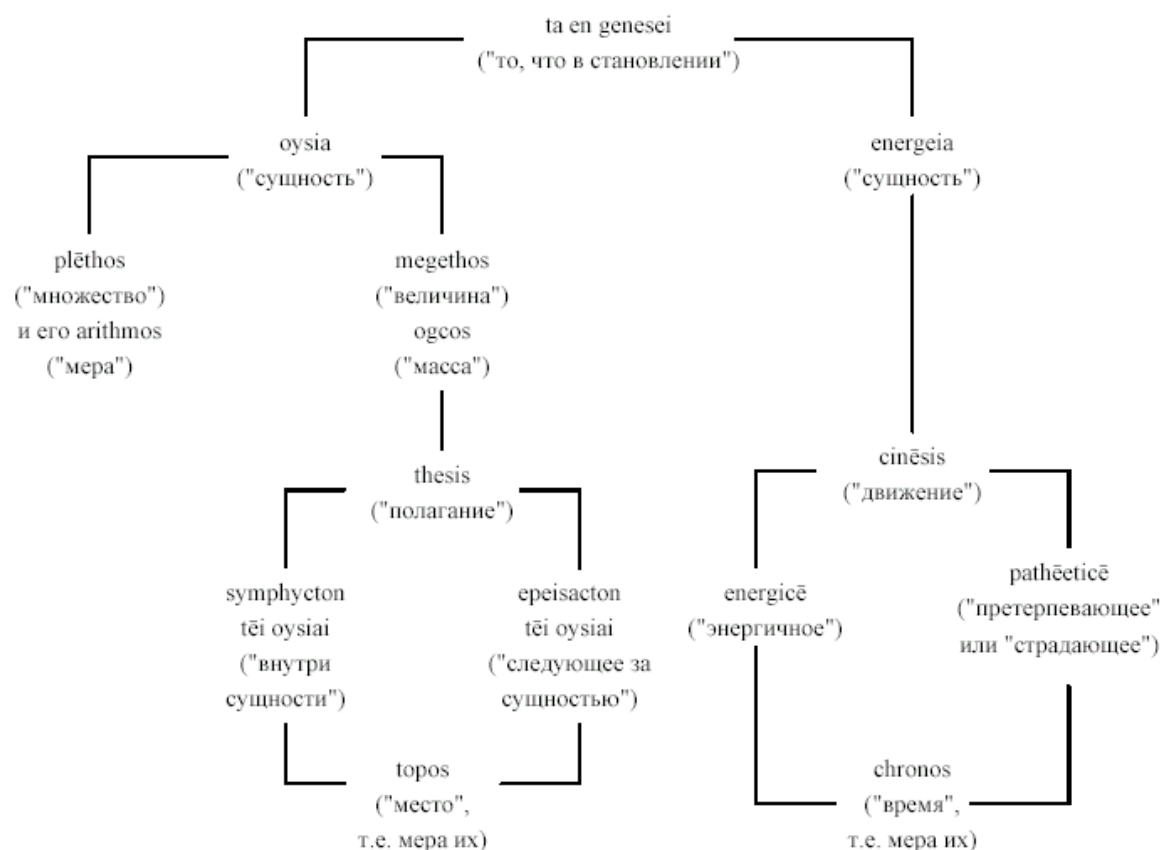
Окончательным резюме учения Плотина о времени является последняя глава анализируемого трактата III 7, а именно III 7, 13. Законспектировать мы могли бы ее в следующем виде. 1) Движение небесных сфер показывает время, в котором оно совершается, но, конечно, это «в котором» есть только некая акциденция времени и не вскрывает самого его существа, хотя и должно существовать то, откуда именно является и покой и движение в столь упорядоченном виде, и хотя движение, несомненно, больше, чем покой, свидетельствует о времени (это не мешает, разумеется, и покою быть *во* времени). 2) Это и заставило называть время мерою движения, вместо того чтобы назвать его *измеренным при помощи движения* (ср. Arist. Phys. IV 12, 220 b 14—16), так что тем самым эти философы дали не сущность, а только случайный признак времени. 3) Впрочем, эта проблема измеряющего и измеряемого, возможно, и не вполне точно усвоена нами от этих философов, поскольку в этой школе могут быть и неизвестные нам построения. 4) В противоположность этому совершенно ясна позиция Платона, а) Сущность времени Платон видит *не в измеряющем и не в измеряемом*, но трактует движение небесных сфер, в целях ясности, как составляющееся из прибавления одного мельчайшего момента к другому, так что оказывается возможным отчетливое представление о размерах временных промежутков, б) «Но, желая показать сущность его [времени], он говорит, что оно возникло вместе с Небом *по образцу вечности и [есть ее] подвижный образ* (εἰσὲν), потому что, если не пребывает [мертвой и неподвижной] жизнь, которую оно сопровождает и с которой совокупно движется, то также и время не пребывает [таковым]. А вместе с Небом [появилось оно потому], что таковая жизнь созидает и [самое] Небо, и одна [и та же] жизнь [мировой души] сооружает [и] Небо и время. Поэтому, если бы эта жизнь свернулась в такое [неподвижное] единство (допустим, что это возможно), то вместе прекратило бы свое существование и время, находящееся в этой жизни, равно как и Небо, которое бы [уже] не содержало [в себе] этой жизни». 5) Некоторые определяют время как *pr̄ius* и *posterius*, то есть как моменты «раньше» и «позже» этого производного времени и этого производимого движения, и вместе с тем отрицают наличие этих моментов в «движении истиннейшем», то есть в чисто умном месте. Это, однако, абсурдно, ибо они приписывают эти моменты бездушному движению и не приписывают тому движению, по подражанию каковому существует это бездушное и от какового впервые и происходят эти моменты «раньше» и «позже», в качестве энергии переходя от сущности к инобытию и тем создавая его. 6) Почему мы возводим движение Вселенной в сферу движения души и приписываем ему время, а движение, совершающееся в душе, мыслим как пребывающее в вечном круговращении (среди вещей)? «Это — потому, что существующее до него есть вечность, не сопровождающая его в его течении и не сораспространяющаяся с ним. Благодаря этому оно впервые [снизошло] во время и породило время и содержит его [вместе] со своей собственной энергией». Время непрерывно охватывает каждую мельчайшую часть космоса и человека, будучи таковым именно в силу своей связанности с вечностью. 7) «Если же кто станет отрицать, что время [пребывает] в [умной] ипостасийности и в [умном] наличии, тот, ясно, ошибается относительно и самого Бога, коль скоро станет утверждать, что он «был» и «будет». Ибо Он «будет» и «был» — так, как и то, *в чем* утверждается его будущность [или прошлость]. 8) Наконец, последний аргумент можно было бы привести такой. Если мы наблюдали движущегося человека, то мы знаем и размеры пройденного им пути, знаем время его движения. Еще до этого мы знаем и подготовительные движения, например шага. Наконец, все движение это и время мы возводим к душе человека, замыслившего так двигаться, а не иначе. Но к чему мы сведем это движение души? «То, к чему он захотел [свести], уже не имеет в себе никакой прерывности. Это, значит, есть первоначально [сущее] и то, *в чем прочее*; само же оно уже не «в чем», ибо оно не возымеет [ничего, что содержало бы его самого]. Так же — и относительно мировой души. Не существует ли также и в нас время? Несомненно. [Оно есть] в каждой такой душе и единовидно у всех [людей], и все [эти] души — едино. Поэтому и не дробится время, равно как и вечность, которая [существует] по-разному во всех одновидных [сущностях]».

б) В замечательном учении Плотина о времени в особенности важны три стороны: критика пространственного понимания времени, связь времени с вечностью и диалектика вечности. В первом отношении Плотин вполне совпадает с Бергсоном, на что в свое время указал У. Р. Индж¹, напомнивший учение Бергсона о *la durée*, о

¹ Inge W. R. The philosophy of Plotinus. Vol. 1. New York, 1923, p. 174-177.

«необратимости», о «взаимопроникновении», об «интенсивности» времени и т. д. Во втором и третьем отношении Бергсон слишком натуралистичен и недиалектичен, и об умной вечности он не может учить уже по одному тому, что разум ему представляется исключительно в виде рассудочных схем и мертвых копий действительности. Однако никто, как Бергсон, не приблизился в свое время к понятию времени как алогического становления умной вечности. La durée в интерпретации Бергсона, не подчеркивая моментов ума, вечного, парадейгмы и прочих диалектических моментов времени, прекрасно выдвигает момент именно алогического становления¹.

в) Непосредственным продолжением и развитием Платонова учения о времени (в свою очередь построенного на объединении Plat. Tim. 37 c — 38 b, ср. 42 d, 47 а и аристотелевской «Физики») является концепция Прокла, вводящая в учение о времени точку зрения динамически-смысловой эманации² и уточнения Дамаския³, по которому (как и у Прокла) различается вечность как вторая ступень ума: цельность (holotēs) — вечность (aiōn) — жизнь (dzōē), то есть то, что есть «всеединство» (hen panta) после Единого «вездесущего» (hen on homoū), и вечность как третья ступень, то есть как «всеединое» (panta hen), переходящая от «парадейгмы» к «эйкон» в качестве времени, а время может быть изображено в следующей строго диалектической концепции⁴.



3. Антично - эстетический смысл учения о времени и вечности, г) Нельзя сказать, чтобы современные работы по проблемам времени и вечности у Плотина вполне удовлетворяли своему назначению. Однако мы все-таки стремились почерпнуть из этих работ все, что относится к нашему пониманию эстетики Плотина.

Время и вечность — это одна из самых популярных тем в исследованиях платиновской философии. Конечно, нужно всерьез принимать во внимание все эти многочисленные исследования⁵.

¹ Более подробное сопоставление Плотина с Бергсоном (что далеко выходило бы за наши рамки) можно найти в кн.: Mosse-Bastide R. M. Bergson et Plotin. Paris, 1959.

² Leisegang H. Op. cit., p. 34—48.

³ Damasc. Pr. pg. 112 (время — отражение вечного, измеряющее небесные явления), 140 (измеряющая, но не измеряемая целостность), 138 (невременность времени и самоизмеряемость, с. 381), 387 (время и космос), 388 (диалектика времени в связи с понятием демиурга и автодзона, с. 331).

⁴ Leisegang H. Op. cit., p. 56.

⁵ Помимо упомянутых выше работ назовем здесь еще следующие: Ranzoli C. Il tempo e l'eternità nella filosofia di Plotino. — «Rivista di filosofia», S. N., I, 1940, p. 208—235; Weiss H. An interpretative note on a passage in Plotinus' «On Eternity and Time» (III 7, 6). — «Classical Philology». Vol. 36. 1941, p. 230-239; Clark G. H. The theory of time in Plotinus. — «Philosophical Review». Vol. 53. 1944, p. 337—358; Jonas H. Plotin. Über Ewigkeit und Zeit. — Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für E. Voegelin. München, 1962, S. 295-319; O'Neill W. Time and eternity in Proclus. — «Phronesis». Vol. 7. 1962, p. 161 — 165; Pépin J. Le temps et le mythe. — «Les Études philosophiques», t. 37, 1962. p. 55—68; Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes, Frankfurt am Main, 1967. Эту последнюю работу приходится особенно рекомендовать ввиду тщательно проводимого в ней анализа трактата III 7, ввиду весьма обстоятельного комментария, снабженного иной раз ценными ссылками на других <http://www.ccel.org>

Однако нет ни одного такого исследования, которое вскрывало бы эстетическую сущность платиновского учения о времени и вечности. Само собой разумеется, здесь перед нами не что иное, как именно онтология Плотина. Но важно понимать и то, что эта онтология Плотина, как почти и у всех античных философов, завершается некоторого рода специальной частью, которую ни античные мыслители, ни теперешние философы не называют эстетикой, но которая тем не менее как раз и отличается прямым эстетическим характером. Если под эстетикой понимать то, что понимаем мы, — а именно науку о выражении, или о выразительности, то время и вечность как раз и должны быть привлекаемы для эстетики в первую очередь. Время и вечность не разорваны у Плотина. Они конструируются у него именно так, что одно из них является выражением для другого. Для Плотина не существует никакого времени и даже никакого мельчайшего момента времени, где не отражалась бы вечность. Но в противоположность очень многим метафизикам Нового времени вечность тоже не трактуется как абстрактная область, не имеющая никакого отношения к времени или имеющая только слабое отношение. Вслед за Платоном и в порядке большого углубления Платона время и вечность представлены как взаимно отраженные образы. Время есть подвижный образ вечности, а вечность есть неподвижный образ времени. Но попробуем взглянуть в эту проблему несколько детальнее.

б) Прежде всего нужно отдавать себе отчет в той стихии *становления*, которая пронизывает собою все основные философские проблемы Плотина и без которой невозможно даже представить себе интуитивной основы эстетики Плотина. Это становление берется у Плотина сначала в чистом виде, без присоединения каких-нибудь других категорий бытия, и тогда оно оказывается только чистой возможностью бытия, тем меоном («не-сущим»), при помощи которого тем не менее осуществляется всякое идеальное бытие, всякая идея, всякий эйдос и всякий теоретически мыслимый смысл той или иной вещи. Когда эйдос вещи берется в процессе своего становления, то тут и возникает вопрос, как же именно происходит это становление. Возникает *время с* протеканием в этом времени тех или других вещей.

Если такое становление, или время, не воплощает эйдоса целиком, но воплощает из него только некоторые разрозненные моменты, плохо или никак не связанные между собою, то возникает та становящаяся вещь, которую Плотин называет безобразной. Если же в своем становлении вещь воплощается именно в таком виде, в каком она является сама по себе, в своем идеальном рисунке, то возникающая при помощи становления такая вещь хотя и существует во времени, но она уже есть нечто прекрасное. Прекрасное есть совпадение идеальной заданности и реально становящейся данности.

Таким образом, без категории становления, то есть без этой интуиции вечно текущего, то есть понятийно-диффузного бытия, эстетика у Плотина просто не мыслится.

Но, получив такое тождество того эйдоса, который становится, с его фактическим становлением, мы тут же начинаем замечать, что у Плотина имеется целая *иерархия* такого рода *становлений*. Можно, например, вообще отойти от чувственного становления и сосредоточиться только на том становлении, которое находится в самом эйдосе, поскольку всякий эйдос, как мы знаем (см. выше), всегда есть текучая сущность. Внутри эйдоса, таким образом, необходимо различать его теоретическую, смысловую заданность и его фактическую выполненность, но все еще в пределах самого же эйдоса. Так у Плотина возникает учение о красоте чистого Ума, в котором его отвлеченная заданность связана с его жизненным, но все еще внутриэйдетическим становлением. Ниже мы увидим, какие термины Плотин употребляет здесь для уяснения внутриэйдетического становления. Это будут такие термины, как «софия» («мудрость»), «идея», отдельные боги, взятые и порознь и вместе, и др., но сейчас мы не будем их здесь касаться. Скажем только, что одним из этих терминов, характеризующих у Плотина совпадение бытия и его становления в области чистого Ума, является также *вечность*, поскольку все отдельные «теперь» сливаются здесь в одно нераздельное целое. Ясно также, почему Плотин заговаривает и о красоте космоса, и о красоте Души, и о красоте неделимого первоединства. Все это является только разными ступенями становления, разными ступенями эйдоса, разными ступенями времени и, наконец, разными областями вечности. Без вникания в то, как становление пронизывает у Плотина каждую ступень бытия, и как все бытие у Плотина есть только разная степень напряженности времени и вечности, и как отсюда вообще рождаются разные степени красоты, невозможно никакое понимание эстетики Плотина в ее основе¹.

в) Наконец, сейчас мы можем сказать, почему проблему времени и вечности мы выдвинули в эстетике Плотина на первый план, хотя проблема эта является эстетической только в широком смысле слова, а если исходить из эстетического как из некоего специального понятия, то проблему эту и вообще можно не называть у Плотина эстетической, но общефилософской. Логика здесь очень простая. Она сводится к тому, что античный человек, в том числе неоплатоник, фиксировал прежде всего физическую и вполне телесную действительность. Но всякое тело пребывает в становлении, так что «все течет и не остается на месте». Но погрузиться в этот иррациональный поток вещей — это тоже противоречило античному мышлению. Во всякой становящейся вещи стремились найти то, что в ней не становится, а является чем-то только еще переходящим в становление, то есть чисто абстрактной и неподвижной конструкцией, или тем, чем оказывалась вещь после своего становления, то есть ставшим или результатом становления. Самое же главное, что и вся текучесть вещей, все их становление, чтобы быть и, кроме того, быть мыслимым, должно было у античных мыслителей тоже рассматриваться как нечто целое и неделимое, как нечто одно, то есть как нечто точкообразное и тем самым уже нестановящееся. Но эта собранность всех моментов становления действительности в одно целое и в одной точке как раз и была тем, что платоники называли вечностью. Об этой вечности ни в каком случае нельзя было говорить, что она не становится. Наоборот, она же как раз и

античных авторов, и, наконец, ввиду обстоятельной библиографии по данной проблеме в конце книги.

¹ Читателю здесь необходимо проштудировать ту книгу «Эннеад» Плотина (II 4), которая вся посвящена именно материи, т. е. становлению. В книге «Античный космос и современная наука» нами переведены и проанализированы II 4, 2—8. 13—16, то есть, по существу, весь этот трактат целиком.

содержала в себе все действительное становление вещей, но содержала в целом, включая все концы и начала и образуя тем самым как бы одно-единственное мгновение. Вот почему, наталкиваясь на становление вещей, без которого ни одна вещь не была бы сама собой, античный мыслитель тем самым наталкивался и на вечность, которая и была для него не чем иным, как все тем же действительным, вполне вещественным и телесным становлением, но собранным в одной и единственной точке. Неоплатоническая вечность бурлила и клочкотала, боролась и вечно прогрессировала ровно так, как это было и в чувственных вещах. Но все моменты вещественного становления и все моменты реального времени были собраны здесь в одно неделимое целое. Поэтому вечность у Плотина была и несокрушимо становящимся течением вещей и в то же самое время неподвижным мигом. Это был *вечный миг*. Ясно, что без этой символической категории вечности, которая, как мы сейчас убедились, имеет для Плотина и понятный и диффузное значение, Плотин не мыслил ни вообще бытия, ни, в частности, прекрасного бытия или красоты. Вечность не была для Плотина настолько большой противоположностью временного потока, чтобы исключать его раз навсегда. Наоборот, вечность у Плотина была только увековечением материальных вещей со всей их текучестью. Это учение о вечности было вызвано все тем же общеантичным стихийным материализмом. Все телесно; и все движется, течет. Но чтобы это было так всегда, для этого надо было увековечить эти вещи и это их протекание во времени. Вот тут-то и возникло символическое учение о вечности, чтобы объяснить и сохранить вечно подвижную материальную действительность.

§ 2. САМОСТЬ

1. *Общее значение категории самости для неоплатонизма.* Этот странный на первый взгляд термин, с успехом фигурирующий в настоящее время в литературе о Плотине, является тоже настолько важным, что его необходимо рассматривать тотчас же после учений Плотина о времени и вечности. Этот термин сложнее и специфичнее для Плотина и всего неоплатонизма, чем термины «тело», «душа», «ум», «единое». Ведь и неоплатонизм и Плотин, да и все другие античные мыслители, изучаемые нами в настоящем томе, являются представителями позднего эллинизма. Но не только поздний эллинизм, но и вообще весь эллинизм понимается нами как расцвет индивидуализма с постепенным преодолением его односторонностей и с постепенным его приближением к универсализму. Поэтому указанные только что общеантичные термины не могут считаться специфическими не только для позднего эллинизма, но и вообще для всякого эллинизма. Эти термины и соответствующие им категории получают в позднем эллинизме необычное заострение, для которого необходимо придумывать и соответствующие обозначения.

Эллинистический человек ощущал в себе такое духовное начало, которое являлось для него критерием и для поведения и для мысли. Чтобы сделать это максимально понятным для читателя, мы прибегнем к такому простому приему. Возьмем такие суждения, как «я родился» или «я умер». Для того чтобы эти суждения имели какой-нибудь смысл, а они этот смысл имеют в глубочайшей степени, — необходимо, чтобы подлежащее и сказуемое в этих суждениях были отличны одно от другого и не совпадали в одном неразличимом тождестве. Значит, «я» — это одно, а рождение или смерть — это совсем другое. Но что же такое тогда это «я», то есть само-то «я», сам-то «я»? И какие бы предикаты мы ни приписывали этому «я», всякое новое суждение, здесь возникающее, обязательно предполагает какое-то отдельное существование какого-то «я», которое не исчерпывается ровно никакими предикатами. Тут могут спросить: а что же тогда есть античная душа? Разве это не «я»? Нет, даже и душа — это еще не «я». Ведь можем же мы сказать: «у меня есть душа» или «у меня нет души». Если подобного рода суждения имеют хоть какой-нибудь смысл, то он уже предполагает, что «я» — это еще не душа, и душа — это еще далеко не «я». Точно так же, беря и все другие основные неоплатонические категории, мы опять-таки убеждаемся, что при всей их необходимости и нерушимости для неоплатонизма они все же не выражают конечного и подлинного самочувствия эллинистического человека. В суждениях «у него есть ум» или «у него нет ума» требуется та же самая категориальная ситуация.

Наконец, если мы воспользуемся самой высокой и широкой неоплатонической категорией, а именно тем Первоединством, которое превышает всякое бытие и всякую сущность, поскольку оно обнимает собою и всякую степень бытия, вплоть до нуля, и всякую степень сущности, вплоть до ее отсутствия, то даже и эта наивысшая неоплатоническая категория все еще не выражает подлинной самости человека. Раз такое осмысленное суждение, как «я есть неразличимое тождество всего во всем», так или иначе возможно, то, значит, и неоплатоническое первоединство, взятое само по себе, вовсе еще не есть сам человек. Но тут уже ощущается большая разница между категориями первоединства и всеми прочими категориями. Именно «я» в последнем приведенном суждении действительно освобождает всю эту область «я» от всеобщего тождества. Но здесь «я» уже не освобождает себя от самого себя. Наоборот, только здесь оно и получает ту чудовищную общность для «я», когда оно допускает бесконечно разнообразные предикаты и ни на какие такие предикаты не сводится. Другими словами, «я» — это есть первая высшая неоплатоническая категория первоединства, но только не она сама, взятая отдельно и самостоятельно, а взятая в применении к человеку, когда он оказывается субъектом бесконечно разнообразных предикаций. На более понятном языке мы бы сказали, что под этой самостью Плотин имеет в виду просто *личность*, которая тоже ведь не сводится на отдельные переживания, состояния и ни на какие ее судьбы, но является носителем этих переживаний и состояний и всех этих судеб.

Ясно, что только наивысшее развитие античной цивилизации в эпоху позднего эллинизма могло испытывать нужду в подобного рода терминологии, потому что именно эта терминология самости могла приближать тогдашнюю философию и эстетику к понятию личности. Но личность в абсолютном смысле слова как нечто безусловно оригинальное и неповторимое и как нечто обязательно именуемое, такая личность была уже за пределами античного мира. Античный мир, для которого абсолютом был только космос и сверхкосмические идеи, управляющие этим космосом и создающие его в идеальном виде, все-таки в основном признавал только круговорот вещества в природе, а не что-нибудь абсолютно духовное. Поэтому для неоплатонической эстетики, дошедшей до понятия самости, или

личности, было совершенно достаточно старых и исконных греческих богов или демонов. Ведь они же и были результатом обожевления сил природы. Поэтому не будем удивляться ни тому, что неоплатоническая эстетика реставрирует древних богов и демонов, ни тому, что она дошла до понятия самости, хотя она и употребляет этот термин не столь часто и уверенно, как употребляет она свою основную терминологию. Эту самость Плотин именуется ли просто термином «человек», то ли термином «мы», то ли термином «сам». Но приводимые нами ниже исследователи правы, когда выставляют у Плотина это понятие на первый план и именуют его «самостью» (self).

Мы приведем двух английских исследователей, которые поставили эту проблему как основную для Плотина, а потом попробуем сделать и соответствующие выводы для эстетики Плотина и неоплатонизма.

2. *Некоторые иностранные работы* (Дж. Рист, *О Дейли, Л. Шестов*), а) Во-первых, это Дж. Рист, который в своей книге, уже цитированной у нас, посвящает проблеме самости у Плотина целую большую главу¹.

Прежде всего Рист утверждает, что для Плотина в индивидууме существует внешний и внутренний человек и что именно к внутреннему человеку стремится вернуться философ.

В своем трактате «О прекрасном» Плотин говорит о необходимости самосовершенствования: «Восходи к самому себе и смотри. Если ты самого себя еще не увидел прекрасным, то делай подобно тому как творец изваяния в том, что должно стать прекрасным, одно удаляет, другое отделяет, одно сделает гладким, другое очистит, покамест таким образом не покажет на статуе прекрасную наружность» (6, 9, 7—11). Цель совершенствования в том, чтобы внутренний человек всецело правил личностью. Истинный человек бессмертен.

В нашем внутреннем человеке, согласно Плотину, мы должны рассматривать несчастья, смерть, войну, разрушения — как просто сменяющие друг друга сцены драмы. Человек — актер. Окуная в игру всего себя, «он теряет свой характер. Если Сократ принимает участие в каких-то пустяках, так это он занимается пустяками во внешнем Сократе» (III 2, 15, 58—59). Внешний человек должен уметь подчиняться внутреннему. Это нужно и для того, чтобы жить с другими людьми и с самим собой одновременно.

Развитие идеи воздействия внутреннего человека на внешнего приводит Плотина к идее (как полагает Рист, выраженной у него наиболее ярко во всей античности) личной ответственности индивидуума за все, что он делает и претерпевает. В III 2, 8, 14 Плотин говорит, что если правители — дурные люди, этим сами люди расплачиваются за собственные пороки.

Трудности вызывают у Плотина вопрос о смысле страданий человека добродетельного. Ответы у него весьма разнообразны. В III 2, 11, 9—12, например, Плотин говорит, что не жалуются же люди на художника, если не вся его картина хороша. Примесь низкого может содействовать совершенству целого. Плотин говорит о страданиях праведника как «внешнем страдании», — когда страдает несправедливый, он этим расплачивается за несправедливость; страдание праведника затрагивает лишь его внешнего человека.

В III 2, 13, 16 Плотин называет страдание расплатой (adrasteia) за прошлые проступки. Таким образом, страдание — лишь внешне несправедливость. В действительности оно справедливо. Поэтому оно не должно волновать мудреца ни в отношении других, ни в отношении себя самого. Тот факт, что других убивают в театре жизни, не более важен для мудреца, чем если убили его самого (III 2, 15, 43—47). В I 4, 11, 12—14 Плотин говорит о том, что мудрец «хотел бы, чтобы все люди благоденствовали и чтобы никто не терпел зла. Но если и это не удастся, он все же счастлив». «Тысячи несчастий и разочарований могут пасть на человека и оставить его все же в спокойном обладании мерой» (I 4, 7, 12—14). Именно эта позиция позволяет человеку быть истинным и лучшим из друзей другом (I 1, 10, 7; 14, 15, 24) и «внутренним человеком», да и «внешним».

По мнению Риста, Аристотель в Никомаховой этике (1123 b; 1177 a; 1178 a) приходит к выводу, ясно им, правда, не сформулированному, о том, что для упражнения в добродетели нужен объект ее применения, то есть несчастья других людей. В противоположность этому Плотин высказывается, по мнению Риста, в гипократовском духе: доблестный человек был бы счастлив остаться в покое, если бы не было нужды в применении его способностей. Добродетель же внутреннего человека заключается в созерцании божественных форм.

Но возникает вопрос: если философ озабочен внутренним человеком, как он может проявить свою дружбу к другим? Философ, по учению Плотина, вполне отрешен от других людей, его душа достигла автаркии. Каждый ответствен сам за себя, и принимать решения может только сам. Все, что нужно для этого человеку, — усилие в возвращении к Единому. Поэтому единственный реальный путь помочь другим — учить их истине (VI 9, 7). Душа подобна Единому и еще до слияния с ним хочет вести себя подобно ему, любящему и себя и весь остальной космос, как об этом трактует VI 8, 15. Вот почему философу и есть дело до других людей.

Но ответствен ли философ за тех, кто не ступил еще на тропу философской жизни? Рист считает, что Плотин, согласно рассказу Порфирия (V. P. 9, 5—10), сохраняя для подопечных ему детей оставленную родителями собственностью, идет вразрез своим собственным взглядам на деятельность философа, посвятившего себя роли учителя. Это, как в дальнейшем показывает сам Рист, едва ли противоречие.

Помощь ближнему на материальном уровне соответствует деятельности души на организующей и провидентной ступени, а не на ступени созерцания. Несомненно, считает Рист, Плотин является тут «жертвой» двойственных мыслей Платона по этому поводу. «Является ли истинным философом дуалистически настроенный аскет «Федона», — спрашивает Рист, или заинтересованный аналитик чудес видимого мира в «Тимее»?»²

Рист указывает на противоречивость теории Плотина и его же повседневной жизненной практики: «Теория независимости мудреца должна отвращать его от всех общественных интересов, кроме воспитания, в то время как теория слияния с Единым и погружение наших жизней и действий в жизнь и деятельность Единого должны вести к чрезвычайной заинтересованности в личности, в форме творчества и заботы на всех уровнях. И эта забота должна

¹ Rist J. M. Plotinus. The road to reality. Cambridge, 1967, ch. 12.

² Rist J. M. Op. cit, p. 106.

быть обусловлена не чувством долга, но чем-то похожим на заботу отца о детях (II 9, 16, 8—9), так как Единое — наше истинное отечество»¹.

Хотя в теории путь вверх и путь вниз если не тождественны, то по крайней мере нераздельные части одного процесса: созерцание приводит к действию, действие же — к созерцанию, — но на практике Плотин приближается к желанию, чтобы все движение было движением вверх, хотя он и признает, что это не так, что нельзя, чтоб-это было так. Рист заключает: «Душа Плотина — тонкий инструмент: она может одновременно созерцать высшее и заботиться о низшем»².

Приведенный у нас только что анализ учения Плотина о самости не во всем ясен и не всегда обладает необходимой отчетливостью. Тем не менее этот анализ убедительно показывает, в каком смысле душа философа, согласно учению Плотина, оказывается выше и всего того, что ее окружает, и всего того, что находится в ней самой. В этом смысле она вполне является тем, что Плотин обычно находит в своей первой ипостаси. Но Дж. Рист правильно схватывает ту мысль Плотина, что здесь не просто абсолютное первоединство, взятое само по себе, но что здесь выступает именно человеческая душа, хотя она и рассматривается выше всего прочего, подобно первой ипостаси. Намечается как будто бы и некоторого рода противоречие, поскольку Плотин зовет не только к самоуглублению и к очищению «я» от всего постороннего, но признает за философом и те или другие практические действия, как, например, и сам Плотин, по словам его биографа, занимался еще и воспитанием детей. На самом деле, противоречия здесь никакого нет, и сам Дж. Рист рассматривает это в конечном счете не как противоречие, но как признак особенно тонкой душевной структуры, переживаемой и проповедуемой у Плотина.

Сейчас мы рассмотрим еще одного современного исследователя Плотина, который тоже выставляет на первый план понятие самости, но дает его в более развитом и подробном виде.

б) Новое исследование понятия «я» у Плотина, проведенное ирландским ученым Дж. О'Дейли³, показало, что это понятие не только вполне очевидно прослеживается во всех сочинениях Плотина, но что оно «с годами даже возрастает для философа в своей глубине и значении»⁴.

Как известно, дельфийскую заповедь «Познай самого себя» Плотин относил лишь к тем существам, которые, ввиду их многосложности, встают перед задачей изучить число и природу своих частей, поскольку они не знают все их и не знают их начала и их подлинной самости (VI 7, 41, 22). При этом Плотин подчеркивает противоположность между такими существами и Единым. У последнего нет самосознания, нет процесса познания, потому что чистое единство не нуждается в сознательном поддержании своего самоотожества. Стихия познания прекращается на уровне Единого потому, что «первое и истинное понимание тождественно с бытием» (36). Единое обладает первичным, существенным самодовлением всецело простой природы, в отличие от существ, которые для достижения самодовления нуждаются в том, чтобы знать самих себя (V 3, 13, 17). Это вторичное самодовление присуще бытию, еще не отчужденному от самого себя, но уже не могущему сохранить свою самоотожественность без забвения своей познающей способности, жизненно необходимой для его существования.

На уровне человеческого существования души находятся в состоянии отчуждения от самих себя и от своего источника (VI, 1, 1 сл.). Однако такое состояние души возникает вследствие воли к обладанию самим собой. Именно заблуждение этой воли в свободном владении собой ведет к забвению душой своего трансцендентального источника. Однако подлинное владение собой и самопознание необходимо открывает перед человеком его источник.

Первая «Эннеада» Плотина начинается с анализа места, в котором расположены эмоции, душевные и умственные действия, а также места самой анализирующей способности. Последняя, то есть «самоанализ», выступает критерием этико-практической деятельности. Этическая интерпретация заповеди «Познай самого себя» была обычной для греческих философов.

Плотин, по О'Дейли, считает, что индивидуальная самость существует, и это гарантируется процессом отпочкования отдельных душ от всемирной души (III 1). Полемизуя против стоического представления о человеческом духе как том или ином напряжении мирового огня, Плотин замечает, что, если бы это было так, у людей не было бы «самости». Понятие «самости», или «я», Плотин выражает созданным им самим термином *hēmeis* (буквально «мы») (III 1, 4, 21). Несколько ниже, полемизуя против теории астральных влияний (5, 20), Плотин замечает, что «нам должна быть позволена самость» и что необходимо проводить различие между тем, что «мы» делаем сами, и тем, что испытываем по необходимости. «Наше» тело, по Плотину, либо часть «нас», либо «наш» инструмент, но в любом случае «мы», подлинная самость — это душа.

В более поздних сочинениях Плотина вместо «мы» появляются термины *anthrōpos* (человек) и *autos* («сам»). В человеке, говорит Плотин, не является «высшим» ни одно из его составляющих; все его зоны «сотрудничают», но цельное существо, человек, место которого определяется тем, что в нем сильнейшее (*to creitton*) становится тем, чем он сам делает себя в ходе своих обычных занятий и избранного им образа жизни. Сделанный «нами» субъективный выбор объективизируется, по Плотину, в посмертной жизни.

Седьмая книга VI «Эннеады» (VI 7, 1 — 10) начинается постулатом некоторого «провидения», которое соотносит человека с его окружением, поскольку человек снабжен соответствующими органами для ощущения и практического действия. Согласно Плотину, приспособляемость человека требует от него рефлексии и расчета. Во всеобъемлющем Едином никакого планирования и рассчитывания быть не может, потому что в боге все изначально дано в полном и цельном виде, и в нем уже присутствует все будущее, хотя во временной сфере эта изначальная данность развертывается в протяжение. Человек приобщается к единству и полноте (которые для Плотина

¹ Там же, с. 167.

² Там же, с. 168.

³ O'Daly Gerard J. P. Plotinus' philosophy of the Self. Shannon (Ireland), 1973.

⁴ Там же, с. 5.

представляют собою и красоту) за счет того, что его «промыслительные» задатки, то есть органы чувств и способности, функционируют не сами по себе, а включаются в умную цельность его самости, его единого «я».

Переходя к описанию того, как вся жизнь сосредоточивается в едином Уме, Плотин останавливается на кажущемся противоречии между провиденциальной внедренностью чувственности в Уме, с одной стороны, и теорией воплощения души в материи — с другой. Плотин разрешает это противоречие, утверждая, что в умном мире также есть чувство и ощущение, например ощущение и даже переживание царящей там нечувственной гармонии. Материальный человек со своими материальными органами чувств воспринимает в этом земном мире не что-то иное по сравнению с умопостигаемым миром, а лишь нечто менее совершенное, более тусклое. Сила, сопоставляющая эти земные тусклые чувственные восприятия с подлинными, вечно пребывающими в умной сфере, есть, по Плотину, «логос», составляющий сущность *исторического человека*¹. Так, благодаря введению активного и целенаправленного «логоса», Плотин намечает тождество между вечной пред-данностью всего в мировом Уме и перспективной цельностью индивидуального человека.

Согласно толкованию О'Дейли, человеческое существование для Плотина составляет предмет сознательного решения и выбора (поскольку для «нас» существует и альтернатива в виде животного существования, III 4, 2, 24). Вселенская душа, мировой логос, «предначертывает» заранее строение каждого индивидуума, и это предначертание осуществляется затем индивидуальной душой, формирующей себя в согласии с тем, к чему она стремится, точно так же, как танцор приводит свои действия в согласие с предписаниями хореографа. Впрочем, у Плотина имеются указания и на то, что индивидуум «предрасположен» к той истории, которую призвана развернуть его душа в своем временном существовании. Поэтому наличие «предначертания» не ограничивает свободы самоосуществления: ведь всеобщее, мировой логос, слиться с которым стремится индивидуум, является причиной и подлинной сутью этого индивидуума.

Плотиновское «мы», то есть человеческая самость, согласно О'Дейли, есть то же самое, что упомянутый выше «логос» исторически существующей индивидуальной души². «Чувствилище» души воспринимает внешние вещи, но оно может воспринимать одновременно с этими материальными вещами и отдельно от них и «напечатления» («типы») единого Ума. Следовательно, логос души располагается посередине между чувственным и умопостигаемым. «Я» располагается «в середине между двумя силами — низшим чувственным началом и высшим умным началом» (V 3, 3, 8). По Плотину, логическая душа не только выбирает и судит, но и выступает сокровищницей человеческого знания и памяти.

При этом логос души, выступая в качестве ее «умного» аспекта и являясь результатом деятельности души, ее «творческой энергии», выходит за пределы души. Чистый ум усматривается душой и в душе, но это не значит, что он является принадлежностью души или некоторой ее стороной. Чистое умопостижение опирается на нечто такое, что находится за пределами души. И тем не менее, согласно Плотину, оно «наше», то есть оно принадлежит человеческому «я». В этом смысле «я» и «логос души» не совпадают с душой, хотя оказываются высшим, главным и ведущим в душе (*sygion tēs psychēs*, V 3, 3, 37).

Отсюда, самосознание «я» — это сознание своего подобия единому Уму, сознание себя как хранилища умных эйдосов. Душа, осознавая себя в «я», знает себя лишь как принадлежащую чему-то иному (V 3, 6, 3). Плотин говорит о самости как об образующей, возвышающей силе, позволяющей человеку, погруженному в исторический процесс, превзойти временную и пространственную ограниченность этого процесса. Именно самость есть наиболее истинное и подлинное в нас, отвечающее «независимой добродетели», вложенной в нас богом. Помимо этой высшей добродетели в человеке все сковано детерминизмом судьбы, природно обусловлено. «Всякое человеческое существо двояко; в нем есть сложное и в нем есть подлинная самость (*autos*)» (II 1, 5, 36). Плотин, заключает О'Дейли, последовательно утверждал свою веру в преобразующую роль «умопостигаемой самости» для каждого индивидуума. Овладение такой самостью — цель нравственного стремления каждого отдельного человека. Во всех трактатах Плотина это воззрение присутствует в неизменном виде³.

Поскольку самость не внеположна душе, а составляет ее главное существо, самосознание самости, или, выражаясь современным языком, рефлексия «я», не есть познание одной части души другой ее частью. Последнее означало бы необъяснимое разделение единого Ума; а главное, такое «самопознание» не было бы подлинным, потому что познавалось бы только познаваемое, а не познающее. «Полное содержание души, то есть самость как полное целое, не было бы познано» (II 9, 1, 21 слл.). Для действительного самопознания априори необходимо тождество видящего и видимого. Такое тождество в свою очередь является достаточным условием для самопознания. Плотин рассуждает здесь следующим образом. «Умопостигаемый» объект должен обладать умной природой; а это значит, что он должен быть умом в действии, энергией, то есть «действительностью»: сущее — это «Ум, обладающий действительным бытием». Далее Плотин умозаключает: «Если [ум] есть действительность и сущность его — тоже действительность, то по энергии он будет одним и тем же; но сущее и умопостигаемое по энергии едины; и все вместе будет одним и тем же: ум, умопостижение и умопостигаемое» (V 3, 5, 41). В шестой «Эннеаде» (VI 2, 8, 11) Плотин более подробно говорит, что умопостижение есть «энергия» и «движение», которые в самопостижении становятся «сущностью и бытием». Будучи бытием, самопостигающее мыслит и мыслит свое бытие как ту реальность, от которой оно зависит, как от объекта. В строгом смысле слова, считает О'Дейли, акт постижения не есть бытие, но бытие есть и его источник, и его цель, а будучи и источником и целью постижения, оно пронизывает собою это постижение. Больше того, поскольку постижение есть *действительность* (VI 2, 8, 11), оно снимает дуализм субъекта

¹ O'Daly G. J. P. Op. cit., p. 36.

² Там же, с. 41.

³ O'Daly G. J. P. Op. cit., p. 59.

и объекта, ума и бытия: в качестве действительности оно отождествляется с бытием, и наоборот¹.

Самопознание необходимо всему, что отпало от первичного умного единства, потому что оно стремится к восстановлению в себе гармонии единства. Таким образом, самопознание есть движение по направлению к Благу: оно есть действие благообразного в нас, познание нашего подобия благой причине и стремление в акте рефлексии уподобиться благому единству. «Самость» мыслит себя, по выражению Плотина, *акцидентально*, ориентируясь не на самопознание, а на благо (V 6, 5, 16). Созерцание блага и стремление к нему несравненно выше самопознания, которое лишь сопутствует этой высшей цели.

Высшая цель, «таинственное единство» с Единым, составляет завершение мысли Плотина. Философ задается вопросом: к чему приводит тождество субъекта и объекта в мистическом единении? Исчезает ли в нем самость? И если исчезает, то какая сила видит в мистическом созерцании, — ведь после него «мы» сознаем, что мы видели и переживали. Плотин описывает мистическое единение с помощью метафоры света. В мистическом единении повседневное, несовершенное человеческое «я» (*aytos*) становится «единым истинным светом», преобразуясь в свет (I 6, 9, 18 слл.). Происходит не подмена одного «я» другим, а вступление «я» в свою истинную, единственную самость: человек достигает единства с Высшим по мере того, как достигает своей настоящей самости (VI 9, 2, 35).

Правда, известно, что мистическое единение есть экстаз, «выхождение из себя». Но под «выхождением», «исступлением» Плотин понимает здесь выходжение не из *самости*, а из *сущего*. Покидается конкретное бытие, перерастается сущее, достигается Абсолют; но не оставляется самость, «я», а, наоборот, только после «исступления» из сущего приобретает подлинное «я». Достигаемая в экстазе новая самость может быть названа «абсолютной» самостью: самостью, отрешенной от ограниченности сущего и, следовательно, совпадающей с самотождеством Единого. Экстаз может быть назван исступлением из «себя» только в том случае, если «самим собой» человек считает лишь свою ограниченную, вещественную часть. Эта частная, историческая самость в мистическом единении преодолевается, или, по Плотину, просветляется до подлинной, абсолютной самости.

И все же человеческое существо не может принять в себя абсолют в его целостности, в его «сосредоточенной полноте» (V 5, 10, 1 слл.). Опять-таки это не означает частичности мистического единения: оно есть полное «выбрасывание себя вперед» к совершенному видению Единого (V 5, 10, 10). Мистическое единение не может быть лишь вполне выражено, но не ввиду своего несовершенства, а ввиду своей крайней полноты, выходящей за рамки даже ума (IV 8, 1, 6). Поэтому единство непостижимо умом. Душа, охваченная «эросом» к Единому, оставляет всякую конкретную форму, в том числе и умственную форму; она обнажается от всего, как от дурного, так и от благого. Она становится вполне собою, «единственным» (VI 9, 11, 51), одновременно с этим и благодаря этому объединяясь с Единым, так что «между ними ничего уже нет: уже нет двойственности, но два в одном». Соединяясь с абсолютным, душа сбрасывает с себя всякое определение и всякое наименование. «На него (абсолют) она взирает, а не на себя; и кто она сама, взирающая, у нее нет досуга знать» (VI 9, 11, 20). Единое обнаруживает себя в нас как «вторая самость» (V 1, 11, 10).

Нам думается, что исследование О'Дейли кладет конец всяким сомнениям относительно принципа самости у Плотина. Принцип этот, конечно, можно излагать по-разному, и анализ О'Дейли невозможно считать каким-то единственно возможным или наилучшим. Но самый-то принцип самости, как нам представляется, не должен сейчас вызывать никаких сомнений для Плотина, и его мы склонны считать такой же важной и первичной интуицией неоплатонизма, как и интуиция времени и вечности. Плотин в одинаковой степени и хочет расширить до бесконечности свои философско-эстетические горизонты, конструируя целую иерархию времен и вечностей, и, с другой стороны, чувствует необходимость максимальной конденсации этих вечных просторов и необходимость восприятия их в одной и единственной, ни в каком смысле неповторимой точке. Нам уже не раз приходилось констатировать наличие этого нового для античности эллинистически-римского переживания бытия как, с одной стороны, максимально универсального, а с другой стороны — максимально индивидуального. Эта острейшая диалектика индивидуального и универсального в эпоху эллинизма в настоящее время начинает доходить и до учебников².

в) Выдвигаемое здесь нами учение Плотина о самости, основанное на слиянии универсального и индивидуального в одной напряженной и неделимой точке бытия, должно предохранить нас и от одностороннего оперирования как вообще тремя основными ипостасями у Плотина, так и первой ипостасью, хотя она, казалось бы, объединяет у Плотина решительно все существующее и не существующее. Очень важно не отрывать этой первоединой ипостаси от личного самочувствия индивидуума и тем самым не отрывать его также и от всего раздельного или единораздельного и в том числе от всего логического и от всего научного. В этом отношении является весьма поучительным рассуждение на эти темы у Льва Шестова³, который в своем игнорировании принципа самости довел плотинское учение об абсолютном первоединстве до полного анархизма и до «апофеоза беспочвенности».

Весьма оригинальную позицию в отношении Плотина занял *Лев Шестов*, который в дореволюционные годы был известен как весьма талантливый литературный критик, но щеголявший своим якобы анархизмом, якобы отсутствием всяких привязанностей к тем или другим философским системам и даже прямым «апофеозом беспочвенности» (именно такое название носил II том его Собрания сочинений. Спб., 1905). В период написания указанной работы о Плотине от Л. Шестова можно было бы ожидать некоторого смягчения его анархистских взглядов, и до некоторой степени оно и произошло. Однако оно не произошло в такой степени, чтобы можно было считать оправданным его

¹ O'Daly G. J. P. Op. cit., p. 77.

² См.: Античная литература, под ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1973², с. 254—255.

³ Лев Шестов. На весах Иова (Странствования по душам). Париж, 1929, с. 301—336. Соответствующая глава о Плотине носит у Л. Шестова характерное название: «Неистовые речи (Об экстазах Плотина)».

обращение к Плотину, да еще к учению Плотина об экстазе. Собственно говоря, из всего Плотина Шестов проповедует только концепцию Единого, которая, по Плотину, действительно выше всего конечного и одностороннего, выше отдельных вещей и их форм, выше отдельных взглядов и постижений, выше всякой системы. Беря платиновское Единое в таком изолированном виде, Л. Шестов пытается оправдать свое отрицание всякого систематического разума, всякой науки и даже вообще всякой множественности. Получается парадоксальный вывод о том, что Плотин тоже противник разума, науки, логоса и что он признает только одно бесформенное. Этот парадокс, конечно, имеет мало отношения к Плотину, у которого учение о Едином есть только заострение вполне раздельного и разумного сущего, всегда подвижного и вполне материального космоса в одной неделимой точке. Эта неделимая точка у Плотина вовсе не исключает раздельных постижений и точной науки, а, наоборот, их предполагает и только требует их предельной объединенности и обобщенности, кроме вполне конкретной раздельности мирового целого.

Вот этот парадокс о Плотине в изложении самого Л. Шестова: «В VI Эннеаде (9, гл. III и IV) он пишет: «Каждый раз, когда душа приближается к бесформенному (aneideon), она, не будучи в состоянии постичь его, так как оно не имеет определенности и не получило точного выражения в отличающем его типе, — бежит от него и боится, что она стоит перед «ничто» (phobeitai mē ouden echei). В присутствии таких вещей она смущается и охотно спускается долу... Главная причина нашей неуверенности [происходит] от того, что постижение единого [т. е. истина откровения] дается нам не научным знанием (epistēmē) и не размышлением (noēsis), как знание других идеальных предметов (ta alia noēta), но причастием (partousia), чем-то высшим, чем знание. Когда душа приобретает научное знание предмета, она удаляется от единого [т. е. опять же от истины откровенной] и перестает быть единым: ибо всякое научное знание предполагает основание, а всякое основание предполагает множественность (logos gar epistēmē polla de ho logos). Это значит, что Плотин изменяет основному завету его божественного учителя, он отрекается от logos'a, становится, в терминах Платона, misologos'ом, ненавистником разума. Платон ведь учил, что стать мисологосом — величайшее несчастье, какое может приключиться человеку. Да и сам Плотин говорил — и эти слова постоянно повторяли его ученики и последователи: archē oun logos cai panta logos — в начале разум и все разум (12, 15). Как же, если разум есть начало всего и все — есть разум и если величайшее несчастье — отречься от разума и возненавидеть его, как же, спрашивается, мог Плотин столь восторженно воспевать свое «Единое» и последнее с ним соприкосновение?»¹

Таким образом, Л. Шестов берет у Плотина, собственно говоря, только его учение об Едином, действительно превышающем любую раздельность, и отбрасывает все прочие основные учения, и прежде всего учение об Уме, Мировой Душе и Космосе. И тогда легко получается, что Плотин — это не что иное, как своеобразный античный «апофеоз беспочвенности». Такого мнения о Плотине, кроме Л. Шестова, кажется, еще никто не высказывал, почему мы и сочли нужным привести здесь концепцию Л. Шестова как безусловно оригинальную, хотя и неверную в самом своем корне. Плотин — это одна из самых напряженных античных теорий как сверхумного экстаза, так и тончайшей диалектической логики. Но Л. Шестову, по-видимому, не нужно ни то, ни другое. И тогда спрашивается: зачем же и привлекать Плотина для подтверждения анархистской теории «апофеоза беспочвенности»?

В заключение этого раздела о самости заметим, что категория самости в дальнейшем (см. ниже) нам весьма пригодится при рассмотрении эстетики Плотина как теории дерзания.

§ 3. ЭМАНАЦИЯ

1. *Необходимость для неоплатонизма категории эманации.* Собственно говоря, уже в анализе учения Плотина о вечности и времени приходилось говорить также и о происхождении отдельных вещей, равно как и в анализе учения о самости нельзя было не касаться также и учения Плотина об абсолютном первоединстве. Однако обе эти колоссальные проблемы еще не являются эстетикой Плотина. Они только еще предваряют ее и являются ее условиями. Но сейчас, и все еще до перехода к самой эстетике Плотина в ее специфической сущности, мы должны указать также и другие условия, предваряющие эстетику в собственном смысле, и притом гораздо более конкретные, чем те две большие проблемы, о которых мы только что говорили. Дело в том, что область красоты возникает именно на путях перехода от учения о времени и вечности к учению о самости. По Плотину, красота есть именно арена встречи высшего и низшего, область отражения одного из них в другом. Тут мы встречаемся прежде всего с неоплатоническим учением об *эманациях*, то есть как раз о переходах от высшего к низшему, а также о результатах этого перехода, то есть прежде всего о мифе и логосе. Вспомним в эти проблемы, а) Во всех старых изложениях неоплатонизма, и чем старше, тем больше, мы встречаемся с учением об *эманации* всех низших сфер бытия из сфер более высоких. Латинское слово emanatio, собственно, значит «выхождение» или «исхождение». Римляне так переводили греческий неоплатонический термин proodos, что тоже буквально значит «выхождение», «шествие вперед». Это выходение очень часто понимали еще и как излияние, имея в виду при этом самые грубые вещественные процессы. У Плотина действительно попадается (правда, очень редко) термин «истечение» (arogtēo, особенно здесь, VI 7, 22, 8 или — arogtōia II 3, 11,9; III 4, 3, 25), встречается и глагол arogtēo (II 1, 3, 28; IV 2, 2, 17; III 5, 3, 12). Однако времена самого грубого представления о неоплатонических эманациях давно прошли. Практически у старинных исследователей маячило перед глазами стоическое учение об истечениях. А стоики как раз в довольно грубой и чисто материальной форме представляли себе нейтральный первоогонь во вселенной, из которого, как они учили, истекали все вещи, не исключая и человеческой души, которая тоже понималась у них как теплое дыхание. Но, как мы видели в своем месте (стоицизму посвящен большой отдел в ИАЭ V), даже и в стоицизме дело вовсе не обстояло так грубо. Тем более нельзя в грубо вещественном смысле формулировать эманации в неоплатонизме, который вырос как раз на критике первоначальных стоических наивностей. Не удивительно поэтому, что по мере подъема классической филологии в конце прошлого и в начале настоящего века стали появляться работы, целиком

¹ Шестов Л. Указ, соч., с. 304—305.

отвергающие самое наличие эманационной теории в неоплатонизме. Это было, конечно, увлечением, весьма понятным как реакция на грубейшее представление об этом предмете в прежние времена. Такое увлечение несомненно требует переработки в более умеренном духе. Но переработка эта тоже давалась не так просто ввиду большой сложности проблемы.

2. *Некоторые иностранные работы*, а) Г.-Ф. Мюллер, Дж. Рист. Против приписывания Плотину учения об эманации со всей решительностью еще в начале века выступил известный издатель, переводчик и исследователь Плотина Герман-Фридрих Мюллер¹. Г.-Ф. Мюллер рассуждает следующим образом. Об эманации мы вправе говорить только там, где от субстанции Единого, или Первого, или божества что-то действительно истекает, безразлично, имеется ли в виду материальное или духовное и уменьшает ли это истечение источник или нет. Посмотрим, как обстоит с этим дело у Плотина. Плотин, аргументирует Мюллер, принципиальный монист, чтобы не сказать монотеист. Единое — это для Плотина начало и конец всего. Это Единое абсолютно трансцендентно (V 3, 13, 1—36), и дискурсивная мысль не может проникнуть в него. Мы можем заключать о нем лишь из его действий. От созерцания чувственного мира мы поднимаемся к созерцанию интеллигибельного мира. Единое, начало всех вещей, постигается не логическими мыслительными операциями, но интуицией, интеллектуальным содержанием. Но Плотин не перестает утверждать, что Единое из-за своей абсолютной трансцендентности вообще не имеет адекватных характеристик. Оно не имеет качеств, поэтому ему не подходят никакие предикаты (VI 7, 41, 14—17; VI 8, 8, 1—48 и др.). Собственно, мы можем сказать лишь то, чем оно не является, но как только мы начинаем утверждать о нем нечто положительное, мы должны немедленно добавлять «как бы» (to hoion) (VI 8, 11, 13. 21). Мы переносим представления и понятия чувственного мира на мир умопостижимый (особенно здесь VI 9, 3, 27—32). Таким образом, мы можем судить лишь о проявлениях Единого, но не о том, что оно есть в себе. Плотин много раз недвусмысленно заявляет, что все наши представления, имена и предикаты Абсолюта есть нечто неадекватное. Чтобы хоть несколько приблизиться к нему, мы пользуемся понятиями, аналогиями и метафорами, сравнениями и образами. Мудрые пророки толкуют загадки и понимают, что в них имеется в виду (VI 9, 11, 27).

Таким образом, заключает Г.-Ф. Мюллер, тот, кто тотчас же при упоминании у Плотина слов «полнота, источник, истечение» говорит об эманационном учении Плотина, попросту не понимает его. По Плотину, отбросив все внешние и небожественные облегчения, мы созерцаем бога нашей чистой самостью в его чистой самости как простого, чистого и прозрачного. Бог есть первопричина жизни, разума и бытия. Он остается в своей внутренней святости и не выступает вовне. Он спокойно пребывает в себе, все обращается к нему, как окружность к точке, из которой исходят все радиусы. Он принцип и основа всякого блага и всякой красоты; царь всего, мера и предел всех вещей, подающий из самого себя дух, существенность, душу, жизнь и духовную деятельность. Он творит все и все наполняет, не будучи тем, что он творит. Плотин много раз подчеркивает, что Единое не причастно никакому становлению и возникновению и спокойно пребывает в своем собственном состоянии, в своей собственной сущности, не выходя из себя, но неисчерпаемо и неуменьшаемо для самого себя и абсолютно идентично с самим собой (I 6, 7—8; VI 4, 2, 5—7. 8. 9. 14 и др.). Воля и долженствование, свобода и необходимость совпадают у него в основе его сущности (VI 8, 17, 21-27).

Плотин знает о неспособности языка выразить неизреченное и неоднократно говорит о том, что лучше всего было бы молча чтить неисследимое и неизреченное (VI 8, 13. 18. 19). Но истинно жить означает истинно мыслить и познавать истину. Любовь к вечному есть принцип истинной жизни, и созерцание Единого, Простого, Неизменного есть принцип всякой истины. Поэтому Плотин стремится четко мыслить и в данном вопросе, четко отделять Единое и Первое от всего, что приходит за ним; он четко противостоит декомпозиции божественной сущности через эманации. Но из-за уже отмеченной неспособности языка выразить божественное он дает повод к неверным толкованиям. Собственное обозначение принципа *archē* («начало»), но уже близкое *rēgē* («источник») вызывает образ и представление об истечении (ср., напр., I 7, 1, 15). То же происходит с такими описаниями, где Единое и Совершенное как бы истекают и сообщают свою полноту (V 2, 1, 7—9). Приводя большое количество подобных материалов, Г.-Ф. Мюллер убедительно показывает, что у Плотина не может быть речи об эманационной теории в собственном смысле, то есть в грубо вещественном смысле, и приходит к полностью разделяемому нами выводу, что у Плотина мы имеем дело отнюдь не с наивной мифологией понятий, в которой такие выражения, как «излияние», «наполнение», «инобытие» понимаются буквально, но с очень утонченной философской системой, внутренняя логика которой противоречит теории грубой эманации, каковой теории потому нет и не может быть у Плотина, а все такие выражения надо понимать философски как метафоры, образы, сравнения, возникшие за счет несовершенства нашего языка, а ни в коем случае не понимать буквально.

По поводу всего этого анализа платиновских эманации у Г.-Ф. Мюллера необходимо сказать, что этот исследователь безусловно прав в отрицании здесь грубой вещественности эманационного процесса, и приведенные им тексты из Плотина не вызывают никакого сомнения. Тем не менее полное отрицание учения об эманациях у Плотина никак невозможно, да и сам Мюллер в этом смысле не так уж радикален. Ведь он все же признает, что всякие определения абсолютного первоединства у Плотина являются не просто пустой болтовней, а тем, о чем ничего нельзя сказать положительного. Все-таки во всех этих определениях первоединства он находит какие-то метафоры и вообще переносные или условные способы выражения. Кроме того, Мюллер совершенно правильно считает Плотина монистом, а не дуалистом. А ведь это значит, что абсолютное первоединство при всей своей трансцендентности все же в некоторой мере захватывается множеством всяких характеристик, высказываемых о нем разными мыслителями. Нужно было бы только поточнее сказать, в чем сущность всяких таких метафорических выражений и в каком смысле они все же не противоречат абсолютному первоединству. Чтобы разобраться в этом вопросе, рассмотрим еще одно

¹ Müller H.-F. Plotinische Studien I. Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem? — «Hermes», Bd 48, 1913, H. 3, S. 408—425.

исследование о платоновских эманациях, принадлежащее уже современному нам исследователю.

б) Последовательно рассуждая о проблеме творения у Плотина, уже приводившейся у нас, Дж. Рист¹ приходит к вопросу: свободно ли Единое в смысле воли быть тем, что оно есть, или оно должно быть тем, что оно есть, так как не может быть чем-то иным?

Плотин, по мнению Риста, берет платоновский образ солнца-блага, а также среднестоиическую (Посидоний) идею о том, что *hēgemonison* («ведущее», «главенствующее») в человеке — это разновидность эманации от солнца. Плотин пользуется тут аналогией солнца и солнечного света, огня и тепла от него для описания происхождения второй ипостаси от Единого. Плотин утверждает, что все обладающее бытием, сохраняя свою истинность, порождает необходимый (*anagcaion*) род существования, который относится к его сущности, как образ к своему первообразу. Так, тепло — образ огня, а холод — снега. Тепло — эманация огня, потому что огонь есть то, что он есть (V 1, 6, 30—37). Возникает вопрос, что же такое Единое, испускающее ум и бытие.

Плотин рассуждает следующим образом: все вещи по мере своих сил имитируют свой источник. Во всем, что обладает каким-то бытием, — включая Единое, — можно указать на действие (*energeia tēs oysias*), которым оно способно производить и уделять нечто от себя. Огонь и существенно обладает теплом и уделяет его другим вещам: он представляет два рода действия. Остается, однако, проблема, почему Единое есть то, что оно есть.

Ничто не стоит *над* Единым, и тут мы видим, что язык эманации пригоден для любой вещи, но это язык метафорический, и, пользуясь им, «мы не можем познать природу Единого»². Главная языковая трудность тут та, что Плотин пытается объяснить деятельность того, что само есть причина себя (Единое), сравнивая его с тем, что обусловлено внешними факторами. В I 7, 1, 27 Плотин говорит, что солнце неотрывно от своих лучей. В V 3, 12, 39—44 Плотин идет еще дальше, показывая, что нельзя отделить свет сущности от света, производимого сущностью, так как при таком разделении необходимо возникал бы еще какой-то третий свет.

Итак, Плотин все же говорит о необходимости эманации. Почему же она необходима? Как из одного получается многое? В III 8, 10, 2—13 Плотин сравнивает Единое с весной, которая дает воды рекам, но всегда остается тем, что она есть. Потом он говорит о жизни, пускающей сок от корней к ветвям. Чтобы понять эту жизнь, нужно опять-таки познать природу корней.

«Но почему, почему же Единое есть то, что оно есть?» — спрашивает Рист. Природа Единого и его деятельность как Единого, по Плотину, совершенно неразличимы (VI 8, 7—8). Но Единое существует не из-за своей природы, не по случайности (*sata tuschēn* VI 8, 7, 32). Вообще нельзя сказать, что оно случилось (VI 8, 8, 14. 16). Единое не вольно так же и выбирать, чем ему быть (VI 8, 8, 1-3).

Но оно все же детерминируется — отличием от своих произведений. Оно, как говорит Плотин (VI 8, 9, 17), есть то, чем должно быть, но, впрочем, без этого «должно» (*hoper echrēn einai, mallon de oude hoper echrēn*). «Необходимость» существования Единого отлична от других необходимостей. Это неверное слово. Единое есть то, чем оно хочет быть, но желаемое тут не есть нечто внешнее по отношению к желанию. Воля Единого и его сущность (*oysia*) тождественны. Плотин, называя Единое «хозяином себя самого», позволяет отождествить волю Единого с его деятельностью (*energeia* VI 8, 13, 55—57): «Его воля и оно само — одно и то же».

Плотин стремится объединить волю и бытие Единого, надеясь, как полагает Рист, что в несовершенстве изложения будет все же схвачен самый дух. Волю Единого детерминирует уже то, что она является всеохватной, нет ничего вне ее, как человек не имеет свободы воли просто потому, что уже существует.

Эманация необходима, потому что Единое таково, каково оно есть. Единое (V 1, 6, 21—27) не занято прямо второй ипостасью, оно занято лишь самим собою. Но *результат* его воли есть это сотворение второй ипостаси. Творение так же свободно, не более и не менее, чем само Единое.

3. *Анализ категории «эманация»*, а) Можно считать, что анализ сущности эманационного учения у Плотина, даваемый Ристом, уже значительно приближает нас к решению интересующей нас проблемы. Но что касается автора настоящего тома, то на основании материалов Риста мы предпочли бы другой, более ясный и более простой результат анализа эманации.

Дело в том, что вся сущность Единого заключается, по Плотину, в том, чтобы быть только тем, чем оно является. Поэтому и все предикаты его недостаточны и условны, поскольку достаточно и безусловно только оно само. Однако и каждая отдельная вещь, хотя она и не есть само Единое, обязательно содержит в себе принцип своего первоединства, поскольку дом есть именно дом, а не что-нибудь иное и поскольку дерево есть именно дерево, а не что-нибудь иное. Поэтому получается, что даже при всей пестроте и разнообразии вещей, отличных от абсолютного первоединства, каждая вещь, если только действительно она существует и как-нибудь называется, есть прежде всего она же сама. Принцип абсолютного первоединства, будучи одним и тем же во всех вещах, обязательно существует и в каждой отдельной вещи. Вещь и имеет свою причину, она и результат чьего-нибудь желания, она есть необходимость всеобщего бытия, она есть и результат своего собственного желания или нежелания быть. Все эти бесконечные свойства и признаки любой вещи не только не мешают ей содержать свой собственный и уже ни в каком смысле не делимый первопринцип, но благодаря именно этому своему собственному первопринципу она только и является самой собою, и благодаря этому первопринципу собственного первоединства она только и может быть субъектом разного рода свойств и качеств. Значит, принцип абсолютного первоединства существует и во всем неабсолютном, как и все существующее обязательно является каждый раз какой-нибудь единицей, и сама единица неделима и недробима ровно ни в чем. И вот, наконец, это-то и значит, что *все существующее есть эманация абсолютного первоединства*. Этот эманационный принцип, следовательно, является не чем иным, как принципом

¹ Rist J. M. Op. cit, chap. 6.

² Rist J. M. Op. cit., p. 71.

индивидуальности каждой вещи вообще. Так можно было бы понять эманационный процесс у Плотина. Он и не есть вещественное излияние, и тем не менее он везде налицо. И таким образом бесконечное разнообразие вещей, с одной стороны, а с другой стороны, их абсолютная неразличимость в первоедином есть одно и то же. И делается это так благодаря именно эманации.

Отсюда, наконец, делается ясным и то, что эстетический предмет, будучи своеобразной и неделимой индивидуальностью, сразу и есть и результат абсолютного первоединства, которое в нем отражено, и та индивидуальная качественность, которую невозможно приписать абсолютному первоединству в буквальном смысле слова. Это и значит, что прекрасное есть, по Плотину, результат эманации высших областей бытия, и прежде всего эманации абсолютного первоединства¹.

б) В заключение укажем несколько текстов из Плотина, в которых эманацию нужно понимать именно глубочайше смысловым и даже творчески художественным образом, но отнюдь не в смысле грубо вещественного истечения и не в смысле только понятийно-логического процесса.

В V 1, 2 дается роскошная картина космического действия Мировой Души в виде какой-то целой космической пластики. И здесь вдруг говорится (18) именно об истечении (eisgeoussa) Души по всему космосу и даже по всем божествам.

В V 2, 1, 7—9 развивается мысль о том, что Единое, будучи полнотой всего и все в себе вмещающая, тем самым как бы переполняется и переливается через свои края и тем самым создает иное, чем оно само. Это чрезвычайно важный текст, указывающий на чисто *диалектическую природу* эманации. Ведь даже у Гегеля сначала рассматривается данная категория во всей ее полноте, а потом утверждается, что дальнейшее движение диалектической мысли должно переходить за пределы данной категории и тем самым создавать уже новую категорию. Пусть мы рассматриваем все, что находится в пределах данного круга. Допустим, что мы уже рассмотрели все элементы и все области, из которых состоит круг. Тогда дальнейшее искание новых диалектических категорий, очевидно, должно перейти за пределы круга; и только таким образом и можно получить какую-нибудь новую категорию. Ровно та же самая мысль и содержится в учении Плотина о переполнении Единого. Возникающая из этого Единого эманация, очевидно, есть результат необходимости искать все новое и новое. И вот мы, рассмотрев сущность Единого, тем самым должны выйти за его пределы и перейти к его противоположности, то есть уже к бытию раздельному. Ясно, что такого рода эманация всего раздельного из безраздельного Единого есть вовсе процесс не грубо вещественный, но чисто диалектический. Точно так же и в V 2, 1, 13—16 изображается природа Ума, который, будучи преисполнен смысловых потенций, принужден их изливать уже вне себя и тем самым порождать все прочее, и прежде всего новую ипостась Души.

В VI 7, 22, 8—10 читаем: «Как только душа воспримет это истечение [Единого], тотчас же приходит в волнение, вакхическую восторженность, переполняется жгучим желанием (pimplatal) и [вся сама] превращается в Эрос».

Вдумываясь в подобного рода тексты, мы начинаем по-новому ощущать природу платиновской эманации. Она есть *художественно-смысловое излияние одной области бытия в другую и одной категории в другую категорию, когда рассматриваемая нами область или категория предстала перед нами во всей своей полноте, и тем самым (ввиду ее переполнения) в необходимости для нее излияния на все иное, и тем самым перехода к созданию этого иного*. Из этого видно, что эманация у Плотина вовсе не есть процесс только эстетический или только художественный. Однако эстетический или художественный момент эманации выступает здесь на первый план².

4. *Понятие потенции*. Для того, чтобы понятие эманации у Плотина предстало перед нами во всей своей ясности, необходимо обратить внимание еще и на то, что вообще все категории философско-эстетической системы у Плотина никогда не обладают только статическим, только неподвижным, только дискретным характером. В отличие от многих формалистически-метафизических построений Нового времени вся система Плотина проникнута вечно становящимся и вечно текучим характером. Конечно, каждая категория есть здесь нечто определенное, и в этом смысле она, если угодно, статична. Но эта определенность и статичность являются только первым пунктом ее живого функционирования в системе Плотина. Она тут же изображается и во всех своих текучих функциях, так что выше (см.) мы даже всю философско-эстетическую систему Плотина характеризовали как текуче-сущностную. Это относится решительно ко всем категориям его философии. Однако в системе Плотина кроме принципа эманации можно находить и другие принципы и категории, которые уже по самому первоначальному своему существу указывают на становление и на подвижность. И любопытнее всего то, что они являются подвижными не в силу своей материальности (ведь материя у Плотина, взятая сама по себе, не есть ни подвижность, ни становление, ни вообще что-нибудь; она — не-сущее). Подвижность таких категорий определяется именно их смысловым, идеальным характером. Здесь мы тоже находим свидетельство того, что философско-эстетическая система Плотина есть система текуче-сущностная. Для примера мы возьмем такое понятие, как *dynamis*, то есть «потенция», пользуясь тем, что на эту тему имеется специальное исследование О. Лангера³.

Этот исследователь рассуждает следующим образом.

¹ Между прочим, в нашей литературе уже указывалось на грубость традиционных представлений об эманациях у Плотина с подчеркиванием влияния здесь на Плотина аристотелевского учения об энергии. — Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918, с. 217—218, 356—357. Но если привлекать учение Аристотеля об энергии, то здесь нужно было бы прямо говорить об эманации у Плотина как о чисто смысловом процессе, предполагающем изначальную парадигму и ее функционирование в виде текучей сущности.

² Это приводит также к тому, что эманационный процесс нужно понимать не только непрерывно, но и прерывно, что уже замечено, напр., у Армстронга (см. выше). Еще три важных текста об эманации мы приводим ниже (см.), в разделе об образной стихии у Плотина.

³ Langer O. DYNAMIS. Untersuchungen zur Metaphysik Plotins. Heidelberg, 1967. Diss.

Душа у Плотина — это процесс «заглядывания» в свет, который лежит по ту сторону Ума (V 3, 12, 47—48). Это не есть некая себе довлеющая сущность, неподвижная и неизблемая, но стремящаяся овладеть сама собой *dynamis* и вместе с тем *energeia*, хотя и вторичная по отношению к Уму (IV 4, 16, 18—19)¹. Душа выступает как двойственность уже-сущего и еще не-сущего. Их элементы взаимно проникают друг друга и вызывают движение, которое есть не что иное, как постоянное возникновение единства из различия и различия из единства.

Все вышесказанное, полагает О. Лангер, позволяет определить *psychē* как самовозникающее отношение к Единому, то есть как потенцию. Техникой подобного определения является диалектика. Но условие диалектического пробуждения мышления в душе состоит в том, что она нацелена на истину, что Единое есть сущность души и что она обладает способностью утвердить себя на этом и стать самой собой. «Пробуждение, ободрение и направление этой способности (потенции) и есть цель диалектики»². В диалектике же сущность души проявляется как самораскрытие глубинных основ бытия, как способность самовыражения и вечного покоя, как стремление не быть тем, что она есть, и быть тем, что она *не* есть, как самоотрицание и колеблющееся равновесие между истинным и неистинным, как загадочное совпадение могущества и бессилия, сущностного единства и множественности. Это диалектика ритмического движения бытия, в котором душа познает его закон и делается свободной от самой себя.

Следует учесть, продолжает О. Лангер, что диалектикой в строгом смысле Плотин называет лишь восхождение в отличие от нисхождения (13, 1, 18—19). Диалектика — высшая часть философии (I 3, 5, 8—9), но как цель всего восхождения она присутствует на каждой его ступени (13, 1, 14).

Моменты диалектического катарсиса и озарения души составляют одно нераздельное целое, намечая лишь этапы восхождения души к самой себе, как очищение от всего чувственного, чуждого ее природе, и стремление к свету (V 3, 17, 28—29; IV 3, 17, 13—14).

Диалектика была создана Платоном как средство против построений софистов, как способ выразить в речи в виде вопросов и ответов всеобщий масштаб, меру не отдельной личности, но всеобщего блага. Условием этого служила способность души подниматься к истинному бытию. У Плотина диалектика в общем смысле выполняет те же задачи, но в конкретном своем проявлении она направлена, скорее, на *самораскрытие души*, на ее экстатическое отождествление с Единым (IV 9, 9, 48—50), в освобождении от всего чувственного (V 5, 7, 10—21), на достижение ею полного покоя, отвлечения от всех мыслей и всякого различия³.

Но душа никогда не остается тем, что она есть. Она обращается к низшему, которое исходит не из нее, а извне (V 1, 3, 19), для того, чтобы вновь проделать путь кверху и слиться с Единым (VI 9, 11, 49—51). Но отстранение от чувственного мира не означает его отрицания, так как в нем обитают Ум и Единое. Нужно лишь отрешиться от повседневно и чувственного (IV 8, 4, 15), обрести созерцание идей и завершить восхождение в Едином, где стираются все различия.

Для разных людей, по Плотину, это восхождение различно. Музыкант, будучи легко возбудим (13, 1, 21), любит не само прекрасное, но «нечто прекрасное» (13, 1, 33). Для него диалектика — это освобождение от всего постороннего для познания прекрасного вообще, для стремления к Единому. Подобным образом любовник увлечен красотой отдельного человека, которая заслоняет красоту Единого; в стремлении к Единому он должен также отвлечься от всего внешнего, дабы познать истинную красоту (VI 7, 32, 30—31), но это восхождение дается ему в особенности легко, так как ему в высшей степени присуща память прекрасного (I 3, 2, 2—3). В описании восхождения Плотин, считает О. Лангер, близок к учению Платона (ср. *Conv.* 207 a) о восхождении к благу.

Однако, считает О. Лангер, если у Платона философия выступает как «человеческая мудрость», Плотин видит цель всякого мышления в освобождении от мира и единении с потусторонним божеством, в возвращении души к самой себе, то есть к Единому. Душа — это потенция, а ее диалектика выступает как возможность высшего и низшего, как основная необходимость и закон природы (VI 8, 7, 20—21), как отражение динамического характера души и самой игры бытия.

Но не следует считать участие души в свете Единого актом, отличным от ее удаления и от чувственного очищения: это единое действие, каждая часть которого делает возможной другую. То, что для Платона было различием идеи и видимости, для Плотина — лишь стадия жизненного процесса. Точно так же истинное и неистинное выступают у него не как застывшие величины, но как динамическая взаимопротиворечивость, как проявление скрытой силы души в ее связи с Единым. Так в процессе участия в свете происходит диалектическое оправдание самопротиворечивости души в ее любви к чувственному и ограниченному (V 1, 1, 15—20). Понятие *dianoia* («рассудок», «рассуждение») наилучшим образом выражает эту двойственность души (III 8, 6, 21—25). В силу этого высшая степень участия в свете означает для души и отречение от самой себя (VI 9, И, 12—15), полную свободу от всякого знания и рассудка, от всего, кроме света (VI 7, 36, 15—20). Диалектика на своей высшей точке отказывается от самой себя, превращаясь в спокойствие. Акт самосозерцания души, полагает О. Лангер, можно рассматривать как процесс прихода Единого к самому себе⁴.

Именно это предсуществование Единому и определяет сущность души как потенцию, стремящуюся из самой себя и к себе (III 8, 11, 2), как конечное выражение бесконечности, как зрение, по отношению к которому свет выступает как предпосылка. Когда же душа, отвлекаясь от того, что она видит, обращается к тому, посредством чего она видит, она видит свет и его источник (V 5, 7, 19—21; VI 7, 36, 19—20). Сущность души — в равновесии между бытием и не-бытием, истинным и неистинным, так как иначе существовало бы только Единое, и определить его было бы невозможно. В душе же оно имеет возможность (потенцию) стать определяемым.

¹ Langer O. *Op. cit.*, S. 72-73.

² Langer O. *Op. cit.*, S. 73.

³ Там же, с. 78—79.

⁴ Langer O. *Op. cit.*, S. 95.

Поскольку в душе выражается сущность бытия, понятие потенции, считает О. Лангер, выступает и как онтологическая категория¹. Одна жизнь одушевляет все (VI 5, 12, 1; VI 4, 3, 2—3), путь вверх и вниз — один и тот же. В Едином замыкается круг всеобщности существования: сущее есть выражение бытийной мощи Единого (VI, 9, 1, 1—2).

Душа наделена способностью созерцать в себе действие этой мощи, то есть отражение образа Единого в любой конкретной физической единичности (VI 7, 32, 10—15). Эта мощь (потенция) выступает за пределами энергии (VI 7, 17, 10), так как в Едином осуществление возможности совпадает с чистой возможностью. Если бы Единое не проявляло такой способности, ничего бы не происходило (IV 8, 6, 1—3).

В том, что единое бытие выступает во множественности (IV 9, 5, 1), Плотин не видит противоречия. Ведь знание тоже едино, хотя состоит из различных областей (IV 9, 5, 8). Целое всегда предшествует частному, которое из него черпает свою силу (IV 9, 5, 19). К Единому стремятся все вещи, как к солнцу, от которого исходят лучи, не отделяясь от него (17, 1, 24—26; VI 4, 7, 39—42). Все сущее является неким отношением к Единому как самосущему бытию. Его *dynamis* выступает в трех аспектах:

- а) как высшее всемогущество (III 8, 10, 1);
- б) как деятельная энергия (VI 8, 16, 29—31) и
- в) как энтелехия, то есть как самоутверждение, имеющее в себе свою цель, как высший безграничный свет (V 6, 4, 19).

Из вышеизложенного, по мнению О. Лангера, следует, что сущность бытия заключена в самораскрытии, самосозерцании творческой мощи Единого, а его онтологическую структуру можно выразить в понятии «созерцание» (III 8, 3, 14—19). Сущность «созерцания» души Плотин характеризует как единое и многое (VI, 8, 26) и противопоставляет ее «единомногому» Ума. *Dianoia*, специфическое познание души, не заключено в себе (V 3, 2, 24), так как обращено к чувственным единичностям (V 3, 3, 13). Душа, впрочем, не покидает Ум, но окружает его (IV 4, 16, 24—25), а потому дианоия не есть ни Ум, ни чистое чувственное восприятие, но середина между ними (V 3, 3, 38), между возвращением души к себе и ее отстранением вовне, в том смысле, что динамически наглядное представление идеи, или эйдоса, раскрывает структуру бытия (IV 8, 5, 30), связь чувственного с духовным через посредство души. Дианоия выступает как специфический модус по отношению к созерцанию. Природу ее полностью не определяет ни чувственное восприятие, ни ум. Ее специфическая задача — пользоваться рассуждениями (*logismois*) (V 3, 3, 14) — характеризует ее как середину, как «отпечатки» обоих (V 3, 2, 24). Не просто воспринимать и не только мыслить, но мыслить эйдосы в материи — вот в чем сущность дианоии, в которой находит отражение промежуточное положение души между бытием и небытием².

Сущность всякого созерцания — в выражении как смысла, так и проявления бытия. В отношении ума оно заключается в способности ума мыслить самого себя, носящей сущностный характер. Ум — первая энергия и первая сущность (I 8, 2, 21—22), он мыслит то, чем уже владеет (V 1, 4, 16), мысль и мыслимое в нем едины (V 3, 5, 28—29). Ум, в отличие от дианоии, не знает поступательного движения; он замкнут сам в себе (I 8, 2, 15—17). В Уме существует и двойственность в единстве: он мыслит сущее, так как без мыслимого нет и мышления (V 6, 2, 11—12). Воспринимаемая истинно сущее, Ум постигает и сам себя (V 9, 5, 12—14), оставаясь един. Ум есть поэтому, считает О. Лангер, самодовлеющая энергия, двойственная сама в себе, но единая в целом всемогущая потенция (V 4, 2, 38—39). Ум есть не сам свет, но свет от света (IV 3, 17, 13—14). Это круг, центр которого — Единое (VI 8, 18, 7—10). В противоречивом единстве Ума и заключаются особенности его созерцания³.

Изложенные нами места из работы О. Лангера важны для нас в трех отношениях.

Во-первых, понятие потенции, или мощи, представлено у О. Лангера как универсальная категория, характерная для философской эстетики Плотина решительно во всех ее областях. Этой потенцией является уже само Единое, без потенции которого вообще ничего не существовало бы. Потенцией насыщен также и Ум, в котором она слита воедино с его энергией, причем потенция и энергия Ума, будучи неразделимыми, все же различны. Потенцией живет также и Душа, а следовательно, и все то, что эта Душа оживляет, то есть весь космос и вся область материи.

Во-вторых же, весьма существенно и метко охарактеризовано то обстоятельство, что именно в Душе сосредоточена эта потенция в наиболее ярком и живом виде. Душа вечно живет и вечно стремится, находясь посередине между неподвижно-идеальным Умом и подвижно-хаотическим материальным миром. Она вечно стремится ввысь. Та Душа, которую мы называем мировой, есть равновесие этих двух стремлений, но равновесие не статическое, а всегда оживленное, всегда сопряженное с опасностью выйти за пределы этого равновесия, всегда внутреннее, интимное и даже трепетное. Здесь Плотин рисует потенцию наиболее ярко и красочно. Но такова же эта потенция и вообще везде, только, может быть, не везде эта потенция усматривается в таком гибком и остро самоощущающем и тончайшем виде.

Наконец, в-третьих, эта внутренне изощренная потенция Души есть не что иное, как ее диалектический процесс. Диалектика может или возносить Душу кверху, или склонять ее книзу. Мировая Душа есть мудрое равновесие между верхом и низом, и потому ее изысканная диалектика находится в равновесии и вечно движется вокруг неподвижного Ума. Но та же самая диалектика может возносить Душу и к Единому и расслаивать ее на отдельные эйдосы, которые уже обращены к материи и представляют собою дианоэтические сущности всего, что существует между Мировой Душой и не-сущей материей.

В заключение этого раздела скажем, что и категория потенции у Плотина тоже является текуче-сущностной категорией или, вообще говоря, категорией с понятийно-диффузной структурой. При этом характерно, что в наиболее

¹ Langer O. Op. cit., S. 100.

² Langer O. Op. cit., S. 117-124.

³ Там же, с. 128-133.

оживленном и внутренне ощутимом виде эта потенция дана именно в Душе и, значит, в отдельных душах.

5. *Из современной научной литературы.* Чтобы читатель мог больше привыкнуть к текуче-сущностному пониманию философских категорий у Плотина, мы хотели бы обратить внимание на некоторые работы современных ученых, где как раз эта текучая сущность более или менее затрагивается, хотя и не везде в четком виде.

Прежде всего, мы обратили бы внимание на работу К.-Г. Фолькмана-Шлюка¹ под названием «Плотин как интерпретатор онтологии Платона». Этот автор занимается пятью общеизвестными категориями Платона в «Софисте» и пытается формулировать то новое, что вносит в них Плотин. Это новое заключается, согласно данному автору, в том, что Плотин рассматривает эти категории не просто как взаимно изолированные и не только как диалектически объединяемые категории, но как такие, которые истекают из более общей для них инстанции, а эта инстанция уже не является для них родовым понятием, но порождающим принципом². Сами же эти категории являются не только категориями Ума, но и бытия вообще. Это вполне онтологические категории. В более ясном виде этот онтологизм платоно-плотиновских категорий представлен в той главе, которая специально рассматривает умпостигаемые категории Плотина как «динамические конститутивы Ума»³. Подобного рода рассуждения К.-Г. Фолькмана-Шлюка совершенно правильны, хотя, на наш взгляд, не формулируют с последней ясностью то, что мы называем текуче-сущностными категориями Плотина. А в качестве подготовительной работы для правильного понимания Плотина это исследование К.-Г. Фолькмана-Шлюка играет свою большую роль.

Совсем другой смысл имеет работа К. Рютена «Категории чувственного мира в «Эннеадах» Плотина».

Согласно К. Рютену⁴, «Эннеады» Плотина содержат цельное и последовательное учение о категориях чувственного мира, согласующееся со всей системой Плотина. Основополагающим здесь выступает то, что Рютен называет «целостным идеализмом» Плотина, — а именно, отрицание этим философом какого-либо внеположного познанию объекта. Единство, начало познания, есть одновременно начало и конечная цель всех вещей. Производные ипостаси в этой системе оказываются всего лишь разнообразными способами познания, или, вернее, самопознания единого Ума. В частности, дискурсивная ипостась (*dianoia*) — это познание «через внешнее». Но, конечно, поскольку «внешность» чувственного мира для духа весьма относительна и временна, «роды» чувственных вещей необходимо должны оказаться у Плотина понятиями, или терминами. К. Рютен называет это *номинализмом* Плотина⁵.

Поэтому «роды» чувственного мира являются в его системе *категориями*. Категории не достигают сущностного бытия явлений и выступают в качестве *акциденций* последних. В этом смысле Рютен находит возможным сравнивать платиновские категории с «лектон» стоиков, — нетелесными действиями, которые тела производят в разумной душе⁶. Категории, то есть субстанция, качество, количество, отношение и движение — не объективные явления, а смыслы, придаваемые определенным видам, функциям определенных высказываний и суждений⁷.

Таким образом, платиновские категории чувственного мира не означают каких-то реальных сущностей, цельных явлений. Так, категория *субстанции* может быть отнесена с одинаковым успехом и к материи, и к форме, и к составам из формы и материи. Такая субстанция — не онтологическое средоточие чувственного мира, а просто логический субъект. Точно так же, поскольку ни одна категория не является выражением чувственно-постигаемого бытия, категория *качества* у Плотина выражает лишь акцидентные различия. Эта особенность категорий наиболее очевидна на примере *количества*. Исчисление — это деятельность души, происходящая по случаю тех или иных явлений. *Отношение* в качестве категории — это тоже нечто «бестелесное», подобное стоическому лектон. Вся сущность отношения у Плотина сводится к сравнению между сущностями и предикатами. Наконец, у *движения* в платиновском чувственном мире, по К. Рютену, также нет реального субстрата. Движение определяется чистыми логическими отношениями и ничем не отличается от действий, понимаемых в плане логических высказываний.

Из этого «номинализма», по К. Рютену, вытекает вся критика Плотина, направленная против аристотелевского учения о категориях. Согласно Плотину, ошибка Аристотеля заключается в предположении, будто конкретную данность можно определить с помощью абстрактных понятий.

К. Рютен подчеркивает, что вывод о платиновском *номинализме* представляет его собственное открытие и что в философской и филологической литературе ему неизвестна подобная интерпретация, тем более что существует мнение (М. Паулус), согласно которому номинализм представляет собой нечто прямо противоположное платонизму. По мысли К. Рютена, неоплатонический идеализм имеет своей отправной точкой не бытие, а Единое, понимаемое то как совершенно непостижимая трансценденция, то как логически-мыслительное начало; и поэтому все производные конструкции неоплатонической «структуры» необходимым образом должны оказаться номиналистическими⁸.

По поводу изложенного исследования К. Рютена необходимо сделать несколько критических замечаний.

Прежде всего, нужно считать совершенно неправильным трактование Единого у Плотина либо как непознаваемой инстанции, либо как начала логического ряда. Слово «логический» Плотин употребляет вовсе не в нашем и не в аристотелевском смысле. Логическое у Плотина обладает бесконечно разнообразной степенью смысловой насыщенности. Поэтому указанная дилемма относительно Единого совершенно неправильна. Конечно, вслед за стоиками платиновские эманации можно считать логосом или чем-то логическим. Но в своем месте (ИАЭ V, с. 125—130) мы показали, что это логическое нужно понимать просто как вообще смысловое, как далекое от

¹ Volkman-Schluck K.-H. Plotin als Interpret der Ontologie Platons. Frankfurt am Main, 1941. 1966³.

² Там же, с. 93—118.

³ Там же, с. 112-118.

⁴ Rutten Chr. Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin. Paris, 1961.

⁵ Rutten Chr. Op. cit., S. 111-112.

⁶ Там же, с. 37-38.

⁷ Там же, с. 43-111.

⁸ Rutten Chr. Op. cit., S. 10.

устойчивых и логически разработанных понятий.

Далее, если даже и понимать категории чувственного мира у Плотина как логические конструкции, это не значит, что они под собой не таят никакого смысла. Моменты бытия и понятия бытия в категориях Плотина представляют собою нечто слитное и нераздельное. В отдельности, конечно, можно эти категории считать логическими и противопоставлять их бытию или бытийственным и противопоставлять их понятиям. Однако подобного рода абстракция для Плотина является только предварительной, а не окончательной. В окончательном же смысле всякая платиновская категория одинаково есть и смысл и бытие.

Далее, платиновские категории не имеют ровно ничего общего со стоическим «лектон». Раньше (ИАЭ V, с. 105—106) мы опять-таки доказали иррелевантную значимость стоического «лектон». Сказать, что категории Плотина вполне иррелевантны, то есть что они не суть ни бытие, ни небытие, нам представляется чудовищным искажением всей системы Плотина.

Наконец, работа К. Рютена все же имеет некоторого рода положительное значение, поскольку в ней проводится понимание чувственного бытия не грубо-метафизически, а подчеркивается его смысловая структура. Без этого тоже невозможно обойтись при обрисовке платиновской онтологии.

И еще одну современную работу нам хотелось бы рекомендовать читателю для изучения, если он хочет адекватно представить себе то, что Плотин понимает под бытием, и что понимает под логическим, и что понимает под категориями.

Это — работа О. Хоппе¹ под названием «Родовые понятия (genē) в VI 2 Плотина» представляющая собой интерпретацию учения о «первых родах» (prōta genē), содержащегося в VI Эннеаде Плотина.

Предлагая краткий обзор существующей литературы по этой теме, О. Хоппе констатирует наличие диаметрально противоположных воззрений на реальность «родов», или категорий, у Плотина. А именно — К. Рютен (см. выше) стоит на точке зрения абсолютного *номинализма* Плотина, у которого якобы за сущностью, качеством, отношением и т. д. стоят лишь логические моменты, а К. Фолькман-Шлюк (см. выше), наоборот, придает категориям Плотина онтологический статус. Согласно О. Хоппе, Плотин дает основание для обоих этих взаимно исключающих воззрений, — в том случае, если стараться обязательно открыть в нем ту или иную «систему». На основе тщательного анализа текста О. Хоппе, не ставящий себе целью «синтезировать» учение Плотина о категориях в упорядоченное целое, находит тем не менее у самого философа весьма последовательный ход мысли на протяжении всего трактата VI 2. «Высшие», или «первые роды» выступают у Плотина как равноценные и, принадлежа одному и тому же Единому, имеют *общую природу* (VI 2, 1). По мнению Хоппе, «первые роды» излагаются Платином лишь в примерном плане, не в порядке развертывания онтологии, а лишь для демонстрации того, каким образом из Единого возникают многие сущности (этим объясняется, в частности, то обстоятельство, что Плотин иногда говорит о «четыре родах», напр., в VI 2, 1, 2, — а иногда о «пяти родах», — напр., в VI 2, 8, 39). Иными словами, в трактате VI 2 О. Хоппе не усматривает ни «учения о категориях», ни онтологии, ни «номинализма» и предлагает вообще не считать этот трактат философской разработкой определенной проблемы. Вся «систематичность» трактата VI 2 объясняется сохранившимися в нем аллюзиями на известные античные философские учения, то есть Плотин систематичен здесь лишь в той мере, в какой он выступает излагателем и референтом. Поэтому, пишет О. Хоппе, нельзя даже и спрашивать о значении категории «рода» у Плотина.

Излагая, обсуждая и анализируя традиционные учения о родах сущего, Плотин следует своему собственному ходу мысли, который, по мнению О. Хоппе, и является здесь самоцелью. Плотин лишь хочет по поводу и на материале учения о родах втянуть своего читателя и слушателя в круг своей философской мысли, педагогически и воспитательно поднять его к предощущению Непостижимого («анагоге»). Почему именно учение о родах сущего было выбрано для этой цели, автор объясняет традиционной популярностью темы.

Вторая и вторичная цель Плотина — оправдать и обосновать платоновское учение о категориях и защитить его перед лицом перипатетической критики.

По поводу этой работы О. Хоппе необходимо сказать, что, несмотря на правильность исходной позиции, она тоже основана на слишком глобальном понимании системы Плотина. То, что у Плотина нет никакого номинализма, в этом О. Хоппе совершенно прав, потому что даже у стоиков их учение о «лектон» и применение его к объективному бытию вовсе не было номинализмом, а только выдвиганием на первый план иррелевантной стороны всего логического. Точно так же понимание категорий платоновского «Софиста» в качестве принципов, то есть заряженных определенными смысловыми конструкциями категорий, тоже необходимо считать правильным. И вообще критика платиновских категорий как неподвижных и формально-логически связанных между собою понятий дана у О. Хоппе на достаточно высоком уровне. Но и О. Хоппе, как и К.-Г. Фолькман-Шлюк, не понимают того, что подобного рода понятия возможны только как текущие сущности. Оба эти исследователя близки к нашей текуще-сущностной интерпретации платиновского бытия и платиновских категорий. Однако ни тот, ни другой исследователь не доводят своего анализа до конца и ограничиваются такими, например, квалификациями категорий Плотина, как «принципы» или как «динамические конститутивы». Та и другая квалификация предполагает именно текучесть сущности, и текучесть не просто чувственную, но смысловую. А что касается К. Рютена, то этот исследователь, наоборот, хорошо понимает смысловую сторону платиновских категорий, но совершенно не понимает их текучести. На наш взгляд, лишь соединение нетекучего смысла, или сущности, и текучей модификации этого смысла, или сущности, только это и может гарантировать нам понимание всей оригинальности онтологии и логики Плотина. Эманация у Плотина тоже характеризуется слиянием именно этих двух сторон действительности.

¹ Hoppe O. Die Gene in Plotins Enn. VI 2. Interpretationen zu Quelle, Tradition, Bedeutung der prōta genē bei Plotin. Göttingen, 1965.

В связи с этим мы указали бы на самую последнюю работу о категориях Плотина, принадлежащую К. Вурму¹ и носящую название «Субстанция и качество. Дополнение к интерпретации платоновских трактатов VI 1, 2 и 3». В этом исследовании очень ценным являются сопоставления Плотина с Платоном, Аристотелем и другими предшественниками Плотина. В данном месте это нас не так интересует. Но безусловно представляет собой интерес основной вывод автора о том, что платоновское противопоставление сущности и качества вовсе не имеет для Плотина окончательного значения. К. Вурм придает большое значение в основе тоже, конечно, платоновскому различению ноэтического и дискурсивного мышления. И поэтому различение таких категорий, как эйдос, качество или материя, для Плотина тоже очень важно, но он не останавливается на этом дискурсивном различении. Какие бы категории мы ни находили осуществленными в данной вещи, все-таки данная вещь есть, прежде всего, она же сама, то есть еще до различения эйдоса и материи, а следовательно, еще до различения эйдоса и качества. Но такое восприятие вещи требует уже не просто дискурсивного мышления, но и чисто ноэтического, то есть целостно-ноэтического видения, хотя бы данная видимая вещь и была вполне чувственной². Это наблюдение К. Вурма чрезвычайно ценно. Рассматриваемая нами в этом разделе платоновская эманация тоже одновременно и эйдетична и чувственна. Правда, о текуче-сущностном характере эйдоса у Плотина К. Вурм ничего не говорит, так как это, по-видимому, не является его задачей.

Итак, эйдетически-чувственный, или, как мы выражаемся, текуче-сущностный характер платоновской эманации, по крайней мере приближенно и частично, подтверждается в современной науке с разных сторон.

§ 4. МАТЕРИЯ И ОФОРМЛЯЮЩИЕ ЕЕ ПРИНЦИПЫ

При обозрении тех основных интуиции, на которых в дальнейшем будет базироваться эстетика Плотина в специальном смысле слова, особенно большую роль играет учение Плотина о материи. По нашему мнению, в этом учении Плотина о материи больше всего сказался понятийно-диффузный характер его эстетики. Кратко об этом мы уже сказали выше (см.), поскольку эту материю мы квалифицировали как одно из двух предельных обобщений всей неоплатонической эстетики вообще. Скажем сейчас об этом несколько подробнее, хотя ее подлинная и окончательная эстетическая значимость будет формулирована нами только в конце нашего анализа эстетики Плотина (см. ниже), а именно после того, как мы освоимся с функционированием этой категории во всех областях философско-эстетической системы Плотина.

1. *Негативная роль материи.* При всей своей огромной положительной значимости первоначальное и наиболее принципиальное определение материи у Плотина дается только негативно. Это и заставляет нас понимать данную категорию Плотина как такую, которая максимально ярко выражает собою понятийно-диффузный и сущностно-текущий характер эстетики Плотина. Уже в платоновском «Тимее» (50 е) мы видели, как материя никогда не есть ни то, ни другое, ни третье, но является тем чистым листом, на котором геометр создает свои чертежи. Этот пустой фон чертежей не имеет ровно никакого отношения к самим чертежам. Тем не менее они без него просто невозможны, и они только при его помощи получают свое осуществление и оформление. Поэтому и вообще в бытии материя ровно ничего собою не определяет и ровно ничего собою не оформляет. Она есть *инаковость* каждого оформления. И тут Плотин является прямым учеником Платона.

Однако то, что мы сейчас сказали, отчасти относится уже и к позитивной роли материи в бытии. Самая же сущность ее совершенно негативна. Поэтому, хотя она и функционирует в действительности как инаковость любой осмысленной категории, эта инаковость не есть ее субстанция, поскольку субстанциальный ее характер уже делал бы ее чем-то, а она — ничто. Также и Аристотель не худо учил о материи как о лишенности всякого определения. Но и эту лишенность Плотин тоже не хочет понимать субстанциально. Казалось бы, поскольку всякая вещь определена, то материю можно было бы считать чем-то беспредельным. Так считать можно. Но опять-таки надо помнить, что ее беспредельность вовсе не есть какая-нибудь самостоятельная субстанция. Она только функционирует как беспредельное, но это — при условии, что есть какой-нибудь определяющий смысл, какая-нибудь идея или какой-нибудь эйдос, который берется не сам по себе, но в своем внешнем осуществлении. Для этого и необходима такая «беспредельная» материя. Также нельзя ее считать и злом, как бы она ни уродовала воплощаемый в ней эйдос. Злом она является только в самом широком и неопределенном смысле слова, и опять-таки потому, что она никогда не есть субстанция, ни злая, ни добрая, а злом она является только в случае уродливой воплощенности эйдоса. Прочитаем на эту тему следующее рассуждение Плотина (II 4, 16, 1—27).

«[Можно ли также сказать, что материя] тождественна с инаковостью? Нет, нельзя. Она тождественна лишь с моментом инаковости, *противостоящим подлинно сущему*, каковое, как мы сказали, есть *смысл*. Вследствие этого и не-сущее есть в этом отношении нечто сущее и тождественное с лишенностью, если лишенность есть противоположность к сущему в сфере смысла. Но не уничтожается ли лишенность после приближения того, в отношении чего она лишенность? Ни в коем случае, — так как восприимница состояния не есть [само] состояние, но — лишенность [его] и [восприимница] предела не есть ни определенное, ни предел, но *беспредельное*, поскольку она беспредельна. Но каким же образом приведший предел не разрушит природу его, [беспредельного как такового], если притом еще беспредельное — беспредельно не в силу акциденции? [На это нужно сказать, что] он разрушил бы [беспредельное], если бы оно было беспредельно *по количеству*. Однако в настоящем случае это не так, но, наоборот, [предел] *спасает беспредельное в сфере бытия*, приводя его в существенном смысле слова к энергичному проявлению и усовершенствованию (eis energeian cai teleiōsin agei), как будто бы некое незасеянное поле, когда оно

¹ Wurm K. Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3. Berlin — New-York, 1973.

² Там же, с. 257-262.

засевается. Также, когда женское начало оплодотворяется от мужского, не погибает женское начало, но становится еще более женским, то есть оно становится [еще] в большей степени тем, что оно есть.

Но не продолжает ли материя оставаться дурной даже при условии участия в благе? Разумеется [продолжает], и это потому, что она нуждалась [в благе], не имея его. Ибо то, что нуждается в чем-нибудь [одном], а другое имеет, то, надо полагать, занимает среднее положение между благом и злом, если в той или другой мере оно уравнивается с той или другой стороны. Но то, что ничего не имеет, ибо пребывает в скудости, лучше [сказать], и есть сама скудость, то необходимо есть [просто] зло. В самом деле, [здесь] скудость не в богатстве и не в силе, но скудость, с одной стороны, в разумении (*phronēseōs*), с другой — в добродетели, красоте, форме (*morphēs*), эйдосе, качественности. Как же она может быть не невзрачной? Как она может быть во всех отношениях не безобразной? Как она может быть во всех отношениях не дурной? Та материя, тамошняя [умная], есть [само] сущее, ибо предворяющее ее [в качестве принципа осмысления] трансцендентно сущему. Здесь же предворяющее ее [в этом смысле] есть [только] сущее. Следовательно, [только] в качестве не-сущего отлична она от красоты сущего».

Таким образом, чувственная материя, если ее брать в чистом виде, есть для Плотина источник безобразия. Вернее же, здесь можно говорить не о прямом тождестве материи и зла (потому что для этого материя должна была бы быть самостоятельной субстанцией, а она ею вовсе не является), но о том, что материя *может* быть источником как зла, так и добра. Другое дело — умная материя, на которую он указывает в конце приведенного рассуждения (о ней у нас ниже).

Дальнейшей предпосылкой и необходимым условием для конструирования эстетической предметности являются у Плотина *логос*, *эйдос*, *софия* и *миф*. Эти четыре слоя эстетической предметности являются у Плотина постепенной ее конкретизацией. Но, к сожалению, эти четыре необходимых для эстетики Плотина термина все еще не получили в современной науке окончательной разработки и последней ясности.

2. *Логос*, а) Особенно не повезло с термином «логос». Тут все время мешает делу гераклитовский логос и заимствованный у Гераклита стоический логос. Этот гераклитовско-стоический логос имеет прежде всего космическое значение, являясь осмыслением всего существующего хаоса материального мира. У Плотина это совсем не так. Логос у Плотина связан и с мировым Умом, и с Мировой Душой, и особенно с индивидуально-человеческой душой. Он является указанием на *дискурсивное мышление* в противоположность эйдосу, который является умственной картиной происходящего и предполагает интеллектуальную интуицию. Ниже мы столкнемся с тем основным текстом у Плотина (V 8, 6, см. ниже), где как раз и устанавливается различие *дискурсивного логоса* и *интуитивного эйдоса*. В этом смысле логос может трактоваться в эстетике Плотина только лишь как рассудочная структура, как рассудочная эманация в первую очередь души, но также и ума. За ним, несомненно, существует некоторого рода *смысловой приоритет*, но не завершенная интуитивная картинность, которая гораздо конкретнее логоса и потому гораздо ближе к эстетической предметности. В космической сфере логос, по Плотину, тоже мыслим, поскольку сам космос есть некоторого рода разумное благоустройство. Однако ясно более сниженное значение этого логоса у Плотина по сравнению с Гераклитом и стоиками.

Один из наиболее обоснованных ответов на вопрос о логосе у Плотина дается исследователем, который нами уже не раз приводился. Именно у Дж. Риста мы читаем следующее¹.

Иногда говорят, что логос у Плотина — это представитель действительности высшего рода на более низком уровне. Так, Ум — это логос Единого, а Душа — это логос Ума. Но только в двух местах у Плотина можно найти изложение этого принципа: V 1, 6, 2-11 и VI 4, 11, 15-17.

Согласно Ристу, у Плотина (V 1, 6) как душа есть некий логос и энергия (активность) ума, так и ум есть логос и активность Единого. Но, может быть, спрашивает Рист, здесь имеется в виду только активность (деятельность) Единого? Тут прежде всего нужно выяснить природу и функции души.

Душа совпадает с Умом в сфере созерцания и знания предшествующих форм. Но Душа ищет Ума и предшествующих форм (она есть лишь «мыслительное» (*noeron*), а не «мыслимое» (*noēton*)). Душа занята также и собой и видит, что следует за ней. Видя это, она организует, правит и управляет им. Она действует как провидение.

Душа существенно занята не только созерцанием, но творением и управлением мира природы. Ум созерцает Единое и творит Душу. Душа созерцает Ум и творит материю. При таком совпадении Души с Умом в сфере созерцания ясно, что часть души, занятая созерцанием, едва ли может рассматриваться как логос ума. Нужно понять логос в целом души и ее творения².

Рист излагает точку зрения Армстронга³, согласно которой логос есть четвертая ипостась. Ниже Ума, считает Армстронг, расположены Душа (не нисходящая к природе) и Логос, который является продуктом Ума и созерцающей Души. Армстронг неправильно, по мнению Риста, называет отдельной ипостасью природу. Ум создает Душу, созерцающая Единое, Душа же творит природу в своем стремлении к низшему. То, что Плотин пользуется термином *hypostasis*, ничего не доказывает. Плотин вовсе не так жестко использует даже ключевые термины. В V 2, 1, 19—21 Душа, покидающая сферу Красоты, спокойного созерцания Ума, страдает и уходит в движение и творит не ипостась, но образ (*eidōlon*). И этот образ есть природа.

Плотин вводит логос, когда речь идет о Душе, превращающей эйдосы Ума в материальные объекты. Логос — это та сила Души, занятая видимым миром, которую саму нужно брать в двух аспектах: как логос творящий и как связующий высшее с низшим. Как показывает Плотин (III 8, 3, 1—23), Логос есть вообще отпрыск Ума в самостоятельной части Души: он нисходит в материю. То, чем обладают Единое, Ум и Душа, эти три и только три ипостаси, и то, чем логос, взятый в отрыве от Души, и природа не обладают, — это способность к созерцанию.

¹ Rist J. Op. cit., гл. 7.

² Там же, с. 84-85.

³ Armstrong A. H. The architecture of the intelligible universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.

Наконец, Рист устанавливает отсутствие доказуемой связи логоса у Филона и Плотина. Филон (как это мы могли видеть выше) широко пользуется стоическими категориями *logos endiathetos* и *logos prophoricos*. Последний для него есть порождающий логос (*gegōnos*), и Филон говорит о нем как о толмаче. Плотин говорит о порождающем логосе в V 1, 6, 19—21, Плотин знаком с учением о двух логосах и говорит о них по крайней мере дважды в Эннеадах: 1, 2, 3, 27—28 и V 1, 3, 6-9, V 1, 3, 15-20.

Но принципиальное отличие логосов Филона от платиновских в том, что *logos endiathetos* помещается у Филона в мире форм, Плотин же, подобно стоикам, оба логоса помещает на уровне Мировой Души.

Что бы ни значил логос для других философов, заключает Рист, мы можем установить его специальное значение у Плотина: он есть аспект Души, который, передавая творящие формы, творит, устроит и правит видимым миром. И как Душа охватывает все индивидуальные души, так Логос охватывает индивидуальные логосы.

Это исследование Дж. Риста достаточно доказывает подчиненную роль логоса у Плотина, хотя роль эта здесь вовсе не преуменьшается. Логос у Плотина оказывается и началом вполне смысловым, и началом вполне творческим, и тем началом, благодаря которому устанавливается самая структура эстетической предметности. У логоса отнимается, собственно говоря, только его интуитивная данность. Кроме того, он больше сближается с активностью души, хотя в то же самое время является энергией не только Ума, но даже и абсолютного первоединства и, уж конечно, также космоса. Заметим, между прочим, что этот с виду несколько сниженный характер логоса (в сравнении с Гераклитом и стоиками) ясно заметен уже и в языке Платона. Так, он употребляется у Платона в контексте рассуждений души (*Phaed.* 73 a, 94 a) или вообще, или с самой собой (*Theat.* 189 e, ср. также *Phileb.* 38 e), или в контексте функционирования вместе со словом и речью (*Soph.* 263 e). Да и все общеизвестное учение Платона об умственной области души (в отличие от ее волевой целенаправленности и в отличие от области ее вожделений) тоже пользуется термином *to logiston*. Поэтому некоторого рода снижение термина «логос» у Плотина отнюдь не является для нас какой-нибудь неожиданностью.

б) Formulированная сейчас нами теория логоса у Плотина, как нам кажется, обладает достаточной ясностью и четкостью, а также и оригинальностью. Этого нельзя сказать о многих излагателях Плотина, которые не очень ясно отличают логос Плотина от логоса Гераклита и от логоса стоиков. У Гераклита и у стоиков логос неотделим от материальных вещей, так что здесь он имеет скорее натурфилософский смысл, близкий к материализму, а платиновский теоретический смысл, вообще говоря, чисто идеалистический. В добавление к сказанному мы позволим себе только привести некоторые тексты из Плотина, которые хотя и не вносят больших новостей в сравнении со сказанным у нас, но очень полезны для углубления проблемы.

Прежде всего, что не есть логос у Плотина? Он не есть пространственное протяжение и не есть просто вещественное движение или телесная сила — IV 7, 5, 4—7.

Логос вещи у Плотина есть ее смысл, так как он отличает данную вещь от другой вещи и производит различия внутри самой вещи — II 6, 1—2. Будучи осмыслением вещи, он есть как бы ее семя, из которого она вырастает, откуда и выражение «семенные логосы» — IV 4, 36, 12; V 3, 8, 4-5; V 8, 3, 1-2.

Так как логос есть осмысляющая сила или текучая сущность, то его можно возводить даже к первой ипостаси и, далее, проводить к остальным двум ипостасям, уму и душе, констатировать в космосе и во всем, что внутри космоса, — III 3, 1, 1—6; IV 3, 10—11; V 3, 8, 4-5; V 1, 6, 43-48.

Вселенная разнообразна; а это значит, что и логосы ее бесконечно разнообразны, — IV 4, 36, 1—2.

Логос вещи, не будучи самой вещью, не является также и ее идеей, которая претендовала бы на субстанциальность. Наоборот, это есть такой смысловой поток сущности, то есть ее эманация, которая может быть как полной и сильной, так и мельчайшим образом дифференцированной и потому слабой и истощенной, — II 3, 16, 15—34. Наконец, логос — не просто метод объективного осмысления вещи, но и метод ее осмысленного восприятия — IV 3, 11, 13-15; IV 4, 12, 5-7; V 8, 3, 8-10. При этом как бы логос ни дифференцировался в вещах или в восприятии их, сам он всегда остается чем-то целым, существуя еще до всякой рефлексии, — VI 2, 21, 27-39.

в) Поскольку в мировой науке вопрос о логосе у Плотина изучался не раз и достаточно обстоятельно, мы позволим себе указать на двух исследователей, — Г.-Ф. Мюллера и Э. Фрюхтеля. Что касается первого исследователя, то платиновский логос представлен у него, во всяком случае, систематически, с необходимыми филологическими деталями и как раз с той самой философско-эстетической тенденцией, которую мы сейчас наметили и которая сводится к совмещению в платиновском логосе смыслового и материального начала, равно как и четкому противопоставлению этих начал.

О логосе у Плотина в общем, начинает Г.-Ф. Мюллер¹ статью «Учение о Логосе у Плотина», можно сказать словами самого Плотина — «логос есть начало, и все есть логос» (III 2, 15, 13—14). Не следует считать, что учение Плотина о логосе во всех своих частях стройно и ясно, а потому задача статьи заключается как раз в попытке выявить неясности и противоречия, которые ему свойственны.

Как же определяет Плотин значения слова «логос»? Первое значение он дает, критикуя учение Аристотеля о категориях, и указывает, что произнесенное слово (*logos*) можно легко измерить слогами, а потому оно есть некоторое количество; однако слово как таковое есть скорее не количество, а обозначающее что-либо имя (*onoma*), придающее предмету смысл (VI 1, 5, 4). В VI 4, 12 и 15 Плотин употребляет такие выражения, как «звучащее слово» (*phōnētheis logos*), «слово в звуке» (*logos en tēi phōnēi*) и другие.

К этому кругу значений примыкают и такие, как «слово», «предложение», «речь» (III 2, 17, 28-30. 38-36; VI 4, 15, 6-8). Отсюда лишь один шаг к понятиям рассудка, доказательства, дискурсивного мышления (напр., III 6, 1, 12. 31—33; I 3, 1, 30—35). Логос, который выражается в дискурсивном мышлении, так относится к логосу Души, как этот — к высшему перед ним логосу Ума (V 1, 3, 7—9). Здесь, замечает Мюллер, и начинается учение о логосе в собственном

¹ Müller H.-F. Die Lehre vom Logos bei Plotinus. — «Archiv für Geschichte der Philosophie», Bd 30, Hf. 1, 1916, S. 38-65.

смысле¹.

Логос выступает у Плотина прежде всего как понятие в чисто логическом смысле. В II 4, 14 (вся глава) он обозначает понятие материи (так же VI 1, 26, 13—15; VI 2, 4, 8—9). Сходное значение логос имеет и в II 5, 3, 15—18, где говорится о том, что в интеллигибельном мире возможность и действительность различаются только в понятии, или в VI 7, 40, 15—18, где Плотин указывает, что лишь такое же различие возможно в интеллигибельном мире между познающим и познаваемым (также в других местах V 4, 1, 9; VI 3, 8, 2—3). В эту категорию включаются, естественно, и такие понятия, как *logismos* или *logidzesthai* (II 1, 6, 10—11) и им подобные (VI 9, 1, 29. 40-41; III 2, 18 (вся глава), VI 3, 16, 16), которые обозначают пропорциональность, соответствие или сходство, а также гармонию частей и их соотношение (II 4, 15 (вся глава); VI 8, 10, 11-15).

Отсюда можно перейти к новому кругу значений. Если немецкое слово «понятие» заключает в себе нечто абстрактное, застывшее, мертвое, то значение греческого понятия «логос» несравненно конкретнее; оно подразумевает в числе прочего некую *жизненную, творческую, формирующую способность*. Недаром у Плотина как синонимы этого слова повсеместно употребляются слова *morphē* и *eidos*. Высший, божественный и бестелесный логос выступает как всеобщая причина, всеобщий творческий принцип (VI 8, 14, 37; VI 1, 26, 13—15). Эта высшая умная деятельность, полностью скрытая в Едином, выше любого познания в понятиях (VI 9, 10, 7—9 и другие места главы), этот высший логос является проводником и учителем (VI 9, 4, 5—6. 10—16).

Высший логос — синоним Ума, который отличен от Единого только в своем понятии, который является как бы «сыном» Единого и «отцом» всего интеллигибельного мира. Его природа выражается не в дискурсивном, а в слитном, нерасчлененном мышлении, обращенном лишь на самое себя и тождественном бытию Ума (V 1, 10, 13—18; VI 9, 5, 5—16 и т. д.). В умственно постигаемом мире все есть логос (III 3, 5 16—18), однако Ум — не простой логос или понятие (VI 7, 17, 41—42). Он есть логос единый, большой, самоцельный и всеобъемлющий, в нем все отдельные логосы связаны воедино (VI 2, 21, 27—36), он господин и организатор мира (IV 3, 1-17; IV 4, 30, 13; VI 8, 17, 21-24), которым управляет через посредство Души².

Всякая отдельная душа по сути своей есть творящая причина, не теряющая своей свободы и тогда, когда она связана с телом. Но эта свобода, свобода каждого человека, не выпадает из мирового порядка (III 3, 3, 3—13), ибо выбор для него заключен в том, какому из сущих в нем логосов он отдает предпочтение. От логоса отдельной души мы восходим к творческому логосу (*logos poiēticos*) Мировой Души (*psychē tou holoy*), а от него — к всеобъемлющему логосу-абсолюту (*logos tou holoy*). Весь этот мировой порядок определен всеобъемлющим провидением³.

Как же из Единого может получаться многое и как Ум может создавать мир? Сущность Ума есть мышление, а оно в свою очередь есть сведение многого к единому целому. Идеи, вечные формы бытия, исходящие от Единого, Ум обращает в мысли, которые раскрывают Единое во многом. Поэтому всякая идея есть Ум, а Ум есть совокупность их всех. Это и есть *cosmos poiōtos*, архетип чувственного мира, происходящего через посредство Души. Последняя действует через свои единичные души — модификации, а сама недвижно пребывает в интеллигибельном мире, откуда наделяет их логосами, которые и придают материи форму (II 3, 17, 2-4; IV 3, 10, 10-12; VI 7, 11, 4. 10-14. 40-44; то же I 6, 2, 13—18). Всеобщая Душа есть логос Ума и его энергия (V 1, 6, 44—45; VI 2, 5, 12—14), а отдельные души в своих логосах раскрывают содержание целого в соответствии с дискурсивным мышлением (*dianoia*), оперирующим понятиями. Хотя Плотин часто употребляет слова *logos*, *eidos* и *morphē* как синонимы, все же, считает Г. Мюллер, на основании вышеизложенного можно заключить, что *эйдос* и логос не совсем одно и то же: *эйдосы* выполняют ту же функцию в Уме, что логосы в Душе⁴. В общем же смысле весь мир, как умопостигаемый, так и чувственный, есть логос, и все в нем есть логос. Есть логос целый (*logos holos* — III 3, 4, 7—8) и логос многочленный (*logos poicilos* II 4, 9, 9—10), и всякое понятие одновременно и едино и многогранно (V 3, 16, 12—14; VI 7, 14, 4—12). Царство логоса необозримо, но в этом царстве царят гармония и порядок. Все в нем имеет некоторое участие в разуме (*lelogōtai*) — то есть определено, оформлено (*memorphōtai* — III 2, 16, 21). Логос — это *идея драматического действия, которое гармонически объединяет множество отдельных столкновений*⁵ (III 2, 16, 32-41). Логос — не абстрактная пустая единица, а внутреннее единство.

Знание, как общее, так и специальное, тоже есть порождение логоса. Предмет и цель знания — сущее. Истина (*logos alēthēs*) определяется как достижение этой цели (IV 4, 12, 5—7).

Что до человеческой свободы, то мы в силах совершить свободно лишь то, что делаем надлежащим образом (*tēi orthoi logōi* VI 8, 2, 9-10; VI 8, 3, 4-5; III 5, 7, 38). Логос, таким образом, действует и в сфере этики⁶, а сам человек выступает как *logos cai dzōn logicon* (VI 7, 4, 11 — 12); логос делает человека тем, что он есть, то есть личностью, формирует этические добродетели, так же как и дианоэтические, сливает их в гармонию души, пресекает все низменные стремления. Лишь совершенная и добродетельная душа, очистившись от всех пороков, может подняться к Уму (I 2, 3, 11 — 19; III 6, 1, 21—25). С этикой у Плотина тесно связана эстетика (I 6 и V 8). Добродетель — это красота души, которую создает логос. Даже боги своей красотой обязаны Уму (V 8, 3, 20—21). Высший логос ведет истинного философа от чувственной красоты к умопостигаемой (V 9, 2, 9—11). Все прекрасное должно иметь форму, идею и понятие. Ряд слов — *morphē*, *eidos*, *logos* — встречается у Плотина довольно часто (I 6, 2, 13—18; I 6, 3, 17—19; I 6, 6, 14; III 3, 6, 5; VI 7, 10, 9-11; VI 7, 11, 19-20 и т. д.). Искусство создает прекрасное по некой внутренней форме, почему и все искусства (*technai*) прямо называются логосами (VI 3, 16, 13—14). Бестелесный логос не зависит

¹ Müller H.-F. Op. cit, S. 40.

² Müller H.-F. Op. cit, S. 42-43.

³ Там же, с. 44—45.

⁴ Там же, с. 47.

⁵ Müller H.-F. Op. cit., S. 49.

⁶ Там же, с. 51.

от материи: когда музыкант играет, аффицируются струны, а не гармония, и наоборот, музыкант может заставить струны звучать диссонансом, если гармония этого не требует (III 6, 4, 47—52). Из этого следует и то, что искусство без идеи невозможно, равно как и без художника, который призван ее воплотить¹. Величайший творец и художник в мире — сам логос (III 2, 15, 13—15).

Если у стоиков учение о сперматических логосах носит материалистический характер, — то Плотин строго придерживается мнения Платона о трансцендентности и субстанциальности идей. Из Ума через посредство логоса они переходят в Душу, а от нее — к природе. Поэтому логосы делятся на два класса — высший (νοῦτοι) и низший (σπερματικοί). Но и последние сохраняют вне чувственный характер, проявляющийся в их деятельности (IV 9, 3, 1—11; VI 3, 16, 34—47; VI 7, 11, 4). У стоиков *все* происходит «согласно природе»; у Плотина же *все* происходит «согласно природе» потому, что происходит «согласно логосу»² (III 2, 10, 6—7; III 3, 5, 16-17. Также IV 4, 39, 5-11; IV 3, 10, 10-13). Жизнь появляется тогда, когда материя воспринимает сперматический логос и получает от него форму. Но сам логос резко отличен от созданной им материальной вещи и родствен разумной душе, в которой он содержится. В нем следует различать бестелесное формирующее начало, составляющее сущность логоса, и формируемое материальное³ (V 9, 6, 15—25; II 7, 3 — вся глава).

Своеобразно обрисована природа логоса и в трактате Peri theōrias (III 8, 1—8). По Плотину, мироздание, которое познается в представлениях и понятиях, может заключать в себе некое внутреннее созерцание, внутренний логос, всему подлежащую умственную основу⁴. Любое творение несет на себе отпечаток некой внутренне созерцаемой идеи, без которой никакое творение немислимо. Любое *prattein* есть, в конечном счете, некоторое *theōrein*⁵, а всякое творение — плод созерцания (*theama*)⁶. Вместе с тем, поскольку творение подчинено созерцанию, теория отделяется от практики и как бы потенциально заключает ее в себе. Не материя одерживает верх, а обитающий в ней логос (*logos dioicōn*), объединяющий умопостигаемый и чувственный миры.

Вся эта изложенная сейчас нами работа Г.-Ф. Мюллера, хотя она и отделена от нас шестьдесятю годами, производит в настоящее время все еще глубокое впечатление и все еще заставляет о многом задуматься. По нашему мнению, самое главное здесь то, что мы получаем возможность как различать идеальное и материальное в логосе, так и отождествлять эти начала. Кроме того, мы научаемся также видеть и становящийся момент в платиновском логосе, равно как и его иерархическую структуру. Этого больше чем достаточно для того, чтобы включить платиновскую теорию логоса именно в историю античной эстетики. Если под эстетикой понимать науку о выражении, а выражение есть диалектическое слияние внутреннего и внешнего в одно нераздельное целое, то логос Плотина как раз и представляет собою диалектическое слияние внутреннего смысла и материальной его воплощенности. Следовательно, учение о логосе у Плотина есть самая настоящая эстетика в античном смысле слова, то есть эстетика по преимуществу онтологическая.

Имеется еще одна работа о логосе у Плотина, которая здесь нами не излагается, но которая ввиду огромных успехов классической филологии со времени Г.-Ф. Мюллера несомненно представляет собою большой интерес для науки⁷.

3. *Эйдос*. Полной противоположностью с термином «логос» у Плотина является положение в современной науке исследования термина «эйдос». Этому платиновскому термину до сих пор не очень везет. В то время как по термину «эйдос» у Платона мы имеем длинный ряд специальных исследований (они перечислены и изложены у нас в ИАЭ III, с. 360—384, IV, с. 839-843), капитальную работу в этой области по Плотину начал 50 лет назад автор настоящего тома. Однако ввиду чрезвычайной громоздкости этой работы и невозможности ее опубликовать в цельном виде, мы в свое время ограничились только исчерпывающим перечислением всех текстов Плотина, содержащих этот термин, с приведением соответствующего индекса по тогдашним изданиям Плотина⁸. Кроме того, самая общая характеристика этого термина у Плотина все-таки была дана у нас в свое время, и притом именно в сравнении с платоновской терминологией⁹.

Наш тогдашний общий вывод сводился к тому, что при огромной пестроте значений этого термина у Платона Плотин пользуется этим термином гораздо строже и последовательнее. У него очень мало текстов с внешне-чувственным значением этого термина, да и со всеми другими значениями, которые так пестрят у Платона. Наиболее характерный способ употребления этого термина у Плотина и особенно устойчивый заключается в понимании его в максимально обобщенном виде, с подчеркиванием его интуитивной предназначенности. Эйдос у Плотина — *это есть максимально обобщенная умственная конструкция, картинно данная в виде непосредственно-интуитивной целостности*. В таком виде функционирование термина «эйдос» у Плотина является необходимой ступенью всей его эстетики. Он интуитивнее и богаче термина «логос», хотя и уступает еще более насыщенной мифологической терминологии. Само собой разумеется, что окончательное решение проблемы эйдоса у Плотина возможно только тогда, когда на основании нашего указателя 614 текстов Плотина с этим термином кто-нибудь произведет

¹ Там же, с. 54.

² Müller H.-F. Op. cit, S. 56.

³ Там же, с. 59.

⁴ Там же, с. 61.

⁵ Там же, с. 62.

⁶ Там же, с. 62-63.

⁷ Работа эта — Früchtel E. Der Logosbegriff bei Plotin. Eine Interpretation. München, 1955. Diss. Автор настоящего тома не мог достать этого издания ни в Москве, ни в Ленинграде и поэтому не мог его изложить и использовать.

⁸ Указатель терминов «эйдос» и «идея» у Плотина напечатан нами в кн.: Античный космос и современная наука, с. 533—536.

⁹ Лосев А. Ф. Указ, соч., с. 510—516.

соответствующее и исчерпывающее филологическое исследование. За 50 лет такого исследователя покамест не нашлось.

Из огромного количества текстов у Плотина, содержащих термин «эйдос» (или «идея», что является одним и тем же), приведем следующие.

Очень важна в этом отношении глава VI 5, 8. Здесь доказывается, что эйдос хотя и освещает материю, тем не менее вовсе не является таким вещественным светильником, как вещественна та вода, в которой он отражается (VI 5, 8, 15—17). В этом смысле эйдос вполне неделим (VI 5, 8, 39—42) и совершенно лишен всякого протяжения. В этом смысле Плотин различает термины «эйдос» и «идея»: эйдос мыслится сам по себе, а идея есть тот аспект эйдоса, когда этот последний охватывает всю материю (VI 5, 8, 15—22). Сам эйдос настолько един, что нисколько не дробится по тем вещам, которые он осмысляет, и вовсе не подобен огню, который может освещать предметы то больше, то меньше, смотря по своим размерам. Всякий эйдос, взятый сам по себе, безусловно един и дробится только в душе (I 1, «8, 6—8). Поэтому эйдос вовсе не находится среди вещей, он вне их и по своему бытию совершенно с ними не сравним (VI 5, 8, 3—8; VI 5, 8, 32—35).

В мышлении, по Плотину, имеется мыслящее и мыслимый предмет. Последний для него есть эйдос. Но сведение в одно мышления и его эйдоса Плотин называет «идеей» (V 9, 8, 1—7). Подобно тому как в науке каждое отдельное положение неразрывно связано с наукой в целом, точно так же и в Уме отдельные его эйдосы неразрывно связаны со всем Умом, и каждый эйдос есть тоже Ум, но только взятый в каком-нибудь специфическом отношении (V 9, 8, 9—15). В отношении всего прочего, кроме Ума, «процессы мышления» (poëseis) являются эйдосом и формой (morphē) сущего и являются энергией (V 9, 8, 18—19). Таким образом, эйдос вещи, взятый сам по себе, и есть ее чистое бытие, не отличное от Ума в целом (V 9, 8, 19—22). С другой стороны, умный эйдос вовсе не есть абстрактное понятие, которое не содержало бы в себе ровно никаких своих единичных проявлений в материи. Всякий эйдос есть не только общность, но и самая конкретная индивидуальность, так что все материальное и единичное уже содержится в эйдетической общности. Это, однако, не значит, что мы не можем и не должны объяснять единичные явления в материи какими-нибудь тоже вполне единичными и вполне материальными явлениями; мы еще встретимся с целым трактатом (V 7, см. ниже), который как раз специально и посвящен полной слитности общего и единичного в умопостигаемом эйдосе (V 9, 12, 2—10). Об этом же и глава V 9, 13, которая вся целиком посвящена доказательству того, что, хотя в умном мире и существуют и человек вообще, и душа вообще, или, как говорит Плотин, и само-человек, и само-душа, и само-ум, тем не менее все мельчайшие единичные детали этих понятий, как они являются в чувственном мире, все целиком содержатся уже и в соответствующих эйдосах умного мира. Эйдос поэтому — не просто гладкое, пустое и безвидное бытие, но оно такое же фигурное, такое же пластическое, такое же картинное или, вообще говоря, структурное, как и вещи чувственного мира.

Исследователи обычно трактуют пять категорий платоновского «Софиста» (покой, движение, тождество, различие и бытие) как именно логические категории, которые абсолютно неподвижны и друг с другом не общаются, или общаются формально-логически. Плотин действительно использует эти категории для характеристики Ума. Но интересная вещь: покой не есть движение, и движение не есть покой; и тем не менее «идея (idea) в покое есть предел (peras) Ума. Ум же является ее движением», так что все есть и движение и покой, и «все роды (genē) происходят благодаря цельности (di'holōn), так что каждое является чем-то последующим [т. е.] некоторым покоем и некоторым движением» (VI 2, 8, 23—27). Здесь и в последующем рассуждении этой главы Плотин доказывает мысль, что каждый эйдос в уме, будучи сам собою и ни от чего не завися, тем не менее является и покоем, и движением, и сущим. Другими словами, эйдос не только обладает определенной структурой, но он еще заряжен и всеми другими «эйдосами Ума». Он в этом смысле динамичен или, во всяком случае, является принципом смыслового становления всего, что есть в Уме.

В заключение необходимо сказать следующее. Именно благодаря тому, что эйдосы вовсе не суть порождения психических действий человека, а предполагают свое объективное, не зависящее ни от какой психики существование (об этом весьма выразительно в V 9, 7, 1—12), из этого весьма отчетливо вытекает, что душа пользуется именно эйдосами для распознавания блага (I 5, 3, вся глава), что эйдосы являются для всего моделью, образцом, регулирующим принципом (VI 5, 8, 8—15) и что, наконец, они являются подлинной красотой (I 6, 9, 34—36). Ведь и сами эйдосы являются идеальной жизнью и смысловым движением, взятым в самом себе, еще до применения ко всякой внеэйдетической области, до всякого инобытия (V 9, 7, 12—18).

4. *София*. Эйдос, будучи смысловым рисунком чистого ума, конечно, есть необходимое условие для существования красоты или прекрасных предметов. Ясно, однако, что один только смысловой рисунок красоты отнюдь еще не вскрывает всей ее глубинной сущности. Ведь взглянув на любое произведение искусства и просто на любой прекрасный предмет, мы сразу чувствуем внутреннюю жизнь, заключенную в его глубине, в отношении которой эйдетический рисунок является только внешним выражением. В области красоты бурлит своя глубокая жизнь, большая или малая, смотря по значительности прекрасного предмета, но обязательно есть какое-то внутреннее сознание, требующее своего признания также и от нас, созерцающих эту красоту. И эта внутренняя жизнь красоты должна быть настолько сильной и настолько творческой, что она уже не допускает никакой другой оценки и мешает находить красоту только в одних внешних формах вещей. Эта внутренняя жизнь красоты является предображением и всего того, что от этой красоты будет истекать, и всех тех бесконечных прикосновений к ней, которые она не может не обеспечивать.

Плотин пользуется в этом случае старинным греческим термином *sophia*, что значит «мудрость». Этот термин повсюду встречается в греческой литературе, и в своем месте мы не раз этого касались. Но у Плотина эта софия доведена до терминологической определенности. Она есть тоже ум, но не ум, взятый сам по себе, а в таком своем виде, когда он является принципиальной картиной всех своих инобытийных воплощений. София — идеальна, но вовсе не в смысле совокупности абстрактных понятий, а в смысле умственной картины, наделенной творческими

возможностями для своего функционирования вовне. Конечно, анализируя какое-нибудь художественное произведение в настоящее время, мы не говорим о «мудрости» или «премудрости», но мы все же говорим о внутрижизненном или идейно жизненном содержании картины или музыкального произведения, причем внутреннее содержание это дается внешне, дается воочию, иной раз даже захватывает нас, приводит нас в некоторого рода восторг или восхищение — словом, определенным образом бытийно-жизненно существует и само по себе и как принцип для своего внешнего воплощения, в частности для эстетических переживаний зрителей или слушателей. Ведь говорим же мы даже еще и теперь об ином скрипаче, что он играет с душой. Вот эту творчески-материальную, но в основе своей все же остающуюся идеально-мыслимой и вполне внутренней, и умственную, или, точнее, сказать, смысловую область Плотин и именует термином «софия».

Если в VI 1, 12, 46—53 Плотин противопоставляет внешнее и внутреннее или, как он говорит, «здесь» и «там», то и для софии он тоже требует такого противопоставления; и, конечно, «тамошняя» софия важнее «здешней», потому что является для нее принципом и смысловым заданием. В I 3, 6, 12—14 Плотин прямо ставит софию и диалектику на одном уровне, требуя для того и другого высших и предельных обобщений, а не сводя их только на что-нибудь единичное или случайное. В другом месте у Плотина (V 1, 4, 5—9) мы читаем, что человек, обратившись от здешнего мира «к самому первообразу (archetypon) этого мира, миру истинно-сущему», увидит умные сущности, обладающие своим собственным внутренним сознанием и вечной жизнью. Он увидит также и Ум, царствующий над всеми ними, и ровно ни с чем не смешанный, и увидит далее «непреодолимую мудрость». В этом тексте перечислены все главные свойства софии: она есть идеальный и вечный архетип всего сущего, обладающий собственным самознанием и непреодолимо царствующий над всем. Прибавим к этому также и то, что в своей конструированной таким образом софии Плотин находит также и принцип подлинного блаженства, поскольку заданность и фактическая созданность совпали в ней, вызывая удивление и восторг (I 4, 9, 16—23; I 4, 15, 1—6).

Второстепенными текстами необходимо считать упоминания о софии в связи с критикой гностических учений (II 9, 8, 36—38; II 9, 10, 19—23), а также и явную замену термина «софия» другим термином, близким к этому, «мышление» или, вернее, «практическое» мышление — *phronēsis* (IV 4, 10; ГУ 4, 12), практическое, конечно, не во внешнем смысле, а в сфере самого же ума, поскольку софия, по Плотину, есть, попросту говоря, умная же сущность ума в самом себе. Сюда же относятся у Плотина и другие слова того же корня — *phronimos* «разумный» (I 5, 10, 14) и *phronēsaī* «быть разумным» (I 5, 10, 22—23). Однажды термин «софия» употребляется у Плотина в ироническом смысле относительно людей, предающихся чувственной жизни, внешним успехам и мышленности (V 9, 1, 7). Наконец, в систематической форме свое учение о софии Плотин излагает в V 8. Перевод и анализ соответствующих текстов — ниже, см. Там мы прямо увидим, что Плотин именует софию умным изваянием, а представителями этой софии считает богов.

5. *Μυφ*. В порядке дальнейшей конкретизации эстетического бытия, а именно в порядке предельно ясной его выраженности, мы наталкиваемся на одну огромную проблему у Плотина, именно на проблему мифа. Плотин и здесь не преследует никаких целей систематического изложения, поскольку его собственная философская система только и сводится к общеизвестному учению о трех первичных ипостасях. Тем не менее существует множество разных оснований, не говоря уже о множестве платоновских текстов, чтобы выдвинуть это понятие мифа на первый план наряду с логосом, эйдосом и Софией. И с нашей точки зрения, Плотин в весьма доступной форме мыслит себе переход от софии к мифу. Ведь софия у него, как мы сейчас видели, — это есть совпадение идеально-смыслового с материально-фактическим, то есть особого рода идеальная субстанция. Идея, вместо того чтобы быть отвлеченным понятием и дискурсивно-логическим определением, вбирает в себя все свои возможные материальные воплощения и отождествляется с ними, пребывая в своей собственной идеальной области. Поэтому мы и говорили, что софия есть тот же самый неоплатонический Ум, но только обращенный ко всякому окружающему ему инобытию и содержащий его в себе, то есть являющийся его идеальной субстанцией, которая выступает в виде того, что может возникнуть вне Ума. Если так понимать софию, то ясно, что она является не чем иным, как только общим понятием для всех своих видовых проявлений, которые и суть отдельные божества.

Каждый бог является у Плотина, таким образом, предельной, то есть максимально общей идеей для того или иного участка или для той или иной области космической жизни. Поэтому нет ничего удивительного в том, что мифология является у Плотина завершением ноологии, то есть учения об Уме, как равно нет ничего удивительного и в том, что миф не подвергается у Плотина специальному и систематическому исследованию. Ведь ему и без того ясно, что ноология, которая увенчивается софиологией, есть не что иное, как та же самая мифология.

Между прочим, для Плотина весьма характерно, что в своих изложениях греческой мифологии он совсем не пользуется термином «миф». Мифологическая атмосфера настолько близка Плотину и настолько для него необходима, что он даже и не пользуется термином «миф», подобно тому как мы все время дышим воздухом, совершенно не зная, что такое воздух вообще (это знают только химики), и даже почти не употребляем этого термина, а если и употребляем, то только в бытовом и научно мало значащем смысле. Так, излагая вслед за Плотин (R. P. X 614 b—621 b) миф о судьбе душ, как, например, об их падении с неба на землю и об их обратном возвращении, о предызбрании ими своей последующей судьбы, Плотин в IV 8, 4 — этому посвящен почти весь трактат — ни разу не употребляет слово «миф», равно как и в другом подобном же рассказе на эту тему (IV 3, 9, 1 — 12). В рассказе о Пандоре слово «миф» употребляется (IV 3, 14, 5); употребляется этот термин также и в рассказах о Нарциссе, который любовался своим отражением в воде (I 6, 8, 11), об Одиссее и Калипсо (I 6, 8, 16—20 как продолжение мифа о Нарциссе) и о наличии Эроса «в картинах и мифах» (VI 9, 9, 25—26). Вполне отчетливо фигурирует термин «миф» в указанном у нас ниже (см.) тексте III 5, 9, 24-29.

Само собой разумеется, что в периоды рационалистической метафизики, то ли спиритуалистической, то ли материалистической, в Новое время в Европе вообще не обращали никакого внимания на мифологические концепции античного неоплатонизма, расценивая их как ничтожные детские сказки или как бредовые мистически-заумные идеи.

Однако необходимо сказать, что в настоящее время даже и в этом отношении в науке произошел коренной переворот как в классической филологии, так и в истории античной философии. Мифологию у неоплатоников понимают теперь не как случайное и притом бредовое явление, но как необходимое следствие всей теоретической философии неоплатоников. Кроме того, неоплатоническая теория мифа оказалась настолько коренным образом связана со всей предыдущей античной философией, что бредовое ее понимание грозит превратить в бред также и всю античную философию. Если в настоящей главе мы хотим дать некоторого рода обзор основных неоплатонических интуиций, лежащих в основе эстетики неоплатонизма, то миновать диалектики мифа у неоплатоников нам никак нельзя.

В наиболее полной форме теория мифа анализируется у Плотина в трактате III 5 (см. ниже). Но сейчас нам хотелось бы привести два-три примера из того, как трактуется неоплатоническая мифология у современных исследователей, а) Известный швейцарский филолог В. Тейлер¹ указывает в своей статье сочинения Платона, которые оказали наибольшее влияние на философию неоплатонизма. С точки зрения этого исследователя, возможно, наиболее глубоким образом определила содержание неоплатонической мысли «эзотерическая» речь Платона «О благе», которая не сохранилась в полном виде, а известна лишь во фрагментах. Г. Кремер² находит возможным даже говорить в связи с этим сочинением Платона о возникновении «метафизики духа». Согласно Кремеру, развернутая в речи «О благе» структура мира, слегка видоизмененная Спевсиппом, Ксенократом и Аристотелем, по прошествии «мертвой эпохи» эллинизма определила весь неоплатонизм. Как известно, в речи «О благе» у Платона намечается «демоническая» попытка свести все первоначала мира к Единому и к Неопределенной двойце.

Однако, сколь ни близка тенденция, обозначившаяся в этой речи Платона, к дальнейшему направлению развития философии к «духовности», умосозерцанию и умозрению, однако реально неоплатоники и читали и использовали в своих сочинениях не трактат «О благе», а диалоги. На первом месте здесь стоит платоновский «Тимей». «Федр» занимает второе место по частоте цитирования (как мы видели выше, см., В. Тейлер допускает здесь неточность). Третье место принадлежит, по Тейлеру, «Пире» (и это тоже неточно). При этом у Плотина толкование «Федра» часто переплетается с толкованием «Пира»; и прежде всего его внимание сосредоточено на речи Диотимы.

В своем рассказе о рождении Эроса Диотима символически выражает непостижимую сущность человека, который в вечном беспокойстве стремится к внутреннему совершенству и никогда не достигает его. При этом единственный способ добиться длительного обладания прекрасным — порождение, будь то порождение материальных себе подобных существ или порождение возвышенных мыслей.

Когда Плотин начинает излагать речь Диотимы, то у него исчезает весь воспитательно-политический пафос Платона, воспевающего любовную связь между наставником и учеником и процветающую на этой основе добродетель. Для направленной вовнутрь этики Плотина и для его «монологического» мира³ общественные и политические интересы перестали существовать. Какие же моменты речи Диотимы были развиты неоплатоническим философом?

Прежде всего это рассказ о рождении Эроса. Плотин в образе Пеннии представляет материю (I 3, 16; II 4, 16, 21). Материя-Пения лишена блага и красоты, она есть отрицание всех ценностей.

Наоборот, в умном мире нет ни нужды, ни трудностей (VI 7, 12, 22). Согласно толкованию Плотина, Порос, с которым сочетается материя-Пения, это не истинное бытие и не самодовлеющий ум, или идея, а некая второстепенная устроенность, некая «мудрость образа», неустойчивый временный эйдос.

У Порфирия, как можно видеть из комментария Симплиция на аристотелевскую «Физику» (Simplic. In phys. 231, 10 слл. Diels.), Пения также приравнивается к космической материи. Известно также, что Порфирием был написан трактат «Об Эросе в "Пире"». Однако от этого трактата ничего не сохранилось. Можно лишь предполагать, пишет В. Тейлер⁴, что Порфирий возвращается к трактату своего учителя Плотина (III 5), где тот анализирует миф об Эросе (у нас ниже, см.).

Помимо детально разработанной легенды о рождении Эроса Плотин неоднократно привлекает последнюю часть речи Диотимы. Как и у Платона, здесь в ряду восхождений к добродетели на высшем месте стоит «доброе и прекрасное», или «прекрасное добро». Как и у Платона, восхваляется стремление к живому и любовному общению с благом, с божеством. Однако если в платоновском «Пире» добродетель мудреца направлена прежде всего на воспитание любимого, то у Плотина, как уже упоминалось, цель всех стремлений сосредоточивается на «изваянии» (agalma) души, которому надлежит придать правильный облик (tektainein). Лишь прекрасная душа, по Плотину, способна увидеть первую красоту. В. Тейлер считает даже, что ввиду этой сосредоточенности неоплатонического философа на внутренней красоте место нравственности остается несколько неясным⁵.

В другом месте (IV 7, 10, 42) Плотин, по В. Тейлеру, подчеркивает все ту же мысль: душа должна искать порядка и справедливости не вовне, а в созерцании самой себя, воздвигая в самой себе как бы изваяния богов (ср. Conv. 216 e).

Насколько свободно Плотин относится к букве платоновского учения, показывает, например, то, что перечисление ступеней, проходимых влюбленным, не соответствует тому, которое дается у Платона в конце речи Диотимы (V 9, 1, 21).

Мотивы внутреннего очищения души, к которому и сводится у Плотина весь нравственный долг, повторяются у него неоднократно. Воля к созерцанию есть залог успешного восхождения к Единому (VI 9, 3, 20, 29). Сохранив в себе частицу уродства, человек неспособен обрести прекрасное (V 8, 2, 37). Вместо того чтобы презирать мир,

¹ Theiler Willy. Diotima neuplatonisch. — «Archiv für Geschichte der Philosophie», Bd 50, H. 1/2, 1968, S. 29-47. Имеется перепечатка этой работы в сб.: Theiler W. Untersuchungen zur antiken Literatur. Berlin, 1970, S. 502—518.

² Kraemer H. J. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Amsterdam, 1964.

³ Theiler W. Op. cit., S. 33.

⁴ Theiler W. Op. cit., S. 36.

⁵ Там же, с. 43.

гностикам следовало бы заботиться о постепенном восхождении тела к богу (II 9, 17, 23). Лишь очищение и добродетель, понимаемая как внутреннее приуготовление, приводят к соединению созерцающего с созерцаемым, когда уже без всякого водителя, поднятый духовной волной, созерцатель *внезапно* начинает видеть свет первоединства (VI 7, 36, 5).

В этом трактате VI 7 Эрос выступает как стремление души к Единому и к высшей красоте, в которой сама душа наполняется жизнью. В высшей заостренности этого стремления любящий начинает понимать то в любимом, что не имеет никакой формы; неопределенное, бесконечное становится целью влечения, и тем самым любовь становится безмерной, не будучи направлена ни на что ограниченное. Созерцающий в некоем опьянении (VI 7, 35, 24) возвышается над рассудком и разумом. Душа любит здесь уже не Ум, а самого бога, абсолютное Единство, которое настолько превышает всякое определение, что, будучи любимым, есть в то же время и сама любовь (VI 8, 15, 1). По мнению В. Тейлера, любовная связь души с любимым выражена иногда у Плотина даже сильнее, чем в платоновском «Пире» (212 a)¹.

Это учение о восхождении души к богу, и характеристика этапов этого восхождения в том виде, как оно дано у Плотина, было усвоено позднейшими христианскими писателями, что, согласно В. Тейлеру, бесспорно засвидетельствовано даже текстуальными совпадениями². Правда, Тейлер затрудняется ответить на вопрос, является ли сходство трактата Григория Нисского *De virginitate*, особенно в гл. 10 и 11, результатом знакомства Григория Нисского с текстом Плотина или же как Плотин, так и Григорий Нисский (через Оригена) зависят от раннего неоплатоника Аммония Саккаса.

Нам представляется изложенная сейчас работа В. Тейлера весьма плодотворной. Особенно мы считаем важным объединение мифологических образов с весьма напряженной внутренней и чисто духовной деятельностью философа. Миф — не произвольная сказка неизвестно о чем. Это — только необходимый вывод из философских теорий Плотина и из обрисованной у него чрезвычайно напряженной жизни человеческого духа.

Следующий автор, которого мы считаем полезным здесь изложить, уже конкретно рассматривает платиновские мифы как результат предельно философских обобщений у мыслителя, и притом с указанием также и известного рода непоследовательности в логической интерпретации мифологии у Плотина.

б) О Плотине часто утверждают, что он слишком склонен к апофатике, чтобы заниматься аллегориями. Высшее бытие у него непознаваемо. Это бытие нельзя назвать никаким именем. В лучшем случае его нужно называть «Единым». Всякое человеческое слово, согласно Плотину, может быть лишь «направлено» в сторону непознаваемого (VI 9, 4), и оно выполняет свое назначение, когда позволяет в конце концов отказаться от самого же слова.

Подобная «философия невыразимого», говорит Ж. Пепен³, необходимо должна была прибегнуть к языку уподоблений, к символам. Неисчерпаемым запасом символической выразительности и явилась для Плотина классическая мифология.

Плотин сознает ограниченность символического языка, который по определению неадекватен истине. В особенности необходимость последовательного изображения событий отличает мифологический рассказ от действительного положения дела. Так, Платон в «Тимее», подчиняясь внутренней логике мифа, говорит о рождении существ, которые в действительности, согласно Плотину, никогда не рождались; и Платон раздельно описывает сущности, которые в действительности могут существовать лишь вместе (III 5, 9, 26—28; см. у нас ниже). Но, с другой стороны, эта особенность мифа весьма удобна «для обучения и для разъяснения мысли». Например, хотя вселенная никогда и не была без души и хотя никогда не было беспорядочной материи, однако, разделив «в слове и в рассудке» эти слитные моменты, можно с большой легкостью обрисовать целое (IV 3, 9, 14—20). Для этого надо лишь, освободившись от условностей мифологической формы, вновь соединить разрозненные в мифе моменты (III 5 9 28-29).

Древние создавали храмы и статуи для того, чтобы привлечь божества к своим изображениям. Точно так же, по мнению Плотина, миметическое изображение действительности в мифе хранит в себе некую природную «симпатию» (*prospathe*), связывающую ее с прообразом. Символ есть как бы зеркало, охватывающее видимость вещи (IV 3, 11, 6—8).

Мифологический символ всегда остается всего лишь образом действительности, и поэтому в конечном итоге он должен быть оставлен, подобно тому как молящийся, войдя внутрь святилища, оставляет позади себя статуи, стоящие у входа (VI 9, 11, 17—19). Миф преодолевается в своей *интерпретации*. В своем толковании мифы «намекают» наиболее мудрым «пророкам» на истинный образ бога, подобно тому как жрец понимает загадку, скрытую в божественном изображении. В особенности если сам человек становится единым, он становится подобием (*homoiōta*) Единого; и, как образ Единого (*eison*), он, отправляясь от самого себя, восходит к архетипу (VI 9, 11, 25—30).

Ж. Пепен подробно разбирает миф о рождении Эроса у Плотина.

Плотин не усматривает в мифологии какой-то «гайной философии». Подобно Платону, он заимствует мифологические образы для развития своей собственной мысли. Часто Плотин просто перенимает у Платона такие мифы, как рассказ о падении души, об ее смещении в кратере и другие (IV 8, 4, 35—38; ср. Tim. 41 d; VI 9, 9, 28-30; ср. Conv. 180 de).

Но с особой детальностью, и притом не один раз, Плотин развертывает миф о рождении Эроса. Во II «Эннеаде» этот миф, заимствованный из «Пира» Платона, истолковывается просто и прямолинейно. Бедность (Пения), олицетворение материи, беспокойной, ищущей, назойливой, но вечно обманутой, вступает в брак с Богатством (Поросом), под которым Плотин понимает одно из отдаленных подобий Первоначала, и от этого брака появляется

¹ Theiler W. Op. cit., S. 44.

² Там же, с. 44—47.

³ Pépin J. Plotin et les mythes. — «Revue philosophique de Louvain». T. 53, N 37, 1955, fevr., p. 5-27.

Эрос, означающий тело мира, — но не его душу, потому что душа мира — бог (II 3, 9, 43—47).

В III «Эннеаде», в трактате «О любви», Плотин дает уже другую трактовку этого же мифа об Эросе. Философ начинает с перечисления имеющихся у самого Платона вариантов мифа: в «Федре» (242 d) Эрос оказывается сыном Афродиты, а в «Пире» (203 e) он — дитя Пороса и Пенни, а также и Афродиты. Дело в том, разъясняет Плотин, что существуют две Афродиты. Афродита Небесная, дочь Неба, или Кроноса (то есть Ума), — это чистая, без примеси материи душа, которая рождает Эроса, не отделяясь от родителя-отца, так что Эрос есть воплощение созерцания умом самого себя. Отсюда и этимологическое сближение Эроса с *hōgasis*, «созерцанием» (III 5, 3, 15). Но существует и другая Афродита, дочь Зевса и Дионы. Она олицетворяет душу чувственного мира. Эта Афродита тоже рождает Эроса, как свое собственное созерцание. Находясь внутри мира, второй Эрос правит земными браками и помогает одаренным душам вспомнить об умном мире (III 5, 3, 30-38).

Плотин распространяет этот миф еще дальше. Всякая индивидуальная душа, даже душа животного, говорит он, — это Афродита; и всякая Афродита рождает своего Эроса сообразно своей природе и своим заслугам, в той мере, в какой она склоняется к благу.

Из трех Эросов лишь первый — бог, остальные — демоны (III 5, ниже, с. 621—622).

Плотин еще раз возвращается к мифу об Эросе в VI «Эннеаде», в трактате «О благе и Едином» (VI 9). Здесь Психея, то есть душа, влюбляется в Эроса; а это значит, что любовь к Единому Благу соприродна душе (VI 9, 9, 24—25). Происходя от Единого, душа любит его — любит небесной любовью, если она не отпала от него, или любит вульгарной «любовью» толпы, если она от него отпала (VI 9, 9, 29—30). Здесь Эрос уже не сын Афродиты. Он рождается одновременно с нею, являясь устремлением к благу, неотделимым от души, и он рожден от души постольку, поскольку душа лишена блага и стремится к нему (III 5, 9, 45—48).

Разная разработка мифа об Эросе позволяет Ж. Пепену реконструировать платиновскую теорию аллегории¹ и проиллюстрировать концепцию мифа, представленную в III «Эннеаде» (III 5, 9). В самом деле, легенды об Афродите и Эросе, повинувшись логике последовательного рассказа, разрывают во времени изображаемые ими действия, которые одновременны, или, лучше сказать, вневременны. Ведь неопределенное состояние души, движение смыслов из мирового Ума в душу, обращение души к уму представляют собой одновременные явления.

Платиновской аллегории, замечает Пепен, не хватает строгости и непрерывности; между персонажами мифа и элементами его значения нет строгого однозначного соответствия, какое было обязательным у стоических экзегетов. Каждый персонаж мифа у Платона выражает сразу несколько философских реальностей. Так, Пеня у него одновременно и материя, и неопределенная душа; Афродита — и ипостасная душа, и душа мира, и индивидуальная душа. С другой стороны, у одного понятия есть несколько мифологических воплощений. Так, Ум, отец Души, представлен Кроносом, а также Ураном и Зевсом; Душа — Афродита, но также Психея, Гера, Пеня и т. д.

Ж. Пепен² отмечает и еще одну характерную черту Платона. Излагая мифы Гомера или Гесиода, он никогда не выступает в качестве истолкователя «Илиады» или «Теогонии», а ведет себя так, как если бы эти мифы были всеобщим достоянием. Правда, эти гомеровские или гесиодовские мифы к Плотину попадают, как правило, через посредство Платона. Но иногда Плотин обходится и без посредника. Например, желая показать, что память принадлежит лишь одной душе, а движущаяся и текучая природа тела лишь препятствует ей, Плотин привлекает символ Леты, реки забвения, независимо от Платона (IV 3, 26, 54—55): Лета — это как бы течение природных телесных процессов, уносящих память. Чтобы образно описать влияние звезд на человеческую судьбу (согласно Плотину, это влияние никогда не абсолютно), философ привлекает миф о трех мойрах: Клото, Лахесис и Атропос (II 3, 15, 9—12). Единое у Платона представлено в образе Аполлона, в этимологии имени которого Плотин усматривает «отрицание множества» (*arophasis tōn pollōn*, V 5, 6, 27—28).

Иногда Плотин вступает в спор с распространенными символическими представлениями. Так, он не находит возможным изображать материю в образе матери: ведь мать принимает активное участие в развитии нового существа, тогда как материя, согласно Плотину, это чистая пассивность и полное бесплодие, материя сама по себе никогда не может ничего произвести (III 6, 19, 1—25). Ведь даже евнухи, сопровождающие бесплодную мать-Кибелу (символ материи), лишней раз показывают полную неспособность материи что бы то ни было породить (III 6, 9, 25—41).

В одной из глав трактата «О прекрасном» (I 6, 8; см. ниже) Плотин выводит целую последовательность мифологических образов и символов. Гоняться за мирской и телесной красотой, согласно Плотину, — это все равно что опуститься в Аид, это значит уподобиться Нарциссу (I 6, 9, 8. 10—12), это значит забыть о странствиях и блужданиях Одиссея (I 6, 8, 17—20).

В ряде случаев, указывает Пепен³, философ с большой свободой относится к преданию. Например, история Прометей и Пандоры получает у него столь необычное толкование, что в ней уже никак нельзя узнать старый гесиодовский миф (I 6, 8, 6—21; см. ниже). Согласно Плотину, Прометей сам сотворяет тело Пандоры; появление Пандоры среди людей означает приход души в чувственный мир. Дары богов означают те блага, которые душа получает от Ума, когда оставляет его. Прометей предлагает Пандоре отказаться от даров, то есть — согласно Плотину — предпочесть чистый Ум его произведениям. Но сам Прометей прикован Зевсом к скале, потому что, говорит Плотин, он слишком связан внешними связями со своим созданием, Пандорой (IV 3, 14, 1-17).

Наиболее развитой мифологической темой в «Эннеадах» Ж. Пепен считает генеалогию трех великих богов гесиодовской теогонии: Урана, Кроноса и Зевса, в которых Плотин видит воплощения трех первосущностей⁴. А именно — Уран представляет Единое, Кронос отождествляется с Умом. Поскольку Ум происходит от Единого, он в

¹ Répin J. Op. cit., p. 13.

² Там же, с. 14.

³ Répin J. Op. cit., p. 17.

⁴ Répin J. Op. cit., p. 21.

свою очередь порождает умные сущности. Однако все множество порожденных Умом сущностей им же и поглощается. Почему? Потому, что Ум боится, как бы они не попали в материю и не выросли в ее потоке. «Таинства и мифы о богах намекают (ainittontai), — пишет Плотин, — что Кронос, порождая прекрасных детей, слишком любит их, чтобы отпускать их от себя. Из любви к своим детям он и оставляет их всех при себе, ликуя от созерцания их великолепия и своего собственного великолепия» (V 8, 12, 3—7). Таким образом, вместо чудовищной ревности Кронос исполнен у Плотина безграничной любовью и стремлением к полноте совершенства. В подтверждение привлекается и этимология: Cronos — это *coros pou*, «насыщение ума» (V 1, 4, 9—10). Если Зевс связывает Кроноса, то это значит, что Ум навсегда прикован к своей умной области, и даже, согласно Плотину, сам не хочет выходить из нее. А то обстоятельство, что Кронос лишает производящей силы своего отца Урана, символизирует у Плотина совершенное самодовление Единого и его отделенность от Ума, которому Единое препоручило порождения (V8, 13, 1-11, см. ниже).

Если, далее, благодаря хитрости Реи одно из порождений Кроноса, Зевс, избегает участи остальных, — то это значит, что Ум, вполне насыщенный умопостижимым как своим питанием, производит Душу, как бы младшее дитя, которое должно перенести во внешний мир образ своего отца, тогда как все его братья остаются с отцом.

Зевс представляет собою Мировую Душу. И, храня память о своем отце и деде, Зевс-Душа, родитель индивидуальных душ, проникнувшись жалостью к ним, усталым от земного существования, иногда позволяет им вернуться в умопостижимую область (IV 3, 12,6-19).

Будучи жизнью мира (и здесь опять на помощь Плотину приходит старое этимологическое сближение Зевса с жизнью, *dzbe*), Зевс не обязан дискурсивным образом рассчитывать и помнить свои планы. Он принимает единый образ мирового устройства от Ума, подобием которого сам является (IV 4, 10, 4—29).

В этой переработке гесиодовского мифа особенно ясно видно, с какой непринужденностью Плотин приписывает мифологическим образам многозначность, не характерную для типичных эллинистических толкователей Гомера и Гесиода.

Здесь мы, однако, должны самым резким образом разойтись с исследованием Ж. Пепена, которое считаем вообще весьма ценным и которым стараемся всячески воспользоваться. Дело в том, что Ж. Пепен, как и почти все исследователи Плотина, ни капли не учитывает того, что мы выше (см.) назвали понятийно-диффузным, или (см. выше) текуче-сущностным стилем Плотина. Этот стиль, как мы говорили, заключается именно в постоянном перекрывании одного понятия другим или одного образа или символа другими образами или символами. Это ни в каком случае нельзя считать ни каким-нибудь недостатком писательской манеры Плотина, ни какой-нибудь путаницей. Это есть только результат того, что всякая сущность у него берется не только сама по себе, но почти всегда еще и в своем совпадении с явлением, то есть с проявлением сущности. О противоречиях, о натяжках, о произвольных искажениях или о какой-нибудь неосведомленности здесь не может идти никакого разговора. Это попросту тот самый принцип «все во всем», который не только часто проповедовался разными философами всех времен и народов, но который составляет существенную особенность еще и первобытного мышления. Созерцая все во всем, будет только естественно одно и то же толковать как разное и одному и тому же приписывать противоречащие свойства, но особенно свободно обращаться именно с мифами, которые из всех трактуемых у Плотина структур являются как раз наиболее синтетическими и наиболее в смысловом отношении насыщенными. Поэтому мы не будем вместе с Ж. Пепеном толковать формально-логические противоречия в мифологии Плотина как нечто недоработанное, невнимательное и случайное. Наоборот, так оно и должно быть, особенно если мы вспомним сказанное у нас выше (см.) об эйдетически-меональном и диалектически-иерархическом стиле Плотина.

Приведем некоторые примеры. В одном тексте Зевс оказывается у Плотина уже не душою, а Умом (V 8, 4, 40—42). В упомянутом выше мифе о рождении Эроса Зевс тоже выступает в качестве Ума. Больше того, тот же самый Зевс может играть у Плотина и роль Единого (VI 9, 7, 21—26). Это прекрасный пример понятийно-диффузного стиля мышления у Плотина.

С такой же свободой Плотин обращается и с этимологиями. Иногда он вводит свои собственные этимологии — например, сближая «Эрос» с *horasis* («созерцание»), а «Афродиту» со словом *habros* («прекрасный»). Этимология является для него тоже лишь служебным средством.

У позднейших неоплатоников, говорит Ж. Пепен в заключение, также можно было бы обнаружить и теорию мифа как средства философского выражения, и многие примеры использования аллегории. Не затрагивая этого вопроса, автор отсылает читателя к известному исследованию А. Фридля¹.

Несомненно, изложенная работа Ж. Пепена принесет пользу всякому, кто захочет подробно изучить теорию мифа у Плотина, поскольку миф представлен в этой работе в достаточно серьезном виде. Однако мы хотели бы предостеречь читателя от слишком условного понимания мифологии у Плотина. Какая же это условность, если три основные ипостаси, выводимые у Плотина чисто теоретически и строго логически, трактуются у него не иначе как три первые фигуры греческого теогонического процесса, то есть как Уран, Кронос и Зевс? И какая же это условность — учение об Афродите как о Душе мира с теми или другими ее разновидностями? И какая же это условность — вся теория Прометея у Плотина? Само собой разумеется, что ни Пепен, ни мы в настоящем нашем исследовании вовсе не ставим вопроса о ценности или историческом реализме мифологических конструкций Плотина. Несомненно, в одних случаях Плотин действительно использует подлинную, древнюю и общенародную традицию, в то время как в других случаях он от нее уклоняется и выдвигает свои собственные гипотезы. Но исследовать всю эту проблематику необходимо в особом труде, независимом ни от истории эстетики, ни от истории античной философии. Этим мы здесь не занимаемся, как и вообще остаемся далекими от агитации в пользу реального существования тех или других

¹ Friedl A. Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proklos. Würzburg, 1936. Эта работа будет использована в нашей книге о Прокле.

греческих богов. Это не есть область науки. Однако вполне является областью науки философски-эстетическая расшифровка большого количества мифов, наличных в тексте Плотина. Ведь без этого нельзя будет сказать и того, что подлинно думал сам Плотин и что это дает для истории эстетики и для истории философии.

С этой точки зрения Пепен, как нам кажется, не совсем правильно напирает иной раз на условность или аллегоричность мифологических образов у Плотина. Мы спросим: для кого эти образы являются условными или аллегорическими? Для Пепена? Но Пепен, вероятно, и вовсе не верит ни в каких античных богов. В этом смысле для него вся вообще античная мифология, и наивная древняя и теоретизированно-логическая у Плотина, есть только одна сплошная условность и сплошные субъективные выдумки, свойственные вообще древней цивилизации. Едва ли, однако, это было условностью для самого Плотина; и едва ли в древнегреческой мифологии он находил одни аллегорические басни. То, что является басней для современного филолога и историка, вовсе не было басней в античное время и часто выступало даже в виде самого глубокого и самого доподлинного реализма (конечно, для самой античности).

в) Так или иначе, но мы должны сказать, что как за абстрактно-дискурсивным логосом следует у Плотина интуитивно-мыслимый эйдос и как за этим последним возникает у Плотина самосознательный эйдос, идеально и предельно вмещающий в себя все свои возможные инобытийные воплощения и потому становящийся Софией, так, наконец, и эта последняя, рассмотренная не как общее понятие, а как видовая воплощенность универсального софийного ума, неизбежно превращается в мифологию. Поэтому искомые нами общеэстетические интуиции Плотина никак не могут обойтись без этой колоссальной области мифологии, которую он, правда не систематически, но зато глубочайшим (для себя) образом анализирует.

Скажем несколько слов о *терминологии*, относящейся к мифу. Тут, как и везде, нужно считаться с отсутствием у Плотина четко разработанной терминологии и систематического анализа предмета. Читатель уже хорошо знает, что только первые три основные ипостаси действительно разработаны у Плотина вполне систематически, а иной раз даже с мельчайшими подробностями. Все остальные категории, в том числе категории логоса, эйдоса, софии и мифа, несмотря на свое колоссальное значение в системе Плотина, представлены большей частью разбросанно и как бы нарочито случайно. По существу тут нет никакой разбросанности, а везде фигурирует не окончательно выраженный анализ и совершенно нет никакой случайности. Это, однако, не есть недостаток систематического мировоззрения Плотина, но относится только к его манере писать и к его стилю, который мы выше назвали понятийно-диффузным, или текуче-сущностным. Вспомним, что даже и «божественный» Платон в терминологическом отношении тоже часто страдает этой «разбросанностью» и этой «случайностью».

Из немногих текстов Плотина, где трактуется, или, по крайней мере, имеется в виду мифология, укажем III 5, 9, 24—29 (см. ниже). Здесь миф трактуется как раздельная во временной последовательности цельность по сравнению с тем идеальным сущим, которое выражается в мифе. Плотин употребляет термин «миф» при обрисовке погружения чистого ума в темные и безрадостные для ума глубины (I 6, 8, 11, см. ниже). По Плотину (VI 9, 9, 26), «картины и мифы», повествующие о супружестве Эроса и Психеи, наглядно рисуют нам врожденность идеальной любви в человеческих душах. Миф о Прометее философски трактуется (IV 3, 14, 1—18) в связи с образом Пандоры, которую, по Плотину, создал сам же Прометей, но которая от разных богов одарена разнообразными прекрасными свойствами, с присоединением толкования и других черт образа Прометея (см. выше). В IV 8, 4, 1—29 рисуется по платоновскому «Тимею» (Tim. 41 de) нисхождение душ в тела. Слово «миф» тут не названо, но оно явно имеется в виду. То же самое в IV 3, 9, 1—51 о вхождении души в тело. Философско-эстетическому толкованию мифа об Эросе у Плотина посвящен специальный трактат III 5, перевод и анализ которого см. ниже. Дело в том, что все предыдущие сведения о мифологии у Плотина носят исключительно философский, то есть теоретический, характер. Эстетические выводы из них кое-где сделать можно, и мы их делали. Однако трактат III 5 почти насквозь посвящен именно эстетике и потому анализируется нами в настоящей главе только в самой общей форме. Что же касается нашего перевода и специального анализа этого трактата, то можно утверждать, что эстетика дана там в максимально отчетливом для Плотина виде; и мифология (конечно, не без теоретической философии, от которой Плотин нигде не может отстать) дана здесь в максимально эстетическом для Плотина виде.

б. *Сущность (oysia)*. Чтобы закончить обзор важнейших проблем у Плотина, необходимых для понимания эстетики Плотина, коснемся еще одной категории, которая обычно понимается довольно грубо, но которая уже подверглась обстоятельному исследованию в науке, что мы и должны сейчас учесть. Эту «сущность» многие понимают просто как «субстанцию». Но при этом плохо не то, что сущность понимается как субстанция (она, конечно, и есть то, что у Плотина называется субстанцией), а плохо то, что под такими субстанциями обычно понимают что-то чрезвычайно грубое, глобальное, почти что вещественное, относя такую субстанцию куда-то в небеса и даже дальше небес. К этому примешивается еще и банальный термин «метафизика», под которым понимают не то, что имеется в виду у Гегеля или в марксистско-ленинской философии, а именно вовсе не противоположность диалектике. Здесь имеют в виду такую философию, которая оперирует с весьма грубыми и неподвижными понятиями, но только овеществляет эти понятия, причем оперируют обычно даже и со специально придуманным для этого термином «гипостазированное понятие». Ни термин «понятие», ни термины «гипостазированность» или «ипостась» ровно не имеют никакого отношения не только к Плотину, но даже и к Платону и Аристотелю. Здесь перед нами возникают весьма тонкие категории, которые вовсе не так легко поддаются анализу и которые требуют немалых усилий мысли, чтобы понять их именно по-платоновски или по-аристотелевски, а особенно по-плотиновски. А между тем раз уж мы выше рассматривали такие фундаментальные области в философии Плотина, как учения о вечности и времени, о самости, об эманации, а также и о главнейших формах организации материи, то обойтись без этого термина «сущность» или «субстанция» мы никак не можем, так как этим учением как раз и завершается та теоретическая философия, которая лежит в основе эстетики Плотина.

Мы не будем цитировать и даже перечислять тех старых исследователей, которые понимали платонические

«сущности» как абстрактные «гипостазированные понятия». Подобного рода толкования платонизма, связанные с буржуазной метафизикой Нового времени, уже давно ушли в глубь времен, и не стоит тратить время на вызывание этих давно уже исчезнувших философско-исторических теней. Мы укажем только на исследования XX века, которые отбрасывают все эти «гипостазированные понятия» времен Декарта или Спинозы, а стараются читать текст Плотина без всяких предубеждений и с непосредственной отдачей себе отчета во всей глубокомысленной значимости теории Плотина.

Мы сначала укажем на работу Казимира Дреаса¹ «Усия у Плотина», которая в свое время была его диссертацией. Этот автор, правда, все время оперирует термином «метафизика». Но эту «метафизику» Плотина он понимает гораздо более тонко, чем это думает широкая публика, так что «сущность» у него хотя и «метафизична», все же обработана в более свежем виде и пользуется разными понятиями и методами, гораздо более тонкими, чем это мы находим в учебниках. Метафизика для него тоже есть учение о субстанциях. Однако под метафизикой этот автор явно понимает гораздо более смысловое учение, чем учение о вещах. Даже то, существование чего мы отвергаем, для нашей мысли тоже есть нечто, и, конечно, нечто осмысленное, хотя осмысленность эта заключается только в отрицании существования данного предмета. Здесь К. Дреас удачно приводит слова Парменида (В 7): «Никогда не может быть доказано, что несуществующее существует. Но ты оберегай свою мысль от этого исследования». Для Дреаса, следовательно, все существующее только существует, и только с этой точки зрения мы и должны его исследовать. Но существование это может быть разное. Так, например, платоновские «идеи» он, вслед за Виндельбандом, понимает двояко, — во-первых, «телеологически» и, во-вторых, «ноэтически». Поэтому и платоновская сущность для него прежде всего есть, существует, и она является гораздо более совершенным бытием, которое управляет чувственным миром и является для него целью. Это — более обычная точка зрения на Платона и Плотина. Но гораздо интереснее то, что этот «мир идей» или, выражаясь по-плотиновски, Ум есть также еще и категория ноэтическая, смысловая, и не просто смысловая, но такая смысловая, которая организует и конструирует собою всякое низшее бытие и даже является для него «методом» построения. Это уже не просто глобальный подход к сущности. Это подход уже конструктивный, конститутивный, структурный, осмысленно организующий, а это очень важно. В этом смысле К. Дреас совершенно прав, цитируя старого и крупнейшего историка философии Теодора Гомперца, находившего в мистике не просто пустое, глобальное и некритическое отношение к миру, но также и попытку обобщать, находить цельность в мироздании, констатировать его конструктивный характер и вообще так или иначе осмысливать. Мистика Плотина именно такова. Она у него не просто субъективная прихоть, истерика и бессмысленное смешение всего во всем, но как раз метод конструктивного нахождения сущностей, то есть их констатации, классификации и интимного ощущения их внутреннего содержания. Именно так К. Дреас понимает платиновские категории, глубоко разъясняя специальный трактат Плотина об умопостигаемых категориях «О родах» (VI 2). Категории для него — вовсе не какие-нибудь абстрактные понятия, которые получили бы значение обычной и школьной формальной логики. Это, как говорит Плотин, не просто эйдосы, но именно «роды» (*genē*), то есть то, что порождает эйдосы, или «начала» (*archai*) существующего. Другими словами, это вовсе не является чем-то мертвым и неподвижным, но эти роды, или начала, принципы, именно бурлят вечным порождением всего как чего-нибудь осмысленного, оформленного, структурного и конструктивного. То, что К. Дреас это подметил у Плотина, за это всякий историк философии может только его поблагодарить².

Другое исследование усии у Плотина принадлежит Г. Небелю³ и носит название «Исследования терминов *oysia* и *on* у Плотина». Этот автор исходит из того, что Плотин не очень гоняется за гносеологической точностью, а во-вторых, из того, что свое бытие Плотин толкует ступенчатым образом, откуда возникает необходимость для него понимать термины «сущность» и «сущее» совершенно по-разному, в зависимости от иерархического строения его бытия. Эти два обстоятельства, конечно, составляют большую трудность для исследователя, и потому очень хорошо, что данный автор уже с самого начала предполагает многозначность этих терминов и не боится ее в своем исследовании.

Аристотель разделял субстанцию и эссенцию, называя то и другое «сущностью» (*Arist. Met. VII 1, 1028 a 11*). «Сущность» у Аристотеля является родовым понятием как в отношении чувственных субстанций, так и в отношении поэтических представлений. Это совершенно исключается для Плотина, у которого чувственное и умопостигаемое настолько различны, что их никак нельзя подвести под один род. И в этом он вполне сознательно и намеренно критикует Аристотеля, как наряду с более ранними натурфилософами (VI 1,1), так и специально самого Аристотеля (VI 1, 2 с указанием на неправильность определения сущности как того, что нумерически может совместить в себе противоположность *Arist. Categ. 5, 4 a 10—11*). Следовательно, «сущность» вовсе не есть родовое понятие в отношении таких видовых понятий, как чувственные и поэтические образования. С точки зрения Плотина, Аристотель просто игнорирует иерархическую разницу того и другого, и потому платиновская сущность никак не может быть родом для чувственного и ноэтического. Впрочем, однако, если иметь в виду такие тексты у Аристотеля, которые игнорируют принципиальное различие чувственного и ноэтического, то, конечно, возражение Г. Небеля отпадет⁴. Но этого невозможно сделать потому, что сам же Аристотель ставит эйдос выше материи и смешения ее с эйдосом; а это смешение у него выше, чем просто материя. Тем самым Аристотель вносит принцип ранга в свое же собственное внеранговое представление (*Met. VII 3, 1029 a 29*).

¹ Dreas C. *Die Usia bei Plotin*. Borna — Leipzig, 1912. Diss.

² Dreas C. *Op. cit.*, S. 24—42, 70—73, 92—98. К. Дреас перечисляет и других авторов, писавших специально о категориях у Плотина (с. 56).

³ Nebel G. *Terminologische Untersuchungen zu oysia und on bei Plotin*. — «Hermes», Bd 65. 1930, S. 422—445. Работа эта основана на диссертации того же автора: *Plotins Kategorien der intelligiblen Welt*, Tübingen, 1929.

⁴ Nebel G. *Op. cit.*, S. 424.

В дальнейшем Г. Небель весьма подробно критикует все учение Плотина о категориях, изложенное им в первых трех трактатах VI «Эннеады». Поскольку эта критика уже много раз излагалась, и притом крупнейшими учеными¹, мы ее здесь воспроизводить не будем. Но работа Г. Небеля важна совсем в другом отношении.

Г. Небель, насколько можно судить по его выразительному высказыванию², весьма глубоко чувствует принципиальное отличие философии Плотина от Платона и Аристотеля, поскольку эти два великих деятеля греческой классики хотели представить изображаемое у них бытие так, чтобы стало очевидным его категориальное строение. У Плотина, как думает Г. Небель, совсем другое чувство жизни и потому совсем другое отношение к учению о категориях. И в этом данный исследователь совершенно прав. Однако, можно сказать, Г. Небель не в состоянии формулировать это новое чувство жизни у Плотина, а потому отношение Плотина к категориям Аристотеля, как и его собственное построение категорий, Г. Небель представляет как нечто туманное и малопонятное. Он еще не может назвать эту специфику понимания жизни у Плотина, которую мы формулировали выше (см.) в нашем анализе понятийно-диффузного стиля Плотина. Поэтому не может он соответствующим образом понять также и собственно платиновское учение о категориях. Однако приведем здесь некоторые все-таки весьма интересные терминологические наблюдения Г. Небеля.

Прежде всего, Г. Небель прекрасно отдает себе отчет в том, что Плотин имеет в виду не только бытие как совокупность субстанций, но и как поэтическое бытие, то есть как смысловое и вполне конструктивно-смысловое, как «эссенцию». Об этом ясно говорят такие тексты, как IV 7, 8, 6—9; IV 7, 1, 7—8; II 6, 1, 1—8; II 6, 2, 6—7; VI 2, 21, 39—40. Сюда относятся также и платиновские синонимы «сущности» *ti ên einai* (II 1, 6, 30, «то, что стало быть»), *ti esti* (VI 1, 2, 15, «что именно это есть»), *physis* (VI 5, 3, 31, «природа»), *ennoia* (VI 1, 3, 22, «мысленное представление»).

Что касается смысла «сущности» как «субстанции», то у Плотина такая «сущность» употребляется в разных смыслах — и как родовая область чувственно воспринимаемого, и как неопределенная всеобщность по отношению к эйдосу, материи и их смеси. Что же касается эссенциального или ноэтического понимания сущности, то Плотин под этой сущностью понимает всю ноэтическую область, взятую в целом, включая пять известных категорий «Софиста» (Plat. Soph. 254 d — 255 a, Plot. III 7, 3, 9—10; VI 6, 7, 15—18), то есть весь платонический Ум целиком. Но этот платонический нус, как известно, заостряется у Плотина в одну общую и тончайшую точку, которую он даже не называет категорией, а ставит ее даже выше Ума. Эту вершину ноэтической пирамиды Плотин тоже называет сущностью (II 6, 1, 49—50). Каждый из пяти моментов этого всеобщего ума у Плотина тоже обозначается при помощи термина «сущность» (V 1, 7, 23). Но каждую такую идею Плотин понимает не только чисто ноэтически, то есть не только как смысл чего-нибудь, взятый сам по себе, но и как своеобразную субстанцию. Так оно и должно быть, если иметь в виду используемое здесь мнение Платона (Tim. 29 c): «Как сущность относится к становлению, так истина относится к вере». Поэтому и понятно, что если весь Ум для Плотина есть сущность, то и каждая входящая в него идея тоже не есть становление, но тоже есть сущность соответствующего становления.

С другой стороны, чувственно воспринимаемую сущность, в случае когда она мыслится ноэтически, Плотин тоже называет «сущим» (*on*), которое отличается от ноэтической сущности тем, что последняя является у него целым комплексом категорий. В этом смысле Плотин свое «сущее» вообще не раз называет «сущностью» (VI 2, 9, 14; VI 2, 6, 3—5; III 7 3, 9)³, что с точки зрения Г. Небеля является, конечно, только терминологической путаницей⁴. Таким образом, фактически действительно у Плотина получается так, что под ноэтической сущностью он понимает: 1) все поэтическое, взятое как целое, то есть как весь Ум, 2) высший Ум как вершину ноэтической пирамиды (это Плотин обычно называет единым), 3) каждый отдельный момент в ноэтической области, то есть каждый отдельный эйдос, и 4) категорию «сущее» в виде неопределенной абстракции. В этом последнем значении «сущее» вовсе не является родом для каких-нибудь своих видовых проявлений, но аналогом или омонимом для всего существующего или для всего бытия (VI 3, 7, 10—17). Однако Плотину ничто не мешает понимать это сущее и чувственно (VI 3, 6, 13—16), и ноэтически (VI 2, 8, 13), и притом ноэтически тоже в разном смысле слова (VI 1, 1, 18; VI 4, 4, 1—3). Таким образом, сущность понимается у Плотина и как тактическая субстанция (*substantia*), и как смысл бытия (*substantialitas*), и как сущность сущности с выдвинутым моментом смысловой структуры (*essentia*)⁵.

Подводя итог вышеизложенному, мы должны сказать, что Г. Небель несомненно почувствовал глубокую разницу при конструировании категорий у Плотина и Аристотеля и даже высказал мнение, что разница эта зависит от нового понимания жизни у Плотина. Но теперь мы видим, что аристотелевскую систему категорий и аристотелевскую «сущность» он анализирует вовсе не с точки зрения нового понимания жизни у Плотина, а наоборот, старается только уточнить и проанализировать эту аристотелевскую сущность тоже, собственно говоря, по-аристотелевски. Аристотель действительно наделал много ошибок в своем учении о сущности, и Г. Небель хорошо это понимает. Однако Г. Небель вовсе не понимает того нового чувства жизни у Плотина, которое заставило Плотина создавать такую противоречивую критику Аристотеля и такое специфическое собственное построение логических категорий. Г. Небель не понимает здесь самого главного, а именно *понятийно-диффузного* стиля Плотина. Этот стиль формулирован у нас выше (см.). Если не принимать во внимание этого понятийно-диффузного стиля Плотина, то вся логика и эстетика Плотина действительно предстанет перед нами как сплошная путаница. На самом же деле понятие

¹ Эту платиновскую критику воспроизводит, например, П. П. Блонский в кн.: *Философия Плотина* (М., 1918, с. 227—237). Тот же автор (с. 395) перечисляет и других критиков учения Аристотеля о категориях.

² Nebel G. Op. cit., S. 439-440.

³ Правда, в данном случае Г. Небель не учитывает, что это обозначение при надлежит не Плотину, но Платону, из «Софиста» которого (254 a — 255 a) Плотин и приводит эту цитату.

⁴ Nebel G. Op. cit., S. 443—444.

⁵ Nebel G. Op. cit., S. 445.

сущности у Плотина основано как на отождествлении субстанции и эссенции, так и на их различении, причем это самотождественное различие сущности, соединенное к тому же как с ее внутренним подвижным покоем, так и с ее уходом в категориально неразличимую вершину ноологической пирамиды, так и с ее методически-регулятивным определением тех или иных областей действительности. Другими словами, под своей сущностью Плотин понимает решительно все — и Единое, и Ум, и отдельные эйдосы внутри Ума, и Мировую Душу, и космос, и все то, что внутри космоса. Это и значит, что сущность для Плотина — это понятийно-диффузная категория, которая разлита по всему бытию, которая зависит от специфических свойств каждой ступени бытия и которая поэтому делается понятийной только в связи с платиновским принципом всеобщей иерархии. Да Г. Небель и сам формулировал это в начале своего исследования, правда, весьма неопределенно. Однако ясно, что даже и этот свой иерархический принцип он совершенно забывает в своем конкретном терминологическом исследовании Плотина. Мы несколько не настаиваем на окончательности нашего понимания сущности у Плотина, но мы решительно настаиваем на том, что проанализированные у нас выше платиновские концепции времени и вечности, самости и эманации, равно как и логоса, эйдоса и мифа только и можно понять в смысле предложенной сейчас у нас понятийно-иерархической структуры платиновской концепции сущности. Это и было результатом нового чувства жизни, которым Плотин обнимал все анализируемое им бытие. А ничего подобного у Г. Небеля мы не находим.

7. *Сводка предыдущего и первая (предварительная) формула общеэстетического мировоззрения Плотина.* То, о чем мы говорим в настоящем разделе книги, само собой разумеется, допускает и множество других подходов к эстетике Плотина, поскольку эстетика эта весьма богатая и насыщенная и в то же время почти нигде не изложена им систематически. В то же время множество возможных подходов к эстетике Плотина определяется тем, что она дается у Плотина слишком глобально и чересчур синтетично или, как мы сказали, слишком понятийно-диффузно, слишком текуче-сущностно. Так что анализировать всю эту глубокую и насыщенную философию, конечно, можно по-разному. Делая эту оговорку и признавая наш анализ только одним из возможных, попробуем в краткой формуле свести воедино все то, что мы нашли в глобально выраженной философско-эстетической системе Плотина, после чего уже можно будет перейти и к систематическому анализу специальных текстов Плотина из области эстетики.

Мы могли бы сказать так. Прекрасная предметность, по Плотину, есть: 1) временно-вечно или вечно-временно 2) эманационная 3) из абсолютного первоединства 4) самость 5) чистого и не смешанного Ума (noys), или область чистого мышления (logos), которая, оставаясь в себе самой, то есть в сфере чистого Ума, порождает 6) осуществление чисто смысловой заданности 7) в виде интуитивно (эйдос) умно реализованной 8) Софии, являющейся в свою очередь 9) мифологическим (mythos) 10) архетипом (archetypes) для всех своих 11) бесконечных 12) инобытийно-материальных воплощений.

Короче, как мы убедимся в этом на анализе V 8, 6 — особенно строки 5—8 (см. ниже), прекрасное есть, попросту говоря, «умное изваяние», или вообще мир богов.

8. *Эстетика является завершительной областью онтологии и в этом смысле есть самостоятельная дисциплина.* Наконец, если указывать общие интуитивные основы эстетики Плотина, то необходимо остановиться хотя бы кратко на одном вопросе, который в самой эстетике Плотина будет встречаться на каждом шагу. Это — общеантичная эстетика прекрасной индивидуальности. В период ранней классики она встречалась нам в мало расчлененной форме, но уже Платон и Аристотель вполне расчленяют прекрасную вещь и то прекрасное, благодаря чему вещь прекрасна, так что уже у них эстетика является достаточно самостоятельной дисциплиной, будучи только завершением онтологии. У Плотина это расчленение доведено до крайней степени, но зато и объединение всякой более или менее совершенной вещи с красотой является самым первым и максимально очевидным принципом. В окончательной форме мы найдем это в самой эстетике Плотина. Здесь же укажем только на предварительные интуитивные основы данного воззрения.

Плотин потрясен всеобщим осмыслением существующего. Поэтому все существующее для него обязательно является не чем иным, как воплощением сначала Мировой души, потом через нее сверхмирового Ума и, наконец, Единого. Невозможно говорить о сущности какой-нибудь вещи, не отдавая себе отчета в том, что она есть воплощение Ума. Говорить так, конечно, можно, но это не будет характеристикой вещи в ее существе. Это будет лишь поверхностная характеристика. Следовательно, только тогда мы будем понимать сущность вещи в ее глубине, когда будем осознавать эту вещь как порождение Ума, который всегда прекрасен, так как не содержит в себе никакого внешнего инобытия, способного снижать его самодовлеющую сущность. Об этом подробно мы будем читать у Плотина ниже (V 8, 1. 3. 8. 9, 15—26, у нас см. ниже). Душа — двойная, потому что творит она не сама по себе, но благодаря получаемым ею от Ума идеям, как поступает и художник (V 9, 3, 30—35). Следовательно, каждая вещь есть нечто художественное. В конце же концов прекрасная вещь является прекрасной благодаря своему участию в благе (V 9, 2, 1—27), или, говоря вообще, всякий образ (εἰκόνη) предполагает свой прообраз (archetypon) (VI 4, 10, 1—8) в благе (V 9, 2, 1—27). Наконец, вопросу об онтологизме эстетики и о том, что всякая сущность является самой собой только благодаря воплощенности в ней идеи, посвящена у Плотина целая глава (V 8), о чем у нас будет разговор ниже (см.). Здесь доказывается, что истинная сущность не может не быть красотой, потому что она весь свой смысл содержит в себе, а красота и есть такая субстанция, которая все содержит в себе (V 8, 9, 36—41).

Таким образом, можно считать вполне доказанным и общеинтуитивное эстетическое ощущение, и общеинтуитивную античную мысль у Плотина о том, что эстетика есть не больше как завершение онтологии, но что это как раз и делает ее самостоятельной дисциплиной, не меньше, чем были самостоятельны в античности логика, физика и этика.

9. *Переход к последующему.* После этого обзора эстетики Плотина в ее глобально интуитивном виде попробуем наметить уже не такие глобальные, но систематически расчлененные аспекты его эстетики, которые в ней не только несомненно содержатся, но и являются подлинной базой для всякого рода систематических утверждений Плотина.

Сейчас мы обследовали материалы из Плотина, которые по преимуществу содержатся не в его специальных

трактатах по эстетике. Мы нашли, что они дают возможность и без специальных трактатов сформулировать по крайней мере основные тенденции эстетики Плотина. Согласно намеченному у нас выше плану концентрического изложения эстетики Плотина, здесь мы дали ее первый очерк, основанный, скорее, на общефилософских и общеэстетических интуициях философа. Теперь нам стоит перейти ко второму изложению Плотина, основанному на его специальных трактатах по эстетике. Имея в виду понятийно-диффузный и сущностно-текучий философско-эстетический стиль Плотина, мы не должны удивляться тому, что специальные трактаты Плотина по эстетике будут только повторять, дифференцировать и углублять то учение об эстетической предметности, которое мы получили и без их специального изучения. Однако эта тяжелая задача — анализировать эстетику Плотина — требует от исследователя как-нибудь преодолевать эти постоянные повторения, встречающиеся у него. И мы пытаемся преодолеть их именно тем, что сначала обследовали эстетическую предметность, анализируемую Плотинной вне специальных трактатов, а теперь сделаем попытку перевести и проанализировать также и эти специальные трактаты. Повторения, конечно, неизбежны. Но, как мы установили с самого начала, это является результатом не нашего разбросанного изложения, но результатом понятийно-диффузного и текуче-сущностного стиля самого философа.

Теперь мы и перейдем к переводу и анализу специальных трактатов Плотина по эстетике.