

[illegible]



ΠΛΩΤΙΝΟΣ

ÉMILE BRÉHIER

**LA PHILOSOPHIE
DE PLOTIN**



ЭМИЛЬ БРЕЙЕ
ФИЛОСОФИЯ
ПЛОТИНА



*Перевод с французского:
А. Гагонина*



*Санкт-Петербург
«Владимир Даль»
2012*

УДК 1/14

ББК 87

Б 87

Эмиль Брейе. Философия Плотина. — СПб.: «Владимир Даль», 2012. — 392 с.

ISBN 978-5-93615-119-4

Философия Плотина для Эмиля Брейе вырастает из сугубой потребности человека «найти во внешней реальности не инертный и чужеродный объект, а место, благоприятное для духовной активности». И вот, такое место человек обретает повсюду, как только он действительно проникает в природу своего мышления и «внешней» реальности. Тогда оказывается, что единственным инертным объектом в мире оказывается он сам, постольку поскольку не чувствует себя моментом одной необъятной духовной жизни, постольку поскольку не становится или не думает становиться одним из трех главных ее состояний — Единым, Умом или Душой. Что такое Единое? Что такое Ум? Что такое Душа? Ответы на эти вопросы дает то удивительное странствие в самого себя, к которому Плотин Эмиля Брейе приглашает каждого!

Programme



*Издание осуществлено в рамках
программы содействия издательскому
делу «Пушкин» при поддержке Посольства
Франции в России и Французского
института /министерства
Иностранных и европейских дел Франции*

*Cet ouvrage, publié dans le cadre du
Programme d'aide à la publication Pouchkine,
a bénéficié du soutien de l'Ambassade de France
en Russie et de l'Institut français/ministère
français des Affaires étrangères et européennes*

- © Librairie Philosophique
J. Vrin, Paris, 1928, 1998
- © Издательство «Владимир
Даль», 2012
- © А. С. Гагонин, перевод,
составление, вступитель-
ная статья, 2012
- © П. Палей, оформление,
2012

ISBN 978-5-93615-119-4

ISBN 978-2-7116-8024-5 (фр.)

А. С. Гагонин
ЭМИЛЬ БРЕЙЕ:
ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ ЖИТЬ

Значение «драгоценной книжицы»¹ Э. Брейе стали понимать очень рано. Так, испытавший влияние Брейе П. О. Кристеллер пишет о принципиальном отличии этого ученого от всего предшествующего платиноведения.² О «Философии Плотина» самым лестным образом отзываются П. Анри³ и А. Х. Армстронг.⁴ Вместе с тем из чтения современной литера-

¹ С упоминания об этой *précieux petit livre* Э. Брейе начинается библиографический указатель в книге М. де Гандильяка «Мудрость Плотина»: *Gandillac M. de. La sagesse de Plotin. Paris: Hachette, 1952. P. xxiii.*

² *Kristeller P. O. Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin. Tübingen, 1929. S. III.*

³ Который в аннотации к книге Arnou R. «Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin» утверждает, что за 35 лет своей редакторской и научной деятельности не видел лучшего введения в мысль Плотина, чем «Философия Плотина» Э. Брейе, «Архитектура умопостигаемого мира» А. Х. Армстронга (*Armstrong A. H. The Architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus, 1940*) и «Желание Бога в философии Плотина» Р. Арну (*Arnou R. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*).

⁴ См.: *Armstrong A. H. Op. cit. P. 28.* И далее там же целая глава «The One and the Spiritual Life» (pp. 29—47). Интересно, что, принимая идею Брейе об ипостасях как моментах духовной жизни, Армстронг оказывается едва ли не самым горячим противником концепции французского ученого о зависимости Плотина от мысли Упанишад.

туры о Плотине и тем более из знакомства с отзывами о взглядах Брейе складывается впечатление, что книжка эта как бы заперта на ключ, который утрачен. Действительно, некоторые современные ученые ставят трактовку Брейе Плотина в зависимость от идеализма и взглядов на Плотина Гегеля.⁵ Такая позиция кажется ошибочной, и во многом именно она послужила стимулом для написания этой статьи. Точно так же современное плотиноведение проигнорировало ряд важнейших идей самого Брейе касательно Плотина. Наконец, многие идеи Брейе, изменившие лик всей предыдущей науки о Плотине, остались совершенно незамеченными в России. Мнение современного русского читателя о Плотине формировалось и формируется учеными, в принципе мыслящими категориями немцев XIX в. Но ведь с появлением книги Брейе такая позиция кажется анахронизмом.

Таковы мотивы появления этой статьи. Теми же мотивами объясняются ее задачи. Прежде всего, мы хотим объяснить колоссальный вклад Брейе в науку о Плотине. Но для этого нужно показать принципиальное отличие позиции Брейе от норм всего предшествующего ему плотиноведения. В своем объяснении Плотина Брейе не только не следует немецким стандартам XIX в., и в частности Гегелю, но и вообще выходит из рамок всего духовного контекста Западной Европы. Ибо условием понимания Плотина в числе прочего он ставит некий мистический опыт и еще понимание божественного, несовместимое с нормами христианства. Этот разрыв Брейе со всей западноевропейской духовной традицией вызывает еще один вопрос. Как будет видно из первой части этой статьи, Платином Брейе занимался на протяжении всей своей профессиональной жизни. Но в то же время он сам пишет, что делом всей его жизни была «защита сущности философии во всей ее чи-

⁵ См., напр.: Хэнки В. Дж. Плотин в свете Гегеля и интеллектуализма (наст. изд. С. 330—336, особенно с. 335).

стоте». А сущность философии для Брейе заключается в рациональном объяснении природы реальности. Но ведь как раз Плотин, с точки зрения Брейе, и должен нарушать чистоту философии. Разве Плотин не крушит для него греческий рационализм, т.е. философию по преимуществу? Разве в решении чисто философских вопросов Плотин не прибегает к религиозным представлениям, да еще и представлениям неевропейским? Откуда такой разрыв? Почему Брейе всю жизнь занимался философом, который вроде бы противоречил делу всей его жизни?

Этими вопросами объясняется план нашей статьи и заглавия двух ее частей. В первой части статьи, названной «Плотин — путь длиною в жизнь», мы попытаемся показать, какую роль в творчестве Брейе занимала работа над Платином. Во второй части, озаглавленной «В поисках утраченной инициативы», мы попытаемся определить инициативу, привнесенную Брейе в платиноведение и позже этим платиноведением утраченную. Именно определенность с этой инициативой позволит ответить на ключевой вопрос всей статьи в целом: почему Брейе всю жизнь занимался философом, который вроде бы противоречил делу всей его жизни? Наконец, заглавие всей статьи в целом, во-первых, говорит о дани уважения П. Адо, многие мысли которого ее вдохновляли; и, во-вторых, объясняет две вещи: философию как способ жить отдельного ученого и тот факт, что многие философские реалии, например Единое, Ум, Душа и т. д., могут быть поняты только как способы, какими должен жить каждый.

Впрочем, наша статья не будет ограничиваться рамками этих нескольких главных линий. Так, первая часть статьи должна дать вообще возможно более полное представление об удивительной жизни Брейе-человека и Брейе-ученого. А вторая часть статьи должна показать также, в каком духовном и историко-философском контексте это творчество развивалось.

И, наконец, последнее замечание. «Философия Плотина» Э. Брейе не является полноценной монографией вроде его книг о Филоне, Хрисиппе и Шеллинге. Этот материал составлен на основе одного курса лекций. Поэтому книга Брейе не дает масштабного представления о философии Плотина. В этой связи мне показалось целесообразным перевести самые известные статьи Брейе о Плотине. Эти статьи помогут лучше понять «Философию Плотина» и вообще платиновскую инициативу Брейе. Наконец, в приложении II мы поместили перевод двух работ канадского ученого В. Дж. Хэнки, которые проливают весьма любопытный дополнительный свет на историю изучения неоплатонизма во Франции, т.е. на тот культурный контекст, который определял работу Брейе и развитие всего платиноведения в XX веке.

1. Э. Брейе: Плотин — путь длиною в жизнь

Эмиль Брейе родился 12 апреля 1876 г. в Барле-Дюке, старом уютном городке на северо-востоке Франции, в университетской семье.⁶ Старший брат его, Луи Брейе — известный историк византийского искусства, знаток иконографии. Не связан ли этот факт с постоянным увлечением Эмиля Брейе природой образа⁷ и настойчивым стремлением «высвободить сущность философии» еще и от христианских

⁶ Дальнейшие биографические сведения об Э. Брейе взяты из: Википедии; *Dictionnaire des philosophes*, sous la dir. de Denis Huisman, 2e édition revue et augmentée. Paris: PUF, 1993; *Mossé-Bastide R.-M. Bergson et Plotin*. Paris: PUF, 1959; Предисловия G. Davy к «*Études de Philosophie antique*» (Paris: PUF, 1955. P. v—xxii) и статьи самого Э. Брейе «Образы Плотина — образы Бергсона» (наст. изд. С. 310).

⁷ См. статьи «*De l'image à l'idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique*», 1908; «*Origine des images symboliques*», 1913; позднюю статью «Образы Плотина — образы Бергсона» и вообще первую его монографию о Филоне.

наслоений?⁸ Студенческие годы его проходят на филологическом факультете Сорбонны. В числе его наставников — известный исследователь Платона и эллинистической философии Виктор Брошар и антрополог Люсьен Леви-Брюль.⁹

Однако важнейшим духовным влиянием и самым мощным импульсом, обратившим его к Плотину, Брейе обязан, скорее всего, вовсе не Сорбонне, а событиям «на другой стороне улицы Сен-Жак».¹⁰ С 1896 по 1902 г. сильнейшее увлечение Плотиним переживает Анри Бергсон.¹¹ С 1897 г. Бергсон работает в Коллеж де Франс, тогда же начинает читать там два курса лекций по Плотину: один курс был посвящен Психологии Плотина (по вторникам), а второй (по пятницам) — специально IV «Эннеаде».¹² Кроме того, проходили еще утренние конференции-семинары, на которых также разбиралась IV «Эннеада» и которые, собственно, и посещал юный Брейе, оказавшийся «в числе горстки смельчаков, решившихся перейти улицу Сен-Жак, чтобы взглянуть, что же все-таки происходит на другой стороне» от Сорбонны.¹³ Наконец, в 1901—1902 гг. Бергсон читает курс лекций о 9-й книге

⁸ См. прежде всего большую статью Брейе «Y a-t-il une philosophie chrétienne?», 1931; статью В. Дж. Хэнки «Эмиль Брейе: Плотин в свете Гегеля и интеллектуализма» (наст. изд. С. 330); большую монографию о Средневековой философии «La Philosophie du Moyen Âge», 1938; статью Брейе «Как я понимаю историю философии», с. 277 наст. изд.

⁹ Позже Э. Брейе напишет о нем две статьи: «Lucien Lévy-Bruhl, l'historien de la philosophie», 1935; «Originalité de Lévy-Bruhl», 1949 (полная информация — в библиографии Э. Брейе).

¹⁰ См.: Э. Брейе «Образы Плотина — образы Бергсона» и R.-М. Mossé-Bastide «Bergson et Plotin»: вполне вероятно, что именно эти чтения (Бергсоном текстов Плотина о Душе) подтолкнули Эмиля Брейе к переводу «Эннеад».

¹¹ Mossé-Bastide R.-M. Bergson et Plotin. P. 23.

¹² Ibid. P. 2, 23.

¹³ «Образы Плотина — образы Бергсона» (наст. изд. С. 310).

VI «Эннеады»,¹⁴ но уже окончивший Сорбонну Брейе вряд ли его слушал.

В 1900 г. Эмиль Брейе временно прощается с Альма Матер и Коллеж де Франс. В Сорбонне проходят выпускные экзамены по специальности «философия», и начинается стандартная для французского ученого карьера: сначала — преподавание в провинциальных лицеях, затем — в университетах с постепенным продвижением к Парижу. Эмиль Брейе преподает в лицеях Кутанса, Лаваля (с 1903 по 1908 г.) и Бовэ. Лицеисты чувствовали за его лекциями больше, чем просто слова: «Они чтили в нем философию, уважения к которой он добивался. Они чтили философию в его скромности, не уступающей его ревностной любви к этому „хрупкому растению“». ¹⁵ И уже тогда, в юношеские свои годы, Брейе, подобно аристотелевскому мудрецу, демонстрирует не только способность понять что-то сложное и главное, но и умение донести это до самого неискушенного слушателя. Его ученик вспоминает: «Эта обстановка воспламеняла в нас способность размышлять: в ней наш учитель вел нас к дворцам идей... в святая святых с сущностью философии в глубине. Сущность эта, уже тогда во всем фихтеанская, постепенно раскрывалась, разгадывалась к концу каждого занятия». ¹⁶ В 1908 г. проходит защита его диссертации о Филоне Александрийском. «Контакт с Филоном оказывается для Брейе откровением, точкой отсчета его последующих работ и, безусловно, источником его философской концепции истории философии». ¹⁷ За это свое исследование Брейе получает ученую степень доктора филологии. Далее следует преподава-

¹⁴ *Mossé-Bastide R.-M. Bergson et Plotin. P. 23.*

¹⁵ Из предисловия G. Davy к «*Études de Philosophie antique*», р. vi.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, р. xi; а также «Как я понимаю историю философии» (наст. изд. С. 279).

ние в университетах города Рен (Rennes), Бордо, а с 1918 г. — в Сорбонне. Период с 1908 по 1914 г. оказывается также и первым творческим этапом в жизни Брейе — на небе французской науки вспыхнула очередная звезда, горящая мощно и ослепительно ярко. С 1908 по 1914 г. с промежутком всего в один год выходят три очень важные¹⁸ (и достаточно объемистые) монографии о Филоне (1908), Хрисиппе (1910) и Шеллинге (1912) и с десятков статей, преимущественно о стоицизме.¹⁹

Все изменилось в одночасье. Позже, вспоминая лицейские годы, его ученик напишет: «Когда на наших глазах он весь предавался философии, любовь к которой так хотел внушить нам, когда мы внимали его словам, его речам о стоиках, мы и подумать не могли, чтобы вдруг вопреки всему возникнет какое-то гибельное божество и возвестит: придет день, когда ваш философ станет солдатом и не раздумывая, будто бы по привычке сменит стойкость ученого на стойкость героя. Руку, которую он столько раз ласково протягивал вам в подтверждение ясности своих слов, он потеряет в бою. Но ни ампутация, ни столбняк, ни гангрена со всеми их страданиями не сломят его воли. Личный его пример не изменит его правилам».²⁰ В 1914 г. начинается Первая мировая война, и жизнь показывает, что в ней всегда есть место подвигу. «Земную жизнь пройдя до половины», 38-летний философ, филолог, профессор, автор трех монографий, Эмиль Брейе уходит на фронт. Его зачисляют в 344-й пехотный полк, он храбро воюет и вскоре получает звание младшего лейтенанта. Его мужество отмечают в приказе по дивизии и приказе по армии. После тяжелого ранения ему ампутируют левую руку. Брейе присуждают орден Почетного Легиона, и он вынужденно возвращает-

¹⁸ Особенно по меркам русской науки.

¹⁹ Подробнее см. библиографию Брейе.

²⁰ G. Davy к «*Études de Philosophie antique*», p. vi—vii.

ся к прерванной научной и педагогической деятельности.

«Пережитое несчастье, конечно же, отягчило жизнь Брейе, но оно так и не нарушило ее ритмического хода; ранение мешало научной деятельности, но она осталась столь же плодотворной. Может быть, наш философ стал чуть более сосредоточен, и еще он стал тверже держаться правила... не отвлекаться во время преподавания в Сорбонне и при работе над книгами на посторонние вещи».²¹ С 1918 г. Брейе преподает в Сорбонне и, кажется, сразу же возвращается к Плотину. В 1921—1922 гг. он читает курс лекций, послуживший основой «Философии Платона». В 1925 г. ученый читает лекции в Каирском университете, а в 1936 г. — в университете Рио-де-Жанейро. В 1935 г. он возглавляет аттестационную комиссию в Высшей Педагогической Школе на защите докторской диссертации Андре-Жана Фестюжьера «Созерцание и созерцательная жизнь по Платону», с которым резко расходится по вопросу о природе созерцания у Платона и Плотина.²²

Период между двумя мировыми войнами — период акмэ Эмиля Брейе. За двадцать с небольшим лет (1918—1939) им написаны «История немецкой философии» (1921), «История Средневековой фило-

²¹ Там же.

²² Диссертация А.-Ж. Фестюжьера вскоре (в 1936 г.) будет издана как самостоятельная монография. Перевод этого философского и литературного памятника вышел в изд-ве «Наука» (СПб., 2009). В том же издании опубликован перевод критического отзыва на эту работу Э. Брейе (Платонизм и неоплатонизм. По поводу одной книги отца Фестюжьера, с. 488—495). У Брейе была еще статья по этому вопросу («Парменид» Платона и негативная теология Плотина, 1938), перевод которой публикуется в наст. издании (С. 304). Об этой важной полемике и ее роли в современной французской философии писал в своих работах совр. канадский ученый В. Дж. Хэнки; переводы двух работ Хэнки публикуются в наст. изд. (с. 330—389). В нашей статье данный вопрос будет рассматриваться чуть ниже.

софии» (1937), большая «История философии» в семи томах (1926—1932), и, наконец, выходит «Философия Плотина» (1928), дублирующая курс лекций 1921 г. К этому нужно добавить перевод всего корпуса Плотина (шесть томов, по одному тому на каждую «Эннеаду», 1924—1938) со знаменитыми «пояснениями», сохранившими научную ценность по сей день даже при впечатляющих темпах развития мировой науки о Плотине за последние 20 лет. Добавим сюда еще тридцать статей и две или три монографии по общей философии. Также обратим внимание, что его «История немецкой философии» (1921) вышла одновременно с чтением лекций по философии Плотина, что «История философии» писалась почти одновременно с переводом «Эннеад», а «История Средневековой философии» была завершена приблизительно одновременно с переводом «Эннеад». Лучшую картину этой духовной инициативы может дать только анализ ее содержательного аспекта, который будет затронут ниже.

За последние десять с небольшим лет жизни Эмиля Брейе из-под его пера выходит сравнительно немного. Он пишет с десятков статей и несколько небольших монографий преимущественно по современной философии и общеполитическим вопросам. В этом «спаде» научной активности нет ничего странного. В 1940 г., в год оккупации Франции, автору «Философии Плотина» уже 64 года. Добавим сюда чувства Брейе при виде позорной капитуляции его Родины, ради которой он в далеком 1914 г. отпросился на передовую и потерял руку. Вспомним о смерти Анри Бергсона, человека, вдохнувшего жизнь в его творчество. Да мало ли что еще могло быть в то время! Но жизнь идет своим чередом. Брейе по-прежнему преподает. В 1941 г. он становится членом Французской Академии Моральных и Политических наук, заняв место умершего Анри Бергсона. Не чужда ему и издательская деятельность. Так, еще в тридцатых годах он сменяет своего бывшего научного на-

ставника Л. Леви-Брюля на посту директора журнала «Revue Philosophique» и какое-то время занимает пост директора «Философской Энциклопедии».

В последние годы своей жизни, рассуждая о «трансформации Французской философии», Брейе дает формулировку столь значимой для него «бергсоновской инициативы». Эта инициатива противопоставляется инициативе Дюркгейма и Лабертоньера: «Общая черта всех этих учений — своего рода поворот в способе понимания человеческой природы. Человеческая природа не рассеивается в мировом механизме, как у детерминистов, и ее требования больше не обуславливают реальность, как у кантианцев. Вместо этого все они стремятся раскрыть отношения, связующие внутренний опыт с миром».²³ «Инициатива Дюркгейма» ставит человека в зависимость от трансцендентного ему общественного организма, Дюркгейм «бросает человека в общество и связывает его обществом».²⁴ С другой стороны, различается «модернистская» инициатива Католической Церкви, связанная с именем Лабертоньера. Она вызвана стремлением подчинить религиозные догматы и правила живой церковной жизни. Этим двум инициативам, ставящим человеческий рассудок в подчиненное положение обществу или церковной жизни, противостоит инициатива бергсоновская. Она стремится переосмыслить сам человеческий разум. Человеческий разум для нее больше не есть «ни интуиция сущностей, как у Декарта, ни синтетическое единство, как для Канта, ни сумма каких-то простых компонентов, как для эмпиристов. Разум оказывается формой жизни, т.е. той формой жизни, которая жизнь принимает в человеке, и понять это можно только выйдя из такой формы, поднявшись до перекрестка, на котором она зародилась».²⁵

²³ Transformation de la philosophie française. Paris: Flammarion, 1950. P. 17.

²⁴ Ibid. P. 38.

²⁵ Ibid. P. 20.

Эта бергсоновская инициатива разума-жизни пронизывает все сочинения Брейе последнего периода его творчества. Так, в 73 года он пишет одну из самых прекраснейших, самых «юных» своих статей, «Образы Плотина — образы Бергсона»,²⁶ завершая тем самым одну из главных тем своего творчества — тему образа, аллегории, ставшую главной интригой первой же его монографии о Филоне. Весьма показательна тема последней его статьи: аналогии в творении у Шанкары и Прокла.²⁷ Этот финальный аккорд ясно показывает, что внимание к Востоку в «Философии Плотина» не было для Брейе каким-то эпизодом.

Умер Эмиль Брейе в Париже в 1952 г., на 76-м году жизни.

Самое главное, что осталось после него — это заданная им инициатива философского и историко-философского поиска. Под сильнейшим влиянием Брейе написана «Архитектура умпостигаемого мира в философии Плотина» Армстронга.²⁸ Именно этой инициативе мы обязаны появлением удивительных по своей мощи книг о Плотине Жана Труийара,²⁹ — может быть, вообще лучшего из всего написанного о Плотине и близкого Брейе по духу. Именно эта инициатива вдохновляет творчество Пьера Адо и главное — дает импульс и жизнь уже собственной иници-

²⁶ Перевод этой статьи см. наст. изд. С. 310—329.

²⁷ *Les analogies de la création chez Çankara et chez Proclus // Revue philosophique*, juill.-sept. 1953 (repr. *Études de Philosophie antique*. Paris: PUF, 1955. P. 284—288). Ниже мы еще увидим, какой шум вызвало предположение Брейе о центральном месте религиозного учения Упанишад в мысли Плотина.

²⁸ *Armstrong A. H. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge University Press, 1940. Книга эта, впрочем, возможно, сохраняет букву, а не дух учения Брейе о Плотине.

²⁹ *Trouillard J. La Procession plotinienne*. Paris: PUF, 1955; *Trouillard J. La purification plotinienne*. Paris: PUF, 1955.

циативе этого мыслителя по комментированному переводу текстов Плотина. Сразу же после смерти Эмиля Брейе его ученики и последователи заботливо собирают его статьи и публикуют два сборника, посвященных соответственно древней и новой философии.³⁰ И наконец вспомним, с какой теплотой, с каким пиететом написаны воспоминания ученика Эмиля Брейе, ставшего впоследствии деканом филологического факультета Сорбонны, Жоржа Дави, в предисловии к первому посмертному сборнику статей своего учителя!

Теперь подведем некоторые итоги. Уже простой взгляд на библиографию Брейе³¹ показывает, что, во-первых, Плотинем он занимался всю жизнь, и, во-вторых, что тема Плотина — главная тема его жизни.

Также весьма примечателен творческий и научный контекст работы над Плотинем. Практически всегда штудии Плотина сопровождаются интенсивными исследованиями в сфере немецкой классической философии или вообще — философии Нового времени. В этой связи интересно посмотреть по библиографии хронологический контекст выхода статей о Плотине и неоплатонизме: практически всегда тут же пишется статья по Новой философии.

Очень любопытен также четырнадцатилетний «пробел» в изучении Плотина на заре творчества Брейе, охватывающий период между окончанием Сорбонны (1900) и Первой мировой войной. Почему мощнейший бергсоновский импульс для столь живого интереса к Плотину проявляется впервые в 1921 году? По-видимому, дело заключается прежде всего в том, что Брейе учился не в Коллеж де Франс у Анри Бергсона, а в Сорбонне у Виктора Брошара. Поэтому по выходе из Сорбонны Брейе, должно быть, работает над диссертацией о Филоне, тему ко-

³⁰ *Études de Philosophie antique*. Paris: PUF, 1955; *Études de Philosophie moderne*. Paris: PUF, 1965.

³¹ См.: Библиография работ Э. Брейе (наст. изд. С. 390).

торой ему подсказал его научный руководитель Виктор Брошар.³² Напомним, что работа над диссертацией занимает приблизительно семь лет, коль скоро книга о Филоне выходит в 1908 г. Ну а дальше? Почему дальше Брейе берется за Хрисиппа и Шеллинга, а не за Плотина? По-видимому, чисто инерционные мотивы³³ все же не являются единственной причиной. Если рассматривать творчество Брейе в целом и его работу над Плотинем также в целом, и все это брать в контексте развития общеевропейской науки о Плотине, то складывается впечатление, что, принявшись за Филона, Хрисиппа и Шеллинга, Брейе как бы подбирается к Плотину. Кажется, что все это — ступени к одной-единственной цели. Действительно, мнение о сугубом влиянии Филона и стоиков на мировоззрение Плотина становится общим местом с момента возникновения науки о нем. Эта точка зрения проводится в фундаментальных историях философии XVIII и начала XIX в. Бруккера и Теннемана. Ее воспроизводит Гегель в своих «Лекциях по истории философии» и вслед за ним Э. Целлер.³⁴ А к моменту лекций

³² См.: «Как я понимаю историю философии?» (наст. изд. С. 279).

³³ См.: «Как я понимаю историю философии?»: «Вся философская мысль Филона пропитана стоицизмом — философией, преподававшейся тогда повсюду. Именно здесь берет начало идея поискать на материале фрагментов Хрисиппа, каким образом Хрисипп строит учение, стяжавшее столь удивительную судьбу» (с. 280 наст. изд.).

³⁴ См.: *Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen: Verl. von L.F. Fues, 1852. III, 2; цит. по 2-му Лейпцигскому изд. 1868 г., напр., с. 384: утверждая, что Филон больше повлиял на неоплатоническую теорию «экстаза», чем учение Нумения о созерцании Блага, Целлер пишет: «Если первый Бог Нумения есть не что иное, как Нус, взятый в его отличии от Мировой Души, то Филон уже ясно говорит об отсутствии у Бога каких-либо качеств; об отличии божественного Разума, т.е. второй ипостаси, от абсолютного Бога; и постулирует, что единство с божеством, которое он изображает в тех же чертах, что и Плотин, —

Брейе о Плотине такая точка зрения с теми или иными модуляциями становится общим мнением.³⁵ Так вот, как раз такие влияния Брейе и отрицает. Ни Филон, ни Нумений, ни другие пифагорейцы, ни стоики, ни мистериальные религии, с точки зрения Э. Брейе, не могли повлиять на существо понимания Плотиним Божественного. Именно в этом вопросе наш историк философии самым решительным образом расходится со *всей* предшествующей наукой о Плотине. Эта линия начинает проводиться Брейе с первой же страницы «Философии Плотина». Таким образом, изучение Филона и Хрисиппа позволило Брейе разобраться во всех тонкостях тех моментов, которые могли бы привести к путанице систем этих философов с инициативой Плотина. И, с другой стороны, четкое видение филоновских и стоических положений в платиновском дискурсе позволяет Брейе выделить, отличить от этих положений самую философию Плотина. Наконец, Шеллинг. Шеллинга и Спинозу также принято сопоставлять не только с Плотиним, но и с учением Упанишад.³⁶ И вот, хорошее знание Шеллинга позволяет Брейе видеть в нем, как и вообще в немецком идеализме, только продолжение инициативы Плотина, а вовсе не развитие учения последнего — чем сплошь и рядом грешили немцы в XIX и

это высшая ступень в сравнении с рациональным мышлением», и т. д. М. И. Владиславлев мыслит в том же духе, хотя и предпочитает говорить об опосредованном влиянии Филона на Плотина через Нумения (см.: Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. СПб., 1868. С. 281–291).

³⁵ Подробнее этот вопрос будет рассматриваться во 2-й части этой статьи.

³⁶ См.: «... наряду с именами Спинозы и Шеллинга в работах Дойссена и Ольденберга чаще всего звучит как раз имя Плотина. Тожество в философии Шеллинга, единство души с Богом в разумной любви Спинозы — все эти концепции очень близки концепции тождества Я с всецелым сущим у Плотина; и те же самые мысли встречаются и в Упанишадах» (наст. изд. С. 202).

начале XX века.³⁷ Вся «Философия Плотина» повествует о том, что источником системы Плотина был мистический опыт, живой контакт с Богом, а не рациональное построение. И уже отсюда — основной посыл книги: объяснить, как Плотин примирят две эти совершенно разные вещи.³⁸ Вот почему на протяжении всего своего творчества Э. Брейе никогда не говорил о Плотине в терминах немецкого идеализма и тем более не доходил до того, чтобы толковать Плотина через Шеллинга или Гегеля. И одна из основных целей второй части этой статьи будет заключаться как раз в том, чтобы развеять возможные заблуждения на сей счет.³⁹

Теперь скажем несколько слов о Брейе как о переводчике. В амплуа переводчика Э. Брейе был таким же реформатором своего дела во Франции, как

³⁷ См. уже у М. И. Владиславлева о Гегеле: «Но самое изложение системы Плотина страдает у Гегеля теми же недостатками, как и изложение прочих философов. Он излагает его терминологией своей системы и потому затемняет его и даже навязывает ему свои понятия», с. 31. То же самое читаем о Кирхнере, с. 33, и о Рихтере, с. 34. То же самое во второй части этой статьи мы увидим у Древса и Гейнемана. По этому же пути пошел А. Ф. Лосев, усмотревший в нисхождении ипостасей Плотина гегелевское диалектическое развитие.

³⁸ См. в этой связи тонкое замечание Брейе в статье «Как я понимаю историю философии»: «Именно это подтолкнуло меня к изучению Шеллинга и уже через него — к знакомству со всеми типами немецкой философии, которые также стремятся дать монолитную систему, но *удается им это скорее не в их основе, а только в плане победы над дуализмом*. И вот, в случае с Шеллингом такая победа в очередной раз оборачивается *поражением, т. е. размежеванием между рациональной и позитивной философией*. И уже благодаря этому *размежеванию* мне открылись тревоги современного разума (курсив мой. — А. Г.)» (наст. изд. С. 281).

³⁹ Которые, например, очевидно проявляются у современного канадского ученого В. Дж. Хэнки. См. главу из его книги под очень показательным заглавием: «Э. Брейе: Плотин в свете Гегеля и интеллектуализма» (см. наст. изд. С. 330—347).

А. Ф. Лосев в России. Переводы Брейе настолько же выше классом переводов М.-Н. Буийе, насколько переводы Лосева лучше переводов под редакцией проф. Малеванского. Брейе также стремится сохранять стилистические и терминологические особенности подлинника. Характерной чертой его переводов является обильное использование парафразов, и в этом смысле Брейе можно назвать мастером парафразы: его варианты действительно близки по смыслу к значению текста оригинала и часто уже сами по себе оказываются интерпретацией. Перевод Эмиля Брейе может быть надежным помощником при работе над текстом Плотина еще и сегодня. По крайней мере, достоинства этого перевода не «снимает» последний французский целостный перевод трактатов Плотина в хронологическом порядке под редакцией Люка Бриссона и Жана-Франсуа Прадо.⁴⁰ Во многом перевод Брейе инициирует работу над переводом Плотина Артура-Хиллари Армстронга, так же как идеи «Философии Плотина» существенно повлияли на характер «Архитектуры умопостигаемого мира».⁴¹ Прекрасным вожатым по «Эннеадам» еще и се-

⁴⁰ Данные об этом переводе см. в библиографии Плотина.

⁴¹ *Armstrong A. H. The Architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.* Влияние чувствуется уже в структуре книги. У Армстронга, так же как у Брейе, все внимание сосредоточено на характере связей трех ипостасей Плотина. Отчетливо звучит мотив непрерывности Между Единым и Душой как одной-единственной духовной жизнью, см. особенно гл. «Единое и духовная жизнь» (*Armstrong A. H. Op. cit. P. 31 и сл.*). Возможно, также название самого трактата Армстронга как-то предполагает мысль Брейе о том, что «ошибочно рассматривать Плотина прежде всего как архитектора ипостасей...» (наст. изд. С. 85–86). Т.е. в том смысле, что, понимая три ипостаси как одну-единственную духовную жизнь и реальность, Армстронг все же сосредотачивается на «архитектурном моменте» в этой жизни. В общем и целом обе книги одинаково лаконичны, держатся в одних и тех же рамках и развиваются в русле одной духовной инициативы. Просто в книге Брейе

годня служат знаменитые «пояснения» Брейе к его переводам отдельных трактатов Плотина. В них наглядно проявляется внимание французского ученого к философии как пути или переходу, к поиску определенного «ритма, поступи мысли» философа.⁴²

Здесь же нельзя не упомянуть о характере книги Брейе о Плотине. «Философия Плотина» не является классической монографией о системе философа, дающей подробное и целостное изложение его творчества. Таковы три предшествующие монографии Брейе о Филоне, Хрисиппе и Шеллинге. Таковы уже первые большие труды, посвященные Плотину: Целлера, Кирхнера, Рихтера, наших Владиславлева и Блонского.⁴³ «Философия Плотина» Брейе есть скорее общее введение в мысль философа, причем выполненное с определенной точки зрения. Отчасти это объясняется возникновением «Философии Плотина». Напомним, что в основе этой книги лежит курс лекций, читанный о Плотине за 6—7 лет до момента выхода книги. Таким образом, на всем протяжении повествования мы наблюдаем развитие всего лишь одной интриги, заданной в 3-й главе «Философии Плотина»: в чем состоит основная Проблема в философии Плотина и как Плотин эту проблему решает. Решение этой проблемы Брейе находит в тождестве единой духовной реальности Плотина, условно состоящей из трех «ипостасей», с духовной жизнью каждого человека. Главный узел интриги распутывается в главах об Уме и Едином, связь которых для Брейе можно объяснить с помощью учения Упанишад. Подробнее на этом вопросе мы остановимся во второй части этой статьи.

больше Бергсона, который почти не чувствуется у Армстронга. У Брейе больше Духа, у Армстронга больше схоластики.

⁴² См.: «Как я понимаю историю философии?» (наст. изд. С. 279).

⁴³ Более подробное представление о различных типах общих работ о Плотине в библиографии Плотина в конце книги.

В заключение коснемся стиля Эмиля Брейе. В этой связи мы уже упоминали об одной из последних его статей «Образы Плотина — образы Бергсона». Написанная в семидесятилетнем возрасте, статья эта читается, как одно большое стихотворение. Но «Образы Плотина» — не исключение. По той же «Философии Плотина», другим книгам и особенно — статьям Брейе можно понять, что легкость, изящество и прозрачность этой последней статьи просто интенсивнее проявляются в ней, чем где-либо еще. В каком-то смысле данную работу можно назвать самым зрелым плодом научной и философской жизни Э. Брейе, который он подарил мировой науке. Вообще же о стиле нашего историка философии можно сказать то же, что он сам писал о стиле Бергсона. Вот эти слова: «Обновлению философской мысли (Бергсоном) отвечает качество его стиля. Стиль этот отличается тем строгим языком с минимумом технических терминов (Бергсон считал ненужным словарь специальной философской лексики), благодаря которому наши философы, начиная от Декарта и Мальбранша, оказываются также в числе наших самых великих писателей».⁴⁴

Что можно сказать о Брейе в целом? В каком-то смысле лучшей его биографией могла бы стать его библиография.⁴⁵ Так же как для философов античности его философский дискурс есть выражение особого, философского, образа жизни.⁴⁶ Действительно, если лучшие философские тексты античности, по Пьеру Адо, «не информируют, а формируют», то тексты Брейе сообщают об этапах такого формирования.

⁴⁴ Transformation de la philosophie française. P. 23.

⁴⁵ Вот почему в конце книги мы решили дать возможно полную библиографию трудов Эмиля Брейе в хронологическом порядке.

⁴⁶ Эта тема станет ключевой для другого великого французского историка философии и философа Пьера Адо, кстати учившегося у Брейе в Сорбонне.

Пользуясь словами его духовного побратима Бергсона, философия не была для Брейе каким-то личным конструированием: прежде всего она была «раз и навсегда принятым решением наивно *всматриваться* в себя и вокруг себя».⁴⁷ Философия была для него самым настоящим «очарованным странствием» в себе самом по дорогам, пройденным другими мыслителями. Чтение Брейе учит и нас таким странствиям и еще в чем-то мистике: оно показывает, как при чтении философского текста «приходится менять не свое понимание вещей, а понимание себя самого».⁴⁸ Может быть, это и значит быть философом, оставаясь историком философии? Вот почему многие работы Брейе не столько читаются, сколько сопереживаются. Они помещают нас в ту же духовную перспективу и позволяют уже самим «всматриваться в себя и вокруг себя» под каким-то другим, уникальным и очень верным углом зрения. Поэтому мы многого не поймем в некоторой отдельно взятой его книге, например в книге о Плотине, если прочтем ее вне контекста тех главных задач, которые Э. Брейе решал в своем творчестве. Его тексты — не порции научной информации, а попытка ответить на первичные свои вопросы и решить первичные свои задачи. Так, нерв философии Плотина Брейе находит в своем собственном стремлении «высвободить сущность философии во всей ее чистоте», «защитить это редкое и хрупкое

⁴⁷ *Bréhier E.* Notice sur la vie et travaux de Henri Bergson (1859—1941) / Institut de France. Académie des Sciences morales et politiques, séance du 11 mars 1946. Paris: Firmin-Didot & C^{ie}, 1946; repr. *Bréhier E.* Etudes de Philosophie Moderne. Paris: PUF, 1965. P. 129—144.

⁴⁸ Ср. Брейе Э. «Мистицизм и учение у Плотина»: «В чисто рациональном плане положение Плотина подобно положению физиков, которые, обнаружив какой-то опыт, несовместимый с принятыми на их время принципами, вынуждены менять эти принципы. *Только мистику приходится менять не свое понимание вещей, а понимание им себя самого* (выделено мной. — А. Г.)» (наст. изд. С. 302).

растение», найти «определенный ритм, поступь мысли» философа.⁴⁹ Но что это значит применительно к Плотину? Применительно к Плотину это значит, что развитие его инициативы нельзя отнести ни к чисто рациональным построениям, ни объяснять ее религиозными представлениями какой-либо из эллинистических религий, включая христианство. Именно эта простая мысль и лежит в основе «Философии Плотина» Брейе. Вот почему с самого начала своей книги наш автор ищет какой-то другой образ жизни, позволяющий понять «ритм и поступь мысли Плотина»; и уже определенность с этими двумя моментами позволяет Брейе объяснить самую теоретическую систему Плотина. Ниже весь этот механизм будет рассмотрен подробно. Сейчас же, забегая вперед, скажем, что Ум Плотина Брейе приходится объяснять с помощью Упанишад, а природу Единого — через сущность мистического опыта. Однако в конце книги, в главе о Едином, чувствуется какое-то неудовлетворение. Кажется, что Брейе как-то не дотягивается, что дверь перед ним заперта, что он просто не в силах идти дальше. Этому чувству способствуют и многочисленные противоречия в самой книге. Но все же, даже при этом факт остается фактом: Эмиль Брейе перевернул страницу в истории знания о Плотине. Благодаря своим подходам он смог разглядеть в философии Плотина тот свет, ту прозрачность, ту простоту взгляда, которые оставались недоступными всей предыдущей исторической науке и которые останутся недоступной науке будущей, постольку поскольку она не освоит открытия Брейе. Попробуем разобраться в этой запутанной истории. И если даже у нас не выйдет распутать все апории, то пользой, по крайней мере, будет то, что мы обнаружим, где завязаны главные узлы.

⁴⁹ См.: «Как я понимаю историю философии» (см. с. 288, 286, 279 наст. изд.).

2. В поисках утраченной инициативы

Итак, в раскрытии философии Плотина Э. Брейе начинает какую-то инициативу, и сам же ее теряет. Брейе как бы *додумался* до некоторого видения Плотина, но *не сумел видеть* таким видением. Ибо верная перспектива видения сути платиновской философии, как мы попытаемся показать, оказывается столь глубокой и удивительной, что характер присутствия в ней задает она сама, по своим законам, не знающим рамок западных представлений об уме и мире.

На наш взгляд, найти утраченную Брейе инициативу и объяснить причины ее утраты очень важно, потому что, возможно, это единственная перспектива, позволяющая увидеть существо философии Плотина, и тем самым, возможно, — существо всей древнегреческой философии.

Такое исследование предполагает три этапа. Сначала нужно определиться с характером платиновской инициативы Брейе: ее генезисом и проявлением в «Философии Плотина». Затем необходима оценка: что в раскрытии платиновской инициативы Брейе удалось, а что не удалось, где именно он ее упустил. Наконец, в-третьих, нужно разобраться с перспективами осознания этой инициативы и вообще освоения Плотина. Ибо перспективы эти кажутся столь же захватывающими и чудесными, как и сама инициатива. К сожалению, в рамках данной статьи был проделан только первый этап работы,⁵⁰ однако сейчас вкратце будет намечена картина всего поиска в целом.

Весь первый этап работы обусловлен составным характером платиновской инициативы Брейе. Руководствуясь определенными целями и взглядами, французский ученый комбинирует ряд идей из нескольких духовных традиций, определяющих религиозно-философский климат XIX — первой половины XX в., и тем самым характер истории философии и

⁵⁰ Которая ждет появления в печати в следующем году.

плотиноведения этого времени. Интригу здесь задает тот факт, что в отношении двух главных духовных течений европейского рационализма: протестантизма (лютеранства), питающего немецкую и позже — англосаксонскую науку и философию, и католичества, давшего самую мощную в XX в. науку о неоплатонизме и Плотине, вмешивается третий игрок.

Игроком этим становится набирающая с конца XVIII в.⁵¹ наука о Востоке в лице прежде всего индологии и буддологии, давших европейцам представление о незнакомых католико-протестантской духовности религиозно-философских измерениях. Это течение становится настолько значимым, что порождает даже самостоятельную линию в европейской философии, представленную Артуром Шопенгауэром и Эдуардом фон Гартманом. К этой картине нужно добавить внимание Брейе к Гегелю и особенное влияние на французского ученого Бергсона. Наконец, необходимо учитывать и цель профессиональной жизни Брейе — защитить и очистить рациональную сущность философии и т.о. вообще рационального познания от сторонних влияний — прежде всего от усилий христианства поставить философию и вообще рациональное познание в зависимость от определенной теологической картины мира.⁵²

⁵¹ Т.е. со времени появления профессиональной истории общей философии, греческой философии и первых, так сказать, научных изложений философии Плотина (Тидеман и особенно Тенеманн) в частности. Тогда же зарождается и профессиональная история догматов. Этот параллелизм примечателен тем более, что все это варится в одном котле, сплавленном из одних (преимущественно) лютеранских духовных компонентов. Обратим внимание также на то, что законченный вид все эти течения принимают в том же самом котле во 2-й половине XIX в., т.е. в эпоху материализма и позитивизма; и что именно эти схемы до сих пор образуют т. н. российскую науку во всех указанных сферах.

⁵² Разумеется, под христианством у Брейе нужно понимать прежде всего католицизм и затем отчасти протестантизм.

Так вот, «Философия Плотина» Брейе дает пересечение всех этих линий. И, затем, видение существенных моментов такого пересечения позволяет понять, почему именно Плотин становится жизненной темой Э. Брейе, в освоении которой осуществляется цель его жизни.

В общем и целом вся эта подоплека дает следующую картину. Прежде всего, Брейе решительно отвергает два известных на его время типа плотиноведения вместе с их идеологическими основаниями. Одно плотиноведение — по преимуществу немецкое, которое оформляется в законченную систему во второй половине XIX в. Второе плотиноведение — по преимуществу французское, которое с начала XX в. уверенно противостоит немецкой науке.⁵³ Первый (немецкий) тип плотиноведения Брейе отклоняет за его совершеннейший формализм, превращающий начала Плотина в понятия и абстракции. Это продукт эпохи «философских заморозков», «когда философия будто бы чахнет вроде растения, ставшего добычей коллекционера, который оборвал, расклеил и пришил в своем громадном гербарии все ее лепестки и соцветия».⁵⁴ Сразу же обратим внимание, что эту напасть Брейе преодолевает не совсем своими силами. Прежде был Бергсон, который научил его «„реализовывать“ спиритуализм, видеть в нем не совокупность следствий, выведенных из опыта посредством более-менее достоверных умозаключений, а выражение непосредственно пережитой жизни»;⁵⁵ и еще то самое католическое плотиноведение, которое интерпретировало философию Плотина в терминах католической мистики. Однако Брейе не устраивает и католическое плотиноведение. С его точки зрения,

⁵³ Эту новацию Брейе замечает уже до 1928 г., см.: *Kristeller P. O. Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin. Tübingen, 1929. S. III.*

⁵⁴ Как я понимаю историю философии, с. 277 наст. изд.

⁵⁵ Там же. С. 278.

христианская теология с ее трактовкой божественного не способна объяснить связь философского дискурса, рассудка с божественным, и таким образом она может задуть философию искусственной опекой.⁵⁶ Здесь Брейе прежде всего не устраивает характер католического созерцания Бога. В томизме и неотомизме это всегда *посмертное интеллектуальное* созерцание тварным умом нетварного Ума — Бога. Брейе видит здесь, с одной стороны, расхождение с платинизмом, а с другой — недоверие к философии, т.е. к разуму. Недоверие к разуму состоит в том, что мы вынуждены верить в его связь с разумным Богом после смерти. А расхождение с платинизмом состоит в том, что для Плотина созерцание Единого не может быть интеллектуальным.⁵⁷

Именно здесь на помощь Брейе приходит восточная альтернатива западной духовности. Действительно, для французского ученого европейская духовность ни в какой форме⁵⁸ не способна объяснить связь рассудка с божественным, т.е. обеспечить необходимую автономию рассудку и философскому поиску. Так главная забота жизни Брейе совпадает с неразрешенной до него задачей платиноведения — объяснить платиновское Единое и связь Единого с Умом. Ведь именно такая связь по Плотину и становится подлинным основанием рационального познания. Отсюда главная проблема Плотина для

⁵⁶ Там же. С. 287.

⁵⁷ О Бурной дискуссии по поводу возможности христианской философии, спровоцированной Э. Брейе, см. статьи В. Дж. Хэнки в Приложении II.

⁵⁸ Похоже для Брейе этот вопрос решается в направлении, заданном немецким идеализмом, и прежде всего Гегелем. Однако для полноценного использования такого идеализма нужно понимать его исходную форму и архетип, заложенный в религии Упанишад. В своем месте мы будем отстаивать тот пункт, что в «Философии Плотина» Брейе вовсе не опирается на Гегеля, а одухотворяет его идеализм в русле идей Бергсона с помощью Плотина и Упанишад.

Э. Брейе: как сообщить рационализму религиозную значимость, каким образом снять противоречие между религиозным и рациональным пониманием мира.⁵⁹ Для этого Плотину Эмиля Брейе требуется какое-то особое понимание божественного, какая-то другая форма религии, отличная от всех известных на то время типов религий — как мистериальных, так и религий спасения вроде иудаизма и христианства. Мистика Плотина в корне отлична от мистики Филона — это один из ключевых тезисов, в которых Брейе решительно расходится со всей предшествующей наукой о Плотине. Так вот, этот неизвестный тип религии Плотин обретает именно в религии Упанишад. Но был ли этот ход мысли столь уж неожиданным, был ли он открытием Брейе? Конечно, нет. Мысль об органичной связи религии и философии в Веданте и Упанишадах лежит в основе фундаментального труда П. Дойссена с весьма показательным заглавием «Общая история философии с особым вниманием к религии».⁶⁰ Именно на основе этой книги заодно с книгой Г. Ольденберга⁶¹ Э. Брейе строит свое объяснение связи Ума и Единого у Плотина.⁶² Философию Плотина с индийской мудростью всю сопоставляли и до Брейе.⁶³ Наконец, ключевую для Брейе мысль о том, что Единое у Плотина так же связано с Умом,

⁵⁹ См.: гл. «Главная проблема в философии Плотина», с. 112 наст. изд.; и статью Брейе «О главной проблеме в философии Плотина» в Приложении I.

⁶⁰ См.: *Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie mit bes. Berücksichtigung der Religion* (1894). Bd. 1, 2 Abt., т. е. часть *Die Philosophie der Upanishads*. См. гл. обр. разделы о философии и особенно о религии Упанишад (в 3-м изд. 1919 г. с. 42—48).

⁶¹ *Oldenberg H. Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus*. Göttingen, 1915.

⁶² Гл. «Ориентализм Плотина». С. 186 наст. изд.

⁶³ См. обзор: *Wolters A. M. A Survey of Modern Scholarly Opinion on Plotinus and Indian Thought // Neoplatonism and Indian Thought / Ed. by R.B. Harris. Satguru, 1992. P. 293—308.*

как Брахман в Упанишадах с прочим, в своей книге о Плотине походя бросает ученик Эд. Фон Гартмана Артур Дреус.⁶⁴

С учетом всех этих обстоятельств нам показалось чрезмерным утверждение В. Дж. Хэнки о решающем влиянии Гегеля на Брейе в вопросе о соотношении платиновского Ума с Единым.⁶⁵ Объясняя Плотина, Брейе действительно имеет в виду монистическую модель Гегеля. Однако одно дело сходство в тезисе о тождестве в каком-то аспекте Ума и Единого, и совершенно другое дело объяснение характера контакта Ума и Единого. Второй проблематики Гегель не знает,⁶⁶ но именно она составляет содержательный центр «Философии Плотина» Брейе. И здесь опять-таки Брейе прибегает вовсе не к Гегелю, а к специфике религии Упанишад, к которой, между прочим, возводит и идеализм Гегеля.

Этот комплексный характер платиновской инициативы Брейе и связанные с ним вопросы обусловили характер нашего дальнейшего исследования. Мы не стали рассматривать собственно индологические вопросы по двум причинам. Во-первых, они не интересовали самого Брейе. Французского ученого интересуют не тонкости Упанишад, а самые общие принципы, высказанные Дойссеном и Ольденбергом. С другой стороны, и связь Плотина с Упанишадами, и интерпретация взглядов Брейе на сей счет уже проводились, причем людьми достаточно компетент-

⁶⁴ *Dreus A. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung.* Jena, 1907. S. 112. Кажется, именно этот автор более всего повлиял на нашего П.П. Блонского с его критической к христианству «Философией Плотина» (1918).

⁶⁵ См.: Хэнки В.Дж. Э. Брейе: Плотин в свете Гегеля. . . : «В ключевом для возвращения неоплатонизма в XX столетии вопросе об отношении Нуса с Единым Брейе решительно следует Гегелю», с. 335 наст. изд.

⁶⁶ Этот тезис будет подробнее рассматриваться ниже, в ходе нашего исследования.

ными в индологии.⁶⁷ Далее, плотиноведение и изучение неоплатонизма в католической интерпретации прекрасно освещают работы В. Дж. Хэнки.⁶⁸ Все это позволило нам сосредоточиться на проблемах, злободневных для русского плотиноведения. Главная из таких проблем состоит в том, что при самом безобразном знании Плотина в принципе его представляли всегда и продолжают представлять сейчас⁶⁹ в виде какого-то норматива, заданного немецкой историей философии XIX в. Так видят Плотина профес-

⁶⁷ Целостное представление о традиции связывания Плотина с индийской философией и месте в этой традиции Брейе дает статья: *Wolters A. M. A Survey of Modern Scholarly Opinion on Plotinus and Indian Thought // Neoplatonism and Indian Thought / Ed. by R. B. Harris. Satguru, 1992. P. 293–308.* О связи Плотина с Упанишадами см. также: *Hattab L.J. Plotinus and the Upanisads // ibid. P. 27–44; Lacombe O. Note sur Plotin et la pensée indienne // Ecole Pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Ann. 1950–1951. 1949. P. 3–17; Saiman J. Plotin et la philosophie indienne.* О связи Плотина с другими индийскими философами и вообще о связи неоплатонизма с индийской философией см. главным образом два сборника: цитированный «*Neoplatonism and Indian Thought*» и «*Neoplatonism and Indian Philosophy*». State Univ. of New York, 2002. Хорошее представление об Абсолюте в индийской религии и философии дает большая монография индолога, имеющего представление о Плотине: *Lacombe O. L'Absolu selon le Védanta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Chankara et Ramanudja. Paris, 1937.* В общем и целом, все согласны с особой близостью мысли Плотина к философской и религиозной мысли Индии, но европейские ученые уходят от вопроса о характере влияния индийской мысли на Плотина. С другой стороны, современное плотиноведение и классическая филология в принципе не замечают этого измерения. См. об этом: *Wolters A. M. A Survey of Modern Scholarly Opinion on Plotinus and Indian Thought.*

⁶⁸ См. Приложение II наст. изд.

⁶⁹ См., напр., статью «Плотин»: *Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 578–589.*

сиональные историки философии М. Владиславлев, П. П. Блонский, А. Ф. Лосев, Ю. А. Шичалин; так его видели наши лучшие философы (Вл. Соловьев) и богословы (В. О. Лосский, прот. Иоанн Мейендорф). Помимо общей порочности этой схемы главная нелепость здесь состоит еще и в том, что этот продукт лютеранского представления о связи тварного с божественным озвучивают, как правило, православные мыслители, у которых *должны* быть совершенно другие взгляды на сей счет. Таким образом, прежде всего мы обозначили характер зависимости русского платиноведения от немецкого и самые плачевные последствия такой зависимости. Далее был затронут вопрос о связи Гегеля с Плотинем. Наконец, мы подробно проследили, как именно Э. Брейе реализует свою инициативу по ходу развития «Философии Плотина».

К сожалению, в состав вводной статьи не вошло освещение сути вопроса. За скобками осталось самое главное — как именно Э. Брейе сам упустил свою инициативу и таким образом не дал ей сыграть ту роль в освоении Плотина, которую она должна была сыграть. Однако в общем и целом причина эта показалась нам довольно простой. Та же самая причина помешала Шопенгауэру, Гартману и многим немецким индологам решать проблемы европейской философии с помощью философии индийской. В своих индологических параллелях Брейе ни в чем не выходит из стандартов западного мышления и западных теологических моделей. Он протестует против концепции интеллектуального созерцания, но когда ему приходится говорить о связи мистического экстаза в совпадении с Единым с рациональным познанием, он прибегает к терминам католической мистики и вслед за иезуитом Рене Арну⁷⁰ объясняет эту связь по-

⁷⁰ Речь идет о книге: *Arnou R. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Alcan, Paris, 1921.

средством теории имманентности Единого. Он ставит вопрос о том, что такое мистический экстаз, и объясняет это общими терминами касания, света и т.д. В этом смысле его концепция платиновского созерцания почти ни в чем не отличается от *феории*, близкой к католическому интеллектуальному созерцанию, которую доминиканец А. Ж. Фестюжьер, вдохновившись идеями Брейе, усваивает Платону.⁷¹ Так же как в католической мистике и схоластике мистический экстаз у Плотина для Брейе следует сразу же за рациональной деятельностью, диалектикой.⁷² Однако по Плотину это невозможно. Уже совпадение рациональной способности с «умом в нас», т. е. уже на уровне души субъект-объектное тождество наступает после определенных очищений от аффектов, и эти очищения никак не рациональны.⁷³

Впрочем, все эти недостатки не отнимают главной заслуги Брейе. Вдохновившись религиозным идеалом Упанишад, французский ученый усваивает Плотину указание на особый, незнакомый эллинистической и вообще европейской духовности характер божественного и путь к нему. Божественное у Плотина не сводится к двум оторванным друг от друга в европейском сознании полюсам: нравственному и рассудочному. Поэтому путь к божественному не совпадает ни с аскетическим или сакраментальным религиозным опытом, ни с интеллектуальным познанием, ни со смесью этих компонентов. Так же как в религии Упанишад или в буддизме, который Брейе в принципе не замечает, общение с божественным у Плотина свершается не в молитве и не в позна-

⁷¹ В книге «Созерцание и созерцательная жизнь по Платону» (СПб., 2009).

⁷² Если понимать платиновскую диалектику как рациональную деятельность. Но Брейе, кажется, именно так ее и понимает.

⁷³ Эти самые общие тезисы будут объясняться во второй части нашей работы, не вошедшей в состав данной статьи.

нии. Это общение происходит в определенном преобразении своего ума в своего рода «сосредоточенности», которое совпадает с медитативным опытом Упанишад и буддизма и который Брейе вслед за греческой и вообще европейской традицией называет созерцанием. Высшая форма этого созерцания означает высшую степень единства созерцающего с Богом или тождество с Ним. Так рациональное познание обретает религиозную значимость. Ибо оно больше не есть нечто зависимое от своих представлений о чем-то высшем. Оно оказывается самым этим высшим только в деградировавшей форме, иллюзия которой пропадает, когда созерцающий становится самим собой. Отсюда органическое единство философии с религией, присущее индийской духовной культуре и чуждое греческой и вообще европейской духовной культуре. Так же как в религии Упанишад философия Плотина рождается из теоретической интерпретации личного мистического или медитативного опыта. Это второе открытие Эмиля Брейе. Он даже нашел пример людей, которые практиковали такой опыт до Плотина в эллинистическом Египте: терапевты Филона Александрийского и гностики.

К сожалению, Брейе упускает эту инициативу. Главную ошибку его⁷⁴ мы уже видели. С его точки зрения, философия Плотина есть интерпретация моментального экстатического состояния, возникающего на самой вершине, на переходе от Ума к Единому. До этого идет по существу рациональная «диалектика». На самом же деле, философия есть интерпретация длительного пути к «Единому» с самыми разными медитативными уровнями. Весь этот путь ни в коем случае не дискурсивен; это череда очистительных духовных «упражнений», основу которых составляют очищения от страдания или аффектов. Но все это измерение пребывает вне поля зре-

⁷⁴ Как, впрочем, и почти всего нормативного платиноведения.

ния Брейе и всей европейской религиозно-философской культуры. Так открытие Брейе не совсем понял он сам, и совершенно просмотрела Западная традиция. Что было бы, если бы это открытие не просмотрели, остается только гадать. Во всяком случае, ясно одно. Если бы инициативу Брейе поняли и приняли, Плотина и, возможно, всю греческую философию сейчас читали бы совершенно иначе. Если философия Плотина есть теоретическая интерпретация определенной *религиозной* жизни, т.е. особого медитативного опыта, и если сам этот опыт Плотин не излагает, то становится ясно, что прежде всего такую жизнь и опыт нужно искать где-то вне текстов Плотина. И тогда, если найти все это в каких-то других текстах или тем более в какой-то живой традиции, тогда философия Плотина преобразится. Из массы темных пассажей о какой-то смутной абстракции засияет череда ясных объяснений чего-то конкретного, что мы видим, что нам очень интересно, но что мы не понимаем и понять без Плотина не можем.

Этот вопрос о практическом освоении проблематики Плотина требует сказать несколько слов о нашей православной традиции и ее связи с нашей философией и историей философии. Из статей В. Дж. Хэнки становится ясно, насколько плодотворным может быть освоение неоплатонизма в свете живой религиозной традиции и живой философской жизни, даже если эта религиозная традиция в принципе отличается от неоплатонической духовности. Представление о том, насколько плодотворным может быть прочтение Платона в свете католической мистики, а не протестантского мировоззрения, нормативного для европейской науки тех лет, дает книга о. Фестюжьера «Созерцание и созерцательная жизнь по Платону». Во всяком случае, из этих и прочих фактов становится понятным одно: собственная философия и собственная история философии возможны только в рамках собственных религиозных ценностей

или, точнее, в рамках собственной духовной идентичности. Поэтому за любым немецким, французским, итальянским, американским философом или историком философии всегда просматривается либо протестантская, либо католическая среда и соответственно картина мира. К сожалению, что именно стоит за русским философом или историком философии, понять, как правило, никак невозможно. Или, точнее, как правило, кажется, что за построениями наших ученых стоит в огромной массе случаев именно протестантская картина мира и протестантские представления о божественном. Отсюда возникает закономерный вопрос: почему французский, немецкий или британский ученый, будучи католиком или протестантом, всегда мыслит в рамках собственной духовности и картины мира, а русский ученый или даже религиозный мыслитель, будучи православным, мыслит в рамках чужой духовности и чужой картины мира? Этот вопрос оказывается тем более острым именно в случае с Плотинем, и понять это помогает именно «Философия Плотина» Эмиля Брейе.

Вспомним главное его открытие. Философия Плотина обнаруживает совершенно неизвестное тогдашнему эллинизму и современному Западу *религиозное* измерение. Божественному сродни не столько нравственное или интеллектуальное совершенство, сколько какое-то никак не связанное с рациональным познанием преобразование ума. Такое понимание требует особой, неизвестной прежде формы религиозной жизни. Основу этой религиозной жизни составляет нерациональное очищение от аффектов в каком-то нерефлексивном наблюдении за собой и совпадении с собой. Но именно такое представление о божественном остается непонятным современной католической и протестантской философской и историко-философской мысли. И, с другой стороны, именно такие представления о божественном и пути к нему оказываются тем, что окончательно разделяют като-

лический Запад от православного Востока. Или, другими словами, именно такие представления образуют специфику православного исихазма, которую решительно отверг католический гуманизм. Но именно в рамках католического гуманизма зарождается та философия, та история философии и то плотиноведение, которые в XIX в. дадут нормативные представления о Плотине, возмущившие Э. Брейе. Все это ведет к закономерному результату, который демонстрирует пример известного французского исследователя мистики Плотина Пьера Адо. С одной стороны, Адо рвет связи с Католической Церковью, потому что там, по его мнению, с XIII в. настоящий религиозный и мистический опыт заменила университетская схоластика; а с другой стороны, оставаясь в рамках того же рационализма, он признается, что не понимает мистики Плотина, и что эта мистика чужда сознанию современного человека.⁷⁵ Так вот, православная исихастская традиция, кажется, сохраняет не только плотиновское понимание божественного, но и родственный плотиновскому живой религиозный опыт, те самые «духовные упражнения», об утрате которых

⁷⁵ См.: Адо П. Философия как способ жить. С. 135: «Кажется, стоики и эпикурейцы более доступны нашим современникам, чем Плотин. Некоторые эпикуровские мысли, некоторые афоризмы Марка Аврелия... могут содержать установки, приемлемые сегодня. Напротив, *понять слова Плотина почти невозможно, если не пояснить его текст обширными комментариями*». Здесь нужно заметить, что комментарии также особо не спасают. Часто они помогают дать связный и непротиворечивый текст — то, о чем Плотин говорит, но не то, что стоит за его словами; они дают, так сказать, значение текста, а не его смысл. И еще: «Современный человек внутренне еще больше расколот, чем во времена Плотина. Но все же он может услышать его призыв. *Не для того, чтобы в двадцатом веке рабски следовать духовному пути, который указывают „Энеады“*. Это было бы невозможно или иллюзорно». Адо П. Плотин или просто та взгляда. М.: Г.Л.К. Ю. А. Шичалина, 1991. С. 129. Курсив мой. — А. Г.

сетует П. Адо. Во всяком случае, с учетом всей разницы, разделяющей платинизм с исихазмом, ясно одно: в основе исихазма лежит особое *художество*, суть которого составляет особое внимание ума к себе самому, в корне отличное от рефлексии. Это внимание дает очищение от аффектов и, затем, покой, *исихию*, в которой сначала становится виден свет божественного Ума, а потом достигается полное уподобление Уму — Богу.

Теперь, с учетом того, что животворный исихастский импульс в духовной жизни России никак не чувствуется и что живую исихастскую традицию, давшую первичное русское православие, нужно искать главным образом в отдельных греческих монастырях, становится очевидной одна очень важная мысль. Свою духовную идентичность мы потеряли отчасти потому, что утратили какое-то особое понимание божественного и вкус духовной жизни, отвечающей такому пониманию. И вот, может быть, хотя бы отчасти исцелению столь дурного забвения может помочь именно Плотин, ибо все его книги всем своим существом как раз и возвращают это утраченное понимание. Конечно, пока все это только предположения. Но именно на эти предположения наводит «Философия Плотина» Эмиля Брейе. Чтобы лучше понять эту книгу присмотримся к тому образу Плотина, который она прежде всего отвергает. Сделать это будет несложно, потому что никакой другой образ Плотина сегодня в России неизвестен. Плотин всегда оставался у нас если не гегельянцем, то во всяком случае законченным рационалистом. Как так получилось?

* * *

«Гегельянцем и рационалистом» в русской науке Плотин становится не сначала. Первый наш автор монографии о Плотине — кантианец М. Владиславлев (1868). Он, безусловно, едва ли не во всем за-

висит от Целлера,⁷⁶ Кирхнера и Рихтера,⁷⁷ что, впрочем, не мешает ему критиковать у своих немецких учителей именно зависимость их от Гегеля, который уже и сам затемняет Плотина.⁷⁸ Так, отрицательное

⁷⁶ См. едва ли не буквальные совпадения с Э. Целлером (1852), напр., в трактовке вопроса о происхождении из Первого: *Владиславлев М.* *Философия Плотина основателя новоплатоновской школы.* СПб., 1868. С. 78: «У Плотина *происхождение* живых существ *есть* дело чистой физической необходимости. Первое начало не могло не творить, ибо полнота жизни в нем, переполнив его существо, должна была сказаться вовне. Происхождение мира, как дело свободной воли, вообще было чуждо классическому миру, он всегда представлялся ему как *произведение необходимости*». И Целлер: «*Sofern nun das Urwesen . . . wirkende Kraft ist, erzeugt es notwendig ein anderes. . . und diese Hervorbringung ist nicht Sache der Reflexion und des freien Willens. . . sondern einfache Naturnothwendigkeit: wie jedes vollende Sein ein anderes zu erzeugen strebt, so muss vor allem das vollkommenste und kraftigste schöpferisch wirken, das beste nicht neidlos mitteilen*», цит. по 2-му изданию «Философии греков» Целлера: *Zeller E.* *Die Philosophie der Griechen.* III. 2. Tübingen, 1868. S. 441. Выделенные курсивом слова обозначают буквальные совпадения в двух примерно равных по объему пассажах. Аналогичное совпадение видим на следующей странице у Владиславлева (с. 79) и Целлера (с. 442) по вопросу о невозможности эманации. И вообще: вся структура «Философии Плотина» Владиславлева дублирует структуру раздела о Плотине у Целлера.

⁷⁷ В том смысле, что Владиславлев не дает ничего, что не содержалось бы у этих авторов и предшествующих им немецких историков-кантианцев вроде Тидемана и Теннемана, которых его обзор (*Владиславлев М.* *Философия Плотина.* С. 30—35) целомудренно обходит молчанием. Но в этом-то и есть главная ценность труда Владиславлева: он дает прекрасное и до сих пор единственное в русской науке целостное представление о состоянии первичной фазы немецкого платоноведения и вообще о Плотине. Это достижение тем более уникально, что все последующие русские ученые (П. П. Блонский, А. Ф. Лосев и Ю. А. Шичалин) также твердо стоят на этой же почве, но ни один из них не дает целостного представления ни о Плотине, ни о своем прусском фундаменте.

⁷⁸ См.: *Владиславлев М.* *Философия Плотина.* С. 31:

влияние Гегеля сказывается на Штейнгарте,⁷⁹ Кирхнере⁸⁰ и Рихтере.⁸¹ Кроме того, если относить к пагубному влиянию Гегеля изображение Плотина как отвлеченного мыслителя,⁸² тогда очевидно влияние Гегеля и на Целлера,⁸³ хотя тот и не злоупотребляет ге-

«...самое изложение Плотина страдает у Гегеля теми же недостатками, как и изложение прочих философов. Он излагает его терминологией своей системы и потому затемняет его и даже навязывает ему свои понятия».

⁷⁹ Речь идет о: *Steinhart C. Quaestionum de dialectica Plotini ratione. Fasc. 1. Numburgi, 1829*, и др. — см. библиографию к Плотину (наст. изд. С. 398); *Владиславлев М. Философия Плотина. С. 32*: «Не считаем себя вправе умолчать об одном недостатке, который весьма замечен в изложении Плотина у Штейнгарта. Он слишком отвлеченно излагает Плотина и последний выходит у него теоретиком более, чем есть на самом деле. Так ум, первое начало, является у него какими-то отвлеченными идеями. Едва ли это обстоятельство не объясняется некоторым влиянием Гегеля...».

⁸⁰ Речь идет о: *Kirchner K. Die Philosophie des Plotin. Halle, 1854*: «Сочинитель несомненно находится под влиянием гегелевских взглядов на Плотина. Так, задачу новоплатоновства он видит в разрешении противоречий в высшем заключительном единстве (3), он хочет раскрыть диалектическое развитие мысли у Плотина (29—35) и говорит о Construction des Universums у Плотина (35), как будто бы немецкое искусство построения было известно нашему философу» (*ibid.* S. 33).

⁸¹ Речь идет о: *Richter A. Neuplatonische Studien. Halle, 1864—1867*: «... автор слишком любит отвлеченности и стремится отыскать их у Плотина. Так, его исследования о богословии и физике Плотина открываются указанием взгляда на его духовный мир, как на истину, свободу и красоту, причем он находит в них глубокий диалектический смысл. Вообще нельзя не заметить, что Гегель сказался и на Рихтере не весьма благотворно» (*ibid.* S. 34).

⁸² Как в случае со Штенгарттом, см. сн. 79.

⁸³ Так, для Целлера «понятие первопричины возникает у Плотина прежде всего путем абстракции от всякого определенного бытия...» (*Zeller E. Die Philosophie der Griechen. S. 436*), и Первое, т.о., оказывается вообще производным ума, а мышление — исходной деятельностью первопричины.

гелевской терминологией, и на самого Владиславлева — вспомним красноречивую характеристику русским ученым плотиновского первоначала: «Учение о первом начале, так сильно занимавшем Плотина... вообще довольно темно. Оно темно, потому что отвлеченно, — отвлеченно, потому что иначе и быть не могло». ⁸⁴ В свете Гегеля и немецкого идеализма видят Плотина также немецкие авторы начала XX века — А. Дреус ⁸⁵ и Ф. Гейнеман. ⁸⁶ В общем и целом мож-

ны: «(то, что ум для Плотина должен быть вторым, ясно из того, что) *das Erste dasjenige ist, was über das Denken hinausliegt... da das Erste gar nichts anderes ist, als die vom Denken vorausgesetzte transcendente Ursache seiner selbst, so wird auch nur das Denken als die ursprüngliche Wirkung dieser Ursache betrachtet werden können*» (ibid. S. 455).

⁸⁴ Владиславлев М. Философия Плотина. С. 64—65 с дальнейшим объяснением «дедукции» первоначала а ля Целлер. Хотя главным источником такой трактовки Первого для Владиславлева были скорее его немецкие единомышленники-кантианцы XVIII века — историки философии Тидеман и Теннеман.

⁸⁵ *Dreus A.* Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Так, позитивные характеристики Единого из трактата VI 8 — сила и потенция — указывают Дреусу на то, что Единое — это абсолютная субстанция и абсолютный субъект: «Es ist klar, dass Plotin mit diesen Bestimmungen auf nichts anderes als den Begriff der *absoluten Substanz* hinzielt, die zugleich das *absolute Subjekt* ist» (S. 107, эти выражения выделены Дреусом). В противовес абстрактному идеалисту Платону Плотин оказывается идеалистом конкретным (ibid. S. 95). См. также красноречивое рассуждение на с. 110: «Философия — это систематическое развитие *понятий*, взятых из действительности. К таким *понятиям* принадлежит понятие носителя свойств и субъекта своих функций... Тот факт, что это *абстрактное понятие* носителя свойств... вопреки своей субъективности становится объективным... оказывается неизбежной и главной ошибкой Платона... приведшей к тому, что Плотин, когда он обращается к этому основному *понятию*, целиком и полностью искажает понятие абсолютной субстанции» (курсив мой. — А. Г.).

⁸⁶ *Heinemann F.* Plotin, Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System. Гейнеман вообще

но сказать, что *всё* немецкое платиноведение XIX — первой половины XX в. видит Платина исключительно «в свете Гегеля и рационализма».

В России этот немецкий взгляд на Платина впервые прорезается у П. П. Блонского, для которого Платин «в большинстве случаев — оригинальный и могучий диалектик... В учении о мире Платин выступает прежде всего как диалектик-практик и диалектик-апологет...». «Дух эллинского рационализма не оставляет Платина»⁸⁷ в том, например, что место наглядно-чувственных архетипов вроде мирового огня и солнечного шара у него занимают *общие понятия сущего и ума*, в чем Блонский приветствует «большой выигрыш для развития человеческой мысли».⁸⁸ Такая трактовка Платина в конце книги Блонского объясняется конгениальностью Гегеля Платину. «Две мысли характерны для Гегеля — идея феноменологии и диалектический метод. Обе эти мысли имеются и у Платина. Феноменология коренится в эллинской диалектике и в идеях „восхождения“ и „дороги вперед“. Ряд: единое, ум, душа, космос безусловно питает мысль о феноменологическом развитии».⁸⁹ Диалектический метод, по мнению Блонского, связывает Гегеля с Платином через Прокла. «Гегель реальное отождествляет с идеей, существование которой — жизнь, жизненный процесс, как и Платин

видит Платина глазами Гегеля, в частности, так же, как и Гегель, он не различает Единого Платина: «Dieser dialektische Begriff, der in seinem Kern identisch ist mit dem hegelischen Begriff des reinen Seins, nur ... Hegel diesen immanent, Plotin transzendent denkt...», s. 253; «Das Eine ist nur die leere Einheit des Geistes, der Geist ist das erste Prinzip», s. 256; схема Платина линейна и циклична так же как у Гегеля (ibid. S. 244); Единое и материя оказываются двумя диалектическими полюсами, причем переход идет от абстрактного (единое) к конкретному (материя) (ibid. S. 247), и т. д.

⁸⁷ Блонский П.П. *Философия Платина*. С. 113.

⁸⁸ Там же. С. 55.

⁸⁹ Там же. С. 307.

отождествляет реальное с *понятием* и видом...»,⁹⁰ и т. д. Все это завершается естественным выводом: «Так и в остальных моментах своего мирозозерцания, и в некоторых деталях его Гегель во многом конгениален Плотину».⁹¹ Однако речь здесь идет именно о конгениальности Гегеля Плотину, т. е. об одностороннем влиянии Плотина на Гегеля: «Мы далеки от отрицания оригинальности средневековой и новой философии, — предупреждает Блонский, — мы утверждаем лишь огромное *влияние* Плотина... Мы далеки также от утверждения огромности *непосредственного* влияния Плотина».⁹²

Эта умеренность П.П. Блонского никак не устраивает последнего русского ученого, писавшего о Плотине книги, А. Ф. Лосева. Для него изложение Блонским платоновской диалектики оказывается «неважным» потому, что «П.П. Блонский... не принимает во внимание диалектику ни в изложении натурфилософии, ни в изложении ноологии, ни в категориях».⁹³ В этом отношении для А. Ф. Лосева, разумеется, гораздо аккуратнее поступает упомянутый нами А. Рихтер.⁹⁴ И действительно, в своей трактовке Плотина Лосев не только во всем следует «гегелеспективному» подходу немецких историков, но и специально настаивает на необходимости комментировать Плотина в духе и букве немецкого идеализма. «Если мы сумеем выразить Плотина языком Канта, Шеллинга и Гегеля, то это и будет значить, что

⁹⁰ Там же, курсив мой. — А. Г.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же, курсив П.П. Блонского. С этой точки зрения уже сам Блонский оказывается конгениальным Э. Брейе, или, точнее, Брейе оказывается конгениальным Блонскому, «Философия Плотина» которого (1918) вышла на три года раньше лекций Брейе о Плотине (1921).

⁹³ Прим. 4 к 1-й главе «Античного космоса и современной науки» (Лосев А. Ф. Бытие, имя, космос. М.: Мысль, 1993. С. 323).

⁹⁴ Там же. См. сн. 81, с. 40 наст. изд.

мы его поняли»⁹⁵ — так откровенно свои установки не выражал ни один немецкий историк. Не менее прямолинейно этот тезис и раскрывается.⁹⁶ Действительно, уже сопоставление Плотина с Кантом учит нас в «странных и непонятных философских образах Плотина... узнавать довольно обычные трансцендентальные схемы кантианства, а через это и вся система Плотина оказывается вполне переводимой на язык западноевропейской философии».⁹⁷ Еще больше задача сравнительно-исторического анализа облегчается для А. Ф. Лосева переход к Шеллингу.⁹⁸ Лосев не только обосновывает, но и рекомендует такой анализ.⁹⁹ Рассуждения Шеллинга оказываются для него «превосходным, совершенно незаменимым комментарием к мифологии Плотина и Прокла».¹⁰⁰ *Полное сходство* с платоновским учением о Едином демонстрирует также апофатика Шеллинга.¹⁰¹ За некоторыми исключениями¹⁰² лосевская характери-

⁹⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики: поздний эллинизм. М., 1980. С. 587.

⁹⁶ В 6-й главе («Плотин и немецкий идеализм», с. 587—621) 4-й части («Собственно эстетическое учение Плотина») указанного выше тома «Истории античной эстетики».

⁹⁷ Там же. С. 596.

⁹⁸ Там же. С. 605.

⁹⁹ «Почти каждая строка из философии искусства Шеллинга может быть сопоставлена с тем или иным пунктом неоплатонической философии. Сделать это рекомендуется каждому, кто хотел бы поработать над очень ясным, легко достижимым и в то же время весьма выразительным и эффектным историко-эстетическим материалом» (там же. С. 606).

¹⁰⁰ Там же. С. 607, курсив мой. — А. Г.

¹⁰¹ «Другими словами, окончательным и предельным моментом в Боге, по Шеллингу, является момент *апофатический*, и в этом нельзя не видеть полного сходства с платоновским учением об Едином» (там же. С. 608, курсив А. Ф. Лосева).

¹⁰² «Шеллинг, это тот философ, который, как и Гегель, *все превращает в логически выверенную систему* и если чем отличается от Гегеля, то только не этим. Он дает не саму мифологию, как это делает неоплатонизм, но *логику* ми-

стика философии Плотина и Прокла как диалектики мифа оказывается гостьей из шеллингианского будущего. Ведь «порождение в мифологии и логическая зависимость категорий в логике и для неоплатонизма и для Шеллинга есть одно и то же»; причем «мифология и у Плотина и у Шеллинга есть окончательное завершение универсума».¹⁰³ Конечно, новоевропейское романтическое обожествление человека у Шеллинга отличается от «античного понимания человека как *результата изливания первоединой данности*».¹⁰⁴ Но вот в плане *конструктивной* стороны этого противопоставления установить различие между Плотинем и Шеллингом очень трудно:

У того и другого абсолют, превышающий всякую раздельность; у того и другого абсолют утверждает себя в инобытии. . . у того и другого универсум отражается в каждом своем мельчайшем моменте. . . у того и другого мифология есть последний материал искусства; и, наконец, у того и другого весь этот абсолют со своим расчлененным разумом, одушевленной вечной природой и со своим космосом. . . существует как бесконечная иерархия, включая богов разной степени обобщенности и включая божественные образы, и уж тем более всех реальных людей, по степени отраженности в них абсолютной и универсальной всеобщности.¹⁰⁵

Однако этой «абсолютной универсальной всеобщности» для А. Ф. Лосева мало. Для полного понимания Плотина обязателен Гегель: «Гегель оказывается весьма важным комментатором Плотина и многое уясняет в нем такое, что в тексте самого Плотина усматривается иной раз с большим трудом».¹⁰⁶ Чтобы

фа, *теорию* мифа. И это-то и есть главная стилистическая особенность творчества Шеллинга в сравнении с Плотинем и Проклом» (там же. С. 607, курсив А. Ф. Лосева).

¹⁰³ Там же. С. 609—610.

¹⁰⁴ Там же. С. 612, курсив мой. — А. Г.

¹⁰⁵ Там же. С. 612—613.

¹⁰⁶ Там же. С. 613.

усмотреть в тексте Плотина такое, что в нем никак не усматривается, А. Ф. Лосев прибегает к «не такой трудной» процедуре. Сначала «труднейший и запутаннейший» текст Гегеля переводится «на язык общечеловеческий и понятный», и уже результат этого перевода оказывается той изюминой, какой недоставало у Плотина. Например, чтобы понять, что такое мир богов Плотина, нужно просто перевести на человеческий язык абсолютный дух Гегеля.¹⁰⁷ Конечно, «здесь же прямо-таки бьет в глаза огромное, прямо-таки невероятное отличие новоевропейского мирозерцания от античного». Если античные боги в отличие от абсолютного духа не вполне личности, так как они «с начала до конца остаются холодным натурфилософским обобщением», то новоевропейское мировоззрение строится на абсолютизации человеческой личности. Однако, несмотря на эту «не только терминологическую, но и в глубочайшем смысле слова мирозерцательную» разницу, «в методологическом или, точнее сказать, *в структурном отношении* учение об абсолютном духе у Гегеля ничем не отличается от учения о богах у Плотина»,¹⁰⁸ и т. д.

Весь этот экскурс в методологию чтения платоновского текста А. Ф. Лосева объясняет один из главных вопросов всей нашей статьи, именно каким образом вчитывание в философский текст Плотина со-

¹⁰⁷ Там же. Все это иллюстрируется примером с абсолютным духом: «Абсолютный дух определить, по Гегелю, не трудно. Выражаясь попросту, это есть диалектический синтез субъективного и объективного духа. Понять, что такое синтез субъекта и объекта, по Гегелю, тоже не так трудно, если перевести его труднейший и запутаннейший текст на язык общечеловеческий и понятный. Нам кажется, что таким диалектическим синтезом субъекта и объекта является то, что мы бы сейчас назвали *личностью*. . . ». Вся эта процедура «. . . дает полную возможность отождествить мир богов Плотина, взятый в целом, с абсолютным духом Гегеля» (там же. С. 615).

¹⁰⁸ Там же, курсив мой. — А. Г.

вершенно чуждой ему предметной и духовной основы ведет к механической и в конечном итоге ложной его схематизации. Но тут возникает закономерный вопрос: а почему бы, собственно, Гегелю и не помочь в изучении Плотина, тем более что сам же Брейе считал немецкого философа «уже по природе его духа наиболее подготовленным к чтению Плотина»?¹⁰⁹

* * *

Сразу же уточним, что здесь нас интересует прежде всего вопрос о Едином и Уме в понимании Гегеля, ибо, как будет показано выше, вся специфика работы Брейе состоит именно в решении проблем, связанных с этими реалиями. Так вот, проблемы такого плана рассматривают, по крайней мере, два современных немецких ученых, Вернер Байервалтес¹¹⁰ и Йенс Хальфвассен.¹¹¹ Воспользуемся их помощью, тем более, что решение их довольно просто и что они согласны друг с другом в одном важнейшем интересующем нас вопросе. Теперь, прежде чем обратиться к этим авторам, уточним некоторые важные положения. Во-первых, под немецким идеализмом, с которым будет сопоставляться идеализм Плотина, мы, вслед за В. Байервалтесом,¹¹² будем понимать идеализм Шеллинга и Гегеля, оставив в стороне субъективизм Фихте.¹¹³ Затем, коль скоро связь с неоплатонизмом гораздо сильнее выражена у Гегеля;

¹⁰⁹ Философия Плотина (наст. изд. С. 250).

¹¹⁰ См. гл. образом сборники: *Beierwaltes W. Platonismus und Idealismus*. Frankfurt, 1980; *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt, 2001; *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*. Frankfurt, 1980.

¹¹¹ *Halfwassen J. Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. 1999.

¹¹² *Platonismus und Idealismus*. S. 2.

¹¹³ Философия Плотина и Фихте в связи с проблематикой абсолюта сравнивается в статье: *Baumgartner M. Die Be-*

коль скоро именно Гегель, а не Шеллинг оставил философски значимые оценки неоплатоников; коль скоро именно Гегель оказал существенное влияние на современный ему и последующий историко-философский контекст, и, наконец, коль скоро именно Гегель для Э. Брейе «уже по природе своего духа оказывается лучше всего подготовленным к пониманию Плотина», сопоставляться с Плотиним будет, как правило, Гегель. И наконец, сопоставляя немецких идеалистов и Плотина, постараемся вслед за нашими авторами различать два разных, но взаимосвязанных момента: момент историко-философский — то, как Плотин идеалистами воспринимался и освещался; и момент идеологический — то, как неоплатоновский материал преломлялся в их собственных системах. Действительно, как будет показано ниже, с одной стороны, чаще всего косвенное усвоение разнородного неоплатонического материала оказывало сильнейшее влияние на развитие систем Шеллинга и Гегеля, а с другой стороны, уже развитие их собственных систем начинает определять их видение неоплатонизма.

Теперь, учитывая все эти замечания, обозначим самое главное: и Байервалтес и Хальфвассен согласны касательно базового сходства и различия в существовании двух идеализмов. Общим для Плотина и Гегеля оказывается представление о мироздании как о направленном на себя мышлении, как об абсолютном субъекте, в терминологии Гегеля. А разница видится в неспособности гегелевского идеализма усвоить и объяснить Единое Плотина и связать это Единое со второй ипостасью, или Умом, Нусом. С другой стороны, в позициях двух ученых есть и существенная разница. Признавая глубокую внутреннюю связь между двумя идеализмами, Байервалтес видит между ними больше отличий, кроме того, он достаточно критично

stimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J.G. Fichte und Plotin // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1980. 34. S. 321–342.

относится к Гегелю как к историку: во многих ключевых пунктах трактовка Гегелем Плотина признается ошибочной. В общем и целом Хальфвассен критически обозначает позицию Байервалтеса следующим образом:

Прежде всего, Гегель у него не признает абсолютной трансцендентности Единого и понимает Единое как чистое бытие и одновременно как чистое мышление; при этом в экстатической мистике Плотина Байервалтес видит не преодоление мышлением себя самого, а чисто спекулятивную идею. Главное сходство между Платином и Гегелем для него заключается в обращении мышления на себя самого; тем самым Гегель вносит в философию Плотина свою собственную концепцию самообращенности абсолютного субъекта и т. о. смешивает сверхсущее и сверхмыслящее Единое с Нусом.¹¹⁴

Первым против негативной оценки Байервалтеса выступает другой немецкий ученый, Клаус Дюзинг.¹¹⁵ Желая преодолеть критику Байервалтеса, Дюзинг строго разграничивает в истории философии изложение философской системы и ее оценку.¹¹⁶ С его точки зрения, нужно говорить не столько об ошибках в изложении Гегелем Плотина, сколько о своеобразной оценке Плотина немецким философом. Впрочем, Дюзинг обращается исключительно к историко-философской составляющей проблемы и оставляет за скобками предметное соотношение философии Плотина и Гегеля. Вот эту лакуну и заполняет недавний труд Хальфвассена, дающий единственное на сегодня всестороннее и глубокое исследование ме-

¹¹⁴ *Halfwassen J. Hegel und der spätantike Neuplatonismus. S. 21.*

¹¹⁵ В его монографии о Лекциях по истории философии Гегеля: *Düsing K. Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit. Darmstadt, 1983. S. 132—159.* Помимо трактовки Гегелем Плотина Дюзинг рассматривает также гегелевскую трактовку Прокла.

¹¹⁶ См. также: Как я понимаю историю философии (наст. изд. С. 277).

ста Плотина и Прокла в философской и историко-философской мысли Гегеля.¹¹⁷ Хальфвассен оказывается столь же благосклонным к Гегелю-историку философии, как и Дюзинг, с той только разницей, что сообщает ошибкам Гегеля в интерпретации Плотина более глубокое основание. Ошибки Гегеля оказываются лишь отдельными недостатками в картине той глубокой общности, которая связывает онтологию и ноологию Плотина и Гегеля. Для нас у Хальфвассена важны две вещи. Во-первых, он отмечает гораздо большую, нежели Байервалтес, значимость для Гегеля Плотина. Гегель для него излагает метафизику Единого и Нуса у Плотина гораздо более точно и плодотворно, чем ту же метафизику у Прокла.¹¹⁸ Именно поэтому в центре внимания Хальфвассена оказывается именно интерпретация Гегелем Плотина — на этот вопрос отводятся две из пяти глав его фундаментального сочинения.¹¹⁹ И, во-вторых, весьма показательна проблематика этих глав. Главная их тема — отношение Единого и второй ипостаси. С одной стороны, в плане второй ипостаси нуса-бытия, Хальфвассен пытается доказать сугубую общность *онтологии и ноологии* Плотина с их коррелятами у Гегеля (гл. 5). А с другой стороны, в плане отношения ума-бытия с Единым, он строго различает органическую связь между *ноологией и генологией* у Плотина и фактическое отсутствие такой связи у Гегеля (гл. 4). Так, особенности связи *ноологии и генологии* у Плотина оказываются единственной альтернативой философской системе Гегеля. Ибо система Гегеля все же не обеспечивает трансцендентное Единое его законным местом по ту сторону нуса и бытия и не может теоретически объяснить это место. В этом смысле, т.е. в отношении трансцендентного статуса Абсолюта, философия Плотина оказывается

¹¹⁷ Hegel und der spätantike Neuplatonismus.

¹¹⁸ Hegel und der spätantike Neuplatonismus. S. 24.

¹¹⁹ Тогда как Проклу отводится только одна глава.

для Хальфвассена едва ли не идеальным вариантом систем позднего Фихте и Шеллинга, которые ограничиваются одними намеками и не разрабатывают до конца то, что у Плотина представлено в ясном и совершенном виде.¹²⁰ Запомним это положение.

Теперь посмотрим, как именно вопрос о связи неоплатонизма Плотина с Гегелем раскрывается у В. Байервалтеса, который в своих критических оценках рационализма Гегеля кажется гораздо ближе к Брейе. Начнем с общего для Гегеля и Плотина. Так же как и Хальфвассен, Байервалтес признает тесную связь, одинаковый вектор двух идеализмов. Так, объясняя свое желание переводить термин *нус* словом *дух*, немецкий ученый прямо обращается к Гегелю, ибо при этом «связь *нус* — *дух* будет сигнализировать о глубинной связи с философией Гегеля, т.е. о единстве в смысле движущейся в себе и постигающей себя саму как божественный Абсолют в своих же „предметах“ рефлексии».¹²¹ Далее, сходство двух систем наблюдается на общем структурном уровне. Например, Дух как вневременное единство трех моментов — сущего-в-себе; сущего-для-себя; и сущего-в-себе-и-для-себя — становится для Байервалтеса понятной, исходя из неоплатонической модели пребывания — исхождение — возвращение.¹²²

¹²⁰ См.: Hegel und der spätantike Neuplatonismus. S. 24—25, а также гл. IV, § 2 «Единое как абсолютная трансцендентность у Плотина», s. 257 сл. и гл. V, § 4 «Тринитарное единство и самомышление у Плотина и Гегеля», s. 365 сл.

¹²¹ *Beierwaltes W. Plotins Begriff des Geistes // Das wahre Selbst. S. 18—19.*

¹²² *Deus est esse = esse est Deus // Platonismus und Idealismus. S. 73.* См также у Э. Брейе: «Отсюда тройной маршрут, который лежит в основе системы Гегеля и воспроизводит старую трехчастную модель мистиков: сначала дух пребывает в себе, в абстрактных логических категориях, и как таковой составляет предмет логики; затем дух существует во внешнем проявлении и рассеянии, и как таковой он — предмет философии природы; наконец, по возвращении к себе дух

При этом немецкий историк идет еще дальше и сравнивает три ступени развития духа с платиновской метафорой круга: бытие-в-себе = центру круга; бытие-для-себя = образованию периферии; бытие-в-себе-и-для-себя = возвращению в центр.¹²³ Однако при переходе от систем в целом к их элементам все это сходство заканчивается. Складывается впечатление, что ни один ключевой элемент Плотина не совпадает со своим коррелятом у идеалистов. Поскольку Байервалтес сопоставляет Плотина не только с Гегелем,¹²⁴ но и с Шеллингом,¹²⁵ мы сначала вкратце остановимся на параллелях Плотин—Шеллинг, а затем на параллелях Плотин—Гегель.

В отношении Шеллинга, прежде всего, кажется, что Байервалтес, сравнивая его с Платином, не только уделяет ему гораздо больше внимания, чем Гегелю, но и видит у него гораздо больше общего с неоплатонизмом.¹²⁶ Однако, поскольку нас в данный момент больше интересуют различия, остановимся

становится духом-для-себя, и в этом качестве он оказывается предметом философии духа» (*Histoire de la philosophie allemande*. P. 122).

¹²³ Deus est esse = esse est Deus // *Platonismus und Idealismus*. S. 74. На примере этого любопытного сопоставления позже мы увидим всю разницу между платинизмом и Гегелем.

¹²⁴ Сопоставление с Гегелем проводится в следующих работах: *Beierwaltes W. Plotin im deutschen Idealismus* // *Platonismus und Idealismus*. S. 144—154; *Das seiende Eine. Neuplatonische Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen «Parmenides» und deren Fortbestimmung in der christlichen und in Hegels Logik* // *Denken des Einen*. S. 193—226.

¹²⁵ См.: *Plotin im deutschen Idealismus* // *Platonismus und Idealismus*. S. 100—144; *Plotins Gedanken in Schelling* // *Das wahre Selbst*. S. 182—228; *All-Einheit. Bemerkungen zur geschichtlichen Entfaltung des Gedankens der All-Einheit mit besonderem Blick auf Schelling und Leibniz* // *Denken des Einen*. S. 64—73; *Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings «Bruno»* // *Identität und Differenz*. F. am Mein: V. Klostermann, 1980. S. 204—241.

¹²⁶ Точно так же А. Бергсон предпочитал сопоставлять

именно на различиях, тем более что эти различия касаются самого интересного момента — того, как Шеллинг понимает Единое Плотина и связь Единого с Нусом. Так вот, хотя Абсолют Шеллинга должен быть коррелятом Единого, этот абсолют на самом деле оказывается гораздо ближе к Духу,¹²⁷ причем в сугубо рационалистическом его понимании:

Так же как и Единое, тождественный Богу Абсолют должен быть основанием и началом развития всей системы Шеллинга. Между тем Шеллинг определяет Абсолют как мышление, как акт рассудка,¹²⁸ как самопознание, самоутверждение, самополагание, созерцающее вещи-в-себе, а также как абсолютную личность. Здесь становится очевидной существенная разница с платиновским понятием Единого. . .¹²⁹

Если к такой трактовке своего собственного Абсолюта добавить источники, по которым Шеллингзнакомился с Платином, то становится ясно, что для него не могло быть никакой существенной разницы между платиновским Единым и Умом. То же самое относится к Гегелю, который «вопреки просветительской и критической истории философии разглядел логико-спекулятивный смысл неоплатонизма и стал объяснять его на основе своей собственной мыс-

Плотина с Шеллингом, а не с Гегелем, в отличие от Э. Брейе. См.: Э. Брейе: Плотин в свете Гегеля и интеллектуализма (наст. изд. С. 331).

¹²⁷ Т. е. к платиновскому *Нусу*, в терминах Байервалтеса.

¹²⁸ Этот *Akt der Vernunft* в такой трактовке Абсолюта Шеллинга весьма показателен. Дело в том, что в другом месте Байервалтес специально объясняет, что предпочитает переводить *Нус* как *Дух* (*Geist*) потому именно, что *нус* не может быть ни *Verstand* (т.е. мышлением, основанном на чувственных образах), ни *Vernunft* (т.е. абстрактным мышлением), см.: *Plotins Begriff des Geistes // Das wahre Selbst. S. 17–18.*

¹²⁹ *Plotin im deutschen Idealismus // Platonismus und Idealismus. S. 110–111 и сл.*

ли». ¹³⁰ Обратим внимание на эту раздвоенность Гегеля у Байервалтеса: с одной стороны — преодоление штампов просветителей и кантианцев, говорящих о дурном «мистицизме» ¹³¹ Плотина; а с другой — свои собственные ошибки и штампы, превращающие Плотина в законченного рационалиста. ¹³² Выше мы уже говорили, что на самом деле для кантианцев и просветителей Гегель был таким же рационалистом, как и для Гегеля. Поэтому заслуга Гегеля заключается не столько в том, что он разглядел за «мистицизмом» Плотина рационализм, а в том, что он *ощутил* у александрийского мыслителя духовную инициативу, конгениальную той, что он нашел у немецких мистиков и претворил в свой собственный идеализм. Другими словами, Гегель *узаконил* за Плотиним статус основателя серьезного и, возможно, единственно верного философского направления. И все же Плотин Гегеля, как и сам Гегель, как и вся западноевропейская философия до него и после него, остается *только* рационалистом. Отсюда — неспособность понять высшие начала Плотина: Единое и Ум, отсюда — неспособность понять их связь. Отсюда — рационализация мистического экстаза — колыбели философии Плотина. Единое Плотина у Гегеля есть «чистое бытие», которое, пусть и остается Богом, все же не свободно от множественности и потому — мыслит. ¹³³ Нус или

¹³⁰ *Beierwaltes W.* Plotin im deutschen Idealismus. S. 144.

¹³¹ Schwärmerei.

¹³² У Гегеля Nicht-schwärmerisch ist Plotins Philosophie daher *rational*: ihr Prinzip ist die «*Vernunft*, die in und für sich selbst ist» (Plotin im deutschen Idealismus. S. 145 с цитатой из: Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie // Werke (jubiläums-ausgabe), XIX 44 (= 1. Auflage. Berlin, 1836. 15 Bd., курсив мой. — А. Г.).

¹³³ Weil ihm eine nicht durch aktive Vernunft bestimmte Wirklichkeit nicht vorstellbar ist, formt er das Eine Plotins rigoros nach seinem eigenen Modell des Subjekts. *Danach denkt das Eine, obgleich Plotin... es strikt als nicht-denkendes vorgestellt hat* (Plotin im deutschen Idealismus. S. 146).

Дух для Гегеля остается дискурсивным рассудком (Vernunft),¹³⁴ а мистический экстаз — рациональным актом, прорывом из сферы чувственного сознания, «чистым мышлением, которое само по себе становится своим же предметом».¹³⁵ Отсюда — неизбежная схематизация мысли Плотина, которая предполагается Гегелем и воплощается его последователями — Целлером и другими во второй половине XIX в.:

На протяжении долгого времени... ходовые истории философии представляли «систему мыслей» Плотина в виде какой-то абстрактной конструкции некой «пирамиды бытия», идущей сначала сверху вниз (с вершиной *в составе* этой пирамиды), а затем «деконструированной» обратно: от Единого к Духу и Душе, которые понимались как ряд «ипостасей». При этом неизбежно возникало впечатление, что прежде всего Плотин излагает порядок некой объективированной, «овеществленной» связи. Между тем при такой фиксации на... шкале ипостасей упускали из виду, что мышление Единого и мышление Нуса (посредством души и в ней самой) должны осуществляться ради *осознанной жизни* в согласии с Единым; и что тем самым мышление Единого... должно быть не какой-то мозговой деятельностью, а мигом, дающим свою форму философской жизни.¹³⁶

¹³⁴ При этом, однако, трактовка Гегелем Духа исключительно как мышления, направленного на самого себя, для Байервалтеса помогает понять природу второй ипостаси у Плотина: Während der «intellektualistische» oder «idealistische» Aspekt, in dem Hegel Plotin sieht, das Wesen des Einen denaturiert, ist er für den Geist ein aufschließendes Hermeneuticum. Im plotinischen «Geist» nämlich erkennt Hegel die Identität in der Differenz als Selbstreflexion vollzogen. Geist ist das Denken nur als Denken des Denkens, als das Sich-selbst-Finden seiner selbst (XIX 50) (Plotin im deutschen Idealismus. S. 149).

¹³⁵ Plotin im deutschen Idealismus. S. 146 с цитатой из: Vorlesungen... XIX 45. И там же: Die «Rationalisierung» der plotinischen Ekstase ist vom Ansatz Hegels her durchaus verständlich.

¹³⁶ *Beierwaltes W. Platonismus und Idealismus; zurem Das wahre Selbst.* S. 10—11.

Любопытно, что Вернер Байервалтес, написавший эти строки под влиянием Пьера Адо, должную оценку этой перспективы ставит в заслугу упомянутому в начале нашей статьи П. О. Кристеллеру¹³⁷ и еще Х.-Р. Швицеру.¹³⁸ При этом немецкий историк почему-то умалчивает, что родоначальником «этой перспективы» был не кто иной, как Э. Брейе. Ведь тот же Кристеллер не только написал свою книгу под непосредственным воздействием «Философии Плотина», но и начинает ее с тезиса о принципиальной новации Э. Брейе. Ибо именно «Философия Плотина» Э. Брейе впервые в истории философии озвучивает и всесторонне развивает этот самый тезис: «Подлинная реальность для Плотина есть одна-единственная духовная жизнь, идущая от Единого и завершенная в чувственном мире».¹³⁹ Почему Байервалтес умолчал о Брейе? Может быть, потому, что Брейе в принципе осуждал оценку немцами греческих философов на основе Канта и Гегеля? Или потому, что инициативу Плотина, давшую и немецкий идеализм, Брейе возводит к влиянию Упанишад, т.е. говорит не просто о бессознательном следовании *протестантскими* немецкими идеалистами философской мысли Индии, но и о следовании ими мысли, «совершенно чуждой христианству»?¹⁴⁰ Как бы то ни было, теперь, определившись с лакуной, которая не позво-

¹³⁷ В той же *Das wahre Selbst*. S. 11, сн. 8. Речь идет о книге Р. О. Kristeller «Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin».

¹³⁸ *Schwyzer H.-R. Die zweifache Sicht in der Philosophie Plotins // Museum helveticum*. 1944. I. S. 87—99.

¹³⁹ Наст. изд. С. 133.

¹⁴⁰ Там же. С. 256: «Этот новый тип идеализма, созданный Плотинном, образует независимую и мощную силу в истории философии. Сейчас не стоит даже касаться истории такого идеализма. Было бы уместно только показать, как в нашей Западной цивилизации дух его проявляется в форме философии одновременно религиозной и рационалистической, но при этом совершенно чуждой христианской мысли».

ляла европейской философской и историко-философской мысли понять Плотина, мы можем очень точно показать, в чем именно Э. Брейе заполняет эту лакуну, и доказать, что при этом он не просто не мог следовать Гегелю, а, наоборот, опровергает Гегеля.

* * *

Итак, к моменту появления книги Брейе в науке о Плотине было три камня преткновения. Во-первых, не зная никакой духовной реальности выше мышления, ученые и философы не могли объяснить платиновское Единое. Единое либо рационализировалось и становилось кроме души и ума каким-то третьим, формально высшим термином, но той же умной природы: чем-то вроде «второго ума» или «первого царя» у Нумения и в среднем платонизме. Либо Единое оказывалось каким-то абстрактным абсолютом, какой-то превышающей ум природой. Но таким статусом эта природа наделялась или произвольно, или в силу какой-то логической необходимости: замыкая некую трансцендентальную индукцию или начиная какую-то трансцендентальную дедукцию. Во-вторых, никто не мог толком разобраться с платиновским Умом, ибо Ум этот также предполагал какую-то активность, неизвестную европейской философской мысли. Отсюда третья проблема — неспособность объяснить отношение Ума и Единого; или, пользуясь терминами Хальфвассена, соотнести генологию Плотина с его ноологией. И самое печальное во всем этом было совершенное отсутствие хоть какого-то философского механизма для решения этих трудностей.

Главная заслуга Брейе состоит в том, что в своей книге он находит пути для решения этих вопросов. Посмотрим, как это ему удастся. Тупиковый для европейской философии и платиноведения вопрос о характере Единого у Плотина решается Э. Брейе, прежде всего, в двух главах, посвященных Единому, а ставится и начинается решаться в главе об Уме. Таким об-

разом, главы об Уме и Едином оказываются содержательным стержнем всей книги, а идейной заправкой ее выступает вопрос об индийском влиянии на Плотина. Основной тезис Брейе очень прост. Главная проблема Плотина — связь рационального познания с религиозным опытом; или, точнее, связь рационального дискурсивного рассудка с недискурсивной природой Ума — Единым или Богом. Осуществление этой связи Э. Брейе ставит в зависимость от понимания природы божественного. А поскольку ни одна из религий, влиятельных в культурном пространстве эллинизма, не могла обеспечить такой связи, Э. Брейе прибегает к помощи Веданты, заслуга которой состоит именно в налаживании искомой им связи. Далее на конкретно взятом материале Брейе показывает внутреннее сродство вопрошания и мысли Плотина с вопрошанием и мыслью Упанишад. Таким образом, глава об ориентализме становится не только логическим центром «Философии Плотина» в плане содержания, но и ее кульминацией в плане выражения или в ее композиции. Эта глава занимает центр книги между главами об Уме и Едином, как бы заявляя о своем статусе: проблема Единого и связи Ума с Единым может решаться только в контексте индийской мысли. Таким образом, весь предшествующий материал оказывается только введением в эту главную тему. Во всей этой истории есть несколько тонкостей, которые можно пропустить и тем самым неверно понять смысл всей книги. Остановимся вкратце на этих тонкостях.

Две главные «тонкости» «Философии Плотина» Брейе — это суть книги и ее структура. Суть книги Брейе заключается в одной очень простой мысли: Философия Плотина как рациональная система есть пересказ некой духовной жизни; точнее, пересказ какого-то духовного упражнения, которое иррационально по своей сути. Согласно Брейе, Плотин прекрасно осознает эту дихотомию, и именно поэтому главной проблемой его философии оказывается

демонстрация духовной, божественной или сверхрациональной природы рационального рассудка. Именно на этом пути складывается философия Плотина и его объяснение высших начал — Единого и Ума — в их взаимосвязи.

Такая суть книги Брейе объясняет ее структуру. В общем и целом Э. Брейе определяет соотношение духовной жизни и рациональных ее проявлений в составе реальности Плотина. Но реальностью для Плотина оказывается одна-единственная божественная реальность, условно делимая на три момента-ипостаси: Душу, Ум и Единое. Поэтому Плотин рассматривает соотношение духовного и рационального уровней сначала во всей этой реальности в целом (гл. 4. *Исхождение*), а затем — в отдельных ее моментах, одновременно определяя каждый из этих терминов. Здесь главная мысль Брейе заключается, по-видимому, в том, что все реальности Плотина *определимы* рационально, но, чтобы перейти от одного плана его реальности к другому и чтобы действительно объяснить этот переход, необходим какой-то другой, нерациональный подход, какое-то другое, невербальное усилие. Другими словами, в каждой из основных тем Брейе можно выделить два совершенно разных движения, две совершенно разные медитации: движение по горизонтали, дающее концептуальную картину явления, и движение по вертикали, своего рода духовный лифт, представляющий собой интенсификацию или ослабление созерцания или духовной сосредоточенности.

Этот вектор задается уже во *введении*: «... мы попробуем выявить в сочинениях Плотина не столько какое-то учение, сколько определенный образ жизни. Ошибочно рассматривать Плотина прежде всего как архитектора ипостасей: троицу Единое-Ум-Душа он заимствовал от своих современников-платоников, а сами они вывели ее путем несложного толкования „Тимея“ и шестой книги „Государства“ — все это просто школьная традиция. Здесь

важно понять, как Плотин интерпретирует такое построение, сохраняя за ним лишь те характеристики, которые отвечают его потребности в созерцании».¹⁴¹ Это утверждение предполагает очень конкретный смысл. Действительно, помимо двух известных предшествующей истории философии форм духовной жизни — формы чисто рациональной и ритуальной практики мистерий — Брейе выделяет еще один тип духовной активности — жизнь сугубо медитативную и созерцательную, образчик которой он находит у терапевтов Филона. Отсюда чисто практический вывод: «...некоторые важные черты учения Плотина очень хорошо объясняют определенный тип коллективного упражнения в созерцании, практиковавшийся философом. Именно установка на созерцание, если ее последовательно проводить до конца, приводит к такому взгляду на вещи, наиболее законченный тип которого во всей античности мы находим как раз у Плотина».¹⁴² Брейе не устает подчеркивать недискурсивный характер такого опыта: «Так объясняется чувственный, волнующий и берущий за живое характер реальности у Плотина. Созерцание умопостигаемого лежит в той же плоскости, что и созерцание чувственного. Одно созерцание непосредственно продолжает другое, без какого бы то ни было посредства логически выведенных идей; *ибо от чувственного переходят к умопостигаемому во все не через дедукцию и индукцию, а только через более сосредоточенное и интенсивное созерцание*».¹⁴³ И именно на этом пути «четкие границы между ипостасями стираются, оставляя между ними скорее единство и непрерывность, нежели разграничения».¹⁴⁴

¹⁴¹ Наст. изд. С. 85—86.

¹⁴² Там же. С. 83.

¹⁴³ Там же. С. 90, курсив мой. — А. Г.

¹⁴⁴ Там же. С. 86.

Мотив соотношения двух форм духовной жизни — рациональной и созерцательной — подхватывает *первая глава* «Философии Плотина», начинающая детальное развитие этой темы. В этой главе определяются философские и религиозные ресурсы III века и показывается, что для объяснения философии Плотина этих ресурсов было никак недостаточно. Отсюда совершенно новый, платиновский тип вопрошания, отсюда «глубокая трансформация эллинизма, нечто вроде принуждения греческой философии высказать вещи, говорить которые она не предназначалась». ¹⁴⁵ Это вопрошание дошло до нас в виде платиновского корпуса. Поэтому во *второй главе* своей книги, «Эннеады», Э. Брейе дает почувствовать почву, из которой выросло столь прекрасное растение: читателя погружают в самую атмосферу школы Плотина. И в «Эннеадах», и в жизни давшей их школы также выделяют два плана: рациональный и духовный. В этом смысле «весь платиновский корпус был написан, чтобы подкрепить внутреннюю жизнь метафизикой, чтобы разрешить вечный конфликт между претензией на бытие чувственного мира, раскинувшегося перед нами, и сокровищами духовной жизни». ¹⁴⁶

Пульсация этой интенсивной духовной жизни отдается в «*главной проблеме философии Плотина*», ¹⁴⁷ озвученной в новом типе платиновского вопрошания, призвавшего греческую философию «высказать вещи, говорить которые она не предназначалась». ¹⁴⁸ Вот почему определяющей чертой философии Плотина становится «взаимосвязь интеллектуальной метафизики с мистикой». Именно отсюда, из

¹⁴⁵ Наст. изд. С. 99.

¹⁴⁶ Брейе Э. О главной проблеме в философии Плотина (наст. изд. С. 292).

¹⁴⁷ См.: ФП., гл. 3 и статью Э. Брейе «О главной проблеме в философии Плотина».

¹⁴⁸ Наст. изд. С. 99.

этого сокровенного средоточия мистической жизни Плотина, рождается потребность ответить на вопрос, который станет главной проблемой его философии. Если «метафизика и мистика не занимают у Плотина одной плоскости»; если метафизика оказывается как бы первой, не столь глубокой стадией духовной жизни; если, в конце концов, «место интеллектуального познания занимает какое-то неделимое и невыразимое впечатление или, если угодно, мистический опыт», — как в таком случае объяснить связь рационального познания с мистическим опытом? Каким образом предельная сосредоточенность на себе самом становится условием рационального познания эмпирической и душевной реальности? В чем именно дискурсивное познание связано с мистическим созерцанием, требующим прекращения дискурса?

Далее, обозначив главную проблему философии Плотина, Брейе переходит, так сказать, к объекту (гл. 4. *Исхождение*) и субъекту (гл. 5. *Душа*) этой философии. Объектом философии Плотина оказывается вообще реальность в его понимании,¹⁴⁹ которую, как и все прочее, можно рассматривать в двух разных планах. В плане рационального выражения, как философская данность, эта реальность делится на «ипостаси», подразделение которых, с точки зрения рас-судка, объясняется логически: посредством индукции восходят до Единого, а посредством дедукции из Единого нисходят до последних видов. Кроме того, сама схема ипостасей строится по модели физической картины вселенной того времени: «Вся пло-

¹⁴⁹ См. наст. изд. С. 81: «Наш очерк ограничивается умопостигаемым в самом широком смысле слова, как его понимает Плотин. Мы остановимся там, где по известному выражению „останавливаются вещи божественные“, то есть на душе, ниже которой нет больше ничего, кроме беспорядка и безобразия материи. За этим очерком о „вещах божественных“ — Едином, Уме и Душе — мы все же оставили заглавие „Философия Плотина“, полагая, что именно здесь содержит-ся средоточие платиновской мысли».

тиновская метафизика целиком и полностью строится вокруг определенной астрономической теории чувственного мира, теории, возникшей из спекуляций Евдокса и оформлявшейся в последующие века. Речь идет о геоцентрической системе: небо составляют концентрические сферы. Сфера с наибольшим радиусом несет на себе неподвижные звезды. На сферах с меньшими радиусами расположены планеты». ¹⁵⁰ С другой стороны, Брейе тут же показывает, что эта рациональная схема никак не отвечает на вопрос о появлении множества из Единого. Действительно, с какой стати Единому давать множество отличных от него уровней? И каким образом дискурсивный рассудок вообще может понять этот таинственный и невыразимый акт? Так мы переходим к знаменитому тезису о рациональной схеме как пересказе личного духовного опыта. ¹⁵¹ Брейе недвусмысленно формулирует свою позицию: «Таким образом, двигателем исхождения оказывается духовная жизнь в своем постоянном распространении. Концепция метафизической реальности здесь объединяется с внутренним опытом духовной жизни. Ряд ипостасей — это не столько ряд различных, дискретных, отделенных друг от друга форм, сколько непрерывное движение простора духовной жизни». ¹⁵² Метафизическая реальность есть одна единственная духовная жизнь; эта духовная жизнь заключается в концентрации, и каждая ипостась есть особое духовное состояние. «Следовательно, создание множества Единым оказывается эффективным, однозначным и целенаправленным только при такой унификации, только при таком обращении к Единому, наделившему множество реальностью. Все исхождение ипостасей осу-

¹⁵⁰ Наст. изд. С. 124.

¹⁵¹ Специально этой проблеме посвящены две статьи Э. Брейе: «Мистицизм и учение у Плотина» и «„Парменид“ и негативная теология Плотина» (см. Приложение I).

¹⁵² Наст. изд. С. 130.

шествляется между двумя границами, которые суть не что иное, как две границы собственно духовной жизни. С одной стороны, это Единое, отвечающее высшей стадии, абсолютному, недифференцированному единству, когда мышление избавляется от всякого объекта, и тем самым избавляется от самого себя. И, с другой стороны, это Душа — состояние, когда мышление стремится рассеяться, разбиться на множество, чтобы рассредоточиться по различным телам, одушевлять которые оно предназначено». ¹⁵³

Таков «объект» философии Плотина или ее реальность. Но точно таким же оказывается и субъект этой философии, т.е. *Душа* (см. *гл. 5*). Душу также можно рассматривать в рациональном и духовном плане, обозревать ее по горизонтали и проживать по вертикали. В рациональном плане душа оказывается определенным, дискурсивным уровнем духовной жизни или, точнее, самой ее периферией: «Что касается обычных познавательных способностей — рассудочной деятельности, памяти и чувственного восприятия, — то они составляют не центр духовной жизни, а ее производные и ограничения. Сознание для Плотина не просто не является чем-то существенным, оно для него — нечто привходящее, какая-то слабость». ¹⁵⁴ В общем и целом практически вся глава о душе рассматривает именно этот горизонтальный план. ¹⁵⁵ О душе как моменте одной духовной жизни говорится меньше, но также предельно ясно. «Душа — это сила, пробегающая из конца в конец цепь реальностей и ассимилирующая себя с каждой из них в ряде трансформаций. „У души много сил, и благодаря этим силам она занимает начало, середину и конец всех вещей“ (I 8, 14. 34–35). Стало быть, располагаясь на каком-то определенном уровне, душа

¹⁵³ Там же. С. 131.

¹⁵⁴ Там же. С. 154.

¹⁵⁵ Преимущественно на материале Энн. IV 3–4 о памяти и природе аффектов.

всегда способна подняться на более высокий уровень духовной жизни. Этот уровень становится ее идеалом или, пользуясь образным языком Плотина, — демоном». ¹⁵⁶ В этом смысле нисхождение «души» до рационального уровня объясняется ее рассеянностью и расслабленностью: «Поэтому, излагая свою психологию, Плотин и пытается показать, каким образом обычные функции души последовательно возникают в ней по мере упадка духовной жизни. Именно понижением уровня души в иерархии метафизической реальности объясняется зарождение памяти, чувственного восприятия и способности суждения. И назначение психологии — определить этот уровень для каждой данной функции». ¹⁵⁷ И наоборот, при духовной сосредоточенности дискурсивная способность, как учит трактат V 3. 2—3, отождествляется с высшей своей частью, со своим «объектом», своим даймоном или умом: мышление находит мыслящего и становится одним с ним. Так происходит прорыв из дискурсивного рассудка к недискурсивной божественной доле — уму. Происходит первый контакт, первый мистический опыт и первое духовное единство. С этого момента мы вступаем в сферу проблематики единства, составляющую смысловой и логический центр книги Брейе, мы вступаем в сферу того нового, что он хочет донести.

Итак, главная проблема философии Плотина решается в главах об Уме и Едином. Почему? Потому что вопрос о религиозном статусе рационализма предполагает вопрос об отношении подлинной божественной реальности к неподлинной или, точнее, отношение подлинного себя к неподлинному. Так вот, подлинной реальностью и истинно собой для Плотина является божество по преимуществу или Ум, а псевдореальностью или псевдосамостью оказывается дискурсивный рассудок или душа — душевное, а

¹⁵⁶ Наст. изд. С. 134.

¹⁵⁷ Там же. С. 155.

не духовное. Однако псевдособой душа бывает только тогда, когда не знает своего начала или своей природы. Но природой души или дискурсивного рассудка является Ум, а природой Ума — его причина, т.е. Единое. Поэтому о существовании Единого можно говорить, только побывав Умом, только коснувшись его.

Такова динамика решения главной проблемы философии Плотина. Соответственно решается эта проблема в главах 6—9 книги Брейе. Сначала, в главе 6, «Ум», мы только подходим к вопросу, правда, подходим уже вплотную. Если не брать Ум в его рациональной трактовке, а понимать как момент духовной жизни, то становится понятным, что этот духовный поток должен вынести нас еще выше, к первопричине его и вообще всего — к Единому. Однако для такой трактовки Ума Плотин, согласно Брейе, должен был в корне переработать понимание ума в предшествующей греческой философии. Но изменение это становится совершенно непонятным без индийского фактора, полное совпадение с которым мысли Плотина подтверждает платиновский трактат VI 4—5. Эта мысль становится ключом к решению главной проблемы философии Плотина, который содержится в главе 7 книги Брейе, «Ориентализм Плотина». Наконец, собственно ответ дается в двух последних главах о Едином,¹⁵⁸ или, точнее, во второй части главы «Единое», которая рассматривает Единое не как философскую концепцию — Единое-меру, а как факт духовной жизни. Именно здесь характер Единого, связь его с Умом и рациональным мышлением определяется переживанием Единого в мистическом экстазе.

Так выглядит решение главной проблемы философии Плотина в общих чертах. Теперь рассмотрим механику такого решения. Эта механика очень про-

¹⁵⁸ Или, точнее, в главе 8 «Единое» и в гл. 9 «Заключение». Последняя глава о чувственном мире и материи была добавлена Э. Брейе гораздо позже, специально для англ. перевода его книги Дж. Томасом.

ста. В каждом отдельном пункте различаются две стороны: рациональная и мистическая. Любая вещь в мире Плотина может пониматься как философский термин с определенным набором качеств и как составляющая одной духовной жизни. Так вот, рациональный момент каждой вещи у Плотина, как правило, принадлежит греческой философской традиции, а момент духовный оказывается непостижимым с точки зрения греческой философии, зато становится совершенно понятным в контексте индийской духовности Упанишад. Главной особенностью этого духовного момента оказывается его динамика: если формальный аспект какой-либо вещи определяется через ее статичную концептуальную форму, то аспект духовной определяется через активность вещи. Например, в случае с душой формальным ее аспектом у нас был уровень дискурсивного мышления, то в духовном плане она представлялась как момент самосознания на том или ином уровне в единой духовной жизни. Это — ключ к философии Плотина и тайне Единого. И содержится этот ключ в 7-й главе книги Брейе — «Ориентализм Плотина». Попробуем применить этот ключ в механике решения вопроса о характере Ума и Единого у Плотина.

В случае с Умом рациональным и духовным его уровнями оказываются соответственно рационалистические трактовки Ума Платоном, Аристотелем и стоиками и — переосмысленный Платином характер мышления. Так, в философском плане Ум у Плотина может соответствовать пределу диалектики любви в «Пире» Платона; далее, существование Ума может выводиться из аристотелевского анализа чувственного предмета на материю и форму; наконец, «наличие Ума становится решающим условием для существования симпатии частей мира, картину которой Плотин находит у стоиков».¹⁵⁹ Или еще: как ипостась Ум может соответствовать миру идей Плато-

¹⁵⁹ Наст. изд. С. 166.

на, началу форм Аристотеля и системе монад, в которую обратится симпатия стоиков.¹⁶⁰ Однако сам по себе этот философский аспект остается совокупностью разнородных положений, объединение которых зависит от чего-то им постороннего. И вот таким моментом оказывается концепция Ума как плана духовной жизни. К Уму в плане духовной жизни Плотин подходит через переосмысление понимания активности обычного ума в греческой философии, и прежде всего — в *книгах* Платона. Так, Плотин в корне меняет те представления о мышлении в *традиционном* платонизме, что (1) идеи находятся вне ума и что (2) идеи суть образцы для чувственных вещей, которые им подражают. Действительно, если идеи — вне ума, то ум должен выходить из себя ради их познания, но тогда он не сможет познать себя самого; а если идеи — это образцы, то в умопостигаемом идеи будут дробиться в зависимости от количества вещей в чувственном мире, но это будет противоречить познанию. Первый вопрос становится темой трактата V 5, а второй — трактата VI 4—5. В главе «Ум» Брейе последовательно прослеживает решения Плотина в обоих трактатах. В общем и целом Плотин приходит к концепции мышления не просто чуждой греческой мысли,¹⁶¹ но и в корне подрывающей греческий рационализм: «Для Плотина Ум больше не является тем же, чем была идея у Платона или форма у Аристотеля, — орудием познания, точкой отсчета в поступательном синтезе. Здесь наносится удар по самой значимости рационального познания. Познание, постольку поскольку оно предполагает множество взаимосвязанных идей, может существовать только в деградировавшей форме Ума — в дискурсивном мышлении. В этом отношении неоплатонизм предстает перед нами как форсированное возвраще-

¹⁶⁰ Там же. С. 175.

¹⁶¹ Как это будет показано в следующей главе «Ориентализм Плотина» и далее в главе «Единое».

ние очень старых идей, возвращение к „дологическому мышлению“». ¹⁶²

Определенность с трактовкой Ума у Плотина и ее религиозным фундаментом — индийской традицией, представленной в Упанишадах, — позволяет Брейе наметить верный путь к решению проблемы Единого. Действительно, гипотеза о глубоком сродстве платиновской и индийской мысли оказывается тем «единственным, что позволяет распутать сложности учения Плотина в его трактовке отношения Ума с высшим началом и подлинной природы этого начала». ¹⁶³ Т.е. эта гипотеза позволяет понять большую часть трудностей, связанных с Платином, так как «наибольшее количество расхождений в интерпретациях вызывает именно учение о Едином». ¹⁶⁴ Другими словами, определившись с концепцией Ума как момента духовной жизни у Плотина, мы тем самым получаем представление о том, что именно (какой тип мышления) вступает в контакт с Единым, с тем как именно этот контакт осуществляется (не рационально) и, самое главное, что Единое не может быть объектом Ума, ибо Ум по определению не знает отличия между субъектом (умом), его активностью (мышлением) и объектом (умопостигаемым). Но если Единое не может быть объектом Ума, то оно должно быть его субъектом, т.е. самим Умом в определенном его состоянии. Так, определившись с природой Ума, мы определяемся с характером Единого или Добра у Плотина.

Несложно догадаться, как Брейе подступает к природе Единого. Быстро рассмотрев формальную его сторону (платоновское Единое-мера), ¹⁶⁵ француз-

¹⁶² Наст. изд. С. 182.

¹⁶³ Гл. «Единое» (наст. изд. С. 211).

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ В этом аспекте Плотин не дает ничего нового в сравнении с традиционным платонизмом. Формальная сторона Единого рассматривается, например, в трактатах V 1 и V 2.

ский мыслитель надолго останавливается на духовном аспекте Единого или его «активности». Во внешнем своем проявлении Единое как средоточие духовной жизни оказывается мистическим экстазом. Поэтому главное в понимании платиновского Единого связывается с пониманием природы мистического экстаза у Плотина. Так вот, хотя вдохновенное описание мистического экстаза и мистической эротики у Плотина Э. Брейе схоже с описанием экстаза в книге Р. Арну «Желание Бога в философии Плотина», тем не менее Брейе выделяет одну существенную особенность этого мистического состояния у Плотина. Эта особенность принципиально отличает мистический опыт Плотина от мистического опыта представителей всех религий эллинистической эпохи, например иудаизма. И заключается она в особой связи рационального мышления и мистического опыта. Конечно, подчеркивает Э. Брейе, собственно единство рационализма и мистицизма не может быть характерной чертой философии Плотина. Ведь такое же единство наблюдается, например, у стоиков или у Филона: «Для Филона, как и для Плотина, духовное поклонение, пророчество и экстаз полностью смешиваются с определенной рационалистической теорией развития форм реальности, идущих в промежутке между Богом и чувственным миром».¹⁶⁶ Главное отличие Плотина заключается в непосредственной связи высшего проявления мистической жизни — прямого контакта с Богом — и дискурсивным рассудком. Действительно, сердцем мистического созерцания по Плотину для Брейе становится шок, возникающий при мгновенном перепаде в состоянии мистика, когда достигнутая им совершеннейшая пустотность ума вдруг сменяется наполненностью всецелой любовью. И в то же время именно этот удивительный миг для Плотина

¹⁶⁶ Наст. изд. С. 225.

оказывается основанием его философской системы. Почему? «Почему редкое, исключительное состояние вроде экстаза становится у Плотина основанием философской системы? Почему мистицизм наделяется еще и умственной природой? Почему совершенно субъективное состояние может способствовать определению реальности такой, какая она есть в самой себе?»¹⁶⁷ Так вопрошание о природе Единого у Плотина сходится с *главной проблемой* его философии — объяснением религиозной значимости рационализма. И для решения этой проблемы приходится преодолеть *главную сложность* философии Плотина — связи пика мистической жизни с философским объяснением реальности: «Каким образом единичный опыт, построенный в целом на чем-то вроде диалектики ощущения и отдаляющий нас от всякой реальности, — каким образом такой опыт может одновременно углублять и завершать видение реальности?» Для преодоления этой апории в распоряжении Брейе оказывается один-единственный компромисс: «В случае с Плотиним такой парадокс можно решить только посредством теоретической интерпретации экстатического опыта. Интерпретацию экстатического опыта нужно четко отличать от описания самого опыта, и, как я попробую показать, эта интерпретация оказывается совершенно независимой от него».¹⁶⁸

Таким образом, вся философия Плотина становится теоретической интерпретацией экстатического опыта. И все, что нам остается узнать дальше, — это предсказуемое условие такой интерпретации. Таким условием становится определенное понимание имманентности Ума и Единого: все это — одно естественное состояние, которое не осознается из-за противоестественных устремлений рассудка. Вот поче-

¹⁶⁷ Там же. С. 232.

¹⁶⁸ Там же. С. 234.

му «в основе дедукции у Плотина вовсе не лежит какое-то чисто внешнее и познающееся извне отношение: здесь нет вещей и разума, который их познает. Глубинная работа духа неотличима от подлинной реальности: „мышление дает вещи существование“. Но такое глубинное познание начала может быть только самым началом. Оно может быть только экстазом. Отсюда — значение и значимость феномена экстаза у Плотина. Редкая, исключительная, моментальная форма возникновения экстаза в душе, связанной с телом, не препятствует тому, чтобы экстаз был естественным и необходимым состоянием Ума и Души. Объединение с Единым и мышление многого неотделимы ни по праву, ни фактически».¹⁶⁹ Такое решение вопроса объясняет всю значимость связи мистицизма и рационализма для Плотина: «По существу мистическое познание есть для Плотина не что иное, как живой и ясный опыт, удовлетворяющий стремление к единству, то есть основное стремление разума».¹⁷⁰

Тем самым мы получаем решение главной проблемы философии Плотина: зачем Плотину религиозная интерпретация Рационализма? Для Э. Брейе эта необходимость объясняется потребностью в изменении позиции Я в ходе рационального познания: «Если взять чисто рациональную концепцию порядка форм, вроде концепции возникновения ипостасей, когда ее рассматривают извне; и глубинное проникновение, то самое единство, на котором Плотин настаивает и желает сообщить ему весь его смысл, — то становится ясно, что вся разница между этими концепциями заключается в позиции Я, в его отношении к созерцаемым объектам. В первом случае Я подобно бесстрастному зеркалу, вся польза которого заключается в сохранности своей чистоты для лучшего отражения предметов. Во втором случае в про-

¹⁶⁹ Там же. С. 239.

¹⁷⁰ Там же. С. 240.

цессе познания происходит преобразование Я изнутри. Я не только участвует в движении, производящем формы, но и само отождествляется с этим движением во всех вещах». ¹⁷¹

Так видит Эмиль Брейе духовную инициативу Плотина. Но это же видение составляет духовную инициативу самого Брейе. Теперь, разобравшись с характером этой инициативы, будет несложно понять, в чем именно она совпадает с делом всей жизни французского ученого и философа, — именно с защитой редкостного и хрупкого растения философии и сохранением ее сущности во всей ее чистоте. ¹⁷² Уточним, о какой защите здесь идет речь. Речь здесь идет, прежде всего, о защите правомерности свободного и рационального выбора каждого. Свобода и рациональный характер — эти основополагающие черты философии Э. Брейе не перестает подчеркивать на протяжении всей своей научной деятельности: «Естественная среда философии — это свобода (то есть внутренняя свобода, а не свобода, дозволенная государством). Поэтому история философии описывает не какое-то необходимое развитие, а свободное движение. . . или, точнее, она описывает интенсивность и направленность мыслей каждого философа». ¹⁷³ Но этот тезис подрывается стремлением к унификации философии, представлением, что «цель философии предполагает, главным образом, согласие умов людей и что философия в основе своей социальна». Здесь Э. Брейе возражает, что «к согласию умов стоит стремиться только тогда, когда такое согласие возникает в ходе свободного размышления каждого. Придерживаться обратного — значит не иметь никакой веры в философию. . . это значит превращать разум просто в инструмент критики

¹⁷¹ Там же. С. 240—241.

¹⁷² См.: Как я понимаю историю философии (наст. изд. С. 277).

¹⁷³ Там же. С. 285.

и разрушения, факт, ведущий к поиску какой-то внешней основы для всеобщего согласия».¹⁷⁴

Итак, в конечном итоге Э. Брейе защищает свободу рационального выбора и значимость рационального познания. Именно такой импульс философия получила в Древней Греции, «и именно от этого импульса она сохранила страстную свою любовь к свободе». Конечно, «в рамках всего человечества философия оказывается каким-то редким растением, и даже — растением хрупким... причем столь четкого имени и характеристик предмет этот не получал больше нигде, кроме как в нашей Западной цивилизации, если, конечно, не считать подражаний, распространившихся вплоть до Ислама и Индии». Вот это редкостное и прекрасное растение Брейе и старается защищать в меру сил историка. Действительно, что еще может быть более хрупким, чем претензии дискурсивного рассудка на значимость своих построений и тем самым на свободу самовыражения, с какой стати какой-то отдельной философии быть истинной? Отсюда постоянные попытки сфабриковать вокруг нашего хрупкого растения какую-то стабильную атмосферу, парник, дающий ему расти, — будь то опыт, естественный свет разума, позитивные науки или религия. Но все это, по мысли Э. Брейе, способно только задушить наш росток. Вот почему всю свою жизнь французский ученый отдает борьбе против сциентизма, романтизма, позитивизма и даже против всякого рода христианской философии.¹⁷⁵

Так перед нами вырастает еще одна доминанта историко-философской деятельности Э. Брейе. В общем и целом он борется за полноправный статус рациональной философской рефлексии *против* искусственной атмосферы, готовой задушить свободу мыслить и исказить ее рациональное выражение. По-

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ Там же. С. 287.

мимо прочего главным противником Брейе в этой борьбе оказывается христианское влияние на философию, которое может проявляться либо в факте самостоятельной христианской философии, либо в попытках оценки других философских систем в свете христианских норм и приоритетов. Что труд жизни Брейе по защите хрупкого растения философии от христианства связывается в «Философии Плотина» с теорией об индийском влиянии, — этот факт отмечает в своей статье В. Дж. Хэнки: теория о влиянии Упанишад «отражает осмысление Брейе философии, характер освещения им истории и цель труда всей его жизни. Как для понимания Брейе Плотина, так и для видения им истории философии вообще, существенно то, что философию и интеллектуальный характер созерцания, которые для Брейе присущи Западу, он принципиально отделяет от стремления к мистическому единству вне мышления, единству, которое для него относится к сфере религии и характерно для Востока».¹⁷⁶ Действительно, в заключение «Философии Плотина», т.е. в главе о новом типе идеализма, порожденном этой философией, Брейе сначала отмечает, чем именно идеализм Плотина, за которым последует линия Августин—Гегель, отличается от идеализма греков: «Оригинальность этого идеализма, заключается в его приоритетах. В отличие от идеализма греков внимание Плотина сосредоточено не на объектах, а на отношении объекта к субъекту».¹⁷⁷ Основой вещей и подлинной реальностью у Плотина оказывается активный субъект и его духовная активность, а «разницу между субъектами отмечает лишь уровень их духовной концентрации, поэто-

¹⁷⁶ Э. Брейе: Плотин в свете Гегеля и интеллектуализма (наст. изд. С. 337). Затем Хэнки дает хороший обзор многолетних стараний Брейе по отделению философии от христианства с полезным указанием на многолетнюю дискуссию о соотношении христианства и философии, спровоцированную им во Франции.

¹⁷⁷ Наст. изд. С. 251.

му каждый субъект может преобразиться внутренне и стать другим субъектом»:

Новым здесь была не буква, а дух. Новым было стремление убрать из числа духовных реальностей фиксированные объекты, идеи или, по крайней мере, сделать их... модусами, способами существования ума, а не вещами. Новым было желание ввести в умопостигаемый мир подлинно индивидуальный субъект... Наконец, новым было понимание самих ипостасей — они понимались не как вещи, а как духовные состояния... Чистый субъект или Единое; субъект, умозрительно отделенный от своего объекта, или Ум; наконец, субъект, распыленный и рассеянный в мире объектов, или Душа, — все это активные субъекты на разных уровнях своей активности.¹⁷⁸

Далее, различив эти два типа идеализма, Брейе сразу же переходит к отличию духовности Плотина от духовности религий спасения. Для нашего ученого «религиозная мысль Плотина так же противостоит обычным представлениям о мире в религиях спасения, как его философская мысль противостоит греческому рационализму». Все дело в том, что Плотин «весьма своеобразно понимал отношения души и Бога». Во-первых, это отношение оказывалось непосредственным, без участия какого-либо спасителя или физической общности... Во-вторых, тут не нужно было никого призывать: благодеяния Единого осуществляются не по его желанию, а «в силу одной лишь необходимости его природы, подобно освещению светом... Наконец, в третьих, коль скоро так, получается, что Единое — повсюду и что между Я и Единым существует сугубое тождество».

Так вот оказывается, что «три эти особенности точь-в-точь совпадают с религиозными представлениями индийцев в том виде, в каком мы встречаем их в Упанишадах. Плотин уловил сродство между такой религиозной концепцией и греческим рационализмом, и идеализм философа возникает из их сближе-

¹⁷⁸ Там же. С. 252.

ния... При таком понимании рационализма он действительно согласуется с наличием одной-единственной духовной реальности мистика, с актом, лежащим в основе всех прочих реальностей, не будучи ни одной из них». ¹⁷⁹ Эта связь, которую Плотин уловил между рационализмом и мистической реальностью, образует для Брейе независимую и мощную силу в истории философии; и «в нашей Западной цивилизации дух его проявляется в форме философии одновременно религиозной и рационалистической, но при этом совершенно чуждой христианской мысли». Так, на последней странице своей книги Брейе подходит к решению основного вопроса своей жизни и к решению главной своей задачи. Связь, найденная Платином в традиции Упанишад, между религиозным опытом и его рациональным выражением оказывается также искомой гарантией свободы философского мышления, ибо первоначало философского мышления есть не просто свобода действовать по своей природе, а сверхсвобода творить вообще всё, включая свою природу. Поэтому

главное, что сохраняется в новом идеализме веками — это утверждение полной автономии жизни разума. Жизнь разума не только не напоминает какую-то счастливую случайность, доставшуюся в удел полностью оформленному миру; жизнь эта не только есть самое сущность мира — она еще ни под каким видом не может быть узницей форм, в которых реализуется на деле. Единое, то есть собственно основа этой жизни, есть абсолютная свобода. Следовательно, свобода в нас не реализуется как-то спонтанно, из ничего, в мире уже существующем, подобно какой-то «империи в империи», — она реализуется во все более и более сокровенном единении с жизнью вселенной. ¹⁸⁰

Итак, дело жизни Э. Брейе по защите хрупкого цветка философии, т.е. свободы и автономии разума от христианства, решается им благодаря Плотину,

¹⁷⁹ Там же. С. 255—256.

¹⁸⁰ Там же. С. 256—257.

которым он также занимался всю жизнь и перевод сочинений которого он осуществил. В этом смысле Брейе оказывается редчайшим примером философа и историка философии, который не просто обнаружил ответ на вопрос всей своей жизни, но обнаружил это решение, полноценно раскрыв себе и другим творчество отдельно взятого гения.

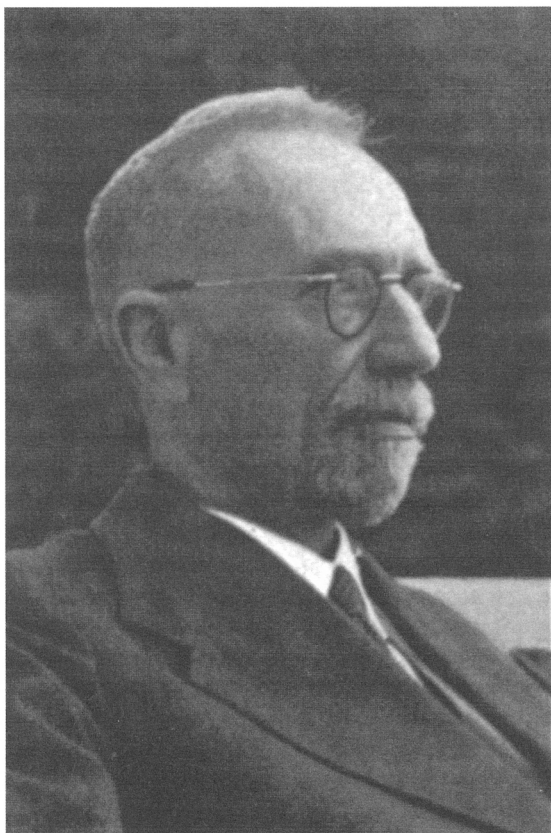
Такова инициатива Э. Брейе, которая раскрывается в «Философии Плотина», если эту книгу читать правильно. Надеемся, что наша статья поможет такому чтению. Главное здесь — не подходить к французскому ученому очень строго, с позиций каких-нибудь последних достижений в истории философии. Ведь книга написана девяносто лет назад, и все, что в ней говорится, обладает значимостью первого шага. Она не столько дает духовный простор, сколько открывает дверь в него. Поэтому дальнейшие шаги читатель должен сделать сам.

Хотелось бы выразить мою признательность профессору Вэйну Дж. Хэнки за предоставленные материалы своих работ и разрешение на их публикацию.

Кроме того, выражаю особую благодарность моей маме В.Н. Гагоиной за всестороннюю поддержку и за помощь в редакции перевода этой книги.

Посвящаю всю работу над переводом и объяснением этой книги памяти Юрия Борисовича Краюхина.

ФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА



ЭМИЛЬ БРЕЙЕ
1876—1952

ВВЕДЕНИЕ

Последующие страницы воспроизводят почти без изменений курс лекций, читанный в Сорбонне зимой 1921/22 года таким, каким он был опубликован в сборнике «Revue des Cours et Conférences». Здесь не содержится полного обзора всей философии Плотина. Был опущен ряд важных вопросов. Например, вопросы касательно чувственного мира, природы, материи и связи зла с материей. То есть наш очерк ограничивается умопостигаемым в самом широком смысле слова, как его понимает Плотин. Мы остановимся там, где по известному выражению «останавливаются вещи божественные», то есть на душе, ниже которой нет больше ничего, кроме беспорядка и безобразия материи.

За этим очерком о «вещах божественных» — Едином, Уме и Душе — мы все же оставили заглавие «Философия Плотина», полагая, что именно здесь содержится средоточие Платиновой мысли. Ведь эти божественные вещи и есть та любезная родина, куда стремится Одиссей, то есть душа, блуждающая в чувственном мире. Подобно Одиссею душе необходимо освободиться от чар чувственных вещей, от колдовства Кирки.

Родину своей души Плотин ощущает столь живо, столь проникновенно, столь непосредственно и прочно, что труд его остается несопоставимым с умозрительными предприятиями всех, кто еще решался на те же поиски.

Наше введение должно четче обозначить состояние сознания, необходимое для такой страстной устремленности к другому миру.

В I веке нашей эры в противовес стоическим школам, которые в лице философов, вроде Мусония и Эпиктета, готовили прежде всего к практической жизни, возникают сообщества совершенно другого рода: отстраняясь от общественной и политической жизни, здесь полностью отдаются созерцанию божественного. Об этих новых тенденциях свидетельствует все творчество Филона Александрийского. Он сообщает, что созерцатели собирались в сообщества. Группы, организованные на манер общины терапевтов, которую Филон описывает в трактате «О созерцательной жизни», ведут строго регламентированный образ жизни, все детали которой подчиняются мыслям о божественном. На протяжении трех первых веков нашей эры, прежде всего в Египте, должно быть, существовало много подобных сообществ, которые пусть и не жили «монастырской» жизнью, как терапевты, но тем не менее объединяли свои усилия и упражнялись в созерцательности. Существование таких групп подтверждают герметические трактаты: в них мы получаем доступ к дискуссиям внутри этих школ и видим, что при всей своей интенсивности концептуальные расхождения здесь никак не затрагивают духовного единства.

Подобные объединения теологов-созерцателей нужно четко отличать от чисто религиозных объединений той эпохи с их службами и таинствами. Терапевты Филона (как и сам Филон) не знают ничего подобного. И почти ни в одном герметическом трактате нет даже намека на ритуальные действия: после дискуссий и теоретической подготовки герметист выражает свои религиозные чувства только в благочестивых гимнах.

Таким образом, мы видим, что преимущественно на Египетской почве возникает новый тип созерцателя, одинаково отличный как от древнегреческо-

го философа, так и от религиозного практика. Творение вроде Платиновского корпуса становится совершенно непонятным, если только подчинять его греческой философской традиции или относить к религиозным мистериям. И наоборот, некоторые важные черты учения Плотина очень хорошо объясняет определенный тип коллективного упражнения в созерцании, практиковавшийся философом. Именно установка на созерцание, если ее последовательно проводить до конца, приводит к такому взгляду на вещи, наиболее законченный тип которого во всей античности мы находим как раз у Плотина. Действительно, чтобы безоговорочно принять его позицию, необходимо мысленно избавить природу вещей от какого бы то ни было практического отношения между нами самими и прочими вещами; мы должны сделаться субъектом какого-то «непорочного познания».

Характеристики умпостигаемой реальности возникают у Плотина исходя из этой установки. Сразу же поражает, сколько отрицаний в такой установке кроется: у Плотина больше нет места Богу-филантропу стойков, идущего к людям ради их спасения; нет волевого промысла, творящего мир по какому-то плану; нет у него и того упования, о котором свидетельствуют человеческие молитвы и заброшенность человека богами, — все это предполагает определенные практические отношения, существование которых в божественном мире вынудило бы душу взять на себя установку, отличную от созерцания.

Однако все эти отрицания суть только следствия чего-то другого. В эпоху Плотина созерцательная направленность мысли традиционно связывается с предрасположенностью к платонизму. Филон и герметисты одинаково привязаны к «Тимею», и формулировки этого диалога у них — самое привычное дело. Тем не менее такая близость и такое глубокое почтение не мешают Плотину отойти от своего учителя, или, что то же самое, — интерпретировать Платона

по-своему там, где тот вводит в структуру реальности какие-нибудь действия или операции другого порядка, нежели созерцание. У Плотина больше не видно демиурга «Тимея», творящего чувственный мир по идеальному образцу; нет у него и того диалектического построения идей, принципы которого можно найти в «Филебе» и «Софисте», так же как нет геометрического структурирования элементов, проводящегося в «Тимее». Ведь каждое из этих построений приносит какие-нибудь умозрительные операции, стесняющие, останавливающие созерцание или препятствующие ему. Чувственный мир, в порядке которого нет ни начала, ни конца; мир умопостигаемый, не сотворенный даже в Уме, потому что здесь все во всем, и ничто в этой прозрачности не чинит препятствия видению, — все эти построения не могут принадлежать ученику Платона, закрывшего, согласно традиции, доступ в свою школу не-геометру.

У Аристотеля Плотин также более всего ценит совершеннейший приоритет созерцания перед прочими способностями души. Он даже видит у Аристотеля нерешительность в этом вопросе и на протяжении целого трактата (III 8) показывает, что практические и творческие способности души — природа и искусство, образующие вещи, — по существу не отличаются от созерцания и представляют собой самые низшие его уровни.

До какой степени доходит исключительность созерцания у Плотина — очевидно. Созерцание не только захватывает всю душу в целом, о которой, пользуясь словами Лейбница, можно сказать, что единственный атрибут, оставленный ей Плотин, — это восприятие; созерцание еще и лишает всякую конкретную вещь подлинной реальности, оно отстраняет вещь от реальности. Войти в умопостигаемое, созерцать — значит выйти из ограниченного, измеренного; это значит подняться в область, где больше нет никаких реальных различий. Согласно одному сравнению, предложенному Плотин, чув-

ственное относится к умопостигаемому так же, как лицо к своему выражению: симметричные части, исчисляемые размеры есть только у чувственно воспринимаемого лица, тогда как его выражение нельзя ни разделить, ни измерить. Но если всякий определенный объект оказывается препятствием, то логика системы требует рассматривать в ходе созерцания лишь сам созерцательный акт, который сам по себе уже является своим же объектом. Именно этот вывод и делает Плотин.

Ключевая тема Плотина, то, что примут все последующие мистики-созерцатели, — это тема одиночества мудреца, пребывания «один на один» с высшим началом, которого мудрец достигает, последовательно оставив все ограниченное и определенное. Эта уединенная «родина», где у мудреца больше нет ни друзей, ни семьи, ни сограждан, оказывается дополнением тому потустороннему миру, населенному доброжелательными или недоброжелательными существами, куда мифология с религией отправляют душу после смерти. Стоицизм, с другой стороны, предлагает своим приверженцам нечто вроде царствия целей, какой-то град Зевса, являющийся просто умозрительным преобразованием города на земле. Все дело в том, что стоик живет и хочет жить в городе на земле, тогда как созерцатель начинает с того, что покидает такой город; и самым сокровенным его чаяниям отвечает именно пустотная, бесконечная уединенность в высшей реальности, подле которой никому не найти слушателей. Созерцатель может быть только отшельником, не ждущим никакого сладостного отзвука от той удивительной реальности, какую он видит: и реальность эта никак не определима, потому что созерцатель сознательно избегает всякого непосредственного отношения, связующего ум с каким-либо объектом.

Итак, мы попробуем выявить в сочинениях Плотина не столько какое-то учение, сколько определенный образ жизни. Ошибочно рассматривать Плотина

на прежде всего как архитектора ипостасей: троицу Единое-Ум-Душа он заимствовал от своих современников-платоников, а сами они вывели ее путем несложного толкования «Тимея» и шестой книги «Государства» — все это просто школьная традиция. Здесь важно понять, как Плотин интерпретирует такое построение, сохраняя за ним лишь те характеристики, которые отвечают его потребности в созерцании. И далее мы увидим, что иногда при Платиновой интерпретации в конечном итоге четкие границы между ипостасями стираются, оставляя между ними скорее единство и непрерывность, нежели разграничения.

Но каким образом это неопределенное, формальное и пустое созерцание оказывает такое воздействие на чувства, что занимает все чувства целиком? И так ли созерцание пусто, как может показаться сначала? Действительно, недостаточно сказать, что Плотин чувствует умопостигаемый мир — речь здесь может идти скорее о чувственности, контакте, игре и переливах света, прозрачности, вкусе и запахе; умопостигаемый мир оставляет в Плотине все самое рафинированное, чистое и тонкое, что только может быть в наших чувствах.

Тут происходит нечто вроде совершеннейшего переворота: все, о чем мы говорили выше, предполагает, что созерцание умопостигаемого превосходит мышление — по крайней мере, нормальное, дискурсивное мышление. Но, с другой стороны, налицо высказывания Платина, которые сводят умопостигаемое до уровня чувственного. Во всяком случае, чтобы передать наше созерцание умопостигаемого, годятся только слова, передающие чувственные впечатления, а вовсе не выражения, связанные с логическим мышлением. Подобная близость между «умопостигаемым» и чувственным, близость, позволяющая им общаться над мыслимыми вещами, требует объяснения. Но объяснить ее можно только с учетом того, чем было для Платина зрелище чувственного мира.

«Гораций, много в мире есть того, что вашей философии не снилось», — вещает Гамлет. Именно в это, безусловно, и верит современный человек, начиная с XVI века. Более того, в чувственной сфере для него вообще содержится бесконечное богатство, ставящее перед разумом бессчетное количество все новых проблем, поскольку, чтобы заполучить это богатство, необходимо постоянно выдумывать до сих пор неизвестные интеллектуальные средства: ум становится подобным инструменту для разработки доступной чувствам реальности, который всегда можно усовершенствовать.

Не так обстояло дело с эллином III века, убежденным в истинности космологии, ставшей традиционной едва ли не восемьсот лет до него: тогда философией исчерпывалось или считалось, что исчерпывается, все, что существует «в мире». Не было ничего менее таинственного, чем этот шарообразный мир, ограниченный орбитами, живущими своим круговым движением, — мир, где всеми подлунными вещами заправляют простейшие силы: горячее и сухое, холодное и влажное. Интереснее было, скорее, отвернуться от мира, таящего столь мало секретов, ждущих своих открытий. И возможно, никогда еще человеческий ум не считал, что он настолько близок к постижению истинной системы вещей. Поэтому стимулировать такой ум можно было только выходом его из этого мира.

И все же в этой системе существовал зазор, открывавший уму реальность бесконечно более захватывающую. На самом деле чувственный мир был полон событий, выходящих за рамки действия элементарных сил: круговое движение звезд; симпатическое воздействие одних частей мира на другие; странное и непредвиденное воздействие субстанций, наблюдаемых врачом или алхимиком; тайная жизнь минералов, вроде бы безжизненных; и, наконец, самое главное — удивительный феномен света, в мгновение ока пронизывающего атмосферу, не встречая ни

малейшего сопротивления, — вот что открывает нам постоянное присутствие в этом мире таинственных вещей, действия которых не подпадают ни под какие материальные условия.

В эпоху Плотина и еще до него существовало два способа представлять себе чувственные вещи. Один способ — философский, а другой заключался в непосредственном опыте: в средствах, основанных на разуме или суевериях врачей, металлургов, а также алхимиков, изготовителей приворотных зелий и сочинителей заклинаний. С одной стороны, была физика, где действуют только определенные силы в ограниченном мире; с другой — неопределенное скопление фактов, растущее по мере накопления опыта путешественников и натуралистов и обретающее завершение скорее в каких-то технических правилах, чем в философских объяснениях. Двойственность этих двух типов физики оказывается ключевым фактором в истории античной мысли. Такая двойственность сохраняется еще на протяжении всего средневековья, где знают и используют «Естественную историю» Плиния Старшего — типичное сочинение, в котором собраны и классифицированы все известные любопытные факты. И наконец, протесты в XIII веке Роджера Бэкона в защиту эксперимента и «экспертов» всего лишь вторят столь долгой традиции.

Впрочем, две эти «физики» никогда четко не различались, и история их взаимодействия могла бы во многом прояснить эволюцию некоторых философских учений. Так, учение Плотина по существу относится к системам, желающим абсорбировать образ живой, пронизанной таинственными силами вселенной. Во всяком случае, это относится к духу его философии, ибо Плотин — полная противоположность любопытному собирателю редких фактов. Конечно, даже у Плотина можно получить пространный список чудес, если перечислять все его *mirabilia* — телепатию, колдовство, магические статуи, о которых философ говорит, по крайней мере намекая на те неиз-

вестные силы, что приходят «оттуда». Но главным образом Плотина занимает систематическое исследование действия тех же самых сил в самых обычных случаях. Именно это, вроде бы необыкновенное, воздействие становится у него правилом и самым основанием вещей. Симпатическая магия есть лишь мнимая невидаль: правильнее было бы сказать, что сама природа и есть магия. Что удивительного в воздействии на расстоянии, если самый распространенный факт — зрительное восприятие — предполагает такое воздействие? Ведь, согласно Плотину, единственным основанием того восприятия, при котором так называемая передача движения от источника к глазу не играет никакой роли, является симпатическое сродство между глазом и светом. Чтобы получить такое сродство нужно только, чтобы глаз и источник света были частями одного и того же мира, то есть мира, одушевленного единственной в своем роде душой. Если представить невозможное — видимый объект, чуждый этому миру и внешний ему, то никакому глазу такого объекта не увидеть. И что тогда удивительного в предсказании астрологами судьбы человека исходя из положения звезд на момент рождения? Ведь при невозможности какого-либо умышленного и преднамеренного воздействия звезд совершенно естественно, что все части мира, одушевленного одной и той же душой, соответствуют и отвечают друг другу так же, как благодаря единству намерения танцора отвечают друг другу положения частей его тела, когда он выполняет танцевальные фигуры.

Таким образом, чудесное в чувственных вещах существует для Плотина во всем и повсюду. Видеть это мешает только обыкновение, так же как монотонная картина звездного неба не дает восхищаться его красотой. Вся физика Плотина заключается в борьбе против привычки, в пробуждении заснувшего чувства чудесного. Повсюду его физика показывает внутренние связи, обусловленные деятельностью души и скрытые под внешними проявлениями.

Так вот, умопостигаемый мир и есть тот самый внутренний лик вещей, познание которого, кажется, вовсе не абстрактно, а скорее представляет собой своего рода углубленное восприятие. Красота лица не заключается просто в симметрии его частей — ведь симметричные лица могут быть слишком холодными, чтобы стать прекрасными, — красота лица кроется в его выражении, в той теплоте, которую Плотин называет умопостигаемой. Поэтому если этого «умопостигаемого» нет в грубом восприятии, то тем более нет его в мышлении, которое рассуждает, складывает и постигает отношения; такое «умопостигаемое» — уже поверх и по ту сторону всякой формы, поддающейся конструированию и анализу.

Но чем для лица является его выражение, тем же для совокупности чувственного мира является умопостигаемая реальность в целом. Эта реальность подобна мимике мира, лику, который мир открывает нашим чувствам. Таким образом, мыслить для Плотина — значит схватывать единство какой-нибудь темы, в котором чувственные восприятия позволяют различить лишь разрозненные элементы: например — намерение танцора во множестве движений одной фигуры танца или живое единство кругового бега звезды в череде последовательных ее положений. Мыслить — значит идти к некоей реальности, которая не только совершенно ничего не теряет из богатства чувственного восприятия, но еще и превосходит его, вскрывает его глубины.

Так объясняется чувственный, волнующий и берущий за живое характер реальности у Плотина. Созерцание умопостигаемого лежит в той же плоскости, что и созерцание чувственного. Одно созерцание непосредственно продолжает другое, без какого бы то ни было посредства логически выведенных идей; ибо от чувственного переходят к умопостигаемому вовсе не через дедукцию и индукцию, а только через более сосредоточенное и интенсивное созерцание.

Но если получается, что реальность, как ее видит Плотин в вещах, позволяет такое углубление и такой непосредственный переход к умопостигаемому, то потому именно, что реальность эта уже и есть объект созерцания. Столь удивительный мир со всеми своими таинственными связями не может быть миром повседневных предметов, которые человек использует и от которых зависит. Это — мир отрешенного созерцателя-отшельника, избежавшего магического влияния вещей. Стало быть, границей, объединяющей чувственное с умопостигаемым и противопоставляющей то и другое дискурсивному мышлению, неизменно остается все то же созерцание.

Вот какие соображения послужили точкой отсчета в решении исторических вопросов, неизбежно вставших передо мной в связи с Плотиним. Давнее представление о каком-то эллинизме, который якобы развивался «под колпаком», давным-давно потеряло силу, и у нас нет права продолжать изучение авторов, как будто бы все остается по-старому. После Александра Македонского греки, безусловно, «эллинизировали» Восток; однако, с другой стороны, и Египет, «земля, где изготовляют богов»,¹ оставил заметный след не только в нравах греков, но и в их взглядах, несмотря на усилия эллинистических правителей Египта поставить все коренное в худшие условия. Более того, нам показалось — и мы к этому вернемся, — что для понимания мысли Плотина нужно обратиться не только к Египту, но и дальше — к Индии. При этом мы имели в виду Александрию, где, как отмечалось недавно, «постоянно бурлила космополитическая сутолока своих и приезжих: в бронзовых статуэтках и изделиях из терракоты отчетливо различаются самые разные этнические типы. . . Греки, италийцы, сирийцы, ливийцы, киликияне, эфиопы, арабы, бактрийцы, скифы, индусы, персы — все это далеко не пол-

¹ *Asclepius*, 23 b, в *Hermetica*, изд. Scott, p. 338,6.

ный перечень, давший еще в IV веке Иоанна Златоуста».²

Поэтому в плане отношения Плотина к Индии нам показалось законным и даже необходимым высказать предположение, проверить которое, возможно, захотят другие люди, более компетентные, чем мы.

Предисловие к третьему изданию

В этом издании воспроизводится без существенных изменений текст первого издания, к которому были добавлены: 1) приложение с теорией связи чувственного мира и материи; 2) краткая библиография только с самыми важными работами о Плотине, начиная с 1928 года.

Замечание издателя

Библиография была дополнена недавними публикациями о Плотине.

² Chapot V. *Le monde romain // L'évolution de l'Humanité*. Paris: La Renaissance du Livre, 1927. P. 292.

Глава первая

III ВЕК НАШЕЙ ЭРЫ

Найдется немного периодов столь же драматичных, как конец язычества. Извне Римской империи угрожают варвары с севера и персы с востока; изнутри ее раздирают всевозможные катаклизмы: нравственные, социальные и духовные потрясения опрокидывают вверх дном все ценности, которыми живет древний мир. Но это еще и очень яркая эпоха. Историка мысли здесь сразу же пленяет пестрота различных учений и самые причудливые, самые неожиданные переплетения идей с Востока и Малой Азии с традиционной греческой философией.

В этот период III век, когда жил Плотин (204—270 гг.), безусловно, наиболее бурный, и построение его философии, претендующей на защиту философии древних во всей ее полноте, точно совпадает с эпохой, когда, согласно недавнему исследованию г-на Ферреро,¹ происходит крах античной цивилизации. «Бунт Максимиана (235 год н. э.), — пишет Ферреро, — знаменует собой начало бесконечной череды гражданских и внешних войн, различных бедствий — вспышек чумы и голода, не утихающих полвека. Все это опустошило и истощило Империю, истребив заодно элиту, управляющую ею и сохраняющую

¹ Ferrero Guglielmo. *La ruine de la Civilisation antique*. Paris: Plon, 1921. P. 43.

щую ее мир и цивилизацию на протяжении первого и второго веков; а вместе с элитой — искусство общественного устройства и лучшую часть греческой и латинской культуры... Культурный уровень, — продолжает Ферреро (с. 79), — падает повсюду: в философии, праве, литературе, потому что новые господа презирают и не знают ничего такого. Все сферы искусства приходят в упадок. И в конце концов гибнет религия — языческий политеизм, служивший основой политической, социальной и духовной жизни. Повсюду внедряются восточные культы... Космополитизм Империи, смешение народов, религий, нравов, культур, унификация управления, новые религиозные и философские веяния нанесли смертельный удар одновременно политеизму и духу местной традиции... Нам сложно представить, до какой степени была аристократичной греко-римская цивилизация — сила ее заключалась в очень ограниченном круге избранных».

Фактически эта же эпоха стала свидетелем окончательного и безвозвратного краха двух догматических философских систем, бывших на протяжении пятисот лет нравственными ориентирами просвещенной публики — стоицизма и эпикуреизма. В конце II века в скептических сочинениях такого философа, как Секст Эмпирик, были собраны против них все возможные аргументы, и суровый идеал стоиков выживает лишь у оборванцев-киников, для которых философская мысль больше ничего не значит.

Зато перед нами время комментаторов. В школах изучают Платона. Незадолго до Плотина Александр Афродисийский составляет подробные комментарии на все сочинения Аристотеля. Философы неустанно заботятся о связи с традицией и излагают свои мысли в виде толкования сочинений древних учителей. Не составляет исключения и сам Плотин: «Мы должны понимать, что древние праведные философы, — благочестиво пишет он, — уже открыли истину. Нужно только узнать, кто ее нашел и как нам ее рас-

познать».² «В наших теориях, — провозглашается в другом месте, — нет ничего нового, и не сегодня они придуманы. Изложили их очень давно, но не объясняли, и мы — просто толкователи этих древних учений, о которых нам сообщает старина в текстах Платона» (V 1, 9).

Немного преувеличенные заявления. В действительности, на философии Плотина лежит глубокий отпечаток духа его эпохи. В период упадка уровня всех научных и моральных построений на Западе с невиданной силой разрастается и доходит до крайностей религиозная рефлексия, подчиняя себе дух и воображение людей. И еще до Плотина в философии начинается обратное движение, направленное к той же цели: когда все концепции мира ориентируются на решение проблемы человеческой участи и религии, которая, в свою очередь, не мыслит возможности решить проблему спасения души без философски разработанной системы мира.

С одной стороны, в предыдущем столетии у Апулея и Нумения наблюдается обновление платонизма, поскольку у Платона уверенно ищут философию, отвечающую нуждам религии. Из платонизма извлекают все, пригодное для этой цели. Значение придается элементам, занимающим в самом платонизме весьма скромное место, вроде теории демонов: она выходит на передний план у Апулея, потому что эти промежуточные существа позволяют соединить душу с Богом.

С другой стороны, религии вбирают в себя как свои составляющие части некоторые философские концепции. В христианстве III века продолжают развиваться гностические теории, связывающие драму спасения и искупления со сложной космогонией и космологией. А христиане Александрии — вроде Климента и Оригена, — хотя и борются с этими ересями, остаются тем не менее по-своему философа-

² «Эннеады», III 7, 1. 13 (перевод Э. Брейе, изд. Budé). Далее ссылка будет даваться в скобках.

ми и используют идеи греков для правки собственной теологической мысли. В эту эпоху симпатиями пользуются религии универсальные, вроде астрологической религии. И нужно хорошо понимать, что в основе претензии на универсализм лежит убежденность в философской и научной истинности тезисов, которые провозглашает та или иная религия. В том же универсализме нуждалось само имперское правительство; и император Аврелиан, который четыре года спустя после смерти Плотина устанавливает в Риме официальный культ *Deus Sol*, безусловно, видит в таком культе возможность консолидировать единство империи. «Он поместил в храме нового бога две статуи: Гелиоса — греко-латинского солнца — и Ваала (восточный вариант соляного божества)». ³ Так, слияние верований совершенно естественно совмещалось с тенденцией положить в их основу какую-нибудь концепцию мироздания.

Впрочем, у мыслителя вроде Плотина подобная однонаправленность религии и философии еще не ведет ни к какой путанице.

Прежде всего, в некотором отношении систему Плотина можно рассматривать в том же плане, что и теологические построения Оригена. Обоих философов отличает сравнительная строгость воображения и какое-то активное неприятие безудержных фантазий вроде домислов неоплатоников II века или гностиков. В III веке царят уже в целом рационалистические настроения, и мы еще не видим теургии и магических практик, к которым волей-неволей обращаются последние неоплатоники.

Но тут есть и более существенное основание. Достаточно прочитать только трактат, написанный Плотинем «против гностиков», чтобы понять, до какой степени он переживает конфликт между трактовками мироздания и жизни, которые предлагают своим

³ Homo L. *Essai sur le règne de l'empereur Aurélian*. P. 190.

адептам новые религии спасения, и любезными ему старыми эллинскими концепциями.

С одной стороны, мы видим историческую, драматичную и мифическую концепцию мироздания. У мира есть самая настоящая история. Он переживает потрясения, явленные в глубочайших преобразованиях. Творение, падение, искупление (вне зависимости от того, предшествует ли творение падению или следует за падением, как у гностиков) — все это вызвано каким-то непредвиденным, неожиданным почином. Обладая основанием не в самой сущности вещей, а только в добрых или злых волеизъявлениях, эти процессы дают только преходящее состояние: ни в творении, ни в результатах падения не может быть ничего вечного.

С другой стороны, перед нами рациональная трактовка реальности. С самого своего начала и до конца (даже еще в *De Principiis* Дамаския, написанных в VI веке) греческая философия прежде всего стремится раскрыть рациональную связь между различными формами реальности, — связь, благодаря которой формы эти сменяют друг друга необходимо, но без малейшего произвола. По возможности в мироздании преуменьшается все, что может показаться изменчивым и неустойчивым. Например, считают (и это одно из самых близких Плотину убеждений), что время делится на гигантские периоды, причем каждый период воспроизводит одни и те же события в одной и той же последовательности. Таким образом, в непостоянное вводят постоянное, и преходящее оказывается тем именно, что не имеет права на существование.

Когда первый образованный язычник снизошел до оценки христианской концепции мироздания, у него не возникло никаких сомнений на сей счет. Человек просвещенный, хотя и без особого философского глубокомыслия, Цельс в своей «Истинной речи против христиан», написанной в 178 году, удачно заметил пункт, в котором обе системы так и не най-

дут согласия: «При изменении самой незначительной вещи в дольном мире, — утверждает он, — рухнет и исчезнет все целое». Так вот, воплощение как раз и является таким изменением. И еще дальше Цельс пишет: «Так значит это по прошествии вечности Бог вспомнил о людях! Выходит, прежде он о них не заботился!»⁴

Из этих двух пониманий мироздания вытекают два диаметрально противоположных понимания духовной жизни. Если реальность представляет собой законченную рациональную систему без всякой истории, тогда единственным идеалом будет постижение этой реальности такой, какая она есть, по ту сторону видимости, которая ее скрывает. Духовная жизнь оказывается просто-напросто развитием созерцательного ума. В ней нет ничего подобного тому глубокому обновлению человеческого существа, тому возрождению, к которому стремится не только христианство, но и все религии этой эпохи.

Так вот, к новым формам религии у Плотина заметны одновременно симпатия и отторжение. Симпатия — из-за присущего философу интенсивного чувства духовной жизни, из-за вопроса, главным образом его волнующего: как восстановить душу в ее исходном состоянии. А отторжение — из-за строго рационалистического понимания им мира, исключающего всякое коренное преобразование. «Если вещи улучшаются, то не быть им благими изначально! А если они уже были благими, тогда пусть остаются тождественными себе» (VI 7, 2): человек, написавший такое, — безусловно, антипод христианскому мировоззрению.

Этой непростой исторической ситуацией объясняется напряженность, которая то и дело чувствуется в философии Плотина и даже в его стиле. Отсюда же и расхождение в интерпретациях его отношения к современной ему мысли. Вашеро видит в нем преж-

⁴ Цитируется по Оригену, «Против Цельса», IV, 3.

де всего эклектика, более-менее удачно комбинирующего материал из различных философских традиций. Для старых историков философии, Брукера и Теннемана, система Плотина объясняется вторжением некоторых идей с Востока, чуждых греческому духу. И наоборот, Рихтер⁵ и совсем недавно Мюллер⁶ считают Плотина верным сторонником эллинского рационализма.

Такие расхождения легко объяснимы. Всею своей душой, всеми своими стремлениями Плотин привязан к греческой философии. Но проблемы, которые он ставит перед собой, никогда греческой философией не рассматривались. Проблемы эти по преимуществу религиозные. Отсюда — стремление приспособить греческую философию к чуждым ей точкам зрения; отсюда же глубокая трансформация эллинизма, нечто вроде принуждения греческой философии высказать вещи, говорить которые она не предназначалась.

⁵ Richter A. *Neoplatonische Studien*. Halle, 1861—1867.

⁶ Müller H. *Orientalisches bei Plotinos?* // *Hermes*. 1914. S. 70.

Глава вторая

«ЭННЕАДЫ»

Невозможно правильно интерпретировать мысль какого-либо философа безотносительно к литературной форме его сочинений. Литературная форма свидетельствует о намерениях автора, а намерения автора могут быть совершенно разными в зависимости от того, пишет ли он лекцию, догматический трактат, эссе, сочинение по случаю, вроде письма, или полемический труд. И нужно учитывать это, чтобы понять все, что философ вкладывает в свои мысли.

Поэтому мы и начнем с исследования, что именно представляют собой «Эннеады», где Плотин записал свои мысли.

«Эннеады» состоят из пятидесяти четырех трактатов самого разного объема, разбитых на шесть групп по девять трактатов. Группы идут друг за другом в систематическом порядке. В трактатах первой группы говорится о человеке и нравственности; во второй и третьей группах — о чувственном мире и промысле; в четвертой группе — о душе; в пятой — об Уме и в шестой — о Едином или Добре. Замысел такого порядка очевидно догматичен: идея состоит в том, чтобы исходя из себя самого (I) и чувственного мира (II и III) последовательно подняться сначала до непосредственного начала мира, т. е. души (IV), затем — к началу души, т. е. к Уму (V), и наконец, к

всеобщему началу всего, т. е. к Единому или Добру (VI).

Но такое систематическое развитие — просто видимость. Несмотря на заголовки, в сочинениях из каждой группы рассматриваются вообще все вопросы или, по крайней мере, подразумевается знание всего учения в целом. В этом отношении «Эннеады» Плотина — полная противоположность последующим творениям неоплатонической школы — сочинениям преподавателей, укрощенных долгой школьной традицией, вроде «Начал теологии» Прокла, где развитие всего материала идет по строго разработанному плану.

И действительно, мы знаем, что систематическому делению «Эннеад» обязаны Порфирию — верному секретарю Плотина, который по смерти учителя разбил трактаты на группы и озаглавил для последующего издания.¹ Стало быть, чтобы понять эту систему, нужно абстрагироваться от систематического деления.

Так вот, благодаря «Жизни Плотина», написанной Порфирием, у нас есть возможность достаточно точно определить хронологический порядок создания трактатов и понять их историю. Мы знаем, что писать Плотин решился очень поздно, в пятьдесят один год, в 255 году, после десяти лет преподавания в Риме. К пятидесяти девяти годам, т. е. к 263 году, когда к нему присоединился Порфирий, Плотин написал двадцать один трактат; с 263 по 268 год, во время пребывания Порфирия в Риме, он создает двадцать три трактата; еще девять трактатов — в период с 268 года до своей смерти (в 270 году).²

Следовательно, сочинения, хронологический порядок³ которых нам сообщает Порфирий, написаны

¹ Порфирий. *Жизнь Плотина*, гл. IV и XXIV.

² Там же, гл. III и IV.

³ Точность этого списка подтверждается при соотнесении трактатов друг с другом. См. об этом: Gollwitzer. *Die Rei-*

уже именитым наставником и передают полностью сформировавшееся учение. Кроме того, эти сочинения так тесно связаны с преподавательской деятельностью Плотина, что понять их без понимания характера его деятельности невозможно.⁴

Плотин не преподавал по найму. Лекции его были публичными и бесплатными.⁵ Кроме того, вокруг него сплотился кружок богатых друзей, способных позаботиться о его нуждах. Востребованный советчик императора Галлиена,⁶ духовный наставник многих важных аристократических особ, Плотин ведет такую же жизнь, как и многие мудрецы, сыгравшие столь плодотворную роль в поддержании нравственности греко-римского мира.⁷ Ему доверяют опеку над множеством сирот,⁸ и особым доверием пользуется его подход к оценке людей.⁹

Кроме того, аудитория, к которой Плотин обращался и для которой он писал, состояла по большей части из людей зрелых, уже поднаторевших в философии и побывавших, к тому же, под чьим-то другим философским или религиозным руководством, отличным от его системы. Так, он принимает у себя как друзей (II 9, 10. 1—3) христианских гностиков. Двумя любимыми его учениками были Амелий, вышедший из школы стоика Лисимаха, и Порфирий, финикиец из Тира, встретивший Плотина только в тридцать два года, после того как сам написал важное ре-

henfolge der Schriften Plotins // *Blätter für das Gymnasialschulwesen*, t. XXXVI, 1900.

⁴ См.: Schmidt C. *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum* / *Texte und Untersuchungen de Harnak*, 5^e vol., 1901.

⁵ *Жизнь Плотина*, гл. I, 1.13, изд. Budé.

⁶ Там же, гл. XII.

⁷ См., например, портрет Демонакса, созданный Лукианом в сочинении под этим именем.

⁸ *Жизнь Плотина*, гл. IX, 1.5—9.

⁹ Там же, гл. XI.

лигиозно-философское сочинение «Философия Оракулов».

Вот почему большая часть его лекций проходит в дискуссиях. «Он позволял, — сообщает нам Порфирий, — задавать вопросы. Поэтому часто порядок в его школе нарушался, и время проходило в пустых словопрениях».

Такая свободная манера обучения не могла не удивлять и не раздражать случайную аудиторию, привыкшую к четко структурированной подаче материала. Как-то раз Порфирий на протяжении трех дней задавал Плотину вопросы, чтобы тот объяснил единство души и тела. Такой подход задел некоего Тавмасия, стороннего слушателя, который «сказал, что хочет записать общую аргументацию беседы и послушать самого Плотина, так чтобы Порфирий не отвечал учителю и ничего не спрашивал». «Так ведь, — ответил Плотин, — если вопросы Порфирия не выявят трудностей, чтобы их решить, то нечего будет и записывать».¹⁰

Мысль Плотина получает стимул и пробуждается только в дискуссии. Вот почему, как правило, занятия начинались с чтения философских текстов. «На его лекциях читались комментарии Севера, Грония, Нумения, Гая и Аттика; читали также труды перипатетиков — Аспасия, Александра Афродисийского, Адраста и других по случаю... Плотин быстро вникал в прочитанное, а затем в нескольких словах излагал мысли, натолкнувшие его на серьезные раздумья».¹¹

Таким образом, слушатель как бы изнутри втягивался в мысленную работу учителя. Подобно едва ли не всякому философствованию в античности, философия Плотина была философией устной. Работа в его школе оставалась коллективной работой. Когда Порфирий пришел в эту школу, он был немало удив-

¹⁰ Там же, гл. XIII.

¹¹ Там же, гл. XIV.

лен защите тезиса, который очень плохо сочетался с ортодоксальной интерпретацией Платона. Плотин учил, что умопостигаемые объекты находятся вовсе не вне ума, а в самом уме. Порфирий написал небольшой трактат против такого мнения своего нового наставника. «Плотин попросил Амелия зачитать этот трактат, а когда чтение было закончено, засмеялся и сказал ему: „Трудности, которые ставит передо мной Порфирий, нужно решать вам — он ведь еще недопонимает мое учение“. В ответ на мои возражения Амелий написал довольно объемистую книгу. Я ответил. Амелий написал еще. И вот благодаря этой третьей работе я наконец понял мысль Плотина».¹²

Совместно с учителем ведется переубеждение новых учеников. Среди последних были и христианские гностики, которые, несмотря на свое присутствие в школе, продолжали защищать тот противный воззрениям Плотина тезис, что мир сотворен злым демиургом. Чтобы убедить их, Плотин не просто лично написал еще один трактат (т. е. девятый трактат второй «Эннеады»), но и поручил Амелию с Порфирием аргументированно опровергнуть доказательства подлинности так называемых богооткровенных книг, на которых стояла вера гностиков.

Итак, школа Плотина — это, прежде всего, кружок друзей, где стараниями учителя поддерживается интенсивная духовная жизнь. Учитель — это, скорее, требовательный друг: он хочет единства, хотя и добивается его исключительно мягким принуждением своих аргументов. Отсюда — то обеспокоенное удивление, когда единства не получается: «Как-то даже стыдно от мысли, — обращается он к гностикам, которых еще не переубедил, — что друзья, встретившие это учение (речь идет о творении мира злым демиургом) прежде, чем подружиться с нами, все еще, непонятно почему, на нем настаивают» (II 9, 10. 1—3).

¹² Там же, гл. XVIII.

Не меньшими были требования Плотина к нравственным качествам в его школе. Он старается отвлечь от практической деятельности тех своих богатых друзей, в которых был наиболее заинтересован. Это ему не всегда удается.¹³ Но иногда получается немного лучше — свидетельство тому история с сенатором Рогацианом: «Он настолько отошел от мирских вещей, что отказался от имущества, отпустил рабов и пренебрегал своим саном... Ел он через день... Плотин сильно привязался к нему, очень хвалил и ставил в пример желающим быть философом».¹⁴

Теперь характер «Эннеад» становится понятнее. «Эннеады» — не что иное, как редакция живых школьных дискуссий. Плотин пишет на предметы по случаю,¹⁵ и часто его книги напоминают стенографическую запись. Эти книги создавались не для какой-то популярной религиозной пропаганды, а для узкого круга посвященных, перед которыми их излагали. «Они распространялись, — сообщает нам Порфирий о первых двадцати одном трактате, написанных Плотинном, — среди небольшого числа учеников; и было нелегко раздобыть их; передавали их с осторожностью, когда убеждались, что человек достоин их принять».¹⁶

Эти сочинения связаны с жизнью школы. Пример такой связи я показал в случае с трактатом против гностиков. Далее, именно по настоянию Амелия и Порфирия Плотин пишет четвертый и пятый трактаты шестой «Эннеады».¹⁷ И Порфирий долго рассказывает, при каких обстоятельствах Плотин написал четвертый трактат третьей «Эннеады», «О данном в

¹³ См. пример с Зетом, *Жизнь Плотина*, гл. VII, 1. 20.

¹⁴ *Жизнь Плотина*, гл. VII, 1.31—46.

¹⁵ τὰς ἐμπιπτούσας ὑποθέσεις, «Жизнь Плотина», гл. IV.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, V, 1.6.

наше распоряжение демоне».¹⁸ Но даже без таких сторонних сведений внимательное чтение «Эннеад» показывает, что их трактаты действительно соотносятся с дискуссиями на лекциях. Так, три больших сочинения (IV 3—5) предваряет следующая программа: «Было бы правильно обсудить все сложности касательно души, требующие разъяснения; даже если мы и запутаемся в них, то получим, по крайней мере, выгоду, разобравшись в том, что именно в них сложного». Здесь очевиден намек на длинный ряд нарастающих мало-помалу трудностей: эти трактаты представляют собой завершение какой-то полемики. К тому же в первом из них (параграфы 1—6) Плотин, в связи с вопросом о начале всех душ, открыто нападает на один тезис стоического происхождения, который, впрочем, хотят подтвердить текстами Платона, и как будто бы такого же мнения придерживался кто-то из учеников самого Плотина.

Таким образом, получается, что учение Плотина не развивалось по частям, трактат за трактатом, но, во многом как и Лейбниц, Плотин в каждом своем сочинении излагает все учение в целом только в ракурсе того именно предмета, который собирается рассматривать.

Отсюда же характерные для Плотина подходы к композиции. Здесь всегда чувствуется аудитория. Иногда она даже как бы и присутствует и начинает требовать от учителя объяснений. Например, в одном пассаже (IV 5, 8) сразу же по завершении дискуссии о видении вещей на расстоянии Плотин добавляет: «Этого достаточно? Тогда с доказательством покончено. Не достаточно? Тогда поищем другие доводы». Подобным образом аудитория дает о себе знать часто. Так, за одним пространственным отступлением на тему чисел (V 5, 5) идет следующее замечание: «Впрочем, нас просят вернуться к нашему предмету»: это напоминает предупреждение благожела-

¹⁸ Там же, XII.

тельной аудитории отвлекшемуся учителю. Иногда слушатель даже как бы досадует на трансцендентный идеализм своего наставника и пытается спустить его с небес на землю: «Эти Ваши помпезные слова все переворачивают вверх дном! Вы говорите: жизнь — благо, ум — благо. А с какой стати уму быть благом? В чем заключается благо для того, кто мыслит идеи при таком созерцании? Да его просто захватывает удовольствие от созерцания, и он ошибочно называет удовольствие благом, так же как ошибочно называет благом жизнь. Жизнь является благом лишь постольку, поскольку она приятна».

Именно такого рода пассажи и придают лику «Эннеад» столь живое его выражение, и именно они позволяют услышать отзвук настоящего учения Платона.

Если свести трактаты философа к самой простой схеме, то они будут делиться следующим образом: сначала идет апория, или вопрос, требующий решения; затем — доказательство по правилам диалектики; далее — увещание, которое старается убедить слушателей; и, наконец, — своего рода провозвестие, или гимн, воспевающий счастье от доступа к умопостигаемому миру. Впрочем, в плане этом нет ничего систематического, ничего раз и навсегда установленного.

Апория — это, как правило, какой-нибудь вопрос, традиционный в философских школах, например: что такое человек (I 1)? Или старый парадокс стоиков: возрастает ли счастье со временем (I 5)? Или еще один избитый вопрос из сферы физики: каким образом вещи видны на расстоянии (IV 5)? Апория может быть также связана со сложностью в понимании смысла какого-нибудь пассажа из Платона или Аристотеля. Например, трактат о добродетелях (I 2) представляет собой интерпретацию формулы Платона «Добродетель — это уподобление Богу». Трактат о зле (I 8) — это, прежде всего, толкование одного сложного текста из «Теэтета». В некоторых трак-

татах изучается смысл распространенных в философии аристотелевских понятий, вроде возможности и действительности (II 5) или «мышление мышления» (V 3).

Диалектическое доказательство — это самый настоящий диалог, последовательность быстро сменяющих друг друга вопросов и ответов. Часто возражение передается одним-единственным словом, и потому непрерывность такой последовательности вопросов и ответов иногда прослеживается с трудом. Перевод Буйе, столь замечательный во многих отношениях тем, что расчищает путь другим, не передает, однако, с желаемой частотой стремительное чередование аргументов спорящего и наставника. Вот один пример такой диалектики. Речь идет о том парадоксальном тезисе Плотина, что высшее начало — Единое — не располагает ни мышлением, ни познанием. Полемика оживляется: «Как! Единое не будет знать ни себя, ни другое? — Да, не будет. Оно останется неподвижным в своем величии, а прочие вещи по отношению к нему вторичны... — А как же промысел?»¹⁹ — Единому достаточно просто быть, поскольку из него все исходит. — Но как же оно относится к себе самому, если оно не мыслит себя? — Оно останется неподвижным в своем величии... » (VI 7, 39).

Между тем такому знатоку людей, как Плотин, хочется не просто рационально доказать что-либо, но еще и убедить душу, покорить ее. «Нужно объединить убеждение с принудительной силой доказательства», — неоднократно повторяет он.²⁰ Плотин не может ограничиться только доказательствами, так как для этого он слишком остро чувствует, что духовная жизнь человека не сводится к чистому познанию. «Тезис доказан, — говорит он в одном трактате, — но убеждены ли мы? Действительно, доказа-

¹⁹ Т. е. разве существование Промысла не доказывает, что Бог заботится о посторонних ему вещах?

²⁰ Например, *Энеады* VI 7, 40.

тельство предполагает необходимость — доказательство не убеждает. Но ведь необходимость принадлежит уму, а убеждение — душе. Вот почему мы, кажется, стремимся скорее к убеждению, чем к созерцанию истины чистым умом. Оставаясь наверху, в Уме, мы еще довольствовались рассуждением... Но стоит нам спуститься сюда, в душу, как мы стараемся найти, чем убедить себя, словно бы желая разглядеть образец в его образе» (V 3, 6).

Иногда на этом пути Плотин заходит слишком далеко. И пусть суждения его кажутся достаточно трезвыми, сам он тем не менее идет в опасном направлении, требующем применять в философии любые аргументы, лишь бы те убеждали. Это подтверждает один пассаж, где спиритуалистическое доказательство уступает место чему-то на грани спиритического опыта. Так, перечислив доказательства бессмертия души, Плотин добавляет: «Это было сказано для тех, кто нуждается в доказательстве. Если же кому-то требуются наглядные доводы, то их нужно искать в соответствующих традициях, у оракулов богов, повелевающих умерять гнев душ, которым причинили зло, и воздавать почести мертвым... Многие души, бывшие раньше в людях, продолжают делать людям добро, и они бывают полезны нам, когда сообщают обо всем через оракулы» (IV 8, 15).

Наконец, вся аргументация завершается вышеупомянутым провозвещением: передается своего рода внутренняя созерцательность — стиль становится более насыщенным, живописуется умиротворенное состояние души, наконец-то достигшей истины.

Стилистику Плотина много критиковали: часто его стиль действительно неряшлив, темен и некорректен (хотя мы и знаем, что Плотин поручил Порфирию исправить недостатки в своих сочинениях, которые писались быстро и на одном дыхании). И тем не менее верно, что при всех своих недостатках стиль Плотина — один из самых прекрасных стилей, ка-

кие только есть, ведь передает он движение живой мысли. Часто развитие происходит здесь за счет блистательных образов. Образ у Плотина вовсе не служит внешним орнаментом, он всегда — составляющая мысли автора. Ибо на самом деле Плотин, как он сам это часто отмечает, стремится выразить реалии, передать которые язык бессилён. Поэтому и остается вызывать их по аналогии.

Некоторые его образы просто гениальны и прекрасны. Например — притча с хозяином дома, в которой Плотин сообщает о состоянии души, давшей уму созерцать высшее начало: «Точно так же, вступая в пышно убранный дом с восхищением разглядывают все его сокровища, покуда не увидят владыку дома; но стоит только увидеть владыку дома, стоит только возлюбить именно владыку, а не какую-то холодную статую, как тут же забывают обо всем и глаз не сводят с владыки» (VI 7, 35).

Или притча с великим царем, где изображаются состояния души в ее продвижении через умопостигаемый мир: «Прежде великого царя шествует его свита: сначала — просто челядь; затем — чины повыше, более благородные; затем — близкие к царю вельможи с обязанностями наиболее царственными; наконец выступают те, кому после царя воздаются самые торжественные почести. И уже вслед за всем этим вдруг возникает сам великий царь. Присутствующие молятся и простираются перед ним... если, конечно, они еще не разошлись, довольные зрелищем свиты» (V 5, 3).

Но образом, характерным именно для творчества Плотина, и самым настоящим провозвестником его гения является тот динамический образ, тот, если можно так выразиться, образ-тенденция, который принуждает душу мыслить нематериальное в серии модификаций, претерпеваемых образом первичным. В частности, чтобы подвести нас к представлению, как одно и то же сущее может быть одновременно повсюду, Плотин среди прочего использует следующий

образ: «Рука способна удерживать какое-нибудь тело целиком, например палку длиной в несколько локтей, и одновременно другие тела. Тогда сила ее будет распространяться на все эти тела; но сила руки в самой руке не будет делиться на части, равные по числу телам, которые она держит. И хотя сила руки распространится вплоть до границ этих тел, сама рука останется, какой и была в пределах своей протяженности, а вовсе не растянется по телам, поднятым ею. Далее, если к этим телам добавить еще одно тело и рука сможет удержать все в целом, то сила ее распространится также и на новое тело, не подразделяясь, однако, на столько же частей, сколько содержится в этом теле. *И если мысленно удалить телесную массу руки*, оставив только силу, которая удерживает все тела и которая, прежде всего, удерживает саму руку... разве тогда одна и та же неделимая сила не будет присутствовать во всей совокупности этих тел так же, как в каждой их части?» (VI 4, 7).²¹ Словом, мы видим, как образ при надлежащих своих изменениях приближается к мысли настолько близко, что мысль пытается стать его простым и непосредственным зрелищем.

²¹ См. также следующий параграф. Подробнее об этом см. статью Брейе «Образы Плотина — образы Бергсона» (с. 310 наст. изд.). — А. Г.

Глава третья

ГЛАВНАЯ ПРОБЛЕМА В ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА

Все интерпретаторы единодушно признают существование у Платона двух типов вопросов: религиозных — связанных с участью души и средствами восстановить ее в исходном состоянии — и философского — связанного с рациональным объяснением структуры реальности. Но вот понимают соотношения двух этих проблем по-разному. Если прочитать только толкование Целлера в третьем томе его «*Philosophie der Griechen*», то может показаться, что главным образом Платон занят рациональным объяснением структуры реальности, тогда как его концепция предназначения души оказывается просто выводом, возможным исходя из его же философских построений.

Однако систему Платона прежде всего, как мне кажется, характеризует скорее тесное единство двух этих проблем — единство такого плана, что вопрос о том, какая проблема подчиненная, становится невозможным. Открыть начало вещей, то есть осуществить цель философского поиска, для Платона значит положить одновременно «конец путешествию», то есть осуществить свое предназначение. «Какой метод, какой прием приведет нас туда, куда нужно идти? — Куда нужно идти? — К Добру и первоначалу: вот что для нас ясно само собой. А доказатель-

ства этого, стало быть, и есть средства возвыситься до него» (I 3, 1).

Чтобы показать важность и подлинное значение этого положения, прежде всего мне хотелось бы особо остановиться на точке отсчета в умозрении Плотина. Точкой отсчета для него служит чувство беспокойства, ощущение того, что человеческую жизнь в обыденной ее форме задерживают и ослабляют помехи — тело и страсти. «Оказавшись в теле, человеческая душа терпит зло и страдания; она живет в печали, желании, страхе и прочих напастях. Тело для нее — тюрьма и могила, а мир — западня и пещера» (IV 8, 3).

Это неутраченное чувство утраты входит в какой-то мучительный конфликт с ощущением того, что подлинная природа души должна быть бесстрастной и независимой. По своему личному опыту людям, по крайней мере лучшим из них, обладающим душой «влюбленного, музыканта или философа», знакомы определенные состояния полноты и счастья, особенно в связи с чисто умственным созерцанием. Кажется, что такие состояния словно бы ближе к сущности души и ее природе; душа в них проявляется чище, такой как она есть.

Отсюда — столь частая у Плотина мысль, что зло и порок — это не «удаление чего-то, что у души есть, а добавка чего-то для души чуждого, вроде флегмы или желчи в случае с телом» (I 8, 14, 1. 23). Душа подобна слитку чистого золота, испачканного грязью. «Непотребная, раздерганная по сторонам привязанностью к чувственному... вобравшая в себя массу материального... душа изменяется под воздействием всего постороннего. Так бывает с провалившимся в болото: красоты этого человека больше не видно — видно только покрывшую его грязь; но таким безобразием человек обязан чему-то чуждому, и, если ему хочется снова стать прекрасным, тогда придется потрудиться — мыться и очищаться, чтобы вновь стать таким, как прежде».

Чем же объяснить это падение, если оно не объясняется самой сущностью падшего? Плотин пишет: «Часто, пробуждаясь к себе самому от тела и оказываясь вне всего, но внутри себя, созерцая поразительного величия красоту, я твердо знаю, что теперь более всего принадлежу высшей доле... Но после этого отдыха в божестве свергшись с ума в рассуждение, недоумеваю, каким это образом я свергаюсь и теперь и как могло опуститься в тело существо вроде души, которая, вроде бы, остается в себе самой и пребывает одновременно в теле» (IV 8, 1).¹

То есть душа приводится в движение двояко. Одно ее движение — восходящее: это — внутренняя сосредоточенность, обретение себя и отрешенность от тела одновременно. А другое — нисходящее — движение души — это погружение в тело и жизнь в забвении собственной природы.

Чтобы лучше понять природу такого чувства и его следствия для разработки системы мироздания, необходимо на время выйти из сферы творчества Плотина и оценить силу влияния этого состояния на круги более широкие. Религиозное переживание, каким бы личностным оно ни было, действительно лишь в том случае, если его усиливает социальная среда, если его разделяют.

Так вот, в течение первых веков нашей эры чувство, полностью совпадающее с чувством загрязнения души чуждым ей элементом, лежит также в основе «религии мистерий». Главное назначение религии тогда заключалось в «спасении» души, в том, чтобы возродить душу, избавить ее от этих вот чуждых элементов. Такова общая основа религий спасения, столь обстоятельно изученных Кюмоном и Рейценштейном. «Для посвященного, — сообщает Апулей, повествуя о мистериях Исида, — прежняя жизнь закончена. Богиня призывает достойного с порога низшего мира и пересаживает его в новую жизнь —

¹ Перевод Ю. А. Шичалина с изменениями (А. Г.).

жизнь спасения».² Точно так же обстоит дело с идеей, что, когда мы обретаем себя, религия позволяет нам получить новую, освобожденную личность: именно эта идея доминирует во всех герметических трактатах. «После возрождения ты остаешься тем же самым — только сущность твоя меняется. Ведь у чувственного тела нет ничего общего с рождением в истине... Такова смерть земного тела — по крайней мере, в своем воздействии на душу: постепенно двенадцать дурных наклонностей тела, одна за другой, уходят под воздействием десяти божественных сил. Тогда ты умозрительно познаешь себя самого, а заодно и нашего отца».³

Все эти трансформации души кажутся сегодня просто изменениями внутренних ее состояний. Древние греки не могли думать так же. Их понимание души было слишком реалистичным, чтобы не представлять внутреннюю трансформацию в виде реального изменения места, перехода из одной точки в другую. Возвышение и падение души превращались в ее путешествие по миру. Ощущение различных чистых или нечистых состояний души обязательно сопровождалось мифом, куда в качестве сцены для участия души вводилось воспроизведение тех областей мироздания, через которые душа проходит по мере изменения своих состояний.

Примеры мифических образов такого рода есть у Платона. В «Государстве», «Федоне» и «Федре» также говорится о путешествиях души по миру, о ее жизни с богами на выпуклом небесном своде, а затем — о потере крыльев и падении в тело. И тем не менее в свои богатые фантазией сказки, очень далекие от тяжеловесной серьезности мистерияльных религий, Платон вводит мысль о чем-то вроде религиозной топологии. Все местоположения в мире, как Пла-

² Reitzenstein. *Die hellenistische Mysterienreligionen*. P. 116.

³ Ibid. P. 33.

тон его представляет, разделяются по принадлежности одной из двух категорий: священному или профанному. В зависимости от своей чистоты или нечистоты, каждое местоположение приспособливается для определенного уровня совершенства души, так что душа оказывается дома в самых разных местах в зависимости от достигнутого ею уровня совершенства.

Однако у Платона мифическое отображение мира связывается с наукой еще очень слабо. И какой бы позиции мы ни придерживались в невероятно запутанном вопросе о значении мифов у Платона, видеть в них центр его философской мысли не приходится.⁴

И напротив, у теологов конца язычества миф вообще не уравновешен наукой, или, точнее, миф поглощает все, что осталось от космологической науки древних, таким образом заменяя вообще все и вся. Религиозная топография оказывается повсюду. Все мироздание понимается теперь только в религиозном аспекте. И единственное, что мирозданию остается, — это быть сценой для человеческой судьбы.

Исходя из наличного состояния души, физические реальности группируются в ряд восходящих и нисходящих ценностей: с одной стороны, мы видим сферу планет, над ней располагается сфера неподвижных звезд и еще выше — невидимый Бог; с другой стороны — все более и более густая тьма материи, самый настоящий Аид. Космология ставится на службу мифу. Старые мифологические представления об участии счастливых или несчастных душ встраиваются в систему мироздания. Посмотрите, например, как Нумений, неоплатоник второго века, толкует десятую книгу «Государства» и как тяжеловесно его теология уточняет черты, которые поэзия Пла-

⁴ Эти строки были написаны нами еще до знакомства с очень любопытным сочинением More P. E. *The Religion of Plato* (Princeton University Press, 1922), где значение мифов раскрывается в совершенно новом отношении.

тона подарила воображению читателя.⁵ Место суда становится центром мира. Платоновское небо оказывается сферой неподвижных звезд. «Место под землей», где караются души, — это планеты. «Рот неба», откуда души опускаются при рождении, — это тропик Рака, а поднимаются они через тропик Козерога.

Мистерии теологов культа Митры также смешиваются с космологическими представлениями. После смерти душа, если она этого достойна, восходит на небеса. Небеса делятся на семь сфер. Каждая сфера связана с определенной планетой. Планеты закрыты вратами. На страже у всех врат стоит свой ангел, который отпирает их лишь перед посвященными, выучившими необходимые формулы. Перед каждым вратами душа, как одежды, сбрасывает какие-нибудь способности, приобретенные при схождении на землю: на Луне душа избавляется от заботы о питании, на Меркурии — от жадности, на Венере — от эротических желаний, на Марсе — от воинственного пыла, на Юпитере — от честолюбия, на Сатурне — от лени. Освободившись, таким образом, от всякой чувствительности, душа восходит на восьмое небо, где ее ждет бесконечное блаженство.⁶

Удивительная система: заимствуя рациональные астрономические построения, она воссоздает при этом самые примитивные формы умственной деятельности! Вся ее сила — религиозной природы. В ее мире нет ничего механического — есть только магические контакты, благотворные или пагубные для души.

Подготовить душу к такому путешествию — единственная цель мистерияльных религий. Они учат своих адептов средствам для перехода в высшие сферы, средствам, ведущим, в конце концов, к объ-

⁵ См.: Proclus. *In Rempublicam*, изд. Kroll, II, 96, 11; фр. пер. А. J. Festugière, 3 vols. Paris: Vrin, 1969—1970, повт. изд. 2000.

⁶ Cumont. *Les Mystères de Mithra*. P. 114, сл.

единению с божеством. Отсюда — мистериальный обряд, когда во время инициации символически воспроизводится история *псюхэ*. Сведения о мистериях Митры сообщают, что во время таких церемоний существовало обыкновение наряжать миста в одежды — символы добавленных к душе способностей, делающих ее нечистой. Например, в мистериях, описанных Апулеем,⁷ мист последовательно облачается в двенадцать одежд. В заключение, утром он облачался в «небесное платье» и прославлялся, словно какой-то бог, всей общиной.⁸

На всех этих ребячествах я задерживаюсь только затем, чтобы особо подчеркнуть, до какой степени внутренняя жизнь и религиозный порыв в таких религиях были неотделимы от определенного представления о мироздании и от культа, служащего материальной реализацией различных стадий в жизни души. Культ этот, должно быть, включал в себя все возможные уровни, начиная от самого утонченного спиритуализма, техники внутренней сосредоточенности и моральной чистоты — до механических ритуалов и заученных формул.

Было бы совершенно невозможно понять хоть что-то у Плотина, если за его системой не увидеть этот фон религиозных представлений. Поскольку в своих поисках Плотин исходит из той же точки, что и существовавшие в его время религии, такой же как в них у нашего философа оказывается и та сокровенная связь, которую он налаживает между внутрен-

⁷ См.: Рейценштейн. *Цит. соч.* С. 26—30.

⁸ См. важную книгу Кюмона (Cumont Franz. *Le culte égyptien et le mysticism de Plotin*. Paris: Leroux, 1921—1922. P. 1—16), в которой четко обозначаются детали, подтверждающие знание Плотинином Египетских мистерий. Например, на стр. 11 выражение «один на один» (μόνος πρὸς μόνον) связывается с ритуалом посвящения. Посвящаемого оставляли в отдельном помещении, где перед ним возникал Бог. У Плотина (напр., в I 6, 7) это выражение передает отношение Души с Единым (сноска добавлена в пер. Джозефа Томаса. — А. Г.).

ним миром, пониманием мироздания и очистительными практиками. Язык этих религий — его язык. В его представлении о мире нет ни одной реальности, не отмеченной некоторым коэффициентом религиозной значимости, реальности, которая не рассматривалась бы в качестве местопребывания для души — либо восходящей к своему началу, либо нисходящей к материи. Все мироздание делится для Плотина на две сферы: сферу, куда душа поднимается, и сферу, откуда она спускается. «В своем исследовании души, — говорит он, — мы разделили все вещи на чувственные и умопостигаемые; и поместили душу среди вещей умопостигаемых» (IV 2, 1. 7—9): есть «здесь» (ἐνταῦθα) — место для души нечистой, и есть «там» (ἐκεῖ) — место, куда она хочет взойти. Это значит, что Плотин классифицирует реальности, исходя именно из религиозных соображений. Для него, так же как уже для Марка Аврелия, слово ἐκεῖ означает тот высший мир, откуда души родом и куда они должны вернуться.

Или, если быть более точным, Плотин часто использует символику и терминологию мистерий. В одном пассаже, напоминающем рассказ о ритуалах инициации, описанных Апулеем, философ сообщает: «Созерцание Блага стяжают лишь те, кто развернулся к нему и избавился от одежд, покрывших их тело в падении. Точно так же люди, подходящие к алтарю храма, должны прежде очиститься, сбросить ветхие свои одежды и подниматься нагими». Еще лучше мистерияльный характер видения Блага выражается в следующем пассаже: «Как же узреть эту безбрежную красоту, таящуюся словно бы в глубинах алтаря и не исходящую наружу, дабы не видели ее профаны?» (I 6, 7. 8). Г-ну Коше (Cochez), посвятившему очень интересную статью анализу одного пассажа из «Эннеад»,⁹ удалось показать в ней, что Плотин не только передает общие характеристики мистерий (обязательная их

⁹ *Revue Néo-Scholastique*, 1911, p. 329; Энн. VI 9, 10—11.

засекреченность, инициация, мистическое значение ритуалов), но и указывает на совершенно определенные таинства. Таинства, о которых идет речь у Плотина, — когда посвященный объединяется не столько с образом божества, сколько с самим божеством; или когда посвященный, прежде чем войти в алтарь, пересекает наос, по периметру которого расположены статуи и через который он снова проходит по выходе из храма, — эти таинства, скорее всего, являются мистериями Исида, проводившимися в Риме, в Исеуме на Марсовом поле. Мы знаем, что через этот храм вплоть до алтаря проходила аллея из прекрасных статуй. И слова Апулея о мистериях Исида говорят, что инициация заканчивалась так же, как и у Плотина, не видением божественного образа, но видением какого-то света.

Какой бы глубокий отпечаток на мышление и стиль Плотина ни накладывало своеобразие столь набожной атмосферы, можем ли мы считать его просто теологом, объясняющим мистерии? Для отрицательного ответа на этот вопрос было бы достаточно ознакомиться с оценками неоплатонизма, сделанными первыми историками религии в конце язычества. Для них неоплатонизм, собственно говоря, не входит в круг основных интересов, и Плотина часто упрекают в безоглядном смещении философской и религиозной мысли. Недавно в книге о раннем христианстве г-ну Гиньеберу (Guignebert) удалось показать причины столь слабого успеха и сравнительно малого влияния неоплатонизма на это религиозное движение.

Но ведь нас как раз и интересует этот вот комплексный характер неоплатонизма. Учение Спинозы, может быть, также не занимает видного места в истории религий, зато у него есть свое место, причем почетнейшее, в истории религиозной мысли.

Комплексный и, возможно, неопределенный характер системы Плотина объясняется тем, что система эта отображает мир не только с религиозной, но и

с философской точки зрения. С одной стороны, мир делится для Плотина на священное и профанное; а с другой стороны, между различными формами реальности существует какая-то рациональная связь, объединяющая их причинно-следственными отношениями с общим началом: мир значим для разума. Согласно тонкому замечанию Инге, две эти концепции неизбежно входят в конфликт друг с другом. Ведь первая концепция представляет мир в виде иерархии двух типов ценностей — положительных или отрицательных в зависимости от того, очищается душа при контакте с ними или становится нечистой. И наоборот, во второй концепции мы видим доступную для разума связь, объединяющую ряд реальностей, относящихся к ценностям однотипным и в некотором роде равноправным.

Этот конфликт позволяет нам еще четче обозначить основную проблему, занимавшую Плотина, из которой, как мы увидим, вытекает вся его система. Проблема эта следующая: на каком основании у рационализма может быть религиозная значимость? Каким образом душа уже остается до некоторой степени дома, и может ли проблематика ее предназначения иметь смысл в мире, формы которого с необходимостью выстраиваются по законам разума? Позиция Плотина по отношению к греческому рационализму аналогична позиции Спинозы по отношению к картезианству: Спинозе также хотелось решить вопрос о возможности вечной жизни и блаженства в условиях полного и безусловного рационализма.

Плотина нужно отнести к разряду мыслителей, которые пытались решить конфликт не то чтобы между разумом и верой (в этом случае он попадает в зависимость от исторических условий, которые еще не сложились к тому времени); но конфликт более общего порядка — противоречие между религиозным пониманием мира, то есть таким пониманием, что у нас есть свое предназначение в мире, и пониманием рационалистическим, когда такие вещи, как индиви-

дуальное предназначение души, вроде бы лишаются всякого смысла. Именно благодаря такой постановке вопроса Плотин остается одним из важнейших наставников в истории философии.

Чтобы преодолеть этот конфликт, ему предстояло разработать или изменить понятия, неполное раскрытие которых делало их вроде бы противоречивыми. Я постараюсь показать, что все поиски Плотина сводятся именно к такой разработке, и руководителем в ней он выбирает Платона. Забегая вперед, сообщим в самых общих чертах, что на этом пути Плотин, с одной стороны, перерабатывает мифический образ предназначения души: место мифологической последовательности событий, локализованных в разных местах, у Плотина настойчиво занимает последовательность необходимых поступков, вписанных в рациональную структуру мира. С другой стороны, философ идет в обратном направлении и перерабатывает концепцию знания: познание становится внутренней сосредоточенностью, причем упор делается не столько на объектах познания, сколько на видоизменениях самой души в процессе ее восхождения по умопостигаемому миру.

Глава четвертая

ИСХОЖДЕНИЕ

Плотин представляет реальность двояким образом. С одной стороны, мы видим представление, похожее на миф о душе: мироздание подразделяется на чистые и нечистые обиталища, пересекая которые, душа либо поднимется вверх, либо спускается вниз, причем внутренняя жизнь души связывается с местом ее обитания. С другой стороны, мир оказывается объектом рационального познания и выглядит как ряд форм, каждая из которых находится в иерархической зависимости от предыдущей. Так вот, усилиями Плотина движет желание показать изначальное тождество этих двух представлений. Но показать это — значит утверждать религиозную значимость рационализма.

Такой тезис можно пояснить с помощью экскурса в теорию исхождения ипостасей у Плотина. Термин *исхождение* указывает на тип зависимости одних форм реальности от других. По своему общему и историческому значению концепцию, которую этот термин предполагает, можно сравнить с современной концепцией эволюции. В конце Античности и в Средние века вещи мыслились в категории исхождения так же, как в XIX и XX веках их мыслят в категории эволюции. Чтобы надлежащим образом разъяснить эту концепцию, я начну с замечания, которым

при изучении Плотина слишком часто пренебрегают. Вся платоновская метафизика целиком и полностью строится вокруг определенной астрономической теории чувственного мира, теории, возникшей из спекуляций Евдокса и оформлявшейся в последующие века. Речь идет о геоцентрической системе: небо составляют концентрические сферы. Сфера с наибольшим радиусом несет на себе неподвижные звезды. На сферах с меньшими радиусами расположены планеты. Об этом ограниченном мире мы можем составить не только абстрактное представление, но и дать предельно точную его картину. Благодаря регулярности и периодичности движения сфер доступным рациональному познанию становится также вопрос о возникновении мира во времени: мир вечен, и его периоды бесконечно сменяют и воспроизводят друг друга.

Плотин и все языческие неоплатоники были крепко-накрепко привязаны к такой системе мира. Плотин не только специально написал один трактат в ее защиту (II 1), но и при всяком удобном случае противопоставляет ее оппозиционным системам гностиков и стоиков. Тезис о вечности мира всегда был существенной чертой того, что принято называть *эллинизмом*, в противовес христианству. После Плотина этот тезис становится предметом самых ожесточенных дискуссий между язычниками и христианами. Далее, по обыкновению той эпохи конфликт этот принимает форму вопроса при толковании текста. Речь заходит о понимании, какого мнения придерживался Платон в «Тимее»: хотел ли он, рассуждая о начале мира, наделить мир началом во времени или же, напротив, свою космогонию в форму повествования он облекает, подчиняясь исключительно требованиям к способу ее изложения.

Так вот, из подобной картины мира вытекает два следствия: определенный способ трактовки начал этого мира и затем — определенный способ представлять отношения этих начал друг с другом и с чувственным миром.

Прежде всего, скажем о началах. Чувственный мир представляет собой некоторый порядок, реализованный в пространстве и материи. Началом такого мира может быть только порядок абсолютно стабильный и умный, содержащий в вечной и доступной для чистого ума форме отношения и гармонии, которые воспринимаются в чувственном мире. На деле таковой, безусловно, является центральная ипостась метафизики Плотина — Ум. Прежде всего, Ум — это порядок или умпостигаемый мир. «Есть там и небо: там оно — живое существо, и вот — нет у него недостатка в звездах, как мы их называем. . . Есть там и земля — и земля та не пуста нисколько, но одушевлена еще побольше нашей, и живут на ней животные всяческие, которых здесь называют земными, и еще — растения с корнями своими в жизни. Есть там и море — вода всеобъемлющая, неподвижная в токе своем и жизни. . . и природа воздуха там — часть мира умного, как и живность воздушная — часть Ума по схеме того воздуха» (VI 7, 12).

Стало быть, Ум или умпостигаемый мир есть не что иное, как само знание мира чувственного, реализованное в одной ипостаси. И знание это необходимо считать чем-то, предшествующим чувственному миру, который ему подражает. Действительно, если рациональные комбинации чувственного мира не могут быть следствием случайной встречи, συντυχία, то разум в своем единстве должен логически предшествовать этому миру.

Однако над таким множественным единством, составляющим умпостигаемый мир, нужно с тем же основанием поставить абсолютное Единое — без различения и разнообразия. «Какова же, в самом деле, причина этого существования (умпостигаемых вещей) и множественности? Ведь число — не первое. Прежде числа два существует еще единство». Таким образом, единство какого-то порядка оказывается реальностью высшей и предшествующей самому порядку, единством, из которого этот порядок ис-

ходит. Единое, будучи выше умопостигаемого мира, оказывается «началом» или «Первым».

С другой стороны, под умопостигаемым миром требуется еще одна ипостась. Для реализации порядка в материи, для рождения чувственного мира необходимо какое-то промежуточное, подвижное существо, растянутое между Умом и материей таким образом, чтобы материя могла принять в себя Ум. Такой ипостасью является Душа.

Отсюда — знаменитая система трех ипостасей, во всем отвечающая астрономической системе, столь сильно привлекавшей Плотина: на самой вершине — Единое, из Единого исходит Ум, а из Ума, в свою очередь, исходит Душа. Каждый из этих этажей реальности содержит в себе все вещи (то есть все вещи, разделяемые пространством), но на разных уровнях сложности. Единое включает в себя все без всякого различия. Ум также содержит все вещи; и в нем они, хотя и разделяются, но разделяются взаимосвязанно: каждая потенциально содержит все прочие. В Душе вещи уже стремятся к различию между собой до тех пор, пока на ее границе они не рассеются и не расплытся в чувственном мире.

Вторым следствием тесной связи метафизики Плотина с его астрономической системой оказывается то, как философ понимает отношение ипостасей между собой и с чувственным миром. Будучи прежде всего принципами космологического объяснения мира, ипостаси строго отвечают этому назначению: они содержат только необходимое и достаточное для объяснения мира. Поэтому между ними нет никаких произвольных отношений, никакого отношения желающего к желаемому. Следствие обязательно вытекает из своего начала. Необходимость событий космического порядка распространяется на вещи, служащие им началами.

Значит, развитие, в соответствии с которым одна ипостась возникает из другой, оказывается постоянным, стабильным и вечным. Последовательность в

изучении ипостасей — это просто порядок изложения материала, порядок логический, а не временной. «И пусть, когда мы заводим речь о вечных реальностях, возникновение их во времени не будет для нас помехой. Возникновением их мы наделяем только в речи, чтобы выразить их причинную связь и порядок» (V 1, 6). Откуда в ипостаси, производящей низшую ипостась, взяться свободе выбора, предвидению и обдумыванию, если результат ее деятельности уже определен? «Предвидение нацелено на то, чтобы произошло не такое-то событие, а другое — предвидение как бы боится другого исхода. Но если другого исхода не существует, нет и предвидения. Также и умозаключение выбирает какой-то один вариант из двух. Но если есть только один вариант — о чем тогда делать умозаключения? Каким образом нечто одиночное, единичное, происходящее именно так, а не иначе, может предусматривать выбор чего-то одного вместо чего-то другого?» (VI 7, 1).

Если в случае с ипостасями все необходимо, то получается также, что осуществляются все возможные следствия и что для Плотина, как и для Спинозы, реальное будет тождественным с возможным. «Предшествующий рубеж не должен препятствовать своей возможности и ограничивать ее следствия как бы из зависти; возможность эта должна все время развиваться до тех пор, пока все ее воздействия по всей возможной протяженности не достигнут самого последнего в сущем» (IV 8, 6).

Такова в общих чертах система трех ипостасей. Теперь нужно рассмотреть ее в совершенно другом аспекте. В том виде, как я ее изложил, эта система оставляет в подвешенном виде один вопрос, со всею определенностью поставленный уже в V веке до н. э. греческой философией, — вопрос, который Плотин честолюбиво поднимает заново и на сей раз хочет решить сам. Если предположить, что чувственный мир существует, то объяснение свое он находит, конеч-

но же, в мире умопостигаемом. А если предположить, что и умопостигаемый мир существует, тогда он должен объясняться Единым. Но на каком основании существуют уровни реальности? Почему бы Единому не оставаться в своем одиночестве, почему оно дает рождение умопостигаемому миру, а умопостигаемый мир порождает душу? Одним словом, почему из Единого выходит множество? Вот каким вопросом задавались «древние философы», которых не оставлял в покое парадокс отца греческого рационализма, Парменида, попросту отменившего существование множества.

Для решения этого вопроса в распоряжении Плотина были только самые немногочисленные указания Платона. Поступательный синтез реальности, таким, каким мы его знаем и каким его знал Плотин, описывается Платоном только в форме мифа. «По какой причине, — задается вопросом Платон, — устроил... эту вселенную тот, кто ее устроил? Он был благ, а тот, кто благ, никогда... не испытывает жалости».¹ Этот призыв к нашим чувствам далек от рационального объяснения, и у Плотина не было ничего другого.

Во всяком случае, свое собственное решение Плотин также выражает исключительно в форме образов, причем благодаря самой красоте и разнообразию их мы чувствуем, что реальность, которую философ хочет передать, не поддается никакой концептуальной формулировке.

Эти образы — одни из самых известных у Плотина. «Если после Единого существует второй чин... как же тогда он отходит от Единого? — Неким свечением, исходящим от него, притом что само Единое пребывает в неподвижности, — как от солнца — окружающий его блеск, словно оббегающий его, вечно рождающийся от него, хотя само солнце также остается неподвижным. И все сухие, покамест оста-

¹ «Тимей», 29 сл. (перевод С. С. Аверинцева. — А. Г.).

ются неподвижными, необходимым образом дают вокруг себя, из своей сущности, некоторую реальность, устремленную вовне и зависимую от их возможности; реальность эта есть как бы подобие тех прообразов, от которых она произросла: так, огонь распространяет от себя тепло, и снег содержит холод не только внутри; но в особенности это подтверждают благовония. . . — из них и вокруг них выходит какое-то истечение — самая настоящая реальность, которой наслаждается то, что рядом» (V 1, 6).²

Или еще, Первое — рождает: так же как всякое существо, достигшее состояния зрелости. «И мы видим: всякое существо, как только достигает совершенства, — рождает, и для него невыносимо оставаться в себе самом, так что оно производит нечто иное; причем я имею в виду не только то, что сознательно выбирает, но и то, что растет без всякого выбора, и неодушевленное, которое также, насколько может, делится своим: например, огонь греет, холодит снег, и яд также воздействует на другое, чем он, и все всякий раз по возможности воспроизводит начало в его вечности и благодати. Но как же тогда самому совершенному и первому Благу оставаться в себе самом, словно ему жалко своего или словно оно — первая сила — бессильно? И как оно тогда может быть началом? Вот почему и от него должно нечто возникнуть» (V 4, 1).³

Наконец, помимо множества прочих образов Плотин использует самый известный свой образ — эманацию: «Представь мысленно источник, не имеющий другого начала и целиком отдающий себя рекам, но реками не исчерпанный, а пребывающий в полной безмятежности на исходном уровне, тогда как реки, вышедшие из него, до того как потечь по своим руслам, пока еще делят сообща свои воды» (III 8, 10).⁴

² Перевод Ю. А. Шичалина с изменениями (А. Г.).

³ Перевод Ю. А. Шичалина с изменениями (А. Г.).

⁴ Перевод Ю. А. Шичалина с изменениями (А. Г.).

Все эти образы подразумевают интуицию, конечно же концептуально невыразимую, какого-то динамического течения, «жизни», исходящей из своего неисчерпаемого источника и слабеющей по мере удаления от этого центра. Всякий низший уровень извлекает из уровня высшего всю силу, которой располагает и из которой, в свою очередь, также что-нибудь отдает. Эта сила представляет собой ослабленное подражание высшему уровню. Она всегда в процессе деления и разжижения. Единое — это, прежде всего, «сила всех вещей», но само Единое не является никакой вещью. В Уме происходит реализация множества умопостигаемых вещей, подлинно сущих данностей, сила которых — Единое. А вот в самом низу, в чувственном мире содержатся уже только отражения подлинно сущих, рассеянные в пространстве и локально отделенные друг от друга.

Таким образом, движителем исхождения оказывается духовная жизнь в своем постоянном распространении. Концепция метафизической реальности здесь объединяется с внутренним опытом духовной жизни. Ряд ипостасей — это не столько ряд различных, дискретных, отделенных друг от друга форм, сколько непрерывное движение простора духовной жизни. Плотин упорно настаивает на такой непрерывности: «Все вещи, — говорит он, — подобны одной-единственной жизни, растянутой в прямую линию. Хотя каждая точка такой линии отличается от следующей, вся линия в целом остается непрерывной: точки в ней могут быть сколь угодно различными, но предшествующая точка никогда не гибнет в последующей» (V 2, 2. 26—29).

Стало быть, метафизическая реальность — это духовная жизнь, понятая как существующая в себе и посредством себя. В потоке, эманлирующем из Единого, каждая ипостась обособляется и проявляет себя в своей духовной позиции по отношению к предшествующей ипостаси. Более того — сама ипостась и есть эта духовная позиция. Ипостась возникает то-

гда, когда сила, эманлирующая из Единого и сначала готовая пропасть в бесконечном множестве, в некотором роде концентрируется на самой себе, «обращается» и таким образом стабилизируется: духовная жизнь заключается в концентрации. Когда Ум исходит из Единого, это значит, что «многое (эманлирующее из Единого) ищет себя самого, оно хочет сосредоточиться (συννεύειν) и осознать себя самого... Деятельность ума происходит из того, что Благо существует и движет к себе Ум, и из того, что в этом движении Ум видит. Мыслить — значит двигаться к Благоу, желая его. Желание порождает Ум...» (V 6, 5. 1—9).

Следовательно, создание множества Единым оказывается эффективным, однозначным и целенаправленным только при такой унификации, только при таком обращении к Единому, наделившему множество реальностью. Все исхождение ипостасей осуществляется между двумя границами, которые суть не что иное, как две границы собственно духовной жизни. С одной стороны, это Единое, отвечающее высшей стадии, абсолютному, недифференцированному единству, когда мышление избавляется от всякого объекта, и тем самым избавляется от самого себя. И с другой стороны, это Душа — состояние, когда мышление стремится рассеяться, разбиться на множество, чтобы рассредоточиться по различным телам, одушевлять которые оно предназначено.

Метафизическая реальность, как Плотин ее понимает, есть разбитая на ипостаси духовная жизнь, омывающая все вещи и стремящаяся распространиться настолько, насколько она может. Мало-помалу она ставит себе границы и разбрасывается на частности, «так же как ремесленник, способный изготовить массу разнообразных вещей, ограничивается лишь той вещью, какую ему заказали, или той, какую позволяет изготовить материал» (VI 7, 7. 6—8).

Теперь нам понятно, в каком смысле Единое создает множество. Созданный Единым Ум обогаща-

ется и становится плодотворным благодаря созерцанию и сосредоточенности так же, как рассудок математика становится тем, что он есть, благодаря последовательной интуиции чисел и их свойств. В этом смысле Ум получает все свое содержание от созерцаемого им Объекта. Но Объект этот создает Ум только потому, что сам остается стабильным и неподвижным при рассмотрении его Умом. Плотин предельно далек от того, чтобы считать начало вещей созидательной волей. Система Плотина возникает из стремления интерпретировать всю предметную реальность в терминах духовной активности. Но эта активность не есть какая-то реальность, добавленная привходящим, случайным образом к уже готовому миру; она — реальность глубинная, для которой прочие реальности суть лишь ее деградации.

Глава пятая

ДУША

Подлинная реальность для Плотина есть одна-единственная духовная жизнь, идущая от Единого и завершенная в чувственном мире. Духовная жизнь делится на ипостаси. Отсюда — философская установка, характерная для нашего философа: объяснить некоторую форму реальности — значит обозначить пункт, где именно она включается в этот духовный поток; далее, нужно восстановить ее в духовном потоке, то есть определить расстояние ее от центра и найти ряд промежуточных реальностей, которые ее с центром связывают.

Между тем если бы каждая форма реальности включалась в духовный поток только статично, подобно частям одной линии, касающимся друг друга крайними точками, то непрерывность потока, конечно же, еще существовала бы для внешнего наблюдателя, но никак не для отдельных фрагментов, составляющих это течение. Таким образом, чтобы формы реальности действительно участвовали в духовной жизни, нужно, чтобы все они, так сказать, распространялись, или, пользуясь словами Плотина, «ассимилировались» с высшей реальностью. Духовная непрерывность была бы только словом, если бы она не осуществлялась именно во внутренней сути каждой последовательно идущей формы.

Отсюда — двусторонность ипостасей у Плотина, и прежде всего Души.

С одной стороны, Душа занимает особое место в цепи ипостасей: «Природа души — последний из умопостигаемых разумов¹ и разумов, существующих в умопостигаемом мире; и — первый из разумов в чувственном мире. Вот почему она связана с обоими мирами» (IV 6, 3. 5—8). «Душа занимает в сущих средний разряд: она, конечно, причастна божественному уделу, но — пребывая на окраине умопостигаемого — она по-соседски дает чувственно воспринимаемой природе нечто от себя самой...» (IV 8, 7. 5—8).²

С другой стороны, душа — это сила, пробегающая из конца в конец цепь реальностей и ассимилирующая себя с каждой из них в ряде трансформаций. «У души много сил, и благодаря этим силам она занимает начало, середину и конец всех вещей» (I 8, 14. 34—35). Стало быть, располагаясь на каком-то определенном уровне, душа всегда способна подняться на более высокий уровень духовной жизни. Этот уровень становится ее идеалом или, пользуясь образным языком Плотина, — демоном. «Если мы в силах идти за демоном свыше, — значит, мы растем, мы живем его жизнью, и демон наших стремлений становится лучшею нашей частью... а потом в провожатые берем мы другого демона, и так — до демона высшего. Ибо душа — многое множество, она — все, что ни есть: и высшее, и низшее; и простирается она на жизнь всякую, и каждый из нас — мир умопостигаемый. Связанные с низшим телами, чего-то высокого мы каса-

¹ λόγος — в данном случае я передаю стандартный французский перевод термина *логос*, принятый Брейе (*raison*), см. также стандартный английский перевод у Дж. Томаса: it is the last of intelligible *reasons*. По-русски, вероятно, предпочтительно передавать *логос* термином *смысл*, как А. Ф. Лосев, либо вообще не переводить его, либо переводить термином *Слово* в одном из устаревших его значений (А. Г.).

² Перевод Ю. А. Шичалина (А. Г.).

емся умпостигаемой сущностью своего бытия» (III 4, 3. 18—24).

Таким образом, как говорит Инге, Душа — это великая странница в мире метафизики. Для предметного воображения Плотина она — подлинное выражение непрерывности между ничтожнейшими вещами жизни физической и высочайшими формами жизни духовной. Душа — скорее, порыв и движение, чем какая-то вещь.

Психология Плотина изучает различные уровни, где может пребывать душа, начиная от высочайшего — экстаза или общности с Единым, когда «душа — даже и не душа больше» (VI 7, 35. 42—43), вплоть до самого низшего, когда душа оказывается организующей силой в чувственном мире. Между этими двумя точками находит себе место то, что мы, собственно, и называем психологией, — изучение способностей человека вроде мыслительной способности, памяти, чувственного восприятия и эмоций. Эти человеческие способности возникают на определенном уровне жизни Души.

Отсюда — порядок при изучении психологии Плотина. Прежде всего, я займусь собственным назначением Души как посредницы между умпостигаемым и чувственным миром и как распорядительницы чувственным миром. Далее я исследую странствие Души по различным сферам реальности и ее предназначение. Наконец, я остановлюсь на психологических проблемах в узком смысле слова, то есть проблемах, касающихся функций познания.

Но прежде чем приступить к первому пункту, необходимо предварительно обозначить контраст, существующий в мысли Плотина между душой как силой, организующей тела, и душой как престолом человеческого предназначения. В первом случае контакт души с телом объясняется ее нормальным функционированием: такой контакт положителен и необходим. И, напротив, во втором случае отношение ду-

ши с телами оказывается результатом ее нечистоты и пороков.

Согласно очень верному замечанию Инге,³ этот контраст обусловлен встречей у Плотина двух разных традиций, связанных с природой души. С одной стороны, анимистической традиции, представленной стойками: душа в ней понимается как организующая сила. С другой стороны, традиции орфико-пифагорейской, для которой приход души в чувственный мир означает ее падение.

Здесь сразу же нужно добавить, что Плотин находит это противоречие у Платона, о чем сам недвусмысленно сообщает. Упомянув о философах, говоривших об отношении души и тела, он добавляет: «Но у нас есть еще божественный Платон, который сказал много прекрасного о душе... так что у нас есть надежда найти у него некоторую ясность. Что же говорит этот философ? Мы обнаружим, что *не везде он говорит одно и то же*... С одной стороны, он говорит, что душа находится в теле как в темнице или могиле... В „Федре“ причина схождения сюда — потеря крыльев... Таким образом, во всех этих сочинениях Платон порицает схождение души в тело. Но вот в „Тимее“, рассказывая о видимом мире, он уже восхваляет красоту мира и сообщает, что мир — „блаженный бог“ и что душа от „благого Демиурга“ дана для того, чтобы этот наш мир был „разумным“... Поэтому и душа мира с этой целью была послана в него от Бога, и душа каждого из нас, чтобы мир был совершенным» (IV 8, 1. 23—48).⁴

Но этот контраст не был для Плотина только результатом конфликта между традициями. Философ остро чувствует противоречие в себе самом. Каким образом душа, это дрянное существо, которое при ви-

³ Inge William Ralph. *The Philosophy of Plotinus*. London; New York: Longmans, Green & Co., 1918. T. I. P. 200.

⁴ Перевод Ю. А. Шичалина с изменениями (А. Г.).

де чувственных вещей «считает себя хуже их, ставит себя ниже возникающего и гибнущего и полагает себя самым ничтожным из всего ею чтимого», — каким образом такая душа может быть тем самым существом, «которое сотворило все живые существа, вдыхая в них жизнь... и сотворило солнце, сотворило это великое небо и украсило их и чинно ведет по кругу?» (V 1, 2. 2—5).⁵

Такой конфликт есть только частное выражение более общего конфликта, который я обозначил в мысли Плотина: между представлением мира как рационального порядка и представлением мира как места нашего предназначения. И улаживается этот конфликт путем двойственной разработки материала: с одной стороны, посредством трансформации анимистической физики в русле, приемлемом для Плотиновой концепции предназначения; а с другой стороны, в попытке обеспечить согласие между всеобщим порядком и индивидуальным предназначением душ. Для начала я исследую то, чем именно является анимистическая физика.

Греческая мысль не знает идеи более банальной, чем анимизм. Хотя последние именитые представители этой теории до Плотина, стоики, все же попытались как-то ее ограничить и ввести в определенные рамки. В составе движущих сил природы они принимают существование сил, низших, чем душа, вроде силы сцепления в минералах или вегетативной силы растений. Душа же, в строгом смысле слова, обладает для них двумя специфическими характеристиками: представлением и импульсом и может принадлежать только животным.

Плотин же, напротив, предельно расширяет компетенцию анимизма. Для него вообще всякая активная сила природы либо является душой, либо с душой связана. Душой обладает не только небо, не только звезды, но и земля также обладает душой, благода-

⁵ Перевод Ю. А. Шичалина с изменениями (А. Г.).

ря которой «она дает растениям способность порождать». Именно за счет души «ком земли, выкопанный из почвы, уже не тот же, каким он был в почве; да и камни очевидным образом растут, пока они связаны с почвой, и прекращают расти, когда их изымают из почвы и бросают в сторону» (IV 4, 27. 8—11). Во всем мироздании нет ни одного неодушевленного существа. Если мы верим в обратное, то мы — жертвы иллюзии. «Для нас такая-то вещь не живет, потому что она живет, не получая от мира движения, доступного нашим чувствам, то есть жизнь ее сокрыта от нас; и существо с жизнью, доступной нашим чувствам, составляют существа, жизни которых мы не ощущаем, хотя их удивительные силы и сказываются на жизни всего составного животного. Человек не двигался бы столь разнообразно, если бы движение его происходило от каких-то внутренних сил, совершенно бездушных; и мир был бы без жизни, не живи каждая из его вещей своей собственной жизнью... У всякого существа есть своя действенная способность, потому что всякое существо образовано и оформлено во вселенной, и таким образом — причастно части души, доставшейся ему от вселенной» (IV 4, 36. 17—23; 37. 11—14).

Именно витализмом Плотина объясняется его особая благосклонность к стоической теории семенных разумов. Семенной разум — это сила, содержащая в неразделенном состоянии все характеристики, которые далее по отдельности и последовательно станут развиваться в живом существе; это как бы закон развития живого существа. У Плотина семенной разум оказывается чем-то вроде посредника между душой и живым существом. «Разум должен быть как бы одной из активностей души, активностью, немислимой без субъекта активности. Таковы семенные разумы: они не существуют в душе и они не могут быть просто душами» (VI 7, 5. 3—6). Но иногда разум все же отождествляется с самой душой: «Души в мире суть не что иное, как части мирового разума. И все

разумы — души» (III 2, 18. 27—28). Таким образом, семенной разум выражает именно активность души и не подразумевает формы существования, отличной от нее.

Этот необузданный витализм, этот панпсихизм, отзвук которого отчетливо различается у мыслителей Возрождения и вплоть до Лейбница, для Плотина оказывается только средством вернуть сами силы природы в великое течение духовной жизни. Действительно, поскольку естественная сила — это какая-то душа, она будет не только движущей или активной силой, смешанной с обустроенной ею материей, она будет еще и созерцательной деятельностью, содержащей в самой себе порядок, который она налагает, так как порядок этот она созерцала в Уме. Одним своим краем Душа касается Ума, т. е. самого порядка, а другим — материи, которую она организует.

Но организующей силой в своей нижней части Душа является именно потому, что она же есть созерцательная активность в высшей своей части. Тот факт, что Плотин приписывает организацию и созерцание двум различным душам или двум частям Души или что он иногда противопоставляет эти две части как *Душу* в строгом смысле *природе*, — эти расхождения на словах никак не затрагивают существо его мысли. Плотин твердо стоит на том, что организующее действие предполагает предшествующее ему неподвижное созерцание порядка. «Первичная часть Души пребывает в горнем: вечно соседствуя с вершиной, всегда — в полноте и свете, она вечно там — первая причастница умопостигаемого. Другая же часть Души, причастная первой, всегда исходит — второй жизнью из первой жизни, активностью повсеместной, нигде не отсутствующей. То есть по исхождении Душа оставляет высшую свою часть в умопостигаемом мире, низшею частью брошенной; ибо оставь она из-за исхождения высшую свою долю, тогда не быть ей больше везде, но только в конце пути» (III 8, 5. 9—16).

Таким образом, творение чувственных вещей никак не затрагивает духовной жизни Души — она остается полной. Душа не знает ни усталости, ни забот: «Тело никак не вредит душе, хозяйке его, ибо правит душа им с высот умопостигаемых . . . Одушевленный мир в душе содержится, душа его вмещает, и нет в нем ничего, душе не причастного. Мир этот — как сеть, брошенная в море: хотя вся сеть и пропитана водой, удержать воду, в которой живет, она не может. И в морских потоках сеть течет вместе с ними — столь далеко, насколько способна. . . Так же и душа по природе своей велика настолько, чтобы одной и той же силой объять все телесное естество: нет границ размерам ее, и насколько раздается тело, настолько же раздается и она; и не будь тела, не изменилась бы величина ее, но была бы такой, как есть» (IV 3, 9. 34—46).

Итак, душа мира подобна духовному океану, объявшему чувственную реальность: это не ремесленник, который что-то припоминает, подсчитывает и прикидывает. В этом смысле анимизм Плотина очень далек от всякого антропоморфизма. Как Зевсу, то есть душе мира, припомнить все прошедшие мировые периоды, если их было бесконечно много? Просто «он видит, что эта бесконечность едина, и еще у него есть единое знание и единая жизнь» (IV 4, 9. 13). «Мировой порядок — это акт души, зависимый от неизменной мудрости, образом которой является внутренний порядок самой души. Поскольку такая мудрость не меняется, не должен меняться и порядок; ибо нет такого момента, когда бы душа не созерцала — прекрати она созерцать, она была бы в неведении» (IV 4, 10. 11—15). Поэтому силы, воздействующие на мир, суть силы неизменные, так как все они — созерцание неизменного порядка. Они воздействуют не «как врач, который начинает извне и лечит часть за частью — все время на ощупь и в раздумьях; но как природа, идущая от начала и не нуждающаяся в размышлениях» (IV 4, 11. 3—5).

Творение разнообразных вещей не только не посягает на неизменность умного порядка, но и предполагает его. «Правящее начало мира знает будущее так же, как и настоящее, так же твердо и без умозаключений. Если бы начало не знало будущего, которое оно творит, то оно творило бы без знания и без образца: творение его было бы преходящим и случайным. Стало быть, начало стабильно, поскольку оно творит. Но если оно стабильно, поскольку оно творит, то творит оно не иначе как по образцу, который содержит в себе; но тогда оно творит всегда одинаковым образом, ведь если бы оно то и дело меняло способ творения, то с чего бы его творению быть удачным?.. Творческое начало мира никогда не должно ошибаться или сомневаться, хотя некоторые и считали, что управление миром — тягостная работа. Но ведь трудности бывают только тогда, когда работают над чем-то чужим, чем не владеют. Но если изделием владеют, и владеет им кто-то один, тогда нуждаться можно только в себе самом и своей воле» (IV 4, 12. 27—44).

Тенденции анимизма Плотина очевидны. Он превращает космические силы в духовные активности. Остается ли под частью души, созерцающей умопостигаемый порядок, какая-либо низшая ее часть с чисто действенной активностью? Никоим образом. Ведь низшая часть души, природа, творит лишь потому, что она — разум,⁶ то есть она — «созерцание и объект созерцания... Созерцающее существо всегда творит предмет созерцания, например, геометры, созерцая, творят фигуры; только я (это слова Природы) не черчу никаких фигур, я просто созерцаю, а очертания тел возникают сами, словно бы падая из меня» (III 8, 3. 7—8, 18; 4. 7—10).

Сила, которая ради творения обращается к предмету своего творчества, — это, так сказать, крайний случай, когда созерцание ослаблено до предела:

⁶ Т. е. Логос (А. Г.).

«Практическое действие есть лишь тень созерцания и разума⁷» (III 8, 4. 32).

Зачем Плотину такая переработка анимизма — ясно. Единственной подлинной реальностью для него является духовный порядок. Если, рассматривая какую-либо материальную реальность, абстрагироваться от духовного порядка, который в ней отражается, от выраженного в ней закона или разума, то остается только не-бытие, материя, место, свободное от реальности, где этот порядок осуществляется. Так вот, как таковые любой порядок или разум могут существовать только в качестве объекта созерцания или объекта познания. Поэтому единственной реальной силой даже в чувственном мире оказывается созерцание и его объект. Действенными могут быть силы только духовной природы. И природа подобна мечте об этом порядке, отраженном в материи.

Такая спиритуалистическая физика противоречит самым радикальным образом, какой только можно представить,⁸ физике механистического толка. Никогда не рассматривать части как подлинные элементы целого, но как творения целого; и, следовательно, считать идею целого, или творение его, более реальными, чем сами части, — таковы принципы этой физики. И в конечном итоге благодаря таким принципам части мира связываются отношениями чисто духовной природы. Так чувственный мир становится прозрачным для ума, а силы, его одушев-

⁷ Т. е. Логоса (А. Г.).

⁸ В своей любопытной статье византинист Морис Грабар (Grabar Maurice. *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale* // Cahiers archéologiques. 1948. P. 15—33) показывает, до какой степени эта философия природы, претендующая на постижение вещей как они есть, а не какими они кажутся, подчиняет себе Византийское искусство в его отвержении перспективы. См. прежде всего II 8, 1, где обсуждается, что такое подлинный размер и подлинное расстояние, и комментарий Грабара, с. 18 (сноска, добавленная в англ. переводе Дж. Томаса. — А. Г.).

ляющие, возвращаются в мощное течение духовной жизни.

В общем и целом система Плотина рождается в стремлении убрать из реальности все непроницаемое для духовной жизни. Душа есть всего лишь излучение духовной жизни; это конкретное, образное, живое выражение силы, творящей порядок в чувственных вещах благодаря созерцанию порядка умопостигаемого.

Между тем существует очевидный контраст между универсальной и упорядоченной жизнью мира в том виде, как она обнаруживается, прежде всего в законах астрономии, и спонтанными выбросами многочисленных жизней, беспорядочно возникающих на земной поверхности: стабильный порядок, с одной стороны; возникновение с уничтожением и разнообразные жизни, которые возникают и распадаются — с другой.

Со времени Аристотеля этот контраст служит поводом для значительной части физических и метафизических спекуляций в Античности. Многие философы пытаются вписать разнообразные индивидуальные жизни и отдельные судьбы в мировой порядок. В частности, известно, как этот вопрос решали стоики: индивидуальные души суть фрагменты всеобщей души, и все они подчиняются одному-единственному порядку — Судьбе или «связи причин». Несмотря на упадок стоицизма в эпоху Плотина, такая концепция связи душ с космической системой продолжает жить в распространенных тогда верованиях астрологов. Культ *Sol invictus*, установленный в Риме Аврелианом, опирается на теологию, в которой связь душ с Космосом выступает одним из ключевых пунктов. Г-н Кюмон пишет: «Высший бог — Солнце, или огонь, ставший разумом, оказывается творцом разумов единичных, управляющих человеческим микрокосмом. Ему же приписывается созидание душ: испуская лучи на землю, ослепительный диск Солнца

непрерывно шлет в тела частицы огня и призывает, таким образом, тела к жизни; а после смерти он возвращает эти частицы обратно. . . На барельефах культа Митры один из семи лучей, обрамляющих голову *Sol invictus*, тянется к космогоническому животному, быку».⁹ Подобные взгляды принимают некоторые неоплатоники второго века вроде Нумения, и благодаря свидетельству того же Плотина (IV 3, 1) мы видим, каким образом они пытались увязать все это с текстами Платона. Да и сам Плотин прекрасно осознает тесную связь, существовавшую между астрологическими верованиями, стоическим тезисом о Судьбе и растворением всех индивидуальных душ в душе всеобщей (III 1, 2. 7).

Совокупности этих представлений противостоит совершенно другая концепция души, представленная уже в мифах Платона и нашедшая поддержку у знакомых Плотину гностиков. Согласно такой концепции душа не принадлежит этому миру. С видимым порядком она связывается привходящим образом и на беду себе, из-за своего падения. Чувственный порядок сотворен только для души падшей, которой, впрочем, присуща какая-то совершеннейшая спонтанность, позволяющая от такого порядка избавиться.

Этот мировоззренческий конфликт имеет для Плотина самое большое значение. Действительно, если бы наша душа была частью всеобщей души, так же как наше тело есть часть ее тела, тогда наша судьба просто-напросто «подчинялась бы влиянию круговращения неба» (IV 3, 7, окончание). Учения, в которых наша душа превращается в часть всеобщей души, ставят всеобщую душу наподобие непроницаемого щита между нами и умопостигаемым миром.

С другой стороны, разве можно допустить, чтобы души разобщались и отделялись друг от друга? Раз-

⁹ Cumont. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. New York; London, 1912. P. 131, 188.

ве мы не чувствуем взаимной симпатии душ, гарантирующей нам их единство? «Во время представлений мы сообща испытываем сочувствие и радость и естественным образом проникаемся взаимной дружбой, а дружба, конечно же, возникает из-за единства душ. И если заклинания и магические обряды также сближают людей и вызывают на расстоянии общие чувства, то причиной этому также единство души. И тихо произнесенное слово настраивает издали и воздействует на громадном расстоянии. На основании этого также можно понять единство всех вещей в силу того, что душа — едина» (IV 9, 3. 1—6).¹⁰

Но, коль скоро так, не следует ли нам отвергнуть факт множественности душ, и не возвращаемся ли мы к учению, согласно которому наши мысли это «мысли чего-то другого? ... Но ведь необходимо, чтобы каждый был самим собой; чтобы наши действия и мысли были именно нашими; чтобы действия наши — плохие или хорошие — исходили именно от нас» (III 1, 4. 22—27). Одним словом, как понимать отношения единичных душ к всеобщей душе?

Может быть, это отношение заключается в том, что отдельные души суть части целокупной души? Но в каком смысле понимать слово *часть*? Если представить душу мира в виде дробимой на части телесной массы, тогда у нас, безусловно, будет много душ, но пропадет всякое единство. «Единая душа рассыплется на множество точек» (IV 9, 4. 9—10). Но «это значит потерять душу (в ее единстве) и свести ее просто к имени: ведь тогда, если душа и существовала когда-либо, то существовала как вино, разлитое во множество сосудов, и вино в каждом сосуде можно назвать частью всей массы вина» (IV 3, 2. 47—49).

Не значит ли тогда, что индивидуальные души «суть части всецелой души в том же смысле, как у человека душа в пальце — это часть души, расположенной в ноге?» Здесь, в отличие от предыдущей гипотезы,

¹⁰ Перевод Ю. А. Шичалина с изменениями (А. Г.).

тезы, мы, хотя и сохраняем единство всеобщей жизни, но никак не объясняем множественность единичных душ. Ведь в данном случае «душа должна быть повсюду целой, тождественной себе, одной и той же душой во многих существах одновременно. Но тогда больше не скажешь, что одна душа — целое, а другие души — ее части». Но, возразят нам, разве существования множества душ не объясняет факт реализации всеобщей душой различных способностей в различных частях мира? Когда здесь, например, всеобщая душа проявляется как растительная способность, а там — как способность чувственная. — Нет, это также ничего не дает, ведь если каждую единичную душу приравнять к какой-то отдельной способности, то она больше не будет располагать теми же самыми способностями, что и всеобщая душа, как она ими на самом деле располагает, — даже теоретически: «Каждая отдельная часть не может думать: только всеобщая душа может думать. В противном случае предполагаемая часть будет думающей душой — точно так же, как и всецелая душа, но тогда частичная душа окажется тождественной целой душе и, таким образом, больше не будет частью» (IV 3, 3).

Итак, нам приходится утверждать либо множество в ущерб единству, либо единство в ущерб множеству. Все дело в том, что в данном случае множество и единство нужно понимать отнюдь не в обыденном смысле слова. Прежде всего, необходимо особо настаивать на том пункте, что множественные души однородны друг с другом и что все они в некоторой степени обладают одной и той же способностью к духовной жизни. «Наши души достигают тех же вещей, что и душа мира, и подобно ей предназначены мыслить» (IV 3, 1. 19—20). «Наша душа того же вида, что и души богов; и если ты рассмотришь ее без чужеродных добавок, чистой, то найдешь в ней ту же ценность, что и в душе мира» (V 1, 2. 44—46). Это объясняется тем, что каждая душа есть в возможности все сущее, — вот почему она едина с другими душа-

ми. Ибо «поскольку и прочие вещи — сущие, и мы сами — сущие, значит все: мы и они — сущие. Вместе с другими мы составляем сумму сущих. Значит, все вместе мы суть одно и только одно». Стало быть, такое единство не походит на формальное единство какой-то точки: такое единство есть скорее единство душ, участвующих благодаря общей вершине в одном и том же умопостигаемом созерцании. «Просто мы не осознаем нашего единства, потому что глядим вовне существа, от которого зависим. Все мы как одна многоликая голова: хотя все ее лица обращены вовне, сама она образует внутреннее единство под одним теменем. А вот если кто обернется или, по счастью, его «ухватит за кудри» и обернет сама Афина, — тогда он узрит одновременно Бога, себя самого и весь умопостигаемый мир. . . А за неимением рамок, чтобы ограничивать себя и говорить: „я — досюда“, перестают там и вычленять себя из всецелого сущего» (VI 5, 7).

Поэтому в случае с Плотиним нельзя говорить о какой-то одной душе, которая подразделяется на многие души. Проблема множественности душ решается с помощью духовной жизни. На самом высоком уровне этой жизни души обретают состояние такого единения, что говорить о множестве душ больше не приходится. Такое состояние единения гипостазироваться¹¹ в одну-единственную душу, предшествующую всем прочим. Или, если угодно, эта единственная душа оказывается чем-то вроде системы с единством, отвечающим единству умопостигаемой системы идей, которую душа созерцает. «Каждая душа находится в непосредственной зависимости от какого-нибудь ума и есть логос этого ума. . . и, хотя каждая душа отвечает именно своему умопостигаемому соответствию, делимому в меньшей степени, неже-

¹¹ Здесь и далее термин «гипостазироваться» нужно понимать в первичном, этимологическом смысле: «становиться *ипостасью*, предметной реальностью, делаться реальным, модусом реальности, реализовываться» (А. Г.).

ли она, душа эта тем не менее хочет делиться, но не может прийти до полной разделенности. Души сохраняют свое тождество вместе с инаковостью: каждая душа есть как бы одно существо, но все души вместе составляют также одно-единственное существо. Главное здесь вот в чем: все души исходят от одной души; многочисленные души, вышедшие из одной души, суть нечто вроде умов; эти души отделяются и не отделяются друг от друга» (IV 3, 5. 8—16).

Множественность душ заключается не в создании каких-то новых существ, а в том, что ослабляются связи, соединяющие их с всеобщей душой, и еще — в проявлении единичности каждой души. Если одни души «не покидали всеобщей души — своей сестры» (IV 3, 6) и «скрывают свою индивидуальность в общности умпостигаемого мира, то другие души как бы выпрыгивают из всеобщего существования в единичное, на которое и распространяют свою единичную активность» (VI 4, 16. 28—30). Всякая душа бывает либо всеобщей в действительности и единичной в возможности, и тогда она оказывается одним с всеобщей душой, либо «она обращает свою активность вспять и становится душой единичной, хотя в некотором смысле (т. е. в возможности) и сохраняет свою всеобщность» (там же, 32—35).

В конечном итоге множественность душ оказывается множественностью одной духовной жизни, которая постепенно ослабляется и мало-помалу стирается при переходе от состояния единства к состоянию рассеянности. Образы, с помощью которых Плотин выражает свою мысль, все до единого стремятся выставить на передний план эту идею непрерывности между различными уровнями жизни душ. Рассказывая о единой душе, из которой исходят все души, он сообщает: «Это как если бы существовал одушевленный город: у каждого его жителя — своя душа, но душа города будет совершеннее и мощнее, хотя ничто не мешает прочим душам быть той же природы». Или еще: «Из одной души исходит много различных душ

так же, как из одного рода выходят виды — высшие и низшие» (IV 8, 3).

Благодаря этой теории мир душ избавляется от господства судьбы, царствующей внутри мира, и связывается непосредственно с умопостигаемым порядком.

Перед Платином возникала похожая, но еще более сложная трудность. Последний этап увеличения количества душ заключается в рассеянии их по материи и в объединении с единичными телами, берущими от них жизнь. Это — естественный и необходимый результат закона исхождения, прогрессивного рассредоточения духовной мощи. Тело живет потому, что принимает «словно освещение или нагревание» тот след души, который оно было готово принять. Таким образом, здесь нет ничего, кроме естественной и необходимой последовательности событий.

Но, с другой стороны, в мифах Платона и религиозных верованиях, живущих в эпоху Платина, падение души в тела оказывается результатом спонтанного поступка души, поступка отрицательного самого по себе и являющегося одновременно следствием и причиной всех несчастий души. Как совместить эти два положения, задается вопросом Платин? «Если душа (освещая тело) не становится дурной сама по себе и если это просто способ ее вхождения в тела и существования в них, что тогда означают периодические падения и подъемы души? Как объяснить ее наказание? Почему она перемещается в тела других животных? Ведь именно эти знания достались нам от древних философов, а они разбирались в душе гораздо лучше. Поэтому попробуем показать, что данный наш тезис согласуется с их знаниями или, по крайней мере, не противоречат им» (VI 4, 16. 1—7).

Какими бы искренними ни были намерения Платина на сей счет, нельзя не отметить, что сам он упорно противопоставляет эти положения. С одной сто-

роны, творение живых одушевленных тел рассматривается как естественная функция души. «Души не должны существовать одни, никак не проявляя плодов своей деятельности; всякой природе присуще творить и развиваться, двигаясь от неделимого, вроде семени, начала к его чувственно воспринимаемому следствию. . . И если материя вечна, то невозможно, раз уж она существует, чтобы не было у нее доли в начале, дарующем благо каждой вещи, насколько та способна его принять» (IV 8, 6). Одушевление тел — это составляющая всеобщего порядка. В мире «все определяется подчиненностью одному разуму;¹² все здесь определено — и нисхождения с восхождениями душ, и все прочее. Согласие душ с мировым порядком, отсутствие отчужденности в их действиях, обоюдность их нисхождений и согласование их существования с круговращением неба, — все это подтверждается тем фактом, что состояния душ, их жизни и стремления обозначаются знаками и фигурами, начертанными планетами, и что все это объединяется как бы в одной мелодической теме. . . Но так не могло бы случиться, если бы действия и претерпевания мира не соответствовали такой жизни душ и если бы мир не мерил их периоды, уровни и жизни на поприще их бега по жизни» (IV 3, 12. 17—30).

Душа не задумывается, когда движется к телу, приготовленному для нее душой мира. Ее «влечет к телу, наиболее ей отвечающему. . . В нужный момент душа спускается в него, как по призыву глашатая» (IV 3, 13 и VI 7, 7). Таким образом, в процессе естественного и необходимого исхождения душа растягивается от умопостигаемого мира, где остается ее вершина, вплоть до какого-нибудь растения, проросшего благодаря ей. «Кажется, что душа достигает вплоть до растений. И в каком-то смысле она действительно достигает, раз растительное начало принадлежит ей; однако в растениях она не вся, но, оказываясь в рас-

¹² Логосу (А. Г.).

тениях, она существует так, поскольку сошла до этого уровня, создавая другое существо своим продвижением вперед и заботой о худшем; впрочем, высшей своей части, связанной с умом и составляющей ее собственный ум, — этой своей части душа дает оставаться неподвижно в себе самой» (V 2, 1. 24—28).¹³

Но вот в других местах Плотин говорит совершенно иначе. Душа погружается в тело из-за своей гордости и дерзости. «Души видят свои отражения как бы в зеркале Диониса и низвергаются в них сверху» (IV 3, 12. 1—2). Душе не достаточно просто излучаться — ее влечет сотворенный ею же образ. Если некоторые души остаются в покое, то «другие души влечет блистательный образ, отброшенный ими на освещенные ими же вещи... плененные телом, стянутые какими-то волшебными путами, они всецело отдаются заботе о телесной природе» (IV 3, 17). Речь здесь идет уже не о вечном исходе, распространении души, но о расчетливом сиюминутном шаге, сделав который, душа отрывается от тока духовной жизни и воплощается в тело. «Души отходят от целого мира к его частям, каждая хочет быть для себя, ей тягостно быть с другим и она замыкается в себе. Долго пробыв в таком отдалении и отрешении от всего, не стремя взор к умопостигаемому, душа становится фрагментом, становится одинокой... оперевшись на что-то одно, оторванное от целого, душа отдаляется от всего остального; она все ходит и крутится вокруг этой своей вещи, побиваемой другими — и еще больше отдаляется от целого, и сперва едва-едва правит своим единичным достоянием, но потом уже соприкасается с ним, и бережет его от другого, и вот едва ли не вся проникает в него. Вот от чего случается так называемая потеря крыльев» (IV 8, 4. 10—22).

По сути дела, нам нужно различать естественный и необходимый акт, в котором душа оживляет тела, и акт, когда она в некотором роде намеренно

¹³ Перевод Ю. А. Шичалина с изменениями (А. Г.).

сходится с телом. На момент, когда душа образует в материи свое отражение (живое тело), «она еще на своем месте — в промежуточной области; но вот она бросает еще один взгляд на свой образ, и этим вторым взглядом дает ему форму, и довольная падает в него» (III 9, 3. 14—16).

Таким образом, в мифе о падении душа заходит «дальше, чем нужно», то есть дальше, чем требует закон исхода. По завершении исхода в душе различаются высшая ее часть в умопостигаемом мире, отражение ее самой в материи и расположенная между высшей частью и отражением срединная часть. Вот тут-то и происходит «падение»: высшая часть души остается на месте, а промежуточную часть утаскивает ее отражение.

Между двумя этими образами существует одно неоспоримое противоречие. Плотин не указывает, как его снять, но, может быть, его все-таки можно объяснить. В теории исхода душа оказывается своего рода гипостазированной духовной активностью, идущей от умопостигаемого мира до чувственного. Но эта ипостась, составляющая нашу душу, вовсе не есть мы сами. К этой реальности, существующей самостоятельно и составляющей нашу душу, добавляется еще наше отношение к ней. Мы можем существовать в ней на разных уровнях и можем отдалиться от нашей высшей части.

Но что же такое это «мы», отличное от души и все же неотличимое от нее полностью? Иногда кажется, что здесь у Плотина присутствует интуиция какой-то субъективной активности, не способной преобразоваться в вещь или стать ипостасью. Наша душа лежит перед «нами» подобно какому-то объекту. И, собственно говоря, вовсе не в ней происходят движение и падение. Это тело приближается к ней, чтобы осветиться. Но мы можем отождествить себя с телесным отблеском или отделить себя от него. Таким образом, мы вносим как бы разрыв между нами и высшей частью нашей души, разрыв, который су-

существует только для нас и который не затрагивает реальной непрерывности между миром умопостигаемым и миром чувственно воспринимаемым. Другими словами, наше «я», то, чем мы являемся для себя, не тождественно нашей душе. «Но если в нас содержатся столь грандиозные вещи, — задается вопросом Плотин, перечислив свойства души, — то почему мы их не воспринимаем? Почему большую часть времени мы не реализуем такие активности? Почему некоторые не реализуют их никогда? А ведь столь великие вещи неизменно активны — и Ум, и предшествующее ему Начало... Да и Душу также одушевляет вечное движение. Только мы не чувствуем всего, что есть в нашей душе. До нас достигает лишь то, что проходит до чувственного восприятия. Как только какая-нибудь активность не передается чувствам, она не проходит по всей душе. Из-за обладания способностью чувственного восприятия мы не понимаем, что являемся не фрагментом души, а всей душой в целом. Каждая часть души живет и действует всегда в соответствии со своим собственным назначением, но осознаем мы это назначение только при связи с ним и при восприятии его».

Таким образом, вопреки логике системы исхождения, наша собственная активность, наша, с позволения сказать, духовная субъективная позиция в понимании Плотина стремится к освобождению от той духовной активности, что претворяется в вещь и является ипостасью. И если рамки этой активности заданы ей именно порядком вещей, если она не устанавливает их сама, то рамки эти, по крайней мере, не пленяют ее полностью, так как она может двигаться в их пределах.

Если понимать психологию Плотина в специальном смысле слова, то вся она подчиняется принципу, который мы уже цитировали: «Не существует рамок, чтобы ограничивать себя и говорить: „я — досюда“» (VI 5, 7).

В духовных состояниях высшего уровня чувство личности исчезает заодно с вниманием ко внешним вещам. У человека, пришедшего в умопостигаемый мир, «нет никаких воспоминаний о себе, он больше не помнит, что созерцает он сам, например, Сократ, или что созерцает душа или ум. И нужно подумать о том, что состояния созерцания очень глубоки даже здесь, где мысль еще не обращается на себя. Мы еще владеем собой, но вся наша активность направлена на объект созерцания. И мы становимся этим объектом и вручаем себя ему как материю, которую он оформляет, и являемся собой уже только в возможности» (IV 4, 2. 1—8).

Что касается обычных познавательных способностей — рассудочной деятельности, памяти и чувственного восприятия, — то они составляют не центр духовной жизни, а ее производные и ограничения. Сознание для Плотина не просто не является чем-то существенным, оно для него — нечто привходящее, какая-то слабость. Своими качествами душа располагает тем сильнее, чем меньше она их осознает (IV 4, 4). Мы всегда мыслим, но не всегда осознаем, что мыслим (IV 3, 30). «Эта деятельность (мышление) остается незаметной, когда она не связана с чувственно воспринимаемым объектом; ведь соотнести свою активность с умопостигаемыми объектами можно только посредством чувственного восприятия... Впечатления от таких объектов возникают, по-видимому, тогда, когда мысль замыкается на себе и когда существо, действующее в жизни души, как бы отсылается обратно к ней, подобно отражению в зеркале, гладкая и блестящая поверхность которого неподвижна... Если та часть нас самих, где возникают отражения рассудка и ума, остается в полном покое, тогда отражения в ней заметны и познающими оказываются не только ум и рассудок, но вдобавок к тому мы получаем, так сказать, чувственное познание самого этого действия. А вот если наше зеркало разбито вдребезги из-за смущения в гармонии тела, тогда рас-

судок и ум действуют, не отражаясь в нем, и таким образом получается мысль без образа. . . Впрочем, даже в состоянии бодрствования можно найти примеры прекрасной деятельности — созерцательной или практической, — когда действие не осознается, например, в процессе чтения не всегда осознают, что читают, особенно если читают внимательно» (I 4, 10).

Отсюда следует, что в душе, на самом высоком уровне ее духовной жизни, нет памяти, так как душа вне времени; нет чувственного восприятия, поскольку душа не связана с чувственно воспринимаемыми вещами; нет умозаключения и дискурсивного мышления, потому что «нет умозаключения в вечном». Между обычными функциями сознания и глубинной природой души существует противоречие.

Поэтому, излагая свою психологию, Плотин и пытается показать, каким образом обычные функции души последовательно возникают в ней по мере упадка духовной жизни. Именно понижением уровня души в иерархии метафизической реальности объясняется зарождение памяти, чувственного восприятия и способности суждения. И назначение психологии — определить этот уровень для каждой данной функции. Изложение Плотина очень фрагментарно. Во многих пассажах подробно изучается память, и именно эти места я рассмотрю в первую очередь.

На каком уровне возникает память? Является ли память функцией части души, связанной с телом, как думали стоики? Никоим образом, потому что память начинает работать, когда чувственное впечатление уже стерлось. К тому же припоминают не только чувственные вещи, но и почерпнутые из наук знания (IV 3, 25).

Но, возразят нам, разве память не возникает только в душе, связанной с телом? Безусловно. Однако, во-первых, в отпечатке от чувственного объекта нет ничего материального. Душа — это отнюдь не «натертая воском поверхность». Впечатление в душе

есть «своего рода мысль» даже в случае с чувственными вещами. Кроме того, если припоминание и есть некое сохранение, то исключительно в силу свойств самой души и «потому что душа не из числа вещей вечно текучих». Наконец, тело препятствует памяти: разве некоторые напитки не вызывают забвение? (там же, 26).

Итак, память принадлежит на правах собственности душе постольку, поскольку душа не вводится в тело. Но на каком уровне поместить ее в душе? Нужно ли связывать припоминание объекта с какой-либо из способностей и говорить, например, что предмет желания мы припоминаем именно посредством вожделеющей способности? Никоим образом: конечно, вслед за удовлетворением желания в желательной способности возникает и сохраняется какое-то изменение; но изменение — это есть просто расположение и сиюминутный аффект — это не припоминание в собственном смысле (там же, 28).

Далее, не является запоминание и устойчивостью чувственного впечатления. Опыт показывает, что нет необходимой связи, которая должна была бы существовать в этом случае между хорошей памятью и чистым, точным представлением. Это разноплановые вещи. Собственным предметом памяти, по крайней мере памяти о чувственных вещах, является образ, возникший в результате чувственного восприятия, но сохранение этого образа зависит от воображения (там же, 28).

Здесь можно возразить, что так объясняется запоминание чувственных вещей, но не память о вещах мысленных. Ответ Плотина состоит в том, что о памяти в случае с мысленными вещами можно говорить лишь постольку, поскольку эти вещи связаны с чувственными образами. Если, как считает Аристотель, всякую мысль сопровождает какой-нибудь образ, то устойчивостью этого образа, который подобен отражению понятия, и будет объясняться запоминание познаваемого объекта. Среди таких образов есть ти-

пы, обладающие особым значением: таковы словесные формулировки, сопровождающие всякую мысль. «Мысль есть нечто неделимое, и, когда она не выражается вовне, когда она остается внутри, она сокрыта от нас; развивая ее, переводя ее из состояния мысли в состояние образа, язык отражает мысль подобно зеркалу: именно так мысль и воспринимается, отсюда ее стабильность и память о ней» (IV 3, 30. 7—11).

Итак, подлинное место памяти очевидно. Память находится в душе, когда душа еще не очистилась полностью от связи с телом. Значит, по мере очищения души постепенно уходит и память. «Чем упорнее душа трудится ради умопостигаемого, тем больше она забывает о вещах дольных... и в этом смысле можно сказать, что хорошая душа забывчива» (там же, 32. 13—19). В конце концов, душа помещается в умопостигаемом месте и вообще теряет память. «Приложив мысль к умопостигаемым предметам, их можно только мыслить и созерцать, и текущая мысль не предполагает воспоминания о том, что помыслили» (IV 4, 1. 7—9). И нечего возражать, что в чистом мышлении мысль представляет собой движение, проходящее последовательность моментов, как при делении рода на виды; и, следовательно, что в каждый момент возникает припоминание всех предшествующих моментов. Ведь в данном случае речь идет о логических «до» и «после», относящихся к порядку, а не к временной последовательности. Точно так же порядок зависимости между частями растения не мешает видеть все растение сразу (там же, 16 сл.).

Теперь, если исходить от этого высшего состояния, становится понятным и механизм возникновения памяти. Память возникает, как только душа начинает выходить из умопостигаемого и хочет отделиться от него. В этом случае полной ассимиляции души с ее объектом больше не существует. Именно из-за дистанции, разделяющей душу с умопостигаемым, душа может обладать теперь только образами. «Душа еще обладает всеми вещами, но обла-

дает она ими вторично и потому она не становится всеми вещами в совершенном виде». Таким образом, образ возникает при образовании объекта, пусть и неполном, но достаточном для того, чтобы ориентировать душу по отношению к этому объекту (там же, гл. 3).

Что же, могут возразить нам, разве жизнь душ и даже душ высших, вроде тех, что одушевляют звезды, не предполагает длительность? Разве душа звезды не действует во временной протяженности, чтобы направлять свое тело, и разве не должна она, несмотря на свое превосходство, хранить воспоминания о прошедших моментах своей деятельности? Но тогда память об одном из таких моментов означала бы, что момент этот можно отделить и обособить от прочих моментов. Так вот, так бывает не всегда. Жизнь души не дробится на фрагменты, которые можно отделять друг от друга. «Различать в периоде звезды „вчера“ и „прошлый год“ — это все равно, что разделять на множество движений движение одного шага и видеть в этом едином импульсе множество последовательных единичных импульсов». Долгота жизни звезды неделима, а дни, ночи и части времени различаются только нами, с нашей точки зрения (IV 4, 7).

Эти соображения позволяют лучше понять, при каких условиях продолжительной жизни сопутствует память. Такое становится возможным, когда продолжительность жизни теряет свое единство и делится на части. Таким образом, память ставится в зависимость от установки души. Душа оживляет прошлое, когда хочет его оживить. Но если различные чувственные впечатления, вызванные различными предметами, душу не интересуют, тогда она не допускает их в свою память. В частности, если нам при одних и тех же обстоятельствах приходится выполнять одно и то же действие (как это бывает со звездой), тогда у нас не остается вообще никаких воспоминаний о последовательности во времени. «Когда всегда делаешь что-то одно, бесполезно хранить в памяти все

детали этого действия, так как оно одно и то же» (там же, 8).

Итак, память возникает лишь в той жизни, которая раздроблена на части и которую то и дело обуревают все новые впечатления с бесконечными заботами.

Экскурс в теорию памяти у Плотина дает идеальное представление о его психологическом методе. Посмотрим, как философ применяет этот метод к проблематике удовольствия и страдания.

Удовольствия и страдания возникают на уровне низшем, нежели память. Они не принадлежат исключительно душе, но еще и телу, поскольку тело связано с душой, и таким образом — сочетанию души с телом. В теле неодушевленном нет никаких аффектов: оно индифферентно к разрушению своих частей, так как сущность его остается неизменной. А вот когда тело хочет соединиться с душой, тогда оно образует с ней «опасный и шаткий союз», чреватый проблемами. Действительно, с телом происходят все типы изменений, более или менее совместимые с присутствием жизни, доставшейся телу от души. При органическом поражении наступает «отстранение тела, когда оно постепенно лишается образа души, которым располагает», а непосредственно в месте поражения возникает боль. Вот почему боль чувствуется и локализуется в претерпевающей части. Ведь страдает только тело. И наоборот, удовольствие возникает тогда, когда благодаря своему изменению тело снова испытывает воздействие души.

Одним словом, удовольствие — это приращение жизненной силы тела, а страдание — убыль ее. От удовольствия и страдания нужно отличать восприятие их душой, возникающее уже на более высоком уровне. «Само по себе чувственное восприятие — это не страдание, а знание о страдании, и, поскольку оно — знание, оно бесстрастно» (там же, 18—19).

Желание, согласно Плотину, оказывается сложным феноменом, происходящим на различных уровнях. Начало свое оно берет в живом теле. «К сладкому или горькому стремится вовсе не душа, а тело, но тело это таково, что оно не хочет быть просто телом» и потому оно стремится к различным вкусам, чтобы увеличить свою жизненную силу. На этой стадии желание представляет собой склонность или пред-желание. Оно зависит от наличного состояния тела. На второй стадии желание принадлежит природе, то есть той вытекающей из души части, которая отвечает за сохранность живого тела. Природа не принимает все склонности тела, потому что ей нужно только целебное для тела. Поэтому природа объединяется с желаниями тела, только если они не зависят от сиюминутного интереса аффицируемого органа и нацелены на сохранение всего организма. Наконец, на третьей стадии желание доходит до души. «Чувственное восприятие дает образ объекта, и на основании этого образа душа, следуя своему назначению, либо одобряет желание, либо противится ему. Поддержав желание, душа не берет во внимание ни тело, где желание возникло, ни природу, возжелавшую в свою очередь» (там же, 20—21).

Рассматривая гнев, Плотин также различает то, что идет от тела — волнение желчи и крови, — и то, что идет от души. Сначала восприятие или образ предмета вызывают стресс организма; и уже затем следует расположение души нападать или защищаться. Но есть еще и «гнев, идущий свыше». В этом случае представление предмета и моральное расположение предшествуют физиологическим изменениям (там же, 28).

Эти примеры достаточно ясно показывают всю целостность методологии Плотина в психологических вопросах и объясняют, почему его интуиция важности органических феноменов в жизни души оказывается, может быть, наиболее отчетливой, чем

у кого бы то ни было из прочих философов Античности.

Рассудок (*διάνοια*) Плотин рассматривает как естественный, принадлежащий именно душе уровень, промежуточный между умом и чувственным миром. Рассудок — это мы сами, тогда как ум с одной стороны и тело с другой суть только «наше».

Рассудку присущи три главные функции. Прежде всего, он составляет и разделяет, исходя из образов, полученных от чувственного восприятия. Так, рассудок будет развивать имеющийся у него образ Сократа, разбивая на детали то, что дает представление. Далее, рассудок соотносит данные чувственного восприятия с отпечатками, полученными от умопостигаемых идей. Например, он различает, хороши ли Сократ, исходя не из чисто чувственных данных, а потому что обладает образцом благости. Наконец, рассудок соотносит наличные или полученные только что образы со старыми образами. Он распознает. Например, в человеке перед собой он распознает Сократа.

Таким образом, рассудок для Плотина выполняет дискурсивную, связующую функцию: «Рассудок знает, что он дискурсивен, то есть что его назначение — разъяснить внешние вещи». Но в этом старании разъяснить рассудок возносится к Уму и получает от него озарение (V 3, 2—3).

Однако мы бы неверно поняли эту психологию, если бы решили, что низшие способности добавляются к душе, когда она спускается на низший уровень. Это значило бы допустить, что нисхождение души во все не обедняет душу, а обогащает, развивает ее и переводит в действительность спящие прежде возможности. На самом же деле низшие способности суть не что иное, как обедненное выражение, ущербная форма того, что душа содержит вечно. Например, способность чувственного восприятия в чувствующем человеке отражает более высокую способность чувство-

вать, содержащуюся в «умопостигаемом человеке», то есть в высшей части души. «Умопостигаемые существа также можно назвать чувственно воспринимаемыми, потому что они по-своему тоже воспринимаются. Просто чувственное восприятие здесь, которое мы называем чувственным из-за его связи с телами, более смутное, чем восприятие в умопостигаемом, а более ясным оно только кажется. Чувствующим человека в дольном мире мы называем потому, что его восприятие хуже и воспринимает он образы, худшие, чем их образцы. Поэтому чувственные восприятия — это смутные мысли, а умопостигаемые мысли — это ясные чувственные восприятия» (VI 7, 7).

Глава шестая

УМ

Душа, откуда проистекают все силы, организующие и оживляющие чувственный мир, может обратиться вспять, сосредоточиться на себе и подняться к своему началу, то есть к Уму.

Теория Ума, разработанная Платином, содержит столько разнородных элементов и отвечает на столько различных вопросов, что анализировать ее и показать ее единство особенно сложно. Ум соответствует платоновским идеям; он вбирает в себя суть аристотелевской теории формы; и в нем есть что-то от высшего Бога стоиков, от Ума, который правит миром. Но все это только философские аспекты теории, где Ум понимается как причина и объяснение чувственного мира. Ведь, с другой стороны, Ум отмечает и некоторый уровень духовной жизни, определенный этап восходящего странствия души к своей конечной цели. Но это — уже совершенно другой аспект. Он напоминает нам о Духе в понимании его святым Павлом — то есть Духе, свободном от плоти, — гораздо больше, чем об Уме в смысле, усвоенном Греческой философией.

Разница этих двух аспектов проявляется в сложностях, возникающих у переводчиков при передаче слова *Noûs*, которое я до сих пор переводил как «Ум». Этот термин в своем переводе «Эннеад» использует

Буйе и здесь он опирается на устойчивую традицию. В схоластике XIII века слово *intelligentia* почти всегда обозначает отделенный и овеществленный ум, как это было принято в Арабской философии, идущей от Аристотеля и Плотина. И напротив, современные интерпретаторы вроде бы склоняются к использованию другого термина. Рене Арну¹ предпочитает слово *esprit*. Вильям Инге² останавливается на слове *spirit*, которое для него говорит об очевидной связи понятия «ум» с павлианской $\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Точно так же в своем недавнем исследовании Фриц Гейнеман³ использует слово *Geist*, которое под пером немецкого философа обогащается смыслом, закрепленным за этим термином в гегелевской философии.

В этих переводах, по крайней мере в двух первых, есть тот недостаток, что слово «дух» не передает с достаточной ясностью философский аспект понятия $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. С другой стороны, слово «ум» (и, видимо, поэтому его сегодня избегают) может предполагать смысл, в котором это слово используют современные антиинтеллектуалистические системы, то есть оно может говорить о дискурсивном мышлении. А ведь Ум у Плотина по самому своему существу интуитивен. Несмотря на этот недостаток, я все же со всеми возможными оговорками принимаю освященное традицией слово «ум».

Итак, мы видим всю сложность и значимость системы Плотина. Спиритуализму, например, святого Павла нет почти никакого дела до умопостигаемого мира как образца для мира чувственного. По отношению к чувственному миру, то есть к миру плоти, такой спиритуализм занимает сугубо отрицательную позицию. Дух не раскрывает секрета чувственного

¹ Arnou R. *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, F. Alcan, 1921.

² Inge W. R. *The Philosophy of Plotinus*. London; New York: Longmans, Green & Co., 1918.

³ Heinemann F. *Plotin*. Leipzig, F. Meiner, 1921.

мира, он от этого мира освобождает. В противовес такому движению с его стремлением освободить ум от всякого рационального и объяснительного содержания в пользу духа, уже с давних пор, еще до святого Павла, зарождается другое идейное движение, идущее в противоположном направлении и желающее, так сказать, эллинизировать духовную жизнь, отождествив ее с умопостигаемым миром. Свидетельством тому — Филон Александрийский, Логос которого — это одновременно божественное мышление, содержащее образцы вещей, и духовный поводь, спасающий души. Другие, более близкие к Плотину свидетели — гностики, желающие показать, каким образом место духов, «новая земля», где собираются пневматики, оказывается одновременно умопостигаемым миром.

Таким образом, сами взгляды Плотина на сей счет только продолжают традицию, но вот уровень их разработки не знает себе равных. Своеобразие учения Плотина заключается в демонстрации им того факта, что на высочайшем своем уровне, то есть при полной сосредоточенности на себе, духовный статус человека наделяет его всем богатством и многообразием бытия. «Мыслить себя самого, — часто повторяет философ, — значит мыслить сущие». «То, что получает душа (при сосредоточенности на себе), близко к подлинной реальности» (V 9, 3. 35—36). Внутренняя сосредоточенность — это одновременно и высочайший уровень бытия. «Быть, в самом высоком смысле, не значит увеличиваться или расти, быть — значит принадлежать себе; а принадлежат себе — когда склоняются внутрь себя... вот эта направленность к себе самому и есть внутренняя жизнь».

Отсюда — план и задачи этого нашего исследования Ума: сначала — определиться с философскими элементами концепции Ума у Плотина; затем — посмотреть, как Плотин их использует и приспособляет к своей цели — развитию духовной жизни. И на-

конец, — показать, что свой предел и свое завершение духовная жизнь находит где-то свыше.

В каких философских построениях у Плотина вводится понятие Ума? Прежде всего, Ум появляется как необходимый предел диалектики Любви, в том виде, в каком Платон описывает ее в «Пире». Далее существование Ума оказывается следствием из разделения Аристотелем чувственно воспринимаемого предмета на материю и форму. Наконец, наличие Ума становится решающим условием для существования симпатии частей мира, картину которой Плотин находит у стоиков.

В V «Эннеаде» (9, 2) Плотин вдохновляется речью мантинейки Диотимы: «Прийти в горнее обиталище может от природы исполненный любовью и по существу склада своего изначальный философ, то есть тот, кто хотя и терпит муки по красоте как исполненный любовью, однако же не задерживается на плотской красоте, но восходит от нее к красотам души — добродетелям, наукам, обычаям и законам и затем делает еще шаг вверх — к причине этой красоты в душе, и затем — еще выше. . . Но как ему подняться и откуда взять силы, и какое рассуждение послужит наставлением в этой любви? Пожалуй, вот какое. Та красота, что в телах приобретается ими извне — она в них как форма в материи. . . Что же в таком случае сотворило в телах красоту? В каком-то смысле — присутствие красоты, но в другом — душа, поскольку это она обрабатывает их и вкладывает в них красоту. Как! Неужели душа прекрасна сама по себе? Да нет же, коль скоро одна душа — разумна и прекрасна, а другая — безрассудна и безобразна. Поэтому прекрасное, связанное с душой, — от разума. Но кто, в таком случае, дал душе разумение? Пожалуй, выходит, ум, но только не такой, что сейчас это — ум, а потом — не ум, а ум в истинном смысле».⁴

⁴ Перевод Ю. А. Шичалина с изменениями (А. Г.).

Если Платон останавливается на идее Прекрасного, то Плотина тот же путь приводит к Уму. Это значит, что для Плотина одно с другим тождественно. Тождественные Уму идеи — вот что наделяет вещи качеством красоты. Восходя по ступеням диалектики, «сначала душа достигнет Ума, и поймет, что все идеи в уме прекрасны, и признает, что красота — в этом, то есть в идеях» (I 6, 9. 34—36).⁵ Стало быть, сперва Ум оказывается чем-то вроде естественного искусства, отраженного в чувственных вещах, подобно тому как искусство скульптора сообщает свои формы мрамору (V 9, 5).

И действительно, эстетика Плотина просто пропитана той идеей, что красота не добавляется к вещам извне, как привходящее свойство, но составляет самую суть их (I 2). Философ протестует против теории, согласно которой красота заключается исключительно во внешней симметрии частей одного и того же предмета. Как же так? Если красота есть только симметрия, то получается, что части прекрасной вещи не будут прекрасными? И почему тогда лицо трупа или статуи не бывает столь же прекрасным, как лицо живого человека? И наконец, почему тогда прекрасными оказываются простые вещи, без всяких частей, вроде блеска золота или молнии в ночи? Значит, красота должна быть неотъемлемым элементом прекрасной вещи и еще — отражением Идеи, делающей эту вещь тем, что она есть. Эстетическая и умная значимость совпадают.

Нравственный рост и эстетическое созерцание приводят к Уму сугубо на одних и тех же основаниях. Достоинства в самом высоком смысле, то есть достоинства, состоящие не в практических действиях, а в «очищениях», суть подражания в составе души свойствам, присущим Уму. В Уме есть справедливость сама по себе, и к ней нас возносят справедливость в душе и справедливость в государстве. «Справедли-

⁵ Перевод Ю. А. Шичалина с изменениями (А. Г.).

вость — это исполнение своего назначения каждой частью, но всегда ли она предполагает множество частей? Да — в случае со справедливостью в вещах — душе или государстве, состоящих из множества разных частей; и нет — в случае со справедливостью самой по себе, потому что исполнить свое назначение может и нечто простое. Подлинная Справедливость, Справедливость сама по себе заключается в отношении к самому себе того, в чем нет частей» (I 2, 6. 19—23).

Поэтому все образцовые достоинства суть не что иное, как аспекты Ума. «В Уме знание, или мудрость, — это мышление; умеренность — это отношение Ума с самим собой; справедливость — осуществление свойственной ему активности; а подобие мужества — тождество с самим собой и устойчивость в чистоте» (там же, 7. 3—6). «Достоинства души подражают этим образцам: справедливость — это активность, устремленная только к Уму; умеренность — обращенность внутрь Ума; а мужество — это бесстрашие, подражающее естественному бесстрашию Ума» (там же, 6. 23—26).

Таким образом, умные ценности — это и ценности нравственные, точно так же как последние суть ценности эстетические. Разделить все это можно только абстрактно. Нравственная активность и созерцание прекрасного ведут к Уму столь же уверенно, как и знание.

Второй путь к Уму — это аристотелевский анализ чувственных вещей на материю и форму. «Мы видим, что так называемое сущее — составное, поэтому ничто из всего не просто — ни созданное искусством, ни составное по природе. Действительно, и созданное искусственно содержит медь, или дерево, или камень, причем от них еще не получает завершенности, прежде чем соответствующее искусство не произведет статую, ложе, дом, привнося от себя форму. Точно так же и в составном по природе, то есть в много-

сложном и так называемых соединениях, можно выделить... например, в человеке — душу и тело, в теле — четыре элемента. Но каждый из элементов состоит из материи и дающего форму... и тут можно задаться вопросом, откуда приходит в материю форма. Далее, о душе тоже можно задаться вопросом: то ли она уже относится к простым вещам, то ли в ней одно — в качестве материи, другое — в качестве формы... Точно так же — перенося это на мир — можно и здесь восходить к Уму, счесть его подлинным создателем и творцом всего и тогда утверждать, что субстрат, приняв формы, стал огнем, водой, воздухом и землей, причем все эти формы пришли от другого — в данном случае — от души; и что душа дала этим четырем элементам форму мира, а для нее поставщиком семенных разумов оказывается Ум; как и в душах ремесленников рациональные правила — от соответствующих искусств; и, будучи формой, Ум есть одновременно форма души и то, что дает ей форму» (V 9, 3. 9—35).

Итак, на этой странице Ум представлен как форма форм, как *dator formarum*, послуживший позже предметом стольких построений в арабской философии и западной схоластике. Хотя Плотин исходит здесь из «Тимея», в своей аргументации он руководствуется принципом изначально перипатетическим. Принцип этот формулируется чуть ниже и состоит в том, что актуально сущее обязательно предшествует сущему потенциально. «С какой стати потенциально сущему становится актуально сущим, если отсутствует причина, переводящая его в актуальность?» (там же, 4. 4—6). Стало быть, в качестве *dator formarum* Ум оказывается аристотелевской чистой активностью, то есть существом целиком и полностью реализовавшим свое совершенство.

С этой точки зрения, сущее, по крайней мере, абстрактно ставится прежде ума. Но коль скоро при таком своем определении сущее является сущим в состоянии совершенства, оно оказывается в то же

время и умом. Этот момент очень важен, и Плотин часто его подчеркивает: идти нужно от сущего к мышлению, но не от мышления — к сущему. Сущее есть мышление, потому что оно существует, но существует оно не потому, что его помыслили. Плотин решительно протестует против какой-либо идеалистической трактовки сущего, уже раскритикованной Платоном в «Пармениде»: «Справедливость возможна не потому, что помыслили чтойность справедливости, и движение существует не потому, что помыслили чтойность движения. Ведь если предмет мысли получает существование от мысли, тогда мысль о предмете окажется одновременно до и после своего предмета... разве не абсурдно, чтобы справедливость была своим определением?... А если нам возразят, что „знание тождественно предмету знания в вещах нематериальных“, ⁶ то понимать эти слова нужно не в том смысле, что знание — это предмет и что разум, рассматривающий предмет, также является предметом, а наоборот, в том смысле, что предмет, будучи не материальным, является одновременно умопостигаемым и мышлением; то есть не так, что предмет есть мысль о нем вроде определения или представления, которые можно о нем получить, а так, что, будучи умопостигаемым, сам он есть не что иное, как ум и знание» (VI 6, 6. 8—26).

Точно так же «было бы неверно называть вещи мыслями, если имеется в виду, что вещь возникает или существует тем, что она есть, после того как в уме возникает о ней понятие» (V 9, 7. 14—16).⁷ Нужно говорить, что сущее занимает первое место, а ум идет только позже (VI 6, 8. 17—18).

Хотя в другом смысле можно сказать и обратное: так как сущее есть актуально сущее, оно есть также мышление и ум по своей природе. В самом де-

⁶ Аристотелевская формула, которую Плотин часто повторяет.

⁷ Перевод Ю. А. Шичалина с изменениями (А. Г.).

ле, сущее в своей полноте, сущее актуально, есть одновременно и причина сущего. «Если проанализировать каждую форму по отношению к самой себе, тогда обнаружится и причина ее существования. Будь форма инертной и безжизненной, тогда не окажется в ней и ее причины; но если форма эта принадлежит Уму, то откуда берется ее причина? От Ума? Но ведь форма неотделима от Ума, так как она сама — Ум... В тамошнем причина сущего предшествует или, скорее, она одновременна сущему: это уже и не причина даже, а скорее способ существования; или, точнее, причина сущего и способ его существования там могут быть только одним и тем же... Если сущее совершенно, то нельзя сказать, в чем у него недостаток и таким образом — почему оно не существует» (VI 7, 2. 17–23).

Но если умопостигаемое — это причина, так как оно — полнота сущего, тогда умопостигаемое оказывается мышлением. Умопостигаемые вещи «суть, безусловно, мысли, потому что они — разумы» (III 8, 8. 16). Причину сущего можно понимать не иначе как созерцание.

Так аристотелевский анализ последовательно ведет Плотина от формы — к сущности и от сущности — к Уму.

Наконец, философская теория Ума отвечает заботам совершенно другого плана. Для лучшего понимания этого нужно вспомнить о почтенной традиции, связывавшей в греческой философии проблематику Ума с проблематикой космологической. В случае с Анаксагором, как бы мало мы ни знали о его учении, ясно, что Ум для него — это прежде всего причина движения. Ум, согласно Анаксагору, есть существо познающее и движущее. Для Аристотеля вся причина существования и сущность его высшего Бога, «мышления мышления», заключается в бытии Бога неподвижным движителем мира. Если, согласно некоторым интерпретаторам учения Стагирита, и

прежде всего Плотину, который это учение критикует (V 1, 9), философ и допускает множество умов поверх вещей, то делает он это потому именно, что каждая небесная сфера, обладая особым и независимым движением, нуждается также в каком-то специальном движителе. Также и у стоиков Ум есть прежде всего начало космоса, разум, объемлющий все детали мира.

Но самое глубокое свое основание взаимосвязь проблематики Ума с космологическими вопросами находит в природе религиозной мысли греков. Апофеоз Ума принадлежит истории религиозных идей ничуть не меньше, чем истории идей философских; и апофеоз этот — просто момент в развитии мифологии. Будучи началом космоса, Ум сосредоточивает в себе и обобщает сугубый натурализм греческой религии. Даже в своей трансцендентности миру Ум остается всеобщей космической силой, бессмысленной без своего отношения к миру. Ум представляет собой натуралистический миф, дошедший до последней ступени абстракции.

Так вот, у Плотина понятие Ума также целиком и полностью пропитано натурализмом. Ум — это какой-то бог, причем бог множественный, включающий в себя все прочее. Почему? Потому что он — образец чувственного мира. «Ежели кто восхитится чувственным порядком — величию его и красотой, порядком его вечного движения и богов в нем, видимых и незримых... То пусть такой человек взойдет к образцу этого и истинной его яви; пусть он узрит там все умопостигаемые существа с их собственной исконной вечностью, знанием себя и жизнью; и еще узрит чистый Ум — их господина и удивительную мудрость и божью жизнь, то есть — Насыщенность и Ум. Ибо Ум сей объемлет всех бессмертных, всякого бога и душу всякую стоящими в вечном покое» (V 1, 4. 1—12).

При таком понимании Ума как умопостигаемого мира Ум оказывается идеальной транспозицией ми-

ра чувственного. Это — чувственный мир без материальности, то есть без изменений (ибо время заменяется там вечностью), и без наружного взаимоположения частей. Или, точнее, умопостигаемый мир Плотина близок чувственному миру в представлении стоиков. Плотин полностью принимает их концепцию симпатии. Симпатия, то есть строгая взаимозависимость частей мира, основывается не столько на механической связи частей, сколько на их подобии друг другу. В физике Плотина подобное всегда воздействует на подобное, невзирая на расстояние между ними. Если такую симпатию мысленно усилить и довести до крайности, то мы придем к образу Ум единству. Умопостигаемый мир — это мир, где «все прозрачно — ничего смутного, никаких преград; все видит здесь все и вглубь; ибо все здесь — свет для света. И всякая вещь здесь — владелица всех, и видит все в другом. Все — везде, и все есть все, и всякая вещь — все... И солнце там — все звезды, и звезда каждая — солнце... И у всякого там — свои свойства, и все прочие свойства тоже в нем... Здесь — часть идет из части, и все дробится; там же — вещь всякая миг за мигом исходит из всего, и все там сразу одиночно и всецело» (V 8, 4).

До какой степени Ум для Плотина оказывается чем-то вроде концентрации мира, еще лучше позволяет понять следующий образ, выполненный в типично платиновской манере. «Представьте, что в нашем видимом мире каждая часть остается собой, не мешаясь с другими, но взятые вместе все части образуют одно целое таким образом, что если появляется одна часть, например сфера неподвижных звезд, то сразу же возникает солнце и прочие звезды; и потому в части этой, как бы в прозрачном шаре, видно и землю, и небо, и всех живых существ, то есть фактически видно вообще все существующее. Итак, оставим в нашей душе представление этого шара... Теперь, наряду с этим образом представьте другой, точно такой же шар, затем абстрагируйтесь от его массы, раз-

личных его конфигураций, и вообще от всякого материального образа; только не пытайтесь представить, что этот второй шар меньше первого. . . И тогда придет Бог и принесет свой собственный мир — единый, со всеми богами в нем; все боги там суть каждый в отдельности, и каждый есть все; в своей совокупности они отличаются силами, но все они — именно единственное существо с множеством сил» (V 8, 9. 1—18).

В данном случае Ум, безусловно, оказывается чем-то вроде слияния и единения всех космических реалий, единением гораздо более глубоким единения в материальном мире, единением, для которого симпатия частей видимого мира есть лишь ослабленный образ.

Здесь мы ловим момент, когда стоическая теория всеобщей симпатии превращается в теорию, которую, пользуясь именем, закрепленным за ней Лейбницем, можно было бы назвать монадологией. Симпатическая связь, утвержденная за сущими, возможна лишь в случае, если каждое сущее есть какая-либо мысль и в то же время — весь мир. Тогда каждое сущее будет содержать и все прочие существующие вещи. Плотин совершеннейшим образом углубил требования этой теории. Он обнаружил, что между частями умопостигаемого мира могут быть различия, хотя каждая часть содержит весь мир. Но содержит она весь мир по-своему, так как в каждой части «выступает наружу» какой-то свой, особый аспект мира. Из Ума проистекают отдельные умы, каждый из которых есть все вещи, но при этом умов получается много, потому что все они — мысли, только более или менее смутные (III 8, 8).

Таким образом, зависимость, связывающая вещи друг с другом, оказывается зависимостью природы сугубо интеллектуальной. Единичные умы содержатся в высшем Уме и относятся к нему и друг к другу так же, как теоремы одной и той же науки относятся к науке в целом и друг к другу: каждая теорема со-

держит в возможности все прочие, хотя и отлична от них (V 9, 9). Закон, связывающий различные умы, в конце концов, оказывается субстанциальной основой их бытия. «Подлинно сущие не существуют ни до, ни после Ума, — Ум есть как бы законодатель их или, скорее, сам закон их существования» (V 9, 5. 26—29).

Учитывая такой характер Ума, становится ясным, каким образом для Плотина Ум оказывается жизнью по преимуществу: «Жизнь самая настоящая становится жизнью благодаря мысли... И первая жизнь есть первая мысль... Созерцание и предмет его — то и другое — суть вещи живые и каждое — жизнь» (III 8, 8. 18—20). Ум — не система абстрактных отношений, не иерархия понятий; Ум — это полнота, насыщенность бытия. И Плотин не перестает давать нам самые чувственные его описания. Вовсе не исчезая в Уме, чувства, наоборот, становятся в нем насыщеннее, богаче. Ум «подобен какому-то одному качеству, вобравшему в себя все прочие качества. Ум — это сладость и аромат одновременно; и вкус вина здесь объединяется со вкусом всех прочих вещей и их цветами; и здесь же — все ощущения осязания, и еще — слуха, ибо высочайшее качество есть всецелая гармония и всецелый ритм» (VI 7, 12. 25—30).

Кажется, что столь богатая концепция может не выдержать самого своего богатства. Это и платоновская идея, где умные ценности связываются с ценностями эстетическими и нравственными. Это и сущность, причина вещей вроде Бога Аристотеля. Это и симпатическое единство частей мира, как у стоиков. Перед нами — набор разноплановых элементов, отражающих, к тому же, совершенно противоположные тенденции. Теперь самое время объяснить, за счет чего Плотин хотел объединить все это.

Ипостась Ума появляется у Плотина в тройком аспекте: как мир идей (Платон), как начало форм (Аристотель) и как система монад (симпатия сто-

иков). На этом основании теория Ума становится утверждением реальности рациональных, нравственных и эстетических ценностей, определяющих характер чувственного мира и суждение, которое мы о нем выносим.

Но это — всего лишь один аспект теории Ума. Еще Плотина живо интересуют такие состояния духовной концентрации, когда субъект познания отождествляется со своим объектом и становится, так сказать, всецелым зрением. Не является ли всякое познание более или менее выраженной деградацией этого совершенного состояния? В основе всякого познания, включая даже чувственное восприятие, лежит более или менее полная ассимиляция познающего с познаваемым. «Зрение видит свет потому именно, что само и есть свет и одно со светом» (V 3, 8. 19—20). Собственно говоря, Ум означает состояние, когда такая ассимиляция совершенна, когда объект больше не отличается от субъекта: Ум есть познание самого себя, к которому как к идеалу стремится вообще всякое познание. «Можно мыслить что-то другое и можно мыслить себя, что значит еще лучше избегать двойственности. В первом случае тоже хочется мыслить себя, но нет способности к этому: хотя объект видения точно так же находится в видящем, объект этот все же еще отличен от самости субъекта. Сущее, которое видит себя самого, не отделено от своей сущности и именно потому оно едино с собой и видит себя: вот почему то и другое составляют одно сущее. Мыслящее себя мыслит в большей степени, так как обладает предметом мысли; и мыслит оно в первичном смысле слова» (V 6, 1. 1—6). Состояние сосредоточенности на нас самих, когда мы помещаемся внутри себя, есть всего лишь имитация душой этого состояния Ума. «Именно освещение Умом обращает душу к ней самой и не дает ей рассеяться». Что же касается самого Ума, то он оказывается как бы пределом такой сосредоточенности. «Ум есть изначальный свет, освещающий изначально, сам собой,

это — свет, обращенный к себе, нечто освещающее и освещаемое одновременно; истинное умопостигаемое, которое мыслит и мыслимо, которое видит себя самого и не нуждается, чтобы видеть, ни в чем другом, но только — в самом себе, ибо видит оно само себя» (V 3, 8).

Чтобы понять эту двойственность трактовки Ума, прежде всего я попытаюсь найти ее источник в греческой традиции. Так вот, идеал знания в греческой мысли также очевидно двойственен. С одной стороны, в первых же своих проявлениях, начиная с «Теогонии» Гесиода, античная мысль стремится классифицировать формы реальности и найти порядок, согласно которому одни формы другим подчиняются. С другой стороны, новый идеал вроде бы привносит движение, начатое Сократом. Мудрость — это прежде всего знание самого себя и своих возможностей. Объект познания неотделим от субъекта познания. Эпиктет («Беседы», I, 20) различает два типа знаний: знания, объект которых другого рода, нежели их субъект, вроде знаний сапожника или грамматика; и знания, где объект и субъект одного рода. Такова мудрость: мудрость — это благо и знание блага одновременно. Мудрость — это разум, способный созерцать самого себя (θεωρητικὸς αὐτοῦ).

Однако в греческой философии тот и другой тип знания не различаются и не дают две группы наук, вроде наук о морали и наук о природе. Дух не обособляет себя от природы и не считает, что природа отлична от него. Начиная с Платона, между двумя этими тенденциями налаживается устойчивый компромисс. Не только науки о природе проникаются человеческими ценностями — идеей гармонии и конечной цели, — но и первоначально природных вещей есть существо, в совершенстве реализующее то самопознание, которое Сократ возвел в идеал человеческого знания. По Аристотелю, первый движитель — это «мышление мышления». Разум, который для стоиков является законом природы, судьбой, — это одновре-

менно и высшая степень созерцания себя самого. Началом вещей, первым звеном в их порядке становится не что иное, как овеществленное самопознание.

Опасность такого слияния очевидна. Вместо того чтобы претворяться в систему четко сформулированных отдельных понятий, Ум оказывается духовным состоянием, определяющим духовную жизнь, но совершенно бесполезным для познания.

Поэтому мне хотелось бы показать, каким образом у Плотина концепция Ума как рационального порядка вещей изменилась и стала совершенно другой под влиянием концепции Ума как духовной сосредоточенности и концентрации на себе самом. Как только Плотин начинает понимать Ум как чисто формальное духовное состояние и согласие с собой, то не лишает ли он тем самым Ум всякого объекта, побуждающего это начало обратиться к себе и требующего распространяться вовне? И если богатство умопостигаемого мира возникает из дробления его на идеи и предела, который идеи фиксирует, то не отменяют ли это дробление и этот предел всякую возможность непосредственного контакта Ума с самим собой?

Этот вопрос Плотин ставит в предельно ясной форме и недвусмысленно на него отвечает. В общем и целом речь идет о понимании платонизма: нужно ли говорить, что идеи существуют вне созерцающего их Ума; и суть ли идеи нечто вроде образцов чувственных вещей, которые им подражают? Положительно ответить на первый вопрос — значит заставить Ум выйти из себя ради познания. Но тогда Ум больше не будет по своему существу познанием самого себя. А положительно ответить на второй вопрос — значит допустить, что в умопостигаемом бытии Идеи дробятся в зависимости от чувственных вещей, но это значит препятствовать интеллектуальному познанию.

Так вот, эти решения принадлежат традиционно платонизму, и, читая «Эннеады», читая написанную Порфирием «Жизнь Плотина», мы видим, что в

данном случае Плотину приходилось бороться с весьма устоявшимися мнениями большинства его учеников.

В случае с трансцендентным характером идей Плотин сам излагает интерпретацию Платона, которую он опровергает, и даже указывает тексты «Тимея», на которых эта интерпретация строится: «Платон говорит: „Ум видит идеи, существующие в живом существе самом по себе“, и далее: демиург „решил, что этот мир должен включать вещи, которые Ум видит в живом существе самом по себе“. Таким образом, Платон утверждает, что идеи — прежде Ума и что они существуют, когда Ум их видит. Прежде всего, зададимся вопросом, есть ли это сущее (то есть живое существо само по себе) Ум или оно отлично от Ума? Так вот, коль скоро Ум его созерцает, это живое существо — не Ум, а умопостигаемое, и значит, то, что Ум видит, находится вне Ума» (III 9, 1. 1–8).⁸

Таково традиционное толкование «Тимея», толкование, к которому и сегодня, как правило, охотнее всего склоняются. Против него Плотин написал целое сочинение — пятый трактат пятой «Эннеады». Так же как и Декарт в самом начале «Размышлений», Плотин сосредоточивается на формальном условии рационального познания. И таким условием оказывается очевидность — неизменная очевидность, которая всегда должна быть с познанием связана. Между тем очевидность чувств — это ложная очевидность, потому что она, кажется, соотносится только с нашими собственными впечатлениями или, в крайнем случае, постигает образы вещей, но не сами вещи.

⁸ Конечно, Гейнеман (Указ. соч. С. 19, сл.) оспаривает подлинность этого трактата. Однако главный его аргумент состоит в том, что в пассаже, который я процитировал из самого начала трактата, содержится мнение, диаметрально противоположное учению Плотина. Так ведь это совершенно естественно: здесь, как и во многих других местах, Плотин следует обычной логике своего учебного процесса и для начала предлагает интерпретацию, которую собирается оспаривать.

Теперь, если представить, что умопостигаемые предметы трансцендентны Уму и находятся вне Ума, тогда интеллектуальное познание волей-неволей придется понимать по типу чувственного познания. Такое познание будет привходящим и даже случайным; оно будет познавать не реальности, а только их отпечатки; и таким образом реальность будет доступна ему лишь в умозаключении, которое может ввести в заблуждение. Более того, допустить, что в Уме нет умопостигаемого содержания, значит допустить обратное — что в умопостигаемом нет Ума. Но тогда умопостигаемое, эту материю мышления, придется считать серией дискретных, отделенных друг от друга терминов вроде прекрасного, справедливого и т. д., какими-то разбросанными фрагментами, которые Ум собирает откуда-то извне, пустившись для этого на их поиски. Таким образом, Ум становится дискурсивным мышлением, и вся работа его будет заключаться лишь в высказывании пропозиций. Наконец, Ум, располагая лишь образами реальности, либо поймет это и таким образом признает свою ошибку, либо останется в неведении и продолжит жить в иллюзиях.

Но если умопостигаемое должно быть в Уме, то нам, безусловно, необходимо учитывать и обратную сторону этого тезиса, то есть что умопостигаемое тогда будет полностью совпадать с Умом: «Сущностная истина не согласуется с чем-то другим — она согласуется с собой; и выражает она — саму себя: она есть, и она выражает свое бытие». Итак, Ум оказывается непосредственным переходом от мышления к бытию, то есть к самому бытию мышления. Имманентный характер умопостигаемого в этом смысле представляет собой не просто отличие от традиционного платонизма, это — полная противоположность платонизму. Утверждать подобное — значит отрицать всякое различие в умопостигаемом мире.

Таков анализ этого любопытного трактата, который можно рассматривать как точку отсчета в линии мысли, приведшей к картезианскому *Cogito*.

К подобной экзегезе дает повод вопрос об экземпляризме у Платона. Что, собственно, имеют в виду, когда считают умопостигаемый мир образцом мира чувственного? Как правило, мы становимся жертвой своего воображения, которое все различает и разделяет. «Сначала мы утверждаем реальность чувственных данных, и сущее, которое должно быть повсюду, помещаем в умопостигаемое; а потом, вообразив чувственный мир каким-то громадным пространством, недоумеваем: как же так умопостигаемая природа распространяется по столь большой вещи» (VI 4, 2. 27—30). Здесь Плотин имеет в виду сугубо материалистическую, образную трактовку причастности — ту самую трактовку, которую Платон, по-видимому, критиковал в начале «Парменида» и которая, радикально отделяя чувственное от умопостигаемого, могла привести к полному непониманию причастности.

Таким образом, Плотин подводит нас к концепции, исключающей вообще всякий экземпляризм, — у него умопостигаемый мир со всем своим богатством и разнообразием абсорбируется в одном всеобщем, лишенном различий сущем. В этом всеобщем сущем из четвертого и пятого трактатов VI «Эннеады», где «все полно собой, равно себе, все — в сущем, и значит — в себе» (там же, 15—17), мы с легкостью узнаем тот прозрачный Ум, о котором я только что говорил, и больше не видим здесь мира каких-то артикулируемых понятий, присутствующего в трудах Платона.

Стало быть, причастность — это никакое не подражание. «Высшая природа присутствует вся и повсюду, а не проявляется она потому только, что субъект не способен принять ее» (VI 5, 11. 30—31). Идеи вовсе не есть какие-то отделенные друг от друга сущие, из которых истекают силы, пространственно отличные от них: сила может существовать только там же, где и сущее, из которого она истекает. «Всеобщее сущее присутствует как одна жизнь, и объединяют-

ся с ним, когда не останавливаются на чем-то отдельном, а отменяют все границы, чтобы сделаться всеобщим сущим. . . Всякие же добавки идут не от сущего, а от не сущего, и отдельные вещи образуются именно из-за этих добавок» (VI 5, 12). Итак, различия в вещах берут начало вовсе не в умопостигаемом сущем, а происходят от ограниченности и бессилия самих вещей.

Из этой интерпретации платонизма видно, что для Плотина Ум больше не является тем же, чем была идея у Платона или форма у Аристотеля, — орудием познания, точкой отсчета в поступательном синтезе. Здесь наносится удар по самой значимости рационального познания. Познание, постольку поскольку оно предполагает множество взаимосвязанных идей, может существовать только в деградировавшей форме Ума — в дискурсивном мышлении. В этом отношении неоплатонизм предстает перед нами как форсированное возвращение очень старых идей, возвращение к «дологическому мышлению», затемняющему всякое отчетливое представление.

Умная жизнь для Плотина сугубо реальна (*formelle*). Она есть ощущение очевидности, или, пользуясь словами г-на Гобло («Логика», с. 24), — нечто вроде «интеллектуальной эйфории, сопутствующей беспрепятственному развитию всякой деятельности».

Вот почему я принимаю (по крайней мере, отчасти, как будет видно дальше) выводы, сделанные на сей счет Эукемом: для Плотина больше не существует рационального познания в прежнем смысле слова. Познание, сделавшись «непосредственным единением с вещами, превращается в какую-то смутную эмоцию, в какое-то бесформенное жизненное чувство, в какой-то неуловимый *Stimmung*. Интеллектуализм рушится из-за своего же непомерного развития».

И все же взгляд этот неполон и односторонен. Завершая одно идейное течение, плотинизм возве-

щает одновременно о другом. Учение Плотина можно расценивать как самого настоящего предшественника идеалистических систем, в которых дух становится конкретной, субстанциальной реальностью, явленной самой по себе, вне зависимости от вещей. Таковы философские системы святого Августина, Декарта и Гегеля: при всех своих отличиях эти системы прямо или косвенно зависят от Плотина. Читая страницы, где Плотин в качестве примера очевидности несравненно более высокой, нежели очевидность чувственная, приводит очевидность мышления, мыслящего себя и осознающего себя именно как мышление, — мы чувствуем, что именно здесь впервые в истории философской мысли возникают устремления, которые позже дадут рождение метафизике Декарта.

Все дело в том, что утверждение мышления, мыслящего себя, означает нечто отличное от утверждения какого-то пустого тождества, в котором исчезают все отличия. Такое утверждение стремится показать также, что Ум — это динамика, не способная останавливаться на какой-то конкретной, четко сложившейся форме.

Мыслящий себя Ум является для Плотина принципом конструктивной диалектики, вот почему философ так часто повторяет свою формулу: «Мыслить себя значит мыслить всё». В отличие от логики, то есть практической техники, занятой только пропозициями и правилами умозаключения, диалектика — это естественная наука, изучающая реальные вещи. «Диалектика прекращает наши блуждания по чувственным вещам, поскольку она останавливается на умопостигаемом и именно там проходит ее деятельность... Диалектика пользуется платоновским методом деления, чтобы различать виды от рода, чтобы давать определения и доходить до первых родов; мысленно она составляет из этих родов сложные сочетания до тех пор, пока не пройдет всю умопостигаемую область; и затем, в обратном порядке, путем анализа она возвращается к своему началу» (I 3, 4. 9—16).

Так вот, если поискать исходный импульс платоновской диалектики, то найти его можно в невозможности для мысли остановиться на чем-то определенном, каким бы оно ни было. Зафиксировать определенный объект созерцания — значит прекратить мыслить. «Если не перейдешь в другое состояние — остановишься, а остановившись — не будешь мыслить» (V 3, 10. 21—23). Следовательно, всецелое мышление, мышление себя самого, — это еще и цель движения, последовательно дающего мышление всех вещей.

Прежде всего, такая диалектика есть прогрессивное определение классов, идущее от первых родов до последних видов. «Одна фигура Ума подобно ограде объемлет другие ограды, объемлющие другие фигуры; есть здесь и силы, и мысли, и низшее деление, идущее не по прямой линии, но делящее Ум изнутри; это как одно всеобщее живое существо, включающее сначала одних животных, потом — других, и так — вплоть до животных и сил с наименьшим объемом, то есть до неделимого вида, кладущего конец движению» (VI 7, 14. 12—18). Таким образом, всякое ограничение в объеме компенсируется словно бы каким-то противовесом, приращением в содержании. «Убывая с одной стороны, Ум прибывает с другой; чтобы найти в себе исцеление для других сухих, Уму достаточно только себя» (там же, 9. 44—46).

Сама по себе эта концепция диалектики как классификации существующих вещей достаточно скудна и банальна. Интерес ей сообщает настойчивость, с которой Плотин то и дело подчеркивает ее бесконечно развивающийся характер. «В Уме существует бесконечность» (там же, 14). С этой же стороны к диалектике Плотина примыкает его любопытная теория об умопостигаемой материи — теория, которая, впрочем, только выявляет бесконечность Ума (II 4).

Наконец, у Плотина есть тезис, звучавший, должно быть, весьма странно для ортодоксальных платоников, — тезис, которым можно завершить

уточнение связей между платиновской диалектикой и мышлением, направленным на мышление. Речь идет о положении, что «существуют идеи отдельных вещей», ставшем предметом одного короткого трактата Платина, то есть седьмого трактата V «Эннеады». Что значит этот тезис? «Если я восхожу к умопостигаемому, — сообщает философ, — то потому именно, что там мое начало». Как мы видим, в своей аргументации Платин исходит из склонности индивида мысленно восходить к умопостигаемому миру. Но откуда берется сама эта склонность? Берется она из того, что, по сути, индивид есть все вещи. В душе индивида содержатся те же разумы, что и в мире, и, стало быть, душа его способна уподобиться всему сущему. Вот каким образом, мысля себя самого, индивид обретает свое подлинное бытие и бытие всеобщее. Здесь проявляется весь смысл платиновской диалектики. Коль скоро Ум понимается ею как мышление себя самого, она больше не может ограничивать умопостигаемое родовыми понятиями. Умопостигаемое и есть то «самое само», которое, проходя сквозь общие понятия, не довольствуется никаким абстрактным определением и успокаивается тогда только, когда само обретает свою бесконечность. «И нечего бояться бесконечности, которую слово наше ведет в умопостигаемый мир».

Глава седьмая

ОРИЕНТАЛИЗМ ПЛОТИНА

Двойственный аспект понятия Ума, обозначенный Плотинем, ставит перед нами один крайне деликатный и, возможно, неразрешимый до конца вопрос — вопрос о восточном влиянии на мысль Плотина. Вспомним, в чем заключается эта двойственность. С одной стороны, ум — это расчлененная система определенных понятий. С другой стороны — это всеобщее сущее, внутри которого пропадает всякое различие и где полностью стирается всякая разница между субъектом и объектом. В первом своем аспекте понятие Ума передает рационалистический тезис: знание о мире возможно, и разум способен постичь реальность. Во втором аспекте понятие Ума предполагает мистический идеал полного единства сущих в божестве и интуитивное ощущение очевидности этого факта (VI 7, 15).

Так вот, в источниках и природе первой из этих двух концепций разобраться несложно: она — результат толкования Плотинем эллинских систем Платона, Аристотеля и стоиков, то есть систем нам известных. Совершенно иначе обстоит дело со второй концепцией. Конечно, Плотин старается связать ее с каким-нибудь эллинским источником. Это вполне естественно для философа, позиционирующего себя как экзегета греческой мысли. Да и сама гре-

ческая философия способствует ему в этом. Для греческих философов ум — это не только способность познания внешних объектов, но и способность познания себя самого, причем, кажется, что именно познание себя самого предполагает самую высокую степень действительности и является целью философии.

И все же значит ли это, что Плотин ограничился предпочтением второй концепции ума? Не является ли его теория ума просто греческой нормой, развитой в одном определенном смысле? Но так можно прийти к тому, по меньшей мере, странному выводу, что мистицизм Плотина есть не что иное, как искажение греческой философии и конец ее: ум замыкается на себе и в своей всеобщности видит только себя самого. Таково заключение Эукена и тех, кому не терпится усмотреть в философии Плотина итог внутреннего развития греческой мысли.

Попытаемся прежде всего объяснить, почему верх одержала концепция ума, гибельная для греческого рационализма. Объяснить это можно только с учетом обстоятельств, вызванных совершенно новыми установками сознания и возникших из религиозных верований, начало которых было на Востоке, вне сферы влияния эллинизма. Кроме того, неверно считать, что, характеризуя ум как мышление, направленное на себя, Плотин попросту выявляет представление, уже существовавшее в греческой философии. Нас не должно вводить в заблуждение сходство формулировок. За познанием самого себя, например, у Эпиктета сохраняется смысл сугубо рациональный, свободный от всякой мистики: такое познание есть познание присущих нам нравственных способностей; это — сознательность, почерпнутая нами из способности пользоваться своими представлениями и тем самым владеть собой.¹ Между подобной концепцией моралиста, идущей в русле сократической традиции, и Платиновой трактовкой, считающей мышле-

¹ «Беседы», I, 20.

ние себя самого осознанием непосредственной идентичности себя с всецелым сущим, лежит целая пропасть. Плотин не доводит до крайности первую концепцию — он предлагает нечто совсем другое. И тут совершенно непонятно, в силу какой такой трансмутации одна система может перейти в другую.

Таким образом, в связи с проблематикой ума мне приходится задаться вопросом, ответ на который поможет объяснить то, что еще предстоит изложить касательно философии Плотина. Что чуждого греческой философии содержится в системе Плотина? Каковы природа и источник идей, которыми Плотин не обязан греческой философии?

Это — знаменитый вопрос об ориентализме Плотина, вопрос, который должны ставить перед собой все, кто занимается философией Плотина, пусть даже с тем, чтобы в конечном итоге отказать ему в основаниях. К тому же решение этого вопроса может сослужить пользу в сферах, далеко выходящих за рамки философии Плотина. Ведь фактически именно через Плотина эллинистические идеи прямо или окольным путем попадали на Запад. Поэтому здесь важно выяснить, не вводит ли философ наряду с эллинистическими построениями идейные течения какой-то другой природы.

Попробуем уточнить наш вопрос. Учение Плотина, безусловно, пропитано эллинизмом. Философ живет Аристотелем и особенно Платоном, которого постоянно цитирует. Понятия, которыми он пользуется, чтобы составить представление о реальности, суть понятия греческой философии. Его концепция чувственного мира строится одновременно на астрономии и физике «Тимея» и на стоической физике. То же самое касается умопостигаемого мира, представление о котором тесно связано с представлением о чувственном мире и, следовательно, с представлением о душе, взятой в смысле космической силы. Все эти концепции составляют законченное единство. Кроме того, у Платона Плотин заимствует миф

об участии души и последовательности ее реинкарнаций.

И все же, чем объяснить тот факт, что, представляя реальность в рамках, полностью определенных своим эллинистическим образованием, Плотин задается вопросами, которыми никогда не задавались философы, чьи слова он цитирует? И как так выходит, что для решения этих вопросов Плотин наряду с традиционными образами вынужден использовать образы совершенно новые?

Действительно, если рассматривать у Плотина не то представление о мире, которым он обязан своему образованию и которое он безоговорочно принимает, а самые животрепещущие для него его проблемы, тогда мы ясно увидим, что проблемы эти не вписываются в рамки греческой традиции.

В основе своей все эти проблемы сводятся к одному вопросу: как соотносится единичное бытие, существование которого мы осознаем, с бытием всеобщим. Каким образом осознающее себя Я со всеми своими особенностями, обладая связью с определенным телом, обладая способностями помнить и рассуждать, — каким образом это Я выделилось из всецелого сущего и образовало самостоятельный центр? И вообще: каким образом всецелое сущее присутствует во всех вещах, оставаясь одновременно всецелым?

Конечно, всеми этими вопросами в каком-то смысле задавалась и греческая философия. Очевидно, например, что вопрос об отношениях общего с частным является одним из важнейших предметов в размышлениях Платона, Аристотеля и стоиков.

Однако у Плотина такие вопросы получают смысл, отличный от смысла, заданного им этими философами. Возьмем, в частности, концепцию судьбы у стоиков. Судьба — это всеобщий закон, связывающий все единичные существа. Такая концепция удовлетворяет требованиям и разума и морали: с одной стороны, перед нами рациональный порядок мира, а

с другой — принцип поведения мудреца и его добровольного подчинения порядку вещей — порядку, дающему нам свободу. Совершенно иначе выглядит платиновская концепция отношения индивида с всецелым сущим. Индивид здесь больше не стремится к рациональному единству — он стремится к мистическому единению, где индивидуальному сознанию приходится исчезнуть.

Индивидуальное сознание возникает из предела и, как говорит Плотин (VI 5, 12), из не-сущего: «Именно из-за не-сущего вы становитесь чем-то». Но, осознав, что именно мы есть на самом деле, индивидуальное сознание должно исчезнуть, а мы — отождествиться с всецелым сущим. Избавившись от всякой индивидуальности, «вы больше не говорите: „вот я какой“, вы отбрасываете все границы, чтобы стать всецелым сущим, хотя вы и были им уже изначально; но, поскольку вы суть что-то еще, эта добавка умаляет вас, ибо идет она не от сущего, а от не-сущего» (VI 5, 12. 18—22).

Ясно, что речь здесь идет вовсе не о рациональном объяснении, но об опыте. «Истинное знание», о котором повествует Плотин (VI 5, 7), может быть только непосредственной интуицией единства сущих. «В своей причастности истинному знанию мы — сущие; мы не принимаем сущих в себя, мы сами — в них. А поскольку сущими тогда подобно нам будут и другие, мы будем сущими заодно с ними; поэтому, взятые вместе, все мы можем быть только одним» (VI 5, 7. 4—8). «Мы не отделены от сущего — мы в нем. И сущее не отделено от нас: все сущие — одно» (VI 5, 4).

Такая постановка вопроса объясняет значимость, которую у Плотина принимает одно понятие, почти не замеченное прежними греческими философами: понятие сознания или понятие Я. Другими словами, все познавательные усилия Плотина направлены на осознающего себя индивида. Речь идет о том, чтобы понять, каким образом из всецелого сущего

выделяется отдельная индивидуальность и как она в этом сущем растворяется. На первый план выходит вопрос об условиях индивидуального сознания. Отсюда же — изменения, которым, как я уже отмечал, у Плотина подвергается платоновский миф о нисхождении душ. В отличие от какого-то блуждающего и порхающего существа, которое у Платона вынуждено спускаться с неба на землю, у Плотина душа остается вечно связанной с умом или всецелым сущим, тогда как обособленное в телах Я остается лишь мимолетным отблеском, никак не меняющим всеобщего характера сущности души.

Таким образом, тот факт, что схема мысли Плотина выглядит для нас совершенно иначе, нежели схема эллинской мысли, объясняется вовсе не платиновской концепцией мира, а прежде всего — природой вопросов, какими философ задавался. Эти вопросы никак не связаны с его пониманием мира. Там, где Плотин говорит о тождестве нашей самости с всецелым сущим, он, кажется, совершенно забывает о затейливой архитектуре ипостасей. Его концепция реальности становится предельно обобщенной. Речь идет уже не о сложном умопостигаемом мире, очертания которого дают модель мира чувственного, а о всецелом сущем без какого-либо различия. Например, четвертый и пятый трактаты VI «Эннеады» можно читать без всякой отнесенности к греческой философии. Отсюда вопрос о происхождении этих идей.

Здесь недостаточно сказать в общих словах о мистическом течении, проникшем в греко-римский мир еще за два столетия до Плотина. Действительно, мистицизму Плотина присущ один характерный нюанс, коренным образом отличающий его от мистицизма восточных религий, модных в то время. Вопреки обвинениям в плагиате, выдвинутому против философа некоторыми его соперниками, попробуем обратить внимание на то впечатление новизны и даже странности, которое вызывали его идеи. Например, в отличие от неоплатонизма, распространенного в его эпоху, то

есть неоплатонизма Апулея и Альбина, помещавших между душой и Богом целую армию демонов, Плотин утверждает: «Ищите Бога с уверенностью — не далеко он, и нет многого между вами: просто примите в божественную душу самую божественную ее часть» (V 1, 3. 2—5).

Это замечание можно обобщить. В общем и целом, от всех философских систем и религий своей эпохи система Плотина отличается едва ли не совершеннейшим отсутствием идеи какого-либо посредника или спасителя, необходимого для связи человека с Богом. «Умный дар, — замечает философ, — не передается». Это сама душа в своем развитии становится Умом и именно она, закончив странствие, больше не отделяется от Единого. Со стороны божеств, к которым она стремится, нет никакого желания — случайного или обдуманного — привести ее к себе. Плотину чуждо характерное для концепции спасения представление, предполагающее посредника, посланного Богом человеку.²

В этом религиозность Плотина решительно отличается от религиозности мыслителя, с которым его пытались связать, то есть от религиозности Филона Александрийского. Здесь не столь важны многочисленные черты сходства в деталях, которые можно найти в их сочинениях. Ведущая идея учения Фило-

² Эти страницы были написаны еще до появления блестящего издания Герметического корпуса, «Герметики», выполненного Вальтером Скоттом (Scott W. *Hermetica*. 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1925—1926). «Герметика» и сопровождающие ее комментарии впервые дают представление о религиозном движении, давшем массу мелких анонимных трактатов, большинство из которых датируются временем жизни Аммония Саккаса и Плотина. Хотя, как показывает издатель, в учениях этих трактатов и нет полного единства, тем не менее в них поражает наличие той же черты, что отделяет Плотина от всех религий спасения, то есть наличие концепции единства с Богом просто в акте созерцания или интуиции и отсутствие потребности в каком-либо посреднике, который заботился бы о таком единстве.

на — это концепция Логоса, Слова-спасителя, предназначенного направлять усилия человека к благу. Этой идее отвечает набожность, выраженная в лирических излияниях, молитвах и благодарениях, набожность, не перестающая оглашать ничтожество человека, оставленного на произвол его собственных сил.

У Плотина нет ничего подобного. Набожность в обычном смысле слова у него едва ли не полностью отсутствует. Притом, что молитва то и дело звучит не только в памятниках александрийского иудаизма, но и в сочинениях последних языческих философов, у Плотина она встречается в редких разрозненных пассажах; и даже в этом случае ее можно свести либо к своего рода внутренней концентрации души, ищущей собственную сущность, либо к магической формуле, эффект которой неотвратим не потому, что боги так захотели, а в силу симпатии, связующей части мира (VI 4, 30 сл.). Кроме того, молитва у Плотина никогда не звучит лично, она никогда не передает сокровенного отношения души к высшей личности.

Когда последующие неоплатоники, Ямвлих или Юлиан Отступник, стремились в своем противодействии христианству привить неоплатонизму какую-нибудь религию, они тем самым либо отходили от своего учителя, либо терпели фиаско. Например, Юлиан Отступник, посвященный в мистерии Митры, пытаясь распространить культ Солнца-спасителя, хотел тем самым только заменить Христа каким-то другим посредником. А с именем Ямвлиха связывают развитие магических практик, которые мало-помалу занимают почетное место в позднейшем неоплатонизме, о чем свидетельствует «Жизнь Исидора», написанная Дамаскием. Таким образом, неоплатонизм Плотина отличается от прочих религиозных движений той эпохи своей неспособностью дать полноценное религиозное сообщество, несмотря на робкое желание отдельных его сторонников.

В период своего обучения у Аммония, сообщает Порфирий (гл. III), «Плотин настолько преуспел в философии, что захотел напрямую познакомиться с философией, которую практиковали персы и которая была в ходу у индусов». Именно с этими намерениями Плотин присоединяется к армии императора Гордиана в его походе против персов. Однако поход этот провалился, и Плотин едва-едва спасся.

Для эллинизированного египтянина вроде Плотина «философия, которую практиковали персы», могла быть только совокупностью теологических представлений, оформившихся вокруг культа Митры. Этой теологией занимался г-н Кюмон, давший ей имя солярной теологии. В ней высшее бытие уподобляется светящемуся источнику, испускающему лучи, которые пронзают и освещают тьму материи. Таким образом, здесь утверждается трансцендентный характер высшего Бога, из которого, на манер лучей, изливаются души, одушевляющие мир.

Так вот, в отношении этой солярной теологии необходимо сделать два замечания. Во-первых, чтобы объяснить природу и действие первоначала, Плотин то и дело использует метафоры, отображающие блистание какого-то сияющего источника. Конечно, образец для этого он находит у Платона в знаменитом сравнении идеи Блага с солнцем в конце VI книги «Государства» (с. 508). Между тем, передавая эту метафору, Плотин часто использует черты, отсутствующие у Платона и при этом не придуманные им самим. Так, философ сообщает: «Некоторые считают, что души подобны светящимся стрелам (βολαίς), так что источник, откуда они исходят, неподвижно пребывает в себе, а души, излучаясь из него, падают в живые существа: одни — в одно, другие — в другое» (VI 4, 3. 3—6).

Однако, и это — мое второе замечание, для Плотина такой образ едва ли мог быть адекватным, ибо в противном случае нам приходится различать сущее и его проявления как две пространственно раз-

деленные реальности. Подлинный предмет четвертого и пятого трактатов VI «Эннеады», озаглавленных «О том, что одна и та же вещь может быть одновременно повсюду», — это, скорее, критика такой солярной теологии. Конечно, признает Плотин, когда нам требуется выразить отношения сущего с его проявлениями «мы и сами говорим иногда об освещении. . . Но сейчас нужно прибегнуть к языку более точному» (VI 5, 8. 13—15).

Кроме того, кажется странным, что в окружении, столь свыкшимся с набожным образом жизни, Плотин не только не «ищет Бога», следуя старым заповедям стоиков, но еще и положительно рекомендует его не искать. В «Жизни Плотина» (гл. X) Порфирий сообщает нам, как философ однажды поразил своих благочестивых друзей. «Как-то раз Амелий, регулярно совершавший жертвоприношения и постоянно отмечавший празднество Новолуния, попросил Плотина посетить вместе с ним одну из таких церемоний. Плотин ответил: „Это богам нужно приходить ко мне, а не мне к ним“. Мы никак не могли понять, откуда в его словах столько гордыни, но спросить о причине этого не решались».

Между тем причина такого ответа, по-видимому, содержится в «Эннеадах». В них философ постоянно утверждает, что всецелое сущее пребывает повсюду, во всех вещах. «Божественная природа бесконечна, она — неограниченна. А значит сие, что ни в чем никогда не терпит она недостатка; но ежели не терпит она недостатка, значит, есть она в каждой вещи» (VI 5, 4. 13—16). И не надо ходить искать это сущее, как будто оно где-то далеко, — нужно просто почувствовать его присутствие. А чтобы почувствовать его присутствие, нужно только изменить точку зрения. «Вы либо способны достичь его или, точнее, будучи уже во всецелом сущем, вы больше не станете его искать; либо же вы отказываетесь от него, так как нацелены в другую сторону. . . И не надо ему приходить, чтобы присутствовать, — это вы ушли от него; но ушли вы

не так, будто покинули его и перешли в другое место; нет — оно все еще здесь, и только вы, продолжая быть подле него, отвернулись от него» (VI 5, 12. 13—15). В этой теории нет места религиозной практике. И здесь Плотин связывает свое учение со словами Платона: «Бог, — говорит Платон, — не бывает вне чего-либо; он — во всех сущих, только вот сущие о том не знают» (VI 9, 7).

Итак, в самом средоточии мысли Плотина мы находим элемент, чуждый и враждебный хоть какой-то классификации. Его теория ума как всецелого сущего не походит ни на греческий рационализм, ни на благочестие, распространенное в религиозных кругах того времени. Как мы уже видели, подобный отенок экзотики шокировал современников Плотина. И это тем более верно в отношении последующего неоплатонизма. Последующий неоплатонизм вовсе не развивает учение Плотина, как принято думать на основании ряда некорректных исследований, но во многих отношениях отходит от него, и прежде всего — в вопросе, который нас сейчас занимает, то есть в вопросе о связи между индивидуальной и всеобщей душами.

Поэтому источник философии Плотина мне приходится искать не на близком к Греции Востоке, а дальше и идти вплоть до религиозной мысли Индии, ко времени Плотина вот уже несколько веков как зафиксированной в Упанишадах и сохранившей всю свою жизненность.

Аргументы, собранные Мюллером³ против версии, допускающей восточные влияния на систему Плотина, очень точны, но они никак не влияют на тезис, который я намерен отстаивать. Мюллер очень хорошо показал, что мысль Плотина целиком и полностью развивалась в рамках религиозных идей из

³ Müller K.-H. *Orientalisches bei Plotinos?* // *Hermes*. 1914. S. 70.

восточных культов, распространенных в то время в Римской империи. У Плотина даже чувствуется скрытая враждебность к этим культам: к представлениям о спасении и посреднике с неотделимым от них благоговением Плотин явно испытывает антипатию.

Но, может быть, это чувство, согласно выводам Мюллера, обусловлено внутренней привязанностью к древнему идеалу эллинского рационализма? Вот именно это я и считаю невозможным. В умозрительных построениях Плотина есть одна сторона, чуждая эллинскому духу не меньше, чем религиям спасения. И дело не в том, что Плотин именно как эллин выступает против мысли о predetermined божественной деятельности, которая, якобы, намеренно реализуется во благо человека. Эллинское мировоззрение может прекрасно сочетаться с такой набожностью и даже сочетается с нею, например, у стоиков. Плотин протестует от имени совершенно другого религиозного идеала.

То же самое сопротивление против этих представлений мы чувствуем у Спинозы и Шеллинга, которые на тех же самых основаниях, что и Плотин, отвергают ставшие традиционными постулаты религии спасения. Их противостояние объясняется разницей в религиозном мироощущении. Такие положения христианской веры, как свободная воля или творение, Спиноза отвергает вовсе не потому, что он картезианец или рационалист: Декарт прекрасно приспосабливается к этим идеям. Протест Спинозы объясняется тем, что он совершенно по-другому, чем христиане, понимает отношение души с всецелым сущим.

Таким образом, у Плотина мы захватываем самое первое звено какой-то религиозной традиции, по существу не менее влиятельной на Западе, чем христианство, хотя она и не проявляется столь же открыто. И начало свое эта традиция, по моим предположениям, берет именно в Индии.

Прежде всего, мне хотелось бы показать, что сама по себе такая гипотеза не содержит ничего странного, хотя она и способна привести в недоумение, если историю философских идей понимать слишком узко. Историческая реальность далека от безропотного подчинения категориям, которые наш рассудок вынужден создавать для ее изучения. Цивилизации никогда не складываются совершенно обособленно и закрыто. Даже в Античности контакты между цивилизациями, разделенными большими пространствами и языком, были гораздо более прямыми и многочисленными, чем можно подумать.

В частности, античные греки занимались торговлей, они были заядлыми путешественниками и любителями экзотики. И особенно сильно захватывали их воображение цивилизации, более древние, чем их собственная. Так, Платон не перестает демонстрировать благоговение перед мудростью египтян и персов. Описать весь вклад восточной мысли в мысль греческую очень тяжело или даже невозможно.

Однако в отношении Индии мы, по крайней мере, знаем, что, начиная с похода Александра, греков до глубины души поражали примеры бесстрастия и хладнокровия, показанные им индусскими аскетами, которых они называли гимнософистами. Виктор Брошар не без основания полагает, что для Пиррона, главы школы скептиков в III веке до Р. Х., единственным практическим идеалом могло быть только подражание индийскому аскетизму. Начиная с этого же времени во всех моралистических трактатах упоминается гимнософист Гален, который отказался сопровождать Александра в Европу и погиб, бросившись в костер.

К началу нашей эры складывается представительная литература, посвященная индийской тематике. В XV книге своей «Географии» Страбон сохранил для нас некоторые фрагменты и аналитические разработки на сей счет. В «Индики» Мегасфен описывает кастовую систему, а затем начинается пространный

рассказ о тех, кого он именует «философами», то есть о людях, составляющих для него два класса: класс брахманов, считающих «самым настоящим сном все, что радует и печалит людей»; они исповедуют Бога, «проходящего через весь мир»; и еще сочиняют мифы вроде платоновских мифов о нетленности души, суде в Аиде и прочее. Второй класс — философов — составляют граманы или лесные аскеты; живут они в нищете и воздержании, а с божеством (τὸ θεῖον) поддерживают какие-то особые отношения.

Согласно Страбону, начиная с эпохи Августа, между западным миром и Индией вроде бы налаживаются постоянные торговые отношения. Через Александрию, Нил и Аравийский залив индусы шлют в Рим посольства с дарами, типа посольства к Августу, описанного Страбоном, или посольства к императору Элагабалу, о котором сообщает Порфирий.⁴ И любопытным ничто не мешало получить сведения касательно обычаев и взглядов, господствовавших на родине этих послов. Так, Порфирий передает краткое содержание трактата, в котором Бардесан из Вавилона поведал о своих беседах с индусами, отправленными в посольство к Элагабалу; и здесь долго обсуждается вопрос о нравах брахманов и лесных аскетов.

Именно в это время Филострат сочиняет роман об Аполлонии Тианском. Книги Филострата представляют собой рассказ об одной легендарной личности — философе-пифагорейце Аполлонии Тианском. Так вот, роман этот свидетельствует о самом живом интересе к индийской тематике. Мудрость индусов и греков, Пифагора и Аполлония, рассматривается здесь как высший идеал мудрости, которую так превозносили египтяне. Конечно же, этот приключенческий роман не стоит принимать всерьез, разве что как указание на какое-то определенное умонастроение. И тем не менее в нем содержится одна примеча-

⁴ Стобей. *Eclog.* I, 3, 56; Порфирий. *De Abstinencia.* IV, 17.

тельная деталь, представляющая особый интерес для нашего вопроса, — деталь, к которой мне скоро придется вернуться.

Все эти обстоятельства не позволяют считать связь учения Плотина с религиозной мыслью Индии чем-то невероятным. Если же теперь рассмотреть еще и условия, в которых формировались воззрения Плотина, то вероятность эта только возрастет.

К сожалению, сведений на сей счет у нас очень мало, так как Порфирий, «Жизнь Плотина» которого остается нашим единственным источником, познакомился с Плотиним в Риме лишь тогда, когда учителю было пятьдесят семь лет. Во всяком случае, мы узнаем, что Плотин жил в Александрии до тридцати девяти лет. Александрия лежала на пути из Индии в Рим и давала лучшую, чем где бы то ни было, возможность познакомиться со всем, что западный человек вообще мог узнать о взглядах на далеком Востоке.

С другой стороны, нам известно, что философская мысль Плотина сложилась достаточно поздно. Поначалу его ни в коей мере не удовлетворяли греческие учителя, которым его представили в Александрии. И только в двадцать восемь или двадцать девять лет он встречается философа-неоплатоника Аммония Саккаса, подле которого и проводит десять или одиннадцать лет своей жизни. Таким образом, традиционное эллинистическое образование Плотин принимает не без колебаний и неприязни.

И действительно, Порфирий сообщает о живейшем интересе Плотина к варварской философии, то есть ко всем учениям, чуждым греческой традиции.

К сожалению, писательские манеры Плотина таковы, что найти в «Эннеадах» непосредственное доказательство таких его пристрастий достаточно сложно. В отличие от своих современников, например Порфирия, это был человек, менее всего предпочитавший выставлять напоказ свою эрудицию. На-

пример, только благодаря Порфирию мы получаем более-менее точные сведения о гностиках, против которых он составил большое опровержение. И все же, как я указывал выше, у Плотина есть достаточно прозрачные намеки на некоторые восточные культы, в частности на культ Исиды. Более того, один пассаж из «Эннеад» (V 8, 6) доказывает, что Плотин пытался вникнуть в глубокую мудрость, которая, как утверждали, таилась в египетских иероглифах. Мудрость эта заключается в интуитивном и непосредственном постижении реальности, которое Плотин противопоставляет дискурсивному познанию. Иероглифы «не подражают звукам языка или словам в предложении... но каждый знак означает сам предмет; и потому каждый знак есть какое-то знание и какая-то мудрость; это — самая реальность, и видно ее сразу, и она — не предмет понятийной мысли».

Этот пассаж показывает нам также, что именно Плотин хотел узнать у варваров: его привлекали реальность и живая интуиция, которые грозили затеряться в сложных научных конструкциях греческой философии.

Впрочем, интерес к экзотике настолько характерен для того времени, что он не может характеризовать именно Плотина. Начиная с эпохи эллинизма, философия полностью переходит в руки выходцев с Востока: знаменитые имена представителей школы стоиков — это имена греков из Малой Азии, родосцев, египтян и даже вавилонян. После Плотина неоплатонизм развивается именно в Сирии и Египте. Кафедры Афинской Академии занимают сирийцы. К священным книгам, на которых Прокл строил свое обучение, относятся не только «Тимей» Платона, но и так называемые «Халдейские Оракулы», поэма, составленная около II века нашей эры и представляющая собой апокриф, в котором пытались искать древнюю мудрость Востока.

Согласие идей Плотина с индийской философией было замечено давно. Множество сходных моментов

выявил уже в 1857 году Кристиан Лассен,⁵ который опирается на сведения Риттера в его «Истории философии». Лассен прекрасно понимает, что платонизм содержит очень много нового, чтобы относить его к внутреннему развитию греческой философии, и делает предположение об историческом влиянии Индии на Платона. Однако хронологическое первенство индийских систем, с которыми этот ученый сравнивает философию Платона, не так прочно установлено, чтобы опираться на его доказательства.

Немецкие ученые, комментированные переводы которых за последние годы во многом пополнили информацию о философии Индии, не преминули обратить наше внимание на близость некоторых западных мыслителей к индийской традиции. Так вот, наряду с именами Спинозы и Шеллинга в работах Дойссена и Ольденберга чаще всего звучит как раз имя Платона. Тождество в философии Шеллинга, единство души с Богом в разумной любви у Спинозы — все эти концепции очень близки концепции тождества Я с всецелым сущим у Платона; и те же самые мысли встречаются в Упанишадах.

Общая и довольно таки монотонная тема всех Упанишад — некое знание, гарантирующее своему обладателю нерушимый мир и счастье. И заключается это знание в постижении тождества Я с всецелым сущим.

Расположение духа, которое предполагается таким идеалом, очень точно обозначил Ольденберг⁶: «В Индии, — пишет он, — личность никогда не воспринимается во всей ее глубине. С другой стороны, вещи здесь не считаются чем-то устойчивым и твердо фиксированным в определенных границах. И все это потому, что жизнь для индийских мыслителей

⁵ Lassen C. *Indische Altertumskunde*. 4 vols. Bonn, H.B. Koenig, 1847—1862. Vol. III. S. 415—439.

⁶ Oldenberg H. *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*. Göttingen, 1915. S. 39.

не определяется деятельностью, связанной с индивидуальной и стабильной природой осязаемых объектов, деятельностью, которая для достижения своей цели вынуждена вникать в природу этих объектов и детально разбирать их. Определяющим оказывается нетерпение ума, не способного достаточно быстро прийти к единству, знание которого позволяет познать весь мир. . . Здесь закрывают глаза на внешнюю видимость со всеми ее деталями и пестротой и стараются понять, каким образом жизненный поток, один и тот же во всех вещах, начинает бить в их темных глубинах».

Таким образом, трудности в понимании этого учения объясняются не его системной сложностью, так как оно слишком общо и сводится к ряду немногочисленных формул. Просто для разума, привыкшего к пластическому и определенному представлению реальности, сложно попасть в состояние, где бы эти формулы имели смысл. Ведь препятствием к знанию, как его понимают мыслители Индии, оказывается именно определенное представление вещей. «Чего бы человек ни достиг, — говорится в одной Упанишаде, — он стремится превзойти это. Он попадает на небо, но тянется выше. Доходит до потустороннего мира, но хочет еще выше» (Ольденберг, с. 41). Стало быть, истинное знание заключается не в классификации форм и понимании их отношений, а, напротив — в преодолении всякой конечной формы.

Но — не в преодолении Я. В самом деле, всецелое существо, Брахман, та «незримая» вещь, которой нельзя ни постичь, ни коснуться, вещь «неописуемая», — есть в то же время «существо, основанное на достоверности собственного Я».⁷ Здесь, кажется, мы касаемся черты, характерной именно для философии индийцев. Всецелое существо, Брахман, есть субъект познания и его акт (Ольденберг, С. 101). Вот поче-

⁷ *Sechzig Upanischads des Veda* / Übers. P. Deussen. Leipzig, 1897.

му, с одной стороны, оно не является объектом, предложенным познанию, подобно прочим ограниченным объектам; а с другой стороны, наше Я, Атман, в самой своей глубине и сути полностью ему тождественно.

С одной стороны, Брахман — не объект познания. «Тебе не увидеть, — говорится в одной Упанишаде, — видящего во взгляде; не услышать слышащего в слушании; не понять понимающего в разумении и не познать познающего в познании».⁸ Поэтому такое знание — не дело рассуждения и эрудиции. Знания Веды не достаточно, чтобы привести к нему; для этого необходимы аскетические упражнения и медитация. Тождество Я с всецелым сущим не есть рациональное умозаключение, полученное в уме, это — своего рода интуиция, возможная благодаря медитативной практике.

Фактически философия Упанишад не выходит за пределы Я. Это — ее отличительная черта. Только она еще уверена в безграничности Я, в том, что Я есть вообще все вещи. В этой философии используются два базовых понятия: понятие Брахмана, всецелого существа и непостижимого начала всех форм реальности; и понятие Атмана — начала постольку, поскольку оно существует в человеческой душе, будучи чистым Я, независимым от всех, принадлежащих собственно душе функций, например питательной или познавательной. Главное здесь — в тождестве Брахмана с Атманом, то есть по словам Дойссена,⁹ в отождествлении творящей и хранящей мир силы с тем, что мы обретаем в себе как свое истинное Я, как только отбрасываем всякую активность, связанную с определенными объектами. Таким образом, по-настоящему сложным в учении Упанишад оказывается то же самое, что я уже отмечал применительно к Плотину. Сложность эта заключается в необходимости по-

⁸ Deussen P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1894—1917. Vol. I. Th. II. S. 73.

⁹ Ibid. S. 37.

нять, каким образом Я, сосредоточиваясь на себе, находит в себе само начало мира. «Всякому, кто узнал о Я, увидел и понял его, становится ясным весь мир».¹⁰

С другой стороны, в своем бытии Я не знает никаких границ и расходится по всем вещам. «Я — это след любого существования, ибо любое существование познается через него». «Пространство внутри моего сердца столь же велико, как и пространство мира. Все боги, земля и небо есть в нем, и еще бог огня и ветра, солнце и луна».¹¹

Так, из какого-то смутного, неопределенного созерцания, не управляемого и не ограниченного никаким действием, мало-помалу возникает чувство взаимопроникновения вещей и Я. Уходит всякое ощущение различия между субъектом и объектом познания. Я есть мир точно так же, как мир есть Я. С одной стороны, «Я, которое пронизывает всё, Я, большее, чем небо, — это мое Я». А с другой стороны, когда всецелое существо, Брахман, вопрошает душу-странницу: «кто ты?», и душа отвечает ему: «что ты — то и я».¹²

В определенном смысле, такое состояние, конечно же, искореняет Я и личность. «Кто, предавшись одной только медитации, остается без своего Я и больше не осознает Я, тот достигает наивысшего», — гласит один текст из Махабхараты, эпоса, идущего после Упанишад, но созданного, должно быть, прежде III века до н. э.¹³ Однако Я, которое здесь искореняют, принадлежит ограниченному сознанию. И наоборот, истинного Я здесь как раз-таки и достигают, то есть Я, равного всему и, следовательно, лишённого желаний. «Форма существования, когда всякое желание исполнено и когда больше нет желаний», есть в то

¹⁰ Ibid. S. 40.

¹¹ Ольденберг. *Цит. соч.* С. 125.

¹² Там же. С. 125—126.

¹³ Deussen P. *Vier philosophische Texte*. Leipzig, 1906. S. 993.

же время существование, когда «желают Я».¹⁴ Отсюда следует, что больше всего в этой системе ценятся состояния, когда ослабляется и сводится на нет осознание своей личности. Только тогда Я и познает себя в своих глубинах, и, в частности, прекращается состояние сна, «когда больше ничего не желают, не грезят... и ничего не знают — ни постороннего объекта, ни себя самого».¹⁵ Поэтому всецелое существо познается не как некий объект, а в своем тождестве с Я. Цель здесь — момент, когда исчезает все промежуточное. «Если он допускает в себе что-то промежуточное, хотя бы малейший зазор между собой как субъектом и Атманом как объектом, тогда продолжится смятение его — и таково смятение того, кто мнит себя мудрым».¹⁶

Стало быть, познание это не есть обычное познание, потому что познает оно сам субъект и действие познания. «Как ему видеть, слышать и познавать там, где все стало его собственным Я? Как познать ему того, благодаря кому он познает все? Как познать ему познающего?» «Тебе не увидать видящего во взгляде; не услышать слышащего в слушании; не понять понимающего в понимании. Ибо вне его нет никого, чтобы видеть, понимать и познавать его».¹⁷ Поэтому Атман — и не объект познания. отождествление Атмана с объектом познания за пределами всякому знанию. «Всякий, кто не знает его — знает его; не познанный познающим, он познается не познающим. И не постичь его ни на словах, ни в мысли, ни взглядом. Говорят лишь: он — есть. Как выразить его еще?»¹⁸

Если мне удалось раскрыть возникновение этого состояния, то можно понять также, каким образом

¹⁴ Ольденберг. *Цит. соч.* С. 141.

¹⁵ Там же. С. 140.

¹⁶ *Sechszig Upanischads des Veda.* S. 232.

¹⁷ Deussen P. *Allgemeine Geschichte.* S. 73—74.

¹⁸ *Ibid.* S. 77.

такая предельно пустая абстракция оказывается одновременно самым богатым и самым полным познанием, дающим душе победоносную уверенность, что она — все и что победила она самое смерть. «Чего еще искать и как терпеть страдания в теле, познавшем Атмана, знающем: я — Атман? Всякий, нашедший Атмана, всякий, проснувшийся в нем, — творец всего, ибо Атман творит все. И весь мир — его; ибо сам он и есть мир».

Несложно заметить, чем именно такой ход мысли отличается от эллинского и иудео-христианского идеала. Во-первых, в отличие от греческой философии здесь не делается ни малейшей попытки рационально объяснить вещи. В Брахмане и Атмане вещи скорее рассеиваются. Как говорится в одном тексте Махабхараты, Брахман — это «неразвернутое». Рациональному объяснению здесь будет соответствовать самое большее — своего рода теория эманации, начатки которой Ольденберг отмечает в философии Упанишад.¹⁹ Вещи будут здесь не чем иным, как развитием, расширением сил, объединенных во всецелом сущем. Такой динамизм и представление о развитии одной-единственной жизни очень далеки от рационального порядка форм, поиском которого занимались греческие философы.

Во-вторых, познание себя не несет здесь никакой моральной окраски. Концентрация души на себе, говорится в одном тексте Махабхараты, «важнее всех прочих обязанностей; это — высшая обязанность».²⁰ Но ведь это значит утверждать то именно, что религиозная жизнь ставится выше и вне обычной нравственной жизни, а вовсе не представляет собой ее сущность. Точно так же, как показывает Ольденберг,²¹ в единстве всех сущих, ощущение которого дает интуиция, нет ничего от единства морального.

¹⁹ Ольденберг. *Цит. соч.* С. 127.

²⁰ Deussen P. *Vier philosophische Texte.* S. 392.

²¹ Ольденберг. *Цит. соч.* С. 143.

А теперь подумайте, насколько этот идеал отличен от монизма стоиков, где обладающие нравственностью существа, которые к тому же субстанциально тождественны, объединяются юридическими узами и входят в состав части одного и того же города.

И, наконец, в-третьих, тождественный с Атманом Брахман, пусть и является в каком-то смысле Я и субъектом познания, но при этом в нем нет ничего от моральной личности. Поскольку, совершенно изолировав его от природы и вообще всего, что им не является, его тем самым лишают всяких отношений, которые и составляют моральную личность. «Творение, — сообщают нам, — это само бытие Бога. Чего еще желать тому, кто содержит в себе все?»²² Совершеннейшая единственность его существа не дает места никаким отношениям с прочими существами. Поэтому индийский аскет и не ожидает от Него что-то как верующий. Он просто старается убрать все покровы, отделяющие его от Брахмана.

Впрочем, существуют данные, что некоторые в греческом мире еще до Плотина худо-бедно ощущали оригинальность индийской мысли. Как отмечает г-н Рене, формуле Упанишад «Все что ни пожелает получит тот, кто в своих поисках доходит до постижения Атмана» аналогично предписание γυνώσκει σεαυτόν. «Только схожесть здесь чисто внешняя. . . поскольку греки клали в основу своих изысканий познание человека, и цель их, таким образом, была позитивна; тогда как индийцы имели в виду представление о каком-то чисто мистическом бытии».²³

На сей счет мы находим одну историю у Аристоксена из Тарента, современника Аристотеля, где говорится то же самое.²⁴ «Рассказывают, что Сократ

²² *Sechszig Upanischads des Veda*. S. 579.

²³ Regnaud в *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*. Т. XXVIII. Р. 212.

²⁴ У Аристокла, неоплатоника II века н. э., которого цитирует Евсевий Кесарийский в «Приготовлении к Еванге-

встретил в Афинах одного индийца, и тот спросил у него, какой философии Сократ придерживается. Когда Сократ ответил, что занимается жизнью человека, индеец рассмеялся и сказал, что нельзя созерцать человеческое, не зная божественного».

Какой бы лживой ни была эта история, смысл названных мной противоречий передается в ней очень точно. Но вот еще один, более убедительный текст из «Жизни Аполлония» Филострата. Как-то раз Аполлоний встретил нескольких индийских мудрецов и решил сбить их с толку вопросом, знают ли они самих себя. Подобно всем грекам, уточняет Филострат, Аполлоний считал, что познать самого себя труднее всего. Индийцы ответили ему: «Если мы знаем обо всем, то не знаем, прежде всего, себя; и нет другого пути к мудрости, кроме как познать прежде себя самого». В ответ Аполлоний поинтересовался, кем они себя считают. «Богами», — сообщили индийцы. И на вопрос Аполлония «Почему?», они ответили: «Потому что мы добродетельны».²⁵

Так, в устах этих вымышленных индийцев мы снова находим учение о тождестве Я с всецелым сущим и Богом, представление о познании себя и знании своей божественной природы, столь отличное от знания самого себя таким, как его понимали греческие моралисты. Но знание это, безусловно, содержится в философии Плотина и является, как нам показалось, темой особенно для его философии характерной. Надеемся, что у нас получится увидеть ее развитие также применительно к некоторым аспектам ипостаси, изучить которую теперь остается, — применительно к Единому.²⁶

лию», XI 3, 28.

²⁵ «Жизнь Аполлония», III, 18.

²⁶ Вопрос, поставленный в этой главе, снова поднимает Оливье Лакомб, специалист в области индийской философии (Lacombe Olivier. *Note sur Plotin et la pensée indienne* // *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, 1950—1951). Для него связь Плотина

Глава восьмая

ЕДИНОЕ

Итак, представление, составленное Плотиним об Уме, выражает двоякую точку зрения. С одной стороны, Ум — это умопостигаемый вечный порядок, построенный на неизменных, определенных отношениях и служащий образцом для чувственного мира. С другой стороны, Ум — это мышление, направленное на себя, когда пропадает всякое различие между субъектом и объектом, а Я сливается с всецелым сущим.

Мне показалось, что вторая точка зрения чужда традиционной греческой мысли. Ум здесь становится просто внутренним удовлетворением, которое смаку-

с Индией весьма вероятно, и, во всяком случае, он отмечает близость учений Плотина и Веданты, несмотря на разницу в акцентах. «Для триумфального выражения ставшей свободной жизни, — пишет он, — провозгласившей: „Я — Брахман“, нет столь уж очевидных соответствий в „Энеадах“, где чувство трансцендентности Единого передается гораздо более решительно». См. также: Przyluski J. *Les trois hypostases dans l'Inde et à Alexandrie* // *Annuaire de l'Institut de Philologie Orientale* (Brussels), IV, 1936, который сравнивает троицу ипсостасей с учением о трех телах Будды. С другой стороны, P. Marrucchi в работе *Influssi indiani nella filosofia in Plotino?* (Roma, 1938) и F. Filliozat в *Revue historique* (январь 1949) считают, что сходства в учениях не предполагают прямого влияния (сноска добавлена в переводе Дж. Томаса. — А. Г.).

ют в каком-то неясном, неопределенном созерцании, удалившись от всех единичных форм бытия: Ум больше не ищет никаких рациональных объяснений. При таком созерцании теряются все моральные и интеллектуальные отношения, формирующие человека и его личность. Но таковы характерные черты религиозного учения индийцев, как оно представлено в Упанишадах. Вот почему я считаю, что систему Плотина необходимо соотнести с индийской мыслью. Плотина роднит с индийской мыслью прежде всего присущий именно ей вкус к созерцанию, которое у нашего философа оказывается единственной подлинной реальностью; далее — пренебрежение практической и моральной жизнью; наконец, одновременно эгоистический и универсальный характер духовной жизни как он ее понимает. Действительно, на самом высоком своем уровне духовная жизнь — это отношение «один на один» души с всеобщим началом; духовная жизнь исключает всякое объединение с другими вещами и другими людьми.

Эта гипотеза — единственное, что позволяет распутать сложности учения Плотина в его трактовке отношения Ума с высшим началом и подлинной природой этого начала.

И действительно, наибольшее количество расхождений в интерпретациях вызывает именно учение о Едином. Какова, спрашивается, истинная его природа? Когда Плотин утверждает, что Ум не есть последний принцип и что корень всех вещей не поддается никакому разумному определению, — не становится ли он тем самым первым автором на Западе, постулирующим иррациональную метафизику? Более того, коль скоро Плотин понимает этот крайний принцип как предмет своего рода опыта, опыта непосредственного, безмысленного контакта, совершенно отличного от умственного познания, — не выходит ли тем самым еще и в этом отношении, что философ считает проблему рационального структурирования реальности неразрешимой? В самом деле, до-

пустить абсолютный характер какого-то опыта, допустить опыт, по своей природе неподвластный никакому анализу, — значит принять данность, непроницаемую ни для какого ума.

Так вот, объяснением этого самого иррационализма я и намерен заняться. В первую очередь мне хотелось бы показать, в каком смысле понятие Единого соотносится с идеалистическим рационализмом Платона. Затем я попытаюсь объяснить учение о Едином в его иррациональном и мистическом аспекте. Наконец, я попробую показать, каким образом в учении о Едином образуются начатки нового идеализма, отличные как от греческого рационализма, так и от мистицизма.

В одной из предыдущих глав я упомянул, что теология философских учений греков основывается на апофеозе Ума. Превратить Ум в высшего бога, по отношению к которому все реальные вещи суть лишь его действия и проявления, — таково выражение рационализма, присущего греческой мысли.

Однако в некоторых случаях этот тезис совершенно несостоятелен. Мы уже изначально чувствуем, что у Платона рационализм получает гораздо более полную и строгую форму, чем у стоиков или даже у Аристотеля. А ведь Платон допускает начало Уму трансцендентное и называет его Благом или Единым.

Все объясняется тем, что разница, отделяющая «рационализм» стоиков от «рационализма» Платона, ничуть не меньше, чем разница, существующая между мышлением в биологической или моральной сфере и мышлением в сфере по преимуществу математической. Для стоиков Ум — это живая сила, содержащая в себе самой источник и закон своих определений. Для Платона же Ум, напротив, есть способность определять меры в вещах, заменять бесконечно меняющиеся и исчезающие отношения, данные нам чувственной реальностью, на отношения неизменные, выразимые математическими средствами.

Так вот, как говорит Платон в «Политике» (283 d), искусство измерения двояко. Можно либо непосредственно сравнивать бóльшую вещь с меньшей и смотреть, сколько раз меньшая вещь уместится в бóльшей; либо можно сравнивать какую-нибудь величину с единицей меры, взятой как некий абсолютизм, и смотреть, насколько такая величина отличается от меры своим избытком или недостатком. Значит, второй тип искусства измерения, которое составляет диалектику, предполагает какую-то абсолютную и самодостаточную единицу измерения. И единица эта есть то «умеренное, подходящее и необходимое» (284 e), которое позволяет не довольствоваться относительными мерами, а получать абсолютную меру вещей.

Но единица меры обязательно должна быть трансцендентной измеряемым вещам, которые она оценивает и фиксирует. И, по-видимому, именно в этом смысле нужно понимать текст «Государства», который столь часто цитирует Плотин: «Благо — по ту сторону сущности и превосходит ее по достоинству и мощи». Во всяком случае, как мы скоро увидим, именно так этот текст понимает сам Плотин. Любая сущность может быть тем, что она есть, только благодаря мере, точно фиксирующей ее границы и названной Платоном Благом. Сама мера или Благо не смешивается ни с одной из своих сущностей, притом, что именно она творит сущность и проявляет ее для мысли, подобно солнцу, которое освещает все растения и в то же время наделяет их растительной силой.

Таким образом, утверждать трансцендентный характер Единого по отношению к Уму в этом смысле — вовсе не означает измены рационализму. То есть, как это часто повторяет Плотин, Уму не постигнуть ни одной определенной вещи и не стать истинным Умом, прежде чем его не осветит Единое и прежде чем он не обретет в Едином меру, позволяющую ему постигать фиксированные и стабильные отношения.

Ко времени Плотина эта платоновская теория трансцендентности Единого уже не раз выходила на передний план философской мысли греков. Начиная с I века до н. э. внимание к платоновской мысли привлекает пробудившееся пифагорейство и сопутствующее ему пристрастие к числовому символизму. Платоновским учением пропитана концепция Бога у Филона Александрийского. Трансцендентный характер в еврейском его понимании, то есть характер, относящийся к богу-личности, в мышлении Филона едва ли не намертво сплетается с трансцендентностью платоновской — трансцендентностью Единого как меры всякой вещи.

В этом вопросе Плотин не дает ничего нового. Задачи его сводятся преимущественно к комментированию. Просто он зафиксировал традицию в столь ясных и четких формулировках, что в этом плане учение его сделалось неременной и надежной составляющей всего последующего греческого неоплатонизма, отказавшегося от великого множества других его теорий. И все это потому, что в данном случае Плотин оставался в рамках исконно греческой традиции. Таким образом, здесь стоит более детально разобраться с тем, как Плотин формулирует это учение.

Иногда, особенно в трудах первого периода его творчества, трактовка Плотинем Единого ближе скорее к стоицизму, чем к платонизму. Например, в девятом трактате VI «Эннеады» Плотин исходит из того стоического постулата, что «своим существованием вещи обязаны именно Единому». Идет ли речь о дискретных величинах вроде стада и армии или о непрерывных величинах вроде тела — все они лишаются своего бытия, «если лишаются единства». Но каков же принцип этого единства? Им не может быть душа, потому что душа сама множественна и состоит из различных способностей, которые должны «соединяться Единым словно бы некой связью». Поэтому стоики и не правы, когда считают душу основным принципом единства. Далее, принципом единства не мо-

жет быть сущность какого-либо существа, обеспечивающая единство этого существа. И здесь атака Плотина предполагает Аристотеля. Действительно, сущность вещи — это всегда какое-то сложное понятие: «Человек есть живое существо, разумное и т. д.». Поэтому, чтобы связать части сущности, необходимо какое-то единство ей трансцендентное. Стало быть, единство Ума, представляющего собой полноту всех сущностей, может быть лишь единством порядка систематического, отражающее реальное и подлинное единство Единого. Следовательно, Единое выступает здесь как условие существования некой упорядоченной системы.

В первом трактате V «Эннеады» (глава 5) Плотин задается вопросом, откуда берется единство умопостигаемых объектов. «Множественность не может быть первичной»; ведь всякое число возникает при воздействии Единого на неопределенную диаду. Неопределенная диада — это не устоявшееся отношение бóльшего и меньшего, которое само по себе числом не является, но служит субстратом для всех чисел. Если предположить, что отношение это фиксируется, тогда возникает какое-нибудь число. Например, если отношение будет двойным или — двух к одному, тогда возникнет число два. И объясняется такая фиксация воздействием на неопределенную диаду Единого. Не то чтобы Единое как-то двигалось или хотело воздействовать. Ведь воздействие его происходит только потому, что Единое или мера всегда неподвижно; потому, как говорит в другом месте Плотин, что воздействует оно сугубо «в своей собственной природе».

Так как же все-таки творится Ум? Чтобы лучше понять неопифагорейство Плотина, нужно представить Ум, который, обратив взгляд на единство меры, благодаря видению этого единства становится способным определять в себе самом разные фиксированные отношения. Если мы изолируем такую его позицию, «гипостазируем» ее, то поймем, что имен-

но имеет в виду под возникновением Ума Плотин. Речь у него идет не о каком-то физическом действии, не о творении одной вещи другой вещью, но о духовном воздействии. «Ум смотрит на Единое, чтобы стать Умом». Этот взгляд на Единое оказывается в то же время и тем самым обращением к себе, то есть осознанием той систематической и фиксированной связи своих частей, которую Плотин называет *συναίσθησις*. Именно такое видение Единого и позволяет Уму порождать сущности, то есть «вещи, зафиксированные в определенной границе и в стабильном состоянии; этим стабильным состоянием (*στάσις*) для умопостигаемых вещей служит определение и форма, откуда они и получают свою реальность (*ὕποστάσις*)». Таким образом, всякая реальность, заслуживающая имя сущего, оказывается обязанной своим возникновением этому видению Ума, направленному на Единое.

Во втором трактате той же «Эннеады» Плотин спрашивает, каким образом «все сущие происходят из Единого, притом, что само Единое просто и в своем тождестве не являет ни малейшего различия, никакой зазубрины». В этом творении Плотин различает три момента. «Будучи совершенным, Единое переполняется; и переполнение его дает вещь, от него отличную. Возникнув, вещь эта обращается к Единому и — наполняется. Ее остановка перед Единым делает ее сущим, а взгляд, обращенный на саму себя,¹ делает из нее Ум. А поскольку она останавливается, чтобы смотреть на себя, она становится одновременно и Умом и Сущим». Что кроется под такой теогонией, понять несложно. Неопределенная вещь, возникшая из Единого, — это другое, именуемое также неопределенной диадой или идеальной материей. Это

¹ Я читаю *αὐτό* вместе с манускриптами, несмотря на чтение, принятое изданием Фолькмана (*αὐτό*). См.: Arrou René. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, Alcan, 1921. P. 196.

первый момент. Обращаясь к Единому, то есть подпадая под его определение (второй момент), возникающая вещь отчетливо осознает в себе свои собственные границы и таким образом познает саму себя.

Приблизительно в том же духе возникновение Ума объясняется в третьем трактате V «Эннеады» (глава 10). Чтобы мыслить, сообщают нам, Ум должен обладать многими и непременно разными объектами. Если разум «не будет переходить к какому-нибудь другому состоянию, он остановится; но стоит ему хоть раз совершенно остановиться — как он больше не будет мыслить». Пользуясь платоновской терминологией из «Софиста», можно сказать, что каждый объект мышления должен обладать тождественным и иным. «Если мысль захочет распространиться на объект единый и неделимый, тогда никакое слово (λόγος) о нем будет невозможно... Поэтому мыслящее должно постигать различия, а объекты мысли должны быть различными. Без этого будет уже не мысль, а тот тип невыразимого и безмысленного контакта или касания, который был еще до рождения Ума. Но касаться — не значит мыслить».

В чем же причина такого динамизма? В 11-й главе Плотин берется за описание второго из отмеченных мною моментов; и в обратном движении от Ума к Единому он различает еще два момента. Первый момент отмечает стремление к Единому, которое Ум хочет постичь во всей его простоте». Но стремление это — пока что не Ум, а «в́идение, еще не располагающее объектом». Самое большее, что у него есть, — это какое-то «смутное представление», какой-то «неопределенный набросок». Такое стремление есть «желание видеть и в́идение без четкости». В общем и целом перед нами — неясное чувство меры. И после контакта этого чувства с Единым такая мера становится множественной из-за применения и варьирования ее. Так, «предмет желания из единого становится множественным; и именно так жела-

ние его познает его — чтобы увидеть и чтобы самому стать видением в действительности».

Нельзя более четко и, между прочим, в большей свободе от всякого мистицизма описать процесс интеллектуального познания, источник и сила которого содержатся в смутном ощущении какой-то требующей поисков меры и которое мало-помалу уточняется и фиксируется в процессе все более детального познания этой меры. Может показаться странным, что Плотин гипостазировал эту позицию, но здесь он только следует традиции греческого идеализма.

Итак, Единое понимается Плотинем не столько в виде статичного единства сущих, сколько в виде динамического начала Ума. Единое — это не столько реальный объект Ума, сколько причина, позволяющая Уму обладать объектами. «Благо — это начало, и именно из него Ум берет вещи, которые творит. Когда Ум смотрит на Благо, ему больше не дозволено мыслить ничего, кроме содержимого Блага; иначе не породить ему ничего. Именно от Единого Ум получает способность порождать и насыщать порожденные им вещи; Единое дает Уму то, чем Ум не обладает сам. От Единого Ум получает множественность. Неспособный вместить всю мощь Единого, Ум дробит и множит ее, чтобы хоть так принять ее — часть за часть» (VI 7, 15. 14—22).

Таким образом, Единое есть начало, вечно присутствующее и бесконечно плодящее действия Ума. Хотя творящая активность, начало которой — Единое, содержится вовсе не в нем, а в Уме. Строго говоря, в Уме нет никакого видения Единого; ибо иначе видение это поглотило бы весь Ум, не дифференцируя его, и Ум не был бы больше разумным мышлением. «Поэтому не стоит говорить, что Ум видит Единое. Ум, так сказать, живет в направлении Единого, зависит от него и обращен к нему» (там же, 16. 14—16). От Единого Ум берет силу налагать на бесконечность определенные фиксированные отношения, которые одновременно образуют объекты Ума и поз-

воляют ему их видеть. «Когда жизнь только обращает к Единому свой взор, она еще неопределенна; но стоит ей Единое увидеть, как есть в ней уже и предел: видение Единого немедленно сообщает ей предел, определенность и форму. . . Вот такая жизнь, обретшая предел, и есть Ум» (там же, 17. 14 сл.). Слово *жизнь* здесь означает динамический поток, исходящий от Блага еще до всякого ограничения, а когда поток этот определяется и ограничивается, жизнь становится Умом. «Жизнь — это акт, производный от Добра, а Ум есть тот же самый акт, только уже получивший предел» (там же, 21. 5—6). Это всегда один и тот же процесс: переход от неопределенного к определенному, от беспредельного к пределу. Изображение здесь подобного процесса Плотинном интересно, скорее, с исторической точки зрения. Ведь триада Единое, Жизнь, Ум образует парадигму, принятую неоплатоновской схоластикой после Плотина, в частности, Дамаскием. А вот у Плотина жизнь еще не образует отдельной ипостаси, и слово это только обращает внимание на смутный, неограниченный субстрат Ума в собственном смысле слова.

В полном согласии с платоновской традицией, принятой неоплатониками, Единое у Плотина оказывается главнейшим условием духовной жизни, принципом, позволяющим Уму творить свои объекты и созерцать их.

Между тем, чтобы разобраться в каком-либо учении, нельзя ограничиваться только анализом его логической структуры или демонстрацией его деталей. Нужно еще оценить значение, которое придавал ему его автор и выгоды, с ним связанные. Если рассматривать это платоновское учение только извне, то оно вроде бы указывает нам на какой-то метод и дает план умственной жизни. В общем и целом оно представляет собой платоновскую диалектику, которая в умелых руках Платона оказалась столь плодотворной применительно к физическим, моральным и социаль-

ным вопросам. Так вот, не вызывает никаких сомнений, что у Плотина, как и у прочих неоплатоников, метод этот как таковой сохраняется в чистом виде. Ум не дает здесь никаких поводов к постановке вопросов на его счет. То, что, прежде всего для Платона, по-видимому, составляло метод, здесь преобразуется в метафизическую реальность. И реальность эта не есть больше живой, ищущий и ставящий вопросы разум; она — совершенный, извечно заверченный Ум, искать которому больше нечего. Конечно, в идеале, целью поиска еще остается разумное познание: уже сам Ум есть желание (VI 7, 37). Однако «блуждание», в котором для Плотина Ум бродит среди сущностей, не может быть настоящим движением. Ибо «коль скоро в долине истины Ум повсюду у себя дома, блуждание его на деле есть стояние в себе самом». Движение его завершено изначально. «Он должен двигаться или, точнее, он уже завершил свое движение во всех направлениях» (VI 7, 13. 14).

Подобно всем учениям той эпохи, учение Плотина дает в наше распоряжение весьма назидательную картину: оно показывает, как преобразование метода в метафизическую реальность может выхолостить из этого метода всю его жизненность и эффективность. Именно так арифметика, например, преобразуется в какой-то ригидный символизм, где ряд избранных числовых комбинаций рассматривают как совершеннейшие реальности, отвращающие разум от изучения всех прочих комбинаций. Точно так же, как показал П. Дюгем, геометрические и форономические комбинации, предназначенные «спасти феномены» астрономии и предвидеть их, преобразуются в физические реальности — небесные сферы, несущие на себе звезды, — которые останавливают и надолго задерживают развитие астрономии. Философия Плотина с ее ригидным и «остановленным» Умом, сохраняя от платоновской диалектики лишь схему и контур, выражает при этом всего лишь недостатки сознания, общие для всей той эпохи, которые только

усиливались в процессе развития греческой философии.

Здесь, впрочем, обязательно нужно понимать причины этого изъяна и «компенсацию» за него. Причину его нужно искать в смещении интересов. Платонизм и пифагорейство учили, что причина умственной жизни не содержится в ней самой и что источник ее нужно искать выше. Сначала эта идея способствовала стимуляции умственной жизни, помогала ставить перед ней все новые и новые задачи. Для Плотина же это значит, что умственная жизнь не самодостаточна и что поэтому нужно стать выше такой жизни. Умственная жизнь делается у него просто средством, ступенью, ведущими к вышестоящему рубежу, который и сообщает ей плодотворность.

В одном любопытном пассаже Плотин приводит «непробиваемое возражение» эпикурейца, не видящего благо ни в чем, кроме удовольствия, и вопрошающего, «что вообще хорошего в обладании умом», а также сомневающегося, не называют ли ум благом только из-за удовольствия в созерцании, которое ум доставляет. «Возможно, — замечает Плотин, возражая эпикурейцу, — этот человек уже предчувствует, что Добро — выше Ума» (VI 7, 29. 10 сл.).

По-видимому, тем самым Плотин признает за Единым или Добром значение абсолютное, не зависящее от системы Ума, главенствующую часть которой они составляют. Добро больше не является, как в этой системе, просто чем-то совершенно необусловленным, мерой, предназначенной задавать границы вещам. У Платона Добро получает смысл только в такой системе: конечно, оно здесь — высшая идея, но все же оно пока еще просто идея. У Плотина же значение Добра и его значимость присущи только самому Добру, вне зависимости от его следствий. Поэтому вовсе не Ум как таковой ведет нас к Добру: «Всякое умопостигаемое есть то, что есть, а вот предметом желания оно становится только если расцветит его Добро... Прежде этого ничто не влечет к Уму ду-

шу, каким бы прекрасным он ни был; и, пока не озарится Ум светом Добра, безжизненна красота его; и потому удрученная душа никнет в печали. Вся она какая-то вялая, и пусть даже Ум рядом — тяжело ей мыслить его. Но стоит только свету оттуда коснуться ее, как вот уже исполняется она силами, пробуждается и пробиваются у ней самые настоящие крылья. И пусть даже страстно влечет ее зрелище происходящего здесь и сейчас, все равно с легкостью отрывается она к вышнему, вспоминая его. И покуда есть еще вещи, превосходящие картину перед нею, уносится она все выше и выше, в стихийном порыве к давшему ей любовь. И несется она выше Ума и не может идти выше Блага потому лишь, что нет ничего выше» (VI 7, 22. 5—21).

Здесь перед нами предельно ясное подтверждение возможности независимой жизни подле Добра. Конечно, душа смогла прийти к Добру, «потому что сама стала Умом, потому что она как бы „вразумилась“; но стоит ей увидеть предмет наивысший — и она бросит все» (VI 7, 35). Контраст со взглядами Платона, которые я изложил в начале главы, разителен. Если раньше (VI 3, 11) развитие Ума шло от смутного видения к видению отчетливому, то теперь (VI 7, 35) истинное развитие Ума заключается в переходе от четкого видения его объектов к предельно простому видению Единого. Способность Ума созерцать различные объекты есть «созерцательный акт Ума мудрого; а вот вторая способность (видеть Единое) — это Ум любящий. Вне себя самого, опьяненный нектаром, Ум влюбляется, став предельно простым, чтобы войти в сию блаженную полноту».

В первом пассаже действие Ума представлялось как движение от неопределенного, смутного видения к видению определенному и ясному. Во втором пассаже речь идет о тех же самых двух типах видения, только значимость их становится обратной. Видение Добра «Умом влюбленным», прекратившим мыслить,

становится выше определенного и различающего видения сущностей, тогда как в первом пассаже определенное видение ставится выше предварительного и схематичного видения Единого. Эти два текста передают две совершенно разные точки зрения. В первом случае Единое является, так сказать, методологическим предположением, оно позволяет сориентировать работу Ума, и именно в этом смысле Плотин отрицает способность Ума видеть Единое. Во втором случае перед нами соединение и слияния Ума с Добром, когда Ум теряет все свои отличительные особенности. Да и само Добро здесь, кажется, свободно от всякой компрометирующей связки с мыслящей функцией, через которую оно сперва определялось.

Впрочем, Плотин и сам признает, что рассудочное знание, или понимание Добра, отлично от видения Добра. «По словам Платона, Добро — величайшее из знаний; причем под знанием Платон понимает не видение Добра, а рассудочное познание его, предшествующее для нас видению. Обучают нас Добру аналогии, отрицания, познание вышедших из него сущих и восходящая их градация; а ведут нас к нему очищения, достоинства и внутренний наш строй... Так становятся созерцателем себя самого и прочих вещей, и в то же время — предметом своего созерцания; и сделавшись таким образом сущностью, Умом и всецелым бытием, Добро уже не видят вовне» (VI 7, 36. 4 сл.).

Стало быть, Добро в строго платоновском смысле слова, то есть Добро как единство меры, Плотин понимает как основание научного познания. При этом Добро, которое умиротворяет и удовлетворяет душу, связывается с нравственным и религиозным действием, или, точнее, с действием внутренней сосредоточенности. И здесь перед нами два совершенно разных плана мышления.

Именно потому, что для Плотина оказывается востребованным и берет верх над первым пониманием Добра второе его понимание, то есть понимание

мистическое, религиозное, понимание по самому своему существу независимое от всякой попытки рационально объяснить вещи, — именно поэтому активная умственная жизнь со всеми своими конструкциями и объяснениями теряет для него особый смысл и значение. Платоновская диалектика больше не является для него методом, закваской для разума.

Одновременно мистическая и умственная, теория Добра демонстрирует у Плотина ту же раздвоенность, что и теория Ума.

«Умственная» и «мистическая»: насколько два этих слова далеки от адекватной характеристики первоначала у Плотина! Действительно, тот и другой характер присущ его учению, так же как и всем прочим учениям его эпохи. Каким бы парадоксальным ни было их единство, оно тем не менее является установленным фактом и представляет собой общий постулат как для теологической мысли на эллинизированном Востоке, так и, возможно, для западной теологии. В обоих случаях не видят ничего сложного в том, чтобы понимать Бога одновременно как первый рубеж в рациональном постижении вещей и как объект непосредственной и безмолвной интуиции, где исчезают как раз те самые вещи, которые нужно объяснить, то есть вещи конечные.

В общем и целом, как только возникает потребность перевести религиозную мысль Востока на универсальный язык греков, мысль эта тут же отказывается постулировать единство верующего с его Богом; и за помощью при этом она обращается к глобальному объяснению вещей и к набору догм. Посмотрите, например, чем становится проповедь Иисуса у теолога-автора Четвертого Евангелия и как Христос превращается в Слово, наделенное особой ролью в структуре творения и спасения. Этот наш тезис подтверждает вся история христианских догматов так же, как история прочих эллинизированных религий Востока. Такой образ мысли не нов для греческого

мира, и первый тому пример — стоицизм, поскольку во всех поздних его формах за основу в нем берется единство души и разума, который одновременно оказывается началом всего сущего. Еще один предельно ясный пример — это Филон Александрийский. Для Филона, как и для Плотина, духовное поклонение, пророчество и экстаз полностью смешиваются с определенной рационалистической теорией развития форм реальности, идущих в промежутке между Богом и чувственным миром.

Подобно тому, как нельзя отрицать присутствия в системе Плотина одного из двух элементов — рационализма и мистицизма, точно так же не нужно делать характерной чертой его философии единство этих элементов. И напротив, именно здесь лежит общая основа всей мыслительной жизни его эпохи. Читая отдаленного по времени автора, всегда сложно отличить мысли в глазах его современников банальные, всем известные, от мысли оригинальной. Со временем ценности иногда меняются, но можно утверждать наверняка, что столь странное для читателя, например Вильяма Джеймса, утверждение, что Единое, с которым сочетаются в религиозной интуиции, в то же время есть принцип объяснения и причина сущностей, — это утверждение для современников Плотина звучало бы обычной банальщиной.

Вот почему важно объяснить не столько это единство, сколько конкретные особенности мистицизма Плотина и то, каким образом этот мистический момент связывается с интеллектуализмом философа.

Вопрос, который непременно возникает перед всеми толкователями Плотина, звучит следующим образом: какое место в его системе занимает мистический опыт, экстаз? С одной стороны, метафизика Плотина представляется нам в виде крепкой рациональной конструкции, где различные формы реальности связываются друг с другом по необходимым законам. С другой стороны, Плотин иногда сообщает о

каком-то редкостном, кратком и невыразимом опыте, мистическом опыте объединения с Единым. Не стоит ли сразу же предположить, что связь между рациональной конструкцией и совершенно субъективным, индивидуальным опытом очень слаба? Именно так и считают многие толкователи Плотина. Действительно, не будет ли какое-то сиюминутное и преходящее впечатление слишком слабой основой для постройки системы? Это не тот тезис, который я собираюсь отстаивать. Здесь нужно напомнить, что для Плотина рационального познания быть не может без духовной жизни. Например, душа познает ум только объединяясь с ним. Действительно реальные вещи — это не какие-то неподвижные объекты познания, а субъективные духовные состояния.

Но прежде, чем раскрыть это положение, мне хотелось бы уточнить, что значит для Плотина мистический опыт.

Не требуется ли для объяснения мистического опыта выйти из сферы греческой философии? Но разве Плотин не берет пример с образцового своего наставника, Платона? Если, как я уже сообщал, Плотин различает двойной подход к Благу, то есть во-первых, познание восходящей градации сущих, дающее рассудочное понимание Блага, и, во-вторых, очищение (VI 7, 36); то не говорил ли еще раньше Платон о двойном пути восхождения к первоначалу: с одной стороны, о рациональной диалектике, оперирующей индукцией, и, с другой стороны, о диалектике любви, диалектике «Федра», когда душа в безумном своем желании вдруг стяжает неизречимую интуицию Прекрасного? И разве очищение таким, как оно описано в «Федоне», не является также средством достичь созерцания? Но тогда два аспекта понятия Добра у Плотина — аспект интеллектуальный и аспект мистический — должны соответствовать этому двойному пути к Добру.

И действительно, платоновский Эрос играет важную роль в «Эннеадах». Как показал г-н Арну, Эрос свидетельствует об универсальной предрасположенности всех вещей к Добру, то есть о «желании Бога». Любовь — универсальная сила, из-за нее все ищут свое благо. «Добро для материи — форма, и, если бы материя могла чувствовать, она полюбила бы форму... В пользу существования Добра для всякого существа говорят желания всякого существа и стремления его... А возможность достичь Добра доказывает то, что мы становимся лучше, не унываем, полнимся им, остаемся подле него и не ищем ничего другого» (VI 7, 25, 26).

Начиная от материи и вплоть до Добра, реальности, в зависимости от уровня их совершенства, образуют определенный порядок. «Есть некая восходящая иерархия, когда каждая реальность оказывается добром для реальности нижестоящей; если только при этом восхождении не отступают от соотношения между ступенями и всегда переходят к рубежу более высокому... Добро для материи — форма... добро для тела — душа, без которой телу ни быть, ни сохраниться. Добро для души — добродетель. А еще выше есть Ум, и поверх него — природа, названная нами Первым» (VI 7, 25 сл.). Все формы достигают совершенства и сохраняются такими, какие они есть, только благодаря силе Любви, объединяющей каждую вещь с реальностью ей трансцендентной. В самом себе условий для полной реализации не найти никакой вещи. «И, стало быть, говорить о добре чего-то вовсе не значит говорить о том, что свойственно ему самому! — Нет, добром вещи следует почитать нечто лучшее, а не то, что ей свойственно; нечто высшее, по отношению к чему сама вещь может существовать только в возможности» (там же, 27. 6—9). Таким образом, Эрос указывает одновременно на неполноту природы вещи и на возможность восполнить этот недостаток связью с трансцендентным. Эрос — это универсаль-

ная связь, которая обеспечивает сущим их непрерывность.

Вот почему Плотин столь часто обращается к теме священного безумия в «Пире» и «Федре». Тема эта для него, безусловно, одна из самых вдохновляющих платоновских тем, так же, как это было в случае с Филоном Александрийским и как это будет со всеми мистиками впоследствии. Не стану задерживаться на этих хорошо известных пассажах. «Всё целое сущее познается благодаря желанию, и желание это — Эрос, стерегущий у дверей возлюбленного. Всегда снаружи, всегда страстно устремленный к Прекрасному, Эрос довольствуется лишь посильной ему причастностью» (VI 5, 10. 3—5).

Прежде всего, я хочу исследовать, в каком смысле Благо рассматривается Плотинем как предел диалектики любви. По поводу любви у Плотина есть одно глубокое замечание: «У вещи, — пишет он, — не получится быть причастной душе, если вещь эта не прекрасна: душа станет избегать ее. Душа может увлечься даже чем-то далеким, ей не принадлежащим, и расположенным гораздо ниже ее достоинства. И если она загорается страстной любовью к таким вещам, то вовсе не из-за их собственной природы, а потому лишь, что к ним добавляется что-то еще, перешедшее к ним от Добра» (VI 7, 21. 9—13). Никакой ограниченный и определенный Умом объект нельзя любить сам по себе. Полюбить его можно только благодаря какому-то дополнительному элементу: теплу, блеску, жизни, не составляющих сущность самой вещи, но добавленных к ней. «Только когда активность Ума чиста и не смешанна, — сообщает Плотин чуть выше, — и когда жизнь предстает во всем своем сиянии, только тогда все это любят и стремятся к этому... И причина такого состояния лежит в чем-то другом, дающим и цвет, и свет, и сияние» (там же, 30. 22 сл.).

Привлекательность вещам сообщает воображение. «Когда любящие смотрят только на видимый об-

лик, они еще не любят по-настоящему; но вот, в самих себе, в неделимой своей душе, форму эту они претворяют в какой-то невидимый образ; и тогда возникает любовь. И видеть-то возлюбленного хотят затем только, чтобы оросить сей образ и не дать ему зачухнуть» (там же, 33. 24—27).

Именно эту иллюзионистскую теорию любви и нужно иметь в виду для понимания мистицизма Плотина и понятия Добра в мистическом его аспекте. Мистическая любовь полна и истинна, то есть она больше не питает иллюзий по поводу остановки на какой-то определенной, фиксированной вещи. Добро — реальность неопределенная, безграничная и бесформенная, оно — полная противоположность ограниченной любви. «Любовь к Добру безмерна; да, да, любовь здесь именно безгранична, потому что безграничен сам возлюбленный. И красота его другая, нежели просто красота, — красота его выше красоты» (там же, 32).

До тех пор пока душа, «искусная в поисках возлюбленного» (там же, 31. 29), остается привязанной к какой-то определенной форме, ее все еще снедает желание. На ее глазах мирские красоты «ускользают у ней из рук», и она понимает, что «блеск, в них играющий, они берут от чего-то другого». Далее, достигнув идей, душа также замечает, что начало красоты, которую она в идеях любит, «не может быть чем-то среди них, ибо тогда это начало было бы какой-то идеей и частью умопостигаемого. Но ведь оно — вовсе не такая-то форма и не такая-то сила, так же как не является оно всеми формами вместе — порожденными и пребывающими в умопостигаемом мире... Оно — бесконечно, а раз так, нет у него величины... и меры нет, и фигуры» (VI 7, 32. 5 сл.).

Стало быть, метод достижения Добра, «подготовка души», позволяющая влюбленному как можно сильнее уподобиться своему возлюбленному, — все это заключается в абстракции. «Когда произносите его имя, думаете о нем, отбросьте все остальное, аб-

страгируйтесь от всего. Пусть будет только одно слово: „Он“. И не пытайтесь ничего добавить, а только спрашивайте себя: нет ли чего-то еще, что вы не отделили от него в мысли о нем» (VI 8, 21). И прежде всего, нужно «смешать и стереть все различающие контуры Ума» (VI 7, 35. 33—34).

Иногда такая подготовка приводит к тому состоянию «радостного оцепенения» и «блаженной полноты», которое называют экстазом. И не нужно считать экстаз какой-то философской спекуляцией: экстаз есть ощущение совершенно определенного опыта, невыразимого и невозпроизводимого произвольно. Плотин переживал такие мистические состояния, правда, очень редко. Порфирий сообщает, что за время его пребывания у Плотина тот достигал таких состояний только четыре раза («Жизнь Плотина», гл. XXIII).

Как замечает Инге, в случае со школой Плотина нам еще очень далеко до некоторых позднейших объединений, где мистический транс превращается в какую-то эпидемию и становится повсеместным состоянием. Сам Плотин говорит о таких состояниях очень сдержанно, например, когда прибегает к свидетельству «тех, кто видел» (IV 8, 1; VI 9, 4. 9).

Мистический экстаз очень тесно связан с платоновской диалектикой любви. Это — мгновенное и редкое состояние, когда любовь ощущается во всей ее полноте. Характер такого состояния Плотин достаточно подробно описывает в седьмом трактате VI «Эннеады» (глава 34). Экстазу предшествует некая подготовка и «внутреннее упорядочивание» души. Подготовка души заключается в «отрешении от наличных вещей» и в очищении души от всех ее форм. Здесь душа не познает ничего — ни хорошего, ни дурного.² Тогда, по счастью, внезапно и неожиданно, со-

² См. слова об усилии сделать мышление неподвижным: «Душа не желает мыслить, потому что мышление — это движение, а двигаться душа не хочет» (глава 35).

вершенно непредвиденно и произвольно, возникает состояние, которое современные психологи называют «чувством присутствия».³ Выше (глава 31) Плотин говорит о «шоке», вроде бы случающемся до присутствия и предвещающем его. Это слово указывает на то, что сознание охвачено чувством, составляющим самый резкий контраст с достигнутым прежде пустотным состоянием сознания. По-моему, внезапное ощущение такого контраста есть для Плотина сердцевина мистического состояния. Чтобы понять природу этого ощущения, нужно вспомнить, что в состоянии мистического созерцания душу охватывают любовь и желание. Внутренняя подготовка, дающая пустотность души, лишает душу всякого представления, но не лишает ее любви. Тогда сознание заполняется любовью без всякого предмета. По-видимому, именно это ощущение контраста между отсутствием всякого умственного представления и переполненностью чувством любви и составляет подлинную причину чувства присутствия.⁴

Возлюбленный, или Добро, тождествен здесь самой любви. Получается, что не только мистик достигает идеала обычного влюбленного, «желающе-

³ Т. е. παρουσία, VI 9,4.

⁴ В своей недавней книге (Katz J. *Search for the Good*. New York: King's Crown Press, 1950) Джозеф Кац оспаривает наличие мистицизма у Плотина. Этот автор, безусловно, прав, когда говорит, что описание структуры Единого с его негативными определениями опирается на платоновского «Парменида» и что в «Пармениде» нет никакой мистики. Однако непоследовательность, которую Кац справедливо отмечает в Платиновой теории человека (неясно, будет ли Плотин на стороне Спинозы, для которого человеческая жизнь — это просто модус, или на стороне Фихте, для которого нет никакого смысла приписывать вечность Богу, если человек также не может ей наслаждаться), доказывает, что кроме философского конструирования Единого для Плотина существует еще и непосредственный опыт переживания Единого, выходящий за рамки рациональных конструкций. См. мою статью «Мистицизм и учение у Плотина» (с. 296—303 наст. изд. — А. Г.).

го слиться с предметом своей любви» (VI 7, 34), но и само Добро оказывается любовью. «Добро — это предмет любви, любовь и любовь к себе одновременно; оно любит себя, любит чистую свою ясность: да, именно самого себя оно и любит» (VI 8, 15. 18). По собственному признанию Плотина в этом «присутствии» нет ничего, кроме чувства самой любви, возможного в состоянии совершеннейшей чистоты.

Таков мистический опыт, обладающий в описании Плотина чувственной и сверхразумной природой. Теперь возникает вопрос: почему редкое, исключительное состояние вроде экстаза становится у Плотина основанием философской системы? Почему мистицизм наделяется еще и умственной природой? Почему совершенно субъективное состояние может способствовать определению реальности такой, какая она есть в самой себе?

Плотин очень четко осознает эту проблему. Так, он задается вопросом о природе элемента, который в каждой вещи, независимо от ее сущности, оказывается Добром. «Не поручить ли нам решение вопроса желанию и душе? Не стоит ли, доверившись впечатлению души, определять Добро как желаемое? Не должны ли мы исследовать, почему именно душа желает? И, пусть мы и занимаемся в каждой вещи ее чуждостью, не оставить ли нам определение Добра за желанием? Это повлечет за собой множество нелепостей. Во-первых, Добро тогда будет просто атрибутом. И потом, желать могут многие, причем, желать разного. Как же тогда, на основании одного только желания понять, чей предмет желания лучше? Нет, нам не узнать то, что лучше, пока мы не знаем Добро» (VI 7, 19. 1—9).

С другой стороны, нельзя определять Добро чисто умственно и говорить, что Добро — это сущность вещи, ведь Добро заключается в превосходстве себя, в том, чтобы стать лучше. Отсюда — самый настоящий конфликт: наши субъективные чаяния слишком неопределенны, чтобы утверждать реальное су-

ществование их объекта; а наши понятия слишком фиксированы. «Исходя из предмета желания, можно вывести доказательство, что предмет этот — Добро; но ведь нужно еще, чтобы предмет желания обладал природой, подтверждающей правильность именованного его Добром» (там же, 24). «Конечно, Добро должно быть желанно; однако не потому оно Добро, что его желают — его желают, потому что оно — Добро» (там же, 25).

Итак, мы видим обратную постановку вопроса. Теперь речь идет о подтверждении диалектики любви, причем подтверждении, так сказать, умозрительном. Экстаз, отмечающий окончание диалектики любви, представляет собой некий опыт, и его нельзя отделить от системы в целом, не лишив при этом смысла. И не то чтобы у этого опыта не было собственного, прямого значения. «Существо, когда оно способно чувствовать, подходя к Добру, познает его и считает, что обладает им. Но (возражают в ответ), может быть, существо это ошибается? — Вводить его в заблуждение может только образ Добра; но если существует образ Добра, то само Добро будет существовать как образец этого искажающего образа, и потому с приближением Добра ложный образ должен удаляться» (VI 7, 26. 1—6). Другими словами, в таких вопросах значение опыта может определяться только изнутри, исходя из самого опыта. «Единственное, что доказывает достижение Добра, это когда находишься подле него и когда больше ничего не надо». Столь полное и совершенное удовлетворение предполагает какой-то реальный, ощутимый объект. Испытать такое удовлетворение, не обладая предметом, его вызывающим, это все равно что «испытать удовольствие от присутствия своего ребенка, когда тот отсутствует... или испытать удовольствие за столом, не поев» (там же, 26).

Впрочем, оттого, что сопровождающее экстаз чувство удовлетворения доказывает значимость экстаза, чувство это еще не будет доказательством в

пользу метафизической важности экстатического состояния. Каким образом единичный опыт, построенный в целом на чем-то вроде диалектики ощущения и отдаляющий нас от всякой реальности, — каким образом такой опыт может одновременно углублять и завершать видение реальности?

В случае с Платином такой парадокс можно решить только посредством теоретической интерпретации экстатического опыта. Интерпретацию экстатического опыта нужно четко отличать от описания самого опыта, и, как я попробую показать, эта интерпретация оказывается совершенно независимой от него.

Здесь кроется ключевая сложность метафизики Платина. Если собрать воедино все контрасты между реальностью, доступной Уму, и реальностью неограниченной, в которой пропадает экстатическая любовь, то начинает казаться, что между этими реальностями Платин обрывает все связи; и, следовательно, что религиозную жизнь на самом высоком ее уровне он считает совершеннейшим образом отличной от жизни умственной и думает, что религиозная жизнь — как бы другой природы, существует, так сказать, в другой сфере. Было бы смешно, часто повторяет он, использовать наш ум для определения природы Единого. «Сказать, что Единое — по ту сторону сущего, вовсе не значит, что Единое есть то или это... это выражение совершенно не передает весь объем его, и было бы смешно объять такую необъятность, как у него». Нужно хорошенько отдавать себе отчет в значении имени «Единое», которым мы этот предмет наделяем и которое на первый взгляд вроде бы выражает нечто позитивное. Ведь это совершенно не так. «По-видимому, имя „Единое“ здесь не содержит ничего, кроме отрицания множества. Пифагорейцы между собой символически называют его Аполлоном, то есть тем, что отрицает множественность. Если понимать слово „Единое“ и вещь, которую оно обозначает, в позитивном смысле, тогда

начало это будет еще менее ясным, чем если бы у него не было вообще никакого имени» (V 5, 6. 26—30).⁵ Существует множество текстов, предостерегающих от всякой попытки общаться с Единым иначе как через видение или непосредственное объединение. Чтобы описать присутствие Единого, Плотин прибегает к ощущению, которое, в понимании древних, было одновременно самым непосредственным и самым темным, именно — к ощущению контакта (VI 9, 7). «Но что можно „пробегать“ в предельно простом? Здесь достаточно прямого контакта. Правда, в момент контакта нет ни возможности, ни досуга выражать что-либо» (V 3, 17. 24—27). Еще присутствие неоднократно описывается в терминах света. Здесь нужно напомнить, что в противовес взглядам Аристотеля на ощущение света, Плотин в специальном трактате, посвященном этому вопросу, попытался показать, что восприятие света не предполагает никакого посредника между воспринимаемым объектом и воспринимающим органом, что оно обусловлено непосредственной симпатией между внутренним светом глаза и светом вне глаза. Таким образом, ничто не мешает понимать восприятие света как контакт и даже как объединение. «Это — контакт с таким светом, видение его душой — не благодаря какому-то другому свету, а благодаря самому этому свету, позволяющему душе видеть» (там же, 34—35).

И все же контакт, свет — суть только образы, помогающие обнаружить, что в экстатическом состоянии обычных условий познания больше не существует. Есть только вещь видящая и вещь видимая. «Когда видят Первое, то его не видят как нечто отличное от

⁵ Инге отмечает, что, возможно, Плотин употребляет слово «Единое» только потому, что у греков не было символа для нуля. Плотин называет «Единым» то, что Скот Эриугена в *De divisione natura* называет *nihil* (*The Philosophy of Plotinus*. II. P. 107—108).

себя, но как одно с самим собой» (VI 9, 10). «И — никакого посредника: то и другое (Душа и Бог) теперь лишь одно; и пока длится сие присутствие, никакое различие невозможно» (VI 7, 34).

В предыдущей главе Единое показалось нам началом разума, закваской умственной жизни. Здесь же оно выглядит противоположностью такой жизни, чем-то чисто иррациональным, предметом какого-то неизъяснимого опыта, который Плотин по мере надобности будет описывать в терминах чувственного опыта, как объект контакта или видения. Прежде Единое включалось для нас в рациональную систему — сейчас оно вне этой системы.

Что здесь кроется внутренняя проблема всего неоплатонизма — это со всей очевидностью показывает развитие системы. У Дамаския, последнего представителя греческого неоплатонизма в VI веке, эти две реальности различаются; за тринитарной системой ипостасей, состоящей из Единого, Жизни и Ума, Дамаский помещает какую-то глубинную реальность, которой он отказывает во всех именах, кроме «неизреченного». И это неизреченное решительно освобождается от каких-либо познаваемых отношений с исхождением ипостасей.

Нет ли уже здесь у Плотина двух метафизик, которые выведут из его системы позже? Иррациональной метафизики, определенно утверждающей исключительный характер начала, которое, по словам Дамаския, и есть-то начало «потому лишь, что никакое оно не начало»; и метафизики рациональной, где начало входит в структуру реальности в качестве первого термина?

Поскольку такой вывод никак не вписывается в намерения Плотина, нужно посмотреть, как он решает эту сложность. Попробуем объяснить следующее парадоксальное утверждение: «Ничто не может быть подобным ему (Единому), и должны быть вещи, подобные ему» (V 5, 10. 4—5), где в одной фразе Плотин отрицает и утверждает возможность найти об-

щую меру для вещей и Единого. Нет ли здесь чего-то еще, кроме непоследовательности?

Давайте четко разграничим две точки зрения. Платоновский рационализм утверждает трансцендентный характер Единого, которое, будучи универсальной мерой всех вещей, вещам однородно. А теория экстаза утверждает имманентный характер Души и Ума в Едином. Учение Платона связывает Единое и многое внешней зависимостью: Единое для него — вне множественности, так же как единство меры — вне измеряемых вещей. Только такой трансцендентный характер может гарантировать работу разума. И наоборот, имманентность вещей Единому стирает эту границу.

Так вот, Плотин, собственно, учит тому, что при верном понимании платоновской трансцендентности она, в основе своей, должна предполагать имманентный характер; то есть что в сфере духовных реальностей не может быть подлинной непрерывности без вбирания в себя низшей реальности реальностью высшей. Речь здесь идет не об имманентности как ее понимали стоики, то есть не о циркуляции и рассеянии первоначала по вещам; а наоборот — о том, что можно назвать имманентностью в трансцендентном, о вбирании вещей их началом.⁶ «Сущее, исходящее от Единого, не отделяется от него, хотя и не тождественно ему» (V 3, 12. 45—46).

«Душа не находится в мире — это мир находится в ней, ибо тело — не место для души. Душа — в Уме, тело — в Душе, Ум — в каком-то другом начале. А вот у этого другого начала больше нет ничего отличного от него, в чем бы оно могло быть; потому что не есть оно где-то, и в этом смысле оно — нигде. Где же тогда прочие вещи? В нем. Стало быть, оно не отделяется от прочих вещей, хотя оно и не в них» (V 5, 9. 30—35).

⁶ См. замечательную дискуссию об этом у Арну (Arnou. *Le Désir de Dieu*), с. 162 сл.

Что непрерывность духовных вещей не может быть попросту чисто внешней, как если бы вещи строились по линии, — это самый что ни на есть универсальный принцип философии Плотина, и мы уже видели много его примеров. Высшие части душ сливаются между собой, и души тем самым образуют только одну-единственную душу. Вершина этой единственной души, то, что в ней уже и не душа больше, совпадает с Умом. И точно так же «любящий Ум» перестает быть «Умом мыслящим» и объединяется с Единым. «Ничто в сей иерархии не отделяется от предыдущего отсечением» (V 2, 1. 21—22). «Всякая вещь отождествляется со своим вожатым, постольку поскольку она своему вожатому следует» (V 2, 2. 3—4).

С другой стороны, такое единство — никоим образом не смешение или смесь, как если бы высшее начало терялось в вещах. «Простая реальность Единого отлична от всех последующих вещей, она — в себе и не смешивается с идущими после нее, хотя и присутствует в них иначе» (V 4, 1. 5—7). Присутствовать в вещах по-другому не значит для этой реальности спускаться к вещам и смешиваться с ними, это значит — побудить их подняться к себе. «Из вещей, идущих за Первым, второе восходит к Первому, а третье — ко второму» (там же, 3—4). «Все вещи некоторым образом возвращаются к Единому» (V 2, 1. 2). «Все вещи суть Первое, потому что они из Первого исходят» (там же, 2. 25—26).

В таком ее понимании имманентность, по-видимому, не противоречит у Плотина трансцендентности, а, наоборот, оказывается подлинным ее условием. Любое другое предположение может разорвать духовные связи, существующие между началом и вещами, из него выведенными. Если бы выведенная вещь не содержала никакого внутреннего знания о своей связи с началом, тогда она потерялась бы в бесконечности, как материя. В основе дедукции у Плотина вовсе не лежит какое-то чисто внешнее и позна-

ющеся извне отношение: здесь нет вещей и разума, который их познает. Глубинная работа духа неотличима от подлинной реальности: «мышление дает вещи существование». Но такое глубинное познание начала может быть только самым началом. Оно может быть только экстазом.

Отсюда — значение и значимость феномена экстаза у Плотина. Редкая, исключительная, моментальная форма возникновения экстаза в душе, связанной с телом, не препятствует тому, чтобы экстаз был естественным и необходимым состоянием Ума и Души. Объединение с Единым и мышление многого неотделимы ни по праву, ни фактически. «Видит ли Ум вещи по частям и тем другим образом (в экстазе) в разное время? В дидактическом изложении его видения кажутся событиями. На самом же деле Ум всегда обладает и мышлением, и тем состоянием, когда он не мыслит, но получает от Единого видение, отличное от мышления. Действительно, видя Единое, Ум уже обладает сущими, которые порождает, и в своем сознании познает вещи, им порожденные и в нем содержащиеся. Так вот, видение этих вещей называют мышлением, но в то же время Ум видит Единое той своей способностью, которая дает ему мыслить» (VI 7, 35. 27—33). Так духовная жизнь вбирается и оплодотворяется экстазом.

Но не отменяет ли экстатическое состояние заодно со всяким отличием между субъектом и объектом еще и само познание? «Как, — спрашивает оппонент, — быть нам в красоте, если мы не видим ее? Просто, — отвечает Плотин, — когда мы видим красоту как нечто отличное от нас, мы еще не находимся в ней; в красоте можно быть лишь тогда, когда становишься самой Красотой» (V 8, 11. 19—21). Это как с болезнью и здоровьем: впечатления от болезни гораздо сильнее, а здоровье вообще едва чувствуется. И все потому, что болезнь изгоняет нас из нас самих, а здоровье, наоборот, заключается в состоянии единства со своей сущностью.

Теперь мы понимаем, почему Плотин столь старательно связывает рационализм с мистицизмом. По существу мистическое познание есть для него не что иное, как живой и ясный опыт, удовлетворяющий стремление к единству, то есть основное стремление разума. Такая вера в единство — общепринятое представление, это — предпосылка всякого мышления (VI 5, 1): «Что одна и та же вещь целиком может существовать одновременно повсюду — это общепринятое представление; уже следуя спонтанному движению мысли люди говорят, что Бог — в каждом из нас... Конечно, это надежнейший принцип всего... Он даже предшествует принципу, гласящему, что все вещи желают Добра; ведь для правильности последней мысли все должно стремиться к единству, формировать единство и желать единства».

То, что существует в вещах, должно быть и в нас. А поскольку три ипостаси входят в природу вещей, резонно предположить, что они тоже находятся в нас, то есть в том внутреннем человеке, о котором говорит Платон. «В нас — начало и причина Ума, то есть Бога» (V 1, 10–11). Таким образом, экстаз — это когда мы возвращаемся к самим себе. В общем и целом обратиться к высшему началу вовсе не значит покинуть себя, это значит стать внутри себя. «Все содержание Души обращается к Уму, Ум же — как бы внутри Души» (V 3, 7. 27). Что же касается Единого, то, «достигнув чистого Ума, мы видим, что Единое — самое нутро его» (там же, 14. 14–15).

Теперь остается выяснить, почему Плотин именно так ставит вопрос, зачем ему религиозная интерпретация рационализма. Если взять чисто рациональную концепцию порядка форм, вроде концепции возникновения ипостасей, когда ее рассматривают извне; и — глубинное проникновение, то самое единство, на котором Плотин настаивает и желает сообщить ему весь его смысл, то становится ясно, что вся разница между этими концепциями заключается в позиции Я, в его отношении к созерцаемым объек-

там. В первом случае Я подобно бесстрастному зеркалу, вся польза которого заключается в сохранности своей чистоты для лучшего отражения предметов. Во втором случае в процессе познания происходит преобразование Я изнутри. Я не только участвует в движении, производящем формы, но и само отождествляется с этим движением во всех вещах. «Мы — все, что ни есть. . . Я не знает границ себе» — таковы формулы, указующие, что развитие или вырождение Я суть лишь метафоры, уподобления Я вещам самых разных уровней, с которыми оно может объединиться и дать «подобие влюбленного возлюбленному».

Это подчеркнутое внимание к нашему субъективному состоянию при созерцании вещей; эта характерная для философии Плотина неспособность постигать реальные вещи сами по себе и рассматривать все формы реальности вне зависимости от теснейшего соотнесения с состоянием познающего их субъекта; вообще слияние субъекта и объекта — все эти вещи вели к неизбежной трансформации рационализма.

Глава девятая

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Поводя итог, мне хотелось бы указать на существование в системе Плотина некоего нового типа идеализма, который начал тогда внедряться в философскую мысль Запада и развитие которого прослеживается вплоть до наших дней. Не то чтобы я считал мысль Плотина самостоятельной реальностью, просто добавленной, как она есть, к господствовавшим тогда идеям и оставшейся нетронутой впоследствии. История философии знакомит нас не с идеями, бытующими сами по себе, а только с мыслящими людьми. Метод ее, как и всякий другой исторический метод, — номиналистический. Для истории философии нет идей в строгом их понимании — для нее есть лишь конкретные, действенные мысли. Проблемы, волнующие философов, и решения, которые философы предлагают, суть реакции на оригинальные мысли их предшественников, работающие в определенных исторических условиях и в определенной среде. Конечно, идеи или представления о реальности, вытекающие из такого рода реакций, можно рассматривать изолированно. Но при такой изоляции идеи могут уподобиться следствиям без причин. Точно так же идеи можно классифицировать по общим рубрикам, но ведь классифицировать идеи — не значит писать историю.

Как же, могут возразить нам, разве номинализм не распыляет историю философии на разобщенные индивидуальности? Конечно, нет, ведь от индивида к индивиду вполне могут передаваться тенденции, а также неприятие или пристрастие, которые эти тенденции демонстрируют в связи с такой-то проблемой или ее решением. Значит, и в истории философии может существовать непрерывность. Между тем мы видим, что с великими течениями мысли, связывающими индивидуальные сознания друг с другом, происходит явление, издавна знакомое историкам искусства. Творческая мощь истощается, и место изначально самобытных творений занимают какие-то механические жесткие формулы. Вот тогда-то и можно говорить, что философская система существует как таковая, в виде идеи; но тогда же система эта оказывается на грани смерти. И очередное развитие становится возможным только с новым оригинальным усилием, которое, впрочем, часто приводит не столько к созиданию, сколько к возрождению, восстановлению непосредственного контакта с первичной мыслью.

Итак, номиналистический метод не препятствует непрерывности философской мысли. С другой стороны, этот метод никоим образом не ведет к скептицизму, как могло бы показаться. Действительно, если существует непрерывность философской мысли, если, одним словом, какой-то философии сопутствует успех в самом возвышенном его понимании, то это значит, что создатель такой философии раскрыл перед людьми какие-то глубинные тенденции, которые прежде из-за нашего понимания реальности оставались неудовлетворенными. Точкой отсчета подлинной философской реформы, вроде реформы Сократа или Декарта, всегда оказывается конфронтация требований человеческой природы с представлениями рассудка о реальности. Именно чувство несоответствия между такими требованиями и такими представлениями и пробуждает в умах исключительно одаренных философское призвание. Так, ма-

ло-помалу философия открывает человеку его самого. Точкой опоры живой философской мысли становится не что иное, как осознание реальности своих собственных потребностей, своих собственных тенденций. Философия, в которой на момент ее появления вроде бы нет необходимости, оказывается просто пустым и досужим любопытством.

Стало быть, утверждая, что Плотин вносит в западную философию новый тип идеализма, я имел в виду не какую-то новую идею, которую он добавляет к идеям предыдущим, а то, что он выводит на свет некую глубинную тенденцию, меняющую наше представление о мире.

Здесь, прежде всего, нужно выяснить, каким потребностям отвечает у Плотина его теория имманентности души первоначально, теория, для которой экстаз служит, так сказать, проверкой на опыте.

Потребность эта, как мы видели, чувствуется во всем учении Плотина. Во внешней реальности философ хочет найти не инертный и сопротивляющийся объект, а место, благоприятное для духовной активности. Я уже показал, что в конечном итоге именно основания рационалистической физики сводят всякую естественную силу к созерцанию формы, которая должна реализоваться в бытии: творение — это созерцание. Далее, мы видели, почему различные способности души — от высочайших до низших — должны быть разными уровнями, куда поднимается или опускается духовная жизнь. Мы видели также, каким образом многие, не смешанные друг с другом души, объединяются в одну-единственную духовную жизнь и могут при этом от нее отделяться и обособиться; и как тем самым вся проблема предназначения души сводится к проблематике ее духовной жизни. Наконец, для Ума нет внешних ему объектов, нет чего-то, что сделало бы умственную жизнь каким-то счастливым случаем, встречей, которой могло бы не быть. Умопостигаемое — внутри Ума, то есть Ум —

это мышление себя самого, и мыслит он все прочее потому только, что мыслит себя самого. Наиболее интенсивное состояние духовной концентрации, когда исчезает всякий внешний объект, есть в то же время состояние, в котором познается и глубочайшая реальность.

Именно тогда «присутствие всего в жизни настолько интенсивно, что уже и не отличается от нее. Такая жизнь есть жизнь всецелая, ясная и совершенная; и вся Душа — в ней, и Ум весь — в ней. И тогда достаточно ей самой себя, и искать ей — нечего» (V 3, 16. 26—30).

Значит, ни Ум, ни Душа не могут быть чем-то внешним. Ум и Душа суть этапы одной жизни, все более и более внутренней, все более и более автономной, все более и более свободной. Достигший Ума «больше не обладает этой жизнью как чем-то отличным от себя самого» (I 4, 4).

Но может ли духовная жизнь, может ли этот постепенный процесс освобождения и углубления в себя остановиться на Уме? Ни в коем случае. «Мысль свою нужно сближать с чистым, чуждым всякой множественности Единым; с Единым всецело простым и потому простым по-настоящему» (V 3, 16. 14—16).

Чтобы лучше понять, зачем духовной жизни так уж необходимо превзойти саму себя, попробуем взять отношения Ума и Единого в другом аспекте и воспользуемся для этого восьмым трактатом VI «Эннеады», одним из самых глубоких во всем творчестве Плотина. Умственная жизнь для Плотина — это прежде всего свобода и освобождение. Во внешнем своем аспекте действие никогда не бывает свободным. Практическая активность добродетели объясняется только принуждением. «Добродетель бывает свободной и освобождает душу только потому, что остается в себе; но в силу неизбежной необходимости она вынуждена начальствовать над стремлениями и деятельностью; правда, этого она не хочет и даже в таких условиях все еще зависит от себя. То

есть всякую активность она обращает на себя и не подчиняется ничему другому: например, если сочтет нужным, она не будет спасать тело от опасности и покинет его; она же побуждает человека отказаться от жизни, богатства, детей и даже родины» (VI 8, 6. 9—17).

Вот почему символами и выражением этой крайней свободы считается полное отречение и жертва.

Очевидно, что в свободе при таком ее понимании можно найти не только внутренний динамизм Ума, обретающего в самом себе законы и правила своего собственного мышления. В Уме платоновского типа свобода заключалась просто в независимости диалектики, которая исключительно в силу внутренней необходимости, мысля себя саму, творит свои объекты или, по крайней мере, обнаруживает их. У Плотина же речь идет о более глубинной, более внутренней свободе, потому что понять ее не под силу ни одной форме реальности. Эта сверхчувственная свобода есть «та самая природа, которую мы иногда ощущаем в себе; в ней нет ничего, связанного с нами, ничего, принуждающего нас терпеть привходящие влияния судьбы. Кроме нее все наше находится в рабстве у случая и происходит в силу судьбы, и только из-за нее мы все еще владеем собой и все еще независимы». Так вот, природа эта есть то в нас, что соответствует Единому или Добру. «Она — активность какого-то похожего на Добро света, по добру своему превосходящего Ум... Взойдем же к нему, сделаемся этим светом — и только им, бросим все остальное. И как не сказать тогда, что мы — больше чем свободны и больше чем независимы?... Ведь мы стали самой настоящей жизнью, или живем такой жизнью, где нет ничего, кроме нее самой» (VI 8, 15. 14—27).

Итак, Единое предстает здесь как субстанция духовной жизни и одновременно как подлинный фундамент ее автономии. «Единое — внутри всех вещей и в глубине их» (там же, 18. 3). Стало быть, Еди-

ное не просто нельзя считать чем-то нам чуждым — оно, наоборот, есть то единственное, что открывает нас самим себе. Прежде всего, не нужно больше соотносить Единое и прочие вещи как две разноплановые реальности, будто бы представляя, к примеру (Плотин здесь, конечно же, имеет в виду очень уж буквальную интерпретацию «Тимея»), какую-то массу, хаотично распространенную в космосе, и Единое, внедрившееся откуда-то извне, чтобы ее упорядочить (там же, 11). Ведь Единое — это, напротив, принцип, универсально распространенный внутри самих вещей, именно благодаря ему вещи могут быть внутри себя, то есть быть действительно свободными (там же, 13).

Добро позволяет нам быть самими собой. «Чем больше доля добра в сущем, тем больше подчиняется ему его сущность, тем ближе эта сущность к идеалу его бытия; и вот, сущность его составляет одно с его волей, и его воля дает ей существование... Присутствие Добра в сущем не зависит от случая и не чуждо его воле; сама его сущность определяется Добром и благодаря Добру принадлежит себе самой» (VI 8, 13. 14—24).

Поэтому «устремившись к Добру, больше не скажешь, где оно; отныне око души видит его повсюду, куда бы душа ни взглянула» (там же, 19. 8—11).

Во всех своих аргументах Плотин стремится показать, что Единое предельно свободно в том смысле, что оно — не что-то конкретное и что у него нет своей сущности. Умопостигаемое сущее есть то, что оно есть благодаря своей сущности или природе, и именно в этом смысле оно владеет собой и является свободным. Но свобода Единого еще больше. «Что же, начало, сделавшее сущность свободной... начало, которое можно назвать творцом свободы, — чьим рабом ему быть? Рабом своей сущности? Так ведь это его сущность берет от него свободу, она — после Единого, и нет у него никакой сущности» (там же, 12. 17—22). Единое не владеет собой в обычном смысле

слова, потому что владение собой предполагает различие, по крайней мере логическое, между управляющей и управляемой частью. Свобода в самом высоком смысле слова, известном греческой морали, заключается в действии «согласно своей природе». Значит, такая свобода нуждается в какой-то последней, ни к чему не сводимой данности — в природе: это еще не свобода Единого, «желающего быть тем, что оно есть, и существующего тем, чем оно хочет быть. Воля его — одно с ним» (там же, 13). Можно сказать, что «Единое творит само себя» (там же), что оно — «причина себя» (там же, 14), правда, на том лишь условии, что оно не проводит в себе никакого различия между актом творения и тварью. «Творение им себя не знает никаких помех. Единое не стремится выполнить какую-то задачу: оно — акт, который не делает какую-то работу, но уже есть сама эта работа во всей ее полноте. Единое и творение им себя — это не две вещи, это одна вещь. Бытие Единого тождественно акту его творчества и, в каком-то смысле, вечному его возникновению» (VI 8, 20. 5 сл.).

Тезис Плотина о свободе Единого встретил сопротивление, возможно, уже в его школе. Это подтверждают возражения, которые он рассматривает в своем трактате. Действительно, такой тезис не мог не поразить людей с привычным образом мыслей, привыкших к схемам платонизма и стоицизма. Мысль об абсолютной свободе была чужда греческой философии. Положить в основу вещей свободу значило ввести в бытие привходящее, случайное, то есть то, что греческие интеллектуалы должны были считать реальностью ущербной и подчиненной. В самом деле, говорили что-то в этом роде оппоненты, либо для вас Единое — нечто вечное, нечто вообще никак не порожденное, и тогда «оно ограничивается тем, что оно есть, и потому ему нужно быть собой и ничем больше» (там же, 10), либо, если отрицать за ним всякую природу и всякую сущность, тогда оно будет сре-

ди вещей, которые могут существовать как-то иначе, не так, как они существуют; оно будет случайным и привходящим (там же, 9).

Все эти возражения демонстрируют прежде всего сложность, с которой новое понимание воли вводилось в старые категории греческой философии, то есть в категории сущности и привходящего. Причина тому проста. Эти категории служили для классификации вещей или объектов, а Единое Плотина — не вещь и не объект. Оно — субъект: чистый, абсолютный, единичный субъект, совершенно безотносительный к внешним объектам. Единое — за тем пределом, где всякая определенность субъекта через объект постепенно устраняется до полного своего исчезновения. Напомним, что Ум был только этапом в этом последовательном устранении. Если чувство и рассуждение связаны с внешними объектами, то Ум — это мышление самого себя, единственный его объект — он сам. И тем не менее двойственность здесь все еще остается, по крайней мере, двойственность умозрительная, между субъектом и объектом, здесь остается определенность субъекта через объект. И напротив, в Едином такое ограничение полностью исчезает. Единое — больше не мышление себя самого, это, как говорит Плотин, просто «мышление» (VI 7, 37). Но мышление есть то, что просто дает мыслить чувственным вещам (там же, 23), само мышление не мыслит. Единое для Плотина — это фактически чистый субъект, как бы чистое Я. «Первая ипостась не заключается в чем-то бездушном или в жизни без разума» (VI 8, 15. 30). Уже в Уме активность тождественна бытию (там же, 7). В Едином это тождество абсолютно. «Единое любит в себе именно неподвижное свое действо и как бы ум... Как существует оно? Словно бы с опорой на себя, как бы взглянув на себя, — вот этот самый взгляд и соответствует его существованию» (там же, 16. 15—21). Но чем же еще может быть взгляд, или, пользуясь словами Плотина чуть ниже, интуиция, как не

мыслящей активностью в самой себе, активностью субъективной, в которой стирается всякий след объекта?¹

В пользу такой интерпретации есть еще один аргумент. Когда Плотин рассматривает Ум как сложный и составной порядок, тогда в Уме легко различается и Единое — начало порядка и организации как таковой. Но вот когда слово «Ум» обозначает то состояние совершенной собранности, при котором объект целиком поглощается субъектом, в этом случае пропадает и всякое точное различие между Умом и Единым. Чтобы вернуть это различие, Плотин вынужден, например, в третьем трактате V «Эннеады» украдкой перейти от второй концепции к первой и противопоставлять Единое не столько мышлению себя самого, сколько умопостигаемому порядку, как его понимает Платон. Точно так же, когда в четвертом и пятом трактатах VI «Эннеады» Плотин повествует о всецелом сущем, которому в самой своей основе тождественна душа, мы прекрасно понимаем, что под всецелым сущим здесь понимается Ум. Но вот когда, описывая всецелое сущее, Плотин утверждает, что оно — все сущие и ни одно из них, что оно одновременно везде и нигде, он тем самым наделяет такое сущее характеристиками, которые, как правило, относятся к Единому.

И вот оказывается, что именно этой интерпретации придерживался человек, который уже по природе своего духа был наилучшим образом подготовлен к пониманию Плотина, а именно — Гегель. В своей «Истории греческой философии» (Werke, vol. XV, p. 41), отвечая на упреки тех, кто превращает Плотина в какого-то восторженного мистика, Гегель говорит, что экстаз для Плотина был «чистой мыслью, взятой самой по себе (bei sich) в качестве объекта». «Плотин придерживался мнения, что сущность Бога

¹ «Единое полностью обращается на себя, внутрь себя» (VI 8, 17. 25—26).

есть мышление само по себе и что сущность эта присутствует в мышлении» (там же, с. 39).

Вот почему Плотин может ответить на упреки в том, что вместе с Единым в самое средоточие вещей он вводит случай и привходящее: эта чистая спонтанность, «схожая с корнем гигантского древа мира» (VI 8, 15. 35 сл.), есть «воля — не произвольная и не привходящая; воля, устремленная к совершенству, не может быть произвольной» (там же. 23—24). Свой фиксированный и стабильный порядок Ум берет от Единого именно потому, что Единое — это «вечное бодрствование и сверхмышление» (там же. 33).²

Отсюда следует, что Единое не является, как это может показаться сначала, сферой, где философская мысль превращается в какое-то нечленораздельное мистическое заикание. Реальность Единого означает утверждение радикальной автономии духовной жизни, взятой в самой себе — не отдельными фрагментами, а в конкретной своей полноте. Поэтому у Гегеля были все основания считать, что «в основе платиновской философии лежит идея интеллектуализма или возвышенного идеализма».

Оригинальность этого идеализма, причина, по которой он становится чем-то новым и плодотворным, заключается в его приоритетах. В отличие от идеализма греков внимание Платина сосредоточено не на объектах, а на отношении объекта к субъекту. Действительно, идеализм Платина не заменяет, как у Платона и Аристотеля, чувственные объекты на мысленные, и не превращает мысленные объекты, формы или идеи, в сущность чувственных объектов. Фактически мысленные объекты так и остаются для этих философов объектами, а субъект в собственном

² Колоссальное значение этой теории свободы в истории философии я показал в исследовании «Свобода и детерминизм» (*Liberté et déterminisme* // *Revue internationale de Philosophie* (Brussels), août, 1948. P. 1—13). Сноска добавлена в англ. переводе Дж. Томаса (А. Г.).

смысле слова может быть лишь чем-то вроде зеркала, которое объекты отражает, или восприимчивости, которая их принимает. Да и те же стоики разве не говорили, что разум — это именно скопление идей?

Плотин же, напротив, считает основой вещей и подлинной реальностью, прежде всего, активный субъект и духовную активность. Один из последних интерпретаторов Плотина, Макс Вундт, считает, что у Плотина нет какой-то определенной теории. В некотором смысле он прав. Плотин — это, скорее, духовный наставник, а не теоретик. То, что мы привыкли считать самым существенным в его теории, трицу ипостасей: Единое, Ум и Душу, — все это для первых читателей философа, давно уже привыкших к такого рода спекуляциям, должно быть, казалось банальностью или, по крайней мере, некоей точкой отсчета. Новым здесь была не буква, а дух. Новым было стремление убрать из числа духовных реальностей фиксированные объекты, идеи или, по крайней мере, сделать их, на удивление пришедшему в школу Порфирию, модусами, способами существования Ума, а не вещами. Новым было желание ввести в умопостигаемый мир подлинно индивидуальный субъект с его конкретным богатством и бесконечными определенностями. Наконец, новым было понимание самих ипостасей — не как вещей, а как духовных состояний. Ибо в подлинной реальности нет ничего подобного вещам. Там есть только созерцающие субъекты, для которых созерцание, как и в случае с монадами Лейбница, занимает более или менее высокий уровень чистоты. Чистый субъект или Единое; субъект, умозрительно отделенный от своего объекта, или Ум; наконец, субъект, распыленный и рассеянный в мире объектов, или Душа, — все это активные субъекты на разных уровнях активности.

Но при таком положении дел субъект, то есть мы сами, больше не чувствует себя в изоляции перед миром объектов. Если между субъектом и объектом не остается никакой другой связи, кроме позна-

вательной, то сами субъекты связывают между собой более глубокие узы внутренней симпатии. Здесь нет никакой раз и навсегда установленной разницы или строгой внеположенности. Разницу между субъектами отмечает лишь уровень их духовной концентрации. Поэтому каждый субъект может преобразиться внутренне и стать другим, не тем, что он есть. «Я не знает своих границ»; в духовной своей жизни оно выходит за рамки, которые считало своими. Значит, познание чего-то нового не только соотносится с другими знаниями — оно еще изменяет глубины самой души.

Такое понимание духовной жизни влечет за собой два парадоксальных, хотя и взаимосвязанных при этом следствия. Во-первых, сознание — вовсе не мера духовного существования; и, во-вторых, наше предназначение вовсе не заключается в действии, как думали стоики. Сознание освещает только ничтожнейший фрагмент субъекта, которым мы на самом деле являемся, ведь «мы суть все сущие, пусть даже мы об этом не знаем». Таким образом, сознание возникает из несоответствия нашей мнимой реальности и нашей истинной реальности. Точно так же и действие предполагает какие-то внешние, ложные отношения, отвращающие душу от ее собственной природы. Это не значит, что идеализм Плотина представляет собой какую-то школу факиров. Сказать, что внешнее действие не выражает присущую нам способность, не значит рекомендовать бездеятельность из-за своих страхов и опасений. Это всего лишь означает ту мысль, что внешнее действие занимает уровень более низкий, чем мышление; что внешнее действие есть только «тень созерцания»; и что не стоит искать в действии истинного и прочного улучшения нашего существования.

Зато идеализм Плотина (и здесь современники видели главное значение этого идеализма) позволяет поставить и решить проблему человеческого предназначения, причем внутри самой философии. Впервые

видение мира, заданное нам философией, полностью отвечает видению мира, необходимому для решения вопроса о нашем предназначении. Философский рационализм и религиозное сознание здесь поддерживают и дополняют друг друга. Если у Платона миф о предназначении души кажется какой-то сказкой, добавленной к рациональному объяснению мира; если в христианстве религиозное предназначение, творение, падение и воздаяние требуют вмешательства каких-то спонтанных и непредвиденных сил, которые последовательно раскрываются в истории, но никак не связаны с природой вещей; то у Плотина, напротив, предназначение души — это не что иное, как рациональное познание порядка вещей, познание, которое, завершаясь на своем начале, Едином, ведет к совершенному избавлению души, то есть к «концу странствия». Конечно, уже стоики придерживались излюбленной ими идеи, что знание необходимости освобождает человека, и здесь Плотин во многом обязан их разработкам. Однако у стоиков это представление о необходимости нагружено еще массой физических и религиозных представлений, которые существенно изменяют ее природу. Материальный характер их огненного бога, с одной стороны, и целевая установка, которую они приписывают его воле, с другой стороны, не позволяют стоикам говорить о необходимости чисто рациональной. У Плотина же, напротив, единственная необходимость есть необходимость распространения духовной жизни, и необходимость эта целиком и полностью отвечает условиям самопознания.

Такое решение вопроса возможно именно потому, что субъект предназначения, душа, в основе своей и по самой своей сути тождествен началу мира. Познание божественного в нем тождественно познанию самого себя. Поэтому все наше предназначение заключается в нашей духовной жизни. Плотин еще использует в качестве символа фантастическую топографию мира, ставшую модной благодаря религии

спасения. Однако несложно заметить, что локальных различий между областями, куда помещается душа в своем восхождении, для философа больше не существует. Различие «здесь» и «там», высшего и низшего, означает теперь просто различие между чувственной рассеянностью и внутренней концентрацией.

Поэтому участь души не распределяется на исторически отличные друг от друга эпизоды, которые разворачиваются на разных сценах. Религиозная мысль Плотина так же противостоит обычным представлениям о мире в религиях спасения, как его философская мысль противостоит греческому рационализму.

Это двойное противопоставление объясняется одной и той же идеей — идеей духовной жизни. Конечно, Плотин не был изобретателем духовности. Отрешенность от чувственных вещей и обособленность души внутри себя прославляется в трудах многих поколений язычников и христиан до него. Плотин даже не был первым, кто стал наделять духовную жизнь одновременно моральным и космическим смыслом, превращая разум в силу, которая одновременно одушевляет миры и восстанавливает душу в ее счастливом состоянии. Просто он весьма своеобразно понимал отношения души и Бога. Во-первых, это прямое отношение, без посредства какого-либо спасителя или физической общности: философ достигает контакта с Единым «один на один», за счет своего собственного размышления. Во-вторых, для возникновения этого отношения не нужно призывать божество: у Единого нет желания спасти души; его благодеяния осуществляются в силу одной лишь необходимости его природы, подобно освещению светом. Наконец, в-третьих, коль скоро так, получается, что Единое — повсюду и что между Я и Единым существует сугубое тождество. Душа обретает Единое в потаенных глубинах самой себя как чистый субъект, делающий из нее субстанцию, автономное и независимое существо.

Так вот, три эти особенности точь-в-точь совпадают с религиозными представлениями индийцев в том виде, в каком мы встречаем их в Упанишадах.

Плотин уловил сродство между такой религиозной концепцией и греческим рационализмом, и идеализм философа возникает из их сближения. Греческая философия всегда стремилась выразить рациональную необходимость, благодаря которой одни формы реальности происходят из других. Но именно этим вопросом озабочен и Плотин. Только формы реальности для него не могут рассматриваться как некие инертные данности, существующие вне зависимости от духовных активностей, их установивших. Если формы реальности действительно выводятся рационально, то субстанция их заключается непосредственно в духовных активностях. При таком понимании рационализма он действительно согласуется с наличием одной-единственной духовной реальности мистика, с актом, лежащим в основе всех прочих реальностей, не будучи ни одной из них.

Этот новый тип идеализма, созданный Плотин, образует независимую и мощную силу в истории философии. Сейчас не стоит даже касаться истории такого идеализма. Было бы уместно только показать, как в нашей Западной цивилизации дух его проявляется в форме философии одновременно религиозной и рационалистической, но при этом совершенно чуждой христианской мысли.

Главное, что сохраняется здесь веками — это утверждение полной автономии жизни разума. Жизнь разума не только не напоминает какую-то счастливую случайность, доставшуюся в удел полностью оформленному миру; жизнь эта не только есть самое сущность мира — она еще ни под каким видом не может быть узницей форм, в которых реализуется на деле. Единое, то есть собственно основа этой жизни, есть абсолютная свобода. Следовательно, свобода в нас не реализуется как-то спонтанно, из

ничего, в мире уже существующем, подобно какой-то «империи в империи», — она реализуется во все более и более сокровенном единении с жизнью вселенной.

Значит, основа жизни разума, и тем самым — жизни личности, лежит в бесконечности. Единое — это «возможность всего». Нельзя более четко выразить то, что ищущим в таком начале является сила, способная бесконечно творить и поддерживать духовную жизнь. Плотин всю душу убежден, что в основе своей сила эта есть мы сами и что подлинное наше предназначение — вновь воссоединиться с ней; и слова его, произнесенные, по свидетельству Порфирия, на смертном одре, обобщают и усиливают сей философский идеал: «Сейчас я попробую возвести божественное во мне к божественному во Всем».³

³ «Жизнь Плотина», 2.

Глава десятая¹ (приложение)

ЧУВСТВЕННЫЙ МИР И МАТЕРИЯ

Когда в античной философии возникает вопрос о мире, нужно раз и навсегда забыть о введенной Декартом современной, двойственной, точке зрения, согласно которой мир — это объект, физическая реальность, противопоставленная субъекту другой природы, его созерцающему. Для древних мир существует таким, как о нем говорят стоики, это — «целое, составленное из богов, людей и того, что для них сделано»; это, скорее, субъект, а не объект. Таков мир и для Плотина. Вот что этот мир говорит о себе самом: «Создал меня — Бог; я — из него и я совершенен. Во мне — все живое, и я ни в ком не нуждаюсь, потому что объемлю все живущее: растения, животных, вообще все, что ни родится; во мне — боги многие и сонмы демонов, и добрые души, и люди, счастливые своей добродетелью. Земля далеко не вся разукрашена всевозможными растениями и всеми животными, и море не стяжало себе силу жизни, потому лишь, что и воздух весь, и небо, и эфир — также совершенно безжизненны. Добрые души — там, выше. Это они дают жизнь звездам и вечной сфере неба, что кружит по образу Ума под мудрым води-

¹ Эта глава была добавлена Э. Брейе специально для английского перевода Дж. Томаса (А. Г.).

тельством всегда вокруг одного центра, не ища ничего извне. Все сущее во мне желает Добра, но достигают его все по своим возможностям. От Добра зависит все небо, и вся моя душа, и боги в моих частях, и все животные, и вещи, вроде бы бездушные, которые я поддерживаю. И причастны они не только существованию: у растений есть жизнь, у животных — еще ощущения, у некоторых есть разум, у некоторых — всецелая жизнь. Они не равны, и не надо требовать от них равных действий. Видеть просят не палец, а только глаз: с пальца, по-моему, достаточно быть просто пальцем и заниматься своим делом» (III 2, 3. 20—40).

Этот текст аккумулирует все положения Платона о чувственном мире: божественное происхождение мира; его совершенство, идущее от полноты бытия; населенность живыми существами всех элементов: неба и воздуха, земли и воды; иерархию существ, нисходящих от богов, которые одушевляют звезды, до грубой материи, и в промежутке — череду демонов, добрых душ, разумных существ, животных и растений; нет ничего, что не было бы неодушевленным, одушевлены даже вещи на вид бездушные; наконец, у всего в этой совокупности есть свое собственное назначение, необходимое для гармонии целого.

Несложно заметить, что источник такого образа мира с акцентом на божественном совершенстве вселенной нужно искать в «Тимее». Описав вселенную в целом и по частям, вплоть до мельчайших деталей, Платон подводит заключение: «Восприняв в себя смертные и бессмертные существа и пополнившись ими, возникло видимое Живое Существо, объемлющее все видимое; чувственный Бог, образованный по образу Бога умопостигаемого; величайший, наилучший, прекраснейший Мир — одно-единственное в своем роде Небо».²

² Тимей, 92 с. Перевод С. С. Аверинцева с изменениями (А. Г.).

Мир — это не скопление частей, а одно целое, в котором порождаются части. Это не сборище живых существ, а «один счастливый и самодостаточный бог» (III 5, 5. 8—9), это «одно совершенное существо — безущербное, независимое, в котором нет ничего, противного его природе» (IV 8, 2. 15—17). Это, вещает Плотин языком, напоминающим религиозный пафос Филона Александрийского, «сын умопостигаемого Бога, сын высочайшей красоты... сын, единственный из всего прочего, явленный вовне, единственное порождение Бога» (V 8, 12. 3 сл.).

Но здесь возникает одна сложность. Правда ли, что все эти умопостигаемые реальности, которыми населен мир: душа мира, души звезд, демоны, души людей, то есть начала жизни вообще, — правда ли, что все это принадлежит чувственному миру? Не отличаются ли они от того, что мы встречаем в недрах умопостигаемой реальности? Плотин весьма далек от такой мысли. На самом деле, душа мира и все частные души пребывают в умопостигаемом мире: это как бы их естественное место. Там они все еще живут неподвижно и неизменно, полной и совершенной жизнью; взгляд их нацелен на Ум, и через Ум — на Добро. Между такой неподвижной жизнью внутри умопостигаемой реальности и их задачей одушевлять чувственный мир нет не то чтобы хоть какого-то противоречия — наоборот, выполнять эту задачу все души и могут-то как раз потому, что «не отклоняются» и «остаются свыше». Для Плотина не существует (и это, как мы увидим, оказывается принципом всего, что можно назвать его физикой) какого-либо творящего или созидательного действия, отличного от духовного или созерцательного акта, который добавлялся бы к созиданию как что-то новое. «Всякое созидание — это созерцание». Творение или организация чувственного мира есть необходимая зависимость от духовного видения точно так же, как освещение пространства зависит от одного лишь присут-

ствия солнца. Поэтому Плотин и не хочет, чтобы мировой порядок был результатом какого-то намерения или обдуманной воли: это значило бы низводить демиурга и вообще природу в ранг обычного ремесленника, замыслы которого осуществляются чисто механическими средствами. Творящая душа «всегда освещена, в ней постоянно горит свет, который она отдает вещам низшим; низшие вещи держатся ею, омываются ее лучами и потому наслаждаются жизнью в меру своих возможностей; точно так же люди обогреваются у костра, сидя вокруг него» (II 9, 3. 1—5). Гностикам, для которых душа творит мир, «утратив крылья», и для которых творение мира становится тем самым низменным деянием злого демиурга, Плотин возражает: «Такое падение (для души), безусловно, означает забвение ею вещей умопостигаемых; но если она позабыла их — как ей созидать мир?» (II 9, 4. 7—8).

Таким образом, действие демиурга неотличимо по своей природе от действия, в котором, как мы видели, Добро творит Ум, а Ум — Душу. Просто такое действие расположено на самом низком уровне и потому уже не может создать ипостась, способную творить дальше. Свет, исходящий из него, встречает, словно бы какое-то зеркало, материю и дает лишь образ умопостигаемого мира, то есть мир чувственный.

Прежде чем рассмотреть, что такое демиург, что такое материя и что расположено между демиургом и материей, отметим вкратце, каким образом эта концепция Плотина определила его отношение к другим, отличным от нее концепциям, с которыми Плотин сталкивался, то есть к буквальной интерпретации «Тимея», а также концепциям стоиков и гностиков. В «Тимее» Платон изображает демиурга, который сначала мастерит душу мира на манер афинских ремесленников, конструирующих планетарии, а затем наставляет подчиненных ему мастеров в изготовлении душ и тел, что подразумевает уже начало ми-

ра. Подобно многим толкователям до него, Плотин не оставляет ничего от антропоморфического аспекта этого мифа. Он отбрасывает всякую возможность хоть какого-то размышления или механического воздействия. Единственное, что он оставляет, это ряд ипостасей: демиург, душа мира и подчиненные демиурги. Не может философ допустить и начала мира. Ведь духовное видение, от которого мир зависит, вечно. Будучи образом такого видения, мир должен существовать всегда, во времени без начала и конца, которое Плотин вместе с Платоном называет образом вечности. Конечно, в представлении Плотина это — цикличное время вечного возвращения: «Длительность мира четко ограничена во времени неподвижными разумами; и по окончании заданного времени мир всегда возвращается в исходное состояние с чередованием, заданным периодами его жизней» (IV 3, 12. 13—15). Таким образом, время мира представляет собой то движение исхождения и возвращения, которое оказывается для Плотина как бы схемой вообще всякого существования. Так же как и мир, время не есть продукт первичной реальности.

Плотин много заимствует от стоического образа мира. Он использует стоическую теорию судьбы, теорию логоса как распределителя жребиев, теорию симпатии частей, промысла и теодицеи. Но эти учения он приспособливает к новшествам, которые приносит сам. Для стоиков мир вместе с богами, которых он заключает, был высшей реальностью, и стоики не знали другого блага, кроме согласия с миром. Для Плотина же божественная составляющая мира, то есть наши души, принадлежит реальности высшей, нежели мир, поэтому души и не могут подчиняться чувственному миру. Как существа духовные, души от мира независимы и вовсе не связаны с ним судьбой (III 1). Души господствуют над миром, потому что на самом деле они его создают, причем каждая душа относится к телу, которым она управляет, так же как душа мира — к целому. Плотин — сто-

ронник теории промысла и таким образом — целенаправленности. Но целенаправленность не значит для него, как для стоиков, задуманного умом приспособления органов к тем или иным нуждам: это значило бы, что демиург предвидит опасности, которые отдельное существо может избежать. Целенаправленность соответствует, скорее, чему-то вроде принципа максимального бытия, тому, что Лейбниц, должно быть, называл «полнотой форм». «Форма каждого содержит все его свойства и включает в себя материю, а включать в себя материю — значит не оставлять ей ничего предварительно неоформленного... Зачем телу глаза? Чтобы у него были все части. Зачем ему ресницы? Чтобы у него было все». Следовательно, Промысел заключается только в том, что материя по самой природе вещей принимает тот максимум бытия, который способна принять. Вот почему, хотя в своей теодицее Плотин и пользуется избитым аргументом стоиков о гармонии целого, требующей ограничения частей, его собственная аргументация звучит иначе. Если для стоиков мировой порядок есть высший порядок, которому материя не оказывает никакого сопротивления, то для Плотина это — порядок производный, ограниченный способностью материи принять его. «Порядок здесь потому лишь, что он привнесен сюда. Раз есть порядок, есть и беспорядок; раз есть закон, есть и беззаконие. И не то чтобы лучшее творило худшее, просто вещи, которые стремятся к лучшему, неспособны его принять — либо по своей природе, либо по стечению обстоятельств и внешних препятствий. Вещь с заимствованным порядком может отвечать ему либо сама по себе, либо по ошибке других, ведь часто другие наносят ей вред не умышленно, а с совершенно другой целью» (III 2, 4. 28—36). Этим объясняются распри между людьми. «Причина несправедливых поступков друг к другу — стремление людей к добру: не в силах достичь его, они впадают в заблуждение и кидаются друг на друга» (там же, 20—23). Если зло в чувственном мире неисцелимо,

то благо мудреца будет в неподчинении злу, в том, чтобы бежать зла, чтобы вернуться в истонное свое обиталище, к совершенному порядку умопостигаемого мира.

Вроде бы тем самым чувственный мир окрашивается для Плотина в те же тона, что и у гностиков. Подобно им философ проповедует возвращение души из изгнания на истинную ее родину. И все же ни для кого он не был столь непримиримым противником, как для гностиков. Ведь гностики хулят демиурга, не ведают об умопостигаемом мире, утверждают начало и конец чувственного мира, отказывают в уме солнцу и звездам, ограничивают спасение узким кругом избранных. Именно вопреки им Плотин настаивает на красоте мира и Промысле, причем делает это столь настойчиво, что возникает вопрос, как вообще вся его безудержная хвала совместима с образом мира как местом изгнания и обиталищем зла.

Эта двоякая оценка позволяет очень хорошо почувствовать то состояние раздвоенности, которое вызывает у Плотина образ чувственного мира. Восхищение красотой мира объясняется введением в него вещей умопостигаемых, излучение которых его образует. И наоборот, умаление мира объясняется отнесенностью этих же умопостигаемых вещей исключительно к умопостигаемому миру, из них состоящему: здесь Плотин рассматривает только двусмысленный, неполный способ освещения мира, а также — безобразие материи, освещение мира омрачающее. Когда Плотин исходит из первой точки зрения, он уже развернут к «любезному отечеству», он оказывается на уровне демиурга и мировой души, неподвижно пребывающей подле Ума. А вот когда он исходит из второй точки зрения, он рассматривает только смесь света и тьмы, отделяя свет от его источника в своего рода абстракции. Такое подобие маятникового качания мысли или, скорее, воображения Плотина применительно к чувственному миру оказывается необходимым для понимания двойственного значения — по-

ложительного и отрицательного — того, что значит для него мир. Точно философ определяется с этим, по крайней мере, два раза. «Неприятности, — говорит он, — исходят от смеси, ведь природа этого мира смешанна, и если отнять от его тела всецелую отделенную Душу, то немного чего останется. Мир — это бог, только если числить вместе с ним и его душу: лишите мир души — и, по словам Платона («Пир», 202 а), останется один большой демон со страстями, свойственными демону» (II 3, 9. 42—47). И в другом месте Плотин особо подчеркивает, что без души тело можно представить только абстрактно — именно благодаря душе тело и существует вместе со всеми своими качествами: «Поскольку смесь или сочетание, образующее чувственный мир, включает душу и тело; и поскольку природа души пребывает в умопостигаемом мире, не будучи на одном уровне с так называемой чувственной сущностью, — поэтому нужно, как бы сложно это ни было, исключить душу из нынешних наших изысканий (о чувственной сущности); так же как при распределении граждан города по их достоинствам и профессиям, исключают из их числа иностранцев, проживающих в этом городе» (VI 3, 1. 21—28). Нам как-то сложно представить, чтобы тело понималось не в виде какого-то абсолюта, к которому присоединялась бы душа. Однако давайте вспомним, что некоторые современные философы, например Лейбниц и Кант, считают, что сама по себе материя не содержит никакого принципа единства и что принцип этот нужно искать в разуме или в чем-то вроде разума.

Теперь самое время объяснить, что такое демиург, исходящее из него влияние и материя, это влияние принимающая.

Гораздо более точно, чем самого демиурга, Плотин определяет его функцию, но что за существо дает такое излучение? По-видимому, существо это — Душа, третья ипостась, промежуточная между Умом

и чувственным миром. Автор космического порядка «есть сам порядок, это — акт зависимой души, мудрость, пребывающая в Уме, образ которой содержится во внутреннем порядке самой души» (IV 4, 10. 10—12). Таким образом, здесь мы получаем следующую иерархию: Ум, умопостигаемый порядок, Душа, образ умопостигаемого порядка или акт Души.³ Вот этот самый внутренний порядок и есть распределяющий принцип, и в нем выделяется еще одна иерархия: демиург или всецелая Душа и душа мира, где то и другое олицетворяет мифологический образ Зевса. Иногда, особенно в двух своих трактатах (III 2 и 3), чтобы как-то передать этот порядок либо на умопостигаемом уровне (III 2, 2), либо на уровне души (III 3, 3), Плотин использует стоический термин «Логос», но относит его не столько к статическому порядку иерархии сущих, сколько к порядку судеб. Этот Логос распределяет жребии и, следуя справедливости, регулирует восхождение и нисхождение душ.

Гораздо лучше обычных платоновских понятий стоический Логос позволяет выявить одну черту демиурга Плотина, а именно — деление универсального порядка, содержащего все, на порядки частичные, определяющие функцию каждой части мира. Так, универсальный разум делится на частичные разумы, позволяющие огню жечь, а человеку и лошади выполнять свое назначение притом, что каждая часть остается в мире. То есть концепция демиурга здесь соединяется с теорией душ, семенных разумов и аристотелевских форм. Душа мира как бы набрасывает общий план, детали которого дорабатывают выведенные из нее формы. Душа человека — одна из таких форм, и назначение ее — организация тела. Таким образом, творение целого множится в сонм частич-

³ Перевод сделан по английскому варианту Дж. Томаса. Во французском издании читаем: «Таким образом, здесь мы имеем следующую иерархию: Ум, умопостигаемый порядок или акт души» (А. Г.).

ных творений, порядок которых обнаруживается, с одной стороны, в иерархии родов и видов, а с другой стороны — в повторении периодов, цикле возникновения и уничтожения.

Однако, как мы уже говорили, сочетается с материей для образования чувственного мира вовсе не сам демиург, также как формы или разумы не смешиваются с телом для оформления его. Более того, действительно эффективными формы и разумы могут быть только «оставаясь наверху». В тело от них исходит какое-то излучение, или силы, подобно образу, сохранившему что-то от своего образца. «Форма в теле — образ, а там форма — реальность» (II 4, 5. 18—20). «То, что дает Душе Ум, — близко к истине, а то, что получает от Души тело, — это лишь образ и подражание» (V 9, 3. 35—37).

Но если форма, которая соединяется с материей, — это не подлинная сущность, а ее образ, значит, несмотря на все свои заверения, что тело всегда состоит из формы и материи, Плотин не мог понимать такое утверждение в том же смысле, каким эти слова наделял человек, введший их в философию, то есть Аристотель. У Аристотеля «гюлэморфический» состав дает рождение какому-то конкретному, действительно единому существу. А вот у нашего неоплатоника все, кажется, иначе. Во-первых, связь формы-образа с ее образцом крепче, чем с материей, которую она освещает: «Она возникает в порожденном при обращении его к порождающему» (III 6, 1).⁴ Либо, если форма объединяется с материей, но сама же и забывает о своем источнике, тогда возникает какая-то ошибка. С человеческой душой дело обстоит так же, как и с прочими формами: внутренняя ее часть, соблазнившись образом, явленным ей материей, объединяется с этим образом и уходит от реальной своей

⁴ По-видимому, место указано неверно. Я не нашел этих слов в 1-й главе 6-го трактата III «Эннеады». Дж. Томас сохраняет эту опечатку (А. Г.).

основы. И потом, у материи вообще не тот характер, чтобы действительно объединяться с формой. Конечно, Плотин часто использует язык Аристотеля, и то, как Плотин его использует, может сбить с толку, но мыслит он совершенно иначе. Если Аристотель чаще всего рассматривает лишь «вторичную материю», вроде бронзы в статуе, то есть материю уже оформленную, для которой, чтобы стать завершенной, мало просто условия, то Плотин за редким исключением понимает под материей исключительно первичную материю, совершенно неопределенную, не обладающую даже величиной. На такую материю форма попадает подобно отражению, не оставляя даже следа. «Неспособная измениться (получив форму), материя остается тем, чем была прежде, а была она не-бытием и всегда им и будет... желая одеться в формы, ей не удержать даже их отблеска... она — призрак: хрупкий и слабый, не способный принимать форму» (II 5, 5. 12—22). Вот почему у Плотина встречается очевидное указание на учение, которое в XIII веке назовут учением о плюрализме форм. Согласно этому учению конкретная вещь существует только благодаря наслаиванию в иерархической последовательности множества форм (например, живое существо существует благодаря формам телесности, элемента и жизни), различия и скопление которых, скорее, скрывают материю, чем дают объединяться с нею (V 8, 7). Для Аристотеля конкретное существо есть не что иное, как одна форма, переводящая материю (вторичную) из бытия-в-возможности в бытие-в-действительности, то есть материя обозначает здесь совокупность необходимых для объединения с формой условий. У Плотина же, поскольку для него не существует такого единства, формы могут присоединяться только друг к другу, так что конкретно взятая вещь никогда не бывает единой. Поэтому чувственная субстанция у него оказывается тем же, чем она будет для Локка — «скоплением качеств и материи» (VI 3, 8). Можно сказать, что Плотин опасается всего, что мог-

ло бы дать хоть какую-то устойчивость чувственному миру, взятому безотносительно к правящей им душе: материя — «тень, и на этой тени возникают образы, они просто кажутся» (там же).

Все эти принципы объясняют одну весьма характерную особенность того, что можно было бы назвать платиновской физикой. Речь здесь идет не о какой-то четко ограниченной сфере, а о трактовке Платином вопросов, отнесенных к этой категории Аристотелем и стоиками, например, вопросов о природе тел, элементах, действии и претерпевании, смещении, небесных движениях, природы живых тел. Во всех этих вопросах метод Платина остается одним и тем же, то есть методом преобразования, когда материя и тела устраняются, а всю позитивную реальность, которую можно было бы им приписать, относят к какому-то воздействию свыше. Например, сказать, что материя обладает величиной, значит сказать нечто позитивное. Но утверждение это будет ложным. На самом деле ту или иную протяженность материи дает перешедший в нее разум: «Сейчас материя той же величины, что и величина мира, но если бы небо со всем своим содержимым перестало существовать, то одновременно пропала бы и величина материи» (III 6, 16. 15—18). Материя принимает формы в протяженности, потому что она уже приняла протяженность, которая сама — форма (там же, 17). Еще говорят, что материя — это тело. Ничего подобного: есть форма или разум, которую называют телесностью — вот она-то и образует тело, попадая в материю (II 7, 3); форма эта есть своего рода «плотность или сопротивление», которые не принадлежат материи.

На более высоком, телесном уровне телам также приписывают различные позитивные активности, хотя на самом деле тела такими активностями не обладают, а получают их свыше. Плотин выделяет в теле два вида качеств: 1) массу, то есть оказывающий сопротивление объем, и 2) качества вроде самых элементарных природ горячего или холодного. С первым

видом качеств согласуются механические эффекты вроде толчка, удара и силы тяжести, ведущие к разрушению и распаду более слабого тела под воздействием тела более сильного (IV 7, 8; II 6, 6). Таким образом, в понимании Плотина, механические эффекты вроде бы тесно связаны с сущностью тела и не предполагают внедрения какой-то чуждой формы. С другой стороны, инертные толчки не дают ничего позитивного — только разрушения и помехи (IV 3, 10, 18, 4); кроме того, известно, насколько Плотин вообще враждебен какому-либо механическому объяснению феноменов. Что же касается качеств, которые тела, обладающие ими, передают другим телам, то качества эти никак не зависят от массы тел, и их нужно понимать как бестелесные силы (IV 7, 8).

Именно природой качеств объясняется «всецелое смешение» — термин, обозначающий у стоиков так называемое взаимопроникновение тел (например, огня и раскаленного им докрасна железа). Но ведь это значит приписывать телам свойство, которое принадлежит только их бестелесным качествам (II 7, 3).

Итак, прежде всего качества тел говорят о присутствии в телах бестелесного. Например, при классификации элементов или простых тел на огонь, воздух, землю и небо их классифицируют в зависимости от более-менее телесного их компонента: выше всего ставят огонь, так как из-за своей активности и подвижности он ближе всего к бестелесному (I 6, 3), а ниже всего помещают инертную землю. Движение подобно жизни тел: «Движение их будоражит, подгоняет, будит, толкает; оно причащает их себе, дабы они не спали. . . и призрак жизни поддерживает тела потому именно, что нет у них покоя, потому что они заняты» (VI 3, 23. 1 сл.).

Далее, когда чувственную субстанцию берут в целом, то есть как оказывающую сопротивление массе, снабженную качествами, то этим «телесным причинам» часто приписывают какие-то позитивные влия-

яния, которые они не вызывают. Так, некоторые астрологи приписывают воздействие звезд на человека свойствам чисто физическим: холодное и горячее, влажный или сухой огонь, присущие каждой звезде, якобы образуют физические темпераменты тел, отличные друг от друга в зависимости от преобладания горячего или холодного; и уже темпераментом объясняются моральные различия между характерами (IV 4, 31). Плотин приводит множество аналогичных «объяснений», где «все приписывают телам» и где «из беспорядочного движения, вызванного телами, силятся породить порядок, разум и душу-владычицу» (III 1, 3. 2—3). Телу не породить никакой свойственной душе страсти, и тем более невозможно утверждать вместе со стоиками, что душа — это какое-то тело, ведь само по себе тело есть множество без всякого принципа единства (VI 1, 26).

Свойствами элементарных тел не только не объяснить чувства, аффекты или мысли души, ими не объяснить даже кругового движения неба. Аристотель делает из этого движения свойство пятого элемента, которому придает круговое движение так же, как ставит в зависимость от природы огня движение вверх. Так вот, для Плотина аристотелевский тезис столь же материалистичен, как и тезис стоиков. Круговое движение неба есть «движение не локальное, а жизненное; это — жизненное движение одного-единственного одушевленного существа, действующего только в себе самом, неподвижного ко всему внешнему и движимого содержащейся в нем вечной жизнью» (IV 4, 8. 43—45). Квинтэссенции не существует, небо состоит из огня, и в круг огонь замыкается именно под воздействием Души, ибо естественное его движение — вверх (II 1).

Эти примеры, количество которых легко можно увеличить, показывают, в чем именно заключается физическое объяснение для Плотина. Физическое объяснение для него заключается в освобождении материи, а затем и тела от всего, что опыту ви-

дится в них позитивной реальностью, хотя на каждом своем уровне реальности эти оказываются следом души. Хорошим физиком можно стать постольку, поскольку удастся претворить чувственный мир в разумную его основу — тезис, совершеннейшим образом отличный от тезиса Аристотеля и во многих отношениях гораздо более современный, если, конечно, верно, что наша физика в гораздо большей степени описывает не прямой опыт, а умопостигаемые отношения, лежащие в его основе.

Когда такое объяснение чувственного мира принимает завершенный характер, в некотором смысле испаряется само понятие чувственного и остается как бы отстой материи, нечто вроде «горького осадка, выпавшего при испарении» (II 3, 17). Этот осадок каким-то парадоксальным образом обладает двумя существенными качествами умопостигаемого сущего: он бесстрастен, как зеркало, которое никак не меняют приходящие в него отражения (III 6, 7); и он бестелесен, он без величины, поскольку, как мы видели, телесность и величина суть формы или разумы (III 6, 12). Чтобы показать необходимость этого, Плотин, не скупясь, использует известные пассажи из «Тимея» по поводу χῶρα. Не забывает он также об Аристотеле, причем именно от Стагирита заимствует тезис о том, что материя всегда соотносится с чем-то другим (II 4, 13) и что она существует только в возможности (II 5, 2). Сюда же Плотин добавляет черту, едва ли не полностью отсутствующую в двух этих образцовых положениях: материя для него — еще и первое зло (I 8, 3), она — причина зла для души и даже для рациональной части души (I 8, 4). Понять, что именно здесь имеет в виду Плотин, непросто. Мы уже видели, что применительно к началу зла философ вроде бы принимает тезис теодицеи стоиков, согласно которой зло — необходимый спутник гармонии космоса. Но здесь, подобно материи, зло кажется каким-то противоположным Добру абсолютном, мрачной пучи-

ной, безумием, противоположным свету и разуму (VI 3, 7; II 4, 5). Зло словно бы пагубно активно, оно как бы стремится уподобить себе попавшую в его сферу форму, стремится «навязать форме свою бесформенность, навязать измеренному свой избыток и недостаток» и делает все возможное, чтобы своим смятением «погубить творения разумов». Здесь, так же как в манихействе, материя оказывается каким-то позитивным принципом зла, рушащего порядок Ормузда.

Но так может быть только на вид. Ведь божественная реальность укрыта от всякого контакта с нечистым. Не может быть и намек на какую-либо борьбу или соперничество между божественными вещами и материей. И если Плотин вроде бы говорит о чем-то напоминающем фактическое зло, то он же, наоборот, настаивает на нереальности, слабости материи. Материя — не-сущее (II 5, 4), призрак (там же, 5), тень (II 6, 18), она — бездеятельна (там же), она — самая настоящая ложь (II 5, 5), и олицетворяют ее евнухи, сопутствующие Великой Матери (III 6, 19).

К этому конфликту между двумя точками зрения касательно природы материи присоединяется конфликт того же рода касательно ее начала. Не занимая ни той ни другой позиции, Плотин приводит две следующие гипотезы: «Либо материя существовала вечно... либо создание ее — необходимо следует из причин, ей предшествующих» (IV 8, 6. 18 сл.). В первом случае материя — рубеж, отличный от реальностей, последовательно исходящих от Единого, и может противостоять этим реальностям. Во втором случае она — последний рубеж в исхождении реальностей, то есть рубеж неплодотворный, рубеж, на который распространяется творящая сила, идущая из Единого.

Отметим также, что два этих конфликта, столь схожих между собой, параллельны конфликту, указанному нами выше, по поводу «схождения души в тело». Нисхождение Души в тело толкуют по-разно-

му: то как ошибку Души, бросившей свое умопостижаемое место, чтобы воссоединиться с телом, то как причастность к управлению миром или благодеяние Души, озарившей тело своим светом. Во всех этих нестыковках просматривается одна общая, и даже основополагающая, деталь метафизики Плотина. Для него не существует никакой статичной реальности. Всякую реальность философ понимает в двоякой динамике исхождения и обращения: при исхождении реальность теряется вдали от центра своего истечения, а обращение дает ей возможность вернуться к этому центру. А вот исхождение в случае с реальностями, душе подчиненными, возникает из-за чего-то вроде магического очарования, вызванного низшей реальностью: душу очаровывает ее тело, так же как Нарцисса очаровывает его отражение. И наоборот, поскольку обращение возвращает реальность к ее началу, исхождение оказывается как бы благодеянием души для тела.

Исходя из тех же принципов, можно объяснить двойную точку зрения на материю. Сначала материя выглядит чем-то завлекающим и в каком-то смысле чарующим разумы и формы. Но затем, по обращении их к своим умопостижаемым началам, видным становится только исходящий от них свет, который, омывая материю, наделяет ее последней степенью существования, близкой к небытию. Таким образом, влечение вниз неизменно поправляет возвращение к началу, вплоть до того, что мы, наконец, приходим к пониманию двойной роли материи: она может быть первичным злом, завлекающим формы, и — последней ипостасью, предельной реальностью, начиная от которой никакое нисхождение и, следовательно, никакое обращение уже невозможно.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение I

ЭМИЛЬ БРЕЙЕ

1. КАК Я ПОНИМАЮ ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ*

Бывают эпохи, когда философия будто бы чахнет вроде растения, ставшего добычей коллекционера, который оборвал, расклеил и прищипил в своем громадном гербарии все ее лепестки и соцветия. Но за этими философскими заморозками, когда коллекционируют, классифицируют и сортируют, вновь оживают животворные соки: философская жизнь полнится юными силами, вновь обретает подвижность и пластику чего-то живого. Мне посчастливилось жить в один из таких весенних моментов, пришедшийся на последние годы XIX века. Тогда я только начинал философствовать. Одновременно уходили в небытие куцая модель сциентизма и неимущий спиритуализм, плод благих пожеланий и громких слов. Наука, искусство и религия, действие и созерцание множили мощные свои усилия, чтобы высвободить духовную активность человека в ее первозданном порыве. Отсюда прагматизм, модернизм и философия действия, с одной стороны, и, с другой — обновленный ин-

* Comment je comprends l'histoire de la philosophie // Les Études philosophiques, avril—juin, 1947. P. 105—113; repr. *EphA*, pp. 1—9.

теллектуализм, рефлектирующий над подлинной активностью человека. Это движение находилось под влиянием Бергсона, публиковавшего на тот момент свою вторую книгу: «Материя и память». Так же, как и многих в то время, Бергсон научил меня «реализовывать» спиритуализм, видеть в нем не совокупность следствий, выведенных из опыта посредством более-менее достоверных умозаключений, а выражение непосредственно пережитой жизни.

Вкус к красоте мысленных построений, ко всем этим дворцам идей, коими являются философские системы, у меня возник очень рано. Нужно ли говорить, что первым моим потрясением был «Трактат о чувственном восприятии» Кондильяка, который, еще не достигнув возраста философствовать, я обнаружил в отцовской библиотеке. Сколько же нового можно рационально вывести из благоухающей розой статуи! Нужно признаться, что прежде всего в философии я искал виртуозности мысли, а под виртуозностью мысли я главным образом разумею искусство согласовывать, тот присущий именно философам тип искусства, который плохо понимают чистые литераторы и аналоги которому можно найти в музыке и некоторых образчиках живописи. Искусство это заключается в том, чтобы видеть в отдельной мысли просто переход, направление к другой мысли, скорее вектор, чем линию, скорее намерение, чем его реализацию. И хотя такая виртуозность вот уже давно не кажется мне чем-то самоценным, необходимость ее для меня очевидна: так же как fuga или контрапункт для музыканта, она оказывается обязательным средством в формировании философа. Конечно, философов упрекают в систематическом мышлении. Но, критикуя их, постараемся не задеть то удивительное искусство согласований, наиболее чистое выражение которого я нахожу у Лейбница и Гегеля.

Творчество историка философии может показаться особенно разобщенным, зависимым от характера его источников и приемов их изучения. И я

чистосердечно признаюсь, что свою карьеру историка философии начал без какого-то предварительного плана. Просто меня уже давно привлекали греки, а причиной долгих занятий Филоном Александрийским послужил совет моего учителя Виктора Брошара.

И все же, подчиняясь просьбе г-на Гастона Берже, я попробую показать (все еще в качестве историка философии), какие именно идеи мало-помалу возникали в ходе моей работы. Александрия греко-римского периода: что за удивительная среда для охотника до всякого рода умопостроений! И все они находят отзвук в сочинениях Филона. Связанный с иудейским законом, считающий стоиков лучшими философами, сам не свой до мистериальных культов, знаток Платона и пифагорейцев, толкующий Библию методом, позволяющим вместить столько различных элементов, Филон просто не мог восприниматься так, чтобы в нем отовсюду не раскрывались все эти горизонты. В Филоне находит свое отражение история всей греческой философии до нашей эры и одновременно — религиозная обстановка его времени. В нем заявляют о себе языческая и последующая ей христианская мистика. И не то чтобы Филон был компилятором. У него есть свои собственные твердые, продуманные пристрастия и неприятия. Просто мысль его не образует системы вроде систем, которые мы видим (или восстанавливаем) у великих классиков: это, скорее, какой-то стремительный ток, питающийся от всех необходимых ему учений. Изучение Филона вынесло меня с проторенных путей историка философии, ищущего реконструкции какой-то системы. Именно изучению этого александрийского иудея я обязан одним из руководящих своих положений: настоящая философия — это не система мыслей, а развитие, не завершение, а путь, переход. Прежде всего у философа я отмечаю определенный ритм, определенную поступь мысли. Например, ход мысли Филона выражается в аллегорическом методе, и каким

бы абсурдным этот метод ни казался, он тем не менее указывает на один существенный процесс человеческого духа: на переход от образа к идее.

Вся философская мысль Филона пропитана стоицизмом — философией, преподававшейся в ту эпоху повсюду. Именно здесь берет начало идея поискать на материале фрагментов Хрисиппа, каким образом Хрисипп строит учение, стяжавшее столь удивительную судьбу. Стоицизм — это одно из учений, представляющих собой отклик на стремительные и глубокие изменения в социальной сфере: когда благодаря завоеваниям и торговле народы начинают общаться друг с другом, когда переселения их ускоряют их смешения, когда нет никаких преград для распространения идей и даже для миссионерской деятельности. Множество философских и духовных течений, разнообразие звучащих отовсюду призывов, встреча зачастую противоположных влияний — все это, так сказать, нарушает равновесие, т. е. представляет самую настоящую угрозу человеческой мысли. В такие эпохи философия спонтанно берет на себя задачу по воссозданию равновесия, отвечающего новым условиям, поставленным человечеством. Философ вовсе не отходит от традиции. Просто зачастую он находит более древнюю традицию, заставляющую его рвать со своими непосредственными предшественниками. Внимание его особенно привлекает то, каким образом человеку нужно реагировать на бурлящие вокруг события. Поэтому в такие эпохи философ особенно чувствителен к реальному, жизненному положению дел. Философия больше не сосредоточивается на себе, она стремится рассредоточиться. Философская публика становится гораздо более широкой и разноплановой, чем во времена великих классических свершений прежней эпохи. Философ повсюду «востребован» как советчик, как поводырь.

Стоицизм есть тип философии монолитной. Мудрец в нем точно соответствует Богу, человек — миру, теория — практике. Здесь предлагается своего

рода идеальный предел, разрешающий всякую двойственность. Отсюда непреходящее значение стоической мудрости, согласие с миром, *amor fati*, безразличие к происходящему: столько взаимосвязанных черт, дающих человеку внутреннюю свободу и выводящих его из неустойчивости — продукта непрочности и непостоянства окружающего. В то время стоицизм представлялся мне искусством жизни, какой-то мудростью, к которой для подтверждения ее или отрицания обращаются прочие философские учения. И здесь я опять-таки нашел не столько ограниченную по времени и содержанию систему, сколько точку отсчета для порыва, который, то замедляясь, то возрождаясь в своей устремленности, пронесется через всю Западную мысль.

Далее мне показалось, что романтическое движение, вызванное политическими потрясениями Европы после Французской революции, возникает в эпоху, схожую с эпохой начала стоицизма. Именно это подтолкнуло меня к изучению Шеллинга и уже через него — к знакомству со всеми типами немецкой философии, которые также стремятся дать монолитную систему, но удастся им это скорее не в их основе, а только в плане победы над дуализмом. И вот, в случае с Шеллингом такая победа в очередной раз оборачивается поражением, т. е. размежеванием между рациональной и позитивной философией. И уже благодаря этому размежеванию мне открылись тревоги современного разума.

Долгие занятия Платином помогли мне обнаружить один факт, над которым мне приходилось часто размышлять с тех пор, именно пример одного возрождения в истории философии. Такое пламенное обращение к Платону, забытому на протяжении стольких веков, вовсе не исключает оригинальности. Плотин — никоим образом не комментатор в обычном смысле слова. У него какое-то внутреннее сродство с Платоном, хотя для современного филолога в интерпретациях Плотина найдется много ошибок — факт,

давший мне повод к ряду замечаний касательно проблемы преемственности философских идей.

Весьма вероятно, что если бы вместо всех этих философов в центре моего внимания оказались великие системы классиков философии: Платона, Аристотеля, Декарта или Канта, мне никогда не пришла бы мысль взяться за написание общей истории философии. В своей отчасти высокомерной изоляции, в своем благородном величии эти философские системы напоминают неподвижные ориентиры, помогающие человеку определиться с его собственными мыслями. Они дают человечеству не столько учение, сколько направление, и вопреки исторической случайности, связавшей эти творения с языком, образом мысли и уровнем знаний их эпохи, мы все же находим в них что-то прочное и существенное. С какой же тогда стати отвлекаться на стольких эпигонов, у которых все ключевые темы теряются в массе вариаций? Не лучше ли ограничиться раздумьями над великими творениями классиков?

С другой стороны, если бы к интересующим меня учениям я подходил извне, как к безличной документации, тогда при написании общей истории я столкнулся бы с противоположной трудностью. Ведь поиски и открытия в сфере первоисточников подчиняются очень жестким условиям, если, конечно, не ограничиваться какой-то узкой сферой. На самом деле ни один профессиональный историк (за исключением, может быть, Сейгнобоса) не согласился бы писать общую историю философии. На самом деле общим Историям (и даже некоторым Историям специальным, например Истории Церкви) мы обязаны сотрудничеству очень большого числа авторов, каждый из которых обладал глубокими знаниями лишь в какой-то части всего предмета. Точно так же и грандиозный учебник Прехтера — это скорее не собственно История, а драгоценный каталог исторической информации, продукт творчества все большего количества авторов по мере выпуска дополнительных изда-

ний. Одним словом, не должен ли историк, желающий создать что-то действительно полезное, ограничить сферу своих материалов?

Наконец, мне могли бы (или, возможно, должны были бы) предъявить третье возражение. Писать историю чистой философии — значит безосновательно предполагать, что мысль философов развивается имманентно, вне исторических и, главным образом, социальных условий их времени. Разве отделение истории философии от истории общества не предполагает простого перечисления выводов без учета дающих им смысл предпосылок?

Итак, и со стороны историков и со стороны философов в адрес своего предприятия я слышал одни лишь возражения, притом весьма различные или даже противоположные по своему характеру. И приуменьшить их силу мне помогло не что иное, как знание самих учений. Благодаря этим учениям я понял или хотя бы просто ощутил общие факты, играющие ключевую роль в понимании природы философской мысли. Стоицизм, Филон и Плотин дали мне потрясающие примеры разрыва с прошлым и возрождения. Стоицизм порывает с платоновским направлением, но возрождает некоторые идеи досократиков. Александрийцы отказываются от материализма стоиков и возвращаются к Платону. Прерывистость и возрождение дополняют друг друга. Философские находки не есть что-то самодостаточное: это всегда решительный поворот к некогда прерванному ходу мысли. Быстрый упадок великих философских систем — столь частый аргумент скептиков против философской мысли — уравнивается их возрождением. Есть один очевидный факт: всякий философ стремится основать свою школу, но школы недолговечны. Они исчезают не столько из-за репутации преемников, сколько в силу какого-то более-менее скорого старения. Гениальная интуиция сводится здесь к усвоенным формулам, так что школа всегда оказывается чем-то инерционным. Мысль заходит в ту-

пик, и, чтобы заново утвердиться, ей нужно вернуться в центр. Когда я говорю о возрождении, я не отрицаю тем самым оригинальности философа. Возрождение в подлинном смысле слова есть обновление, а не продолжение мысли. Возрождение принципиально отлично от традиции с ее пресловутой продолжительностью. Возрождение в широком его понимании вполне может обойтись без формальной или эксплицитной связи с течением мысли, которое оно возобновляет. Например, у вполне традиционного платонизма Марсилио Фичино нет почти ничего общего с тем, что при всех оговорках все же можно назвать платонизмом Декарта, возобновляющим некое идейное течение, которое Платон не мог развить до конца в силу уровня математических знаний своего времени. У возрождения в таком его понимании нет ничего общего с влиянием: возрождение возобновляет интуицию, а не традицию.

Конечно, работа с такого рода общими фактами чревата опасностями, которым не обязательно подвергаться ученому, занятому специальными исследованиями (не застрахованному, впрочем, от других опасностей). Эта работа, по моему мнению, необходима для четкого осознания того, чем именно является философия: требование, которое, по крайней мере, я сам, оставаясь философом, прежде всего предъявляю к истории философии. Какой толк в предметном знании какого-то «источника» или «влияния», если я не знаю, как это «влияние» было воспринято (ведь влияния не только испытывают); насколько глубоко оно было (ведь влияние, даже продолжительное, может быть поверхностным, например, использование языка Школы Платона у Декарта) и в связи с чем оно оказывалось. История философии для меня — это в первую очередь история духовной инициативы, и только потом — история традиции: остановка духовной инициативы означает ее гибель. И не то чтобы философия не предполагала коллективных представлений, или не могла быть свидетелем сво-

ей эпохи, или чуралась хвалы за свое влияние в обществе: настоящий философ — это не островитянин Ибн Туфейля, который, никак не соприкасаясь с другими людьми, не зная ни одного языка, доходит собственными усилиями до вершин спекулятивного знания. Я вовсе не отказываюсь от всех этих положений, просто для меня они относятся скорее к истории литературы или общественного мнения, а не к истории философии. Ведь значение философа (как и значение музыканта) могут и не оценить при его жизни (как это случилось с философией Мена де Бирана или Курно). И пусть совершенное одиночество может быть, по словам Аристотеля, уделом только животных или богов. Я полагаю, что философы, как это подтверждает жизнь стольких из них, все-таки очень даже склонны к уединенной жизни вдали от шума мнений других.

Историю философии я рассматриваю одновременно как повествование и как суждение. Она повествует, ибо ряд инициатив, составляющих жизнь философии, не был предусмотрен заранее. Примером тому — провал философий, которые на манер философии Конта пытались предвидеть, какой будет философия в будущем. С уверенностью можно предвидеть лишь там, где работают механические факторы: естественная среда философии — свобода (то есть внутренняя свобода, а не свобода, позволенная государством). Поэтому история философии описывает не какое-то необходимое развитие, а свободное движение, которое то медлит и останавливается, то вновь набирает ход. Или, точнее, она описывает интенсивность и направленность мыслей каждого философа. И именно поэтому история философии, что бы о ней ни говорили, способна судить. От нее не скрыться оригинальному характеру философа: «оригинальный» характер философа я понимаю в первичном смысле слова, т. е. в том смысле, что учение философа — это начало, «оригинал» для него, точка его отсчета. В частности, история философии способна

более-менее полно оценивать, насколько хорошо согласуются между собой материалы учения философа, чтобы войти в эту новую конструкцию.

Мне могут возразить, что такой способ понимания и оценки философских систем — т. е. в зависимости от содержащейся в них инициативы — уже сам по себе предполагает некую концепцию философии, причем вовсе не очевидную; что в нашем случае речь идет о концепции, относящейся к чисто индивидуалистической фазе истории мысли; что цель философии предполагает прежде всего согласие умов людей и что философия в основе своей социальна. На последний пункт отвечаю, что к согласию умов стоит стремиться только тогда, когда такое согласие возникает в ходе свободного размышления каждого человека. Придерживаться обратного — значит не иметь никакой веры в философию. Это значит считать, что коль скоро философия есть продукт свободной рефлексии, она тем самым произвольна и не способна привести ни к какому согласию; это значит превращать разум просто в инструмент критики и разрушения, факт, ведущий к поиску какой-то внешней основы для согласия умов. Впрочем, я охотно допускаю, что столь укоренившиеся рационализм и индивидуализм присущи ограниченному периоду времени, в который я и вмещаю свою историю философии. Первый свой импульс философия получила в Греции, и от этого импульса она сохранила страстную любовь к свободе. Не буду отрицать, что в рамках всего человечества философия оказывается каким-то редким растением, и даже — растением хрупким. И насколько мне известно, столь четкого имени и характеристик предмет этот не получал больше нигде, кроме как в нашей Западной цивилизации, если, конечно, не считать подражаний, распространившихся вплоть до Ислама и Индии. Вот это редкостное и прекрасное растение я в меру сил историка и защищаю, отдавая отчет, что ему грозят опасности, которым извне и снаружи подвергается наш Запад.

Произвольный и прерывистый характер наших философских систем очевиден, на него часто указывали начиная с XVII века. Предлагалась ему и компенсация, т. е. тип философии, который увязывали то с некими духовными реальностями, вроде бы более стабильными и способными обеспечить всеобщее согласие; то с опытом, естественным светом, позитивными науками или религией. Таким образом, вокруг нашего хрупкого растения пытались создать стабильную атмосферу, годную для его процветания. Однако все эти средства — и в этом необходимо отдавать отчет — могут и задушить наше растение. Так происходит, когда опыт становится единственным источником познания; когда пришедшая на смену естественному свету природа оказывается принципом романтического сентиментализма; когда из методов позитивных наук пытаются вывести какое-то основание для духовного руководства; когда непостоянный, изменчивый рассудок хотят подпереть твердой основой, данной в откровении. Поэтому я всегда выступал против сциентизма, романтизма, традиционализма и даже против всякой христианской философии. Философия на несколько сот лет старше христианства, и, когда христианам, которые сами уже усвоили всю греческую культуру, потребовалось изложить и выразить свое видение мира, они заимствовали язык философии. Служит ли философия средством выражения теологу, как раньше, противопоставляется ли она или даже «подчиняется» теологии как разум вере — в любом случае ее отношение с христианством остается целиком и полностью внешним, и если мы еще можем говорить о христианских философах, то в христианской философии какого-то предметного смысла видно очень мало.

Таким образом, я считаю, что труд мой, оставаюсь прежде всего повествованием — настолько верным, насколько это возможно, — является тем не менее не только повествованием. В конечном итоге он,

как и все мои работы, как и вся моя преподавательская деятельность, стремится постепенно, во всей ее чистоте высвободить сущность философии.

2. О ГЛАВНОЙ ПРОБЛЕМЕ ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА*

Проблему, будоражащую умы на закате Античности, породило открытие умопостигаемой реальности, превосходящей реальность чувственную: реальности, доступной для души, где душа может обрести мир, покой и счастье. Какова внутренняя жизнь этой умопостигаемой реальности? Какие формы образуют ее единство? За счет чего причащаются этой новой жизни? Вот какие вопросы, среди прочих, вдохновляли христиан и язычников. Эти вопросы решали гностики во II веке, Плотин в III веке и христианская догматика в IV веке.

За утолением общей духовной жажды все обращаются к прошлому, но каждый — к своему прошлому. Плотин и кружок его слушателей прибегает к помощи Платона и «блаженных философов», олицетворяющих классическую эпоху греческой мысли. Ответит ли эллинизм потребностям нового времени, уймется ли он волчий голод по духовности, терзающий ту эпоху? Этот вопрос возникает на каждой странице при чтении Плотина.

Разве история не вынесла приговор его предприятию? Подзащитным Плотину учениям жить оставалось недолго. Через несколько поколений эллинизм сведется к кружкам образованных, но инертных людей, вся борьба которых с христианством ограничит-

* Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin // Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 1924. P. 25—33; repr. *EphA*, pp. 218—231.

ся молчаливым презрением. Это, безусловно, конец греческой философии.

Но значит ли декрет Юстиниана от 529 года, запретивший деятельность Афинской школы, конец эллинизма? Никоим образом. Он оказывается таким же концом эллинизма, как и стоицизма. Конечно, после Эпиктета и Марка Аврелия стоическая школа угасает. Но стоицизм продолжает жить без нее и образует сердцевину морали самых разных авторов от того же Плотина и св. Амвросия до Мена де Бирана и Эмерсона. То же самое касается учения Плотина. Плотин привил платонизму тот тип понимания чувственной реальности, который благодаря прямым или косвенным влияниям встречается как у Дионисия Ареопагита, так и у Спинозы и Бергсона.

Можно сказать, что есть метафизика драматического типа и метафизика лирического типа. Метафизика драматического типа — это метафизика, в которой сверхчувственная реальность возникает по ходу истории, в форме непредвиденных актов с очевидными следствиями и непонятными причинами. Глубин сокровенной реальности здесь не видно, постигаются только отдельные ее проявления. Бог познается не в существе своем, а лишь постольку, поскольку он задействован в истории. Эта во всем позитивная концепция характерна для иудаизма и отчасти для христианства: это концепция бога-творца и бога-спасителя. Согласно метафизике лирического типа внутренняя реальность вещей есть, наоборот, предмет созерцания, обращающий, отвращающий нас от чувственного мира; это духовная сосредоточенность, спасающая от рассеяния и еще — позыв, влекущий к потустороннему. И в своей сокровенной, невыразимой жизни философ льстит себя надеждой стяжать эту глубинную реальность.

Плотин, безусловно, представляет собой наиболее законченный и совершенный образчик «лирического метафизика» из всех, живших когда-либо философов. Его светозарный лиризм, всегда верный са-

мому себе, никогда не прерывается возгласами надежды или ужаса как, например, в Псалмах. Лиризм Плотина возносит нас до мира, совершенно безразличного к миру нашему, так же как лиризм Пиндара переносит нас в мир мифов, туда, где боги с героями живут для себя самих, не заботясь о людях и не зная о них. Плотин целиком и полностью унаследовал состояние духа, отвечающее греческим мифам. У него мы видим все ту же радость не от того, как божественное проникает в человеческое, а наоборот — радость от нашего вознесения над человеческим в составе божественного мира. Жизнь сверхчувственных начал Плотина — Единого, Ума и Души — так же независима от чувственного мира, как жизнь Олимпа с ее небрежением жизнью греческих полисов.

Нет ничего менее драматичного, чем вечно тождественная себе жизнь ипостасей: всегда завершенная и полная, она не знает никакого созидательного, никакого любящего порыва к низшим реальностям. Безжалостно отбрасывается всякое учение, заподозренное в попытках придать этим божественным существам человеческие чувства. И вот Плотин отвергает астрологию не потому, что отрицает влияние звезд, а потому, что на его взгляд люди, занятые астрологией, наделяют звезды пристрастиями за или против людей, судьбы которых они решают. Божественному не пристало «выходить из присущего ему характера». Кошунственно навязывать божественному стремление внедриться в чувственный мир и историю даже для спасения человека. Плотин открыто клеймит теорию спасения в той единственной форме, в какой, по нашим сведениям, она была известна — в форме гностических учений, с которыми наш философ борется в конце II «Эннеады». Однако несомненно то, что, нападая на этих еретиков, Плотин прежде всего нападает на сам дух христианства. Нечего ждать, что хоть какой-то бог склонится к нам — это мы должны «бежать отсюда» и подняться ввысь.

Открытие сверхчувственного мира для философа-лирика по существу означает открытие универсальной непрерывности между всеми формами сущего, непрерывности, включающей и самое наше «я». Все усилия Плотина касательно умопостигаемого мира направлены на демонстрацию связи и взаимопроникновения реальностей, которые в силу чувственного познания, или норм языка, или вообще из-за отнесенности их к низшим сферам сущего кажутся отделенными одна от другой. Но тут нужно понимать, что этот непрерывный мир может быть бесконечно богатым, многообразным, с массой оттенков. Непрерывность не есть редукция, отрицающая всякое различие, и различие не обязательно предполагает прерывность. Великая заслуга Плотина заключается в открытии для души существования той единой множественности или того множественного единства, где и обнаруживается подлинное ее «насыщение»: мир, содержащий в себе всё. Чувство перехода из какого-то ограниченного надела реальности во всю реальность, чувство замещения материального, рассеянного во времени и пространстве мира на духовный, гораздо более богатый мир — вот что на самом деле означает умопостигаемый мир Плотина.

Но потребность в непрерывности ведет его еще дальше — вплоть до ощущения полнейшего единства, когда меркнет всякое различие, гаснет всякая множественность. Здесь лирический порыв находит свое завершение. Раньше, остановленный границами чувственно-воспринимаемого, средство преодолеть все границы он видел в духовном мире; теперь, в бескрайней простоте своего объекта он просто не знает ни о каких границах: от непрерывности он доходит до самого корня непрерывности.

Образ мира, сжатого на вершине в неделимое единство, а в основании рассредоточенного на бесвязное множество, говорит о горячем желании придать душе вселенскую значимость, укоренить ее в прочих реальностях.

Сколько есть уровней мироздания, идущих от множественности до Единого, столько же и этапов, стоянок для непрерывно растущей вглубь внутренней жизни. В этом смысле весь платоновский корпус был написан, чтобы подкрепить внутреннюю жизнь метафизикой, чтобы разрешить вечный конфликт между претензией на бытие чувственного мира, раскинувшегося перед нами, и сокровищами духовной жизни. В чем заключается подлинный смысл реальности? В душе, «обращенной вниз», которая «нисходит в тело» и в суете постоянной своей занятости множит контакты с чувственными вещами? Или в освобождении от мира, означающем обращение души к себе самой? Может быть, внешняя, «деловая» жизнь — это позитивный аспект нашего существа, а внутренняя жизнь есть всего лишь бегство от действительности и слабость?

Хотя все учителя духовной жизни в ответ на эти вопросы единогласно говорят о тщете чувственной жизни, реальность, к которой ведет «обращение», они понимают совершенно по-разному. Действительно, что такое духовный мир? Какое-то другое существование? Какой-то бесконечный Бог, связанный с миром одной-единственной связью — бесконечной силой, ради которой он этот мир создал? Или же это все тот же чувственный мир, только возвеличенный, сублимированный, принятый в вечный свой образец в том, что у него может быть чисто умопостигаемого? Вот вопрос, от которого вообще зависит, куда направить свою внутреннюю жизнь. Будет ли это мистический тет-а-тет с неким бесконечным и изменчивым существом, представленным то в виде друга и спасителя, то в виде страшной бездны? Или же внутренняя жизнь должна быть какой-то метафизикой, основанной на диалектике или интуиции? Что это: мистическое переживание какого-то иного порядка или усилие постичь единство наличной данности? Кого предпочесть: святую Терезу или Спинозу?

По-видимому, Плотину в его пути за Платоном и греческой философской традицией удалось согласовать эти два направления. Метафизик и мистик одновременно, он создал труд, давший два течения, расходящихся и сходящихся вновь на разных этапах. Однако метафизика и мистика не занимают у Плотина одной плоскости. Метафизика — это как бы первая, не столь глубокая стадия внутренней жизни. Она дает доступ к реальности, представляющей собой некий упорядоченный мир, космос, который позволяет уму сосредоточиться или, точнее, который, собственно, и образует ум, взятый в его реальной структуре. Такая метафизика ума есть необходимая предпосылка мистицизма, объединения с Единым, объединения на другом уровне, нежели познание, так как Единое или Добро никоим образом не могут быть космосом или миром, связанным умопостигаемыми отношениями. На этой стадии место интеллектуального познания занимает какое-то неделимое и невыразимое впечатление или, если угодно, мистический опыт.

Взаимозависимость интеллектуальной метафизики с мистикой есть определяющая черта платоновской мысли. Душа по Плотину достигает высшего начала только через мир и природу. А Ум, посредством которого душа доходит до Единого, есть просто сублимация природы и совокупность вечных законов, природой правящих. В своем восхождении к умопостигаемому миру душа вовсе не утверждает себя в своей независимости, а осознает себя как эманацию этих законов, как одну из космических сил со своим местом в системе душ и как «сестру Мировой души», правящей чувственным миром. От чувственных вещей душа отходит вовсе не отстраняясь от природы, а наоборот — объединяясь с нею.

Отсюда сугубо натуралистический характер, присущий всему неоплатонизму. Подлинные реальности этой системы обладают своего рода износостойким, нерушимым характером естественных сил, творящих потому, что творить в их природе, только

они не знают своих творений и продолжают жить одной и той же вечной жизнью. Все, что мы называем сознанием, волей, освобождением, есть нечто приходящее и сбивает с толку. Точкой опоры для Плотина служит не душа, страдающая перед своим богом, а душа счастливая, ставшая настоящей и получившая основу в токе всецелой жизни, вечно исходящем из первоначала.

Повествование Плотина совершенно чуждо монологу. Конечно, Плотин повлиял на Августина, но еще он — предшественник натуралистов Возрождения и немецких философов природы. Он охотнее даст высказаться вещам, чем выходит на сцену сам. Да и мастером он прослыл не столько в описании внутренних движений сознания, сколько в описании внутренней, молчаливой и тихой жизни вещей. Прочтем, например, его восхитительный трактат «О созерцании». Там с нами говорят сами вещи: растение в своем росте, другие вещи, подражающие в своих согласованных усилиях вечным идеям. Индивид становится здесь просто пульсацией одной всецелой жизни, счастье которой не в удовольствии, а в том, чтобы быть собой. Из-за какого-то особого контраста внутренняя жизнь означает отказ от себя. И душа — средство для этого, потому что она способна распространяться до последних рубежей реальности. Если всякая подлинная реальность вечно «остается в рамках своего характера», то у души нет никакой другой сущности, кроме, так сказать, эластичности, отвечающей всякой вещи: она должна расти вместе с растением, двигать по кругу звезды, мыслить вместе с человеком и жить вместе с Единым жизнью, мышление превосходящей. Внутренняя жизнь, которую ищет Плотин, это не жизнь индивидуальной, обособленной души, а сокровенная жизнь всех вещей.

Так Плотин решает проблему, поставленную его временем. Но проблема эта не потеряла значения и для времени нашего.

Плотин был всецело пропитан греческой мыслью, и, может быть, именно поэтому он прекрасно видел, что наша внутренняя жизнь не может быть независимой от нашего отношения к природе. Допустим, что этого отношения не существует. Тогда, говорят, останется только сознание. Но что это за сознание, если ему нечего познавать? На самом деле внутренняя жизнь развивается по мере познания реальности. Но чтобы познание не было рассеянием и распылением разума, оно должно быть познанием связанным, познанием единства познаваемого. Например, согласно трактату «О прекрасном», понять, прекрасно ли чье-то лицо, нельзя, просто измерив его черты и обнаружив соответствие такого расчета с канонами скульптора. Понять это можно только непосредственно, моментально оценив выражение, лицо одушевляющее, то единство его выражения, которое распространяется, не разделяясь и не распадаясь. Таким образом, центр нашей внутренней жизни оказывается вне нас. «Я» нужно не столько анализировать, сколько превзойти. Вершиной внутренней жизни должен быть полный экстаз, то единство с Единым, которое больше не сдерживает никакое различие. Одним словом, внутренняя жизнь оказывается возможной не в сжатии себя до себя самого, а, наоборот, тогда, когда мир распускается в духовной реальности.

3. МИСТИЦИЗМ И УЧЕНИЕ У ПЛОТИНА*

1. В этой статье слово «мистицизм» я буду понимать в том точном смысле, в каком его стоило бы понимать всегда: мистицизм — это не какая-то теория, а непосредственный, внезапный, неожиданный опыт в переживании божественного; часто непродолжительный, редкий, мгновенный опыт присутствия, которое не вписывается в рамки нормального, обыденного опыта и которое, конечно же, по этой самой причине сопровождается глубоким потрясением сознания — ощущением единения, слиянием с реальностью, стирающим всякое самосознание. Нет никаких сомнений, что в таком точном смысле слова Плотин — мистик. В «Житии» своего учителя (гл. 23) Порфирий ясно говорит об этом: «Конечной целью его было внутреннее единство с богом, потусторонним всем вещам. За время нашей с ним близости [т. е. с 265 по 269 г.; в 264 г. Плотину было 60 лет] он четырежды достигал этой цели, не в возможности, а в какой-то невыразимой действительности». Конечно же, речь здесь идет о мистическом трансе, об актуальном видении бога, у которого нет «ни формы, ни сущности», а не просто об учении «Пира», только что упомянутом Порфирием. Кроме того, несмотря на сдержанность Плотина, очень далекую от той доверительной формы, которую с «Исповедью» св. Августина мистицизм примет на Западе, в «Эннеадах» также несложно найти множество точных указаний на видение Первого или контакт с ним. Например (см.: VI 9, 9. 39), Плотин обращается к незнакомым с «этим чувством», предлагая им его представить. Затем он взывает к видевшим: «Кто видел, знает, о чем я говорю: он знает, что, когда душа приближается к

* *Mysticisme et doctrine chez Plotin* // *Sophia*, 1948. P. 182—186; репр. **EphA**, pp. 225—231.

Нему и становится Ему причастной, она живет другой жизнью». Или еще (см.: V 5, 8. 25), в ответ на смущение слушателей, дивившихся его словам о реальности, которая приходит, не приходя, будучи нигде и везде, он ссылается на тех, кто знает: «Великое чудо, что и говорить!.. и дивитесь вы по праву. Но знающий дивился бы больше противоположному; да чего там! удивлю вас еще: он и не подумал бы удивляться».

2. Вспомним о публике, которая, должно быть, была перед ним на его занятиях в Риме: как его то и дело перебивали, требовали объяснений. Эта публика чувствуется в «Эннеадах» повсюду, и именно присутствие ее наделяет это странное сочинение, столь далекое от привычных норм композиции, жизнью. Были там и материалисты, напрочь лишенные хоть какого-то чувства духовного, которым нечего было делать в его школе (V 9, 5. 1—4). Но главным образом на занятиях присутствовали адепты различных восточных религий, кишевших тогда повсюду. В школу Плотина они шли в поисках какого-то очередного окончательного откровения, способного соединить их с божественным. Безусловно, они несли с собой массу предрассудков. Многие верили, что божество вызывается в магических ритуалах. Другие грезили о каком-то небесном странствии, в ходе которого душа, освободившись мало-помалу от земных страстей, в конце концов воссоединяется с высшим богом. Третьи кичились особыми откровениями, гнозисом, в который их посвятили раньше и который они противопоставляли учению своего наставника. Плотин пытается успокоить разгоряченное воображение этих псевдомистиков. Адептам магии и астрологии он показывает, что их техники работают только в чувственном мире, подчиненном детерминизму; гностиков он критикует за их произвольные нововведения и абсурдность их Эонов, наделенных ими же плотскими страстями. И всем им Плотин доказывает, что они воображают то, что нельзя воображать; что на время

и место они проецируют вещи со временем и местом не связанные; что в основу своих чаяний они кладут случайные, механистические процессы. «Оно, — сообщает Плотин о Добре (VI 9, 7. 4), — не содержится в том или другом месте, как бы лишив себя прочие вещи; оно — Там, и для способного его коснуться — присутствует, а для неспособного — отсутствует». А вот его слова, обращенные к слушателям, лихорадочно что-то ищущим (V 5, 8. 5): «Не надо гнаться за этим светом — надо спокойно ждать его появления, как глаз ждет восход солнца». Плотин не перестает настаивать на актуальном, непосредственном характере подлинного мистического видения (VI 9, 9. 55): «Даже здесь возможно увидеть Его, насколько такое видение дозволено...». И еще раньше: «Даже здесь мы склоняемся к Нему, и отдаление от Него значит не пространственное отдаление, а умаление нас в своем бытии; даже здесь душа отдыхает от зла, удалившись в область от зла чистую; даже здесь она познает благодаря уму и достигает бесстрастия; даже здесь жизнь ее — истина». И еще (там же, 10. 17): «Даже здесь, когда они [видящий и Единое] сходятся, они — одно, а когда разделяются, их — двое». Словом, то, как Плотин избегает всякого наглядного изображения, всякого материального средства в сфере, настолько всем этим захламленной, свидетельствует о подлинности его мистицизма.

3. У большинства мистиков чувствуется потребность в распространении своих знаний, в общении. Под каким-то внутренним давлением и словно бы вопреки себе, они хотят поделиться самым сокровенным, самым тайным своим опытом. Существует разительное несоответствие между особенным, мгновенным характером их опыта и тем абсолютным знанием, которым мистик свой опыт наделяет, — конечно же, потому, что единство с «Началом», стирая его «я», поднимает его над множественностью и отдельностью прочих других «я». Подметивший это Анри Делакура добавляет, что христианские мистики ста-

ли писать очень поздно, как бы из-за необходимости привыкнуть к столь странному опыту. Они словно бы колебались между невозможностью передать этот опыт обычными словами и обязанностью это сделать. Плотин, неоднократно представлявший свое учение как некое послание, также решился писать только в пятьдесят лет, причем (если верить хронологическим данным Порфирия, гл. 4) в восьми первых написанных им трактатах прямо ни о каком высшем опыте не говорится. Большое описание такого опыта мы находим только в девятом по хронологии трактате (VI 9, 9). Должно быть, Плотин удивил читателей, привыкших к мистериальным культам, в которых долгожданное откровение оставлялось для узкого круга посвященных. Платиновский кружок, открытый для всех желающих, не имел ничего общего с этими закрытыми «франкмасонскими» тусовками. И безусловно, именно в ответ на удивление их участников в конце этого трактата (гл. 9) Плотин дает свою собственную интерпретацию знаменитой тайны мистерий. Предписание хранить тайну означает не то, что истину нельзя сообщать непосвященным, а то, что ее нельзя открыть человеку, которому «не посчастливилось увидеть ее самому». Отсюда совершенно ясно, что никакое обучение не способно заменить личный опыт.

4. Здесь кроется главный парадокс обучения столь тайному опыту или даже формирования его — очевидное несоответствие между публичным характером «языка обучения» и невыразимой тайной высшего контакта. Плотин прекрасно осознает эти сложности: «Наши слова и письмена, — сообщает он (VI 9, 4. 12), — направляют к Нему... они показывают путь желающему созерцать; потому что учить можно только перед дорогой и до начала пути, а вот само созерцание — это уже личная заслуга желающего созерцать». Таковы природа и границы этого обучения: из своего личного опыта, подтвержденного к тому же традицией, мистик знает, что есть путь, при-

ведший его к высшему единению, и что единение это требует выполнения некоторых условий, о которых можно сообщить публично. И хотя счастливый исход путешествия Плотин ставит в зависимость от удачи, он тем не менее не отрывает высшее испытание от всего процесса, а помещает его в определенный контекст и предваряет «подготовкой» или «путем», которые может показать учитель. Здесь начинается обучение. Только обучение это не дается учителем или дается не только учителем. Если правильно прочесть главы 3—11 последнего трактата VI «Эннеады», то мы с легкостью обнаружим там не последовательное, четко структурированное восхождение к Прекрасному, которому Диотима учит Сократа, а живое повествование о попытках часто неудачных и, несомненно, знакомых по опыту самому Плотину. Первая попытка (гл. 3. 1—14) предпринимается душой недостаточно подготовленной, желающей наскоком добраться до созерцания невыразимой и бесформенной реальности, о которой ей поведал учитель. Однако находит она только пустое место, почва из-под нее уходит, и ее шатает, покуда она не ввергнется обратно в чувственную реальность; там она чувствует себя в своей тарелке и как бы на твердой почве, а повторные искания также приводят ее к убеждению, что она ничего не нашла. Описание второй попытки (гл. 3. 14—4. 11) изображает вмешательство Учителя, побуждающего душу к определенной подготовке. Подготовка эта троякая. В ней различается интеллектуальная подготовка, позволяющая избежать очередного падения в чувственное; моральная подготовка, направленная на достижения Добра; и внутренняя подготовка, состоящая в единении души и освобождении ее от чувственных образов, чтобы дать доступ к Единому. Но и эта подготовка, взятая сама по себе, цели не достигает. По-видимому, Плотин защищает здесь подлинную мистику от иллюзий тех, кого можно назвать интеллектуалистами Античности и кто вдохновлялся идеями стоиков. Тро-

якая процедура, которую они предлагают, не позволяет выйти за пределы рассудка с его ограниченными, условными понятиями. Согласно одному сильному высказыванию, предвосхищающему мысли Бергсона, ум «кружит вокруг Него как бы извне: на самом деле Его не понять ни рассудочно, ни в умной интуиции, а только через присутствие, превосходящее знание». Отсюда третья попытка (гл. 4. 11—7. 21), отсылающая к совершенно другому плану. Обозначив плачевные результаты ограниченности только теоретическим обучением, Плотин требует от кандидата в мистики выполнения трех личностных условий, которым не научить на словах. Эти три условия Плотина суть как бы сублимация уже известной нам тройственной подготовки. Сначала нужно осознать чистый сияющий свет, не выделяя в нем никакого объекта. Затем нужно пережить любовную страсть — не ту, что в «Пире» оказывается желанием познания, а того желания, в сравнении с которым, как сообщает Плотин дальше (9. 39), соитие плотских влюбленных есть просто образ. Наконец, нужно «подниматься одному» и отбросить от себя все, чтобы уподобиться Ему. За выполнение этих личностных условий Учитель не несет никакой ответственности (4. 32). Но стоит только их выполнить, и «обучающее слово» сможет восприниматься плодотворно, ибо тогда ученики будут верить словам учителя (строка 32). Этот высший этап обучения излагается по преимуществу в главах 5 и 8. Главная задача здесь — стереть последние следы позитивных определений, якобы позволяющих Его осмыслить. Термин «Единое» указывает только на желание унифицировать душу, чтобы соединиться с Ним, а «Добро» означает только, что Он добр не к себе самому, а ко всему прочему. Выполнив это, можно приступать к последнему упражнению, предпринять главное усилие по освобождению души от всякого содержания, так чтобы она позабыла вообще обо всех вещах и о себе самой. Тогда вроде какого-то зова из пустоты может случить-

ся неизреченное Присутствие, видение или, точнее, контакт.

5. Этот текст ясно показывает, до какой степени учение Плотина пропитано мистикой. Но можно было бы привести и другие примеры (пусть и не столь яркие) всех этих побочных и извилистых путей (V 5, 6—11; VI 7, 34; V 3, 12—17). Поэтому не будет преувеличением сказать, что в некотором смысле мистика Плотина определяется его учением. В сравнении с любым другим опытом мистический опыт переворачивает всю душу. Недоступный для самых высоких возможностей разума, невыразимый на словах, он вносит в жизнь души какой-то разрыв, какое-то изменение сознания или, точнее, как говорит Плотин, он означает «другую жизнь». Для философа вроде Плотина, который остается философом, будучи по существу своему мистиком (сочетание, впрочем, весьма редкое), сложность состоит в том, чтобы вместить столь редкий и важный опыт в теоретические рамки. Знаменитую теорию трех ипостасей Плотин унаследовал от старой Платоновской традиции. Единое «Парменида», тождественное с Добром «Государства»; идентичный миру идей Ум; Всецелая душа «Федра» с Мировой душой «Тимея», — таким был и остается ее каркас. Но здесь важно знать, как Плотин понял и осознал все это. На мой взгляд, все модификации, дающие этим положениям плотиновское звучание, объясняются тем фундаментальным опытом, который сам по себе не зависит от теории. В чисто рациональном плане положение Плотина подобно положению физиков, которые, обнаружив какой-то опыт, несовместимый с принятыми на их время принципами, вынуждены менять эти принципы. Только мистика приходится менять не свое понимание вещей, а понимание им себя самого.

6. В данном случае было бы неоправданно долго показывать, что главное новшество Плотина — это опыт души, которая больше не занимает своего места в иерархии ипостасей; и уже с учетом такого

перемещения души, способной даже обосноваться в Нем, — очень своеобразное понимание отношений «я», сознания и души. Вспомним хотя бы о следующем утверждении: «Нет такой точки, где можно обозначить свои границы и сказать: „я — вот досюда“». Тогда себя больше не вычленяют из всецелого сущего и идут до него, не двигаясь с места» (VI 5, 7. 14—17). Для осознания такого озарения требуется психоанализ, как его понимал Юнг. Не будем модернизировать мысль Плотина и скажем только, что нужно очень четко различать самосознание и внутренний опыт. Они вовсе не однонаправлены, как мог бы подумать картезианец, а, наоборот, обозначают противоположные вещи. Сознание ослабляет активность души, рассеивает и нарушает ее единство (I 4, 10. 20). Сознание тем сильнее, чем интенсивнее чувственное восприятие (V 8, 11) и, следовательно, чем больше мы вне себя самих. И наоборот, то движение, что относит нас внутрь нас самих, одновременно ослабляет самосознание и приводит к Нему: в конечном итоге самосознание вообще исчезает, мы — полностью внутри себя самих и объединяемся с Ним. Те, кто не созерцают Его, «бегут от Него, или, точнее, бегут от самих себя» (VI 9, 7. 30). Жизнь сознания протекает между примитивным бессознательным сна, где, впрочем, уже присутствует врожденное желание Добра, и окончательным бессознательным высочайшей цели, когда это желание удовлетворяется (V 5, 12. 7—14). Все эти тезисы Плотина имеют в виду одно и то же: учение об ипостасях передает внутренний опыт. Созерцать Единое — это не значит отворачиваться от себя самого. Тут нет ни восхождения, ни странствия — есть просто Присутствие, которое рушит сознание, уединяется и позволяет выйти за границы, приписанные нами своему «я».

4. «ПАРМЕНИД» ПЛАТОНА И НЕГАТИВНАЯ ТЕОЛОГИЯ ПЛОТИНА*

В одной статье из журнала «The Classical Quarterly»¹ (vol. XXII, July-October 1923, p. 129—142) г-н Э. Р. Доддс, автор блестящего издания «Элементов Теологии» Прокла, обратил внимание на особую важность платоновского «Парменида», и прежде всего на важность первой его гипотезы как источника для первой ипостаси Плотина — Единого или Добра. Автор сопоставил множество текстов, число которых можно легко увеличить, показывающих следующее: в первой гипотезе «Парменида» Платон отрицает всякую позитивную определенность Единого; но те же самые отрицания — отрицания фигуры, места, движения и покоя, тождества и инаковости, качества, равенства, времени, даже бытия и единства — мы находим также у Единого Плотина, который заключает отсюда, что Единое никак невыразимо. В этой связи нужно было бы рассмотреть, всегда ли платиновский список отрицаний тот же, что у Платона, и, самое главное, сохранил ли Платин-ученик аргументацию своего учителя из далекого прошлого. Однако вопрос этот не касается моего предмета непосредственно, и потому я оставляю его в стороне. Г-н Доддс показывает, что такая интерпретация «Парменида» восходит, по меньшей мере, к Модерату, неопифагорейцу и современнику Плутарха, и что к эпохе Плотина должна была существовать уже вековая традиция этой трактовки.

Итак, «Парменид» действительно был источником для платиновской трактовки Единого как чего-то неизреченного, чего-то, что принимает только отрицательные характеристики. Это доказано: корни

* Le «Parménide» de Platon et la théologie négative de Plotin // Sophia, 1938. P. 33—38; repr. **EphA**, pp. 232—236.

¹ The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One.

у платиновского Единого безусловно греческие — Восток тут ни при чем. Г-ну Доддсу следует отдать должное: он сделал свое дело.

Так вот, если бы это был единственный аспект Единого, тогда сказанное, безусловно, подтверждало бы эллинский фундамент Плотина в данном вопросе. Но ведь Начало — это не только Единое, определенное диалектически доказанными отрицаниями. Начало — это еще и Первое, это еще и Добро, и как таковое оно — центр аффективной жизни, обладающей для Плотина ни с чем не сравнимым богатством и вкусом. Все сущее желает его больше, чем своего собственного существования, и когда в чем-то нет Добра, то это что-то хочет быть чем-то другим, но, когда Добро в нем есть, оно хочет быть самим собой. . . сама его сущность определяется Добром, именно из-за Добра она принадлежит сама себе (VI 8, 13). Начало есть одновременно «возлюбленный, любовь и любовь к себе самому». Восходя к его свету, «мы больше чем свободны. Больше чем независимы» (там же, 15). Таким образом, связанный с познанием негативный аспект Единого есть обратная сторона его позитивного аспекта, той набегающей волны, которая выносит нас к нам самим или даже — выше нас самих.

Чтобы понять, насколько относительно значение «парменидовского» компонента в учении о Едином, нужно посмотреть, каким образом и на каком этапе в рассуждения Плотина о Добре проникает отрицательная диалектика. Мысль Плотина постоянно отвлекается на сообщения о его усилиях и неудачах, и потому ход ее достаточно сложен. Диалектическая аргументация вроде бы просматривается, но вдруг все замолкает. Потом дискуссия возобновляется, но на каком-то более низком уровне, когда за неимением доказательств пытаются убеждать. Витая над всей этой аргументацией, встречаешь и воспоминания о каком-то невыразимом видении, и обращения к опыту тех, кто такое видение испытал. Диалектика Плотина — это вовсе не постепенное восхожде-

ние к Единому. Это, скорее, череда неудач в попытках постичь Единое мысленно, причем неудачи эти требуют все новых и новых попыток. Возьмем, например, восьмой трактат VI «Эннеады», начиная с 8-й главы. Сначала идет ряд предположений, но за каждым определением Единого тут же возникают резоны для его опровержения: «Оно — то, каким ему нужно было быть... хотя, нет — не „каким ему нужно быть“... — оно уже существует таким образом... Да нет же, не будем говорить, что оно „существует таким образом“ — оно то, чем хочет быть, точнее же — оно выбрасывает и желание на долю сущих, что ниже его» (гл. 9). И вот череда усилий приводит к признанию своей беспомощности: «Нам приходится замолкнуть и отойти прочь — в смятении, до которого нас довели наши мысли, больше не до вопросов» (гл. 11). Остается только убеждать: «То, что я скажу сейчас, я скажу для убеждения: нам нужно умерить строгость наших формулировок» (гл. 13). Для убеждения Плотин использует прием, который можно было бы назвать ложной установкой: именно, Единому приписываются свойства, могущие принадлежать только вещам, от Единого производным; и мысль ученика направляется к Единому по мере исправления этих формулировок: впрочем, «языку не выразить то, что нам нужно. Пусть же тогда слова наши станут хотя бы толчком к Его постижению — тогда случится Его созерцание, но сказать о Нем мы все равно ничего не сможем» (гл. 19): таково молчание мистика, где пропадает всякое слово.

Совершенно ясно, что в гладкой и прозрачной платоновской дедукции, когда Парменид отказывает Единому — коль скоро оно именно одно, а не многое — во всех свойствах, которые греческая мысль считала существенными для мира: в частях и целом, фигуре, способности содержать и содержаться, движении и покое, длительности во времени, — в такой дедукции совершенно не видно трепета платоновской мысли с ее бесконечными обрывами и возоб-

новлениями, с ее радостью от неудач, как от победы. Здесь — та же разница в стилях, как между скульпторами Пергама и Поликлетом. Отрицание у Плотина появляется в атмосфере, совершенно отличной от атмосферы «Парменида». «Единое никак не причастно сущему», — вот все, что говорит Платон (141 e). Плотин утверждает совершенно другое: «Кошунственно (οὐ θεμιτόν) называть Его как-либо».

Кроме того, Плотин четко ограничивает сферу отрицательной теологии. Он проводит различие между «видением Добра и рациональным познанием Его. Учат Добру аналогии, *отрицания*, познание вещей, из Него исходящих и их восходящей последовательности; а вот ведут к Нему: очищения, добродетели и наш внутренний строй» (VI 7, 36). В этом перечне, кажется ставшем образцом для всей последующей мистики, отрицания — всего лишь один из тех методов, что используются на одном из двух путей (причем на пути менее эффективном), ведущих к Добру. В другом месте путь этот Плотин называет «научным познанием, состоящем из аргументов, доказательств и беседы души с собой» (VI 9, 10). Но этот путь не ведет к нужному единению, когда «субъект больше не является собой, когда он объединяется с Единым так, будто бы его личный центр совпал с центром всеобщим» (там же).

Отрицательная теология с ее доказательствами составляет только часть обучения, которое, по словам Плотина (VI 9, 4. 32), видящий может дать другим для стимуляции их «веры» (πίστις). За неимением видения ученику приходится «верить в приведенные ему доводы». Нужно «по возможности сообщить другим, что такое единение с единым» (VI 9, 8). Таким образом, отрицательная теология оказывается частью рационального обучения, обращенного к рефлексии. Недостаточность такого обучения, взятого само по себе, очевидна. Действительно, его отрицания диалектически опираются на тезис, что Единое едино в полном смысле слова, т. е. что в Едином нет

множественности. И все это — чтобы в конце концов заявить о самом имени этого начала, что Единое даже и не «Едино», что имя «Единое» выражает скорее наши чувства в его отношении.² То есть выводы из тезиса противоречат самому тезису, и мы возвращаемся к тишине, чтобы дать ход какому-то другому размышлению (*méditation*), отличному от рациональной рефлексии.

Итак, отрицания составляют часть «философии Единого», т. е. они представляют собой совокупность рассуждений о нем того, кто его видел.

Теперь можно сопоставить несколько пассажей, где вводятся «парменидовские» отрицания, и тем самым уточнить место, которое они занимают в составе этой «философии» и «великого знания», которые не есть видение.³

У Плотина есть два типа перехода к диалектическим отрицаниям: с одной стороны, они возникают на вершине восходящей градации, ведущей от души через Ум к Началу; с другой стороны, они суть результат усилия видящего выразить свое видение. В первом случае речь идет о стремлении учителя привести ученика к вере в Единое. Во втором случае видящий ведет диалог с самим собой и пытается *сформулировать* для самого себя видение, которого у него больше нет. Так вот, отрицания вводятся Платином как раз на пересечении этих двух движений — восхождения и нисхождения, движений, неотделимых друг от друга: учитель не мог бы убедить ученика подняться до выражения Начала в отрицаниях, если бы не обнаружил их сам в своем видении Единого. Однако движения эти по ходу изложения разделяются. Наиболее часто встречается восходящая градация. Иногда

² «Энн». V 6, 30—33 («Парменид», 242 e).

³ См.: Платон, «Государство» 504 e, цит. Платином в VI 7, 36 со следующим комментарием: «Под знанием Платон понимает не видение Добра, а рациональное познание, возникающее в нас до этого видения».

это указание на поэтапное внутреннее объединение, когда из души становятся Умом и тем самым доходят до схватывания Начала Ума, которое, будучи сверх Ума, больше не есть сущее, не движется и не покоится, не знает ни места, ни времени, не есть то и не есть это (VI 9, 3). Далее (V 5, 9), понятие «то, что находится в чем-то другом» влечет за собой мысль о том, что «ни в чем не находится», именно мир находится в душе, душа — в Уме, а Ум — в высшем Начале; а коль скоро высшее Начало нигде не находится, то оно и должно быть Началом всего. Наконец, проводится градация различных типов единства, когда множество мало-помалу стирается, и мы приходим к чистому Одному, чуждому всякой множественности и всякому числу (V 5, 4), тому, что передается только в отрицаниях. Отрицаниям, возникающим при восхождении, противостоят отрицания, вызванные перерывом в видении Единого видящим. Действительно, рефлексия не может быть равноценной видению: «Кто мог бы (мысленно) схватить всю Его силу одновременно? Действительно, если что-либо примет всю Его силу одновременно, то чем оно будет от Него отличаться? Стало быть, силу эту принимают постепенно. Поэтому мгновенная интуиция Его возможна, а изложить ее целиком невозможно» (V 5, 10. 5—8). Вот тут-то и начинается продуцирование дубликатов Единого, т. е. множества отрицаний, каждое из которых утверждает, что Единое не есть ни одна из вещей, из него вышедших, или что Оно — ни одно из сущих, ибо всякое сущее предполагает множественность.

Итак, хотя отрицания из «Парменида» в текстах Плотина о Едином, безусловно, встречаются, у нас все же нет права твердо утверждать, что целое, элементами которого они являются, т. е. учение Плотина о высшем Начале, взято из «Парменида». Не пытаясь решить вопроса окончательно, я просто хотел показать, что отделить эти отрицания от контекста, которого вообще нет у Платона и который только и дает им смысл, — невозможно.

5. ОБРАЗЫ ПЛОТИНА — ОБРАЗЫ БЕРГСОНА*

Имена Плотина и Бергсона сближают отнюдь не случайно. Плотин — это один из тех редких философов, родство с которыми Бергсон чувствовал, невзирая на разделяющие их столетия. Пусть даже с некоторыми оговорками, он всегда говорил об этой *симпатии*. Позвольте мне привести одно личное воспоминание. С полвека назад я, на тот момент студент Сорбонны, оказался в горстке смельчаков, решившихся перейти улицу Сен-Жак, чтобы взглянуть, что же все-таки творится на другой ее стороне. То было время, когда заканчивалось преподавание Теодюля Рибо и начиналась профессорская деятельность Пьера Жане; когда Габриэль Тард учил своей социологии — столь живой и столь отличной от лекций Дюркгейма в Сорбонне; когда Поль Таннери знакомил узкий кружок слушателей с результатами своих потрясающих исследований в сфере греческой науки и философии. Наконец, тогда начались знаменитые лекции Бергсона. Но рассказать я хочу не об этих столь известных курсах, а об утренних конференциях, на которых Бергсон разъяснял небольшой группе студентов тексты «Эннеад». По самым разным причинам мне не удалось присутствовать на всех конференциях. Но я до сих пор с восхищением и благодарностью вспоминаю его комментарий к 4-й, психологической, «Эннеаде», где говорится о душе мира и природе памяти. Мне хочется сказать не столько о драгоценном даре Бергсона объяснять сложнейшие тексты, сколько о той непринужденной легкости, с какой он в них входил, будто бы узнавая в Плотине свое

* Images plotiniennes, images bergsoniennes // *Les études bergsoniennes*. II, Paris, Albin Michel, 1949; repr. **EphA**, pp. 292—307. Часть этой статьи критически пересказывает А. Ф. Лосев в книге: История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 559—563.

другое «я». Бергсон не приступал к текстам строго, едва ли не враждебно, вроде Хамелина. Он проникал в них как друг, а не как посторонний.

Здесь я хотел бы остановиться только на одном аспекте близости этих двух мыслителей: на переводе ими философской мысли в образы. Сам по себе этот факт хорошо известен. Жизненный порыв, конденсация пара, смерзшиеся частицы — отзвук этих образов звучит в памяти каждого. Да и у Платона образы присутствуют чуть ли не на каждой странице. Но вот как понимать эти образы? К тому же, если вникнуть в суть вещей поглубже, то понимание их может столкнуться с очень серьезными проблемами, связанными с природой философской мысли и вообще — с философским стилем. По правде сказать, я не знаю ни одного философа, который не использовал бы образов для выражения своей мысли. Не буду говорить о тех образах, что встречаются у вроде бы самых рационалистических философов: Декарта, Спинозы или Мальбранша. Даже сам Жюльен Бенда, столь живо критиковавший образы Бергсона, соглашается в своей недавней книге «О стиле идей», что «при выражении идей, т. е. идей самых абстрактных, образ остается незаменимым» (с. 32). Однако в образе этот автор, кажется, видит просто словесное украшение, ибо чуть дальше он добавляет: «Хотя единственное назначение образа — сделать мысль наглядной, образ еще может придать ей особую красоту». Но только ли в красоте дело? Только ли в том, чтобы сделать мысль наглядной? В своей книге «Психология открытия» (1901, с. 149) Ф. Полан¹ рассматривает открытие образа как открытие «в отклонении». Так, в метафоре он видит просто сравнение или схожий со сравнением прием. Метафора для него — это какой-то искусственный прием, более-менее интенсивный или произвольный, позволяющий зафиксировать нестабильную мысль, связав ее с какими-нибудь бо-

¹ Paulhan F. *Psychologie de l'invention*.

лее устойчивыми системами. В целом все это напоминает компенсацию за слабость неустойчивого внимания: мы отклоняемся от привычного хода мысли, чтобы легче отыскать верный путь.

Это очень точное наблюдение, и его можно легко применить к некоторым образам Бергсона и Платина. Например, к образам, идущим у Бергсона за чем-то вроде *rallentando* мысли с тем, чтобы оживить мысль вновь. Это нечто вроде эскиза мифа. Такой эскиз помещается в конце повествования так же, как мифы Платона заканчивают некоторые его диалоги. Например, один из подобных эскизов помещается в конце рассуждения о поверхностном и глубинном «я»: «Большую часть времени мы замечаем только бесцветный призрак нашего „я“, тень, которую чистая длительность отбрасывает на гомогенное пространство».² Вспомним в этой связи также о плотинском образе отношения души и тела в конце его трактата «О счастье»: «Мудрец заботится о своем теле и поддерживает его так же, как музыкант заботится о лире — когда лира пригодна. А вот когда она непригодна, музыкант меняет ее и больше вообще к ней не притрагивается; он бросает ее прочь, презирает ее и поет уже без какого-то сопровождения» (I 4, 16). Еще слово «метафора» может обозначать риторическую фигуру, просто литературный прием, плохо связанный с интересующими нас образами. Они относятся скорее к тому, что Хейзинга в своей глубокой книге «Homo ludens» называет игрой, в противоположность диалектике. Если эти образы изолировать от предшествующего рассуждения, то они будут читаться как загадки. Но ведь они вовсе не изолированы. Это загадки, ответ на которые мы знаем заранее. И все же, встречая такие образы, мы испытываем толику удовольствия, как будто загадки разгадываем.

² Непосредственные данные сознания, с. 178. Здесь и далее цит. по фр. изданиям. — А. Г.

Однако такого рода образы оказываются как бы дополнением, и если бы мы знали только их, то было бы сложно понять, какой необходимости подчинялись люди с духовным темпераментом Плотина или Бергсона, используя образы. В рамках нашей классической философии воображение кажется чем-то зыбким, произвольным и недостоверным. Можно было бы много сказать по этому поводу, но только не здесь. Я ограничусь тем, что попытаюсь объяснить указанную необходимость двумя способами: показав внутреннее родство образов, характерных для Плотина и для Бергсона; и обозначив достаточно жесткий метод в использовании образов, которому они следуют.

Природа образов

Но прежде уточним одну вещь. Когда говорят о литературных образах, нужно понимать, что непосредственно мы имеем дело со словесным выражением образа, а не с самим образом, фактом чисто внутренним, из которого писатель выражает только то, что он может, и лишь иногда то, что он хочет. В своем лингвистическом аспекте образ вроде бы общедоступен, он вроде бы обращен к каким-то безличным воспоминаниям, которые могут возникнуть у кого угодно: рывок бегуна, пробковая кукла со свинцовым грузом, скачущий меж двух ракеток волан.³ Но внутренний лик этих образов остается сокровенной тайной, возможно — для самого автора. Легко уловить логический ход рассуждения, способного двигаться только в одном направлении. Но гораздо сложнее понять мотивы, по которым из бесконечного числа прочих

³ Творческая эволюция, с. 239—242. Здесь и далее приводятся указания на страницы, сделанные Э. Брейе. Найденные мною соответствующие им страницы в старинном русском переводе «Творческой эволюции» В. А. Флеровой (по новому изданию: М.: Канон-пресс, 1998) даются за косой чертой. — А. Г.

образов, доступных из опыта, мы выбираем какие-то определенные образы. (Если только речь не идет о банальных, традиционных образах, часто взятых из какой-то неизвестной традиции, — факт не такой уж и редкий. Например, древо мира — образ из Вавилонской мифологии — встречается у Плотина и затем, у комментаторов Порфирия, превращается в своих делениях-разветвлениях в древо познания, которое вновь возникает в знаменитом образе Декарта. Или еще — «облачение мира» Ферекида Сиросского находим в XII в. у Алена де Лилля. Кроме того, уже сами эти образы могут изменяться теми, кто их использует. Например, образ древа мира у Плотина связывается с током древесного сока, несущего одну и ту же жизнь от корня до кончиков ветвей; а вот у Декарта образ древа, так сказать, статичный: он изображает пути следования разума и их ответвления.) Ибо эти выбранные нами образы уже выбраны в глубине давшего их опыта.

У мыслителей вроде Плотина и Бергсона образы не есть что-то спорадическое, это не какие-то случайные вспышки или находки, сделанные по прихоти вдохновения. Еще до того как обозначить ту реальность, которую по мысли этих философов нужно обозначить, их образы уже обладают каким-то внутренним единством, и единство это объясняется тем, что образы выражают присущую им природу. Впрочем, такое положение дел должно быть верным для любого мыслителя, если речь идет о естественном образе, т. е. образе, не тождественном формуле, которая его выражает и тем самым обездвиживает. По-видимому, именно это показывают самые недавние исследования природы образа. Например, Гоэрнлэ⁴ пишет: «Образы принято оценивать так, будто бы образ существовал в уме обособленно, вроде какой-то вещи или объекта в пространстве. Разум превращают в зеркало, где отрицаются вещи, и образу тем са-

⁴ Hoernlé.

мым приписывают свойства изолированных, отдельных объектов... На самом же деле образ существует только как событие в некотором процессе, причем процесс этот управляем и сам наделяет образ определенной ролью, значением, от него неотделимым».

Конечно, благодаря словесной формулировке образ может обособляться, ограничиваться самим собой и своей собственной живописностью. Но стоит ему сделаться глубже, стоит остановить на нем внимание, как образ тут же входит в аффективную, означающую систему. Позвольте мне привести один поэтический пример. Вот первое четверостишие из стансов Мореа:

Рядами кипарисы в глазах — бессменно,
И свет слепящий.
В лазури — черны. Гладь воды близ белой
Часовни спящей.

Живописный и точный образ: перед нами какое-то кладбище в Греции или на Провансальском побережье с резкими силуэтами кипарисов на ясном небе. Но вот во втором четверостишии тот же самый образ возвращается в глубинную чувственность поэта, из которой он на какой-то миг выскользнул:

От мертвых не уйти — стоят в пучине
Души крошечной.
И рвусь из бездны ввысь древес вершиной,
Аид презревши.⁵

⁵ Отдавая отчет в несовершенстве своего перевода, приношу его оригинал (прим. А. Г.):

Je vous revois toujours, immobiles cyprès
Dans la lumière dure.
Découpés sur l'azur, au bord des flots, auprès
D'une blanche clôture.

Je garde aussi les morts: elle a votre couleur
Mon âme, sombre abîme.
Mais je m'élançai hors la Parque et le malheur,
Pareil à votre cime.

Это — внутренний лик того же самого образа. Не будем обманываться последовательным ходом четверостиший. Неужели Мореа́ стал бы живописать кипарисы, если бы вживую не ощутил того порыва в небо, образом которых они служат? Не будет ли эта яркая картина, взятая сама по себе, чисто описательно, чем то абстрактным, нереальным, условным? Прежде чем отображать вещи, образы должны быть свидетелями внутренней жизни.

Так вот, совершенно ясно, что образы, характерные для Плотина и Бергсона, редко передают зрительное впечатление. По большей части речь здесь идет об образах действий, процессов, движений, усилий; образах, которые можно назвать динамическими. Именно такого типа образы отмечают ключевые моменты всей системы обоих философов. Например, обращение у Плотина — это просто поворот бытия к себе самому, чтобы предаться источнику света. Но также и у Бергсона: дух «обращается на себя», «сворачивает на себя» («Творческая эволюция», с. 175). Платиновская душа — очарованный своим отражением и сгинувший в материи Нарцисс — находит аналог в бергсоновской душе, также очарованной созерцанием инертной материи (там же). Природа Плотина творит линии тел, как геометр чертит свои чертежи — созерцая их; контур рисунка оказывается здесь как бы изнанкой созерцания (III 8, 4).⁶ Но и материальность Бергсона есть остановка созидательного потока: так же как и линии, намеченные великим художником, это уже фиксация, замораживание какого-то движения («Творческая эволюция», с. 260). Животная жизнь как темница, из которой человек вырывается благодаря усилию собственного сознания, как цепь, которую человек может разорвать (там же, с. 286), — во всех этих бергсоновских образах звучит отзвук платоновской метафоры тела-тюрьмы, столь

⁶ Исправляю опечатку в индексации Брейе: VI 8, 4. — А. Г.

частой у Плотина. В одной сноске к «Творческой эволюции» (с. 227 / 213—214) Бергсон сам обращает на это внимание, когда соотносит свой образ материи (стихотворение, которое по мере ослабления внимания к его смыслу распадается на отдельные, бессвязные слова) с платиновским образом материи, которая рассыпается, так же как речь рассыпается на воображаемые образы (IV 3, 9—11 и III 6, 17—18).⁷

И все же, несмотря на такую близость в плане динамики, необходимо четко представлять и отличительные черты образов Плотина и образов Бергсона. Конечно же, разница эта объясняется разницей среды, в которой жили философы, ведь в образе, если он настоящий, всегда есть частица личного опыта. Однако есть в этом различии и нечто более глубокое, более сокровенное. Так, исхождение реальностей Плотин сравнивает с ходом одной из религиозных процессий, которые он лицезрел на улицах Александрии: «Прежде великого царя шествует его свита: сначала — просто челядь; затем — чины повыше, более благородные; затем — близкие к царю вельможи с обязанностями наиболее царственными; наконец выступают те, кому после царя воздаются самые торжественные почести. И уже вслед за всем этим вдруг возникает сам великий царь. Присутствующие молятся и простираются перед ним» (V 5, 3). Для Бергсона развитие реальности также происходит в движении, но насколько же его движение отличается от движения Плотина: «Все живое взаимозависимо, все подчиняется одному и тому же мощному напору: животное опирается на растение, человек оседлывает животное начало, а человечество в целом, взятое в пространстве, — это огромная армия, которая носится галопом вокруг каждого из нас... увлеченная ка-

⁷ Исправляю опечатку в индексации Брейе: IV 6, 17. Это указание Бергсона позволяет увидеть очень интересную его трактовку соответствующих глав из трактатов четвертой и третьей «Эннеад». — А. Г.

ким-то своим интересом, она способна... преодолеть массу препятствий, возможно — и самое смерть». От порывистости образов Бергсона торжественность и, главное, церемониальный характер образа Плотина в данном случае отличает не столько разница между александрийским ценителем религиозных торжеств и парижанином, восхищенным полетом Валькирий. Здесь разница в каком-то *tempo*. В том и другом случае говорится о спасении от смерти. Только Плотин уверен, что спасение от смерти происходит постоянно, и нужно просто обратить на это внимание; тогда как у Бергсона спасение не совпадает с природой вещей: оно зависит от нашей инициативы, от нашего свободного усилия. Отсюда разница в динамизме образов Плотина и Бергсона. Динамизм Плотина счастлив и успешен: рука, которая держит на весу груз, есть вместилище непочатой силы (VI 4, 7). У Бергсона же «рука, предоставленная себе самой, падает», в ней просто «остается нечто, пытающееся поднять ее вновь, нечто вроде волевого акта, который ее одушевляет» («Творческая эволюция», с. 269/245). С другой стороны, все эти образы усилия и работы у Бергсона неразрывно связаны с индустриальной цивилизацией, совершенно незнакомой Античности: таковы растяжение пружины (там же, с. 218) или резинки, переключение тока (с. 218), выброс пара, конденсация которого задерживает выпадение капелек воды (с. 262). Миры у Бергсона вырываются, как ракеты из гигантского фейерверка (с. 271), а сознание в животном сжимается как бы тисками (с. 194). Здесь заметна какая-то бессознательная тенденция (к которой мы еще вернемся) представлять поток сознания со всеми препятствиями на его пути в зависимости от привычных нам типов энергетической трансформации. Именно это сообщает ту присущую образам Бергсона резкость (когда, например, обращение превращается в скручивание), которая чужда Плотину, несмотря на близость их типов воображения.

Этот экскурс в природу образов можно продолжить. Сегодня принято считать, что образы, которые нас преследуют и исходят из нашего подсознания, выражают нашу природу. Возможно, всего сказанного будет достаточно, чтобы показать, как именно выбор образа и постоянное его использование проясняет некоторые личностные черты двух наших философов.

Методика использования образов

И все же философы вроде Плотина и Бергсона, по замечанию г-на Гуйё относительно Бергсона (замечания, подходящего, впрочем, и к Плотину), были менее, чем кто-либо, склонны к конфиденциальности, и потому образы их, возможно, вовсе не стремились раскрыть природу этих мыслителей, а передавали некую невыразимую в понятиях философскую интуицию. С предельной ясностью о методической роли образа Бергсон высказался во «Введении в метафизику». Дело было в 1903 г. Бергсона удивляло, насколько плохо, как правило, понимают реальную длительность в его представлении. Причину подобных ошибок философ видел в том, что внутреннюю работу, необходимую для получения интуиции длительности, тормозят «полезные для жизни привычки».⁸ Конечно же, никак невозможно сообщить знание о такой интуиции извне. «Человеку, не способному самому приобрести интуицию длительности, составляющую его существо, ничто и никогда не даст такой интуиции — ни понятия, ни образы», понятия — потому что они абстрактны, а образы — потому что они неточны. И все же образы могут быть предпочтительнее понятий, если выбирать их «как можно более разрозненными», чтобы не дать «какому-то одному из них узурпировать место интуиции,

⁸ «Мышление и движение», с. 210.

вызвать которую он должен, ибо тогда его тут же изгонят его соперники». Все образы требуют «одного типа внимания и в некотором роде одного уровня напряженности», все они «приучают сознание к совершенно определенному состоянию, в которое сознанию нужно войти, чтобы предстать перед самим собой ничем не прикрытым». И далее Бергсон добавляет: «Но кроме того, сознание еще должно согласиться на это усилие. Ибо в противном случае *показать ему ничего не удастся*».

В этом чрезвычайно важном тексте Бергсон наделяет образ ролью диаметрально противоположной назначению, которое за образом закрепляют обычно: образ будто бы специально создается для того, чтобы выявить скрытую реальность. Конечно, у Бергсона мы уже встречали образы, отвечающие некоторому моменту напряженности, когда разум, уставший от мыслительного усилия, хочет отдохнуть на конкретике, и образ возникает вроде грезы по ослаблении внимания — он замыкает путь из мира умопостигаемого в мир чувственный.

Однако в данном случае образ, наоборот, возникает на пути, который с нашего согласия должен возводить к интуиции. Соседние образы вовсе не рассеивают его, а наоборот, ограничивают, так же как и он, в свою очередь, должен ограничивать их. Здесь важна именно недостаточность каждого образа, заметная из-за конфликта, в который образы втягиваются и в результате которого разум выходит за их рамки. Отсюда очень далеко до литературного образа с каким-то одним смыслом. Г-н Ж. Бендá, хотя он и хвалит красоту образов Бергсона (например, сравнение поверхностных состояний сознания с листьями кувшинки, застывшими на поверхности пруда с подводным течением), тем не менее критикует образы «Творческой эволюции» за то, что они не иллюстрируют мысль, а подменяют ее.⁹ Так вот, методика Берг-

⁹ Benda J. *Du style d'idées*, p. 215.

сона, наоборот, возвращает нас к основаниям, позволившим иудею Филону рассматривать еврейскую Библию как широкий набор совершенно других образов: при буквальном их понимании возникали противоречия, и т.о. требовалась аллегорическая интерпретация, ведущая в свою очередь к духовной жизни. Впрочем, я вовсе не собираюсь приписывать Бергсону систематической тяжеловесности этого александрийского иудея, характер мышления которого, насколько я знаю от самого Бергсона, тот резко отличал от характера мысли Плотина, к которому я сейчас и возвращаюсь.

Действительно, примеры методики, преодолевающей образы в столкновении их друг с другом, я собираюсь привести именно из Плотина. Эта процедура повторяется у него постоянно. Сначала какой-то образ вроде бы и отображает реальность, однако по мере его уточнения оказывается, что преодолеть реальность он не способен, но результат такой неудачи оказывается все равно положительным: в направлении нужной нам реальности нас ориентирует сам факт сопротивления, не позволяющий видеть в образе точное отображение реальности. Так, в «Эннеаде» (VI 4, 7) интуиция направляется к некоей духовной данности, присутствующей повсюду целой таким образом, что пространство, в котором она действует, ее никак не разделяет: поднятую руку удерживает на весу сила, присутствующая во всей руке. Но если рука будет держать еще и груз, то сила эта распространится и на весь груз: образ, ограничивающий присутствие силы очертаниями руки, отменяется другим образом, распространяющим силу за пределы руки. Стало быть, нет никаких оснований помещать силу в ту или иную точку: протяженность силы оказывается независимой от телесной протяженности. Поэтому «можно представить, что телесной массы руки больше нет, тогда как телесная сила, которая удерживает все тела, и в данном случае руку, — остается». Это не доказательство. Это — ука-

знание, направляющее разум в определенном направлении.¹⁰

Игру аналогичных и, возможно, еще более характерных образов мы видим в том, как Плотин наводит на мысль об интуитивном постижении духовного мира исходя из мира чувственного (V 8, 9): «Представьте, что в нашем видимом мире каждая часть остается собой, не мешаясь с другими, но взятые вместе все части образуют одно целое таким образом, что если появляется одна часть, например сфера неподвижных звезд, то сразу же возникает солнце и прочие звезды; и потому в части этой, *как бы в прозрачном шаре*, видно и землю, и небо, и всех живых существ, то есть, фактически, видно вообще все существующее. Итак, оставим в нашей душе представление этого шара... Теперь, наряду с этим образом представьте другой, точно такой же шар, затем абстрагируйтесь от его массы, различных его конфигураций, и вообще от всякого материального образа; только не пытайтесь представить, что этот второй шар меньше первого... И тогда придет Бог и принесет свой собственный мир — единый, со всеми богами в нем». Последние слова этого текста показывают, что духовная интуиция возникает не по необходимости, в результате взаимосвязи образов, а в силу чего-то вроде божественной благодати, продолжающей наше усилие (в данном случае прекрасно видно, насколько учение Плотина отличается от вульгарного платонизма. Действительно, дело здесь не в том, чтобы подняться от чувственного мира к миру умопостигаемому, а в том, чтобы поменять один мир на другой, поменять внешнюю выраженность одного мира на внутреннюю выраженность другого мира. Это — путь, которым нужно идти, а не соответствие, которое нужно констатировать. Отсюда — все эти манипуляции образами и их последовательные исправления).

¹⁰ Точно так же во второй части этой же 7-й главы трактата VI 4 объясняется природа света.

А теперь взгляните на самый известный из таких образов — на образ, давший свое имя системе эманантизма. Жизненному порыву Бергсона отвечает именно образ эманации, но эманация, как и жизненный порыв, есть «просто хорошо выверенный образ». «Представьте источник, *не имеющий никакого начала*. Воды его полнят все реки, но от этого он неиссякаем; он *все время спокоен, всегда на одном и том же уровне*. Сперва, еще не взявши свой собственный курс, реки, идущие от него, смешивают свои воды, но *каждая река уже знает, куда пойдет ее ток*» (III 8, 10). Мы видим ряд четких поправок Плотина: есть источник, но у него нет начала, и он неиссякаем; есть одно течение, но в нем уже угадывается множественность.

Не нужно так уж далеко ходить, чтобы найти и у Бергсона ту же самую процедуру корректирования и аннулирования образов. В «Творческой эволюции» (с. 279/252) есть один знаменитый пример, во всем сопоставимый с тем приемом, о котором я только что говорил в связи с Плотинем. Бергсон только что объяснил образ жизненного порыва. И вот, исходя из смысла этого образа, он задается вопросом, откуда берется множественность, «почему жизненному порыву, если он — один, не запечатлеться в одном-единственном теле с последующей бесконечной эволюцией». Ответ Бергсона известен: «Вопрос этот естественно возникает, когда сравниваешь жизнь с порывом. И это сравнение *оправданно*, потому что нет образа, заимствованного из физического мира, который мог бы дать о ней более близкое представление. Но это только образ. В действительности жизнь относится к порядку психологическому, а психическое по самой своей сути охватывает нераздельную множественность взаимопроникающих элементов».¹¹

¹¹ Пер. В. А. Флеровой, с. 252—253. — А. Г.

Есть в «Творческой эволюции» и другой, возможно, не столь известный образ. Рассуждая о принципе материальности, о том принципе, которому, «чтобы стать протяженным, достаточно просто ослабить напряжение» (с. 258/236), Бергсон добавляет: «За неимением лучшего слова мы назвали его сознанием». И тут же следуют оговорки: речь здесь не идет о том ослабленном сознании, которое свойственно каждому из нас и вынуждено в силу обстоятельств смотреть назад; речь даже не идет о тех редких моментах, когда мы отделяемся от всего *ставшего*, чтобы присоединиться к *становящемуся*. «Для достижения принципа всякой материальности нужно идти еще дальше» — вплоть до философской интуиции, присутствующей у всех настоящих философов, но скрытой понятиями, которые стремятся ее выразить.

Итак, метафизическое воображение у мыслителей вроде Платона и Бергсона состоит из образов, которые стремятся к взаимной нейтрализации. Часто, занимая критическую позицию к метафизическому мышлению, его сравнивают с мышлением примитивным, поскольку тот и другой тип мышления оказывается жертвой воображения. Так вот, эти два типа мышления суть, наоборот, — антиподы. Для примитивного мышления, как считает Леви-Брюль, «всякий образ — это двойник», т. е. образ может и должен замещать реальность, которой он считается идентичным: так, мифический рассказ об охоте помогает самой процедуре охоты. Разум примитивного человека погребен в образах.

А вот метафизическое воображение (так же как некоторые формы воображения поэтического), наоборот, предполагает сопротивление мысли образу и тем самым — их взаимозависимость. В одной из последних своих книг г-н Морис Блондель, имея в виду, возможно, образы Платона и образы Бергсона, писал: «Не существует образа, способного сохранить все отношения и всю несоизмеримость вторич-

ных причин и Причины первичной. Если прибегать к метафорам, то, несмотря на все сопротивление нашего рассудка, в него мошеннически вносится какая-то обусловленность пространством».¹² Вот такому рода вызову и отвечает метафизическое воображение. Образ оказывается фикцией только при полном доверии ему. И наоборот, если образу сопротивляться, то он становится средством, безусловно необходимым для достижения реальности. В свидетели этому я возьму самого Мориса Блонделя. В начале своей книги (с. 28) он заявляет: «Образы служат для стимуляции рефлексии, но сугубая польза их в том, что они рефлексию обманывают. Поэтому ценности их — в их заведомой недостаточности, в критике, которую они вызывают, в уточнениях, которые они предполагают».

В этой связи несколько неудивителен тот факт, что и Плотин и Бергсон изобличают пороки воображения за его фиксированность и образы за то, что они сбивают с толку. Так, в «Непосредственных данных сознания» критикуется именно дурной символизм, когда мотивы и движущие импульсы воображают в виде заранее определенных сил, действие которых сводится к их результирующей. Здесь я хочу задержаться только на одном соответствии: на соответствии бергсоновской критики Ничто и критики Плотина, направленной против т. н. начала первого принципа. «Если обратиться к затруднениям на сей счет, — пишет Плотин (VI 8, 11), — то заключаются они в том именно, что сначала мы представляем какое-то пространство, или место наподобие хаоса, придуманного поэтами; затем в это порожденное воображением пространство мы вводим Первое, а потом пытаемся понять, как это Первое здесь оказалось». А вот слова Бергсона: «Существование кажется мне победой над ничто... Сначала было ничто, а бытие к нему добавилось позже; или если все-

¹² Blondel M. *L'être et les êtres*, p. 128.

гда существовало какое-то нечто, то ничто служило ему субстратом, восприемницей. И, следовательно, всегда предшествовало ему» (Творческая эволюция, с. 299). Известно, как Бергсон критиковал этот образ небытия, считая его ложным образом (с. 302). Точно так же и Плотин хочет избавиться от самой подоплеки своего вопроса и утверждает, что место с пространством идут после духовной реальности.

В общем и целом, образ, от которого предостерегают Плотин и Бергсон, есть как раз образ, претендующий на отображение реальности. Такой образ ложен по преимуществу. И это особенно верно в случае с образами, отсылающими нас к человеческому: человеческим состояниям и человеческой деятельности. Прочтите, например, как Плотин критикует самого Платона, когда тот в «Тимее» представляет богов творцами человеков, занятыми приспособлением глаз и прочих органов чувств на их лицах, предвидя опасности, которых люди будут избегать посредством этих органов (VI 7, 1). И сравните это с бергсоновской критикой причинности, особенно с пассажем, где, вспомнив о «бессчетном числе микроскопических элементов, участвующих в возникновении живого существа», Бергсон добавляет: «Первым позывом рассудка здесь оказывается стремление подчинить эту армию мелких рабочих одному дальновидному мастеру, жизненному принципу, способному в любой момент исправить допущенные ошибки, сгладить последствия отклонений, расставить все по своим местам».

Одним словом, можно сказать, что вред образов заключается в антропоцентрическом их использовании, когда все интерпретируется исходя из практики, доступной человеку. Образы в этом случае оказываются, так сказать, застойными, они оставляют нас в сфере наших обыденных представлений. Образ становится полезным только тогда, когда его избавляют от отягчающих его элементов, которые он влачит за собой; когда его очищают, когда его сталкивают

с другим образом, и это столкновение освобождает душу, чтобы душа вела нас к интуитивному знанию. Использование образов, как мы их описали, оказывается необходимым для учений, в которых интуиция выходит за рамки знакомых человеку состояний. Метафизика обходится без символов, но не обходится без образов.

Соседство образа с интуицией

Как мы видели, в 1903 году в статье, озаглавленной «Введение в метафизику», Бергсону пришлось остановиться на вопросе об использовании образов. Когда в 1934 г. Бергсон включил эту статью в книгу «Мышление и движение», он добавил к ней следующее замечание: «Обозначенные нами образы [т. е. образы, о которых говорил я сам] это образы, которые приходят на ум философу, когда он хочет изложить свои мысли другим [а это уже эксплицитно сформулированные образы]. Здесь мы не затрагиваем образ, соседствующий с интуицией, часто необходимый самому философу и часто остающийся не сформулированным» (с. 211). Это замечание имеет в виду Болонскую конференцию 1911 г. Все очень хорошо знают ее знаменитые страницы, где по поводу Беркли и Спинозы Бергсон говорит об основополагающем, исключительном образе, связанном с личностной интуицией философа, как о внутреннем Слове, промежуточном между самой интуицией и ее выражением в языке. Если перечитать это короткое замечание, то становится заметно, что, различая образы для других и образы для себя, Бергсон использует прием, частый в его сочинениях: он то и дело различает и особо выделяет две крайние формы одной и той же реальности. Так, в «Материи и памяти» Бергсон проводит различие между памятью-привычкой, чем-то чисто «наигранным» (*joué*), и памятью-воспоминанием, вещью чисто созерцательной. Но при этом Бергсон

признает, что в чистом виде тот и другой типы памяти встречаются очень редко: мы имеем дело всего лишь с комбинациями, всегда в разных пропорциях, «наигранной» памяти и чистого воспоминания. Думается, не будет таким уж произволом, если мы поймем это положение в том смысле, что бергсоновские «образы для другого» как бы одушевляются внутренней им душой, одушевляются образом невыразимым, который философ приберегает для себя; и что такие образы суть «образы для другого» только из-за материи, заимствованной ими от расхожего и банального опыта — все эти пробковые куклы, растянутые резинки или выбросы пара. В самом деле, давайте вспомним о поводе, заставившем Бергсона раскрывать его «соседний с интуицией образ». Объясняя философию Спинозы и Беркли, Бергсон был, безусловно, потрясен тем, как историки философии излагают их учение: не как самобытные открытия, а, скорее, как новый синтез старых понятий, упуская тем самым рождающую учение интуицию. Так вот, спрашивает Бергсон, можем ли мы вообще «почувствовать самое интуицию» Спинозы и Беркли? Вне всякого сомнения, ответ Бергсона на этот вопрос был отрицательным: почувствовать интуицию Спинозы — значит самому быть Спинозой, а не его историком, который должен изложить учение философа и обладает для этого только двумя средствами — понятием и образом. Между тем, согласно стандартному учению Бергсона, образ в своей конкретике ближе к интуиции, чем понятие, и для нашего мыслителя было несомненным, что в находках гениальных философов образ предшествует понятию. И вот, в статье 1903 г. Бергсон особенно настаивает на конкретном характере образа, а в 1911 г., рассуждая об «образе для себя», Бергсон прежде всего норовит показать его простоту и единство. Но все же, по-моему, между личностным образом и образом для другого существует только обозначенная мной разница. Формула, к которой Бергсон сводит личностный образ Беркли

(или, точнее, два образа Беркли: материи как тонкой прозрачной пленки между человеком и Богом, и материи как языка, на котором Бог говорит с нами), уже содержит элемент, заимствованный из обыденного опыта (пленка, язык), характерный для образа-другого (как если бы существовал переход от образа невыразимого, который можно было бы разменять на образы выразимые).

Стало быть, главное в бергсоновском понимании образа, по-моему, было высказано до выступления на Болонском конгрессе. Я, со своей стороны, убежден, что образ, как его использовали Бергсон и Плотин, был в их способе философствовать единственным средством поддержать активность их философской мысли, не позволяющим подчинить ее «расчленению реальности на линии, которым нужно следовать для удобной работы с мыслью».¹³ «Сравнения и метафоры здесь подразумевают нечто невыразимое. Это — не окольный путь, а переход прямо к цели» (там же, с. 52). Худшее, что здесь возможно, — принимать, как это постоянно делали противники Бергсона, такие образы за догмы, ибо главная их задача — как раз помешать догматизму. И, безусловно, именно здесь заключается главная опасность линии Бергсона для тех, кто не знает ничего другого, кроме субъективных впечатлений и общих понятий.

¹³ Мышление и движение, с. 41.

Приложение II

ВЭЙН ДЖ. ХЭНКИ

1. ЭМИЛЬ БРЕЙЕ: ПЛОТИН В СВЕТЕ ГЕГЕЛЯ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМА*

Бергсон не был последним, кто обратился к Плотину от остатков «немецкого романтического движения», способствующего «параллельному возрождению неоплатонизма».¹ Среди немногочисленных посетителей конференций Бергсона по Плотину в Коллеж де Франс, начавшихся там вместе с первым курсом его лекций, был Эмиль Брейе (1876—1952).² Брейе «с благодарностью и восхищением» вспоминал комментарии Бергсона к «Эннеадам», и, безусловно, комментарии эти вдохновили его собствен-

* Глава из книги Вэйна Дж. Хэнки «Сто лет неоплатонизма во Франции: одна философская история» (р. 18—26), вышедшей в одном томе с книгой Ж.-М. Нарбонна «Левинас и греческое наследство»: *Levinas and the Greek Heritage*, by Jean-Mark Narbonne, followed by *One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History*, by Wayne Hankey, *Studies in Philosophical Theology* (Leuven/Paris/Dudley, MA: Peeters, 2006).

¹ Hadot P. *Introduction // Le Néoplatonisme* (Royaumont 9—13 juin 1969). Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences humaines. Paris: CNRS, 1971.

² Брейе Э. *Образы Плотина — образы Бергсона*. С. 310—329 наст. изд.; Mossé-Bastide R.-M. *Bergson et Plotin*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris: Presses Universitaires de France, 1952. P. 2.

ный чрезвычайно важный труд по Плотину.³ И все же, если рассматривать историю возвращения неоплатонизма во Франции как последовательность влияний и реакций на них, идущих от чего-то общего, тогда Брейе придется противопоставить Бергсону, так же как придется противопоставить преемника Брейе А.-Ж. Фестюжера (1898—1982) самому Брейе. Учитывая всю важность противопоставления Гегеля и Шеллинга для понимания разницы между самим Плотинем и тем, как его использует Бергсон; и зная, что Бергсон принимает сторону Шеллинга, характер отношения Брейе к неоплатонизму будет тем более ясным, если вспомнить, что главным проводником к Плотину для него был именно Гегель.

Подобно Бергсону Брейе видит в философии освобождение человечества и отказывается сводить философию к чему-либо другому, вроде науки о природе, религии или историческим обстоятельствам. В частности, у Брейе есть слова, в чем-то напоминающие мысль Бергсона об уникальном вневременном послании, берущем начало в единственной в своем роде истинной интуиции, присущей всем великим философам. Брейе пишет:

История философии для меня в первую очередь — это история духовной инициативы, и только потом — история традиций... Поэтому история философии должна описывать не какое-то необходимое развитие, а свободное движение, которое то медлит и успокаивается, то вновь набирает ход. Или, точнее, она описывает интенсивность и направленность мысли каждого отдельного философа.⁴

Эти слова напоминают следующее суждение Бергсона: «Философ, достойный своего имени, ни-

³ Прежде всего это: Plotin. *Ennéades* / Texte établi et traduit par Emile Bréhier, 1924—38. 7 vols. Paris: Les Belles Lettres; *La philosophie de Plotin*. Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences. Paris: Bovin, 1928.

⁴ Брейе Э. *Как я понимаю историю философии*. С. 284—285 наст. изд.

когда не высказывал больше чего-то одного, и даже при этом он только пытался высказаться, но не высказывался в действительности. А высказывает философ что-то одно потому, что видит лишь какой-то один момент...».⁵ Но между Бергсоном и Брейе есть и разница. Бергсон не придавал особого значения истории философии и тем более не объединял историю с философией — объединение, которое Гегель положил в основу своей философии. В этом и во многих других существенных моментах Брейе остается на стороне Гегеля. «Я остаюсь философом», — говорит Брейе о самом себе. А о своем творчестве пишет: «В первую очередь это повествование — настолько достоверное, насколько это возможно. Но это не только повествование, в конечном итоге я хотел освободить сущность философии во всей ее чистоте»,⁶ т. е. освободить рациональность, которая для него, так же как для его современника, ученого-неоплатоника из Оксфорда Е.Р. Доддса, нуждается в защите и поддержке. Подобно Бергсону Брейе стоит на идеалистическом основании. Однако у знаменитого историка философии связь с идеализмом выражена сильнее: Гегель (вместе с Контом) служит ему основой, и Гегель же (вместе с Лейбницем) показывает, как объединить философию и историю.⁷ Правда, противопоставляя «свободное движение» «необходимому развитию», Брейе хочет также отличить свою историю от истории Гегеля и Конта. Эти его предшественники из XIX века доходят до той крайности, что «прошлое у них больше не противопоставляется настоящему: прошлое обуславливает настоящее и, получив от него

⁵ Напр.: *La Pensée et le mouvement, Essais et conférences*. 1903—1923, 1^{ère} 1934; цит. по переводу: *The Creative Mind* / Transl. by M.L. Andison. New York: The Philosophical Library, 1946. P. 132.

⁶ Брейе Э. *Как я понимаю историю философии*. С. 287—288.

⁷ Там же. С. 278.

оправдание, просто разворачивает единство какого-то систематического и заранее составленного плана».⁸ Впрочем, эта критика еще не отрицание. Свой собственный труд по написанию истории философии Брейе отождествляет с концепцией философского разума, которую находит в «Энциклопедии» Гегеля:

История философии есть развитие «одного-единственного живого ума», овладевающего самим собой; она только демонстрирует во времени то, что сама философия, «освободившись от внешних исторических обстоятельств, демонстрирует в чистом состоянии стихии мышления».⁹

Брейе отличается от Бергсона не только сугубой потребностью писать историю, он еще отвергает «интуитивный позитивизм» Шеллинга. «В случае с Шеллингом, — считает Брейе, — его победа [над дуализмом] в конце концов приводит к поражению, к разобщению рациональной и позитивной философии».¹⁰

Своей интерпретацией неоплатонизма и своими оценками этого течения Брейе во многом обязан Гегелю. Фактически Брейе — едва ли не единственный французский мыслитель XX века, который хорошо относился одновременно к Гегелю и Плотину. Как мы увидим дальше, обращение к неоплатонизму католических мыслителей, в общем и целом, было связано с их антигегелевской и часто — с антиавгустиновской позицией. Единственным французским философом, который мог бы назвать себя католиком и считать при этом свое мировоззрение абсолютным идеализмом, был, пожалуй, только Клод Брюэр (1932—1986). О нем есть одно справедливое высказывание: «Нет ничего более чуждого философии де Брюэра,

⁸ Bréhier É. *Histoire de la Philosophie*. Tome premier: *L'antiquité et le moyen âge*. Paris: Alcan, 1927, цит. по 6-му изданию: Quadrige/PUF, 1991. P. 22.

⁹ Ibid. P. 21.

¹⁰ Брейе Э. *Как я понимаю историю философии*. С. 281; Bréhier É. *Schelling*. Les grands philosophes. Paris: Alcan, 1912. P. 306.

чем апофатическая теология, которую он отвергает как атеизм и совершенно справедливо относит к сфере влияния неоплатонической метафизики». ¹¹ Когда Жан-Люк Марион сам обращается от негативной теологии к теологии мистической, он цитирует де Брюэра: «Итак, негативной теологии нужно указать на ее законное место, на ее подлинный статус, и отделить ее от благочестивых чувств, прикрывающих чувственным, сентиментальным, наносным слоем и лоскутьями религии неизменный абсолют, признак Ничто: негативная теология отрицает всякую теологию. Истина ее — атеизм». ¹² «Грубой ассимиляции», которую подразумевает негативная теология, Марион противопоставляет главу из книги де Любака «Открытие Бога», ¹³ где основополагающую роль играет позитивная трактовка Бога (см. ниже).

Как мы уже указывали, упирая на духовную инициативу отдельных великих мыслителей, Брейе тем самым не во всем следует Гегелю. В начале заключительной главы своей книги о Плотине он пишет:

¹¹ Leduc-Fagette D. *Claude Bruaire, 1932–1986* // *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 177:1 (janvier-mars, 1987). P. 5–19; Bruaire C. *L'être et l'esprit*. Epiméthée. Paris: PUF, 1983. P. 6–7, 96 ff; Tillette X. *La théologie philosophique de Claude Bruaire* // *Gregorianum* 74: 4 (1993). P. 689–709.

¹² Marion J.-L. *Au nom. Comment ne pas parler de théologie négative* // *Laval théologique et philosophique* 55.3 (octobre 1999). P. 339–363; цит. по переводу: *In the Name. How to Avoid Speaking of Negative Theology* / Transl. J.L. Kosky // *God, the Gift and Postmodernism* / Ed. J.D. Caputo and M.J. Scanlon. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomingham / Indianapolis: Indiana University Press, 1999. P. 49, прим. 9, с цитатой из де Брюэра (Bruaire C. *Le Droit de Dieu*. Paris: Aubier Montaigne, 1974. P. 21); двумя десятилетиями ранее Марион уже цитировал тот же пассаж из де Брюэра с той же целью: Marion J.-L. *L'idole et la distance* // *Cinq études*. Paris: Grasset et Fasquelle, 1977.

¹³ De Lubac H. *Connaissance de Dieu*. 1945. Под тем же названием книга переиздавалась в 1948 году. В 1953 году она вышла под названием *Sur les chemins de Dieu*.

Не то чтобы я считал мысль Плотина самостоятельной реальностью, просто добавленной, как она есть, к господствовавшим тогда идеям и оставшейся нетронутой впоследствии. История философии знакомит нас не с идеями, бытующими сами по себе, а только с мыслящими людьми. Метод ее, как и всякий другой исторический метод, — номиналистический. Для истории философии нет идей в строгом их понимании.¹⁴

Более того, для Брейе великие системы видения мира, благодаря которым возможна современная история философии, должны сегодня все время корректироваться «коллективной филологической работой». И все же он не отказывается поддерживать системы Гегеля и Конта, правда, с условием коррекции их, так как, утверждает Брейе, их картина мира нуждается в изменении:

Объяснение загадок истории, или, точнее, авторитет, позволяющий трактовать историю как требующую решения загадку, нужно искать именно в философии ума Гегеля и позитивизме Конта. . . [Прежние историки философии] привыкли писать историю, как будто бы мы дошли до того, что в «Апокалипсисе» именуется «концом света». Зато приверженцы Гегеля благодаря своим ориентирам могут толковать историю философии как раскрытие ума самому себе и подходить к истории мысли с пиететом теолога перед Священным Писанием: *Entwicklung* это *Selbstoffenbarung*.¹⁵

В ключевом для возвращения неоплатонизма в XX столетии вопросе об отношении *Нуса* с Единым Брейе решительно следует Гегелю и хвалит его как человека, «который уже по природе своего духа был наилучшим образом подготовлен к восприятию Плотина». ¹⁶ Когда под *Нусом* понимают «то состояние со-

¹⁴ См.: Наст. изд. С. 242.

¹⁵ Bréhier É. *The Formation of our History of Philosophy // Philosophy and History, essays presented to Ernst Cassirer* / Ed. by R. Klibansky and H.L. Paton. Oxford: Clarendon Press, 1936. Цит. по репр. изд.: Harper Torch Books. New York: Harper and Row, 1963. P. 159—182.

¹⁶ См.: Наст. изд. С. 250.

вершенной собранности, при котором объект целиком поглощается субъектом, тогда пропадает и всякое точное различие между Умом и Единым».¹⁷ При этом в мистическом вознесении на самом деле не выходят из сферы мышления. Обращаясь к цитатам из Гегеля, Брейе пишет:

Отвечая на упреки тех, кто превращает Плотина в какого-то восторженного мистика, Гегель говорит, что экстаз для Плотина был «чистой мыслью, взятой в себе [bei sich] в качестве объекта». «Плотин придерживался мнения, что сущность Бога есть мышление само по себе и что сущность эта присутствует в мышлении». . . Отсюда следует, что Единое не является, как это может показаться сначала, областью, где философская мысль превращается в какое-то нечленораздельное мистическое заикание. Реальность Единого означает утверждение радикальной автономии духовной жизни, взятой в самой себе — не отдельными фрагментами, а в конкретной своей полноте. Поэтому у Гегеля были все основания считать, что «в основе платиновской философии лежит идея интеллектуализма или высокого идеализма».¹⁸

Между тем, согласно Гегелю, интеллектуализм Плотина несовершенен. Потребность Плотина в опыте дает основания к упрекам его в мистическом энтузиазме и одновременно в интеллектуализме. Для Брейе этот момент не связан с греческой философией:

В самом средоточии мысли Плотина мы находим элемент, чуждый и враждебный хоть какой-то классификации. Его теория Ума как всецелого сущего не походит ни на греческий рационализм, ни на благочестие, распространенное в религиозных кругах того времени. . . Поэтому источник философии Плотина мне приходится искать дальше, чем на примыкающем к Греции Востоке, и идти вплоть до религиозной мысли Индии, ко времени Плотина вот уже несколько

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 251. Брейе цитирует Гегеля: *Werke*, XV, 39—41.

столетий как зафиксированной в *упанишадах* и сохранившей всю свою жизненность... Таким образом у Плотина мы захватываем первое звено какой-то религиозной традиции, по существу не менее влиятельной на Западе, чем христианство, хотя она и не проявляется столь же открыто. И начало свое эта традиция берет, по моим предположениям, именно в Индии.¹⁹

Теория Брейе об индийском влиянии остается исключением в европейской науке XX века и ставит своего автора вне всеобщего согласия.²⁰ Зато теория эта отражает его понимание философии, характер освещения им истории и цель труда всей его жизни.

Как для понимания Брейе Плотина, так и для видения им истории философии вообще, существенно то, что философию и интеллектуальный характер созерцания, которые для Брейе присущи Западу, он принципиально отделяет от стремления к мистическому единству вне мышления, — единству, которое для него относится к сфере религии и характерно для Востока. И наоборот, определяющим для темы нашей книги моментом оказывается устойчивое неприятие этого разделения, выразившееся в самых разных формах у его современников и позднейших ученых. Среди современников Брейе во Франции несогласие с ним в этом вопросе отчетливо звучит в связи с историей средневековой философии.

Фактически смешение гегелевской и позитивистской трактовки истории философии с особой силой выражено в «Философии Средних веков» Брейе. Выпуски, в которых выходила эта книга, снабжались очень показательным титулом: «Библиотека эволюции человечества, собирательный синтез; Второй раздел, VII: интеллектуальная эволюция»; и Анри

¹⁹ Там же. С. 196.

²⁰ Walters A.M. *A Survey of Modern Scholarly Opinion on Plotinus and Indian Thought // Neoplatonism and Indian Thought* / Ed. by R.B. Harris. Norfolk, Virginia: International Society for Neoplatonic Study, 1982. P. 293—308.

Берр, издатель этой серии, подытоживает аргументацию Брейе в том смысле, что обнаружить исконное западное наследие греков можно, избавившись от обозначенного Брейе Восточного компонента.²¹ Сам Брейе пишет:

Первичный импульс философия получила в Греции, и от этого импульса она сохранила страстную свою любовь к свободе. Я не отрицаю, что философия — это какое-то редкостное растение, знакомое всему человечеству; более того, можно даже отметить, что растение это очень хрупкое. Однако, насколько мне известно, больше нигде в мире философия не получала такого имени и таких характеристик, кроме как в нашей Западной цивилизации.²²

Заботу об этом редкостном и хрупком растении, т. е. изучение истории философии таким образом, чтобы выявить чистую сущность философии, Брейе сделал делом своей жизни. И применительно к средним векам очищение философии для Брейе будет означать выход за рамки «философских учений, заданных духовенством», выход с целью достичь «самостоятельного умозрения, позволяющего искать истину ради нее самой».²³ Он спрашивает:

Значит ли тогда, что в Средние века, в непрерывном развитии философии произошел разрыв? Такое мнение, кажется, было совершенно неприемлемым для взглядов, сформировавшихся под воздействием Огюста Конта. Ведь, прежде всего, именно Огюст Конт показал несоизмеримое превосходство с интеллектуальной точки зрения средневекового христианского мира над античностью. Да и Гегель также с момента возникновения христианства различает в нем глав-

²¹ Bréhier É. *La Philosophie du Moyen Âge*. Bibliothèque de L'évolution de l'humanité, synthèse collective; Deuxième section, VII: L'évolution intellectuelle. Paris: Albin Michel, 1937.

²² Брейе Э. *Как я понимаю историю философии*. С. 286.

²³ Ibid. P. 433, 145. Похожее мнение см.: Davy G. *Préface* // Bréhier. *Etudes de Philosophie antique*. Paris: PUF, 1955. P. v—xxi.

ные принципы современной философии. Именно в это время и под таким влиянием вводится идея о теснейшем слиянии рациональной мысли и христианского откровения.²⁴

Слияние это идет на благо философии: «Самым общим его результатом оказывается импульс, полученный разумом, к совершенному осознанию себя самого и своей природы».²⁵ Таким образом, философия остается вне религии и получает все большую автономию: «Философия на несколько веков старше христианства. . . Это — совершенно посторонний для христианства предмет, и если мы еще можем говорить о христианских философах, то найти хоть какой-то позитивный смысл в христианской философии очень сложно».²⁶

Показать, что «христианской философии» на самом деле не существует, Брейе хотел еще десятью годами раньше. Рассматривая «эллинизм и христианство» в своей «Истории философии», он утверждает:

Для первых веков нашей эры характерны общие всем интеллектуальные установки. . . Первые пять веков нашей эры не знают никакой собственно христианской философии, подразумевающей список интеллектуальных ценностей, по существу самостоятельный и отличный от ценностей языческих мыслителей. . . В христианстве тогда не было ничего спекулятивного. Главной его задачей была взаимопомощь, одновременно духовная и материальная в различных сообществах. Причем поначалу собственно в духовной жизни этих сообществ не было ничего сугубо христианского: потребность во внутренней жизни и собранности чувствовалась по всему Греческому миру задолго до триумфа христианства. . . Кроме того, в духовной жизни и практике христиан не чувствуется ни малей-

²⁴ Bréhier É. *The Formation of our History of Philosophy*. P. 168.

²⁵ Bréhier É. *La Philosophie du Moyen Âge*. P. 435.

²⁶ Брейе Э. *Как я понимаю историю философии*. С. 287.

шего влияния образа мира, заданного греческой наукой и философией... Духовная жизнь христиан развивается параллельно с греческим космосом и не дает ничего нового для понимания реального мира.²⁷

Далее Брейе демонстрирует, что его цель и понимание им исторических фактов сходятся воедино: «Таким образом, мы надеемся показать, что появление христианства не оказало значительного влияния на развитие философии, и если подытожить нашу мысль одним словом, — что христианской философии не существует».²⁸ Этот том «Истории философии», опубликованный в 1927 г., и аналогичные утверждения, прозвучавшие на ряде конференций в Бельгии в 1928 г., вызвали во Франции интенсивную полемику по вопросу о том, может ли философия считаться «христианской».²⁹ В 1931 г., возражая Морису Блонделю, Брейе писал: «О христианской философии можно говорить с тем же успехом, как и о христианской математике или христианской физике».³⁰ Здесь мы подходим к главному камню преткновения.

²⁷ Bréhier É. *Histoire de la Philosophie*. Tome premier. P. 436.

²⁸ Ibid. P. 437.

²⁹ Fouilloux E. *Une Église en quête de liberté, La pensée française entre modernité et Vatican II, 1914–1962*. Paris: Desclée de Brouwer, 1998. P. 151. Материалы этих конференций были опубликованы в *Revue de métaphysique et de morale* 38 (avril-juin, 1931); см. также: De Lubac H. *Sur la philosophie chrétienne: Réflexions à la suite d'un débat*, репринт в: *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme, et la philosophie chrétienne*. Bibliothèque des archives de philosophie, N.S. 27. Paris: Beauchesne, 1979. P. 127–152; Tilliette X. *Le Père de Lubac et le débat de la philosophie chrétienne // Les Études philosophiques* (avril-juin, 1995) [«Henri de Lubac et la philosophie»]. P. 193–204; Gilson E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. 2^e éd. [éd. 1^{ère} 1932] // *Études de philosophie médiévale* 33. Paris: Vrin, 1944. P. 1–62; и его же «Notes bibliographiques».

³⁰ Bréhier É. *Y a-t-il une philosophie chrétienne? // Revue de métaphysique et de morale* 38 (avril-juin, 1931). P. 133–162.

Все, против чего выступали Блондель, неоавгустинианцы и неоплатонические католики во Франции XX века, выражено в этом самом тезисе: что христианская духовность и христианская философия суть две посторонние друг для друга вещи. Сейчас мы не можем проследить все детали этой дискуссии, но позже нам придется к ней вернуться. Прежде чем расстаться с трактовкой Брейе средневековой философии, попробуем показать, как он ее подразделяет.

В одной из своих последних работ, в книге «Современные темы философии», повествуя о «Человеке и Трансцендентном», Брейе снова формулирует обычное для него и полезное для наших целей различие между двумя способами связи философии и христианства в средние века. Способы эти, «утверждающие трансцендентное», Брейе связывает с «неотомизмом» и «августинианством» XX века. Неотомизм

фактически берется за ту же задачу, что и Фома в XIII веке. Аристотелизм здесь оказывается... философией, представляющей собой самостоятельный продукт неосвященного верой разума, поэтому Фома сделал очень смелый шаг, когда ввел учение Аристотеля в христианство... Совершенно иначе выглядит трансцендентное в том, что я называю августинианством. Трансцендентное здесь — не столько принцип иерархии между формами сущего, сколько принцип внутренней жизни. Принцип этот связан с неоплатонизмом и греческими Отцами... Главный его тезис состоит в том, что внутренняя жизнь и единство с самим собой есть путь к Богу и путь к трансцендентному.³¹

Если добавить сюда характеристики, которыми Брейе наделял томизм раньше, т. е. «стороннее отношение [к вере]... и решение какой-то абстрактной проблемы»,³² и если вспомнить характер «французского спиритуализма», с которым мы уже сталкивались у Бергсона и тех, кому он был обязан, тогда

³¹ Bréhier É. *Les thèmes actuels de la philosophie*. Initiation philosophique. Paris: PUF, 1951. P. 42—43.

³² Bréhier É. *La Philosophie du Moyen Âge*. P. 434.

будет несложно заметить, что августирианская, или неоплатоническая реакция на такого рода томизм была неизбежна. На деле неоплатоническая реакция примет августирианскую форму у Блонделя, будет связываться с греческими Отцами у его последователей, и, наконец, более откровенное возвращение к языческому неоплатонизму произойдет в случае с Фестюжьером, Труийаром и другими.

Сторонний характер религии и позиция ее по отношению к философии раскрываются для Брейе уже на заре его исторических штудий, начавшихся с изучения трудов Филона Александрийского. В первой своей книге Брейе приходит к выводу, что посредством аллегорического толкования св. Писания «Филон хотел примирить греческую философию со своими религиозными убеждениями».³³ Позже в «Истории философии» Брейе напишет: «Благодаря этому методу Филон вводит в свой комментарий все злободневные на то время философские темы. Его впечатляющий труд представляет собой самый настоящий музей с массой разнообразных экспонатов».³⁴ В этом отношении оценку Брейе Филона разделяет Эрик Доддс с его печально известным отзывом об эклектизме Филона как «эклектизме трепача, а не философа».³⁵ По мнению Брейе, последствия филоновской «амальгамы» двояки. С одной стороны, место типично иудейских теорий у него занимают теории Платона. Например, у Филона присутствует «мысль о трансцендентном Боге, который не поддерживает никаких отношений с человеком и достичь которого могут лишь чистые духом, порвавшие

³³ Bréhier É. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* [1^{ère} éd. 1908] 3^e éd. // *Etudes de philosophie médiévale* 8. Paris: Vrin, 1950. P. 314.

³⁴ Bréhier É. *Histoire de la Philosophie*. P. 387.

³⁵ Dodds E. R. *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One* // *Classical Quarterly* 22 (1928). P. 129–142 (p. 132, note 1).

с собой и достигшие экстаза люди».³⁶ С другой стороны, сохраняются и некоторые иудейские положения. В учении Филона «мы находим все благоговение иудея, для которого Бог связан с человеком многочисленными, постоянными и особыми отношениями; Бог поддерживает, оберегает и наказывает человека».³⁷ Впрочем, оба эти момента могут и совмещаться. В общем, согласно первоначальным исследованиям Брейе,

понимание Филоном высшего Бога во многом остается пониманием Бога иудейского: Бог всегда остается поверх души, которая стремится постичь его и никогда не перестает исподволь постигать его. Этот Бог вносит в жизнь человека принцип моральной активности, принцип бесконечного поиска предмета всегда желанного, — черта, отсутствующая в александрийском мистицизме и герметических трактатах.³⁸

От Филона в таком его понимании Брейе научился не только вещам, позволившим ему дифференцировать философию и связать ее с восточным мистицизмом; он еще научился вещам, определившим то, как он будет писать историю философии:

Настоящая философия это не система идей, а развитие, не результат, а путь и переход. В философе для меня важен определенный ритм, определенная поступь мысли. Например, ход мысли Филона выражается в аллегорическом методе, и каким бы абсурдным этот метод ни казался, он тем не менее указывает на один существенный процесс человеческого духа: на переход от образа к идее.³⁹

Вскоре после книги о Филоне Брейе публикует монографию о Хрисиппе, после чего приступает к вопросу о «разъединении рациональной и позитивной

³⁶ Bréhier É. *Histoire de la Philosophie*. P. 388.

³⁷ Ibid.

³⁸ Bréhier É. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. P. 317.

³⁹ Брейе Э. *Как я понимаю историю философии*. С. 279—280.

философии» у Шеллинга, отчасти связанному с религиозной проблематикой. И уже с этим заданием он начинает изучать Плотина. Здесь Брейе также находит двойственность между рационализмом Запада и мистикой Востока. Благодаря этому повторному открытию он неохотно принимает аргументацию Доддса, поддержанную также большинством специалистов по неоплатонизму, т. е. что в поисках источников неоплатонического учения о Едином вовсе не обязательно выходить за рамки греческой философской традиции.⁴⁰ Кроме того, Брейе находит у Плотина некий непрерывный ритм креативного возрождения («пламенное обращение к Платону... внутреннее сродство с ним, хотя для современного филолога... найдется много ошибок»)⁴¹ Открытие двойственности и ритма у Плотина, а также стремление выявить и защитить рациональную чистоту философии — две эти вещи побуждают и позволяют Брейе взяться за «Историю философии».⁴²

В равновесии между философией Запада и мистикой Востока у Плотина Брейе явно находит «что-то изящное».⁴³ Но здесь же кроется и «основная проблема» философии Плотина: «Метафизик и мистик одновременно, Плотин создал труд, давший два течения, расходящихся и сходящихся вновь на разных этапах».⁴⁴ Брейе — единственный ученый, который считает вместе с Доддсом, что равновесие между этими двумя моментами не было воспринято последователями Плотина и что путь вниз начинается с Ямвлихом. Исключение составляет Дамаский.

⁴⁰ Брейе Э. «Парменид» Платона и негативная теология Плотина. С. 304 наст. изд.

⁴¹ Брейе Э. Как я понимаю историю философии. С. 281.

⁴² Там же. С. 282.

⁴³ *Comment je comprends l'histoire de la philosophie.* Р. 3.

⁴⁴ Брейе Э. О главной проблеме в философии Плотина. С. 293 наст. изд.

В творчестве Дамаския Брейе видит «живую диалектику, напоминающую скорее диалектику Плотина, чем Прокла». Фактически «в такой своей критике Прокла Дамаский близок к тому, чтобы выйти из системы неоплатонизма». ⁴⁵ Ямвлих, взгляды которого «господствовали на последнем этапе неоплатонизма... был столь же философом, сколь и мистагогом... и потому диалоги Платона [для него] при правильном их прочтении оказываются мощнейшим руководством для духовной жизни». Господство религиозной составляющей у Ямвлиха приводит к «увеличению числа ступеней в иерархическом построении реальности». ⁴⁶ И хотя для некоторых Ямвлих при этом только развивает дело Плотина, поместившего между первоначалом и миром еще Ум и Душу, на самом деле

под главенством Ямвлиха проходит настоящая реакция против самого духа Плотина... Детальные классификации Ямвлиха лишены жизни, одушевляющей «Эннеады» и деградировавшей у него до прикладной теологии, с одной стороны, и до практической теургии — с другой. ⁴⁷

Теми же отрицательными чертами, что и у Ямвлиха, и даже еще в большей степени для Брейе обладает Прокл. Здесь особенно показателен тот факт, что, возможно, единственным наиболее важным вкладом французской науки в изучение неоплатонизма после Брейе остается позитивная переоценка Ямвлиха и его последователей в сравнении с Плотиним.

Однако негативная оценка Брейе большинства неоплатоников после Ямвлиха не объясняется незнанием им предмета, и сам он не переставал бороться с предрассудками своих ученых современников. Труийар передает обстановку, в которой Брейе пи-

⁴⁵ Bréhier É. *Histoire de la Philosophie*. P. 426—427.

⁴⁶ Ibid. P. 417.

⁴⁷ Ibid. P. 418—419.

сал свою смелую статью «Идея ничто и проблема первейшего начала греческого неоплатонизма». Он сообщает: «В течение сорока лет было сложно узнать хоть что-то определенное о нем [Прокле], с чем согласились бы в Сорбонне. Замечательное исследование на этот счет Брейе в *Revue de Métaphysique et Morale* в 1919 году так и остается единственной инициативой».⁴⁸ Брейе показал, что понимает основу, заложенную в неоплатонизме для религии, мистической философии и негативной генологии, найденную в этом течении позже главным образом такими священниками, как Андре-Жан Фестюжьер, Эдуар де Плас и Жан Труийяр. К ним можно добавить еще Пьера Адо и других, положивших начало научной переоценке и философскому переосмыслению этих аспектов платоновской традиции. Описывая постоянные опасения неоплатоников превратить Единое как начало всякой вещи также в какую-то вещь, Пьер Обенк сообщает:

Этот ход мысли, характерный для всего неоплатонизма в разных его формах, Эмиль Брейе прекрасно оценивает следующим образом: «Взятое как таковое, начало не способно иметь никаких характеристик, которыми обладают вещи, требующие объяснения или логического вывода. В противном случае это начало было бы одной вещью среди прочих вещей, сущим среди сущих. Так вот, у него нет ни одной характеристики сущих, и потому оно предстает перед мышлением, стремящимся постичь его, как чистое не-сущее». Оставим пока в стороне вопрос, поставленный Брейе: не значит ли делать из не-сущего единое — «определять» не-сущее и тем самым раз и навсегда превращать его в сущее, по поводу которого, «поскольку оно — сущее, можно опять таки терзаться вопросом о его начале». В данном случае нам важно то, что релятивизация онтологии и соответственно необходимость выйти за ее рамки логически вписываются в

⁴⁸ Trouillard J. *Préface* // Proclus. *Eléments de Théologie* / Traduction, introduction, et notes par J. Trouillard. Bibliothèque philosophique. Paris: Aubier, 1965. P. 10.

радикальную постановку вопроса о бытии существующего [*l'être de l'étant*].⁴⁹

Обенк находит у Брейе предпосылки для перехода от платоновского неоплатонизма к церковной философии средних веков, а также для тенденции французской философии XX века к позитивной переоценке духовенством Ямвлиха и его последователей. Интересно, что сам Брейе в своей статье все еще пытается связать эти два элемента: позиция, по мнению Равэссона, деструктивная для понимания неоплатонизма. Всю сложность вопроса Брейе формулирует в следующей проблематичной формуле: «Если в основании всей реальности лежит ничто, то источником реальности будет, наоборот, нечто высшее, чем реальность».⁵⁰ Историей неоплатонизма, начиная с Плотина, переходя затем от его сторонников к Проклу и заканчивая Дамаскием, Брейе занимается именно с тем, чтобы разгадать значение этой формулы и понять, «могут ли, и если могут, то как, эти два термина помещаться вне мыслимой реальности, не смешиваясь друг с другом».⁵¹ Во второй половине XX века поиск этот возобновит Труийяр и связанные с ним крайние «неоплатоники» Франции.

⁴⁹ Aubenque P. *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*. P. 103 с цитатой из: Bréhier É. *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, а также: Брейе Э. «Парменид» Платона и негативная теология Плотина. С. 304 наст. изд.

⁵⁰ Bréhier É. *L'idée du néant*... P. 250.

⁵¹ Ibid.

2. НЕОПЛАТОНИЗМ И ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ*

Я хочу показать, что определяющей чертой французской философии, теологии и духовной жизни XX века является не просто возвращение к неоплатонизму, но, главным образом, возвращение к той его разновидности, которая более всего чужда англо-американскому миру. Речь идет о неоплатонизме теургическом и строго апофатическом, возникшем с Ямвлихом и наиболее авторитетно представленном Проклом. Тот факт, что неоплатонизм способен быть движущей силой современной философии, безусловно, поразит людей с образованием, полученным под строгой цензурой, заданной пониманием разума в протестантской и светской по своему характеру англо-американской научной среде. За редким исключением из философии здесь исключаются 1500 лет ее развития, прошедшие между античным и со-

* Hankey Wayne J. *Neoplatonism and Contemporary French Philosophy* (Dalhouse University and the University of King's College) // *Dionysius*. Vol. XXIII. Dec. 2005. P. 161—190.

Эта статья была прочитана в колледже Свободных Искусств Университета Эмори. Выражаю благодарность Кевину Корригану, Джеку Дзапко, Ричарду Пэттерсену, Стивену Стрэнджу и Стивену Блэквуду за их теплое гостеприимство. «Неоплатонизм...» представляет собой сокращенную версию моей книги «Cent Ans De Néoplatonisme En France: Une Brève Histoire Philosophique», опубликованной в одном томе с книгой «Lévinas et L'héritage Grec» Жана-Марка Нарбонна, — издание, к которому можно обратиться за более полной информацией. Расширенная и переработанная версия книги «Cent Ans» должна выйти в следующем году в издательстве Peeters. (Книга действительно вышла в 2006 году: *Levinas and the Greek Heritage*, by Jean-Mark Narbonne (pp. 1—96), followed by *One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History*, by Wayne Hankey (pp. 97—248): *Studies in Philosophical Theology* (Leuven/Paris/Dudley, MA: Peeters, 2006). См. также наст. изд. С. 330. — А. Г.)

временным скептицизмом.¹ А ведь эти полтора тысячелетия — период господства именно неоплатонизма и неоплатонического аристотелизма. Конечно, за толику знаний о Плотине или даже за симпатии к его философии из профессорской вас еще не выгонят — главное, не включать все это в учебный план. Но вот Ямвлих и его последователи ассоциируются уже с разумом, сдавшим свои позиции перед беспокойством, иррациональными суевериями, и вообще — со смешением разума и религии, при котором философия невозможна: смешение разума и религии у Платона, Аристотеля и фактически у всех античных философов здесь, ясное дело, не в счет! И все же, несмотря на такое едва ли не повсеместное небрежение, неоплатонизм вообще и пост-ямвлиховский неоплатонизм в частности представляют собой важный аспект в современной французской философии, теологии, образовании и духовной жизни: добыча, которая на сегодня, безусловно, остается только за французами.

Анри Бергсон: конец в начале

Возвращение неоплатонизма начинается лет сто назад благодаря Анри Бергсону (1859—1941), и благодаря тому же Бергсону начинает проясняться направленность неоплатонизма и те изменения, которым неоплатонизм подвергается при адаптации к требованиям современного мира. Возвращение неоплатонизма, как правило, противопоставляется западной метафизической традиции в том ее виде, в каком она вроде бы определяет характер современного человека. Кроме того, в своем стремлении связать чувственное и телесное непосредственно с Первоначаль-

¹ Можно даже перескакивать от Аристотеля прямо к Декарту, см. эссе Роберта Тодда в этом выпуске (Todd Robert B. *His Own Side-Show: E. R. Dodds and Neoplatonic Studies in Britain, 1835—1940.* — А. Г.).

лом возвращение неоплатонизма носит еще и анти-идеалистический характер. Эта вторая особенность возвращения неоплатонизма в XX веке четко противопоставляет его подъему неоплатонизма в веке XIX с центром в Германии, и вообще — всему древнему и средневековому неоплатонизму.

Основные черты этого возвращения, а также логика его институционального и интеллектуального развития определяются в первой половине XX века. Ключевую роль здесь играют 1) Бергсон; 2) моменты сходства и различия учения Бергсона с мыслями Эмиля Брейе, выдающегося историка философии и единственного ученого в истории французской философии, принимавшего гегелевскую интерпретацию неоплатонизма; и 3) отношения между Брейе и Андре-Жаном Фестюжьером, доминиканским священником, который, в отличие от Брейе и Бергсона, занимается герметическим и пост-ямвлиховским неоплатонизмом и объединяет в одно целое Платона-мистика и Платона-мыслителя. Для полного представления о людях, влиявших на самых последних действующих лиц этой истории или даже определявших их взгляды, нужно было бы сказать еще о Морисе Блонделе (1861—1949) и его последователях-иезуитах вроде Анри де Любака (1896—1991). Но рамки нашего очерка не позволяют сделать это.

Для Бергсона Плотин выражает в законченном виде ошибки классической метафизики и одновременно выступает противовесом этим ошибкам. Бергсону важны не цели, которые, по его мнению, интеллектуалист Плотин должен преследовать, а 1) мистический экстаз, согласно Бергсону все же недоступный Плотину, ибо экстаз для Плотина — просто *theoria*: точно так же и Моисей видел Землю Обетованную, но не мог в нее войти; 2) гармоничная самодвижная жизнь души в ее самостоятельном развитии: это учение Плотин заимствовал у стоиков и положил в основу своей иерархии; и 3) внимание

Плотина к опыту индивидуальной души.² Другими словами, Бергсон переиначивает Плотина и делает своим исходным пунктом. Упразднив интеллектуальное размышление, Бергсон стремится тем самым связать напрямую основание и вершину, т.е. жизненное и какое-то Единое, существующее поверх Единого Плотина, потому что реальность Единого Бергсона — это практика. Для Бергсона умственное больше не является, так же как для Плотина, сферой совершенства, которой слабо подражает жизненное; умственное усилие для него скорее той же природы, что и психическая жизнь. Существует строгий параллелизм между умственным и жизненным: «Жизнь и мышление... всегда и в полном согласии с платиновской схемой „исхождения“ представляют собой переход от единства к множеству».³ Этот аспект метафизики Плотина Бергсон противопоставляет тому, что для него характеризует умозрительную метафизику, т.е. — объективации психического и редукции подвижного к статическому. В полном согласии с мыслителями, обратившимися вслед за ним к неоплатонизму, Бергсон хочет избавить от такой объективации и редукции одновременно мир и самость. Подобно некоторым лидерам французской феноменологической традиции, которые позже присоединились к этому обращению, Бергсон атакует традиционную метафизику и связывает проблему, проходящую через всю ее историю с замкнутой на себе субъективностью, запертой в рамках своих же умственных объективаций. Так же как у этих философов, освобождение, которого требует Бергсон, подразумевает антиинтеллектуалистическое возвышение Единого и Добра, явленные на деле милосердие и волюн-

² См.: Mossé-Bastide R.-M. *Bergson et Plotin* (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris: Presses Universitaires de France, 1959. P. 3—9; Kolakowski L. *Bergson. Past Masters*. Oxford: Oxford University Press, 1985. P. 82.

³ Mossé-Bastide R.-M. *Bergson et Plotin*. P. 9.

таризм. Освобождение субъекта от абсолютизации диалектики объекта и субъекта призвано восстановить философское условие «интеллектуального опыта» — опыта, действительно открытого для другого.

У неоплатонизма Бергсона есть соответствия во французской и немецкой философии XIX века, но значение этих соответствий несравнимо с его отношением к Мену де Бирану, которого Бергсон считает первым подлинным «позитивным спиритуалистом».⁴ Де Биран — ключевая фигура в нашей истории: сторонников себе он находит как в ее конце, так и в начале, и последний из них — Мишель Анри (1922—2003).⁵ Мен де Биран дает раннюю версию того, что позже появляется в феноменологии таких людей, как Эммануэль Левинас, Анри Дюмери, Жан-Люк Марион и Анри, которые многим обязаны неоплатонизму. В начале и конце этой истории стремление раскрыть то, что, как предполагается, закрыла современная метафизика, побуждает объединить принципиальное внимание к опыту с главными элементами неоплатонизма. У де Бирана Бергсон находит то же, что у Платона, — некий подвижный интроспективный опыт, в котором проявляется связь и различие телесного, душевного, жизненного и божественного.

Бергсон связан с шеллингианской традицией немецкого идеализма, и здесь он расходится с Гегелем, так как отрицает тождество бытия, мышления и Бога.⁶ Вместе с Шеллингом и вопреки Гегелю Бергсон критикует прежнюю философию за редукцию ре-

⁴ Janicaud D. *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*. Archives internationales d'histoire des idées. La Haye: Nijhoff, 1969. P. 4.

⁵ См.: Henry M. *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF, 1965.

⁶ См.: Courtine J.-F. *La critique schellingienne de l'ontothéologie // La question de dieu selon Aristote et Hegel* / Éd. T. De Koninck and G. Planty-Bonjour. Paris: PUF, 1991. P. 217—257.

альности к мысленному. Чтобы обойти эту редукцию, Бергсон обращается к опыту, действию, воле и «истинному» мистицизму. Истинный мистицизм для него не может принадлежать грекам, так как в мистическом единении созерцание и творящее действие составляют нечто одно. Плотин слишком интеллектуалистичен для этого. Учитывая ключевую роль Бергсона в последующем обращении французской философии XX века к неоплатонизму, весьма показателен тот факт, что цель поисков Бергсона вроде бы ближе к человеческому назначению, предложенному Ямвлихом, при всех существенных различиях между этими философами. Для Ямвлиха главное назначение человека выше теоретического познания, цель человека заключается в единении человеческой души с богами, когда душа приобщается к творящей божественной деятельности.⁷

Бергсон не был последним, кто обратился к Плотину изнутри пережитков «немецкого романтизма с параллельным ему возрождением неоплатонизма».⁸ Среди немногочисленных посетителей конференций Бергсона по Плотину в Коллеж де Франс, начавшихся там вместе с первым курсом его лекций, был Эмиль Брейе (1876—1952).⁹ Брейе «с благодарностью и восхищением» вспоминал комментарии Бергсона к «Эннеадам», и безусловно комментарии эти вдохновили его собственный чрезвычайно важный труд по Плотину.¹⁰ Как и для Бергсона, философия для

⁷ Iamblichus. *Protrepticos* 3.10, 47, 25ff.; 3.11, 58, 8—19.

⁸ Hadot P. *Introduction // Le Néoplatonisme* (Royaumont 9—13 juin 1969): *Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences humaines*. Paris: CNRS, 1971.

⁹ Брейе Э. *Образы Плотина — образы Бергсона*. С. 310—329 наст. изд.; Mossé-Bastide R.-M. *Bergson et Plotin*. P. 2.

¹⁰ Прежде всего это: Plotin. *Ennéades / Texte établi et traduit par Émile Bréhier*. 1924—1938. 7 vols. Paris: Les Belles Lettres; *La philosophie de Plotin*. Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences. Paris: Bovin, 1928.

Брейе — это освобождение человечества, и он отказывается сводить ее к чему-либо другому, вроде науки о природе, религии или историческим обстоятельствам. И все же отличать Брейе от Бергсона необходимо. Бергсон почти не уделяет внимания истории философии и тем более не совмещает философию с историей, как Гегель. А вот Брейе говорит о самом себе, что, хотя, в конце концов, он скорее философ, чем историк, творчество его есть прежде всего повествование об истории. Впрочем, это не совсем даже и повествование, ведь, уточняет он, в конечном итоге цель его — высвободить сущность философии во всей ее чистоте.¹¹ Подобно Бергсону Брейе стоит на идеалистическом основании. Однако у знаменитого историка философии связь с идеализмом выражена сильнее: Гегель (вместе с Контом) служит ему основой, и Гегель же (вместе с Лейбницем) показывает, как объединить философию и историю.¹² Кроме того, Брейе отличается от Бергсона тем, что не принимает «интуитивистского позитивизма Шеллинга».¹³ В своей интерпретации и оценке неоплатонизма он многим обязан Гегелю.

От Брейе к Фестюжьеру: Платон становится мистиком

После Брейе изучение неоплатонизма во Франции проходит сперва в рамках, а затем — в противовес возрождению неотомизма, начатому Леонием. По мнению критиков последней трети XX века, как принадлежащих, так и не принадлежащих томистской традиции, возрождение умершей неосхоластики XIX века оказывается безнадежно по-

¹¹ См.: Брейе Э. *Как я понимаю историю философии*. С. 287—288 наст. изд.

¹² Там же. С. 278.

¹³ Там же. С. 281; Bréhier É. *Schelling*. Les grands philosophes. Paris: Alcan, 1912. P. 306.

раженным современным объективирующим рационализмом. В основе его некоторые критики различают онто-теологию, гибель которой выявил Хайдеггер.¹⁴ Предложенное Аквином отождествление Бога с субсистентным сущим оказывается в корне проблематичным. Приблизительно в 1960 году французы приходят к выводу, что в своем предсказании гибели западной метафизики, постольку поскольку она без разбору смешивает знание, сущее и Бога, Хайдеггер не сделал, не хотел и не мог сделать исключения также и для Фомы.¹⁵ И лучшим средством ответить на вопросы, с которыми столкнулась современная наука, тогда стали считать, наоборот, неоплатонизм, особенно в прокловской и дионисиевской его вариации, а также средневековую мысль в той мере, в какой она оказывается неоплатонической.

В контексте всех этих радикальных изменений весьма характерно и особенно важно творчество Андре-Жана Фестюжьера (1898—1982).¹⁶ Отец Фестюжьер обратился к неоплатонизму в надежде приспособить Аристотеля для нужд христианства, и его на-

¹⁴ Это — обобщение аргументации из моей статьи: Hankey W. J. *Dionysian Hierarchy in St. Thomas Aquinas: Tradition and Transformation* // *Denys l'Aréopagite et sa postérité* / Éd. de Andia. P. 405—438.

¹⁵ См.: Hankey W. J. *Denys and Aquinas: Antimodern Cold and Postmodern Hot* // *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community* / Ed. Lewis Ayres and Gareth Jones. P. 139—184. *Studies in Christian Origins*. London; New York: Routledge, 1998; Hankey W. J. *From Metaphysics to History, from Exodus to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism: The Fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North America* // *Dionysius*. 16 (1998). P. 157—188.

¹⁶ См.: *Mémorial André-Jean Festugière: antiquité païenne et chrétienne* / Éd. E. Lucchesi et H.-D. Saffrey. *Cahiers d'Orientalisme* 10. Geneva: Cramer, 1984 с библиографией, и в этом же сборнике: Saffrey H.-D. *Portrait*. P. vii—xv (см. также: русский перевод «Портрета отца Андре-Жана Фестюжьера» в книге: Фестюжьер А.-Ж. *Личная религия греков* / Пер. С. В. Пахомова. СПб.: Алетейя, 2000. С. 220—241. — А. Г.).

учная жизнь была все время вовлечена в исполненный какой-то глубокой обеспокоенностью философский поиск. Он изучает формы стремления к личному спасению у греков и находит здесь ответы на свои собственные вопросы. Когда в книге «Личная религия греков» Фестюжьер приступает к тому, что он называет «вдумчивым благочестием», то в первую очередь речь заходит о Платоне. Вот что он пишет по поводу учения «Государства» и VII письма о Добре вне мышления и сущего:

Я, со своей стороны, убежден, что это выражение личного мистического опыта. В общем и целом, высший объект познания, последняя степень наших метафизических изысканий, от которого зависит все остальное, не поддается определению и, следовательно, не может быть поименован. Это непостижимый Бог.¹⁷

Начало «неопределимого Бога» и «невыразимого Бога» у Платона Фестюжьер понимает следующим образом:

Как у самого Платона, так и у его последователей... ноэтон это, конечно, умопостигаемое... но в то же время это и нечто превышающее умопостигаемое... чего мы достигаем только в мистическом соединении... это океан блаженства, в который погружаешься с головой... Платон стоит у истоков великой мистической традиции, которая через Плотина и Прокла тянется к Псевдо-Дионисию и Иоанну Скотту Эриугене...¹⁸

В каждом своем слове здесь Фестюжьер выступает против Брейе и Гегеля, для которых именно этот аспект неоплатонизма связан не с греческой философией, а с «ориентализмом». Однако, несмотря на любовь Фестюжьера к платоновской мистике, его привлекают не все религиозные явления поздней античности. В «Личной религии греков» он не заходит так уж далеко за Плотина. Подобно своему другу Э. Р. Доддсу (1893—1979), обращение к религии в

¹⁷ Фестюжьер А.-Ж. *Личная религия греков*. С. 70.

¹⁸ Там же. С. 71.

позднем неоплатонизме Фестюжьер связывает с политико-социальным упадком и отсталостью в поздней античности.¹⁹ Только с деятельностью трех священников-ученых: воспитанника семинарии св. Сульпиция Жана Труийара (1907—1984), Анри Дюмери и Жозефа Комбэ — становится возможной позитивная оценка Ямвлиха и тех, кто вслед за ним раскрывал смысл языческой религии, которая благодаря философски обоснованному культу и теургии превращается в противовес и противника христианства.

То, что трактовка Фестюжьером платонизма отмечает собой какой-то переходный этап, становится ясным уже для самого Брейе. После председательства на защите докторской диссертации Фестюжьера Брейе публикует статью с критикой его интерпретации Платона, «открывающей в Платоне мистика, так же как Плотин ищущего фундамент своей иерархии в интуиции чистого бытия (Добра или Единого), которую наш автор однозначно относит к сугубо мистическому опыту». Брейе критикует то, что для Фестюжьера прочтение Платона в свете Плотина корректно с методологической и содержательной точки зрения.²⁰ Фестюжьер сводит к единству вещи, которые Брейе хочет оставить как есть: «дуализм Платона-мистика и Платона-ученого».²¹

Существует большая группа ученых-священников, которым мы обязаны незаменимыми изданиями

¹⁹ Hadot P. *Memorial «André Jean Festugière (1898—1982)»* // *Annuaire: Résumé des conférences et travaux*. Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses 92 (1983—84). P. 31—35. Только в процессе чтения Труийара А. Х. Армстронг, в свою очередь, смог преодолеть предрассудки Доддса относительно позднего неоплатонизма.

²⁰ Брейе Э. *Платонизм и неоплатонизм: по поводу недавней книги отца Фестюжьера* // Фестюжьер А.-Ж. *Созерцание и созерцательная жизнь по Платону*. СПб.: Наука, 2009. С. 488—495, в основу которой легла *Thèse de doctorat ès lettres* Фестюжьера. — А. Г.

²¹ Там же. С. 495. См. также: Hadot P. *Memorial*. P. 32.

и переводами текстов неоплатоников, снабженными филологическими, историческими и философскими комментариями. Многие из этих людей были тесно связаны с английскими учеными вроде Доддса или А.-Х. Армстронга (1909—1997). Под влиянием Пьера Адо и Труийара Армстронг участвует в переосмыслении французами пост-ямвлиховской теургической традиции. Кроме того, живой интерес к этой неоплатонической традиции испытывают в Англии, в частности, ученые из так называемой «Радикально ортодоксальной теологической группы» (Radical Orthodox theological party), во всем зависимые от французских философов пост-модернистов вроде Жана-Люка Мариона, Жака Дерриды, Эммануэля Левинаса и Мишеля Анри.

Неоплатонизм священников

После Бергсона и Брейе на протяжении почти всего XX века неоплатонизмом во Франции занимаются по преимуществу не светские ученые, не преподаватели университетов, а католические ученые, теологи и философы; причем большинство из них были священниками или теми, кто вроде Пьера Адо, Анри Дюмери, Жана Пепена и Мишеля Тардьё начинали свою ученую карьеру священниками. Для таких священников, как Фестюжьер, Труийар, Дюмери, Комбэ, Анри-Доминик Саффрэ, Эдуар Жеоно и пассионист Станислас Бретон, изучение неоплатонизма составляет часть их религиозной жизни. А для священников, порвавших с Церковью и освободившихся от ее чар, неоплатонизм вообще заменяет их католические убеждения.²²

²² За пределами Франции наиболее яркий пример человека с такой судьбой это А.-Х. Армстронг, напрямую высказавший свои взгляды в статье «Некоторые преимущества политеизма»: Armstrong A.-H. *Some Advantages of Poly-*

Например, большую часть своей ученой деятельности Пьер Адо учил и, можно сказать, проповедовал, что философия — это образ жизни, своего рода духовность.²³ В 1977 году он опубликовал свою книгу об античной философии, озаглавленную «Духовные упражнения».²⁴ Адо утверждает, что хочет показать «людям, не способным или не желающим жить религиозной жизнью, возможность чисто философского образа жизни».²⁵ Он сообщает о важной взаимосвязи между своим личным духовным поиском, становлением себя в качестве католического священника и изучением неоплатонизма, своим пониманием философии.

В юности Адо несколько раз переживал мистический опыт, но это не было связано с его католической жизнью.²⁶ Читая Плотина, он обнаружил «существование чисто философской мистики».²⁷ Несмотря на сомнения в характере мистики у Плотина, интерес к нему остается, и с самого начала своей преподавательской деятельности Адо погружается в изучение

theism // Dionysius 5 (1981). P. 181—188. Reprint: Armstrong A.-H. *Hellenic and Christian Studies*. London: Variorum, 1990.

²³ См.: Адо П. *Формы жизни и формы дискурса в древней философии* [*Chaire d'Histoire de pensée hellénistique et romaine. Leçon Inaugurale. Faite le Vendredi 18 Février 1983. Paris: Collège de France, 1983*] в книге: Hadot P. *La philosophie comme manière de vivre / Entretiens avec Jeanne Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel, 2001; Hankey W.J. *Philosophy as Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas* // Laval Théologique et Philosophique 59.2 [Le Néoplatonisme] (juin 2003). P. 193—224.

²⁴ Адо П. *Духовные упражнения и античная философия* / Пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005; по изданию: Hadot P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, 2002.

²⁵ Hadot P. *La philosophie comme manière de vivre*. P. 68.

²⁶ Ibid. P. 25—32; см. также p. 128—29.

²⁷ Ibid. P. 126.

мистических трактатов Плотина. В них он находит некий тип экспериментального знания, которое можно назвать знанием «мистическим». Характер этого особого, присущего именно Плотину *connaissance*, для Адо вроде бы «не имеет прецедентов в греческой традиции». Это познание отвечает требованиям философии *comme manière de vivre*, потому что влечет за собой преобразование познающего: познающий становится самим собой в более истинном смысле слова. Впрочем, недавно Адо сообщил, что, во-первых, мистика, будь то христианская или платиновская, больше не представляет для него какого-то жизненного интереса; во-вторых, что позиции неоплатонизма не кажутся ему чем-то прочным; и, в третьих, что «для современного человека больше подходят стоицизм и эпикурейство, а не Плотин».²⁸

Адо признается, что «по существу отошел от Плотина»:

В 1946 году я наивно думал, что также могу пережить мистический опыт Плотина. И только со временем я понял, что это иллюзия. Уже заключение моей книги «Плотин» показывает, что идея «чистой духовности» несостоятельна. Конечно, в человеческом опыте есть что-то невыразимое, но это невыразимое заключается в самом нашем восприятии мира, в тайне нашего существования и тайне космоса.²⁹

В данном случае для нас важно, что предпочтение Адо стоицизма и эпикурейства в ущерб неоплатонизму и своей изначальной склонности к неоплатонизму сложилось в ходе жизненного пути на поприще историко-философской научной и преподавательской деятельности. Здесь сочетаются потребности и опыт его собственного духовного поиска, суждения о

²⁸ Ibid. P. 137.

²⁹ «Эпилог» к книге *La philosophie comme manière de vivre*. Цит. по англоязычному переводу: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* / Ed. and intr. Arnold I. Davidson, transl. Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995. P. 280–281.

том, что больше подходит для его современников и, наконец, заключительное суждение о природе реальности.

Помимо исходной цели Адо использовать неоплатонизм в поисках нерелигиозной духовности, мы можем перечислить, по крайней мере, еще три формы использования неоплатонизма: неоплатоническое августинианство, которое развивал Морис Блондель против неотомизма; неоплатонический томизм; возрождение языческого платонизма у Труийара, Дюмери и Комбэ. Станислас Бретон назвал трех этих ученых «неоплатонической триадой Франции». Они развивают своего рода «радикальный неоплатонизм», воспроизводящий в XX веке логическую и прогрессивную связь между Плотинем, Проклом и Дамаскием.³⁰

От Блонделя к Труийару и Дюмери: от августинианской онтологии к проклианской генологии

Платонизм Блонделя августинианский: он интеллектуалистичен и онтологичен. И наоборот, в случае с Труийаром мы переходим к неоплатонизму, развивающемуся по существу с позиции постмодерна. Труийар — первый, кто начал генологическую революцию в философии и теологии, т. е. базируясь на системе, где первым принципом считается «единое», а не «сущее». Неоплатонизм религий Книги (иудаизма, христианства и ислама) в общем и целом был онтологией, т. е. метафизикой чистого сущего, а не генологией. Зато коренное переосмысление языческой генологии — это ключевая тема современного французского платонизма. Проклианская генология Труийара развивалась как альтернатива тому, что он считал гегельянским итогом развития Плотина в духе

³⁰ Breton S. *De Rome à Paris. Itinéraire philosophique*. Paris: Declée de Brower, 1992. P. 31, 152—153.

Августина. Равным образом это — альтернатива то-мизму, отмеченная существенным влиянием критики Мартином Хайдеггером западной метафизики.³¹ Первая работа Труийара была о Плотине. Его привлекает язык «невыразимого контакта», основание которого непостижимо, так как оно — прежде и *poesis* и *esse*.

Наличие какого-то основания, предшествующе-го мышлению и сущему, по-видимому, наводит на решение проблемы, занимавшей всех последователей Блонделя. С одной стороны, для них очевидны все разрушительные последствия современной секуляризации христианства. Но с другой стороны, секуляризация западного христианства кажется необходимым следствием его развития. Неосхоластической метафизике не распутать никаких узлов. Томизм с его разделением философии и теологии и с его трактовкой естественного и сверхъестественного также предполагает такой разлад и потому не решает проблему, а только обостряет ее.³² Анри де Любак показал, что западная традиция уже издавна пришла к мысли о сверхъестественном как другой природе, добавленной к первичной природе. При такой бинарной оппозиции природа с диалектической необходимостью должна была вернуть свое и сделаться одним целым. Когда Плотин относит трансцендентное основание природы к чему-то вне представления, понимания, поиска и выдумок, он, по-видимому, указывает выход из положения.³³ Однако можно ли считать, что

³¹ См.: Breton S. *Sur la difficulté d'être thomiste aujourd'hui // Le Statut contemporain de la Philosophie première* / Éd. Ph. Capelle. Paris: Beauchesne, 1996. P. 333—346; более раннюю оценку связи неоплатонизма с Хайдеггером см.: Hadot P. *Heidegger et Plotin* // *Critique* 15 (1959). P. 539—556.

³² Boulnois O. *Les deux fins de l'homme. L'impossible anthropologie et le repli de la théologie* // *Les études philosophiques* (avril-juin 1995) [«Henri de Lubac et la philosophie»]. P. 205—222.

³³ Combès J. *Néoplatonisme aujourd'hui: La vie et la pensée de Jean Trouillard (1907—1984)* // Combès J. *Etudes*

такой выход определяет характер западного христианского мира со всеми его дилеммами более глубоко и твердо, чем томизм, — это еще вопрос. Августинианская традиция, т. е. основа основ латинского христианства, требует критической перепроверки.

В троических спекуляциях Августина Труийар усматривает одну опасность. Августиновский стержень западной мысли не обеспечивает должной сохранности различия, инаковости и трансцендентности. Для Труийара занятая поисками замкнутой на себе субъективности в Боге, августиновская традиция вынуждена проецировать конечное на бесконечное. По его словам троические спекуляции Августина

удваивают различия, присущие сотворенному духу под предлогом обретения их в Абсолюте. Одна из слабостей августиновской традиции состоит в том, что она останавливается только на одном аспекте платоновской экзегезы «Парменида» и не понимает, что требования критического подхода и необходимость религиозной жизни сходятся в ней именно для того, чтобы освободить трансцендентное от всего, что может вернуть его обратно в умопостигаемое. Без этого нам никогда не избавиться от опасности *квинпрокво*, как это выходит с гегелевской диалектикой, в рамках которой больше нельзя сказать, принадлежит ли нечто Богу или человеку и которая еще и играет на этой двусмысленности.³⁴

Во избежание августиновского удвоения человеческой субъективности в божественном Труийар старается обратить наше внимание на проблематику отрицания, неопределенности и отсутствия. В манере, напоминающей постмодерновскую деконструкцию, Труийар пишет, что платоновская традиция ставит

néoplatoniciennes. 2^e éd. Collection Krisis, Grenoble: Millon, 1996. P. 353—365, репринт: *Gonimos, Mélanges offerts à L. G. Westerink*. Buffalo: Arethusa, 1988. P. 85—102.

³⁴ Trouillard J. *Pluralité spirituelle et unité normative selon Blondel* // Archives de philosophie (janvier-mars 1961). P. 21—28.

нас перед «бесконечностью отсутствия, предполагающей любое присутствие, или, точнее, перед позитивным, действенным характером такого отсутствия. В своих устремлениях разум определяется тем, что он исключает, точно так же как тем, что он устанавливает».³⁵ Труийяр продолжает:

Если таким образом этому нормативу подчиняются одновременно присутствие и отсутствие, если он предполагает одновременно обладание и лишенность, то имя *Être*, по-видимому, выбрано для него неудачно. Такой норматив есть «une hyperontologie». Не подходит здесь также термин *Единое*, если понимать его как атрибут. Характеристики, которые мы приписываем бесконечной норме, можно понимать только в плане результата того, как она функционирует. Норма эта есть *être* постольку, поскольку она образует исходящие из нее вещи, но она же сообщает им «*la distance*». Она — единство в том смысле, что правит множеством, но она же есть еще и источник множества и разнообразия в существующем.³⁶

Такое уравнивание позитивного и негативного есть деконструкция онтологического и позитивного понимания реальности и природы «я». И именно такое понимание Труийяр и те, кого мы больше привыкли называть «постмодернистами», считают стержнем западной философской традиции. Деконструкция постмодернистов повторяет деконструкцию Труийяра.

Следуя в том же направлении, от августиновской теологической онтологии, которой держался Блондель, дистанцируется Жан-Люк Марион. Он считает, что интерпретация Августином книги «Исход» (3.14) в основе своей подчиняется концепции Бога как *ipsum esse* и что «Мысль Августина оказывается недвусмысленно связанной с онто-тео-логическим составом метафизики».³⁷ При этом Марион вслед за

³⁵ Ibid. P. 27.

³⁶ Ibid. P. 28.

³⁷ Marion J.-L. *Dieu sans l'être*. 1^е éd. 1982. Librairie

Труийаром отказывается принимать неоплатоническую генологию: «Меня никогда не убеждал аргумент о переходе к сверхбытийному Единому. Мы все равно остаемся в рамках метафизики и просто меняем одну трансцендентную вещь на другую. [Генология] — это просто бесполезная уловка!»³⁸ Однако факт коррекции западной метафизики он помещает там же, где его находит и Труийар. Марион пытается найти теологию без онтологии, обращаясь к Псевдо-Дионисию.³⁹ В своей первой книге «*L'idole et la distance*» он усваивает у Ареопагита вещи, которыми тот обязан Проклу и Дамаскию. Хотя, отвергая метафизику, Марион не признает позицию Дионисия или свою собственную неоплатоновской. Но если вспомнить призыв Левинаса искать автономию этического, то можно сказать, что мысль Мариона все же отвечает неоплатоновскому принципу, только под названием «Добро», а не «Единое». Кроме того, в мысли Мариона есть один существенный момент, которым он обязан Блонделю.

Факт преобразования христианской традицией безграничной воли в милосердие Блондель принимает под влиянием Августина. И вот, стремление Мариона «ориентироваться на Бога через самое теологическое его имя, *милосердие*»,⁴⁰ желание убрать фе-

Arthème Fayard. Paris: Quadrige & PUF, 1991; цит. по переводу: *God Without Being, Hors-Texte* / Transl. A. Carlson. Relington and Postmodernism. Chicago; London: University of Chicago Press, 1991. P. 215. Марион ассоциирует свои взгляды с трактовкой августиновской концепции Бога, которой придерживался J. S. O'Leary.

³⁸ Janicaud D. *Heidegger en France*. 2 vols. Idées. Paris: Albin Michel, 2001, ii, *Entretiens* 210–227, особенно 216.

³⁹ О развитии Мариона в направлении к Дионисию см.: Hankey W. J. *Denys and Aquinas* (сн. 16), p. 150 сл.; Hankey W. J. *Self-knowledge and God as Other in Augustine: Problems for a postmodern Retrieval* // Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 4 (1999). P. 83–123 — о понимании Марионом Августина.

⁴⁰ Marion J.-L. *God Without Being*. P. xxi; и Marion J.-L.

номен «вне-текста» (*hors-texte*), выходящий за рамки исторических условий философии, — все это также восходит к Августину. Мариона привлекает волюнтаризм Августина, и подобно Труийяру он находит у Блонделя «обращение воли» или милосердие, благодаря которым Блондель обращается к Богу без метафизики.⁴¹ Марион признает, что Блондель также занят поисками того, каким образом воля выходит за рамки «всех своих объектов — бесчисленных своих идолов».⁴² Фактически Труийяр и Марион приходят к согласию, потому что милосердие предполагает одновременно стремление неоплатоников к Единому-Добру вне сущего и стремление к воле, свободной в своей неограниченности умственной сферой. О платоновских корнях понятия неопределенной свободной и доброй воли напоминает нам также работа франко-канадского исследователя неоплатонизма и большого почитателя Жана Труийяра, Жоржа Леру, — «Эннеада 6.8: Трактат о свободе и воле Единого».⁴³

Рассуждая о «релевантности неоплатонизма сегодня», Станислас Бретон говорит «о трех состояниях или трех стадиях неоплатонизма: интуитивной, логико-формальной и апоретической. Каждой стадии отвечает и иллюстрирует ее определенный философ: интуитивной стадии отвечает Плотин, логиче-

The Idea of God // The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy / Ed. Daniel Carber and Michael Ayres. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 270—272.

⁴¹ Marion J.-L. *La conversion de la volonté selon Action // Revue philosophique de la France et de l'Étranger. 177.1 (janvier-mars). P. 33—46.*

⁴² Ibid. P. 38.

⁴³ Leroux G., éd. Plotin. *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Enneade VI, 8 (39)] / Introduction, texte grec, traduction et commentaire. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 15, sous la direction de Jean Pepin. Paris: Vrin, 1990 — об этой работе см. ниже.*

ской — Прокл, апоретической — Дамаский». ⁴⁴ Бретон предлагает считать эти стадии «законом развития неоплатонизма, раскрывающим его сущность... это как бы совокупность процессов... процесса тождества; транзитивного процесса исхождения; и обратного ему процесса возвращения». ⁴⁵ Из-за генологической отнесенности неоплатонизма к Единому-не-Сущему «Парменида» развитие этой системы постоянно вдохновляется ее же самокритикой. Кульминацией критического духа, лежащего в основе неоплатонизма, оказывается творчество Дамаския: «Когда Дамаский бесстрашно набрасывается на неоплатонизм и испытывает его апории, он тем самым превращает в жизнь обратный, рефлексивный и критический процесс». ⁴⁶ Эта древняя триада философов и стадий находит соответствие в триаде современной:

Творчество Плотина — образчик процесса тождества, ничего не создающей интуиции. Прокл олицетворяет дискурсивное нисхождение во всей его систематической строгости. Что касается Дамаския, то в своем противостоянии этим двум философам, противостоянии столь же критичном, сколь и конверсивном, он дает начало завершающей стадии этого цикла. Обращаясь к далекой по времени аналогии, я считаю, что в каком-то смысле в творчестве Труийара присутствуют плотиновские мотивы, в творчестве религиозного философа Дюмери видна одновременно экспансивная и строгая тенденция философского дискурса Прокла, а в переводе и комментарии Комбэ чувствуется критическая сила оригинального текста Дамаския. ⁴⁷

⁴⁴ Breton S. *Actualité du néoplatonisme // Études néoplatoniciennes*. Conférences de Jean Trouillard, Pierre Hadot, Heinrich Dörrie, Fernand Brunner, Maurice de Candillac, Stanislas Breton. Neuchatel: La Baconnière, 1973. P. 110—126. Пепринт с: *Revue de Théologie et de Philosophie* 5 (1972).

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Breton S. *De Rome à Paris* (сн. 31). P. 153.

Дюмери проводит ту же параллель между современным имманентистским атеизмом и развитием Плотина Августином, что и Труийар. Он считает, что августинианской философии и онтологии не обеспечить духовную свободу человека и что духовную свободу человека обеспечивает только концепция внебытийного Абсолюта. То же самое Дюмери указывает в отношении Гегеля, имея в виду, что в конечном итоге гегельянство подчиняет Бога нуждам человека.⁴⁸ Для Дюмери основу человеческой свободы может составлять Бог без каких бы то ни было определений. Во избежание опасности августиновской унификации психологии и троической теологии Дюмери вместе с Труийаром указывает на христианских последователей Плотина, относящихся к ямвлиховской традиции. Применительно к содержанию учения о св. Троице он утверждает, что если историк может ограничиться здесь вопросами, то философ «обязан сказать еще и свое собственное слово»:

Например, философу нужно отметить, что психологизм может разрушить эту метафизическую конструкцию (т.к. троические связи в психологии имеют совершенно другой смысл). Далее, философу, по-видимому, нужно указать, что уравнивать троическую схему с внепорядковым характером Бога — значит путать саму трансцендентность со способами ее понимания. Ни св. Августину, ни Блонделю не удалось полностью избежать этой путаницы. Вслед за Скоттом Эриугеной и вдохновляясь Псевдо-Дионисием, нужно еще раз повторить, что Бог — больше чем единство и больше чем Троица. Ни в коем случае нельзя ограничивать Бога какими-то преднамеренными установками, пусть даже обещающими постичь Его.⁴⁹

⁴⁸ Duméry H. *Regards sur la philosophie contemporaine*. Paris; Tournay: Casterman, 1956. P. 58.

⁴⁹ Duméry H. *Faith and Reflection* / Ed. and intr. Louis Dupre, transl. S. McNierney and M. Benedicta Myrphy. New York: Herder and Herder, 1968. P. 175, note 15 — перевод с: Duméry H. *Philosophie de la religion: Essai sur*

Французская проблематика

Несмотря на такую переоценку теургического неоплатонизма, изучение Плотина и Порфирия продолжается. Иезуит Поль Анри (1906—1984) участвует в итоговом издании Плотина. Кроме того, показав, что именно у Мария Викторина обеспечивает связь между Плотиним и Августином,⁵⁰ Анри тем самым задает контекст, в рамках которого его ученик Пьер Адо определяет в качестве такого связующего звена Порфирия.⁵¹ Адо показал, что Порфирий использовал один момент из учения Плотина об отношении Единого к *нусу* и что момент этот перешел к Августину либо непосредственно, либо через Мария Викторина. Следовательно, Троицу Августина можно считать результатом развития одной из альтернатив «Парменида» Платона. Стало быть, крушение различий между ипостасями у Порфирия, против которого выступил Ямвлих и его последователи, можно считать основой онто-теологической традиции, понимающей Первое в смысле сущего и тем самым абсолютизирующей онтологию. В качестве альтернативы то же учение можно считать основанием апофатической онтологии или «метафизики чистого сущего». Таким образом, исследования Адо дают в наше распоряжение

la signification du christianisme. Tome premier: Catégorie de sujet-catégorie de grace. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris: PUF, 1954. P. 69, note 1.

⁵⁰ См.: Henry P. *The Adversus Arium of Marius Victorinus, the First Systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity* // Journal of Theological studies n.s. 1 (1950). P. 42—55.

⁵¹ См.: Hadot P. *Porphyre et Victorinus. 2 tomes. Collection des Etudes augustinienes. Série Antiquité 32 et 33. Paris: Études augustinienes, 1968. См. также сборник статей, в котором Адо прослеживает историю троической проблематики от Порфирия и Августина до Средних веков: Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes. L'âne d'or. Paris: Les Belles Lettres, 1999.*

возможность существования трех противоположных или, по крайней мере, различных метафизик, вышедших из платонизма в поздней античности: 1) катафатической онтологии, которая традиционно ассоциируется с Августином и Аквинатом, 2) апофатической онтологии, «метафизики чистого сущего» и 3) генологии.

В 1959 году Адо публикует критику хайдеггеровской трактовки платонизма. В ходе своей критики он приходит к двум выводам: что Хайдеггер «пророк такого конца платонизма, который оказывается также концом мира» и что «можно впасть в искушение и понимать мысль Хайдеггера как своего рода *неоплатонизм*».⁵² В 1971 году вышла статья Пьера Обенка «Плотин и преодоление греческой классической онтологии». В хайдеггеровских терминах, господствовавших во Франции на протяжении почти половины XX столетия, Обенк задается вопросом об альтернативной метафизике, которую можно вывести из неоплатонизма. Он считает, что «для мысли Плотина характерны... два взаимодополняющих тезиса, которые уравнивают традиционную онтологию. Первый тезис заключается в том, что сущее — не первое, поверх сущего есть еще единое».⁵³ Далее Обенк обозначает следствия из такого тезиса: «Это — негативная генология и непрестанная потребность в *преодолении* онтологии».⁵⁴ Он сообщает, что «Плотин в целом выбирает первый путь». Но ведь есть еще и второй путь:

И все же критика [Плотином] стоиков, кажется, подразумевает возможность другого пути... Этим пу-

⁵² Hadot P. *Heidegger et Plotin* // Critique 15 (1959). P. 539–556.

⁵³ Aubenque P. *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique* // Le Néoplatonisme / Éd. Hadot (см. сноску 9). P. 101–108; Aubenque P. *Néoplatonisme et analogie de l'être* // *Néoplatonisme, mélanges offerts à Jean Trouillard*. P. 63–76.

⁵⁴ Aubenque. *Plotin et le dépassement*... P. 102.

тем пойдет другая неоплатоновская традиция, причем Пьер Адо недавно предположил, что сам он может возвести такой путь к Порфирию. Путь этот заключается скорее в углублении понятия «сущего», а не в «преодолении» его в пользу какого-то не-сущего; речь здесь идет о переходе от «он», [греческого] причастия, к бытию-инфинитиву [l'être — infinitif], то есть к акту бытия [être] — предельно простому и ничем не ограниченному, ибо акт этот сам есть основание всякого ограничения.⁵⁵

Каждый из этих путей в отдельности, и соответственно оба пути вместе взятые позволяют уйти от хайдеггеровской критики онто-теологии. Кроме того, Обенк делает предположение о характере связи неоплатонизма с деконструкцией онтологии, предложенной Дерридой:

«Фундаментальная Онтология» или «тотальная метафизика»: эта альтернатива, элементы которой современный проект «деструкции» или точнее — «деконструкции» псевдоочевидных положений классической онтологии сталкивает заново, находит свой точный прообраз в неоплатонизме.⁵⁶

Недавно Жан-Марк Нарбонн показал, что критика Хайдеггером неоплатонизма неадекватна, так как «Хайдеггер едва ли не полностью упускает из виду действительную проблематику неоплатонизма».⁵⁷ Если рассматривать учение Аквината, да и фактически все разнообразие метафизики, возникшее в Средние века, учитывая еще и неоплатоническую проблематику в широком ее смысле, доступную сегодня нашему вниманию, тогда мы получим поразительные и парадоксальные результаты.

Например, стоит только понять начала, историю и характер «метафизики чистого сущего», как ста-

⁵⁵ Ibid. P. 107.

⁵⁶ Ibid. P. 108.

⁵⁷ Narbonne J.-M. *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin-Proclus-Heidegger)*. L'ane d'or. Paris: Les belles Lettres, 2001. P. 19.

нет ясно, что, например, характеристики, давшие повод Этьену Жильсону противопоставлять экзистенциальную метафизику *esse* Аквината неоплатонизму, на самом деле позволяют вписать учение Фомы в рамки неоплатоновской традиции.⁵⁸ Благодаря все большему пониманию положения дел, которое складывается с учетом еще и альтернатив неоплатонизма, нам вместе с Жаном Куртеном становится ясно, что «у Хайдеггера было совершенно застывшее и упрощенное представление о средневековой метафизике». И мы, таким образом, можем вслед за Руди Имбахом сделать вывод, что «западная метафизика представляет собой варварский, побочный, и в то же время жизнеспособный гибрид какого-то чудовищного скрещивания».⁵⁹ Понять, что именно дал неоплатонизм для этого «чудовищного скрещивания» в числе многих других помогает Ален де Либера. Он пишет:

Благодаря своего рода изысканной археологии, свободной от рамок онто-теологии, я, во всяком случае, верю, что разнородную (*plurality*) средневековую метафизику еще можно вывести на подлинно исторический путь, и тем самым, по-видимому, есть также возможность протянуть мост от метафизики вчерашней к метафизике сегодняшней.⁶⁰

⁵⁸ Hankey W.J. *Aquinas' First Principle, Being or Unity?* // *Dionysius* 4 (1980). P. 133—172; Hankey W.J. *God in Himself, Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press, 1987. P. 6; reprint: Oxford Scholarly Classics, 2000.

⁵⁹ Imbach R. *Heidegger et la philosophie médiévale* // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 49 (2002). S. 426—435.

⁶⁰ De Libera A. *Genèse et structure des métaphysiques médiévales* // *Actes du XXVIIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux* / Éd. L. Langlois et J.-M. Narbonne. Collection Zetesis. Paris/Quebec: Vrin/Presses de l'Université Laval. P. 159—181.

Средневековая метафизика возвращает нас к геологическому неоплатонизму и величайшему его представителю, Труийяру. Труийяр осознал, что Плотин и Прокл понимают единство мира совершенно по-разному. Для Прокла Единое присутствует и действует во всем — даже в материальном. Напомнив о «хорошо известной разнице...» между «рационалистами... Плотином и Порфирием с одной стороны» и «Ямвлихом, Сирианом, Несторием и Проклом, ставившим выше всего „Халдейские Оракулы“, с другой стороны», Труийяр пишет, что если Плотин действует посредством отрицания, то

Прокл демонстрирует скорее склонность к преобразованиям... Мир Прокла пронизан множеством вертикальных линий, которые лучами расходятся от одного всеобщего центра и возвращают в него самые дальние и предельно разрозненные явления... Поэтому чувственно воспринимаемое у Прокла поддается преобразованию и очищению, которые предвещают и, возможно, готовят экспансию мысленной сферы у картезианцев.⁶¹

Впоследствии все продолжатели неоплатонического возрождения во Франции выберут именно прокловский путь, а не путь Плотина, как они представлены у Труийяра.

Труийяр сам обозначает то, что привлекало его в Прокле, несмотря на предубеждения, возникшие после изучения Плотина:

Прочтение мною «Комментария на Евклида» и изложение там (*exposé*)... «самодвижного характера пространства воображения (*le caractère automoteur de l'espace imaginaire*)», или круговорота, в ходе которого душа образует себя и проецирует математические основания (*reasons*).⁶²

⁶¹ Trouillard J. Введение к Проклу, *Éléments de Théologie*. P. 23—25.

⁶² Trouillard J. *L'Un et l'Âme* P. 3.

Указав на последующие шаги, изменившие его отношение к Проклу, Труийар приходит к следующему заключению:

В конце концов, при переводе «Элементов теологии» я действительно осознал самосозидательный характер всякого подлинного существования, и тем самым для меня стало очевидным, что с монадологической точки зрения вообще все исхождение происходит внутри каждого одушевленного и разумного субъекта.⁶³

Стоит только по-настоящему понять Прокла, как возникает необходимость пересмотреть также неоплатоновские учения о трансцендентности и душе. Труийар противопоставляет все это «иудео-христианской трансцендентности, усиленной в Средние века скачкообразной (abrupt) трансцендентностью Аристотеля»:

Неоплатоническая трансцендентность — это не отсутствие, а избыток присутствия, она — внутренний дом и освобождение для каждого. Это не столько конец, сколько начало отсчета, не столько высший этап, сколько исходное состояние: в нем никогда не участвуют — оно само всегда передается. Вне нас оно может быть, только если вне нас самих мы сами... Коль скоро душа не просто этап внутреннего исхождения, но и спонтанное резюме всего исхождения от Единого до материи, мы можем выразить все это... в одной формуле...: «Совершенным посредником душа оказывается потому, что она — полнота отрицаний... Именно в этом смысле она самодвижна».⁶⁴

Читая эти строки, нельзя не вспомнить о повторении тех же положений в философии Жана-Люка Мариона и Мишеля Анри, какими бы ни были источники этих философов. Труийар находит повторение этих учений у Эриугены.

Третью и последнюю стадию неоплатонической *самокритики* Станислас Бретон относит к «Дамаскию — философу апорий», которого изучал и с кото-

⁶³ Ibid. P. 3—4.

⁶⁴ Ibid. P. 4—8.

рым знакомил нас Жозеф Комбэ. Описывая характер апорий Дамаския, Комбэ вслед за Обенком говорит о «деконструкции». Polemika между Жаком Дерридой и Жаном-Люком Марионом по поводу речи, негативной теологии и мистицизма также воспроизводят проблематику Дамаския.

Значение этого нового «неоплатонического радикализма», который находит свое завершение в трудах Комбэ, Станисла Бретон подытоживает следующим образом:

Под видом возвращения к прошлому они вводят не что иное, как совершенно новый способ видения мира, взаимодействия с ним, философствования и назначения религии — одновременно в форме христианства и в ее мистических крайностях. Так как, осмелюсь предположить, они пытаются заново связать старый Запад с его потусторонней жизнью на Дальнем Востоке (*Far Eastern beyond*).⁶⁵

Движение Бретона — как и вообще движение французского католичества — из Рима в Париж (его неформальная интеллектуальная и духовная биография получила название *De Rome à Paris. Itinéraire philosophique*) представляется не только движением от римской аристотелевско-томистской философии к образу мысли и духовности неоплатонизма, но и перемещением в парижские Афины, где мысль этого философа должна раскрыться для его светских соотечественников. Бретон продолжает дело неоплатонической триады Франции, чему способствуют его необыкновенно широкие и плодотворные связи с французской элитой, в частности с Эммануэлем Левинасом (1906—1995), Луи Альтхуссером (1918—1990), Мишелем Фуко (1926—1984), Жаком Дерридой, и вообще близкая дружба с Альтхуссером. Мы не можем обрисовать здесь весь широкий круг интересов, занимавших Бретона на протяжении его очень и очень долгой жизни, но несколько постоянных тем

⁶⁵ Breton S. *De Rome à Paris* (см. сноску 31). P. 66—72.

его последних работ помогут нам проследить влияние философа на современное возрождение неоплатонизма. Центральное место в автобиографии Бретона занимает интерес к Аквинату и его сочинениям в контексте развития неоплатонической альтернативы аристотелевско-томистской философии; и одновременно по ходу неоплатонической интерпретации Фомы.⁶⁶ Кроме того, существует ранняя работа Бретона о рациональной психологии, намечающая последующий его переход к феноменологии.⁶⁷ Понимание Бретоном сознания связано с тематикой Труийара, т. е. с отношением между небытием Начала, свободой человека, самосознанием и мистикой. В этом направлении Бретон недавно написал книгу, где сосредоточивается на «проекте человека по реализации Я через Я».⁶⁸ Есть у него также исследование, посвященное «философии и математике у Прокла»; и еще книга о платоновской концепции материи.⁶⁹ Бретон не перестает обращаться к религиям Востока — интерес, связанный с его убеждением в близком конце Запада.⁷⁰ По-моему, в основе мысли Бретона лежит модификация им вслед за Дамаскием неоплатонического учения о Едином в концепцию «Ничто через излишек» (*Néant par excès*).

⁶⁶ См.: Breton S. *Sur la difficulté d'être thomiste aujourd'hui*. (сн. 32); Breton S. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Seghers, 1965; Breton S. *Textes de Saint-Thomas* // Breton S. *Philosophie et mystique: Existence et surexistence*. Collection Krisis. Grenoble: Millon, 1996.

⁶⁷ Breton S. *De Rome à Paris*. P. 66—72.

⁶⁸ Breton S. *Causalité et projet*. Chaire Etienne Gilson. Paris: PUF, 2000.

⁶⁹ Breton S. *Philosophie et mathématique chez Proclus*. Bibliothèque des archives de philosophie. Paris: Beauchesne, 1969; Breton S. *Matière et dispersion*. Collection Krisis. Grenoble: Millon, 1993.

⁷⁰ Breton S. *De Rome à Paris*. P. 204—213; его же *Causalité et projet*. P. 187—195; его же *Philosophie et mystique*. P. 111—141.

Свое участие в *festschrift* Труийара Бретон обобщает в терминах генологии как меонтологии. «Ключевая сложность [бытия] получает свое выражение в двусторонней *меонтологии*, представляющей собой подлинный смысл генологии [бытия]. Развитие идет от сущего [l'étant] к бытию [l'être], и от бытия — к сверхбытийному».⁷¹ И в связи с рассеянием и материей он пишет: «По своей важности мысль о ничто в этой философии не знает себе равных. Небытие через избыток и небытие через недостаток неотделимы друг от друга».⁷² Кроме того, он пишет об «ужасе пустоты (l'horreur du vide)» и возможности умерить его посредством концепции буддийской «*шуньяты*» и неоплатонического «небытия от избытка»; далее Бретон продолжает рассуждать о том, «как различить небытие-от-избытка и небытие-от-недостатка». Попутно им ставится вопрос, «можно ли быть „по ту сторону“ сущего и Бога традиционных религий».⁷³

Логика движения Бретона из Рима в Париж и его тема «*au-dela... du Dieu des religions*», а также логика последствий Второго Ватиканского Собора предполагали окончание господства духовенства в философии и теологии. Поэтому последние, к кому мы обратимся в этом очерке, — миряне, и большинство из них преподают философию в университетах.

⁷¹ Breton S. *Difficile néoplatonisme* // Trouillard. *Néoplatonisme, mélanges offerts à Jean Trouillard*. P. 91–101, 322.

⁷² Breton S. *Matière et dispersion*. P. 189.

⁷³ Breton S. *Sens et Portée de la Théologie négative* // Y. de Andia, éd. Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994. Collection des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité 151. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. P. 629–643.

Возвращение к светской и университетской философии

Контекст постмодерновского обращения Жана-Люка Мариона к неоплатонизму определяется не столько влиянием Левинаса,⁷⁴ сколько влиянием Хайдеггера. И как было показано выше, *dépassement* (преодоление) Марионом онтологии осуществляется не за счет генологии, а за счет скачка *hors-texte* к Добру или милосердию. Поскольку при таком скачке Марион использует систему Псевдо-Дионисия, здесь нужно упомянуть еще об одном ученом-священнике, который восстанавливал неоплатонизм в этом столетии, т. е. о Рене Роке. Рене Рок — автор наиболее важных трудов о Псевдо-Дионисии и дионисийской традиции из всего написанного в XX столетии.

В 1972/73 году Марион предложил в связи с курсом лекций Рока свою статью «Расстояние и хвала: от концепции необходимости (*aitia*) к троическому статусу языка теологии согласно Дионисию-мистику». Отсюда уже недалеко до книги *L'idole et la distance* (1976) с разделом о Дионисии, озаглавленном: «*Distance du réquisit et la discourse de louange: Denys*». Интерпретация Дионисия Роком оказала значительное влияние на Мариона. Дюмери пишет: «Г-н Рок ясно показывает, что Дионисий принимает неоплатонизм лишь в той мере, в какой неоплатонизм не ставит под сомнение неприкосновенность Ветхого и Нового Заветов».⁷⁵

В книге *L'idole et la distance* религиозный и апофатический аспекты неоплатонизма позволяют обойти идолов западной онтологии, обозначенных Хайдеггером. Марион адаптирует (*radicalize*) негативную теологию Дионисия и при этом, однако, нахо-

⁷⁴ Об отношении Левинаса к неоплатонизму см.: Narbonne J.-M. *Lévinas et L'héritage Grec* (сноска 1).

⁷⁵ Duméry H. *Regards sur la philosophie contemporaine* (сноска 49). P. 38.

дит в ней такие противоречия с неоплатонизмом, каких у самого Дионисия нигде не видно. В частности, он утверждает, что называть Бога Единым Плотина попросту значит называть Его величайшим идолом.⁷⁶ Главная задача Мариона — разделить философию с онтологией, и этим определяется его отношение к Хайдеггеру.⁷⁷ В феноменологию Марион привносит теорию дара (donation), согласно которой феноменология не допускает никакого перехода к трансцендентному Подателю. Чтобы достичь трансцендентного подателя, феноменология должна стать метафизикой, т. е. разрушить самое себя. Марион не считает свой труд вкладом в возрождение неоплатонизма — напротив, для него Дионисий с христианских позиций самым беспощадным образом крушит платоновскую философию. И все же при таких намерениях самого Мариона принципы его прекрасно вписываются в рамки современной адаптации неоплатонизма. Так, указывать на особое значение для Августина воли и милосердия еще не значит противопоставлять его Плотину, ведь для Плотина с Единым нас связывает именно «любящий Ум».⁷⁸ Более того, Мариону пришлось отказаться относить *idipsum esse* Аквината к онто-теологии. Чтобы спасти учение Фомы, Марион неоплатонизировал его взгляды до такой степени, что они превратились в какую-то тео-онтологию: Бог существует еще до сущего, которым наделяет себя самого — но ведь того же мнения был и Плотин. Таким образом, Марион сближает Аквината с Дионисием, и их обоих — с их неоплатоническими источниками.

⁷⁶ Marion J.-L. *L'idole et la distance // Cinq études*. Paris: Grasset et Fasquelle, 1977. P. 185.

⁷⁷ Hankey W.J. *Denys and Aquinas...* (сноска 16). P. 150—163 и *Theoria versus Poiesis*. P. 388—397.

⁷⁸ См.: Perczel I. *L'«intellect amoureux» et l'«un qui est»*. *Une doctrine mal connue de Plotin // Revue de Philosophie Ancienne* 15 (1997). P. 223—264. Першел сопоставляет регелевскую и августиновскую интеллектуалистическую трактовку Плотина и развивает мысли Труйяра и Адо.

В своем недавнем возражении против «зверской трактовки» (brutality) Жаком Дерридой негативной теологии Марион пытается переубедить Дерриду, представив Дионисия вместе с его христианскими предшественниками и последователями мистическими теологами.⁷⁹ Отвечая Дерриде, Марион указывает на главную проблему апофатического отрицания и связывает ее с неоплатонизмом. Он считает, что эта проблема остается: даже имена, значение которых отрицается, используются в молитвах и восхвалениях, так как отрицание имен говорит лишь об отсутствии чего-то. В отличие от такого типа отрицания в христианской мистической традиции Бога молят как безымянного от избытка, и в этой связи, возражая Дерриде, философ обращается к понятию «насыщенного феномена». Удалось ли Мариону переубедить Дерриду, пришли ли они к согласию — в данном случае для нас не столь важно.⁸⁰ Все, о чем мы должны помнить, это, во-первых, что для неоплатоников Единое есть небытие, у которого из-за его непостижимой полноты не может быть вообще никакого имени; и, во-вторых, что тем самым деятельность Дамаския предвещает собой критику негативной теологии одновременно Марионом и Дерридой, так же как предвещает их критику неоплатонизма. Согласно Труийару Дамаский предупреждает нас, что «тишину нельзя противопоставлять словам, ночь — тайне, а ничто — какой-то таинственной субстанции».⁸¹ Фак-

⁷⁹ Marion J.-L. *Au nom. Comment ne pas parler de théologie négative* // Laval théologique et philosophique 55.3 (octobre 1999). P. 339—363; цит. по переводу: «In the Name. How to Avoid Speaking of Negative Theology» / Transl. J. L. Kosky // *God, the Gift and Postmodernism* / Ed. J. D. Caputo and M. J. Scanlon. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

⁸⁰ См.: *Derrida's Response to Jean-Luc Marion* // *God, the Gift and Postmodernism*. P. 42—47.

⁸¹ Trouillard J. *La mystagogie de Proclus*. Collection d'études anciennes. Paris: Les Belles Lettres, 1982. P. 94.

тически для неоплатоников, так же как для Дионисия и Мариона, решение вопроса заключается в мистической теологии: «В конечном итоге неоплатоники считают, что эта антиномия, непреодолимая в рамках умопостигаемого, преодолевается одновременно с осознанием того факта, что средоточие души благодаря ее мистическому единству с Невыразимым, не запирается ни языком, ни в умопостигаемом».⁸²

Марион не был единственным феноменологом, обратившимся к теологии и связывавшим ее с христианским неоплатонизмом.⁸³ У Мишеля Анри также присутствуют ключевые элементы того, что мы наблюдали на протяжении большей части намеченной нами истории возвращения к неоплатонизму.⁸⁴ Это: (1) тенденция искать трансцендентное в имманентном; (2) стремление вести поиск за счет исследования сознания, стараясь не абстрагироваться от жизни и чувственного. В этом направлении Анри изучает «*corps subjectif*» и развивает «материальную феноменологию».⁸⁵ (3) Анри обращается к Гегелю, Гуссерлю и Хайдеггеру, а также (4) объединяет философию и религию друг с другом и с жизнью. (5) Бог для него — неведом. И наконец, (6) Анри то и дело демонстрирует положительное отношение к Марксу, скорее вмещая атеизм в нашу философскую и

⁸² Ibid. P. 95.

⁸³ Об этом обращении см.: Janicaud D. (ed.) *Phenomenology and the «Theological Turn»: The French Debate*. D. Janicaud, J.-F. Courtine, P. Ricoeur. Perspectives in Continental Philosophy. New York: Fordam University Press, 2000 — перевод с: *Le tournant théologique de la phénoménologie française* / Transl. B.G. Prusak. Paris: Editions de l'Eclat, 1991; *Phénoménologie et théologie*. Présentation de J.-F. Courtine с эссе М. Анри, П. Рикёра, Ж.-Л. Мариона и Ж.-Л. Кретьена / Transl. Jeffrey L. Kosky. Paris: Criterion, 1992.

⁸⁴ Его библиографию см. в: *Continental Philosophy Review* 32.3 (1999). P. 367–377.

⁸⁵ См.: Henry M. *Philosophie et phénoménologie du corps* (сн. 6).

религиозную традицию, нежели исключая это течение из нее.⁸⁶ Подход Анри дополняет подход Мариона,⁸⁷ только Анри обращается не к Дионисию, а к Экхарту, хотя и считает Дионисия с Проклом главной причиной своего интереса к немецкому мистику. Это направление неизбежно должен был избрать кто-нибудь из французских христианских неоплатоников, занятых устройством человеческого сознания. Правда, если Марион стремится предупредить редукцию источника познания к условиям субъекта, то Анри защищает аффективность субъекта от его объективации и считает анализ субъекта анализом его внутренней структуры.

Анри переходит к Экхарту через Хайдеггера и находит в Экхарте опровержение Хайдеггера.⁸⁸ Вопреки Хайдеггеру, следуя почину неоплатоников, Анри подчиняет бытие непознаваемому. А свою метафизическую феноменологию он выстраивает с помощью Экхарта и в отличие от Мариона понимает, как объединить философию и религию. Основание опыта он видит в само-аффективности Я — пункт, в котором для него просматривается истинное христианство: феноменология «больше не путается в вопросе,

⁸⁶ Henry M. *Marx*. 2 vols. Paris: Gallimard, 1976; Henry M. *L'Essence de la manifestation*. 2 tomes. Epiméthée. Paris: PUF, 1963. Цит. по переводу: *The Essence of Manifestation* / Transl. G.J. Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. P. 429; Henry M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996. Цит. по переводу: *I Am the Truth: Towards a Philosophy of Christianity* / Transl. S. Emanuel. Cultural Memory in the Present. Stanford: Stanford University Press. 2003. P. 237–247.

⁸⁷ Marion J.-L. *Etant Donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Epiméthée. Paris: PUF, 1997. Цит. по переводу: *Being given. Toward a Phenomenology of Givenness* / Transl. J.L. Kosky. Cultural Memory in the Present. Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 231–366, n. 86.

⁸⁸ О размышлениях по поводу Хайдеггера см.: Janicaud D. (ed.) *Phenomenology and the «Theological Turn»*. P. 70, 76.

как и почему она может объяснять „феномены“ божественного откровения, но с самого начала утверждает, причем утверждает „аподиктически“, что у подлинной феноменологии не может быть никакого другого предмета, кроме божественной Жизни. Переживая себя саму в своем Я и самоаффекции, Жизнь эта дает рождение Христу и людям — как его „Сынам“».⁸⁹

Характер самоаффекции из книги Анри «Сущность манифестации» Жанико представляет следующим образом:

Первое условие [мышления] заключается в восприимчивости, которую предполагает всякий выход за рамки какого-либо горизонта. «Имманентность есть первоначальный способ, каким осуществляется раскрытие собственно трансцендентного, и таким образом — изначальная сущность раскрытия». Анри объединяет гуссерлевскую эпоху с хайдеггеровским онтологическим различием в то, что он считает наиболее основательным возвращением к самим вещам: возвращением манифестации как раскрытия (revelation). В оставшейся части книги все это будет объясняться как самоаффекция, когда сущность манифестации раскрывает саму себя в аффективной деятельности не индивидуального субъекта с его смешной субъективностью, но в аффективности, взятой абсолютно, в своем внутреннем опыте.⁹⁰

Экхартовские мотивы, заимствованные Анри, сходятся воедино в его интерпретации одного пасса-

⁸⁹ Bernet R. *Christianity and Philosophy* // *Continental Philosophy Review*. 32.3 (1999). P. 325–342; см. также: Henry M. *C'est moi la vérité* и *Incarnation*; а также: Falque E. *Michel Henry Théologien (A propos de C'est moi la vérité)* // *Laval théologique et philosophique* 57.3 (octobre 2001). P. 525–536. Эммануэль Фальк рассматривает книгу *C'est moi la vérité* как «самую настоящую Сумму Теологии» в свете вопросов Блонделя.

⁹⁰ Janicaud D. (ed.) *Phenomenology and the «Theological Turn»*. P. 72 с цитатой из Анри «Сущность манифестации».

жа из «Немецких проповедей», к которому он то и дело возвращается:

Так родилась жизнь — исполненная и выстраданная как единое Само (Self), и Само есть я сам. Жизнь воздействует на саму себя как на меня Самого (autoaffects itself as myself). Если вместе с Экхартом назвать жизнь «Богом», тогда можно сказать вместе с ним: «Бог порожден как я сам». Но, родившись в Жизни, Само получает единичность своего Себя именно от самости (ipseity), а самость — от вечной самоаффекции жизни, и поэтому Само несет в себе жизнь, ибо оно рождено ею и каждое мгновение своей жизни берет от нее. Так жизнь дает себя каждому своему Сыну, пронизывая его как одно целое таким образом, что нет в нем больше ничего, что бы не жило; и вообще, раз уж Само всякой вещи возникает только в самоаффекции самой жизни, в каждом из Сынов нет ничего, что бы не касалось в себе самом вечной сущности жизни. «Бог порождает меня как Себя».⁹¹

Все берет жизнь от Сына, и потому нет ничего, что не содержало бы в себе самом вечной сущности жизни.

Так же как у Бергсона, мы снова имеем дело с мистическим единством, когда всеобъемлющей категорией оказывается жизнь, и тем самым исключаются жульнические объективации рассудка; но кроме того, перед нами еще и христианский неоплатонизм с его зависимостью от принципиальной разницы Абсолюта и *Нуса*. Благодаря этой разнице Бог может быть одновременно внешним источником познания, не редуцируясь при этом к объективированному представлению, и — внутренним устройством субъекта, позволяющим субъекту быть независимым в своей самообъективации. Принцип этот нельзя ни постичь, ни представить, поэтому метафизика и невозможна. Но в то же время он — самое непосредственность

⁹¹ Henry M. *Speech and Religion: The Word of God* // Janicaud *Phenomenology and the «Theological Turn»*. P. 216–241: обе цитаты — из Экхарта, *Проповедь* 6, 187.

моей жизни, и потому опыт есть жизнь Божества: «C'est moi la vérité». Теология оказывается вне философии, ставшей феноменологией, но кроме того, видимое больше не отделяется от незримого: «Видимое и незримое как две формы реальности не знают никаких противоречий. В христианстве ничего не противостоит реальности, в нем нет ничего, кроме жизни».⁹² Одновременно по обе стороны реальности мы оказываемся из-за неопределенности Абсолюта. И сложно понять, можно ли выйти за эти рамки, не снабдив Абсолют каким-нибудь содержанием. Но если мы все же хотим двигаться дальше, тогда нам стоит пересмотреть характер разницы между Единым и *Нусом*, определившей намеченную нами историю, и рассмотрение это не должно заранее предопределяться тем, с чем согласится Хайдеггер.

Жан-Марк Нарбонн (родился в 1957 году) — профессор и бывший декан философского факультета в университете Лавала. Он внес большой вклад в дело освобождения французского неоплатонизма от ограничений, заданных хайдеггеровской историей метафизики как онто-теологии, и возобновил интерпретацию ключевых учений, которые такое освобождение допускает или требует. В своей книге *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin-Proclus-Heidegger)* Нарбонн исследует главную философскую проблематику, в рамках которой в течение полувека проходило возвращение к неоплатонизму и предлагались характеристики этого учения, необходимые для решения связанных с ним вопросов. Это — одновременно выдающееся индивидуальное достижение и итог пятидесяти лет работы философов, теологов, историков философии и теологии, а также филологов с хайдеггеровской критикой метафизики как онто-теологии. Нарбонн зависит не только от творчества Байервалтеса, но и от творчества тех французских ученых, ко-

⁹² Henry M. *I Am the Truth*. P. 238. Эти строки направлены против Гегеля.

торые либо изображают платонизм с его историей, чтобы показать недостатки видения всего этого Хайдеггером, либо принимают критику Хайдеггера метафизики как онто-теологии, чтобы найти альтернативный путь для французской философии, теологии и религии. В своей книге Нарбонн исходит из одного парадокса: *Seinsfrage* Хайдеггера подрывает свои собственные результаты, так как, стимулируя изучение и возвращение неоплатонизма с одной стороны, он при этом искажает и неоплатонизм, и историю философии, к которой неоплатонизм относится. В конечном итоге то, что мы узнаем об истории философии благодаря возвращению неоплатонизма, оборачивается против Хайдеггера.

Нарбонн рассматривает одновременно генологический неоплатонизм и метафизику чистого сущего. Кроме того — и это главное, — он критически разбирает представление Хайдеггером западной метафизики как онтотеологии вместе с хайдеггеровским *Ereignis* как альтернативы метафизической традиции. Нарбонн приходит к выводу, что неоплатоники отказывались предиктировать Единому сущее с целью размежевать первоначало и сущее так, чтобы первоначало не было больше универсальным сущим, определяющим умопостигаемое и позволяющим познавать и распоряжаться тем, что от него зависит. Единое — не самый беспредметный предмет: как раз напротив. Понимать трансцендентность Единого и Блага по типу трансцендентности платоновских идей единичным вещам, как это делал Хайдеггер, значит попросту представлять в ложном свете и Платона и его последователей. Хайдеггеровская герменевтика, взятая применительно к неоплатонизму, искажает его. Нарбонн пишет: «Таким образом, генологическая дифференциация уровней [Единое — сверх бытия и сущих] систематически принимает фальшивый облик онтологической дифференциации [бытие — сверх сущих], и эта онтологическая дифференциация в свою очередь переносится в онтическую плос-

кость».⁹³ Такое искажение ставит под сомнение хайдеггеровскую историю метафизики в целом, и тем самым — критику Хайдеггером метафизики.

Для Нарбонна основная проблема генологического неоплатонизма заключается в том, чтобы предупредить трактовку не-существования Единого в абсолютном смысле, когда Единое становится вообще ничем, а не чем-то совершенно неопределенным и таким образом лишается своего отделенного существования. Генология уходит от одного парадокса через другой: она не дает Единому стать чем-то и быть при этом ничем. В результате язык неоплатоников оказывается похожим на язык Хайдеггера: в обоих случаях пытаются как-то выразить универсальное основание, отличное от положенного в основу сущего. Между тем Нарбонн показывает, что в генологии нет ничего случайного, иррационального или угрожающего самому существованию философии. Иначе обстоит дело с Хайдеггером.

Сравнение неоплатонизма с Хайдеггером — не на пользу Хайдеггеру. Притом, что Первое генологии неизреченно, так как оно — не сущее и не предмет мысли, Единое — это еще и лежащее в основе отделенное основание, повсюду присутствующее, действующее и дающее возможность всему, что ни есть. Единое устанавливает различия других вещей между собой и отличает их от себя, оно дает существование и порядок космосу.

И наоборот, хайдеггеровское *Ereignis* Нарбонн расценивает как бессмысленный факт, игра этого «события» — чистая случайность, лишенная хоть каких-то правил, как вихрь или смерч. Хайдеггер замещает метафизическую схему неоплатоников другой структурой, но в конечном итоге хайдеггеровская структура в корне отличается от схемы неоплатоников. В заключение своей книги Нарбонн про-

⁹³ Narbonne J.-M. *Hénologie, ontologie et Ereignis*. P. 197.

водит сравнение между вертикальным характером неоплатоновской метафизики и *Sein*, составляющим *Ereignis*, как ближайшим «горизонтальным» основанием:

Несмотря на некоторую общность в желании выйти за рамки объективации, мы убедились, что неоплатонизм следует линии, идущей в противоположном направлении от линии, которую заподозрил Хайдеггер. Путь неоплатоников идет вертикально; он строится вверх при посредничестве прежде всего души и ума... Горизонтальная схема Хайдеггера — нечто совершенно иное... Идущие ступенями реальности он заменяет чистым процессом, берущим начало от какого-то события (*Sein* как *Ereignis*) и не допускающим никакой посреднической связи... Неоплатонической теме «сверх» (*epékeina*) Хайдеггер, как мне кажется, противопоставляет тему «с другой стороны», то есть тему чего-то, что происходит без посредничества, и если даже не как противоположность вещам, то, по крайней мере, как нечто за ними, как нечто выходящее за рамки чего бы то ни было.⁹⁴

Все это чрезвычайно важно для истории, которую мы наметили, потому что та же самая горизонтальность характерна для различных типов неоплатонизма XX столетия. Начиная с Бергсона, в попытках преодолеть современный объективирующий рационализм, они также стараются наладить непосредственные отношения между непознаваемым Абсолютом, с одной стороны, и жизнью, чувственным, материальным и телесным опытом, а также практической активностью — с другой. В значительной своей части критика Хайдеггера Нарбонном направлена именно против разновидностей неоплатонизма, обозначенных нами в этом очерке. Нелепо, хотя и неудивительно, чтобы некоторый тип неоплатонизма по самому своему существу принимал хайдеггеровскую критику западной метафизики, только частично отвергая ее, и при этом в своей же основе воспроиз-

⁹⁴ Ibid. P. 280—281.

водил наиболее проблематичные вещи в структуре альтернативной ему метафизики. Ограничения, наложенные на хайдеггеровскую критику неоплатонизма и метафизической традиции, позволяют Нарбонну по-своему восстанавливать неоплатоническую метафизику. Вне всякого сомнения, вторжение Хайдеггера во французскую мысль послужило жизненно важным фактором в том, что неоплатонизм сыграл столь значимую и плодотворную роль в интеллектуальной и духовной жизни Франции. И есть все основания ожидать, что задержка на этом влиянии будет неизбежно уменьшать влияние систем, связанных с неоплатоническими традициями. Впрочем, радикальные перемены, о которых мы говорили, позволяют надеяться на очередное обновление философии благодаря очередным попыткам восстановления неоплатонизма.

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ ЭМИЛЯ БРЕЙЕ

Все статьи Эмиля Брейе были собраны и изданы его учениками и последователями в двух сборниках, посвященных соответственно Древней и Новой философии. Эти сборники следующие:

Emile Bréhier, *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955 (в библиографии — **EphA**);

Études de philosophie moderne, Paris, PUF, 1965 (в библиографии — **EphM**).

Сборник **EphA** содержит 33 статьи, разбитых на 5 секций: А—Е. Первая секция (А) содержит 4 статьи общего характера. Во второй секции (В) собраны 6 статей, посвященных периоду от возникновения философии в Греции до Аристотеля. 3-я секция (С, 8 статей) отводится стоикам, Цицерону и их влиянию. 4-я секция (D) состоит из 3 статей об эпикурейцах и скептиках. Наконец, 5-я секция (Е) объемлет 10 статей о неоплатониках (и Филоне) и их последователях.

Сборник **EphM** содержит 26 статей, разбитых на введение и две части. Во введении (3 статьи) говорится о методах и проблемах истории философии. Первая часть (14 статей) посвящена современной философии, а вторая часть (7 статей) — общей философии.

В этих сборниках есть 2—3 статьи без даты. Поскольку они небольшие и не относятся к интересующей нас теме, в нашем списке они не представлены. Исключение составляет одна статья о Филоне: *Philo Judaeus*. Она содержится в **EphA** на с. 207—214.

Чтобы помочь лучше ориентироваться в этом списке даты выхода в свет книг и статей и даты чтения докладов выделении жирным шрифтом. Заглавия монографий подчеркнуты. (Все переводы статей Эмиля Брейе, указанные в библиографии, выполнены мною. — А. Г.)

1. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. 1^e éd. **1908**; 3^e éd. Études de philosophie médiévale 8. Paris, Vrin, 1950.
2. De l'image à l'idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique // Revue philosophique, mai **1908**, 33^e année, N 5, pp. 471—482; repr. **EphM**, pp. 161—169.
3. Philon: Commentaire allégorique des Saintes Lois, texte et traduction. Paris, Alphonse Picard, **1909**.
4. La théorie des Incorporels // Archiv für Geschichte der Philosophie, **1909**, 8, XXII, 1, pp. 114—125; repr. **EphA**, pp. 105—116.
5. La théorie de la connaissance et la notion de valeur // Revue des cours et conférences, année scolaire 1909—1910, 19 mai **1910**, N 27, pp. 468—474; repr. **EphM**, pp. 205—209.
6. Crisippe. Paris, Félix Alcan, **1910**.
7. La cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme // Revue de l'Histoire des Religions, LXIV, **1911**, pp. 1—20; repr. **EphA**, pp. 144—160.
8. Schelling. Les grands philosophes. Paris, Alcan, **1912**.
9. Origine des images symboliques // Revue philosophique, février **1913**, 38^e année, N 2, pp. 135—155; repr. **EphM**, pp. 170—184.
10. Une nouvelle théorie des origins de la philosophie grecque // Revue de synthèse historique, t. XXVII, août-octobre **1913**, pp. 120—130; repr. **EphA**, pp. 33—43.
11. Posidonius d'Apamée, théoricien de la géométrie // Revue des Etudes grecques, t. XXVII, janvier—mars **1914**, pp. 44—58; repr. **EphA**, pp. 117—130.
12. Philosophie et mythe // Revue de Méthaphysique et de Morale, mai **1914**; repr. **EphM**, pp. 185—200.
13. Le mot Νοητόν et Sextus Empiricus // Revue

- des Etudes anciennes, t. XVI, juillet—septembre **1914**, pp. 1—16 ; repr. **EphA**, pp. 193—206.
14. Les Cyrénaïques contre Epicure // Revue des Etudes anciennes, t. XVII, juillet—septembre **1915**, pp. 171—176; repr. **EphA**, pp. 179—184.
 15. Divers aspects de la notion d'humanité // Revue de Métaphysique et de Morale, **1917**; repr. **EphM**, pp. 222—230.
 16. Pour l'histoire du scepticisme antique: les tropes d'Enésidème contre la 'logique inductive // Revue des Etudes anciennes, t. XX, avril—juin **1918**, pp. 69—76; repr. **EphA**, pp. 185—192.
 17. L'idée de néant dans le néoplatonisme // Revue de Métaphysique et de Morale, juill.—août **1919**; repr. **EphA**, pp. 248—283.
 18. Du Sage antique au citoyen moderne. Paris, Colin, **1921**.
 19. Histoire de la philosophie allemande. Paris, Payot & C^{de}, **1921**.
 20. Platon d'après Willamowitz—Mollendorf // Revue de Métaphysique et de Morale, oct.—déc. **1923**.
 21. Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin // Bulletin de l'Association Guillaume Budé, **1924**, pp. 25—33; repr. **EphA**, pp. 218—231. Русский перевод: *О главной проблеме в философии Плотина* (наст. изд. С. 288).
 22. Le concept de religion d'après Hermann Cohen // Revue de Métaphysique et de Morale, juillet **1925**, pp. 359—372; repr. **EphM**, pp. 111—121.
 23. Plotin. Enneades. Texte établi et traduit par Émile Bréhier, 7 vols. Paris: Les Belles Lettres, **1924—1938**.
 24. Histoire de la philosophie, 7 vol. Paris, Félix Alcan, **1926—1932**; 5^e éd.: Quadrige/PUF, 1991.
 25. A propos de Plutarque et de son Exposé du Stoïcisme // Revue d'Histoire de la Philosophie, I, **1927**, fasc. 2, P. 219 ; repr. **EphA**, pp. 142—143.
 26. Sur l'ordre des parties de la philosophie

- dans l'enseignement néoplatonicien // *Revue d'Histoire de la Philosophie*, **1927**, P. 220; repr. **EphA**, pp. 215–217.
27. *La Philosophie de Plotin*. Bibliothèque de la *Revue des Cours et Conférences*. Paris, Bovin, **1928**; 3^e ed. 19.
 28. Y a-t-il une philosophie chrétienne? // *Revue de Métaphysique et de Morale* 38 (avril–juin, **1931**), pp. 133–162; repr. **EphM**, pp. 18–39.
 29. Quelques traits de la philosophie de l'histoire dans l'Antiquité classique // *Revue d'Histoire et de la Philosophie religieuses*, **1933**, pp. 38–40; repr. **EphA**, pp. 139–141.
 30. Stoïcisme et science // *Revue de Synthèse*, t. VIII, avril **1934**, pp. 62–72; repr. **EphA**, pp. 97–104.
 31. La notion de renaissance dans l'histoire de la philosophie // *The Zaharoff Lecture for 1933*, Oxford, Clarendon Press, **1934**, 22 p.; repr. **EphM**, pp. 3–17.
 32. L'héritage grec dans la civilisation contemporaine // *Cahiers de Radio-Paris*, **1934**, pp. 537–543; repr. **EphA**, pp. 17–24.
 33. Descartes d'après le P. Laberthonnière // *Revue de métaphysique et de morale*, octobre **1935**, pp. 533–547; repr. **EphM**, pp. 58–68.
 34. Lucien Lévy-Bruhl, l'historien de la philosophie // *Revue philosophique*, **1935**, t. CXXVII, N 5 et 6, pp. 385–388; repr. **EphM**, pp. 148–150.
 35. Quelques aspects de la morale grecque // *Revue des Cours et des Conférences*, février **1936**, pp. 385–392; repr. **EphA**, pp. 25–32.
 36. *The Formation of our History of Philosophy // Philosophy and History, essays presented to Ernst Cassirer* / Ed. by R. Klibansky and H.L. Paton, Oxford: Clarendon Press, **1936**; repr.: Harper Torch Books. New York: Harper and Row, 1963, pp. 159–182.
 37. L'esprit cartésien // *Union pour la vérité*. Bulletin, avril–mai **1937**, 44^e année, N 7–8, pp. 47–52; repr. **EphM**, pp. 49–51.

38. La création continuée chez Descartes // Sophia, janvier—juin **1937**, V^e année, N 1—2, pp. 1—10; repr. **EphM**, pp. 52—57.
39. La Philosophie du Moyen Âge. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, synthèse collective; deuxième section, VII: L'évolution intellectuelle. Paris, Albin Michel, **1937**.
40. Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau // Revue internationale de philosophie, 15 octobre **1938**, 1^{re} année, pp. 98—120; repr. **EphM**, pp. 84—100.
41. «L'unique pensée» de Schopenhauer // Revue de métaphysique et de morale, **1938**, t. L, N 4, pp. 487—500; repr. **EphM**, pp. 500.
42. Le «Parménide» de Platon et la théologie négative de Plotin // Sophia, **1938**, pp. 33—38; repr. *Études de philosophie antique*, pp. 232—236; repr. **EphA**, pp. 232—236. Русский перевод: «Парменид» Платона и негативная теология Плотина (наст. изд. С. 304).
43. Platonisme et néoplatonisme: à propos d'un livre du P. Festugière // Revue des Études grecques LI (octobre **1938**), pp. 489—498; repr. **EphA**, pp. 56—64. Русский перевод: *Платонизм и неоплатонизм: по поводу недавней книги отца Фестюжьера* // А.-Ж. Фестюжьер. *Созерцание и созерцательная жизнь по Платону*. СПб.: Наука, 2009. С. 488—495.
44. Les Études de philosophie antique. Paris, Hermann, **1939**.
45. Néoplatonisme et spinozisme // Travaux du II^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Lyon, **1939**; repr. **EphA**, pp. 289—291.
46. Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne: Conférence prononcée le 28 nov. 1939 à l'Université de Gröningen et le 30 nov. **1939** à la Maison Descartes a Amsterdam // *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*

- en Psychologie, février 1940, 333, pp. 117–127; repr. **EphA**, pp. 161–178.
47. Doutes sur la philosophie des valeurs // Revue de métaphysique et de morale, **1939**, pp. 399–414; repr. **EphM**, pp. 210–221.
 48. L'oeuvre de Louis Masebieau (1840–1904) // Revue de l'histoire des religions, mars–juin **1940**, t. CXXI, N 2–3, pp. 162–171; repr. **EphM**, pp. 122–128.
 49. Ρεται κατηγορεις // Revue des Études anciennes, **1940**; repr. **EphA**, pp. 237–243.
 50. La philosophie et son passé. Paris, Alcan, **1940**.
 51. Les trois classes de la cité platonicienne // Revue philosophique, juillet–septembre **1942–1943**, P. 84; repr. **EphA**, pp. 54–55.
 52. Société et communion: Lecture faite à l'Académie des Sciences morales et politiques, le lundi 30 octobre **1944**, 14 p.; repr. **EphM**, pp. 231–245.
 53. Notice sur la vie et travaux de Henri Bergson (1859–1941), Institut de France. Académie des Sciences morales et politiques, séance du 11 mars **1946**, Paris, Firmin–Didot & C^{te}, 1946, 31 p.; repr. **EphM**, pp. 129–144.
 54. L'idéalisme de Léon Brunschwig // Revue philosophique, janvier–mars **1946**, t. CXXXVI, N 1 à 3, pp. 1–7; repr. **EphM**, pp. 151–155.
 55. L'histoire de la philosophie dans l'enseignement // Les Études philosophiques, juillet–décembre **1946**, N 3 et 4, pp. 211–217; repr. **EphM**, pp. 40–48.
 56. Science et humanisme // La Nef, février **1946**, 3^e année, N 15, pp. 63–67; repr. **EphM**, pp. 201–204.
 57. Leibniz et la discussion // Revue philosophique, octobre–décembre **1946**, t. CXXXVI, N 10 à 12, pp. 385–390; repr. **EphM**, pp. 79–83.
 58. Le problème en philosophie contemporaine (Actualités scientifiques et industrielles. IV): Nature

- des problèmes en philosophie (Entretiens d'été, Lund **1947**). Paris, Hermann & C^{te}, 1949, pp. 11—13; repr. **EphM**, pp. 156—160.
59. Sur une théorie des valeurs dans la philosophie antique (celle de «L'Æstimatio» dans le Stoïcisme): Actes du *II^e* Congrès de Louvain, **1947**, pp. 229—232; repr. **EphA**, pp. 135—138.
60. Comment je comprends l'histoire de la philosophie // Les Études philosophiques, avril—juin **1947**, pp. 105—113; repr. **EphA**, pp. 1—9. Русский перевод: *Как я понимаю историю философии* (наст. изд. С. 277).
61. Science et humanisme. Paris: Michel, **1947**.
62. La notion de problème en philosophie // *Theoria*, vol. 14, 1-**1948**, pp. 1—7; repr. **EphA**, pp. 10—16.
63. Liberté et métaphysique // *Revue internationale de Philosophie*, août, **1948**.
64. Mysticisme et doctrine chez Plotin // *Sophia*, **1948**, pp. 182—186; repr. **EphA**, pp. 225—231. Русский перевод: *Мистицизм и учение у Плотина* (наст. изд. С. 296).
65. Originalité de Lévy-Bruhl // *Revue philosophique*, octobre—décembre **1949**, t. CXXXIX, N 10 à 12, pp. 385—388; repr. **EphM**, pp. 145—147.
66. Images plotiniennes, images bergsoniennes // *Les études bergsoniennes*. II, Paris, Albin Michel, **1949**; repr. **EphA**, pp. 292—307.
67. Un système préscientifique: l'atomisme, Aristote et l'esprit encyclopédique // *Revue de Synthèse*, janvier **1950**, pp. 3—27; repr. **EphA**, pp. 65—89.
68. L'énergie dans l'Antiquité et au Moyen Âge // *L'énergie dans la nature et dans la vie*: 12^e semaine de Synthèse. Paris, PUF, **1949**, pp. 34—41; repr. **EphA**, pp. 90—96.
69. A propos de deux livres sur la science grecque // *Revue d'Histoire des Sciences*, **1950**, pp. 201—209; repr. **EphA**, pp. 44—53.
70. La «Mécanique céleste» néoplatonicienne //

Mélanges Maréchal, II, Paris, Desclée de Brower, **1950**; repr. **EphA**, pp. 244—247.

71. Transformation de la philosophie française. Paris, Flammarion, **1950**.
72. Les thèmes actuels de la philosophie. Initiation philosophiques. Paris, PUF, **1951**.
73. La philosophie française en 1950 // Hommes et Mondes, févr. **1951**.
74. Lettre a Georges Gusdorf sur son article «Mythe et philosophie» // Revue de Métaphysique et de Morale, janv.—mars **1952**.
75. Les analogies de la création chez Çankara et chez Proclus // Revue philosophique, juill.—sept. **1953**; repr. **EphA**, pp. 284—288.

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ ПЛОТИНА

Наиболее полный библиографический справочник современных работ о Плотине до 2000 года

- *Dufour R.* Plotinus. A bibliography 1950–2000. Leiden: Brill, 2000 (это издание доступно на сайте <http://rdfour.free.fr/BibPlotin/Plotin-Biblio.html>).

Критические издания

- *Creuzer F.* Plotini Opera omnia. Oxford, **1835**. (3 тома.) (С латинским переводом «Эннеад» Марсилио Фичино и объяснениями Крейцера. Примечания к Плотину — Д. Виттенбаха; Через 20 лет переиздается в Париже).
- *Kirchoff.* Plotini Opera. Leipzig, **1856**.
- *Volkmann R.* Plotini Enneades. Leipzig, **1884**. (2 тома.)
- *Henry P., Schwizer H.-R.* Plotini opera (*editio major*). Т. 1, 2. Paris; Bruxelles, **1951–1959**; Т. 3. Paris; Leiden, **1973**.
- *Henry P., Schwizer H.-R.* Plotini opera (*editio minor*). Oxford: Clarendon Press, **1964–1982**. (3 тома.)

Словари

- *Sleeman J.-H., Pollet G.* Lexikon Plotinianum. Leyden: Brill, 1980.
- *Radice R., Bombacigno R.* Lexicon II: Plotinus. (Включая CD с греческим текстом Плотина по изданию Анри-Швицера.) Milan: Biblia, 2004.

Комплексные переводы Плотина

На французский язык

- *Bouillet M.N.* Les Ennéades de Plotin. Paris, **1857**. (3 тома.)
- *Bréhier E.* Plotin. Ennéades / Texte établi et traduit par *Émile Bréhier*. Paris: Les Belles Lettres, **1924—1938**. (7 томов.)
- *Plotin.* Traités / Ed. L. Brisson и J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, **2002—2010**. (9 томов.)

На немецкий язык

- *Müller H.-F.* Plotini Enneades. Berlin, **1878**. (2 тома.)
- Plotins Schriften / *R. Harder*. Leipzig, **1930—1937** (2 тома); 2-е издание переработано *W. Theiler, R. Beutler*, т. 1—6 в 12 частях (Hamburg: Meiner, **1956—1971**).
- *Tornau Ch.* Plotin, Ausgewählte Schriften. Stuttgart: Reclam, **2001**.

На итальянский язык

- *Cilento V.* Plotino. Enneadi. Bari: Laterza, 1947—1949. (4 тома.)
- Enneadi di Plotino; под ред. *M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguitti, F. Moriani*; предисловие *F. Adorno*. Torino: UTET, 1997. (2 тома.)
- Plotino. Enneadi, под ред. *G. Faggin, E. Radice*. Milano: Bompiani, 2000.
- *Ninci M.* Plotino. Il Pensiero come diverso dall'Uno. Quinta Enneade, Milano: Rizzoli, 2000.
- Plotino. Enneadi, под ред. *G. Girgenti, R. Radice, G. Reale*. Milano: Mondadori, 2002.

На английский язык

- *Mackenna St.* Plotinus. The Enneads. 2 ed. / Revised by *B.S. Page*. London, 1918. (5 томов.)

- *Guthrie K.S.* Plotinus. Complete Works in Chronological Order. London, 1918. (4 тома.)
- *Armstrong A.H.* Plotinus. Cambridge-London: Harvard University Press, 1966—1988. (7 томов.)

На испанский язык

- *Igal J.* Plotino. Enéadas Gredos. Madrid, 1982—1998. (3 тома.)
- *Garcia Bacca J.* Plotino Enéadas (6 vols.). Buenos Aires: Losada, 2005.

На нидерландский язык

- *Ferwerda R.* (transl.) Enneaden. Baarn, 1984.

На греческий язык

- *Calligas P.* Plotinou Enneas I—III. Athenai, 1994—2004 (3 тома.); Enn. IV Athenai, 2009.

На русский язык

- *Шичалин Ю. А.* Плотин, трактаты 1—11. М.: Г. Л. К. Ю. А. Шичалина, 2007.

Комментированные переводы отдельных трактатов в хронологическом порядке¹

1, I, 6. О Прекрасном

- *Mathias P.* Plotin, Du Beau, Enn. I, 6 et V, 8. P.: Presses Pocket, 1991.
- *Susanetti D.* Plotino, Sul Bello (Enneade I, 6). Padova, 1995.
- *Darras-Worms A.-L.* Plotin, Traité I (I, 6). Paris: Cerf, 2007.

¹ Далее первая арабская цифра обозначает номер трактата по хронологии Порфирия. Римская цифра обозначает номер «Эннеады» и следующая арабская цифра — номер трактата данной «Эннеады».

2, IV, 7. *О бессмертии души*

- Longo A. Plotin, Traité 2 (IV, 7). Paris: Cerf, 2009.

3, III, 1. *О роке*

- Chappuis M. Plotin, Traité 3 (III, 1). Paris: Cerf, 2006.

4, IV, 2. *О сущности души (2)*

- Chappuis M. Plotin, Traité 4 (IV, 2). Paris: Cerf, 2006.

5, V, 9. *Об уме, идеях и сущем*

- Vorwerk M. Plotins Schrift «Über den Geist, die Ideen und das Seiende», Enneade V 9 [5]. Saur, München-Leipzig, 2001.
— Schniewind A. Plotin, Traité 5 (IV, 9). Paris: Cerf, 2007.

6, IV, 8. *О схождении души в тела*

- D'Ancona C. et al. Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). *Plotiniana arabica* (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 4 e 7; Detti del sapiente greco). Il Poligrafo, Padova, 2003.

9, VI, 9. *О Добре или Едином*

- Meijer P.A. Plotinus on the Good or the One. Amsterdam: J.C. Gieben, 1992.
— Hadot P. Plotin, Traité 9 (VI 9). Paris: Cerf, 1994.

10, V, 1. *О трех начальных ипостасях*

- Atkinson M. Ennead V 1, On the Three Principal Hypostases. Oxford: Oxford Univ. Press, 1983.

12, II, 4. *О двух материях*

- Narbonne J.-M. Les deux matieres. Enn. II, 4 [12]. Paris: Vrin, 1993.

19, I, 2. О добродетелях

- *Flamand J.-M.* Plotin. Traité des vertus, Ennéades I, 2 / Thèse de Doctorat de III-e Cycle Déposée a l'Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV) et a l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes (V section). Travail réalisé sous la direction de *P. Hadot*, 1980.
- *Catapano G.* Plotino. Sulle virtù (I 2 [19]). Pisa: Plus, 2006.

20, I, 3. О диалектике

- *Jankélévitch V.* Plotin: Ennéades I, 3. Sur la dialectique. Paris: Cerf, 1998.

21, IV, 1. О сущности души (1)

- *Chappuis M.* Plotin, Traité 21 (IV, 1). Paris: Cerf, 2006.

22–23, VI, 4–5. О том, как одно-единственное тождественное себе сущее — повсюду и содержится целиком в каждой вещи

- *Tornau Ch.* Plotin. Enneaden VI 4–5 [22–23]. Ein Kommentar, Teubner, Stuttgart–Leipzig, 1998.

25, II, 5. Об энергии и силе

- *Narbonne J.-M.* Plotin, Traité 25 (II, 5). Paris: Cerf, 1998.

26, III, 6. О бесстрастности бестелесного

- *Fleet B.* Plotinus. Ennead III. 6. On the Impassivity of the Bodiless. Clarendon Press, 1995.

27–29, IV 3–5. Трудности в понимании души

- *Helleman-Elgersma W.* Soul-Sisters. A Commentary on Enneads IV, 3 [27] 1–18. Amsterdam: Rodopi, 1980.
- *Brisson L.* Plotin. Traités 27–29, Sur les difficultés relatives à l'âme, trois livres. Paris: Flammarion,

2005 (4-й том в составе издания *L. Brisson* и *J.-F. Pradeau*, **2002–2010**).

30–33, III 8, V 8, V 5, II 9

*А. Комплексный обзор трактатов 30–33
как одного трактата
«О Созерцании»*

- *Roloff D.* Plotin, Die Grosschrift. De Gruyter. Berlin–New York, 1970.
- *Cilento V.* Paideia antignostica. Florence: Le Monnier, 1971.

В. Отдельные трактаты

- *Лосев А.Ф.* Анализ и перевод трактата «Об умной красоте» (**V 8**) // История Античной Эстетики, Поздний Эллинизм. М.: Искусство, 1980. С. 452–478.
- *Mathias P.* Plotin, Du Beau, Enn. **I, 6** et **V, 8**. P.: Presses Pocket, 1991.
- **32, V 8:** *Soares L.G.* Plotino, Acerca da Beleza Inteligivel // *Kriterion*, 107, 2003. P. 110–135 (введение, перевод и примечания на португальском языке).
- **33, II 9:** *García Bazán F.* Plotino y la gnosis. Un Nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1981.

34, VI, 6. О числах

- *Лосев А.Ф.* Диалектика числа у Плотина. Перевод и комментарий трактата Плотина «О числах». Изд. автора, Москва, 1929; *Лосев А.Ф.* Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994. С. 713–876.
- *Bertier J., Brisson L., Charlres A., Pépin J., Saffrey H. D., Segonds A.-Ph.* Plotin. Traité sur les nombres (Ennéade VI 6 [34]). Paris: Vrin, 1980.
- *Maggi C.* Plotino Sui numeri. Enneade, Libro VI. Suor Orsola Benincasa, 2009.

- *Slaveva-Griffin Svetla*. Plotinus on Number. Oxford University Press, 2009.

36, I, 5. Проходит ли счастье со временем?

- *Linguitti A.* La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi, I 4—I 5. Milano: Led, 2000.
- *Linguitti A.* Plotin, Traité 36 (I, 5). Paris: Cerf, 2007.

38, VI, 7. О том, почему идей много и о Добре

- *Hadot P.* Plotin, Traité 38 (VI, 7). Paris: Cerf, 1988.

39, VI, 8. О свободе и воле Единого

- *Leroux G.* Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]. Paris: Vrin, 1990.

40, II, 1. О Небе

- *Dufour R.* Plotin. Sur le ciel [Ennéade II, I (40)]. Paris: Vrin, 2003.
- *Wilberding J.* Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II. 1 (40). Oxford: Clarendon Press, 2006.

42—44, VI, 1—3. О родах сущего

- *Hoppe O.* Die Gene in Plotinus Enn. VI, 2. Interpretation zur quellen, tradition und Bedeutung der «prota gene» bei Plotin, Diss. Göttingen, 1965.
- *Wurm K.* Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der Plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3, De Gruyter. Berlin, 1973.
- *Isnardi Parente M.* Plotino. Enneadi VI 1—3. Napoli: Loffredo, 1994.

45, III, 7. О времени и вечности

- *Beierwaltes W.* Über Ewigkeit und Zeit, Ennéade III 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.

- *Ferrari F., Vegetti M.* Plotino. L'eternità e il tempo. Milano: EGEA, 1991.

46, I, 4. О счастье

- *McGroarty K.* Plotinus on Eudaimonia: A Commentary on Ennead I. 4. Oxford: Clarendon Press, 2006.

47–48, III, 2–3. О Промысле

- *Boot P.* Over Voorzienigheid Enneade III 2–3 [47–48]. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1984.
- *Iozzia D.* La Provvidenza, Enneade III 2 e III 3. Roma: Arachne, 2009.

49, V, 3. О познающих ипостасях и Том, что за ними

- *Oosthout H.* Modes of Knowledge and the transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5, 3 [49]. Amsterdam: Grüner, 1991.
- *Beierwaltes W.* Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotinus Enneade V 3. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- *Ham B.* Plotin. Traite 49 (V, 3). Paris: Cerf, 2007.
- И очень важный сборник статей под ред. *M. Dixaut* в сопр. с *P.-M. Morel* и *K. Tordo-Rombaut*: La connaissance de Soi: Etudes sur le traité 49 de Plotin. Paris: Vrin, 2002.

50, III, 5. Об Эросе

- *Wolters A.M.* Plotinus «On Eros» (Enn. III, 5). Toronto: Wedge Publishing foundation, 1984.
- *Hadot P.* Plotin, Traité 50 (III, 5). Paris: Cerf, 1994.

51, I, 8. Что значит зло и откуда оно берется

- *Schröder E.* Plotinus Abhandlung Pothen ta kaka (Enn., I, 8). Borna-Leipzig, 1916.
- *O'Meara D.* Plotin, Traité 51 (I, 8). Paris: Cerf, 1994.

- 53, I, 1. Что такое животное и что такое человек
 — Aubry G. Plotin, Traité 53 (I, 1). Paris: Cerf, 2005.
- 54, I, 7. О первом Благе и других благах
 — Pigler A. Plotin, Traité 54 (I, 7). Paris: Cerf, 2005.

Общие работы по Плотину

- Блонский П.П. Философия Плотина. М., 1918 (репринтное изд. М.: Кн. Дом «Либрком», 2009).
- Владиславлев М. И. Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. С.-Петербург, 1868.
- Armstrong A.H. Plotinus. London, 1953.
- Plotinus // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / A.H. Armstrong (ed.). Cambridge University Press, 1967. P. 193—268.
- Arnou R. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris: Alcan, 1921.
- Carbonara C. La filosofia di Plotino. Roma, 1938—1939; Napoli, Libr. Scientif. Ed., 1954².
- Casaglia M., Guidelli C., Linguiti A., Moriani F. Introduzione in Enneadi di Plotino. Torino: UTET, 1997. Vol. 1. P. 17—83.
- Chiaradonna R. Plotino. Carocci editore. Roma, 2009.
- Corrigan K. Reading Plotinus. A Practical introduction to Neoplatonism. Purdue Un. Press, Indiana, 2005.
- Faggin G. Plotino. Milan, 1945.
- Drews A. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Eugen Diderichs, Jena, 1907.
- Gandillac M. de La sagesse de Plotin. Paris: Hachette, 1952.
- Plotin. Paris: Ellipses, 1999.
- Guthrie K.S. The Philosophy of Plotinus. Philadelphie, 1896.

- *Gerson L.P.* Plotinus. London—New York: Routledge, 1994.
- *Hadot P.* Plotin ou la simplicité du regard. Paris: Plon, 1963; русский перевод: *Адо П.* Плотин или простота взгляда. М.: Г.Л.К., 1991.
- *Halfwassen J.* Plotin und der Neoplatonismus. München: Beck, 2004.
- *Heinemann F.* Plotin, Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System. Verl. von Felix Meiner, Leipzig, 1921.
- *Inge W.R.* The Philosophy of Plotinus. 2 Vols. London, 1929.
- *Isnardi Parente M.* Introduzione a Plotino. Roma-Bari: Laterza, 1984.
- *Kirchner K.* Die Philosophie des Plotin. Halle, 1854.
- *Katz J.* Plotinus' Search for the Good. New York, 1950.
- *Lacrosse J.* La philosophie de Plotin. Intellect et la discursivité. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- *Mead G.R.* Plotinus, Edmonds. Washington: Holmes Pub., 1983.
- *Moebuss S.* Plotin zur Einführung. Hamburg: Junius, 2000.
- *O'Meara D.* Plotinus. An Introduction to the Enneads. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- *Pistorius.* Plotinus and the neoplatonism. An Introductory Study. Cambridge, 1952.
- *Richter A.* Neuplatonische Studien: 1 Heft. Ueber Leben und Geistes-Entwicklung des Plotin; 2. Plotin's Lehre vom Sein und die Metaphysische Grundlage seiner Philosophie; 3. Die Theologie und Physik; 4. Die Psychologie; 5. Ethik. Halle, 1864—1867.
- *Rist J.M.* The Road to Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- *Steinhart C.* Quaestionum de dialectica Plotini ratione. Fasc. 1. Numburgi, 1829.
- *Melemata Plotiniana.* Hallis, 1840.
- Plotinus / Real-Encyklopädie der classischen Altertums-Wissenschaft, Bd. V, col. 1753—1772. 1848.

- *Schubert V.* Plotin. Einführung in sein Philosophieren, kolleg Philosophie. Freiburg und München: Alber, 1973.
- *Schwyzer H.-R.* s.v. Plotinos // Realencyclopädie der Altertumswissenschaft, XXI, I, 1951, coll. 471—592; Supplement Band XV, 1978, coll. 310—328.
- *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. III.2, Tübingen 1852. S. 666—844.

Специальные работы по Плотину²

- *Armstrong A.H.* The Architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.
- *Arnou R.* Praxis et theoria chez Plotin. Pontificia Univ. Gregoriana, 1972.
- La contemplation chez Plotin // Dictionnaire de Spiriyualite, XIII, col. 1727 et suiv. Paris: Beauchesne, 1950.
- *Aubry G.* Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et Plotin. Paris: Vrin 2007.
- *Aubin P.* Plotin et le christianisme. Paris: Beauchesne, 1992.
- *Beierwaltes W.* Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte. Frankfurt: Klostermann, 1980.
- Platonismus und Idealismus. Frankfurt: Klostermann, 1980.
- Platonismus im Christentum. Frankfurt: Klostermann, 1998; 2001².

² В основу этого списка положена библиография из 3-го издания «Философии Плотина» Э. Брейе 2008 г. Кроме того, я добавил, на мой взгляд, самую интересную нефранцузскую литературу по Плотину и несколько важных французских изданий, отсутствующих во французской библиографии; указания на старые французские издания с религиозно-мистической тематикой взяты из очень важной библиографии Ж. Труийара, см. сноску 5. — А. Г.

- Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen. Frankfurt: Klostermann, 2001.
- *Blumenthal H.J.* Plotinus' Psychology. The Hague: Nijhoff, 1971.
- Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism. Ashgate Publishing Ltd, 1993.
- *Cochez J.* Plotin et les mystères d'Isis // Revue néoscholastique. 1911. P. 328—340.
- *Collette-Dučić B.* Plotin et l'ordonnement de l'être. Paris: Vrin 2007.
- *Courcelle P.* Les Lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore. Paris: E. De Boccard, 1943.
- *Cumont F.* Le Culte égyptien et le mysticisme de Plotin. Paris: Leroux, 1921—1922.
- Lux perpetua. Paris: Geuthner, 1949.³
- *De Corte M.* La tonalité du mysticisme de Plotin // Hermes. 1933. P. 38—52.
- Aristote et Plotin. Paris: Desclee de Brouwer, 1935.
- L'expérience mystique chez Plotin et saint Jean de la Croix // Etudes carmélitaines. oct. 1935.
- Plotin et la nuit d'esprit // Etudes carmélitaines. oct. 1935.
- *Deck J., Duvan L.* Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus. University of Toronto, 1960.
- *Deepa Majumar.* Plotinus on the Appearance of Time and World of Sense: Pantomime. Ashgate Publishing Ltd, 2007.
- *Dodds E.R.* The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic «one» // Classical Quarterly, jul-oct. 1928.
- *Emilsson E.K.* Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study. Cambridge Univ. Press, 1988.
- *Ferwerda R.* La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin. Groenningen, 1965.

³ Книга о мистериях в эпоху эллинизма.

- *Fraisse J.-C.* L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin. Paris: Vrin, 2000.
- *Früchtel E.* Der Logosbegrif bei Plotin. Eine Interpretation, Diss. Muenchen, 1955 (maschinenschr.).
- *Gatti M.L.* Plotino e la metafisica delle contemplazione. Milano: V. E Pensiero, 1992.
- *Graeser A.* Plotinus and the Stoics; A preliminary Study. Brill, 1997.
- *Guittou J.* Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. Paris: Boivin, 1933; rééd. Paris: Vrin, 2004.
- *Gurtler G.M.* Plotinus. The experience of Unity. Ed. Peter Lang, 1988.
- *Hadot P.* Plotin, Porphyre: Etudes neoplatoniciennes. Paris: Les Belles Lettres, 1999; ed. du Cerf, 2010².
- *Halfwassen J.* Der aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin, Beitr. Zur Altertumskund, 9. Stuttgart: Teubner, 1992.
- Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenios. Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz. Abhandlungen der geistes- u. sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1994, Nr. 10, Stuttgart, 1994.
- Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung. Hegel-Studien, Beiheft 40. Bonn, 1999.
- *Heiser J.H.* Logos and Language in the Philosophy of Plotinus. 1991.
- *Henry P.* Plotin et Occident. «Spicilegium lovaniense» XV, Louvain, 1934 (поиск следов влияния Плотина на Фирмикуса Матернуса, св. Августина, Макробия, Сервия, Аммиана Марцеллина и Сидония Аполлинария⁴).
- Etudes plotiniennes. I. Les Etats du texte de Plotin. Musseum lessianum, 1938; II. Les manus-

⁴ Замечание из французского издания.

crits des Enneades. Museum lessianum, 1940 (два очень важных филологических исследования. В первом исследовании главным образом рассматривается текстологическая традиция — прямая или косвенная — чтения текстов Плотина Отцами Церкви, а также философами и эрудитами конца античности и византийской эпохи. Во втором исследовании сопоставляются множество рукописей Плотина).⁵

- Le Problème de la liberté chez Plotin // Revue néoscholastique, fevr., mai, aut 1931.
- *Horn C.* Plotin über Sein, Zahl und Einheit, eine studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden. Stuttgart: Teubner, 1995.
- *Huber G.* Das Sein und das Absolute, Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie. Basel, 1955.
- *Keyser (de) E.* La signification de l'art dans les Enneades de Plotin. Louvain, 1955.
- *Krämer H.J.* Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam, B.R. Grüner Publischer, 1967².
- *Kristeller P.O.* Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin. Tübingen, Mohr, 1929.
- *Lacombe O.* L'Absolu selon le Védânta, Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthnre, 1937.
- Note sur Plotin et la pensée indienne // Ecole pratique des Hautes Etudes, sciences religieuses. Annuaire, 1950—1951. P. 3—17.
- *Lacrosse J.* L'amour chez Plotin, Eros hénologique, éros noétique, éros psychique. Bruxelles, Ousia, 1995.
- *Laurent J.* Les fondements de la nature selon Plotin, Procession et participation. Paris: Vrin, 2002.

⁵ Замечание из французского издания.

- *Leclercq S.* Plotin et l'expression de l'image. Mons, Sils Maria, 2005.
- *Marechal J.* Etudes sur la psychologie des mystiques, II. Paris, Desclée de Brouwer, 1937. P. 51 et suiv.
- *Marrou H.I.* Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris: E. De Boccard, 1937.
- *Moreau J.* Plotin ou la gloire de la philosophie antique. Paris: Vrin, 1970.
- *Mossé-Bastide R. M.* Bergson et Plotin. Paris: PUF, 1955.
- *Moutsopoulos E.* Le problème de l'imaginaire chez Plotin. Paris: Vrin 2000².
- *Narbonne J.-M.* La méaphysique de Plotin. Paris: Vrin, 2002.
- *O'Brien D.* Plotinus on the Origin of Matter, An Exercise in the Interpretation of the Enneades. Naples, Bibliopolis, 1991.
- *O'Daly G.* Plotinus' Philosophy of the Self. Shannon: Irish Uni Press, 1973.
- *Pelloux L.* L'assoluto nella dottrina di Plotino, 1941¹. Milano, Vita e Pensiero, 1994².
- *Picavet F.* Plotin et les mystères d'Eleusis. Paris, 1903.
- Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne // Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, sect. Des sciences religieuses. Paris, 1917.
- *Piclin M.* Les philosophies de la Triade ou l'histoire de la structure humaine. Paris: Vrin, 2000–2002.
- *Pigler A.* Plotin: une méaphysique de l'amour. Paris: Vrin, 2001.
- *Pradeau J.-F.* L'imitation du principe. Plotin et la participation. Paris: Vrin, 2003.
- *Remes P.* Plotinus on Self: The Philosophy of «We». Cambridge University Press, 2007.
- *Ruth Miles M.* Plotinus on Body and Beauty: Society, Philosophy and Religion in Third-Century Rome. Wile, J and Sons Inc, 1999.

- *Roux S.* La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin. Paris: Vrin, 2005.
- *Rutten Ch.* Les catégories du monde sensible dans les Enneades de Plotin. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- *Saffrey H.-D.* Le néoplatonisme après Plotin. Paris: Vrin, 2002.
- Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. Paris: Vrin, 2002.
- *Santa Cruz de Prunes M.I.* La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin. Paris: PUF, 1979.
- *Schniewind A.* L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios. Paris: Vrin, 2003.
- *Schroeder F.M.* Form and Transformation in the Philosophy of Plotinus. McGill-Queens Uni Press, 1992.
- *Schwyzler H.-R.* Die zweifache Sicht in der Philosophie Plotins // Museum Helveticum I. 1944. P. 87—99.
- *Stamatellos G.* Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. State Uni of NY Press, 2007.
- *Strozynski M.* Mystical Experience and Philosophical Discourse in Plotinus. Poznan, 2008.
- *Taormina D.P.* Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre. Paris: Vrin, 2000.
- *Torchia N.J.* Plotinus, Tolma and the descent of Being: An Exposition and Analysis. Lang, Peter Publishing, 1993.
- *Trouillard J.* La procession plotinienne. Paris: PUF, 1955.
- La purification plotinienne. Paris: PUF, 1955 (библиография изданий и переводов «Эннеад», с. 211; важная библиография книг и статей о Плотине, с. 211—216; о неоплатонизме, с. 218—223).⁶
- La liberté chez Plotin // La Liberté, Actes du IV

⁶ Замечание из французского издания.

Congres des Sociétés de Philosophie de langue française. Neuchatel, 1949.

- *Underhill E.* The Mysticism of Plotinus // The Quarterly Review. London. April. 1919.
- *Verra V.* Dialettica e filosofia in Plotino. Trieste, 1963¹; Milano, Vita e Pensiero, 1993³.
- *Wagner M.F.* (ed.) Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads, 2004.
- *Wald G.* Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus. Vol. 274. Peter Publishing, 1990.
- *Yhap J.* Plotinus on the Soul: A Study in the Metaphysics of Knowledge. Susquchanna Uni Press, 2003.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Эмиль Брейе: философия как способ жить (А.С. Гагонин)	5
Философия Плотина	
Введение	81
Глава первая. III век нашей эры	93
Глава вторая. «Эннеады»	100
Глава третья. Главная проблема в философии Плотина	112
Глава четвертая. Исхождение	123
Глава пятая. Душа	133
Глава шестая. Ум	163
Глава седьмая. Ориентализм Плотина	186
Глава восьмая. Единое	210
Глава девятая. Заключение	242
Глава десятая (приложение). Чувственный мир и материя	258
Приложения	
Приложение I. Статьи Эмиля Брейе	
1. Как я понимаю историю философии	277
2. О главной проблеме в философии Плотина	288
3. Мистицизм и учение у Плотина	296
4. «Парменид» Платона и негативная теология Плотина	304
5. Образы Плотина — образы Бергсона ...	310
Приложение II. Статьи Вэйна Дж. Хэнки	
1. Эмиль Брейе: Плотин в свете Гегеля и интеллектуализма	330
2. Неоплатонизм и французская фило- софия	348
Библиография работ Эмиля Брейе	390
Библиография работ Плотина	398

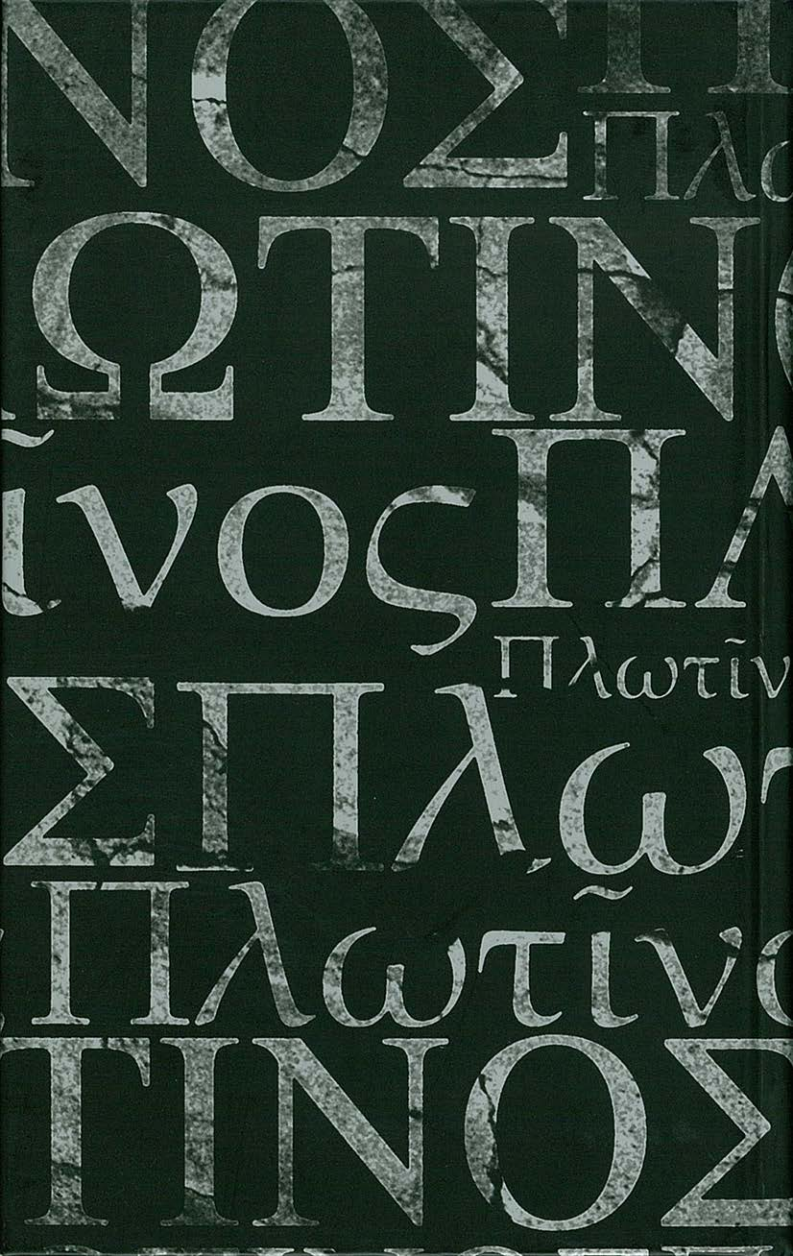
Эмиль Брейе
ФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА

Редактор *М. В. Орлова*
Компьютерная верстка *И. Н. Зайцева*

Подписано к печати 12.03.2012 г.
Формат 84 × 108 ¹/₃₂. Бумага офсетная.
Гарнитура «Антиква». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,4. Уч.-изд. л. 17.
Тип. зак. № 3308

Издательство «Владимир Даль»
193036, Санкт-Петербург,
ул. 7-я Советская, 19

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12/28



ΝΟΣ ΠΛΑ
ΩΤΙΝ
ΙΝΟΣ ΠΛΑ
ΣΤ ΠΛΩ
ΠΛΩΤΙΝ
ΤΙΝΟΣ