

## **Возможен ли христианский платонизм, или что значит цитирование?**

*Неретина С.С.*

**Аннотация:** Неоплатонизм и христианство – близкие религиозные системы. Взаимоцитирование и взаимокритика в их текстах – вещь обычная и естественная, поскольку оба направления мысли развивались в одно и то же время и в одном ареале. Однако, несмотря на то, что христианство появилось несколько ранее, наблюдается тенденция считать христианство в русле неоплатонических идей. В этой работе ставится вопрос о том, насколько справедлива эта мысль и насколько ее подтверждает цитирование христианскими авторами текстов неоплатоников.

**Ключевые слова:** Единое, цитирование, вечность, время, личность, игра, трансценденция, Ум, Душа, Ипостась.

---

### **Проблема вербального выражения философии**

Старые представления об особом статусе философии, о том, что философия стоит вне ряда наук, сейчас не всегда даже обсуждаются. Ныне в основном господствуют мнения, зародившиеся еще в начале XX в., когда, желая освободить философию от всякого рода нерациональных воззрений, прежде всего богословских, ее начали сводить к дисциплинам, которые отходили от метафизики и от религии. Именно в то время, как о том писал Э.Жильсон в книге «Философ и теология», психология была замещена физиологией и психиатрией, логика методологией, мораль нравоучением, а социология стала толковать основные проблемы метафизики в рамках коллективистских идей. Сейчас философию пытаются свести к литературе или искусству, а то и попросту объявить о ее конце.

Это желание обособления лежало в основе «философии имманентности», представители которой, прежде всего М.Хайдеггер, подвергали метафизику жесточайшей критике. Философия оставалась словно бы без своего основания, а поскольку она всегда в начале, то это значит: она может сбыться, но может и не сбыться, коль может не сбыться само бытие. Потому долгие десятилетия философия оставалась и во многом остается до сих пор «историей философии», поддерживающей ее существование. Это своего рода «мертвая вода» сказок и мифов, которая позволяет собрать накопленное в нечто целое. И если когда-то, в эпоху греческой Античности

философия граничила с мифом, в эпоху Средневековья – с теологией, которая была ее источником, то сейчас философия, если она не позиционирует себя как религиозная, принадлежит просто миру так, как ему принадлежат науки или искусство, хотя совершенно очевидно, что философ не удовлетворяется только лишь рациональным познанием этого мира, поскольку и если он желает, чтобы его знания соответствовали природе вещей.

Сами философские начала неопределимы именно потому, что они начала. Философия потому всегда вольно или невольно оказывается рядом с тем, что их предоставляет. Хайдеггер все-таки сказал: «Придет некий бог», то есть допустил нерационализируемое начало. А современная психология вынуждена вводить понятие души. Рядом с современными научными представлениями вертятся разного рода магические, алхимические и оккультные призраки, упорно называющие себя науками. Это ведет к девальвации языка, в том числе языка философии. Слово теряет устойчивость, оно тоже иррационализировано, употребляясь в бесконечном количестве значений – вплоть до исчезновения. Возникающие при этом молчание и пустота и рождают пустыню непонимания, и оказываются матрицей как основанием понимания, где могут возникнуть проблемы понимания. .

Именно вербальное выражение философии и способствует проблеме понимания как такового и проблему понимания самой философии. Оно не может быть выражено иначе, как в слове, которое чаще всего и меняет смыслы понимания. Мысль толкает философское слово – в форме ли устного, письменного, выраженного в трактатах или диалоге (Античность, Средние века), афоризмах или притчах (Средние века, Новое время), рекламе (современность), - и принимает новые слова, поначалу тоже кажущие пустынными воспринимающему сознанию. Лингвистический поворот начала XX в. как раз и обозначил смену анализа: слова как такового в дихотомии речь/язык (феноменология, лингвистическая философия), пропозиции (аналитическая философия), дискурса (постмодернизм). В устном, сейчас происходящем диалоге изменение смыслов не всегда заметно, поскольку полемизирующие стороны могут использовать одно и то же слово в разных смыслах. Именно на изменении смысла одного слова я сделаю акцент. Слово «свобода» может употребляться в значении «свободы от необходимости», «осознанной необходимости» или «гороха, растущего в поле». При этом борцы за свободу в пылу полемики могут этой разницы не обнаружить. Слово – это и понятие, и цитата. Нечасто случается, что цитату из чьих-либо трудов, воспринимают в том же смысле, в каком она использовалась в

оригиналах. В новом контексте она или приобретает иной смысл. Но и употребляемые одним и тем же автором понятия могут употребляться в разных значениях, поэтому считать слово выражением одного понятия можно только при условии, что оно берется в связи с одной и той же проблемой и рассматривается с одного и того же ракурса. Жильсон в качестве доказательства этого сослался на процесс над Галилеем, показав, что в одно и то же время могут заблуждаться и ученый, и его судьи-теологи. Пока Галилей утверждал просто вращение Земли вокруг Солнца, его не трогали. Его стали судить тогда, когда он с научных позиций стал толковать Писание, хотя в Писании нет речи о движении Земли. Теологи, обратившие его внимание на этот факт, были правы: Галилей вмешался в чужую компетенцию – в теологию. Но и судьи вмешались в чужую компетенцию – в астрономию, когда стали отрицать факт движения Земли<sup>1</sup>.

Во второй половине XX в. возникли теории, обсуждающие положение философского слова как разрыва. Это, прежде всего, связано с именем Ж.Дерриды, который обратил внимание на гносеологический «скандал», связанный с тем, что слова заставляют постоянно спотыкаться. Была обнаружена утраченная связь с тем, что когда-то, в конце Римской империи, было названо тропологией, наукой о переносных значениях слов, обеспечивающих и наше «непрямое говорение», и в то же время понимание изменившегося в процессе говорения слова, будь это дискурсивные слова («в самом деле», «действительно», «ведь») или понятия, которые принято считать строгими. Более того, понятия, а они соответствуют устойчивым выражениям, иногда теряют связь со своим содержанием, намечают смысловые разрывы, создают неудобства и помехи. Термин «субстанция» или «субъект» («персона», «личность»), которыми были переведены греческие термины «усия» и «ипостась», уже не просто «сущность» или «подлежащее». Боэций долго мучился над тем, как перевести греческие термины на латынь, чтобы объяснить невозможное для греков: утверждение двух природ человека. Деррида пишет, что всякое укоренение такой однозначности понятия может считаться агрессией и профанацией философии. Наоборот, скандальная двусмысленность, обеспечивающая разлом, распад внутри философии, дает шанс высказать себя, показать момент, где происходит ее перелом. С этим связано и замещение термина «речь», который делает акцент на связь слов, термином «дискурс», предполагающий словесный «разбег», напряженное противостояние всеобще

---

<sup>1</sup> См.: Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 106.

понятного смысла слова и того особенного, что вносится сегодняшним его употреблением.

Но что влекут за собой эти обвалы и крушения, составляющие смысл современного философствования? Этот смысл, если его брать не в социологическом и не в политическом срезе, выступает как проблема *возможностей* познания и возможностей *выражения* познания вовне. Это то, что скрыто от глаз и ускользает от прямого анализа, а потому требует сосредоточенного внимания к каждой отдельной языковой единице как к исходной мысли. При таком скрытом анализе получается, что происходит неявная инструментализация языка, рождающая новую трудность, поскольку возникает опасность для свободного философского мышления. С этим столкнулся современный мир, настаивающий на расчете, строгом исполнении функций и правил, всякого рода регламентах, когда один язык отрывает другой язык от человеческого бытия и ослабляет силы, связывающие бытие с человеком.

Язык – не только «дом бытия», но и «своё внутреннее» человека. Смысл несколько переворачивается: человек оказывается средой обитания языка, и он пишет Вселенную своим языком, прочерчивая свои схемы понимания в нетронутом мире – он пишет свою жизнь и в этом смысле начинает историю, познавая самого себя. Но в этом заложена новая трудность, если помнить, что, по словам Ницше, «познавший себя – собственный палач». Философия по-прежнему, поэтому, стоит вне ряда наук, обнаруживая себя как предельное выражение, как определение человека.

Слово некогда предполагало и дело, понимавшееся как ответственный поступок. Свобода слова допускает, однако, как полную ответственность, так и полную безответственность, тем более в ситуации девальвации слов. Лишенность слова – это и лишенность поступка как ответственного действия. Действие вполне способно превратиться в акцию по отысканию сходств и подобий. Потому, первоочередной задачей является возратить слову чистоты ответственного деяния. То, что часто, как пишет Г.Б.Гутнер «философ оказывается не столько мыслителем, размышляющем о предмете философствования, сколько знатоком, экспертом, разбирающемся в проблеме», в этой ситуации вовсе не случайно. «Он должен *владеть аппаратом*, должен знать всё о значении используемых терминов и их правильном употреблении, должен уметь быстро найти подробную информацию обо всех попытках решения

рассматриваемой проблемы и обстоятельно объяснить, в чем состоял успех, а в чем неудача той или иной попытки и т.п.»<sup>2</sup>

Поэтому недостаточно отождествления языка и философии. Философия необходимо должна стать философией слова как ответственной мысли и ответственного поступка. Но это значит, что любые сходства и подобия оказываются должны быть подвергнуты аналитическому контролю. В этой связи можно подвергнуть проверке на прочность то, что до сих пор называется в литературе христианским (нео)платонизмом.

### **Плотин: процесс как пробуждение**

#### *Мы - Человек*

Плотин продолжает линию Платона в мире в то время, когда мир уже претерпевает мучительные идейные катаклизмы. Помимо старых философских течений, из которых для него основные – пифагорейство, аристотелизм и стоицизм, в нем появляется множество новых, прежде всего - христианство и гностицизм, которые вместе с платониками ввели новые темы и начали анализ не только внешнего мира, но и внутреннего – и не только человека, но всего умопостигаемого мира. В 2004 - 2005 гг. на русском языке вышли «Эннеады» Плотина с предисловиями, послесловиями Т.Г.Сидаша с соавторами (Р.В.Светлов, Д.Ю.Сухов), полемичные и написанные с необыкновенной энергией. А все предисловия-послесловия Сидаша, если сложить их вместе, составляют монографию о Плотине<sup>3</sup>. В 2013 г. опубликован серьезный том «Исследований по истории платонизма», где есть несколько статей, посвященных учению Плотина и его последователей. В некоторых статьях отстаивается тезис о «синтезе христианской и языческой доктрин»<sup>4</sup> или о христианизации неоплатонизма<sup>5</sup> и поставлены проблемы ипостаси, символа, священнодействия, евхаристии и пр., которые позволяют понять способы и механизмы, благодаря которым философия в христианскую эпоху вплоть до XII в. представлялась в единстве с теологией.

Сама попытка сопоставить разные эпохи через присущие им термины и понятия, выявить то общее, что держит на едином стволе всю западноевропейскую философию, и то различное, что позволяет отделяться ее ветвям и говорить своё о своём, кажется

---

<sup>2</sup> Гутнер Г.Б. Заметки о современной философии, или может ли философия стать, наконец, наукой? // Философские акции. М., 2011. С. 113.

<sup>3</sup> Плотин. Эннеады / Пер. Т.Г.Сидаша. СПб., 2004 - 2005. Мы будем пользоваться этим переводом, отмечая изменения в нем курсивом.

<sup>4</sup> Исследования по истории платонизма. М., 2013. С.303.

<sup>5</sup> Там же. С.308.

чрезвычайно существенной. Так, в статье С.В.Месяц поставлена проблема «сознания и личности в философии Плотина». Считая, что «в рамках новоевропейской философии этот вопрос является принципиально неразрешимым»<sup>6</sup>, автор полагает найти разрешение его у Плотина, опираясь на его персонализм. При этом допускается, что латинскому термину «сознание» (*conscientia*), а затем западноевропейским «сознание» или «совесть» (*consciousness, conscience, Bewußtsein*), на взгляд некоторых западноевропейских ученых, соответствуют греческие термины *ἀντίληψις, παρακολούθησις, συναίσθησις* (сюда, судя по шестой эннеаде-9, можно было бы добавить и *σύνεσις*). У Плотина есть эти слова, по крайней мере, первое употребляется часто. Но вот что для него «я», вопрос о котором он поставил, хотя большей частью употребляет «мы», *ἡμεῖς*, заместитель не «я», а «каждый человек», «люди», с этим надо разбираться подробно. Мы обращаем на это внимание потому, что, во-первых, есть работы, где утверждается, что Плотин «первым провел различие между понятиями души и *ego* (“я”)» и, во-вторых, что иногда происходит отождествление «я» и «мы»<sup>7</sup>. Однако, вполне можно подумать: «Мы, то есть каждый человек, - душа». И каждый из этих людей действительно – «субъект некоего действия», «размышления»<sup>8</sup>. И это, видимо, так и есть, потому что дальше, в тексте, «мы» и «я» (употребляемое редко) начинают переплетаться. При этом Плотин подчеркивает, что это «мы – душа», то есть каждый человек – это душа, и это не «частичное совпадение по объему», а полностью душа, поскольку, процитируем Сидаша, «телу человека аналогично тело Вселенной, его душе – природа, уму – Душа мира; скорее, конечно, первое», то есть тело человека, «аналогично последнему», то есть душе мира<sup>9</sup>.

Мы сейчас не утверждаем, какое из высказываний верно, тем более, что вопрос о «я» действительно поставлен Плотиним. Мы лишь сопоставляем два утверждения (второе хронологически прежде первого), а потому первое должно было как-то отнестись ко второму. Тем более, что неясно, какая душа имеется в виду в статье о сознании и личности? Сидаш различает у Плотина три разных души: Душу как божественную ипостась, Душу всего и природу, хотя, как он пишет, «именем “Души всего” <...> может называться и божественная Душа»<sup>10</sup>. Сидаш делает это различение

<sup>6</sup> Месяц С.В. Сознание и личность в философии Плотина // Там же. С. 155.

<sup>7</sup> Там же. С. 156 – 157, 161 – 162.

<sup>8</sup> Там же. С.162.

<sup>9</sup> Сидаш Т.Г. Натурфилософия Плотина (часть вторая) // Плотин. Третья эннеада. СПб., 2004. С.58.

<sup>10</sup> Там же. С. 72.

на основании понимания «Плотина изнутри»<sup>11</sup>, чтобы понять связи вещей друг с другом. «Необходимость мыслить Душу всего, в отличие от природы и ипостасной Души, - пишет он, - коренится в необходимости мыслить Вселенную *макроантропосом* <...> более точно – в необходимости мыслить ум в этом “*Великом Человеке*”»<sup>12</sup>. Из этого размышления видно, что под Душой в качестве «мы» подразумевается не «я», а род. Душа является субъектом «некоего внутрикосмического мышления, субъектом которого является не человек», то есть не человек в качестве «я». Сидаш, который пытается распутать «риторический, повторяющийся <...> кружащий, говорящий многократно об одном»<sup>13</sup> язык Плотина, так описывает души: «Душа-Ипостась, поскольку она именно божественная Душа, всецело пребывает в Уме. Душа всего пребывает в Душе-Ипостаси. Из этого также следует, что одна Душа всецело обращена к Благу», которое есть Бог, «а вторая нет; а значит одна – всецело созерцающая, а вторая – уже творящая. Душа-Ипостась, как и Бог вообще, есть причина “благо-бытия”, а не бытия, Душа всего – именно бытия телесного, смертного и несовершенного; наконец, Душа-Ипостась абсолютно бестелесна, Душа всего имеет телом космос: Душа-Ипостась вечна, Душа всего бессмертна, или всевременна. Наконец, Душа всего – сестра любой человеческой или какой-либо другой души в прямом смысле этого слова, ибо обе произошли от одной и той же Души-Ипостаси и ума»<sup>14</sup>. Потому утверждение, что «мы» - то же, что «я», пока кажется преждевременным. Во всяком случае, это требует доказательства и критики того, что проанализировано Сидашем.

Возникает некоторое сомнение в том, что можно быть «вправе» утверждать на основании того, что «мы» «воспринимаем в себе» действия соответствующих частей души или являемся «субъектом внутреннего чувства», будто Плотин «имеет в виду тот же самый опыт интроспекции, который» «сообщает нам идею нашего “я” и делает нас тем, что обычно называют “личностью”»<sup>15</sup>. Соответственно вряд ли можно согласиться (с учетом всего вышесказанного), что, если ощущающий, отделенный душой от тела и став бестелесной формой, «не узнает, не обретает *себя* в предмете своего ощущения»<sup>16</sup>, это является радикальным разрешением вопроса о соотношении сознания и личности и

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 73. Курсив мой.

<sup>13</sup> Там же. С. 72.

<sup>14</sup> Там же. С. 74.

<sup>15</sup> *Месяц С.В.* Сознание и личность в философии Плотина. С.163. О термине «интроспекция» см. главу о Гуссерле.

<sup>16</sup> *Месяц С.В.* Сознание и личность в философии Плотина. С. 165.

о том, «что такое наше “я”»<sup>17</sup>, ибо это столь же радикально снимает сам этот вопрос, о чем написано в конце статьи, хотя написано и то, что это является неким образом «обретением себя». Но каким образом осмысляется это обретение себя, если в Едином, куда впадает душа, «уже нет ни сознания, ни самопознания, ни мысли»<sup>18</sup>? Возникает вопрос, зачем вообще нужно различать у Плотина сознание и личность. Плотин дает такой ответ, слова из которого процитированы в заключительной части статьи о сознании и личности: «Созерцатель, видя себя, видит охваченным внутри себя все, а, обращаясь ко всему, видит себя содержащимся во всем»<sup>19</sup>. Но этот ответ либо солипсистский, либо полностью снимающий «я», в случае слияния его с Единым.

Плотин действительно начинает с отдельного, единичного (соотношение единичного и Единого – проблема, которую мы здесь решать не будем, хотя она есть). «Кто, в самом деле, этот “я”?»<sup>20</sup>, - спрашивает он в третьей эннеаде. Конечно, при таком вопросе в голове не может не возникнуть мысль о самосознании. Да почему бы и нет? Но ответ Плотина (впрочем, как и вопрос) связан не с самосознанием, а с разрешением проблемы вечности и времени, потому несколько разочаровывает: вопрос ставится о том, сколь велико “я”. Это «то, в соответствии с чем измерение»<sup>21</sup>. Это вовсе не то, что у Августина, который «сам себя поставил под вопрос». Здесь это «я» под вопрос не ставится. Скорее оно – синоним вот этого отдельного существа. Здесь речь идет о *разных* «я» как *разных* мерах, ибо все отделенные от Единого вещи существуют как отдельные, а Единое во всем отсутствует, но не отсутствует в каждом отдельном, не присутствует во всем, но в том, кто готов его принять. Почему бы это отдельное не назвать «я»?

Но в шестой эннеаде Плотин спрашивает иначе: «кто есть мы?» и отвечает, что прежде возникновения во времени «мы были Там разными людьми, некоторые из нас – даже богами, чистыми душами и Умом, единым со всей сущностью; мы были частями умопостигаемого, не отделенными и не отсеченными от него, но принадлежащими Целому; мы не отсечены от него даже сейчас»<sup>22</sup>. Ибо – и вот полный ответ на изначальный вопрос - в начале был Человек, «горный человек», по Плотину. «Человек

---

<sup>17</sup> В этом вопросе мы не согласны и с Сидашем, который тоже говорит о «я», при этом «я» у него - высшее и низшее. См.: прим.5 ко второму трактату о Промысле третьей эннеады (с.207).

<sup>18</sup> Там же. С. 168.

<sup>19</sup> Цит. по: там же.

<sup>20</sup> Плотин. Третья эннеада. VII, 12. С.391. Ср.: с. 418.

<sup>21</sup> Там же. С.391.

<sup>22</sup> Плотин. Шестая эннеада. Трактаты I – VIII. IV, 14. С.303.

пришел в определенного человека и стал определенным человеком, оставаясь в то же время самим Человеком <...> Само Оно, Человек и единичное как таковое, и целая Вселенная, таким образом, не есть во многих вещах, но многие вещи суть в ней», «мы и сами – тамошние»<sup>23</sup>.

Космос - антропоморфен. Сидаш, к тому же, толкует Душу всего в телесности, под которой понимает сферу материальности, различая в ней три особые сферы: тел, сил-возможностей и космических энергий и напоминая о том, что существует много относящегося к телесному (качества, величины, отношения), о чем будет в диалоге «Об учителе» говорить и Августин, понимая, что, если это и не сами тела, то обязательно коррелируется с телесным. Да и какое «я» у человека, душа которого может стать душой быка<sup>24</sup>. Плотин не чуждается идеи метемпсихоза, причем в «старом» варианте, предполагающем, что вселяющийся в чье-то тело не принимает полностью на себя все то существо, в которое вселяется, и считает переселение души справедливым наказанием за отклонение от правильного пути<sup>25</sup>. Уже одно это свидетельствует о том, что Логос Плотина спиритуалистичен и включен в космическую потенциальность. Но это же значит, что он совершенно не историчен. Процессы, с которыми он имеет дело, не исторические процессы.

#### *Онтологические феномены Единого*

Плотин – ум не ленивый, он полемичен и задорен, он разбирается с разными философскими направлениями по существу, и он забрался в то, что он называет «Там», где кончается любая невозможность, врываясь в сферу абсолютных *возможностей*. Казалось бы, это предтеча того потенцированного разума, о котором будет идти речь у Николая Кузанского. Но неисторичность процесса снимает такую аналогию. Даже если Николай Кузанский и зацепился за мысль о Боге возможностей (а это так, именно начиная с него или чуть раньше, хотя в ту же эпоху Возрождения, к иным из учителей церкви прилепились определения «платоников» и стало возможным имя «христианского платонизма», которое не внушает основательного доверия, как если бы можно было сказать «картезианское гегельянство»), то радикально переиначил содержание и смысл идеи возможности. Апория для Плотина состоит в другом: можно узнать, что есть Единое, и не увидеть Его. Эти два разных способа постижения (знать и видеть) связаны до определенного предела, за которым происходит (может произойти)

<sup>23</sup> Плотин. Шестая эннеада. V, 6. С. 339.

<sup>24</sup> Плотин. Третья эннеада. III, 4. С. 200.

<sup>25</sup> Там же.

слов. «Наше *распознавание* Его не происходит согласно *знанию* (ἐπιστήμη) или размышлению, как это бывает с иным умопостигаемым, но здесь распознавание осуществляется согласно присутствию превосходящего *знания*»<sup>26</sup>. Последнее свойственно Душе, когда она отступает от Единого и уже не «всецело Единое». «Знание есть логос, а логос множествен». Отступив от Единого «душа приходит к бытию после Единого и впадает во множественность и число. Значит, - продолжает Плотин, - должно восходить *сверх знания*, никоим образом не отделяясь от бытия Единого; должно отложиться и от знаний, и от познаваемого, и от всех иных вещей»<sup>27</sup>. В этом случае можно «пробудиться (ἀνευγείρω) от рассуждений к созерцанию Его, как бы показывая дорогу тому, кто это хочет увидеть»<sup>28</sup>.

Пассажа этот не вполне ясен: пробуждение показывает путь? Даже если под «пробуждением» понимается мгновенность понимания и соответственно мгновенность выхода к созерцанию, этот путь *не* показан. И сам Плотин следом поясняет: «Однако обучение простирается не дальше, чем дорога и путешествие», связанные с рассуждением, «но само видение есть уже дело желавшего видеть»<sup>29</sup>. Сознание происходит тогда, когда происходит «узрение того, что природа Его видима»<sup>30</sup>. Это действительно не то знание, которое можно передать. Смысл такого видения в том, что оно не передаваемо. Увидеть – значит, не только «отделиться от всех вещей и стать одним», но и *верить* в возможность увидеть. При этом вера – не суеверие, она обеспечивается достатком учения, которое дает «педагогический (то есть воспитывающий) логос»<sup>31</sup>. Если же при всём том кто-то всё же остается в тенетах внешнего мира, «пусть обвиняет во всех своих трудностях только себя»<sup>32</sup>.

Космос Плотина весь проникнут движением, порывами, творением, рождением, эманациями. Он действительно живой и трепещущий, сообразующий человеческую свободу и божественный порядок. Он напоминает огромное учреждение, где у каждого свои обязанности, свой круг решаемых вопросов, доверителей, передоверителей и исполнителей. Важнейшей частью такого космоса являются боги. Вокруг них вращается небо. Человек – между богом и зверем: некоторые из них становятся подобны богам, другие животным. Судя по всему, эта мысль бытовала и в раннее

<sup>26</sup> *Его же*. Шестая эннеада. Трактаты VI – IX. IX, 4. С. 301 – 303. Ср. С. 328.

<sup>27</sup> Там же. С.302.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С.303.

<sup>31</sup> Там же. С.303. Ср. с.329.

<sup>32</sup> Там же. С.303.

*христианское* средневековье, независимо от общерелигиозного представления о человеке как образе и подобии Бога: Боэций в «Утешении философии» писал, что нельзя считать человеком человека порочного. «Томится ли жаждой чужого богатства алчный грабитель? – Скажешь, что он подобен волку в своей злобе и ненасытности. Нагло нарываяется на ссору? – Сравнишь с собакой <...> Итак, все они, лишившись добрых нравов, превращаются в скотов»<sup>33</sup>. Но в любом случае весь космос одушевлен, душа и есть то иное начало, которое присутствует во всем сущем, поскольку она, сплетенная со всем, «есть причина перводеятельности»<sup>34</sup>. В этом мире необходимо все, что порождается в силу свободного выбора (*προαίρεσις*) или на основании судьбы, понятой как случай (*τύχη*). Свободными порывы называются тогда, когда душа руководствуется чистотой и бесстрастным логосом, правда, в этом случае само это руководство свидетельствует не нашу самодеятельность, а соответствие с логосом и может быть названо реакцией на его ведомость.

Силы прочерчиваемых линий, энергий, исходящих из простоты Единого, то усиливаются, от ослабляются. Энергии – то, что ведет мир, они своего рода воспитатели. От простоты Единого с его возможностями всего, где пребывают Ум как предельный Логос и Душа, этот Ум может отпасть, стать рассуждающим и рассчитывающим, исходя многочисленными логосами, которые и сообщают некую волю тому, кто размышляет, и стимулируют волю его самого. Воля присутствует в каждом, и эта воля может изменить ориентиры самой жизни. «Тот, кто думает, что сущее управляется судьбой-түхе и удерживается вместе телесными причинами, тот далеко отошел от Бога и мысли о Едином». Речь обращена к людям, постигшим, что есть иной Ум.

Этот иной Ум – руководящая педагогическая мысль Плотина, та, что впоследствии у платоников (у Плотина) поразила Августина: не представив, с его точки зрения, полной истины, они доказали, что истина *есть*. Взор должен направиться к иному Уму, это во многом решит дело единства. В Уме, приближенном к Единому, безмолвном и недвижимом, есть всё, но не смешанно, в Нем «каждое происходит отдельно». Глагол «*πρόβωμι*» значит не только «пропускать», «происходить», но и «освободить», что делает свободным космодействие, а само это действие процессуальным. *Процесс – сама онтология*, или феноменология возникших в Едином

<sup>33</sup> Боэций. Утешение философией // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 258.

<sup>34</sup> Плотин. Третья эннеада. III, 8. С.106.

и высвобожденных вещей. «О процессуальности (экспликации) умопостигаемого» действительно «можно говорить только в связи с началами умопостигаемого»<sup>35</sup>. Почему Единое недвижно? Оно самодостаточно. Почему Единое что-то творит? Потому что Его *заинтересовало* (ведь Оно же - Ум) нечто, затем другое нечто, и Оно – ради *игры* – решило на него взглянуть как бы извне. Отпустило от Себя, освободило от Себя. Поэтому Оно во всем отсутствует, но не отсутствует в каждом отдельном, не присутствует во всем, но в том, кто готов его принять, ибо все возникает как одно. Поэтому *игра, мелодия и танец это онтологические феномены Единого, не имеющие отношения к истории, то есть не имеющие отношения к сплошь историчному христианству*. Почему это так, становится ясно при весьма неигривом рассуждении Плотина о сущем.

*О разнородности сущего*

Анализируя десять категорий, или десять родов Аристотеля (не называя его по имени - «перипатетики»! - впрочем, он вообще не упоминает имен, поскольку они никогда не выражали, на его взгляд, сути дела), Плотин задается вопросами: «существуют ли десять в умопостигаемом и в чувственном одним и тем же способом, или же все они существуют только в чувственном, или же некоторые существуют в умопостигаемом, а некоторые не существуют, ибо противоположным образом дело обстоять, конечно, не может?»<sup>36</sup> Плотин сформулировал проблему универсалий, что обычно полагается делом Порфирия и что дало основания для развертки спора о концептуализме, реализме и номинализме<sup>37</sup>. И Плотин дает ответы на поставленные вопросы: если имя сущности – одно и то же в умопостигаемом и чувственном, то это нелепость, ибо в первейших и позднейших нет общего рода, поскольку пришлось бы предположить бытие еще одной сущности, общей для того и другого, а это значит, что такое сущее не будет ни телом, ни бестелесным (это другими словами повторяет известный спор Сократа с Парменидом в диалоге «Парменид»). В делении на десять родов вообще не говорится об умопостигаемых сущих, а потому для Плотина неприемлем сам вопрос о категориях. О рубке родо-видового древа сказано в книге «Пути к универсалиям», но дело там касалось только Порфирия<sup>38</sup>. Сейчас это можно

<sup>35</sup> *Сидаш Т.Г.* Натурфилософия Плотина // *Плотин*. Третья эннеада. С. 64.

<sup>36</sup> *Плотин*. Шестая эннеада. Трактаты I – VIII. I, 1. С.14.

<sup>37</sup> См. об этом: *Неретина Светлана, Огурцов Александр*. Пути к универсалиям. СПб. 2006.

<sup>38</sup> О том, что первая и вторая сущности не принадлежат к одному роду см.: *Неретина С.С.* Произведение – текст – произведение. СПб, 2012.

сказать и о Плотине, потому что, на его взгляд, речь у «перипатетиков» идет только о существующем.

Но, даже рассуждая о «здешних сущностях», можно продумать, считает Плотин, насколько они общи материи, эйдосу или составу из обоих. А они не в равной мере сущности, так что иногда более существен эйдос, что, по Плотину, правильно, а иногда материя. Поскольку же вторые сущности имеют свое имя от первых, то вопрос об общем роде не правомочен. В этом нет даже парадокса. Трудность, апория, возникает только при условии, что подход к Единому ведется от низших вещей, тогда как Его лучше познавать из собственной силы, которая способна «порождать сущих и пребывать в себе, не истощаясь, не существуя в вещах, обретших благодаря ей бытие». Ошибка возникает и в том случае, если, объединяя всё, мы исходим из сущих количеств и исчисляемых вещей. Речь же идет об имени. Именование – не обозначение. Это вникание в самую суть вещи, то есть вникание в невидимое вещи. Именование – процесс, который не объединяет души единой мыслью, он не возникает при условии, что возникает многое. Многие вещи не обязаны быть даже связанными друг с другом. То, что они оказываются связанными, дело тех свободных логосов, которые отпали от Ума, в свою очередь отпавшего от Единого. Парадокс возникает в «нас», пытающихся разрешить апорию создания мира, и это при условии самодостаточности Единого, которое называется возможностью всего. Само по себе оно не возможность и не невозможность. Возможность – в возникающем интересе к Нему с *нашей* стороны.

Иногда считается, что в этом месте Плотин допускает противоречие, ибо такое определение делает Единое множеством. Но вот что отвечает на это Фома Аквинат. Отвечает, разумеется, не на определение Единого, а на понимание одного Бога как множества Лиц (Персон, если же иметь в виду Плотина, то можно сказать Ипостасей), хотя он понимает, что это – трудность, *difficultas*, и она базируется на том, что применение к Троице слова «персона» во множественном числе противоречит природе имен, выражающих единичную сущность. Но эта трудность, по мнению Фомы, проистекает оттого, что множество обычно считают числом (составной частью, членом или элементом чего-то). Однако слово «множество» – это имя, мы бы сейчас сказали – имя существительное, притом единственного числа, а указание на единство служит вспомогательным средством для понимания, поскольку речь идет о бытии одного. Это трансцендентное множество, говорит Фома. Применительно к Богу оно означает одно.

Да и сам Плотин на это дает ответ, ссылка на Фому Аквинского понадобилась в данном случае для того, чтобы показать, что такая позиция имела долговременное

существование. Рассуждая о второй Аристотелевой категории – о количестве, Плотин утверждает, что выражение «три быка» - не количество, но количество их есть число; три быка – это уже две категории»: количество и сущее. Взятое, однако, число «три» само по себе и в себе как именно число, оно тоже будет относиться к сущности<sup>39</sup>. «Три» - все равно, что «множество», соответственно, это одно. Возможность всего можно понять как скрытую множественность модусов понимания. Единое хотя и не нуждается ни в чем, но при отсутствии нужды оно все же – полная сила, мощь, и в качестве такой полноты может всё. Единое, пишет Плотин, единится не как монады и не как знак точки, ἐνίξεται, оно больше всех вещей не величиной, а необъятной силой (δυνάμις). Можно сопоставить это с аргументами существования Бога в христианстве (у Ансельма или Фомы Аквинского, которые правда, видоизменили его<sup>40</sup>), чтобы понять ошибку (по Плотину) всех, кто пытался или пытается постичь высшее бытие-не-бытие (потому что для этого «высшего» названия нет: оно не бытие и не мысль), исходя из существующих вещей (чего, кстати, не делал Ансельм, но сделал Фома). «Стань твердо <...> - говорит Плотин, - и не зри Его от них. Но видь Его, не бросаясь мыслью во внешнее»<sup>41</sup>.

Направленность вовне рождает множество как величину, способную уничтожить саму вещь, при направленности внутрь все части вещи направлены к единому. Однако сама эта оппозиция – внутреннее/внешнее - дань *нашему* уму, ее нет в Едином.

#### *Об Ипостаси как рождению отношений*

Мы сказали, что Лицо в случае Плотина равно Ипостась, сказали с натяжкой, имея в виду только одно: что Единое – Ипостась, потому что оно – единичная сущность. По Аристотелю, это и есть ипостась. Упускать из виду Аристотелеву ипостась нельзя, как нельзя считать ее естественнонаучным понятием: «Категории» начинаются с выяснения связей имени и вещи, а имя вряд ли можно отнести по естественнонаучному разряду, равно как синонимы, омонимы и паронимы, обеспечивающие упомянутые связи.

Об ипостаси Плотин говорит много и емко. Рассуждая о категории «отношение», Плотин считает, что термином «отношение» перипатетики связывают вещи, между которыми нет ничего общего. Так, если «все виды отношений суть одно»,

<sup>39</sup> Плотин. Шестая эннеада. Трактаты I – VIII. I, 4. С.18.

<sup>40</sup> Мы не будем сейчас вдаваться в подробности этого изменения, сославшись на книгу «Реабилитация вещи».

<sup>41</sup> Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI – IX. IX, 7. С.309.

то это отношение синонимично, «если же нет, если [соотносительное состояние] разное в разных случаях, то – омонимично». Получается, что одно и то же слово «отношение» прилагается к вещам, не имеющим между собой ничего общего<sup>42</sup>. Отношения, по Плотину, должны различаться следующим образом: 1) отношение созерцательное, бездеятельное, существующее в вещах, одновременных друг другу; 2) отношение возникающее, *творческое*, возникающие в результате творения вещи дают творящему имя. А творящее дает им существование<sup>43</sup>. Ипостасийное, то есть единичное, обладающее энергией, бытие выходит за пределы отношений. Когда, как считает Плотин, просто одно относится к другому, например, тело к душе, или душа к душе вот этого человека, или к пребыванию души в ином, нет смысла говорить об отношении. Об отношении можно говорить только в случае, если ипостась ниоткуда не происходит, а сама собой сказывается об отношениях, например, об отношениях отца и сына, при этом «ни один из них не позднее другого, ни один ни раньше, но оба появляются сразу», ибо даже «если отец уходит, сын остается сыном, и если уходит брат, брат остается братом»<sup>44</sup>. Это значит, что Плотин вовсе не хотел сказать, что ипостасийные отношения существуют в сотворенных вещах, а в самом Едином его нет. И даже не то, что он хотел лишь показать, что Единое – не количественная характеристика, но реальная вещь, а то, что отношение в разном имеет «разную природу». Это значит, что, «если бы кто-либо» рассмотрел отношение как вид в связи с родом, он увидел бы «один род и одну ипостась как некий логос, сущий повсюду». А если «логосы противоположны, то, возможно не будет единого рода, но все отношения будут сведены к определенному подобию» и вообще не к десяти, а к «одной категории»<sup>45</sup>. Невозможно положить в единый род отношения все вещи. Ипостась в Едином возникает всякий раз, как возникает отдельное. Повторим: ее нет во всем, но она является в одном отдельном. Плотин всё подводит к Единому, которое энергийно-ипостасно.

И говорит об этом не только в трактате «О числах» (VI, 6), но и в трактате «О добровольности действия и воле Единого» (VI,8). Называть Единое ипостасью не значит раздваивать Его, это значит подчеркнуть его единичность, а не раздвоенность. «Ὁἷον ἰπρόστασις» означает в упомянутом контексте не «как бы Ипостась», а «как

<sup>42</sup> См.: там же. Трактаты I – VIII. I, 8. С.26.

<sup>43</sup> См.: там же. С.27.

<sup>44</sup> См.: там же. I, 7. С.26.

<sup>45</sup> См.: там же. I, 9. С.29.

Ипостась», чистое сравнение, и Единое при этом не «превышает ее (πρό ὑπρὸς τὸ ὄντως)», а «прежде ипостаси». Смысл здесь, на наш взгляд, несколько иной: о Едином как таковом, то есть «не пришедшем в ипостасное бытие», надо хранить молчание, сознавая себя находящимися «в безвыходном положении», когда «уже не исследуем»<sup>46</sup>, поскольку «то, что бытие есть в том смысле, в каком мы говорим, что оно есть», мы знаем из анализа только того, что после него, - ход, который усвоил Фома Аквинский. Плотин здесь говорит об этом, критикуя категории Аристотеля. Потому что рассуждать так, как Аристотель, значит, рассуждать, что есть вещь, какова она, через то, что она и каков способ ее бытия. Это значит исследовать акциденции у того, у чего их нет. А исследовать, что оно есть, не истинно, поскольку это значит прибавлять к Нему нечто, Ему не свойственное.

Только при условии поисков такого рода акциденций и возможно сказать, что это – «апория трансцендентного начала» или «логика онтологического априори». Так говорит сам Плотин: «Возможно, впадать в эти апории свойственно тем из нас, кто вообще мыслит об этой природе, поскольку сначала мы полагаем *вместилище* (χώρα) и место (τόπος), некий хаос, и затем, когда *вместилище* уже существует, мы полагаем эту природу в некое место, которое есть или в нашем воображении, или действительно существует; вводя же ее в это место, мы начинаем исследовать, откуда она и как пришла сюда <...> Следовательно, чтобы устранить саму причину затруднений, следует изъять из созерцания всякое место, не должно полагать его ни в каком месте», но «только сущим, как Он есть». При этом Плотин добавляет: «Это сказано только в силу необходимости *логоса*», то есть речи или рассуждения. «Следовательно, мысля его *безместно*», атопично, «как Его мыслим мы, ничего не полагая вокруг него наподобие круга», мы не мыслим Его ни в качестве места, ни в качестве отношения, формы, времени и пр.<sup>47</sup> Обратим внимание: Плотин в этом месте употребил слово «хора», что может означать «вместилище», особенно для жаждущих понять Единое из последующего. Употреблено это слово явно не случайно, особенно, если учесть конец рассуждения: «Это сказано только в силу необходимости *логоса*». В этом все дело. «Хора» - *вместилище* особого рода, упомянутое в «Тимее» Платона, это – не «пространство». Плотин говорит о том, о чем в конце XX в. догадался Деррида, написавший статью «Хора» и говоривший о том, что перевод «хора» всегда находится в плену интерпретационных сетей»: можно перевести «место», «площадь», «участок»,

<sup>46</sup> См.: Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI – IX. VIII, 11. СПб., 2005. С.241.

<sup>47</sup> Там же. С. 242.

«область», «край»<sup>48</sup>. «Мыслить безместно» предполагает мыслить так, как если бы дано было место всем определениям, давая им место и не имея ни одного собственного. Ими можно владеть, потому что их получают, но не владеть ими как собственностью, потому что у Единого нет ничего в собственности<sup>49</sup>. Деррида называет такое самоисключение, тем не менее, «играющее на принадлежности к месту», что и «делает возможной истину логоса», двуличностью<sup>50</sup>, и это вполне соответствует мысли Плотина, который постоянно говорит о ненадежности слов, которыми должно проговориться нечто имеющееся, но не сказуемое.

Это о Едином. Но и мы едины и тоже на земле можем быть названы хозяевами самих себя. Но в Едином всё, что Оно, не соотнесено ни с каким иным. Воля, Ум, Душа, Благо, энергия – в Нем они не отличны от Него, поскольку то, другое и третье в Нем не различены, но они – Его ипостаси, как только начинают действовать.

Так есть ли ипостаси у Единого? Разумеется, есть. Вопрос в способности высказывания. «Если кто-нибудь говорит о Нем, то необходимо пользуется, чтобы как-то обозначить Его, словами, которые в строгом смысле не могут быть о Нем сказаны; понимайте же их, как будто при каждом из них стоит выражение “так сказать”»<sup>51</sup>. То, что о многом говорится «не в собственном смысле», беспокоит Плотина, он возвращается к напоминанию об этом не единожды, словно понимая, что в будущем его слова могут быть поняты именно в собственном смысле (см. начало статьи).

Так, рассуждая о вечности, он напоминает: «Когда мы говорим “всегда”, мы, надо полагать, говорим это, желая для самих себя уяснить, что дело обстоит не так, что иногда это есть, а иногда нет: это “всегда”, будучи сказано *не в собственном смысле*, но для пояснения бессмертия, может ввести душу в заблуждение, вызывая представление о растяжении»<sup>52</sup> (в будущем так и будет переведено у Августина – «растяжение души», что, на наш взгляд, неверно). Почему напоминает? Потому что по большому счету и Единое не произносимо. Но уж если произнесли и произнесли, что «Благо ипостасно существует, выбирает и волит ипостасное со-существование с Собой, - ибо без этого Его бы не было, - то все равно это Благо не должно быть многим; но если Оно желает от Себя, то необходимо, чтобы оно имело и Свое бытие от Себя; логос открывает, что Он Сам сотворил Себя и есть, так сказать Его дело, и Его воля

<sup>48</sup> Деррида Ж. Хора. Эссе об имени. СПб, 1998. С. 142.

<sup>49</sup> Там же. С.150.

<sup>50</sup> Там же. С. 161.

<sup>51</sup> Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI – IX. VIII, 13. С. 247.

<sup>52</sup> Плотин. Третья эннеада. VII, 6. С. 375.

тождественна Его ипостаси, то *Он Сам таким образом желает положить Себя ипостасью*<sup>53</sup>. «Он есть то, что Он есть, и будучи один». Первая Ипостась (и в определенном смысле единственная) «не в бездушном, не в неразумной жизни <...> Он [же] есть корень разума, и в Нем прекращаются все вещи». И не ипостась «как бы», а «Он подобен началу»<sup>54</sup>. «*Он Сам дает Себе ипостась <...> Он Сам полагает Свою ипостась*, поскольку Его энергия вышла вместе с Ним»<sup>55</sup>. И далее Плотин объясняет, что такое этот энергийный процесс. Это и есть то самое *Пробуждение*, о чем говорилось выше. «Пробуждение, *ἐγρηγορσις* – нечто сверхумное и вечное», - он это поясняет для иных наших современников, полагающих бытие как проект, но поскольку Оно – всегда, то происходит не в будущем, а всегда. «Он Сам существует как Пробужденный. Это пробуждение по ту сторону сущности»<sup>56</sup>.

Сотериологический принцип этого философско-теологического учения, базирующегося на идее полной свободы человека, предполагает ответственность человека за свою деятельность. «Не должен Бог сражаться за мирных граждан, ибо закон гласит, что спасение – от храбро сражающихся, а не молящихся <...> И потом, это смешно считать, что спасение только от Бога, в то время как все иное в жизни [утверждающих это] было определено их *побуждениями* и совершалось в независимости от того, приятно оно богам или нет»<sup>57</sup>.

#### *Творение и эманация*

Фрагмент о сотериологии, очевидно, направлен против христиан, но не исключено, как считает Сидаш, что «это общее осуждение неразумной и трусливой религиозности тех, кто надеется, что боги своим вмешательством избавят их от неприятностей», и «разумным христианам не составит труда согласиться с этим»<sup>58</sup>. Но дело не в согласии, а в принципе, поддерживаемом христианами, - о Боге Спасителе и его искупительной жертве. Это явно не просто обсуждение трусливой религиозности, а *удар по одному из принципиальных установлений христианства*.

Это кажется тем очевиднее, что Плотин считает само возникновение чего-либо двойственным. Речь у Плотина идет о творении, передоверенном разным началам, но это творение вечно, благодаря вечному Промыслу, то есть мысли наперед. Речь не о

<sup>53</sup> Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI – IX. VIII, 13. С. 247.

<sup>54</sup> Там же. VIII, 15. С.251.

<sup>55</sup> Там же. VIII, 16. С.252.

<sup>56</sup> Там же. С.253.

<sup>57</sup> Плотин. Третья эннеада. II, 8. С. 140.

<sup>58</sup> Там же. С.163 (прим.14)

единственном Боге Творце, Боге, творящем мир из ничего, не от своей сущности, хотя Бог Плотина – тоже Творец, но Творец Себя и Господин Себя, не связанный другими вещами. Мы уже традиционно определяем, вслед за христианскими мыслителями, что рождение происходит от бытия к бытию, а творение – из ничего к бытию. Но Плотин, современник христиан, по всей видимости, это оспаривает. Для него творение – это творение Себя Самого, и это относится не только к Богу-Единому, но и, как мы видели на примере того, как надо спасаться, к любой вещи.

Правда, Плотин и в этом случае оговаривается: термин «творение» - троп, его надо ставить не в оппозицию сотворенному, а рядом с творящим. Его энергия направлена не на другого, но на Себя, поскольку Он – Единый. «Мы не должны бояться утверждать, что первая энергия полагается без сущности, напротив - следует полагать Его Самого словно бы ипостасью»<sup>59</sup>. Только сильная увлеченность идеей личности может привести к переводу термина «αὐτεξουσίως» как «самоопределение». Вполне можно передать это как «самовластие», даже «своеволие», и тогда понятно, что «Он не ставится в ряд», ибо Он – «чистая сила самовластия»<sup>60</sup>. Да и какое определение у беспредельного!

Это вечное творение движется разными способами в этот мир, которые и вызывают разнообразные столкновения. Одно возникает благодаря душе, другое благодаря прочим причинам, расположенным вокруг. Поту- и посюстороннее живет вместе, указывая друг на друга, но не призывая друг к другу, в отличие от христианских представлений, в которых понималось под истиной то, что само овладевало человеком и проникало в него, потому что он сотворен был самой истиной. Это не значит, что живой космос движется без руля и ветрил, его совершенный Ум как высший Логос устраивает все наилучшим образом и «без всякого расчета»<sup>61</sup>, потому что этот Ум-Логос совершенен. Внутри космоса много разных ориентиров, передач функций, иерархий. Так, Единое именно потому, что Оно ни от кого не зависит, есть благо.

Но Логос творит разные, в том числе зависимые друг от друга вещи, будучи их началом, и творит их сразу таковыми, какими они являются по сути, то есть в том числе и злыми, дурными. Полнота блага принадлежит исключительно Единому, остальные вещи то ближе Нему, то дальше от Него. Логос, уподобляясь «художнику, который

<sup>59</sup> Плотин. Шестая эннеада. VIII, 20. С.258.

<sup>60</sup> См.: там же. С.259.

<sup>61</sup> Там же. II, 14. С.147.

пишет ведь на картине не исключительно глаза», творит вещи, которые можно назвать плохими. «Мы же подобны тем, кто не имея понятия о живописи, возмущается: почему художник не распространил прекрасный цвет повсюду, в то время как он придал каждому месту свой цвет»<sup>62</sup>. Он творит всё, кроме богов, не состоя из подобного и равного, что Плотин считал бы достойным порицания, оскорбившись за презрение не только разных вещей, но и разных частей этих вещей. Плотин сравнивает такое творение с драмой, в которой действуют герои и рабы, да к тому же «и какой-нибудь мужик, ἄγρῆκος, говорящий глупости»<sup>63</sup>, считая к тому же, что «зло делает людей бодрствующими»<sup>64</sup>.

Война всех против всех – старый принцип, хотя Плотин не мог формулировать этот афоризм в такой форме. Он считает, что такая война возникает из сплетения вечно рождающих и вечно возникающих сущностей, хотя это «создает препятствия и трудности для рассуждения», ибо при такой вражде этот способ существования все же должно называть прекрасным<sup>65</sup>. Аргументом не может служить то, что причиной такого положения дел является материя, потому что не материя все оформляет – она «покоится распростертой»<sup>66</sup>, - а Логос, только мысль и может изменяться, и потому речь о постоянном изменении, о непрерывности, об отсутствии отдыха и перемирия. Плотин пишет: поскольку в каждой из возникающих вещей есть творящий Логос, то его нельзя винить за то, что они возникли, потому что это лучше, чем невозникновение.

Но, собственно, почему лучше? Плотин напоминает, что речь идет о *живом* космосе, речь идет о Жизни, и, поскольку она есть, то в ней есть целое и части. Части расположены выше и ниже, лучше и хуже. В высшем мире «каждая из вещей есть все вещи, но любая из низших вещей не есть всё», - мысль, которую впоследствии повторит Николай Кузанский, защищая Майстера Экхарта. Человек, поскольку он сотворен как часть бытия, «не может требовать себе совершенного бытия, ибо это означало бы прекращение его бытия частью». Это, однако, не объясняет, почему возникновение лучше: Единое осталось бы пребывающим и ни от кого и ни от чего не зависящим. Плотин же говорит о том, что может быть известно, если Единое - начало чего-то иного. Он, однако, постоянно твердящий о трудностях и препятствиях для рассуждения о некоторых вопросах, нигде не говорит о трудности согласования ни в

<sup>62</sup> Там же. II, 11. С. 144.

<sup>63</sup> Там же. II, 12. С. 145.

<sup>64</sup> Там же. II, 5. С. 134.

<sup>65</sup> Там же. II, 15. С. 149.

<sup>66</sup> Там же.

чем не нуждающегося Единого и начала мира, которое исходит от Единого, то есть не говорит об этой «неразрешимой загадке абсолютно трансцендентного начала»<sup>67</sup>.

Нельзя ли предположить, что этого «преступания» (*transcensus*) здесь нет, соответственно не работает «логика онтологического априори»?

Нельзя ли допустить, что все происходящее с Единым – это такой «мир», куда Плотин добрался невероятной интуицией (то есть – см. выше - не благодаря знанию), дающейся многотрудящему уму, который он называет «как бы» внутренним. Напомним мысль Сидаша: «1. что начало космогоническому процессу было положено энергией, а не сущностью Бога; 2. что эта энергия была направлена *не на то, чего нет, но на то, что есть – Он есть*; 3. что эта энергия не определялась ничем, кроме сущности Бога»<sup>68</sup>. Это *мы* говорим и рассуждаем о трансцендентном (при этом видно, как усмешается Парменид в «Пармениде» Платона), имея в виду по-христиански понятую трансцендентность и навязывая ее Плотину. Это *мы не* выходим за дискурсивные пределы и с помощью речи, о которой, кстати, Плотин мало говорит<sup>69</sup>, *мы* пытаемся объяснить мысль, в то время как Ум, ее податель, молчалив.

Плотин говорит: Ум «самим своим нетворением <...> пребывая в себе, немалое творит»<sup>70</sup>. Не значит ли это, что мыслить и творить – одно и то же? При этом имеется в виду та сила, которая движет мысль, подвигая ее к чему-то иному, что входит даже не в определение Ума, а является его статусом – статус «того, кто не всецело находится в хорошем состоянии, но творит и движим по направлению к чему-то, чего он хуже»<sup>71</sup>, и тем самым что-то отдавая от себя в материю. Все, что он творит, он имеет в себе. Такой космический Ум творит иное, «не ища его сотворить».

Ансельм Кентерберийский, разъясняя, что значит термин «больше» (а у него это термин) в аргументе «Бог есть нечто, о чем больше ничего нельзя помыслить» или «о чем вообще больше ничего нельзя помыслить», писал, прибегая к старому, как мир, образу Бога как Художника, что, если художник создал картину в уме, то он еще не

<sup>67</sup> *Месяц С.В.* Сознание и личность в философии Плотина. С.173.

<sup>68</sup> *Сидаш Т.Г.* Naturфилософия Плотина. Часть вторая. С. 49. Курсив мой.

<sup>69</sup> Но то, что говорит, свидетельствует, что он в курсе современных ему знаний о ней. Так, рассуждая о том, что «части взаимодействуют определенным образом: речевые части производят определенный звук, другие воспринимают его в молчании и производят движение, являющееся его результатом; и из всех звуков, претерпеваний и действий образуется как бы единый голос живого существа, единая жизнь и образ жизни» (*Плотин*. Третья эннеада. III, 5. С. 201). Да и звук реально – не часть речи, но целый эйдос, и один и тот же звук может быть услышан всеми только потому, что в нем целиком находится все сказываемое слово (*Плотин*. Шестая эннеада. IV,12. С.299).

<sup>70</sup> Там же. II, 1. С. 127.

<sup>71</sup> Там же. С. 126 – 127.

подразумевает ее существования. Она будет существовать, то есть будет сотворенной только в случае ее написания. Плотин представляет творение совершенно иначе. Для него создание в себе, то есть в уме, и есть действительное творение – свободное, желанное и ни от чего не зависимое. «Если бы он искал его сотворить, то не имел бы его прямо в себе, и творил бы его не из своей сущности, но как ремесленник – не мог бы творить из себя, но из приобретенного извне и полученного от обучения»<sup>72</sup>. *Это, разумеется, прямой и принципиальный спор с основаниями христианства. Нет «ничто»! Нет никакого творения вовне и извне.* Мы действительно в случае с Платином имеем дело не столько с онтологией (это «как бы» онтология), а с гносеологией, хотя и так называть удивительный мыслимый его мир («прозрачный мир», «сказку», как назвал его Сидаш) – грубое приближение.

Оспаривая категорию претерпевания Аристотеля, он буквально задыхается от вопросов. «Что же узнаем мы, вводя претерпевание? Конечно, не то, что налична деятельность, происходящая от иного, и не то, что принявший эту деятельность сделал ее своей <...> существует ли чистое претерпевание, то есть претерпевание, не связанное ни с какой деятельностью? И если что-то становится красивее, будет ли оно иметь худшую деятельность? Что, если есть злая деятельность, начинающая своевольничать в ином?»<sup>73</sup> и так далее вплоть до вопроса о том, что приходит из себя, но не в иное, например, мышление или предположение (воображение): ведь можно разгорячиться от мыслей или разгневаться от представления, когда нечто приходит не извне, а потому происходит ли творение в себе или исходит в иное. «Творение – двойственно, - считает Плотин, - одно есть то, что не присутствует в ином, а другое – то, что присутствует». Но «в последнем случае нет уже творящего и претерпевающего <...> Например, писание, хотя оно и существует в ином, не требует претерпевания, поскольку не производит иного движения, например, боли в дощечке для письма, оно не содержит в себе ничего, помимо энергии пишущего»<sup>74</sup>. Творчество предполагает «наличие в себе свободного движения, исходящего из себя, или наличие устремленности от себя в иное», то есть это в любом случае процесс, как и движение, и изменение, причем омонимический процесс: «одно и то же движение, с одной стороны,

---

<sup>72</sup> Там же. С. 127.

<sup>73</sup> Плотин. Шестая эннеада. I, 21. С. 53.

<sup>74</sup> Там же. I, 19. С. 49 – 50.

будет творчеством, а с другой – претерпеванием»<sup>75</sup>. И эту двоицу нужно постоянно иметь в виду.

Сидаш зачем-то при допущении, что все происходящее с Единым – это внутренний Его мир, сказал, что вопрос о «действии, приведшем к самоорганизации материи или первичного небытия», многократно ставится Плотинумом, «однако нигде прямо не разрешается»<sup>76</sup>. Тут же он применяет обыкновеннейший при объяснениях прием, что-де и в других религиях дело обстоит не лучше. Но дальше идет жесткое объяснение, с которым мы совершенно согласны: «Этот вопрос пуст по <...> существу <...> назови мы такую причину, мы назвали бы некое содержание, определяющее деятельность Того, Кто ничем, кроме Самого Себя, определим быть не может»<sup>77</sup>. Мы уж не говорим о том, в какое «внешнее» может изойти мир, если у Единого нет ни внутреннего, ни внешнего. Это «наши» разделения (сейчас некстати заметим, что об этом писал в «О грамматологии» Деррида), поскольку мы - сущие от сути Единого, и нам, плотским, трудно признать себя только Его мыслями. Потому опять же мы в данном случае принимаем определения творения, данные Сидашем: что «творение безусловно (ибо Бог, разумеется, не рассчитывает, поскольку дискурс относится всецело к человеческому), случайно (ибо целью миропологающей энергии был сам Бог) и свободно (ибо Бог не был и не будет никогда определяться чем-то другим)»<sup>78</sup>. При этом происходит именно творение, а не привычно присваиваемая Плотину эманация. Божественная триада творит мир. И мы согласны с позицией Сидаша (а он ссылается на Светлова и Л.Ю.Лукомского), что речь у Плотина идет не об эманации, а именно о творении. Об эманации речь идет там, где говорится о «распространении божественности в три ипостаси, но небожественное (иное) могло быть только создано»<sup>79</sup> и исходит не только от Единого, потому что Оно творит все бессмертное и ненаблюдаемое (иначе можно допустить, что Оно творит и зло), но от Ума, который как высший Логос с помощью многочисленных логосов творит мир, являясь для него целевой, деятельной и формальной причиной, и Души, которая является для мира материальной причиной. Сотворенное - не единосущно с Единым, но подобно Ему.

Все эти многочисленные виды творения, передаваемые то Уму, то Душе, свидетельствуют о необычайной «внутренней» подвижности «внешне» бесстрастного

---

<sup>75</sup> Там же. I, 22. С. 56.

<sup>76</sup> *Сидаш Т.Г.* Натурфилософия Плотина. Часть вторая. С. 49.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Там же. С.48.

недвижного Единого. Про такое Единое нельзя сказать даже, что в нем быть и мыслить одно и то же, для того, чтобы Его сказать, нужно все слова произнести вместе. Перед нами действительно не мир идей, но идеальный мир. В так понятом мире нет необходимости заботиться о своем «я», нет надобности оставлять портрет, надо исполнять (разыграть) то, что есть это существо.

Плотин, предвидя возможное непонимание этих своих мыслей, указывает на трудность только в рассуждении о вражде людей и даже «пожирании разными существами друг друга»<sup>80</sup>, но это объясняется как раз тем, что Единое есть процесс, «внутри» которого «одна жизнь сменяет другую». Жизнь связана с различными метаморфозами, которые Плотин называет энергиями, действиями, деятельностями.

#### *Игровые метаморфозы*

Отсюда выводятся, по крайней мере, два следствия: все, что случается в Едином, - *игра* и все, что происходит в игре, происходит во *времени* – в прошлом, настоящем, будущем, - понятом как всплеск вечности.

Только о Едином, вне которого ничего нет, можно (условно) сказать (см. выше), что оно «вокруг» нас, но поскольку мы желаем его, то и мы «вокруг» него, «подобно движению хоровода, который всегда окружает корифея: иногда певцы поворачиваются спиной к нему, иногда же оборачиваются к нему лицом <...> однако, когда мы смотрим в Него, тогда достигаем цели и отдохновения, тогда не теряем мелодии, танцуя боговдохновенный танец вокруг Него»<sup>81</sup>. Танец и мелодия танца, звуки – главные опознаватели Платиновой философии. О танце он говорит и в третьей эннеаде и в шестой и других. В танце – «источник жизни и источник ума, начало сущего, причина блага, корень души»<sup>82</sup>, да и «все дела человеческие – всего лишь детские игры». На основании того, как Плотин описывает содержание игр, можно счесть его не только «инженером человеческих душ» - настолько хорошо он знает и души, и их мир, но и присутствующим прямо среди нас публицистом. «Сражения возвещают нам, что смерть не есть что-то ужасное. Что те, кто умирает в войнах и сражениях, - всего лишь предвосхищают смерть, которая приходит в старости: эти люди уходят и возвращаются быстрее» в Единое. «Если же некоторые теряют собственность, оставаясь живыми, они, пожалуй, могут узнать, что она не была их собственностью и раньше, что эта их “собственность” насмехается теперь над грабителями, считающими своим отнятое ими

<sup>80</sup> Плотин. Третья эннеада. II, 15. С. 149.

<sup>81</sup> Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI – IX. IX, 8. С.312.

<sup>82</sup> Там же. IX, 9. С.312.

имущество, которое отнимет у них еще кто-нибудь. Даже для тех, кто еще не лишился собственности, лучше не иметь ее, чем иметь»<sup>83</sup>. Но вот то, из-за чего мы и назвали его публицистом или даже, можно добавить, современным политсоциологом, считающим все происходящее сегодня на политической арене карнавализацией и сменой костюмов и декораций: «Всю эту резню, и смерти, и взятие городов, и грабежи – должны мы видеть как на сценах театров, ибо все это смена масок и декораций: и плачи, и рыдания – лишь декламации»<sup>84</sup>. Это мог написать человек, досконально знающий эту жизнь и уже, при жизни, постигший *ту*, с уже бесстрастными, а потому всевидящими умом и душой. «Здесь, в самой этой жизни, в каждом из ее событий, внутри них нет души, но тень, существующая вне человека: это она жалобно кричит и стонет. И делает все на сцене, которая есть целая земля, и на которой в разных местах люди возвели себе еще и другие сцены»<sup>85</sup>. Кажется, что Декарт перенял у Плотина описание сцены мира.

#### *Движение и изменение*

Театр, игра на кифаре, танцы, хоровод, любое действие – и все это, сопровождаемое звучанием, звуком относится к движению, которое, как и все, что связано с возникновением, двойственно: оно – и творчество, и претерпевание. Возникновение – не движение. Оно относится к не-сущему, оно – прерогатива Единого, воз- и пробуждающегося. Движение относится к сущему, к тому, что уже возникло. Плотину не хватает слов, чтобы объяснить странный процесс возникновения, который можно понять как синоним движения и изменения. О возникновении, считает он, можно говорить лишь тогда, когда нечто (растение или животное) обретает собственный эйдос, а он способен производить изменение. Изменение – то, что выводит вещь за ее собственные пределы, а движение может не изменять вещь, а переместить ее. Поэтому не движение – вид изменения, как того желал Аристотель, а скорее изменение – вид движения<sup>86</sup>. Само же движение – путь от возможного к чему-то, что может стать неким эйдосом. Статуя, например, может из возможности «продвинуться» в самую статую, прогулка получается из возможности прогуляться, а танцор возможность танцевать превращает в танец. Поэтому о движении можно говорить во многих смыслах: один вид движения – становление статуей, другой – производящее движение, а третий (танец) по окончании движения не создаст ничего: человек, который танцевал, остается просто человеком. Потому *движение* определяется

<sup>83</sup> Плотин. Третья эннеада. II, 15. С. 151.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> Плотин. Шестая эннеада. Трактаты I – V. III, 21. С. 225.

как *эйдос пробуждения*, который есть причина последующих эйдосов, в противовес статическим эйдосам, которые пребывают<sup>87</sup>.

Апория в объяснении движения состоит в том, что есть движения, которые согласны с природой, и те, которые выходят за ее пределы. Плотин, однако, объяснив разницу между движением и изменением, снял эту апорию (указав на нее) и четко определил, что суть движения в том, что оно не пребывает в спокойствии и вечном безмолвии, перемещает вещь в другое место и всегда увлекаемо к иному. Потому именно движение творит время, потому что время – всегда другое и бежит вместе с движением столько, сколько длится движение<sup>88</sup>.

#### *Время как образ вечности*

Самое время сказать о времени, которое он считает ненужной категорией Аристотеля (как, впрочем, и все остальные). В шестой эннеаде (1, 5) он показал, что время – отдельная категория, но рассматриваемая в категории количества – на деле не количество. «Если оно берется как измеряющее», то нам нужно сначала «понять, что именно измеряет – душа или “сейчас”». Если время берется как измеряемое, то пусть оно обладает определенным количеством, будучи взято как бытие определенной величины, например, один год»<sup>89</sup>. Вопрос в том, что такое природа бытия времени: она – нечто иное, чем величина, «ибо “столько” отлично от того, чего “столько”». В этом смысле время – не количество. Если же количеством считать сами вещи, которые можно измерить и посчитать, то «тогда сущность сама окажется количеством»<sup>90</sup>. Про время можно сказать «прежде» и «после». Это два времени, однако «есть мы, мыслящие эти “прежде” и “после”».

Говоря о разного рода процессах (в том числе при определении его как Пробуждения), Плотин постоянно подводит к проблеме времени. Рассуждая о Промысле, показывая, как прекрасно устроены низшие части мира, даже если в нем совершается насилие, проявляется праздность и вялость жизни, и объясняя, что спасение утопающих – дело рук самих утопающих, Плотин говорит, что страдание не кончено вместе со смертью для тех, «кто здесь стал дурным»: «но всегда, согласно Логосу и природе, прошлое остается, производя худшее для худших и лучшее для лучших»<sup>91</sup>. В процитированном фрагменте Плотин упомянул прошедшее время. В

<sup>87</sup> Там же. III, 22. С. 225.

<sup>88</sup> Там же. С.227.

<sup>89</sup> Там же. I, 5. С. 21.

<sup>90</sup> Там же.

<sup>91</sup> Плотин. Третья эннеада. II, 8. С.140.

другом месте он перечисляет среди свойств Логоса то, что предмет «виден» Единому только как пребывающий в настоящем, но и в предшествующем и в будущем» и «исходя из этого, он устанавливает достоинства каждого и изменяет его положение»<sup>92</sup>. Во втором трактате «О промысле» он снова возвращает мысль к тому, что «то или иное качество человеческой жизни может быть возведено к содержанию его предшествовавшей жизни»<sup>93</sup>. Да и всё повествование об энергиях, движении, изменении ведет к тому, чтобы была поставлена проблема о вечности и времени, чему и посвящена седьмая книга третьей эннеады.

Книга «О времени и вечности» жестко структурирована. Плотин начинает с того, что известно, что «вечность и время различны». «Одно относится к природе, существующей всегда, а второе к возникающему», то есть к случающемуся, рождающемуся, *περὶ τὸ γινόμενον*<sup>94</sup>. Свидетельство различия – сама наша душа, где это запечатлено, и о том говорится, и это именуется. Плотин говорит об этом различии почти так же, как впоследствии скажет Августин, начиная рассуждать о времени: «Когда мы стараемся сосредоточиться на этих вещах <...> впадаем в недоумения»<sup>95</sup>, тем более что суждения «древних» отрицают друг друга.

Далее Плотин сосредоточивается на самом предмете исследования: на том, что такое вечность и что такое время. Он естественно начинает с того, что «следует называть вечностью». Считая, что вечностью нельзя считать 1) умопостигаемое, поскольку все умопостигаемое содержит в себе всё по частям, 2) соответствие покою, ибо тогда нельзя употребить словосочетание «вечный покой», поскольку в таком случае покой сам по себе не будет содержать вечного, 3) «вечное движение», ибо вечное движение будет неподвижным, 4) пребывание в Едином, 4) непрерывным, чтобы не отождествить ее с временем. Все эти понятия содержат в себе иное, даже если это иное тождественно вечному, и все эти понятия соответствуют тому знанию, которое соответствует различиям в нашей жизни. Плотин утверждает, что в Едином этих различий, в том числе тождества, нет, в Едином вся «инаковость стягивается», «все присутствует разом, и не так, что теперь одни, а затем другие, но <...> словно все собрано в одной точке»<sup>96</sup>, «не подлежащее, но как бы высвечивается из подлежащего». Итак, вечность – «то, что не было и не будет, но только то, что есть; то, чье бытие

<sup>92</sup> Там же. II, 13. С.146.

<sup>93</sup> Там же. III, 4. С.199.

<sup>94</sup> Там же. VII, 1. С. 366, 400.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> Там же. VII, 3. С. 369.

устойчиво, и не изменится в будущем, и не менялось в прошлом»<sup>97</sup>. Вечность – не извне Единого, но из Него и вместе с Ним. Ничего противного ее природе с нею случиться не может. Про нее нельзя сказать даже, если опустить все «как бы» и «словно», допущенные Платином для *нашей* речи, ни что она «есть», ни что она «была», ни что она «будет».

В этом месте возникает вопрос. Выше говорилось, что прошедшее влияет на судьбу

вещей. Следовательно, нужно ли для воссоединения с Единым, соответственно с вечностью, чтобы произошел некий процесс усовершенствования или дело в другом? Плотин полагает, что, «если отнять у вещей возникающих это «будет», они перестанут быть, поскольку они существуют, всегда приобретая» что-то, «прибавление “будет” означает падение с оснований своего бытия <...> Их бытие не соприсродно им, если они возникли в том, что имеет быть, и становится, и будет в последующем». Отвечая на *нами* поставленный вопрос, Плотин говорит (говорит опять же со словами «похоже», «будто», «словно»), что «сущность вещей возникающих состоит в их бытии из начала возникновения, которое длится до тех пор, пока не достигнет своего временного предела, в котором это бытие уже не есть; это и есть их “есть”».

Плотин, отвечая на вопрос о вечности, время держит в уме (иначе вопроса об их различии не возникло бы), а время - это прошлое, настоящее и будущее, Учитывая время как таковое, то есть его «есть», он и полагает, что прошлое влияет на судьбу. Это значит, что оно уменьшит и срок жизни, и свое бытие, что и составляет судьбу вещи. Такая временность присуща Вселенной, стремящейся к будущему. В этом смысле про нее можно сказать не что она есть, а что она будет, что она вся - порыв. Она безостановочно спешит из одного будущего в другое, по пути создавая иное, двигаясь по кругу к сущности. Она торопится к вечности, посредством только еще могущего быть.

И снова возникает вопрос: почему возникла такая – стремящаяся - Вселенная, если Единое сохраняет единство в силу того, что Ему благо быть таковым? Выше, однако, говорилось, что смысл процессов Единого, в Едином и от Единого, или просто: смысл Единого – в Пробуждении. *Имя* *существительное* «пробуждение» свидетельствует о том, что будущее здесь в настоящем. Оно не следствие настоящего, оно в каждый момент времени будущее, мгновенно преобразующееся в иное будущее.

---

<sup>97</sup> Там же. С. 370.

Слово «есть», то есть «сейчас», где собраны все три времени, - дань словоупотреблению. Прошедшее, то есть та точка будущего, которая уже преобразилась в другое будущее, потому и влияет на судьбу, что преобразилось оно в том виде, в каком его застало новое будущее. Это странный процесс – процесс, в котором все изменения сохраняются. Потому, стремясь, она «то, что не было и не будет, но только есть». Стремление - это уже о времени, но мы заметили, что у Плотина вечность не объяснима без времени, иначе нужно просто молчать.

Какой, однако, способ позволяет «ухватить» это «сейчас» вечности? Знание, как считал Плотин, являясь принадлежностью этого мира, в этом не подмога. Но ведь мы *все* из этого мира, и что-то мы постигаем умом. Вечно ли то, что мы постигаем умом? Плотин говорит за себя и «за того парня» так: «Я могу сказать о нем», то есть об умопостигаемом существе, «или, лучше, видеть его таким, что с ним вообще ничего не случится»<sup>98</sup>. Обратим внимание: «сказать» (λέγειν) Плотин меняет на «видеть» (ὁρᾶν), подчеркивая, что речь идет не о рациональном знании, но об умном видении, или вере (πίστις), то есть о том, о чем он говорил с начала. Если нет веры, нет и такого вечного умопостигаемого существа. Вера оказалась тем способом, которым Его таковым можно увидеть. Нет веры – нет и видения. Это – для отступника. Для не отступившего доказательством Его служит его «несокрушимая природа». «Бегущий достигает вечности» звучит как «дорогу осилит идущий», только более мощно, поскольку бегущий гораздо энергичнее. Достигнув же вечности, он понимает, что «вечность есть Бог», тот Бог, «открывшийся и явивший Себя в том, что Он есть, как бытие непоколебимое, вечное и утвержденное в жизни»<sup>99</sup>.

Кто из христиан не подписался бы под этими словами! Понимая при этом и иносказательность слова «бытие», и то, что это бытие «никогда не есть ни небытие, ни инобытие» (с чем у христиан возникала загвоздка: у Августина Бог всё и ничто). Плотин рассуждает жестко: «не иное есть сущее, а другое – сущее всегда, как не одно есть философ, а другое – истинный философ»<sup>100</sup>, но есть «нераздельная сила»<sup>101</sup> и философии, и – тем более – вечно сущего, то есть просто - сущего.

Можно ли нам, живущим во времени, говорить о вечности, то есть «быть связанным с чуждым»? Этот вопрос задает сам Плотин. Выше мы упоминали, что

<sup>98</sup> Там же. VII, 5. С. 372 – 373.

<sup>99</sup> Там же. VII, 5. С.373.

<sup>100</sup> Там же. VII, 6. С.375.

<sup>101</sup> Там же. С.376.

Плотин считает неверным числить время среди категорий как таковых, считая к тому же, что время – не количество. В трактате «О времени и вечности» он начинает размышлять о времени с перечня древних представлений о нем: время – это 1) движение (всё движение или движение Вселенной), 2) нечто движущееся (вселенская сфера), 3) относящееся к движению (расстояние движений, их мера или сопутствующее движению), одно связано с именем Аристотеля, другое – со стоиками.

Плотин, однако, отвергает эти представления. Как ранее он говорил, что время – не количество, так сейчас говорит, что «время не есть движение»<sup>102</sup>. То, в чем осуществляется движение, и само движение – разные вещи. Движение может прекратиться, а время – нет. Предположение о расстоянии движений или мере тоже лишено оснований, потому что в этих случаях дело идет о месте или числе – он повторяет логику рассуждений о сущности. «Время, - считает он, - словно бы бежит вместе с движением, но что оно такое, так и не сказано, ибо ясно, что время есть то, в чем возникает движение»<sup>103</sup>. Многие аргументы повторит затем Августин и отвергнет их, как Плотин. Ибо и он искал, «что именно *есть* само время, а не что оно не есть». Их ответы разные. Каковы ответы Плотина?

Августин рассматривает время мира, потому что время для него началось вместе с миром. В вечности времени нет. Она трансцендентна относительно времени. Между ними – четкая и резкая граница.

Плотин же ищет время именно в вечном, потому что нет между ними трансцендентности. «Дóлжно нам вновь вернуться к тому состоянию, в котором, как мы сказали, пребывает вечное <...> Времени Там еще нет»<sup>104</sup>. Далее идет стилистический фрагмент, короткий у Плотина (но, им заданный, затем был развернут Августином). Он пишет: можно задать вопрос о том, что такое время, Музам, но Музы еще не возникли. Тогда можно спросить само время, и время ответило бы так-то. (Августин так же спрашивал о том, кто такой Бог: не вы ли спрашивал он у звезд, неба и пр.)

Как время отвечало Плотину на прямо поставленный вопрос? «Прежде, когда еще не возникло “прежде” и не было нужды в “позже” оно было вместе с вечностью в сущем; оно не было еще временем, но будучи Там, само сохраняло покой»<sup>105</sup>. «Будучи

---

<sup>102</sup> Там же. VII, 8. С. 378.

<sup>103</sup> Там же. С. 381.

<sup>104</sup> Там же. VII, 11. С.387.

<sup>105</sup> Там же. VII, 1. С. 287.

вместе с вечностью» Там, в Едином, оно было тождественно вечности и тождественно Единому, и пока так и было, был и покой.

Все дело именно в Едином, поскольку Оно проявляло внутренний интерес к Себе, поскольку оно - Жизнь и живое. Потому оно и что-то творит, что Его заинтересовало сначала одно отдельное нечто, затем другое, и Оно – ради игры – отпускало это от Себя, освобождало от Себя. В Едином бушует энергия и развиваются внутренние процессы, отпочковывая Душу, созидающую космос, и Ум, поскольку Оно и мысль, которая молчит, но стоять на месте не может. Мысль – это вместе и бытие, и в этом смысле они одно и то же. Это значит, что внутри («внутри» не в собственном смысле, ибо нет никакого нутра) Единое, будучи бесстрастным и спокойным, несло в Себе беспокойную природу Души, «желающую начальствовать над собой и быть своим, и вот эта природа подвиглась искать большего, чем наличное, и пришла в движение, вместе же с нею подвиглось и время»<sup>106</sup>. Последняя фраза кажется смутной, создается впечатление, что время существует как-то отдельно. Но имеется в виду, что нечто в вечности подвиглось как ее образ, поскольку подвиглась вечная, устойчивая природа Единого. Она и произвела время как свой собственный образ, и потому «время – образ вечности». Не оно есть раньше/позже или количество, но оно из себя их развернуло, поскольку в Душе есть «некая беспокойная сила, желавшая всегда переносить видимое Там в иное»<sup>107</sup>.

Логосы дробят целое на части, а в чувственном космосе Души действия следуют друг за другом, то есть одно после другого, рождая впечатление, что раньше/позже и есть время и количество. Оттого Плотин со ссылкой на Платона и говорит, что «время возникает вместе со Вселенной», являя разделение времени и делаая очевидными его меры<sup>108</sup>. Поскольку Душа – Ипостась Единого, а время – деятельность Души, то деятельность времени непрерывна и постоянно рождает образ Жизни-Единого-Души. Образ же предполагает, что то, что в Едином пребывает неизменным, в нем вместе и неизменно (как «внутреннее» состояние) и изменчиво, и цельно, и частично. Время – не вне Души, как и вечность не вне сущего, оно не следствие Души, «но нечто видимое в ней, в ней и с ней существующее»<sup>109</sup>.

#### *Понятие времени*

<sup>106</sup> Там же. VII, 11. С.387.

<sup>107</sup> Там же.

<sup>108</sup> См: там же. VII, 12. С.390 – 391.

<sup>109</sup> Там же. VII, 11. С. 389.

Плотин дает такое определение времени: «это протяженность жизни, продвигающейся бесшумно в равномерных переменах и подобных исхождениях, жизни, обладающей непрерывной деятельностью»<sup>110</sup>, то есть сама Жизнь. Когда Душа оставляет эту деятельность, исчезает и время.

Это, разумеется, жесткое отличие от христианского понимания времени. Ансельм Кентерберийский тоже называл Бога Жизнью. Но это – вечная Жизнь. Все относящееся к миру, в котором обитает человек, – тварно. Время связано не с Жизнью вообще, а только с тварностью.

Плотин же поясняет: сама непрерывная Душа не может ограничить время, и люди не могут отделить часть времени от времени, поскольку оно «невидимо и неуловимо», поэтому Бог сотворил день и ночь, чтобы человек увидел (впрямую увидел, глазами) разницу между ними и постиг бы двойку, то есть подошел бы к идее числа, и, отсчитав временной интервал от одного восхода до другого, нашел бы величину (количество) и меру времени, хотя само время – не мера. Так Плотин описал-истолковал те категории, которые он отказался считать категориями и признал свойствами чего-то одного, в данном случае – времени. Но «как человек может измерять и какой величины будет <...> это измеряющее?»<sup>111</sup> Вопрос не праздный, поскольку меряющие – разные, к тому же именно здесь Плотин задал вопрос, «кто же здесь этот “я”».

Отсюда один шаг до Августина, который, анализируя слово *ambulo* («я хожу»), пишет в трактате «О диалектике», что оно, в отличие от простого слова *ambulat, ходит* - не простое слово, а сложное, ибо оно сопряжено не с почти неопределенным местоимением «он» или «кто-то», а с личным местоимением «я», четко обозначающим лицо, которое ходит и осознает, что ходит именно оно. Осознающее себя лицо, поскольку оно ответственно за смысл сказанного, «подвластно истине или лжи, ибо оно может утверждать или отрицать». Потому слово, хотя внешне одно, на деле выражает и «вещь, которая происходит» (говорение, хождение) и «того, кто именно ходит» – меня. То же относится ко второму лицу, но не к третьему: глагол третьего лица выражает только ту вещь, которая происходит: говорение, обсуждение, хождение.

Об этом ни слова у Плотина: ни об истине/лжи, ни об ответственности за смысл, ни об утверждении/отрицании, где самосознание работает в полную меру. Здесь «я» почти равнозначно «он», третьему лицу. Но третье лицо у Плотина не стремится к

<sup>110</sup> Там же. VII, 12. С. 389 – 390.

<sup>111</sup> Там же. С. 391.

безличному, как у Августина. Потому что и оно – отдельно. Речь – о разном понятии личном. У Августина личное – богочеловеческое, действительное и истинное, образ Бога Творца, здесь – это отдельно промеренное и промеривающее, примеряющее себя к Вселенной, образ этой Вселенной. У Августина кажущееся – свидетель истинного и верного и само истинное и верное, он видит пропасть, отделяющую «я» от «не я», у Плотина кажущееся – только кажущееся, оно потому в результате и впадает в Единое.

И всё. Больше о «я» Плотин не упоминает. Снова действует «мы», «люди». «Взяв одно движение определенной длительности, счисляя его снова и снова, *мы* приходим к понятию о количестве прошедшего времени»<sup>112</sup>. В этом смысле выражения «мера времени» или «длительность времени» правильны, поскольку время – не мера и не движение, а то, что можно измерить. При этом в расчет принимается не только путь, пройденный человеком, то есть количество его непосредственного движения ногами, но и движение мысли о ходьбе этого человека, предшествующее движению ногами, да и ходьба – образ стихосложения-говорения.

Итак, время – образ вечности. Вернувшись в Единое, прекратив свой бег, оно становится тождественным вечности. Оно – не то, что возникает благодаря кругообращению. Кругообращение – лишь прояснение времени. Это кругообращение неба во времени, а не времени в нем. Само время прежде того (снова не вполне подходящее слово употребляет Плотин, но ведь он предупредил, что надо читать «как бы», «как бы прежде того»), в чем иные равномерно и упорядоченно движутся и покоятся<sup>113</sup>.

Однако Плотин говорил, что невидимое время как-то проявляется. В чем оно и как оно проявляется?

Оно проявляется в *понятии*, и никак иначе.

В *понятии* чего-то упорядоченного. Оно не возникает «ни благодаря покоящимся, ни благодаря движущимся вещам». Время в отличие от вечности, которая за пределами любой эпистемичности, проясняется именно в пределах познания. «Ибо скорее движение движет рассудок к познанию времени, чем покой побуждает перейти к времени»<sup>114</sup>. Это, по мысли Плотина, и привело многих к выводу, что время – мера движения, тогда как измеряется движением оно само. Впрочем, Плотин допускает, что заблуждаться относительно так думающих можем и мы сами. «Возможно, это не они

---

<sup>112</sup> Там же.

<sup>113</sup> См.: там же. С.392.

<sup>114</sup> Там же. VII, 13. С. 393.

заблуждаются, но мы не понимаем их, но когда они говорят “мера” вместо “измеренного”, мы не постигаем их мыслей»<sup>115</sup>. (Это вполне допустимое рассуждение для теоретика культуры.)

Но не является ли подобный ход мыслей отступлением от его понимания Единого? Нисколько. Потому что Единое присутствует полностью в каждом отдельном. Только в отдельном Оно и присутствует. В таком смысле можно употреблять и слова «предшествующее» и «последующее» - как исходящие из времени здешней жизни, а не являющиеся самим временем. Поскольку же время есть образ вечности и связано с Душой, которая и в космосе, и в нас не отделена ни от одной части, а Душа – это ипостась как единично сущая, то и время – ипостась. Но коль скоро время в Душе и даже сама Душа, то оно есть во всех нас, то есть в каждом из нас. Вот зачем нужно было спрашивать о том, кто я. Я – носитель времени, которое «есть во всех таких душах и единовидно во всех». Почему? Далее следует ответ, который можно понять как признание универсального «я» или уничтожение индивидуального «я»: «И все души суть одна». «Поэтому время разделяется на части не больше, чем вечность, существующая различно в каждом из сущих»<sup>116</sup>.

И снова Плотин жесток: если кто-то скажет, что время не ипостась или не существует, то «он лжет всякий раз, как только скажет “было” и “будет” <...> Но против таких людей нужны другие аргументы»<sup>117</sup> (интересно бы знать – какие? Уж очень напористо сказано).

*Августин об отличии христианства от (нео)платонизма*

Сейчас хотелось бы, подобно Плотину, жестко очертить различие между платониками первых веков новой эры и христианами, жившими в то же время, независимо от того, сколько цитат и сколько мыслей они заимствовали друг у друга. Ибо можно цитировать и перенимать, и мы старались показать некоторые сходства), имея в виду совершенно иной контекст, в котором продолжают жить и цитаты и заимствования – о том говорилось в начале статьи. Приведем различия не «от себя», а от Августина, причем только из книги «О граде Божьем»<sup>118</sup>, не касаясь

<sup>115</sup> Там же.

<sup>116</sup> Там же. С.396.

<sup>117</sup> Там же. С. 395.

<sup>118</sup> Здесь и далее ссылки внутри текста на издание: *Блаженный Августин. О Граде Божьем*. М., 1994: В 4-х томах. Т. II. Курсив в цитатах, кроме греческих или латинских слов и евангельских выражений, наш.

многочисленных мест в других его творениях (например, «Против академиков», где он называет Плотина почти вторым Платоном<sup>119</sup>).

«Плотин пользуется известностью, как лучше других <...> понявший Платона. Рассуждая о человеческих душах, он говорит: “Милосердный Отец сотворил» (Августин говорит “сотворил”, не говоря об эманации, которую часто навязывают Плотину исследователи неоплатонизма) «для них смертные узы”. Таким образом, в том, что люди по телу смертны, Плотин видит милосердие Бога Отца, не захотевшего, чтобы люди вечно оставались в бедственных условиях настоящей жизни. Такого милосердия не удостоено злочестие демонов: при несчастьи иметь душу, подверженную страстям, они получили тело не смертное, как люди, а вечное. Они были бы счастливее людей, если бы с людьми разделяли смертное тело, а с богами блаженный дух» (т. II. С. 77 – 78). О *грехопадении* человека, одном из принципов христианства, у Плотина речи нет.

«Удивляюсь, впрочем, как такие ученые люди, по мнению которых все телесное и чувственное должно быть поставлено ниже в сравнении с бестелесным и идеальным, толкуют о телесных соприкосновениях, когда говорят о блаженной жизни. Как помирить это с известными словами Плотина: “Нужно бежать в возлюбленнейшее отечество, где отец и где все”? “Какого же рода, - прибавляет он, - корабль или путь туда?” - “Нужно быть подобным Богу”. Итак, если каждый тем ближе становится к Богу, чем более делается подобным ему, то отдаление от Него есть не что иное, как несходство с Ним» (там же. С.91). Здесь речь действительно о *трансцендентности* – о разных сущностях Бога и человека, тогда как у Плотина возможно полное впадение в единство.

«Чтобы исцелиться от этого», то есть от пристрастия к временным и преходящим вещам), «нам нужен посредник <...> но посредник нужен не такой, который хотя тело имел бы и бессмертное и близкое к высшим существам, но имел бы дух больной, подобный существам низшим <...> Нужен посредник такой, который, приобщившись нам смертностью тела, но бессмертной праведностью духа, устраняющих в отношении к высочайшему значения расстояния мест и придающий значение только превосходству подобия, подал бы нам для очищения и освобождения поистине божественную помощь <...> Немалую в то же время важность имеет и то, что своим воплощением Он дал спасительное доказательство, с одной стороны – что

---

<sup>119</sup> Аврелий Августин. *Contra academicos*. III, 18.

истинное божество не может оскверниться плотью, с другой – что демоны не должны быть считаемы лучше нас от того, что не имеют плоти» (там же. С. 91 – 92). Речь об Иисусе Христе, об ином толковании *инкарнации*, где Бог, воплотившись, не умаляется и выполняет спасительную функцию.

«Ложные и лживые посредники-демоны <...> не указывают пути к Богу. На самом этом пути – пути в высшей степени ложном и исполненном заблуждения <...> потому что к Богу мы восходим не чрез телесное возвышение, а чрез духовное, т.е. чрез бестелесное уподобление Ему <...> ставя демонов посредствующими между эфирными богами и земными людьми, боги представляются имеющими ту особенность, что не оскверняются соприкосновением с людьми благодаря лишь пространственному расстоянию. Таким образом, выходит, что скорее демоны оскверняются от людей, чем люди очищаются демонами и что люди могли бы осквернить самих богов» (с.93). Речь о *чистом причастии*, а не о причастии как таковом.

«Мы, следуя Писанию, соображаясь с которым делаемся христианами, признаем ангелов, частью добрых, частью злых, но добрых демонов не признаем вовсе» (с.93). Речь здесь не только о духовной иерархии, но о принципиальном различии христианства и современного ему платонизма. «Из числа всех философов мы выбрали платоников, пользующихся заслуженно наибольшей известностью, как потому, что они были в состоянии возвыситься до понимания, что человеческая душа, - хотя она безусловно и разумна, - не может быть блаженною иначе, как вследствие общения со светом того Бога, *который создал мир и ее саму*» (не передоверил творение, а Сам – творец всего), «так и потому, что они не признавали возможным, чтобы того, чего жаждут все люди, т.е. блаженной жизни, мог достигать кто-либо, кто чистотою непорочной любви не прилеплялся бы к единому высочайшему существу, которое есть неизменяемый Бог, - пишет Августин, воздавая должное «и этой философии, и ее последователям» (с.102).

Августин согласен с платониками и относительно высшего озарения. «Относительно этого вопроса, впрочем, между нами и этими превосходнейшими философами существует полное согласие». В оригинале - «нет конфликта»<sup>120</sup>, что точнее передает обстановку напряженного спора между двумя религиями. «Плотин, выясняя мысль Платона, часто утверждает, что та душа, которую они считают душою мира, блаженна оттуда же, откуда и наша». Здесь бы Августину пояснить, что такое

<sup>120</sup> См. любое издание: *Aurelii Augustini. De civitate Dei. L.X. P.II.*

Платинова Мировая душа (см. выше о делениях Души у Плотина), но он подходит к вопросу идеологически, то есть выявляя у Плотина то, что его объединяет с христианством, подчеркивая, что «этот великий платоник говорит, что душа разумная (или, как следует ее лучше назвать, душа умная <...>) выше себя не имеет иной природы, кроме Бога». Более того, Августин сопрягает далее Плотина с евангелием: «В этом отношении он согласен с евангелием, в котором читаем: *Бысть человек послан от Бога* <...> «Но и платоники, - переходит он к критике их позиций, - *поддавшись ли суете и заблуждению народов, или, как говорит апостол, осутившись в своих помышлениях (Рим. 1, 21), полагали, или хотели казаться полагающими, что должно почитать богов многих; так что некоторые из них думали даже, что божеские почести, выражаемые в культе и жертвоприношениях, надлежит воздавать и демонам* <...> Поэтому теперь <...> нужно подвергнуть рассмотрению и обсуждению следующий вопрос: какого рода религии и почитания могут считаться желающими от нас те блаженные и бессмертные существа, составляющие небесные Престолы, Господства, Начала, Власти», то есть то, заметим, что будет обсуждать Псевдо-Дионисий Ареопагит, «которых платоники называют богами, а некоторые из них – добрыми демонами, или же *вместе с нами* ангелами; т.е. говоря прямее, желают ли они, чтобы вместе и им, или же *только их Богу*, который – Бог и для нас, мы совершали священнодействия и приносили жертвы или отправляли религиозные обряды, которыми освящались бы или некоторые стороны нашей жизни или мы сами?» (с.102 – 103). Как видим, речь идет о едином божестве Творце и о том, какой должна быть религия, явно отвергающая многобожие и почитание демонов. Кстати, и Августин употребляет слово «боги», множественное число, но явно иносказательно, в несобственном смысле, да и в Библии это есть<sup>121</sup>. И даются признаки такой религии.

«По-видимому, термин *религия (religio)* гораздо точнее обозначает *не какое-либо почитание, а именно богочитание*» (с.104). И далее Августин подробно описывает, какие слова употреблялись у греков и латинян для обозначения почитания: *θησεσκεία* означает почитание не только Бога, но и родства, свойства и других связей, *εὐσέβεια* –

<sup>121</sup> См.: Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // Исследования по истории платонизма. С. 298. Мы хотели бы отметить большое значение этой книги, в которой показывается генезис многих понятий, усвоенных с древнейших времен и до нашего времени. Само сопоставление цитат, из которых, кстати, видно, как изменяются понятия, - дело трудоемкое, полезное и великое для сравнительного анализа философских принципов, вызывает почтительное отношение. Такие термины, как символ, священнодействие, ипостась приобретают значение интеллектуально-ощущаемых способов преобразования разума из эйдетического в верующий, причащенный.

почитание как благочестие в целом, но и родительских чувств и милосердия, собственно богопочитание «в некоторых местах Писания» обозначается ими в отличие от *εὐσέβεια* как *θεοσέβεια*. Далее, «что по-гречески называется *λατρεία*, а по-латыни переводится служением, но служением, которым мы почитаем Бога; или что по-гречески называется *θρησκεία*, а по-латыни религией, но религией в применении к Богу; или, наконец, что греки называют *θεοσέβεια*, но чего мы одним словом выразить не можем, а можем назвать почитанием Бога, - все это мы считаем обязательным только в отношении к Богу, который есть истинный Бог и своих чтителей делает богами» (с. 104 – 105). Как видим, Августин выстраивает пирамиду богопочитания, где всё приводится к одному, и полностью отсутствуют те многообразные ориентиры и связи, которые были у Плотина. Усиливая идею монотеизма, подчеркивая, что люди должны чтить «Бога богов, который – Бог и для них», платоников, Августин связывает все греческие слова о почитании в одно – богопочитание и – производит слово «религия» от «*eligio*», «избрание», подчеркивая *сознательный* момент в этом культе, с которого начинается действительно интроспекция и где «я» играет иную роль, чем у Плотина. «Избирая (*eligentes*) или лучше (так как мы теряли Его, [Бога] по небрежению) *вторично избирая* (*religentes*) Его (откуда, говорят, происходит и слово религия) мы стремимся к Нему любовью» и т.д. (с. 107 – 108).

Итак, безоговорочное признание монотеизма без примеси других богов и демонов, иное понимание инкарнации, признание трансцендентности Бога миру, идея грехопадения, сама идея религии как избрания, повлекшая за собой мысль о самосознании «я» как «внутреннего» человека – вот главные отличия, выделенные Августином, от неоплатонизма, не предполагающие никакого «синтеза доктрин неоплатонизма и христианского богословия»<sup>122</sup>. (Порфирию от Августина, кстати, досталось больше, но сейчас – не он тема наших рассуждений). Платонизм для него был тем золотом и серебром, которое надо было взять с собой и перелить, «чтобы вышли из него сосуды годные для вечного храма истины»<sup>123</sup>. Наличие цитат, повторим, важно, но это не значит, что, цитируя важные места из Канта, мы становимся кантианцами. Цитаты часто подтверждают *нашу* мысль, а не мысль их создателя. Тем более что речь идет о сосуществовании нескольких монотеистических религий, тесно

<sup>122</sup> Там же. С.265.

<sup>123</sup> *Скворцов К.* Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870. С.16. В данном случае Скворцов повторил то, что сам Августин написал в гл. XL «О христианском учении» (см.: Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: в 2-х томах. Т. I. СПб., 2001. С.97 – 98.

---

сотрудничавших, вырабатывавших и отработывавших смыслы, терминологию, понятия и концепты. Мы знаем, что кончились баталии между христианами, платониками и гностиками победой первых. Мы не даем этому оценки, хотя заметим, что любой монизм, тем более столь жесткий, может стать тоталитарным.

**Список литературы:**

1. Плотин. Эннеады: В 6-ти томах. СПб., 2004 – 2005
2. Аврелий Августин. О граде Божьем: В 4-х томах. М., 1994
3. Скворцов К. Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870
4. Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995
5. Деррида Ж. Хора. Эссе об имени. СПб., 1998
6. Исследования по истории платонизма. М., 2013