

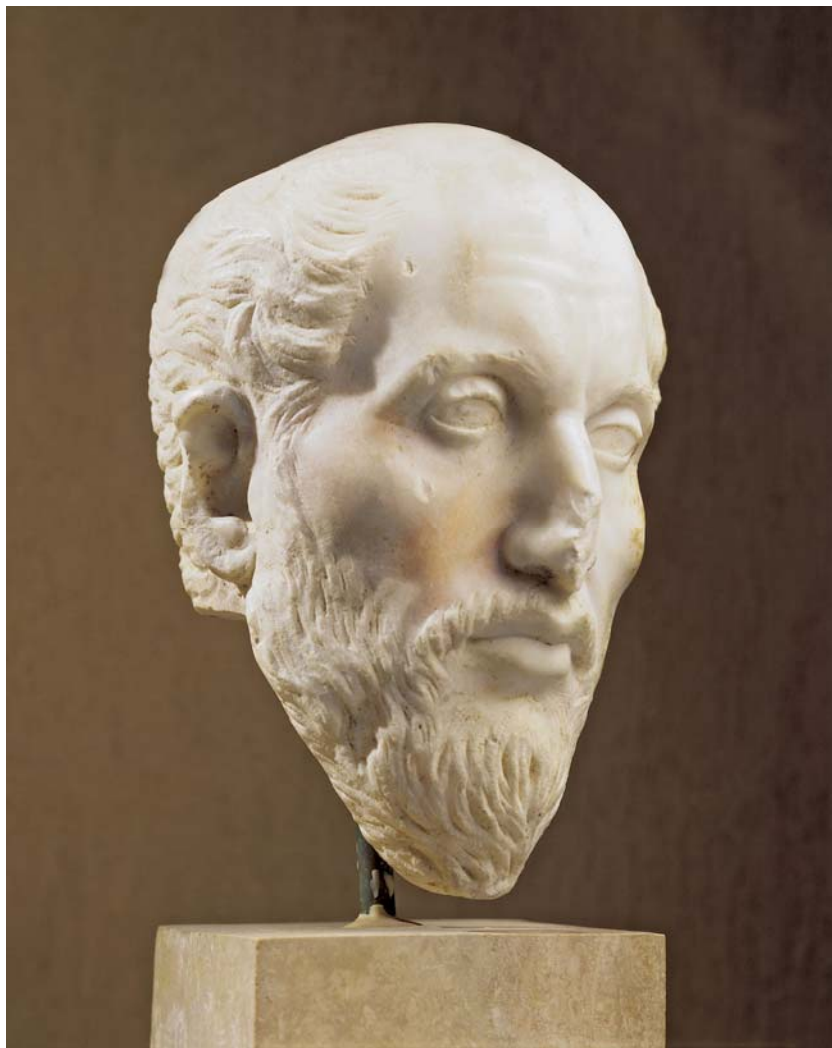
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

●
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ
VI



А К В И Л О Н



Римский портрет Плотина, III век.
Остия, Италия.

Н.П. Волкова

ПЛОТИН
о материи и зле

ББК 87.3
УДК 1 (091)
В 67

*Издание подготовлено в рамках проекта № 15–18–30005,
поддержанного Российским научным фондом (РНФ)*

Рецензенты

*Доктор философских наук Вдовина Галина Владимировна
Кандидат филологических наук Бородай Татьяна Юрьевна*

Волкова Н.П. Плотин о материи и зле. М.: Аквилон, 2017 г.
160 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. VI]:
изд. с 2010 г.).

Проблема зла и его генезиса является одной из важнейших тем сначала античной, а затем и христианской мысли, занимая центральное место в круге вопросов, относящихся к свободе воли, теодицее и др. Эта книга посвящена проблеме зла в философии Плотина (205–270 гг. н.э.), который справедливо считается одним из самых значительных и оригинальных мыслителей Античности. Сочинения Плотина оказали огромное влияние на последующую философскую традицию и христианское богословие как греческого Востока, так и латинского Запада. Оригинальное учение Плотина, тем не менее, во многом явилось развитием и продолжением учения предшествующих мыслителей, в частности, — Аристотеля. Плотиновой рецепции доктрин Аристотеля, а также изменениям, которые вносит Плотин в аристотелевскую доктрину, посвящена отдельная глава этой книги. Решения, предложенные Платином по сей день значимы для разных областей философской науки (истории философии, религиоведении, теологии).

Научное издание

ISBN 978–5–906578–25–9

© Н.П. Волкова, 2017.
© Институт философии РАН, 2017.
© Издательство «Аквилон», 2017.

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом
без письменного соглашения с издательством запрещается.*

Моей семье

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	9
ВВЕДЕНИЕ.....	11
Порядок трактатов.....	12
Манускрипты.....	16
Издания и переводы.....	16
Краткий очерк метафизики Плотина.....	21
Путь «снизу вверх».....	22
Путь «сверху вниз».....	25
Ипостась или природа?.....	26
Единое и проблема эманации.....	27
Δύναμις τῶν πάντων.....	28
Δύναμις как начало у Платона.....	30
Два δύναις'а у Аристотеля.....	31
Две энергии Единого.....	32
Бесформенное подлежащее.....	34
Причина творения Единым сущего.....	35
Проблема зла в платонизме до Плотина.....	36
Платон.....	37
Средние платоники.....	46
Плутарх Херонейский.....	50
Аттик.....	56
Нумений Апамейский.....	56
Кроний.....	59
Гарпократион.....	59
Модерат из Гадиры.....	59
Цельс.....	60
Максим Тирский.....	61
Проблема зла у Плотина в современных исследованиях.....	62
Бенжамин Фуллер.....	63
Кевин Корриган.....	64
Татьяна Бородай.....	65
Ян Опсомер.....	66
Андрей Серёгин.....	67
Джон Рист.....	68
Дэнис О'Браен.....	72
Два типа причин.....	74
Зло само-по-себе и зло как привходящее свойство.....	74
Платон о двух типах причин.....	76

Два типа причин в «Началах теологии» Прокла.....	77
Плотин о двух типах причин.....	79
Зло и его причины в трактате I 8.....	79
Первая материя как основная причина зла.....	82
Материя как «идея» зла.....	83
Восприимница форм из «Тимея».....	84
Аристотель о материи.....	84
Начала физических вещей.....	86
«Первая материя» у Аристотеля.....	87
«Просто материя» у Плотина.....	89
Характеристики «просто материи».....	90
Проблема мыслимости материи.....	92
Материя и лишенность: спор Плотина с Аристотелем.....	94
Лишенность как «сущность» материи.....	97
Существует ли просто материя?.....	98
Зло как противоположность блага.....	99
Душа как вспомогательная причина зла.....	101
Приобщение души к материи.....	102
Связь души с телом.....	103
Творение космоса.....	104
Забота Мировой души о космосе.....	106
Забота индивидуальной души о своем теле.....	108
Структура индивидуальной души.....	109
Низшее я.....	111
Падение души.....	113
Индивидуальная душа как логос Души самой-по-себе.....	115
Слабость души.....	116
Начало падения.....	117
Призраки душ в воздушном пространстве.....	118
«Охота к перемене мест».....	118
«Узы обмана»: воплощение.....	119
Теодицея.....	121
Два обвинения против Бога.....	121
Холическая космодицея.....	122
Дерзость души.....	122
Апория свободы и необходимости.....	123
Спонтанность без выбора.....	124
Тождество свободы и знания.....	125
Вменение невольной вины.....	126
Решение парадокса.....	127
ПЛОТИН. «О том, что такое зло и откуда оно».....	131
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ.....	146

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга посвящена проблеме зла в философии Плотина (205–270 н.э.). Исследование его мысли активно ведется, начиная с середины XIX в. По глубине и сложности этот философ считается одним из самых значительных и оригинальных мыслителей античности, создателем неоплатонизма. Сочинения Плотина оказали огромное влияние на последующую философскую традицию поздней античности и христианского Богословия как греческого Востока, так и латинского Запада. Одной из важнейших проблем, находящихся в фокусе внимания античной, а затем и христианской мысли, является проблема зла и его генезиса. Эта проблематика не утратила актуальности. Традиционный для античных авторов круг вопросов, связанных с проблемой зла: проблема свободы воли, теодицеи и др., который обсуждает в своем философском учении Плотин, по сей день значим в разных областях философской науки (истории философии, религиоведении, теологии).

В настоящее время проблеме зла в философии Плотина уделяется особое внимание как отечественными (*Бородай*), так и зарубежными историками философии (*O'Brien, Corrigan, Opsomer, van Riel, Schäfer* и другими). Причиной такого внимания является неоднозначность, которая имеет место в текстах философа. Если в позднем трактате I 8 (51)¹ «О том, что такое зло и откуда оно» Плотин отождествляет со злом материю, то в более ранних трактатах (IV 8 (6) «О нисхождении души в тела» и IV 3 (27) «Об апориях [исследования] души») причиной зла оказывается не материя, а *грех*, или *дерзость*, индивидуальной души, вследствие которого она оказывается в телесном мире, где ей угрожают душевные пороки и физические страдания. Эта книга является попыткой представить учение Плотина о зле как последовательную и лишенную явных противоречий концепцию. В качестве гипотезы в ней предлагается рассматривать два источника зла, на которые указывает философ, не как исключаяющие друг друга, а как дополняющие, а именно: материю — как «сущность», или «ипостась», зла, а дей-

¹ Арабскими цифрами обозначается номер трактата в хронологическом порядке.

ствия индивидуальной души — как причину появления зла в мире и в ней самой.

Доказательство этой гипотезы требовало нового подхода к истолкованию текстов Плотина, затрагивающих проблему зла. Суть подхода состоит в различении двух типов причин — основной и вспомогательной — отвечающих за появление вещей в телесном мире. Согласно платоническим воззрениям, любая вещь в мире существует благодаря причастности идее, или можно сказать иначе, благодаря тому, что идея реализует себя в вещах телесного мира. Но для того, чтобы вещь могла стать причастной идее, одной идеи недостаточно, необходимы определенные условия. Поэтому если идеи могут рассматриваться как основные, или онтологические, причины существования вещей, то условия, необходимые для реализации идей в телесном мире, — как вспомогательные. Основная и вспомогательная причины не являются взаимообусловленными, потому что вспомогательная причина для платоников не является причиной в подлинном смысле слова, она лишь условие возможности реализации идеи. В рамках этого противопоставления и будет рассмотрена концепция Плотина о зле. В приложении публикуются мои переводы трактатов Плотина I 8 «О том, что такое зло и откуда оно» и Плутарха «О возникновении души в *Тимее*».

Пользуясь возможностью, хочу выразить глубокую признательность моим старшим коллегам. *Светлане Викторовне Месяц*, которая была моим научным руководителем на протяжении семи лет, именно ей принадлежит основная идея, легшая в основу представленного исследования; *Валерию Валентиновичу Петрову* и *Майе Станиславовне Петровой*, без которых эта книга никогда бы не увидела свет; *Татьяне Юрьевне Бородай*, *Александру Львовичу Доброхотову*, *Андрею Александровичу Россиусу*, *Андрею Владимировичу Серёгину* и *Александру Арнольдовичу Столярову*, прочитавшим эту работу и предложившим существенные дополнения и исправления; а также *Людмиле Николаевне Эдуардовой*, поддержавшей меня в школьные годы в моем желании заниматься античной философией, и *Анатолию Валериановичу Ахутину*, показавшему те удивительные возможности, которые открывает философская мысль.

Надежда Волкова
Москва 2017

ВВЕДЕНИЕ

Тексты Плотина сочетают в себе строжайшую логику, краткость, новизну интерпретаций известных философских доктрин и глубокую образность, заставляющую читателя почти физически переживать то, о чем идет речь¹. Благодаря ученику Плотина Порфирию мы обладаем достаточно полной био- и библиографией его учителя. Среди прочего из «Жизни Плотина» мы узнаем о характере литературной деятельности философа. Запись мыслей не имела для него первостепенной важности: записывать свое учение Плотин начал поздно, когда ему было около 50-ти лет, уже полностью сформировавшись как мыслитель; писал он по просьбе учеников, а не руководствуясь своим собственным желанием; стилю как таковому Плотин не уделял внимания; и никогда не перечитывал написанное из-за слабого зрения. Сосредоточившись исключительно на мысли, «писал он обычно напряженно и остроумно, с такою краткостью, что мыслей было больше, чем слов (νοήματα πλεονάζων ἢ λέξεσι)»². Тем самым Плотин в определенном смысле следовал завету Платона из VII письма, что «ни один серьезный человек никогда не станет писать относительно серьезных вещей и не выпустит это в свет на зависть невежд»³. Большую часть времени и сил Плотин посвящал беседам с учениками, убеждая их и стараясь разрешить сомнения. Порфирий рассказывает о том, как

¹ Времена, когда писал Плотин, являются расцветом позднеантичной литературы. Вторая софистика породила множество сложнейших текстов. Например, известно, что дошедшая до нас речь Герода Аттика, одного из учеников платоника Аттика, побуждающая спартанцев прийти на помощь фессалийцам против македонян, представляющая собой подражание речи Фрасимаха, вплоть до начала XX века считалась подлинным памятником V в. до н.э., так хорошо в ней был воспроизведен стиль и детали давно минувшей эпохи.

² *Порфирий*. Жизнь Плотина 14 1-3, здесь и далее цитируется в переводе М.Л. Гаспарова.

³ *Платон*. Письма. Пер. С.П. Кондратьева.

Плотин на протяжении трех дней объяснял ему, каким образом душа связана с телом: «Мне, Порфирию, он однажды три дня отвечал на мои вопросы о том, как душа связана с телом, и когда вошел Тавмасий, записывавший в книги его рассуждения на общие темы, и хотел его послушать, но не мог этого сделать, оттого что я, Порфирий, все время перебивал его речь своими вопросами и ответами, то Плотин сказал: “Пока я не решу всех сомнений Порфирия, ничего сказать для книги я не смогу!”» («Жизнь Плотина» 13 10-17). Именно в личной беседе Плотин проявлял в наибольшей мере свои выдающиеся способности оратора и мыслителя: «Ум его в беседе обнаруживался ярче всего: лицо его словно освещалось, на него было приятно смотреть, и сам он смотрел вокруг с любовью в очках, а лицо его, покрывавшееся легким потом, сияло добротой и выражало в споре внимание и бодрость» («Жизнь Плотина» 13 4-10).

Порядок трактатов. В наше время трактаты Плотина чаще всего издаются в порядке, в котором его наследие было издано Порфирием. Порфирий разделил весь корпус текстов учителя на шесть частей по девять трактатов в каждой части, поэтому трактаты носят название «Эннеад», девяток (от *ἐννέα*, «девять»). Каждой «Эннеадой» охватываются трактаты, посвященные исследованию определенного круга проблем: первая «Эннеада» посвящена этическим вопросам, вторая — проблемам физики, третья — проблемам существования космоса в целом, четвертая «Эннеада» трактует о Душе, пятая — об Уме, шестая — о Едином. Такой порядок не случаен. Во-первых, он отражает структуру платоновского универсума (Космос – Душа – Ум – Единое), а во-вторых, потому что истинное устройство мира не может быть постигнуто неподготовленной душой. Поэтому первое место отдано девяти трактатам, посвященными вопросам этики⁴. Систематический порядок, введенный Порфирием, отчасти является произвольным, потому что во многих трактатах Плотина речь идет о морали, физике и метафизике одновременно, таким образом, они не поддаются школьной классификации. Кроме тематического порядка «Эннеад» на основании «Жизни Плотина» может быть установлен и хронологический порядок, в котором сам Плотин записывал свои сочинения.

⁴ О проблемах этического учения Плотина см.: Бугай Д.В. Трактат Плотина «О добродетелях» и его интерпретация Порфирием и Марином // Вопросы философии № 8. М., 2002. С. 134–141.

ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΚΗΣΚΗΨ ΠΟΡΨΔΟΚ «ЭННЕΑД»
(«ЖИЗНЬ ПЛОТИНА» 4 22 – 6 38)

1	I 6	Περὶ τοῦ καλοῦ
2	IV 7	Περὶ ψυχῆς ἀθανασίας·
3	III 1	Περὶ εἰμαρμένης·
4	IV 2 [1]	Περὶ οὐσίας τῆς ψυχῆς
5	V 9	Περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος·
6	IV 8	Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς
7	V 4	Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ένός·
8	IV 9	Εἰ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ μία·
9	VI 9	Περὶ τάγαθοῦ ἢ τοῦ ενός·
10	V 1	Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων
11	V 2	Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον·
12	II 4	Περὶ τῶν δύο ὑλῶν
13	III 9	Ἐπισκέψεις διάφοροι
14	II 2	Περὶ τῆς κυκλοφορίας
15	III 4	Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος
16	I 9	Περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς·
17	II 6	Περὶ οὐσίας ἢ περὶ ποιότητος
18	V 7	Εἰ καὶ τῶν καθέκαστά εἰσιν ἰδέαι·
19	I 2	Περὶ ἀρετῶν·
20	I 3	Περὶ διαλεκτικῆς·
21	IV 1[2]	Περὶ οὐσίας τῆς ψυχῆς
22	VI 4	Περὶ τοῦ τί τὸ ὄν πανταχοῦ ὅλον εἶναι ἔν καὶ ταῦτόν πρῶτον
23	VI 5	Περὶ τοῦ τί τὸ ὄν πανταχοῦ ὅλον εἶναι ἔν καὶ ταῦτόν δευτέρον
24	V 6	Περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως·
25	II 5	Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ
26	III 6	Περὶ τῆς τῶν ἀσωμάτων ἀπαθείας
27	IV 3	Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν πρῶτον
28	IV 4	Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν δευτέρον
29	IV 9	Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν τρίτον ἢ περὶ ὄψεως
30	III 8	Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ενός
31	V 8	Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους·
32	V 5	Περὶ νοῦ καὶ ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τάγαθοῦ·
33	II 9	Πρὸς τοὺς γνωστικούς
34	VI 6	Περὶ ἀριθμῶν·

35	II 8	Περὶ ὄψεως ἢ πῶς τὰ πόρρω ὁρώμενα μικρὰ φαίνεται
36	I 5	Περὶ τοῦ εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν
37	II 7	Περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως
38	VI 7	Περὶ τοῦ πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τὰγαθοῦ·
39	VI 9	Περὶ τοῦ ἐκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἐνός·
40	II 1	Περὶ τοῦ κόσμου·
41	IV 6	Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης·
42	VI 1	Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν πρῶτον·
43	VI 2	Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν δεύτερον·
44	VI 3	Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν τρίτον·
45	III 7	Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου·
46	I 4	Περὶ εὐδαιμονίας·
47	III 2	Περὶ προνοίας πρῶτον·
48	III 3	Περὶ προνοίας δεύτερον
49	V 3	Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα·
50	III 5	Περὶ ἔρωτος
51	I 8	Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά
52	II 3	Περὶ τοῦ εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα
53	I 1	Περὶ τοῦ τί τὸ ζῶον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος
54	I 7	Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν·

ΠΟΡΦΙΡΙΕΒ ΠΟΡΥΔΟΚ «ЭННЕАД»

I 1	53	Περὶ τοῦ τί τὸ ζῶον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος
I 2	19	Περὶ ἀρετῶν
I 3	20	Περὶ διαλεκτικῆς
I 4	46	Περὶ εὐδαιμονίας
I 5	36	Περὶ τοῦ εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν
I 6	1	Περὶ τοῦ καλοῦ
I 7	54	Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν
I 8	51	Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά
I 9	16	Περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς
II 1	40	Περὶ τοῦ κόσμου
II 2	14	Περὶ τῆς κυκλοφορίας
II 3	52	Περὶ τοῦ εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα
II 4	12	Περὶ τῶν δύο ὑλῶν
II 5	25	Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ
II 6	17	Περὶ οὐσίας ἢ περὶ ποιότητος
II 7	37	Περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως
II 8	35	Περὶ ὄψεως ἢ πῶς τὰ πόρρω ὁρώμενα μικρὰ φαίνεται

II 9	33	Πρὸς τοὺς γνωστικούς
III 1	3	Περὶ εἰμαρμένης
III 2	47	Περὶ προνοίας πρῶτον
III 3	48	Περὶ προνοίας δεύτερον
III 4	15	Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος
III 5	50	Περὶ ἔρωτος
III 6	26	Περὶ τῆς τῶν ἀσωμάτων ἀπαθείας
III 7	45	Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου
III 8	30	Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἐνός
III 9	13	Ἐπισκέψεις διάφοροι
IV 1	21	Περὶ οὐσίας τῆς ψυχῆς πρῶτον
IV 2	4	Περὶ οὐσίας τῆς ψυχῆς δευτέρον
IV 3	27	Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν πρῶτον
IV 4	28	Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν δευτέρον
IV 5	29	Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν τρίτον ἢ περὶ ὀψεως
IV 6	41	Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης
IV 7	2	Περὶ ψυχῆς ἀθανασίας
IV 8	6	Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς
IV 9	8	Εἰ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ μία
V 1	10	Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων
V 2	11	Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον
V 3	49	Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα
V 4	7	Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἐνός
V 5	32	Περὶ νοῦ καὶ ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τάγαθοῦ
V 6	24	Περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως·
V 7	18	Εἰ καὶ τῶν κατέκαστά εἰσιν ιδέαι
V 8	31	Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους
V 9	5	Περὶ νοῦ καὶ τῶν ιδεῶν καὶ τοῦ ὄντος
VI 1	42	Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν πρῶτον
VI 2	43	Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν δευτέρον
VI 3	44	Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν τρίτον
VI 4	22	Περὶ τοῦ τί τὸ ὄν πανταχοῦ ὅλον εἶναι ἓν καὶ ταῦτόν πρῶτον
VI 5	23	Περὶ τοῦ τί τὸ ὄν πανταχοῦ ὅλον εἶναι ἓν καὶ ταῦτόν δευτέρον
VI 6	34	Περὶ ἀριθμῶν
VI 7	38	Περὶ τοῦ πῶς τὸ πλήθος τῶν ιδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τάγαθοῦ·
VI 8	39	Περὶ τοῦ ἐκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἐνός
VI 9	9	Περὶ τάγαθοῦ ἢ τοῦ ἐνός

Манускрипты. Обзор манускриптов Плотина с разделением их на семьи содержится в предисловиях обоих критических изданий Анри-Швицера. Проблеме манускриптов Плотина посвящены две специальные работы Поля Анри⁵.

Familia w

- A Florence, Laurentianus 87, 3, saeculi XIII, им пользовался Марсилио Фичино.
- E Parisinus Graecus 1976, saeculi XIII

Familia x

- B Florence, Laurentianus 85, 15, saeculi XIV
- R Vaticanus Reginensis gr. 97, saeculi XIV
- J Parisinus gr. 2082 saeculi XV

Familia y

- U Vaticanus Urbinas gr. 62, anno 1460 scriptus
- S Berolinensis graecus 375, anno 1460 scriptus
- C Monacensis gr. 449, anno 1465 scriptus
- Неполные тексты
- M Venice, Marcianus gr. 240
- V Vienna philosophicus graecus 226
- Q Venice, Marcianus gr. 242
- L Milan, Ambrosian gr. 667
- D Marcianus gr. 209. The oldest ms.

Издания и переводы. Тексты Плотина не были известны в Европе вплоть до конца XV века⁶. Впервые текст «Эннеад» был издан во Флоренции в 1492 году в латинском переводе Марсилио Фичино⁷, сделанном для его покровителя — Козимо Медичи. По-

⁵ Henry, Paul. Études plotiniennes, I. Les États du texte de Plotin // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. 1939. Vol. 65. P. 43–44; Études plotiniennes, II. Les manuscrits des Ennéades // Scriptorium. 1950. Vol. 4, № 2. P. 324–332.

⁶ Полная информация об изданиях текстов Плотина содержится в предисловии большого издания Анри-Швицера, о котором см. *ниже*.

⁷ Ficinus, Marsilius. Plotini opera. Florentiae: Antonio di Bartolommeo Misomini, 1492. Его дважды перепечатывали в Зальцбурге (1540) и в Базеле (1559).

сле перевода Фичино Плотин стал известен широкому кругу интеллектуалов Флоренции, например, его цитирует Петратака в одной из своих речей. Впервые полное собрание сочинений Плотина в оригинале с переводом и примечаниями Фичино было издано в Базеле в 1580 в типографии Петра Перна⁸, этот же текст был перепечатан в Базеле (1615). Затем почти сто лет тексты Плотина не переиздаются. Второе издание оригинального текста увидело свет в 1711 году благодаря Иоганну Альберту Фабрициусу. Плотин был издан вместе с другими греческими авторами в рамках большого проекта по изданию греческих текстов *Bibliotheca Graeca*⁹. В *Bibliotheca Teubneriana* текст Плотина издавался дважды в 1856 и 1883–84 годах¹⁰, и дважды в серии *Oxford Classical Texts* в 1835 и в 1964 годах¹¹. В этой работе я цитирую Плотина по первому, или большому, критическому изданию Поля Анри и Ханса-Рудольфа Швицера в трех томах (1951–73)¹². Существенные дополнения к этому изданию были сделаны испанским профессором Хесусом Игалем, отчасти они вошли в издание Плотина в серии *Loeb Classical Library*¹³.

Во Франции первое полное издание текстов Плотина появилось в начале XX века. Эмиль Брейе издал и перевел «Эннеады» в 7-ми томах, разделив шестую «Эннеаду» на два тома из-за большого объема текста. Книги вышли в серии *Collection Budé*, изда-

⁸ *Plotini platonicorum facile coryphaei operum philosophicorum omnium libri LIV: in sex enneades distribute* / Ed. Petrus Perna. Basileae: Ad Perneam Lecythum, 1580.

⁹ *Fabricius Johann Albert*. *Bibliothecae graecae, Libri IV*. Hamburgi, 1711.

¹⁰ *Plotini Enneades, praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello* / Ed. Ricardus Volkmann. 2 vol. *Bibliotheca Teubneriana*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri. 1883–84; *Plotini opera* / Ed. Adolf Kirchhoff. 2 vol. *Bibliotheca Teubneriana*. Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1856.

¹¹ *Plotini Opera* / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Minor. 3 vol. Oxford, University Press: 1 – 1964, 2 – 1977, 3 – 1982.

¹² *Plotini opera* / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Meiner. 3 vol. Paris-Bruxelles, Leiden: Brill: 1 – 1951; 2 – 1959; 3 – 1973. Именно это издание Плотина было оцифровано и вошло в библиотеку TLG, которую я использовала при цитировании текстов Плотина и других античных авторов.

¹³ *Plotinus*. *The Enneads*. Ed. and trans. by A. Armstrong. *Loeb Classical Library*, 7 vols. Harvard University Press, 1969–1988.

ваемой «Les Belles Letters»¹⁴. В этом издании каждому трактату предпослана справка, где дается его анализ и определяется место в истории философии, также имеется большое общее введение. В 90-е годы под руководством выдающегося исследователя античной философии Пьера Адо была начата обширная работа над новым французским переводом произведений Плотина с комментариями в серии *Les écrits de Plotin* издательства «Editions du Cerf». Сам Адо перевел трактаты VI 7 (38) и III 5 (50), которые были изданы в 1987 и 1990 годах, а также трактат VI 9 (9), изданный в 1994¹⁵. В этой же серии были изданы переводы Плотина, сделанные другими авторами (Marguerite Chappius, Anne-Lise Darras-Worms, Alexandrine Schniewind, Angela Longo, Dominic O'Meara и другие). В 1990 году Георг Леруа перевел трактат «О свободе и воле Единого»¹⁶. В начале нашего века Люк Бриссон и Жан-Франсуа Прадо с рядом других авторов предприняли новое издание Плотина, разместив трактаты в хронологическом порядке и снабдив их комментариями. Проект успешно завершился в 2010 году¹⁷.

В Германии полное двуязычное издание Плотина вышло в 50-60 годы. Его подготовили Р. Хардер, Р. Бойтлер и В. Тайлер¹⁸. Это издание в шести томах, где каждый из пяти первых томов разделен на два выпуска, в одном — греческий текст и перевод на немецкий, в другом — краткое содержание каждого трактата и критические замечания. Сочинения Плотина даны в хронологическом порядке. Пятый том, подготовленный Р. Хардером, содержит текст и перевод «Жизни Плотина» Порфирия. Шестой том включает многочисленные таблицы и, в частности, на с. 105–175 дан «Очерк философии Плотина», написанный В. Тайлером. В 2001 году вы-

¹⁴ *Plotin. Ennéades. Introduction, traduction, commentaire et notes* par E. Bréhier. 7 t. Paris: Les Belles Letters, 1924–1938.

¹⁵ *Plotin. Traité 38, VI, (7). Introduction, traduction, commentaire et notes* par P. Hadot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987; *Traité III, 3 (50) – 1990; Traité VI, 9 (9) – 1994.*

¹⁶ *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un: Enn. VI 8 (39). Introd., texte grec, trad, et comm.* par G. Leroux. Paris, 1990.

¹⁷ *Plotin. Traités. Trad. sous la dir. de L. Brisson et J.-Fr. Pradeau.* Paris: Flammarion. См.: Избранная библиография.

¹⁸ *Plotin. Schriften / Hrsg. von R. Harder, R. Beutler, W. Theiler.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956–1971.

шел новый немецкий перевод избранных трактатов Плотина, сделанный Кристианоим Торнау¹⁹, а также новый перевод трактата «Об Уме, идеях и сущем», принадлежащий Матиасу Форверку²⁰. Первый английский перевод части трактатов был выполнен уже в XVIII веке выдающимся филологом и неоплатоником по убеждениям Томасом Тейлером (1758–1835). Первый полный английский перевод появился в 20-х годах прошлого века, осуществленный Стефаном Мак-Кеной²¹. Второй полный английский перевод сделал Артур Армстронг в 70-е годы. Он издан в 7-ми томах, поскольку последняя «Эннеада» разделена на два тома так же, как и во французском издании Брейе²². Недавно вышел первый полный итальянский перевод Плотина, выполненный Роберто Радиче, со вступительной статьей и комментариями Джованни Реале²³. Нужно также упомянуть более ранний перевод «Эннеад» на итальянский, начатый Винченцо Чиленто и снабженный его комментариями²⁴. Частично Плотин переведен на испанский, новогреческий, иврит и японский языки.

На русский язык первый полный перевод «Эннеад» был выполнен Тарасом Геннадьевичем Сидашем в 2004–2005 годах²⁵. К сожалению, он не отвечает академическим требованиям. Юрий Анатольевич Шичалин начал полное издание переводов трактатов Плотина в хронологическом порядке, пока вышел только первый

¹⁹ *Plotin. Ausgewählte Schriften* / Text, übers. und kommentiert von Chr. Tornau. Stuttgart: Reclam, 2001.

²⁰ *Plotin. Über den Geist, die Ideen und das Seiende: Enn. V 9 (5)* / Text, Übersetzung, Kommentar von Matthias Vorwerk. Beiträge zur Altertumskunde 145. München – Leipzig, 2001.

²¹ *Plotinus. The Enneads* / Ed. and translated by Stephen MacKenna. London: Medici Society, 1917–1930.

²² *Plotinus. The Enneads*. Ed. and trans. by A. Armstrong. Loeb Classical Library, 7 vols. Harvard University Press, 1969–1988.

²³ *Plotino. Enneadi* / Traduzione di Roberto Radice, saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di Giovanni Reale; *Porfirio. Vita di Plotino*, a cura di Giuseppe Girgenti. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2002.

²⁴ *Plotino. Enneadi* / Traduzione di V. Cilento. Vol. 1-3. Bari: Laterza, 1947–1949.

²⁵ *Плотин. Эннеады. В 7 т.* / Пер. Т.Г. Сидаша. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004–2005.

том, содержащий «Эннеады» с 1 по 11²⁶. Марией Анатольевной Солоповой был составлен сборник переводов Плотина на русский язык, который к моменту его издания в 1995 году был самым полным. В нем под одной обложкой были собраны переводы, созданные в течение последних полутора веков. Книга вышла в серии «Античная библиотека»²⁷. Замысел книги состоял в том, чтобы собрать переводы Плотина на русский язык и продемонстрировать, таким образом, уровень исследований Плотина в России, по этой причине тексты старых переводов не подвергались никакой редакторской правке. Сборник составлен по хронологическому принципу. В него также включены три энциклопедические статьи (В.С. Соловьева, А.Ф. Лосева и Ю.А. Шичалина), старые переводы (М.И. Владиславлева, Г.В. Малеванского, Б. Ерогина, П. Блонского, А.Ф. Лосева) и новые переводы (В. Лега, Т. Бородай, М. Гарнцева, М. Солоповой, Д. Никулина). В приложении дан перевод «Жизни Плотина» Порфирия в переводе М.Л. Гаспарова. В 1994 году в издательстве «Русская музыка» вышел сборник старых переводов Плотина Малеванского Г.В., которые были отредактированы В.Г. Гриндиным, что их значительно улучшило²⁸. Существует также киевское издание Плотина, в нем перепечатаны переводы Малеванского и добавлены некоторые другие трактаты, автор переводов которых неизвестен²⁹. В различных сборниках и журналах были опубликованы новые переводы отдельных трактатов Плотина и посвященные им исследования, сделанные М.А. Гарнцевым, Т.Ю. Бородай, Ю.А. Шичалиным, Л.Ю. Лукомским, Д.В. Бугаев, М.А. Солоповой и С.В. Месяц³⁰.

²⁶ Плотин. Трактаты 1-11 / Пер. Ю.А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007.

²⁷ Плотин. Сочинения в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995.

²⁸ Плотин. Избранные трактаты. В 2 т. М.: Русская музыка, 1994.

²⁹ Плотин. Эннеады. В 2 т. Киев, 1995.

³⁰ См.: Избранная библиография.

КРАТКИЙ ОЧЕРК МЕТАФИЗИКИ ПЛОТИНА

Современные исследователи, начиная с Эрика Робертсона Доддса, рассматривают философскую систему Плотина как начало нового этапа в развитии платонизма, характеризующуюся двумя признаками, отсутствующими у предшественников Плотина — средних платоников. Первый признак — это признание вышебытийной природы первоначала, то есть Единого, второй — соединение в одной ипостаси Ума и умопостигаемого объекта. Если раньше исследователи видели в метафизике Плотина египетские влияния, связывая их, например, с его учителем Аммонием Саккасом¹, то Э.Р. Доддс в знаменитой статье 1928 года “*The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’*”² выявил точные текстуальные параллели между описанием Единого, Ума и Души в «Эннеадах» и первой и второй гипотезами платоновского «Парменида». Сам же Плотин не считал себя новатором. О своей философской деятельности он говорил исключительно как об экзегезе: «В наших теориях нет ничего нового, и они не сейчас родились. Они сформулированы уже давно, но не получили развития, и сегодня мы являемся лишь экзегетами этих старых доктрин, о древности которых говорят нам сочинения Платона»³. Тем не менее, у Плотина не было стремления создать учебник платонизма, как это делали средние платоники — Альбин («Учебник Платоновской философии», «Введение к диалогам Платона») и Апулей («О Платоне и его доктрине») — или написать комментарии к отдельным платоновским диалогам, как, например, автор «Анонимного комментария к *Теэтету*». Верность Платону, по мысли Плотина, состояла не в представлении новых доказательств правильности его учения, а в дальнейшем раскрытии и осмыслении.

¹ Хотя точно неизвестно, был ли он египтянином.

² Dodds E.R. *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic “One”*// *The Classical Quarterly*. 1928. Vol. 22, №. 3/4. P. 129–142

³ V 1 8, 10. Пер. Ю.А. Шичалина.

Путь «снизу вверх». Порфирий в «Жизни Плотина» рассказывает о вопросе, который задал Амелий, второй близкий ученика Плотина, Дельфийскому оракулу. Он спросил, куда переселится душа учителя после смерти? Аполлон ответил весьма развернуто. Он сказал, что Плотин, разрешившись от смертных оков, окажется в сфере божественного и будет беседовать там с Радамантом, Миносом, Эаком и с великими философами — Платоном и Пифагором. Однако смерть никого не может освободить от зла материального мира, только сам человек способен к такому освобождению. Поэтому к смерти нужно готовиться всю жизнь, очищая свою душу от скверны порока. Порфирий восхвалял душевные достоинства своего учителя.

«Душа его была бодрственной и чистой, всегда устремленной к божественному, куда влекла его всецелая любовь; сказано, что все силы свои он напрягал, чтобы преодолеть горькие волны этой кровавой жизни. Так божественному этому мужу, столько раз устремлявшемуся мыслью к первому и высшему Богу по той стезе, которую Платон указал нам в “Пире”, являлся сам этот Бог, ни облика, ни вида не имеющий, свыше мысли и всего мысленного возносящийся, тот Бог, к которому и я, Порфирий, единственный раз на шестьдесят восьмом своем году приблизился и воссоединился. Плотин близок был этой цели — ибо сближение и воссоединение с всеобщим Богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной»⁴.

Таким образом, целью жизни Плотина было освобождение от материального мира и возвращение к высшему Богу, Единому, и соединение с Ним, средством же для такого возвращения была философия.

К Единому как источнику и началу мы неизбежно приходим, говорит Плотин, совершая путь «снизу вверх»: от чувственного космоса в поисках истоков его одушевленности мы поднимаемся к Душе, стремясь понять начало его красоты. От Души мы восходим к ее ближайшему соседству более единому, чем она, Уму, а дальше стремимся еще выше к причине ума и к самому принципу единства. Как возможно возвращение души к Единому, если Единое на-

⁴ Пер. М.Л. Гаспарова.

ходится за пределами как телесного, так и умопостигаемого миров? Это возможно потому, что Единое является непостижимым даже для Ума источником всякого бытия, и именно поэтому оно является предметом всеобщего стремления, пусть и неосознанным. Плотин отождествляет Единое с платоновской идеей Блага, с принципом, сохраняющим жизнь и удерживающим в бытии всё сущее. Плотин неоднократно возвращается к формуле «Благо — не сущность, но еще выше, чем сущность, превосходя ее достоинством и мощью» (Платон. «Государство» 509b7-9). Тогда что означает для души стремиться к Единому? И может ли это стремление быть удовлетворено? Есть только один путь возвести свою душу к Единому, говорит Плотин, нужно познать себя. Этот путь самопознания тождествен удалению и избавлению от зла. Что в данном случае означает самопознание? Познать себя значит обнаружить Единое как свое собственное начало и причину. Чтобы это сделать, нужно, во-первых, отказаться в мышлении от всех чувственных образов, то есть покинуть сферу представлений (φαντασία), и верить себя чистому уму. Во-вторых, уже возведя душу к уму, в нем отыскать его начало. Вот тогда, отказавшись от всякой опоры в мысли, можно стать созерцателем Единого:

«Поскольку то, что мы ищем, едино, а ищем мы начало всего, то есть Благо и Первое, то нужно оказаться неподалеку от тех, что рядом с первыми⁵, не падая до самых последних, а стремясь к первым, и возводя себя от чувственного, то есть последнего, сделаться свободным от всякого зла в силу этой устремленности к благу, подняться к началу в себе самом, и стать единым из многих в намерении стать созерцателем начала и Единого» (VI 9 3, 14-22)⁶.

Созерцать Единое не означает познать его, никакое познание не достигает Единого. Созерцать Единое значит быть вместе с ним, в этом смысле Плотин говорит о теории Единого.

⁵ С первыми сущими, то есть с идеями.

⁶ Ἐπεὶ τοίνυν ἐν ἑστὶν ὁ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τἀγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ' ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον. Здесь и далее, если не указан переводчик, перевод мой.

Постичь природу Единого не просто трудно, а в принципе невозможно, ведь она не обладает ни формой, ни видом. Поэтому-то душа, стремясь к Единому, лишается всякой опоры даже в мысли и испытывает страх ничего не увидеть:

«Чем тогда будет Единое, и какую природу оно имеет? Я думаю, ничего удивительного, что сказать об этом непросто, когда столь же непросто сказать и о бытии, и об идее, хотя наше знание основано на идеях. По мере того как душа приближается к лишенному вида (Единому. — *Н.В.*), совершенно бессильная постичь его природу, поскольку она не имеет предела и как бы несет на себе отпечатки пестроты образов, душа теряет почву под ногами и боится, что перед нею ничего нет» (VI 9 3, 1-5)⁷.

Когда же душа приблизится к Единому, она обретет новую способность видения, благодаря только тому, что она находится рядом с ним. «Когда душа хочет видеть сама собой, тогда, узревая только в силу того, что она — с ним, и будучи единой в силу того, что едина с ним, она не думает вовсе, что обладает искомым, потому что она перестала быть иной мыслимому»⁸. Плотин, испытавший опыт этого соединения, так рассказывает о нем:

«Тот, кому удастся составлять одно целое с самим собой, не раздваиваясь, одновременно соединяется с Богом, которого обретает в молчании. Он с Богом, насколько может и желает. При обратном движении он возвращается к раздвоению достаточно очищенным, чтобы не удалиться от Бога, и таким образом сможет вновь обрести Божественное присутствие, как только вернется к Нему. При своем временном возврате к раздвоению он усовершенствуется: прежде всего, он сознает, что он отделен от Бога. Возвращаясь же внутрь себя, он обретает все, то есть сознание и единство с Богом; освобождаясь затем от сознания из страха несходства с Богом, он, наконец, остается там “один”» (V 8, 11, 4-12)⁹.

⁷ Τί ἂν οὖν εἴη τὸ ἐν καὶ τίνα φύσιν ἔχον; Ἡ οὐδὲν θαυμαστὸν μὴ ῥάδιον εἶπεῖν εἶναι, ὅπου μὴδὲ τὸ ὄν ῥάδιον μὴδὲ τὸ εἶδος· ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γινῶσις εἶδεσιν ἐπερειδομένη. Ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἢ ψυχὴ ἦ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχει.

⁸ Пер. Ю.А. Шичалина. Καθ' ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ, μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἐν οὖσα τῷ ἐν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἶεταί πως ἔχειν ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν.

⁹ Пер. Е. Штофф. εἰς ἐν αὐτῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀποφρητὶ παρόντος, καὶ ἔστι μετ' αὐτοῦ ὅσον

Пьер Адо пишет об этом опыте обретения себя, что «Плотин не призывает нас к растворению личности в нирване. Напротив, опыт Плотина открывает нам, что наша личная идентичность предполагает некий невыразимый Абсолют, являясь одновременно его эманацией и выражением»¹⁰. Абсолютное открывается в нашей собственной душе, потому что оно всегда действует в нас, наша же задача только заметить его действие в себе.

Путь «сверху вниз». То, что современные исследователи называют метафизической системой Плотина, есть плод реконструкции его взглядов на мир в целом, в котором можно выделить следующие уровни реальности. Единое — находящееся выше бытия непостижимое начало всех вещей; Ум — подлинное бытие и умопостигаемая реальность; Душа — еще один элемент подлинной реальности, связующее звено между Умом и телесным миром, и, наконец, космос. Согласно первой гипотезе платоновского «Парменида», если единое только едино (137 d), то нужно отрицать все возможные предикаты, которые о нем сказываются, поэтому о просто едином нельзя ни мыслить, ни говорить: «Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нём, ни чувственного его восприятия, ни мнения» (142a). Эта гипотеза соответствует уровню платоновскому Единого. Согласно второй гипотезе «Парменида», если единое существует (142 b), то оно представляет собой уже единое-сущее, которое разворачивается во всей безграничной полноте умопостигаемого мира. Единое-сущее соответствует у Плотина уровню Ума. Ум содержит в себе всё и есть всё — все умопостигаемые смыслы: «Ибо он [ум] охватывает в себе все бессмертное — всякий ум, всякого бога, всякую душу, существующие вечно»¹¹. Душа, третья ступень бестелесной иерархии, имеет наиболее сложное устройство. Как говорит об этой ипостаси Ю.А. Шичалин: «Душа занимает центральное место в размышлениях Плотина... в поле его зрения находится как индивидуальная душа, так и душа космоса — природа, — т.е. некое

δύναται καὶ θέλει, εἰ δ' ἐπιστραφεῖ εἰς δύο, καθαρὸς μένων ἐφεξῆς ἐστὶν αὐτῷ, ὥστε αὐτῷ παρεῖναι ἐκείνως πάλιν, εἰ πάλιν ἐπ' αὐτὸν στρέφοι, ἐν δὲ τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ' ἔχει· ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἑτέρος ἐστὶ δρᾶμῶν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔχει πᾶν, καὶ ἀφεὶς τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦπίσω τοῦ ἑτέρου εἶναι φόβῳ εἰς ἐστὶν ἐκεῖ.

¹⁰ Адо Пьер. Плотин или Простота взгляда. М., 1991. С. 23.

¹¹ VI 4 1, 5-11. Пер. С.В. Месяц.

единое начало, совершающее все в соответствии с порождающими понятиями (III 1 7, 3-4), а также Душа как некая главная сущность, следующая непосредственно за Умом»¹². Плотин выделяет два уровня души: первый уровень — Душа сама-по-себе, второй — Мировая душа, или Природа, и частные души. Если Душа сама-по-себе, или идея Души, находится в Уме и всецело принадлежит сфере умопостигаемого, то Мировая душа и частные души уже связаны с телесным миром. В трактате «О природе, созерцании и едином» (III 8 5, 1) Плотин пишет, что Природа простирается вплоть до растений.

Ипостась или природа? Довольно долго считалось, что названные три уровня реальности Единое – Ум – Душа представляют собой три умопостигаемые ипостаси. Это представление соответствовало названию трактата Плотина «О трех начальных ипостасях», данное Порфирием. Однако у самого Плотина термин «ипостась» применяется к Единому крайне редко и всегда с оговорками. Например, говоря об ипостаси Единого в трактате VI 6 «О числах», Плотин подчеркивал, что оно, как и любая единица и число, представляет собой не чисто мыслительную абстракцию, но реально и самостоятельно существующую вещь. Однако понятие ипостась, как показала С.В. Месяц, несет в себе смысл причинности, то есть ипостась — это нечто, являющееся порождением вышестоящей причины. Единое само является причиной всякой ипостаси, поэтому оно превышает их все. Так что ипостасями могут быть названы только проявления, реализации Единого — Ум, Душа и космос, которые самым своим существованием указывают на лежащую в их основе более высокую природу¹³.

Более характерно для Плотина говорить о природах, а не об ипостасях¹⁴. В трактатах «О трех начальных ипостасях» и «Против гностиков» (V 1 8, 27; II 9 1, 20) Плотин говорит о «трех природах», поскольку никакой другой термин не может объединить

¹² Шичалин Ю.А. Плотин // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 583.

¹³ Месяц С.В. Ипостась в античной философии // Православная энциклопедия. Т. 26. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 180–183.

¹⁴ Шичалин Ю.А. По поводу названия трактата Плотина V 1 «О трех начальных ипостасях» // Вестник древней истории, № 4, М. 1986. С. 118–125.

сверхбытийное Единое, чистое бытие Ум и дискурсивное мышление — Душу. Ю.А Шичалин полагает, что «природа используется здесь вполне терминологично, поскольку трактаты относятся к разным периодам платоновского творчества, а слово «природа» единообразно применяется к последовательности ум — душа — единое»¹⁵. В трактате «Против гностиков» (II 9 1) Плотин говорит, что «природе Блага» тождественна с «природой Единого». Этот фрагмент еще раз подтверждает, терминологическое использование слова «природа».

Единое и проблема эманации. Если Единое находится по ту сторону бытия и сущности, если оно никак не связано с миром, то как же Единое может быть началом и причиной сущего (V 3 15, 28-30)? Почему само сущее — это след Единого (ἵχνος) (V 5 5, 12)? Вот вопросы, вокруг которых разворачивается метафизическая система Плотина. Плотин приводит множество аргументов в пользу того, что именно Единое — Первое, а не Ум или бытие, как например, у Нумения Апамейского или, возможно, у Аммония, учителя Плотина¹⁶. Как возможен переход от высшего к низшему? Как и всё, что связано с пониманием природы Единого, процесс исхождения сущих оказывается не вполне доступен нашему уму. Ведь, все, что говорится о Едином, говорится только «ради убеждения, так что приходится употреблять слова вопреки их смыслу» (VI 8, 13. 4-5). Поэтому Плотин, говоря об исхождении сущих из Единого, эманации, использует метафоры. Чаще всего это метафоры свечения или истечения.

Что показывает процесс эманации? Он показывает переход от Единого самого-по-себе к единому-сущему, от единого первой гипотезы «Парменида» к единому-сущему второй гипотезы. Как это возможно, если первая гипотеза исключает вторую? Получается, что, с одной стороны, нужно утверждать трансцендентность Еди-

¹⁵ Там же. С. 123.

¹⁶ Об учении Аммония доподлинно ничего не известно. Исходя из того, что Ориген-платоник был учеником Аммония, Эдуард Целлер делает вывод, что Аммония платонизм был знаком только в среднеплатоническом варианте, поскольку Ориген учил о тождестве верховного Бога и Ума. В научной литературе после Целлера предпринимались дальнейшие попытки реконструировать учение Аммония. (См.: Шичалин Ю.А. Аммоний Саккас // Античная философия. Энциклопедический словарь. ... С. 104-105.

ного, то есть, что Единое независимо от всех своих следствий, внеположенно миру, ничто по отношению к миру, а с другой, что Единое — это начало сущих, их первая причина, то, с чем каждое сущее связано. Плотин говорит в самом начале трактата V 2 1 «О возникновении и порядке того, что вслед за Первым»: «Единое — всё и ничто, потому что начало всего — не “всё”, разве что оно “всё” неким тамошним образом, потому что “всё” там, так сказать, проступило, а скорее, что его еще нет, но будет»¹⁷. Эту логическую возможность Единому быть всем, то есть не быть отличным от иного, и в то же время не быть ни одним из сущих, не быть даже собой, показывает и Платон в «Пармениде», говоря, что «единое не может быть тождественным ни иному, ни самому себе и, с другой стороны, отличным от себя самого или от иного» (139b). Единое ничто из сущих, и в то же время оно необходимое условие существования всего остального. Единое как бы может стать всем, хотя в отношении него не применимы никакие временные характеристики, оно не просто «старше» времени, оно даже старше вечности.

Плотин утверждает, что всё истинно сущее происходит из Единого, причем так, что следствия не отделены от своей причины, а причина не умаляется и не растворяется в своих следствиях (V 2 2, 25-29). «Поэтому это словно великая жизнь, растянувшаяся в длину: каждый из отрезков отличается от последующего, но благодаря ему всё — сплошно; и одно отличается от другого в смысле превосходства, но при этом первое не гибнет во втором»¹⁸. Принцип непрерывности причинно-следственной цепи сущего не обрывается в умопостигаемом. В трактате IV 8 «О нисхождении душ в тела» в 5 главе Плотин говорит, что *всё* происходит из божественного начала, пусть и через множество промежуточных ступеней, так что «сущие даже самого низшего уровня все же возводятся к Тому», то есть даже самое низшее и незначительное в своем бытии связано с Единым.

Δύναμις τῶν πάντων. Чтобы показать переход от Единого самого-по-себе к Единому-сущему, Плотин определяет природу

¹⁷ Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἶον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται.

¹⁸ Ἔστιν οὖν οἶον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον.

Единого как δύναμις τῶν πάντων «силу всего или способность всего»¹⁹: «Но что оно тогда? Возможность и мощь всего. Не будь ее, не было б и всего, в частности, ума как первой и всеобщей жизни. А то — превышающая жизнь причина жизни. Потому что действительность жизни, являющаяся всем, — не первое, но она словно излилась из первого как из источника» (III 8 10, 1-2)²⁰. Таким образом, Плотин предлагает теоретическое решение проблемы начала, которое позволяет Единому порождать сущее, быть первой причиной сущего, но при этом не зависеть от мира, оставаться трансцендентным миру. Это определение Плотина широко обсуждалось в исследовательской литературе. Артур Армстронг считал, что оно переворачивает всю систему Плотина с ног на голову, потому что Единое оказывается несовершенным без своих следствий. Армстронг понимает Плотина так, что Единого как бы эволюционирует, переходит от возможности к действительности. Вслед за Армстронгом Джон Рист также считал, что учение о Едином как о силе, или способности, носит у Плотина отпечаток стоических представлений о семенных логосах, саморазвивающихся зародышах, которые нуждаются в раскрытии для своей полной реализации. С нашей точки зрения, определение природы Единого как δύναμις τῶν πάντων вовсе не означает, что Плотин вносит в Единое изменчивость или предполагает неполноту природы начала. Плотин таким образом хочет показать независимость начала от следствий. Сам Плотин в этом же трактате, говоря о природе начала (III 8 10, 5-10), будто бы отвечает своим современным критикам, называя Единое источником, не умаляющимся в своей полноте:

«В самом деле, представь мысленно источник, не имеющий другого начала и целиком отдающий себя рекам, но реками не исчерпанный, а сам по себе пребывающий в полной безмятежности, тогда как реки, вышедшие из него, до того как потечь по своим руслам, пока еще находятся все вместе, но при этом каждая словно уже знает, куда она направит свои токи. Или вообрази жизнь огромного растения, которая пронизала все растение, но ее начало — пребывает и не рассеялось в этом всем,

¹⁹ См.: V 1 7, 9–10; V 3 15, 33; V 4 1, 36.

²⁰ Τί δὲ ὄν; Δύναμις τῶν πάντων· ἥς μὴ οὐσης οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς ζωὴ ἢ πρώτη καὶ πᾶσα. Τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς· οὐ γὰρ ἡ τῆς ζωῆς ἐνέργεια τὰ πάντα οὕσα πρώτη, ἀλλ' ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτὴ οἷον ἐκ πηγῆς.

поскольку оно словно обосновалось в корне. Так вот, это начало обеспечило растению всё множество проявлений его жизни, но само — пребывает, оставаясь вне множественности, но как ее начало»²¹.

Δύναμις как начало у Платона. Первым природу начала бытия и мышления как δύναμις определил Платон. В диалоге «Софист», пытаясь найти определение софиста, Теэтет и Чужеземец из Элеи подошли к вопросу о том, что такое небытие и можно ли его определить. Они пришли к выводу, что небытие нельзя ни помыслить, ни высказать, потому что небытию нельзя ничего приписать. Однако, это также означает, что небытие нельзя опровергнуть, нельзя сказать, что небытия нет. И тут же они столкнулись с еще большей проблемой, с невозможностью говорить и мыслить о самом бытии. Ведь никакое имя, никакая мысль, оставаясь словом или мыслью, не может мыслить бытие или говорить о бытии, потому что тем самым они оказались бы вне бытия, ведь мысль и имя отличны от того, о чем эти мысль и имя. Оказывается, с одной стороны, что для того, чтобы быть, мысль и слово не должны отличаться от бытия. Но, с другой стороны, если мысль и имя совпадают с бытием, ничем не отличаются от бытия, то они перестанут быть мыслью и словом, ведь они не будут уже говорить о бытии и мыслить о бытии, а будут тем самым бытием. «Кто допускает имя, отличное от вещи, тот говорит, конечно, о двойственном... ведь если он принимает имя вещи за то же, что есть она сама, он будет вынужден либо произнести имя ничего, либо, если он назовет имя как имя чего-то, то получится только имя имени, а не чего-либо другого» (244 d). Такова апория мысли и бытия в «Софисте» Платона. Оказывается, что мышление и язык невозможны, находятся ли они в бытии или вне бытия. Чтобы мысль и слово были как-то возможны, Платон предлагает определить бытие как δύναμις («Со-

²¹ Пер. Ю.А. Шичалина. Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσαν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτήν ἡσυχῶς, τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλλη ρεῖν ὁμοῦ συνόντας ἔτι, ἥδη δὲ οἷον ἐκάστους εἰδότας οἱ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ ρεύματα· ἡ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης καὶ οὐ σκεδασθείσης περὶ πᾶν αὐτῆς οἷον ἐν ρίζῃ ἰδρυμένης. Αὕτη τοίνυν παρέσχε μὲν τὴν πᾶσαν ζωὴν τῷ φυτῷ τὴν πολλήν, ἔμεινε δὲ αὐτῇ οὐ πολλὴ οὐσα, ἀλλ' ἀρχὴ τῆς πολλῆς.

фист» 247 d8 – e4). «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность²². Это определение позволяет Платону сделать бытие мыслью, а мысль бытием. Познавать означает действовать, а быть познаваемым — испытывать воздействие.

«Что же? Считаете ли вы, что познавать или быть познаваемым — это действие или страдание или то и другое вместе? Или одно из них — страдание, а другое — действие? Или вообще ни то ни другое не причастно ни одному из двух [состояний]? ... Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие, согласно этому рассуждению, познаваемое познанием...»²³.

Таким образом, у Платона ум оказывается активным началом, воздействующим на бытие. Но нужно помнить, что речь в данном случае идет не о бытии как таковом, не о бытии самом по себе, которое осталось вне мысли, отменяющим саму мысль, а о бытии как предмете мысли, о мыслимом бытии. Ум и бытие оказываются двумя сторонами одной силы, поскольку воздействие невозможно без претерпевания, а претерпевание — без воздействия.

Два δύναμις'а у Аристотеля. Понятие способности (δύναμις) развивает Аристотель, выделив два его основных смысла — действие и способность испытывать воздействие. В «Метафизике» книге Δ главе 12²⁴ Аристотель говорит, что понятия способности (δύναμις) имеет несколько значений, ведь «о способности и о том,

²² Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιοῦν [τινα] κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, καὶν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

²³ Τί δέ; τὸ γινώσκειν ἢ τὸ γινώσκεσθαι φατε ποῖημα ἢ πάθος ἢ ἀμφοτέρων; ἢ τὸ μὲν πάθημα, τὸ δὲ θάτερον; ἢ παντάπασιν οὐδέτερον οὐδέτερου τούτων μεταλαμβάνειν; ... τὸ γινώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γινωσκόμενον ἀναγκαῖον αὐτὸ συμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὲ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως...

²⁴ Похожие рассуждения имеют место в книге Θ глава 1. Д. Росс и другие исследователи считают, что эта книга написана позже Δ и ссылается на нее.

что может, говорить в разных значениях» (1046 а 4)²⁵. Первым он разбирает значение способности как действия, потому что таково ее основное значение (διόρισωμεν ...πρῶτον περὶ δυνάμεως ἢ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως [1045 b 35]). Аристотель определяет такую способность как способность изменять или приводить в движение вещь, находясь в другом, чем эта вещь, или поскольку эта вещь сама может быть рассмотрена как нечто иное: «Способностью называется начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное...» (1019 а 15)²⁶. Таким образом, Аристотель приравнивает такую способность к энергии. Свое определение Аристотель разъясняет на примерах строительного и врачебного искусств. Строительное искусство воздействует на материал, находясь в строителе, а не в постройке, поскольку источник движения строящегося в строителе. А вот врачебное искусство и то, на что оно воздействует, может находиться в одном и том же человеке, если врач лечит сам себя. Но в последнем случае человек болен не потому, что он врач, а потому что он больной, а значит, это только случайное совпадение, что искусство врачевания и болезнь, на которую оно воздействует, заключено в одном человеке. Второе значение δύναις — это способность вещи быть объектом изменения со стороны другого или самой себя, но поскольку она иное. Причем изменение может быть рассмотрено либо вообще, либо как изменение к лучшему. В трактате «О душе» способность приводить в движение и быть источником изменения, но уже не в качестве внешнего агента, а как внутреннюю способность вещи, Аристотель определяет как энтелехию. Аристотель разделяет энтелехию на первую и вторую, если вторая энтелехия представляет собой постоянное действие, то есть чистую энергию, то первая энтелехия — это такое действие, которое, хотя и принадлежит самому агенту, но нуждается в том, что приведет ее в действие, тем самым она станет второй энтелехией.

Две энергии Единого. Под способностью (δύναις) Единого Плотин понимает способность воздействовать на иное. Пользуясь терминологией Прокла, такую способность можно назвать совершенной способностью (τελεία δύναις, «Начала теологии», теорема

²⁵ ὅτι μὲν οὖν λέγεται πολλαχῶς ἡ δύναις καὶ τὸ δύνασθαι.

²⁶ Δύναις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτέρῳ...

78). Тогда определение начала как $\deltaύναμις τῶν πάντων$ не противоречит словам Плотина о том, что «все первое и есть сама действительность», потому что способность в данном случае имеет значение действия ($ἐνέργεια$), а не претерпевания. Но как избежать противоречия в том, что всякое действие нуждается в том, на что это действие будет оказано? Ведь в этом случае Единое будет зависимо от своих следствий. Чтобы избежать этого противоречия, Плотин выделяет два типа действия ($ἐνέργεια$). Согласно Плотину, каждая совершенная природа, то есть Единое, Ум и Душа, обладает двумя типами энергии: одна — внутреннее действие, реализующее саму сущность данной природы, другая — внешнее действие, происходящее уже из сущности и являющееся *необходимым следствием* внутренней энергии, но иной ей по природе (V 4 2, 27-28): «У каждой природы одно есть действие его сущности, другое — действие, исходящее из сущности, действие сущности и есть каждая природа сама по себе, а действие, проистекающее от сущности, должно следовать по необходимости, будучи иным этой природе...»²⁷. О той силе, что находится внутри Единого, мы ничего не можем сказать, мы видим Единое только как беспредельную силу, происходящую из его сущности, которая является его внешней энергией или совершенной способностью.

Сила, исходящая из Единого, представляется Плотину беспредельной. В трактате VI 9 «О благе и о Едином» Плотин говорит о неисчерпаемой силе Единого²⁸: «Также и его беспредельность нужно понимать не в смысле невозможности дойти до конца его величины или числа²⁹, но в смысле неохватности его силы» (VI 9 6, 10-11). Этот трактат, девятый в хронологическом порядке, пред-

²⁷ Ἐνέργεια ἡ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστὶν ἐνέργεια ἑκάστου, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἐπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἐτέραν οὐσαν αὐτοῦ...

²⁸ Плотин говорит не только о бесконечности силы Единого. Например, в трактате V 5, озаглавленном Порфирием «О том, что умопостижаемое не вне ума», Плотин в шестой главе пишет о бесконечности Единого в смысле отсутствия у него формы, ведь если форма — это предел, а Единое выше формы, то оно не имеет предела.

²⁹ Аристотель в «Физике», разбирая проблему бесконечного, поместил его в категорию количества, к которой относятся число и величина. Поэтому Плотин делает уточнение, в каком смысле не надо понимать бесконечное применительно к Единому.

ставляет собой первое развернутое рассуждение Плотина о Едином как первоначале и конечном принципе всего мироздания. Сила Единого бесконечна и неделима, как неделимо само Единое. Причем Единое неделимо не в силу своей малости, скорее наоборот, в силу своего величия и превосходства над всем. Неделимость его природы, означает неделимость его силы, являющейся следствием этой природы. Эту неделимую силу невозможно ничем охватить и ей ничто не противостоит, в этом смысле она беспредельна. Она простирается вплоть до самых последних и наиболее слабых сущих — до порождений телесной природы и бесформенной материи.

Чтобы описать, как происходит эманация, Плотин прибегает к аналогии с огнем:

«Например, огонь: и у него одно действие есть составляющая его сущность теплота, а другое, которое возникает уже от этого, когда он действует по природе свойственным ему действием, неизменно пребывая при этом огнем. То же самое и там, только там — в еще большей степени: «покамест оно неизменно пребывает в свойственном ему обыкновении», из того совершенства, которое есть в нем, и от свойственного ему действия рожденное действие, получившее собственное бытие, — поскольку оно получило его от великой силы, собственно говоря, от величайшей из всех вообще, — становится чистым бытием и сущностью по той причине, что то — «за пределами сущности». Так что То — возможность всего, а это — уже всё»³⁰.

Бесформенное подлежащее. В процессе эманации высшая онтологическая ступень производит последующую ступень, которая сначала представляет собой бесформенное подлежащее (ὕποκειμενον), а затем получает оформление. Плотин понимает оформление как процесс возвращения субстрата к своему истоку, то есть как акт познания и уподобления ему: «все, возникшее прежде, появилось неоформленным и оформляется путем возвращения к тому, что его породило, как бы воспитываясь» (III 4 1, 8-10). Ум —

³⁰ οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἡ μὲν τίς ἐστι συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἤδη γινομένη ἐνεργοῦντος ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐν τῷ μένειν πῦρ. Οὕτω δὲ κακεῖ· καὶ πολὺ πρότερον ἐκεῖ μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκεῖῳ ἦθει ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲν οὖν ἀπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν· ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν. Καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα.

первое порождение Единого. Ему, как и Единому, свойственны два вида активности: активность «в себе» и активность «вовне». Внутренняя активность — это оформление себя, уподобление себя Единому. Оформившись, ипостась Ума обращается ко внешней активности, которая также представляет собой уподобление Единому, но теперь уподобление состоит не в оформлении себя, а в распространении блага во вне, то есть в создании следующего онтологического уровня, нового субстрата — Души. Душа в свою очередь продолжает действовать вовне, создавая материю и космос.

Причина творения Единым сущего. Почему Единое творит? Плотин отвечает так: «Если первое совершенно, если оно совершенней всего и есть первая сила, оно должно быть и самым сильным из всего сущего, так что все прочие силы насколько могут подражают ему»³¹ (V 4 1, 23-26). Плотин использует аристотелевский аргумент о том, что всякая совершенная вещь порождает, причем так поступают не только те существа, которые обладают сознательным выбором, но и те, что действуют по природе, и даже те, что не наделены душою, например, стихии. Действия стихий также являют собой уподобление Единому, распространяющему свою силу вплоть до самых последних вещей, как и он, они распространяют свою природу на иное себе:

«А мы видим: любое другое, ежели достигает совершенства, — рождает, и для него невыносимо оставаться в себе самом, так что оно производит нечто иное, причем я имею в виду не только то, что сознательно выбирает, но и то, что растет безо всякого выбора, и даже неодушевленное, которое также, насколько может, делится своим: например, огонь греет, холодит снег, и зелья также воздействуют на другое, чем оно, и всё всякий раз по возможности воспроизводит начало в его вечности и благости»³² (V 4 1, 23-26).

³¹ Εἰ τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο.

³² Пер. Ю.А.Шичалина. "Ὅτι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἦ, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν, ἀλλ' ἕτερον ποιοῦν, οὐ μόνον ὅτι ἂν προαίρεσιν ἔχῃ, ἀλλὰ καὶ ὅσα φύει ἄνευ προαιρέσεως, καὶ τὰ ἄψυχα δὲ μεταδίδοντα ἑαυτῶν καθόσον δύναται· οἷον τὸ πῦρ θερμαίνει, καὶ ψύχει ἡ χιών, καὶ τὰ φάρμακα δὲ εἰς ἄλλο ἐργάζεται οἷον αὐτὰ—πάντα τὴν ἀρχὴν κατὰ δυνάμιν ἀπομιμούμενα εἰς αἰδιότητά τε καὶ ἀγαθότητα.

ПРОБЛЕМА ЗЛА В ПЛАТОНИЗМЕ ДО ПЛОТИНА

В чем причина зла? Винить ли в нем душу, провидение, светила или материю? Вот вопросы, которым в платонизме со времен Платона уделяется особое внимание. Татьяна Юрьевна Бородай в своей статье «Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина»¹ указывает на то, что ответ на вопрос: «Что такое зло?» всегда тесно связан с главными предпосылками мирозерцания в целом. Зло как философская проблема появляется впервые в платонизме, потому что именно Платон первым утвердил понятие единого всеблагого Бога. Этот богословский тезис, как считает Бородай, — основа всего платонизма, более важная, чем даже учение об идеях, и существование зла в мире ставит его под угрозу. Платон полагает, что такой Бог, каким он себе его мыслил, не может быть причиной какого бы то ни было зла. Но если зло все-таки есть, то либо Бог не благ, поскольку творит зло, либо помимо него в космосе действуют иные причины, обуславливающие наличие зла, а это угрожает постулату о единстве первой причины. Таким образом, с самого начала в платонизме проблема зла требовала для своего решения теодицеи.

В античной традиции понятие зла охватывало, во-первых, зло, понимаемое как метафизический принцип или, по крайней мере, как феномен космического порядка, во-вторых, — моральное зло, то есть душевный порок и его реализацию, и, в третьих, разного рода неморальное зло, страдание как таковое: бедность, болезнь, дурную славу и т.п. Эти аспекты понятия зла не всегда отчетливо различались на теоретическом уровне и их взаимосвязь в контексте различных философских учений могла иметь разные формы². Платон и его

¹ Бородай Т.Ю. Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина // Проблема зла и теодицеи. Материалы международной конференции 6-9 мая 2005 г. М., 2006. С. 54.

² Серёгин А.В. Учение о зле в античной философии (раздел статьи

последователи, рассматривая феномены уродства, болезни, смерти и порочности души как отдельные проявления зла, видели возможность свести их к некоему единому эйдосу, или идее, зла, а также поставить вопрос о его причине в рамках своей доктрины. Такой субстанциальный подход позволил им очертить искомый предмет исследования — зло как таковое, зло само-по-себе.

Платон. Объявив материю злом самим по себе, Плотин считает, что всецело следует Платону. При этом Плотин, как было сказано, никогда специально не комментировал и даже просто никогда не цитировал обширные фрагменты из диалогов Платона. Точно неизвестно, какие тексты Платона были ему знакомы. Привлекает он весьма небольшой круг платоновских текстов («Тимей», две первые гипотезы «Парменида», миф в «Федре», речь Диотимы в «Пире», VI – VII книги и миф Эра в X книге «Государства», Второе письмо). Плотин использовал не только платонический материал. Как замечает Порфирий («Жизнь Плотина» 14. 4-7), «в сочинениях его присутствуют скрытно и стоические положения, и перипатетические, особенно же много аристотелевских, относящихся к метафизике»³.

Проблема зла у Платона является, возможно, еще более сложной, чем таковая в философии Плотина, и совершенно точно более дискуссионной⁴. В этом исследовании нам не по силам было бы

«Зло») // Православная энциклопедия. Т. 20, М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 205–265

³ Пер. М.Л. Гаспарова. Как отмечает Ю.А. Шичалин, «в большом числе сохранившиеся сочинения комментатора Аристотеля Александра Афродисийского оказываются наиболее релевантным фоном для рассмотрения многих текстов Плотина и их корректного понимания». Шичалин Ю.А. Плотин // Античная философия. Энциклопедический словарь... С. 581.

⁴ Можно назвать только некоторые из последних работ, посвященных этой проблеме, чтобы увидеть, что интерес к вопросу о причине зла в философии Платона нельзя считать исчерпанным: *Mohr R.* Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X, 899-905 // *Mind*. 1978. Vol. 87. № 348. P. 572–575; *Mohr R.* The Sources of Evil Problem and the ἀρχὴ κινήσεως doctrine in Plato // *Apeiron*. 1980. Vol. 14. № 1. P. 41–56; *Carone G.R.* Teleology and Evil in Laws 10 // *Review of Metaphysics*. 1994. Vol. 48. № 2. P. 275–298; *Nightingale A.W.* Plato on the Origins of Evil: The Statesman Myth Reconsidered // *Ancient Philosophy*. 1996. Vol. 16. №1. P. 65–91.

предложить ее решения, кроме того это не входит в наши задачи. Мы только наметим некоторые вехи в мысли Платона, помогающие понять тот контекст, в котором размышляет Плотин над проблемой зла. Если предполагать, что у Платона была некоторая последовательная теория зла, то одни исследователи утверждают, что источников зла, согласно Платону, было несколько, другие, — что один, но расходятся во мнении, каков этот источник. Одна из первых обобщающих критических работ, посвященных проблеме зла у Платона, принадлежит Гарольду Чернисс: «Источники зла согласно Платону»⁵. Его позиция выражена в множественном числе слова «источник», которое он употребил в заглавии статьи, назвав ее «источники зла», а не источник. Среди тех, кто полагает, что Платон считал злом материю или телесность, Чернисс называет Властоса⁶, Фестюжьера⁷ и др., а в качестве их оппонентов — Чилкотта⁸, Корнфорда⁹ и др., которые полагали злом иррациональный элемент в душе. По мнению автора, не удивительно, что до сих пор не выработано общего мнения по вопросу источника зла у Платона, потому что Платон сам никогда не пытался создать законченной доктрины или системы. Исследователи ошибаются, пытаясь из платоновской теории зла вывести однозначные следствия о том, каков его источник. Зло в любом случае коренится в феноменальном мире: зло — это некий недостаток, имеющийся у всех феноменальных вещей по сравнению с ноуменальными. Таким образом, зло оказывается необходимым выводом из самого платоновского анализа физической реальности как несовершенного подобия мира идей. Кроме того, поскольку Платон относит зло к феноменальному миру, то объяснение его не может носить законченного характера. Единственным правильным ответом на вопрос: что есть зло, согласно Платону, будет утверждение, что зла вообще нет, оно не существует, потому что оно отсутствует в мире

⁵ *Cherniss H.* The sources of evil according to Plato // *The American philosophical society*. 1954. Vol. 98. № 1. P. 23–30.

⁶ *Vlastos G.* The disorderly motion in Timeaeus // *Classical Quarterly*. 1939. Vol. 33. P. 80–82.

⁷ *Festugiere A.J.* Platon et l'Orient // *Revue de Philologie*. 1947. P. 36–42.

⁸ *Chilcott C.M.* The platonic theory of evil // *Classical Quarterly*. 1923. Vol. 17. P. 29–31.

⁹ *Cornford F.M.* Plato's cosmology. London, 1937. P. 209–210.

подлинно существующих ноуменальных сущностей. Нужно отметить, что эта статья 1954 года до сих пор не утратила своей актуальности, ее цитируют современные исследователи Платона, такие как Ричард Мор, Габриела Кароне, Андреа Найтингейл, которые, конечно, предлагают свои оригинальные решения.

Как уже было сказано, проблема зла в философии Платона возникает в религиозном аспекте. Критикуя несовершенных антропоморфных богов мифологии, Платон выдвинул философскую концепцию абсолютно благого и совершенного божества, которое не может быть причиной какого бы то ни было зла: «Бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не Бога»¹⁰. Сняв с Божества ответственность за зло, Платон тем самым возлагает ее на иные причины, отличные от воли Бога. Например, в 10 книге «Государства» он предлагает такой вариант теодицеи. Души бессмертны, они вечно перерождаются из тела в тело. Если само-по-себе телесное существование является греховным, то души должны быть сами за него ответственны. Поэтому, согласно видению Эра, перед новым телесным воплощением души в загробном мире выбирают свой будущий образ жизни и сопровождающего демона, исходя из предпочтений, почерпнутых в предыдущих воплощениях¹¹. Таким образом, Платон возлагает ответственность за выпадающее душе в этом мире зло на саму душу, что позволяет ему утверждать, что появление зла — «это вина избирающего, а Бог не виновен»¹². Тогда все зло, которое терпит душа в ее земном существовании, можно объяснить как воздаяние за грехи, совершенные в предыдущей жизни. Но что именно следует полагать злом для души?

В той же книге «Государства» (608d13 – 611c3) Сократ, предлагает доказательство бессмертия души. Он говорит, что нечто неуничтожимо по своей природе, если зло, появляющееся в нем, не может его погубить. Поскольку зло одним своим присутствием

¹⁰ Платон. Государство, 379с – 380а. Пер. А.Н. Егунова.

¹¹ Там же. 614b – 621b.

¹² Там же. 617е.

губит вещи изнутри, делая их сначала негодными, то есть неспособными действовать согласно своей природе, а затем — уничтожая их. Для души единственным злом является несправедливость и вообще порочность, но ведь порочность не может уничтожить душу, она даже не приводит к разделению души и тела. Тогда, если порочность не может уничтожить душу, то абсурдно было бы предположить, что душа гибнет от какого-то другого вида зла, а от своего собственного не гибнет: «Раз даже собственные порочность и зло не способны убить и погубить душу, то от зла, назначение которого — губить другие вещи, вряд ли погибнет душа или что-нибудь иное, кроме того, для чего это зло предназначено»¹³. Следовательно, утверждает Сократ, душа бессмертна. Важно отметить, что в этом фрагменте «Государства», во-первых, Платон дает общее определение того, что можно называть благом и злом: все губящее и разрушающее он определяет как зло, все сохраняющее и приносящее пользу — как благо¹⁴, кроме того, он утверждает существование вещей, не приносящих ни блага, ни зла, то есть нейтральных, не благих и не злых. Во-вторых, порча той или иной вещи состоит в частичной потере или в полной утрате способности действовать согласно своему назначению, как например, воспаление глаза мешает ему видеть. В-третьих, речь здесь не идет о зле вообще или о зле как таковом, а только о зле, специфическом для той или иной вещи. В качестве примеров различного вида зол Платон приводит спорынью для хлеба, ржавчину для железа и меди, болезнь для тела, порочность для души. Из этих примеров ясно, что спорынья для железа не будет злом, а будет как раз чем-то нейтральным, не губящим и не сохраняющим его, как и ржавчина для тела, которая просто ему не свойственна. Итак, зло определяется функционально и относительно каждой вещи.

От утверждения бессмертия души Сократ переходит к доказательству ее самотождественности: ничто вечное не может состоять из многих начал и быть плохо устроенным, а значит, душа проста и неизменна. Но нам в нашем нынешнем состоянии нелегко постигнуть истинную природу души, потому что она скрыта как природа древнего божества Главка — под ракушками, илом и прочей

¹³ Там же. 610 b-c.

¹⁴ Там же. 608e3: Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν.

грязью. Вот почему нам трудно увидеть в ней нечто божественное. Платон имеет в виду, что порочность, как специфическое зло души, проявляется в душе с такой силой, что ее божественная, вечная и самотождественная сущность оказывается от нас скрытой. Причем всякая порочность возникает в душе только в результате общения с телом (τοῦ σώματος κοινωνία), то есть вследствие телесного существования.

Похожее рассуждение мы встречаем и в «Федоне» (65a), где истинный философ определяется как тот, кто «почти целиком освободил душу от общения с телом»¹⁵, но выбран иной аспект рассмотрения того зла, которое приносит душе общение с телом. Если в «Государстве» акцент делался на «физиологическом» зле тела — болезни, страдании и смерти, — и из-за этого оставалось не вполне ясным, каким образом вообще общение с телом может повредить душе, сделать ее порочной, если даже «никто никогда не докажет, что души умирающих становятся менее справедливыми именно из-за смерти»¹⁶, то тут речь идет о том, что для души злом оказываются сами телесные чувства, способность чувственного восприятия.

В диалоге «Теэтет» (194a-c) Сократ задается вопросом о том, что такое знание само-по-себе. Ход рассуждения приводит его к определению знания как истинного мнения, и тут же он наталкивается на затруднение, связанное с возможностью существования ложного мнения. Сократ приходит к заключению, что поскольку сама в себе душа не может принимать одно за другое, не может ошибаться, то ложное мнение может возникнуть только тогда, когда душа неправильно соотносит память с ощущениями. Ощущения оставляют в памяти некий знак (как бы отпечаток на воске) той или иной вещи. Ложное мнение появляется тогда, когда душа помнит о чем-то одном и видит или ощущает каким-либо иным ощущением нечто другое, но распределяет знаки не в соответствии с ощущениями и присваивает знак первого — второму¹⁷. Итак, ложные мнения проникают в душу, только из-за ее связи с телом, поскольку чувственное восприятие лишено той истинности, кото-

¹⁵ Платон. Федон, 65a1: ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας.

¹⁶ Платон. Государство, 610 c3-5.

¹⁷ Платон. Теэтет, 194a.

рая необходима душе в ее непосредственной деятельности. Следовательно, сама связь души с чувствами является источником всевозможных ошибок, в том числе этических — пагубных для души, — и именно поэтому связь с телом можно назвать источником зла для души.

Истинной деятельностью души Платон называет познание, а тело может только препятствовать ему: из-за обманчивости чувственного восприятия в душе возникают всевозможные ложные мнения. Душа лучше всего мыслит, когда ее не тревожат ни слух, ни зрение, ни боль. По Платону, именно ложные мнения приводят человеческие души к порочности. Таким образом, оказывается возможным ответить на вопрос, почему Платон считал общение души с телом источником зла для души. Можно провести следующую аналогию: как и в примере из 10 книги «Государства», когда идет речь о теле и дурной пище, из-за «общения» тела с испорченной едой, которая сама не будет для тела злом, в нем возникает специфическое для тела зло — болезнь, также и здесь из-за общения души с телом, которое само не является злом для души, возникает специфическое для души зло — порочность. Все чувственное должно быть отнесено к природе тела, препятствующей душе мыслить, поэтому ясно, что ощущения Платон не относит к собственным способностям души. Пагубным общение души с телом оказывается потому, что, мысля, душа пытается опираться на данные чувственного опыта. На самом деле, душа не нуждается в содействии тела для познания, наоборот, такое участие тела в деятельности души приводит ее к нравственной порче. Душа должна отказаться в познании от совместных действий с телом, перестать опираться на чувства.

В космологических теориях, изложенных в «Тимее» и «Политике», Платон указывает на иные, чем телесная природа, источники беспорядка и хаоса. В «Тимее» (47e – 48a) Платон утверждает, что наш мир имеет «смешанное» происхождение. Он является результатом творения не только благого Демиурга, но в его рождении участвует и иное начало. Принципом, противостоящим действиям благого Демиурга, в данном случае оказывается не телесная природа, а субстрат, лежащий в ее основе. Для описания этого субстрата Платон использует такие формулировки, как «восприимница и как бы кормилица всякого рождения» (49a), «природа, которая приемлет все тела» (50b) и, наконец, «пространство» (52b). В

«Тимее» (52 d-e) говорится, что в докосмическом состоянии в восприимчивости форм были растворены первичные качества, которым она сообщала хаотичное движение:

«А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением»¹⁸.

Эти качества оформляются Демиургом в первичные тела — огня, земли, воды, воздуха, — через придание им геометрических форм правильных многогранников. Из-за воздействия, оказываемого на них восприимчивой, действия элементов оказываются лишёнными цели, поэтому Платон называет их вынужденными, произошедшими по необходимости, а не по велению разума. Таким образом, Платон отождествляет восприимчивую с «необходимостью». А это значит, что в рождении космоса участвуют две разные причины, поэтому Платон говорит, что «из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса»¹⁹. Разум возобладал над необходимостью, убедив ее обратить то, что появилось, к порядку, так возникло упорядоченное движение тел. Однако присутствие необходимости проявляет себя в том, что космос не может достигнуть абсолютного совершенства.

Из современных исследователей в беспорядочном движении, передавшимся элементам от восприимчивой, видит источник зла Грегори Властос²⁰, причем считает этот источник единственным. Андреа Найтингейл в своей статье «Платон о началах зла: вновь анализируя миф *Политика*»²¹ не согласна с ним в этом вопросе. Она справедливо полагает, что Властос не объясняет, почему зло оказывает воздействие только на частные души, тогда как Мировая

¹⁸ Платон. Тимей, 52d – 53b.

¹⁹ Там же. 48a.

²⁰ Vlastos G. The disorderly motion in Timeaeus... P. 65.

²¹ Nightingale A.W. Plato on the Origins of Evil: The Statesman Myth Reconsidered... P. 69–70.

душа оказывается неподверженной злу. Если же частные души оказываются подверженными злу из-за своей слабости, то, поскольку таковыми их создал Бог, именно он окажется виновным в их порочности, что противоречит платоновской теодицеи.

Найтингейл в этой же статье указывает на то, что проблема зла в философии Платона так или иначе сводится к вопросу об источнике хаотического движения мире. Если все движение в мире можно свести к душе, как это делает Платон в таких диалогах как «Законы» и «Федр», тогда источником зла будет злая душа, но если причин движения не одна, как об этом рассказано в «Тимее», то причину зла следует искать не только в душе, но и в материальном субстрате. Автор не предлагает какого-то однозначного решения вопроса зла. Она не считает, что Платон старался создать некоторую законченную космологическую доктрину. Она полагает, что те или иные космологические теории служат у Платона другим более высоким целям — нравственного воспитания. Ее статья посвящена реконструкции мифа из диалога «Политик». В «Политике» (269d – 273a) говорится, что Бог то сам направляет движение космоса, сообщая ему круговращение (этот период назван эрой Кроноса), то предоставляет свободу, и тогда движение космоса самопроизвольно обращается вспять (эра Зевса). Сначала мир движется согласно божественному замыслу, но потом в нем наступает забвение и он начинает вращаться вспять. Эта способность к обратному движению врождена космосу. Поскольку оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе могут лишь боги, а природа тела, наоборот, подвержена всевозможным изменениям, то и космос в целом должен меняться. Поэтому вращательное движение Вселенной направлено то в одну сторону, то в противоположную. Когда космос обращается вспять, все населяющие его живые существа погибают. Когда же Бог вновь берется руководить им, мир приходит в порядок и рождаются новые живые существа, чтоб населить его. Космос получает в удел от своего Устроителя все прекрасное и благое, а все «тягостное и несправедливое» он вбирает в себя от прежнего *древнего состояния*. Найтингейл сравнивает этот миф с мифом, предложенным Платоном в «Тимее», который, как она считает, наиболее адекватно отражает представление философа об устройстве мира. Тогда оказывается, что миф из «Политика» нужно понимать исключительно иносказательно, то есть, что ни эра Зевса, ни эра Кроноса никогда

не имели места в реальности, а сам рассказ призван показать отличие нашего реального мира от двух вышеуказанных возможных миров²².

Как и в «Тимее», в «Законах» постулируется общий принцип старшинства души по отношению к телу: «душа старше тела», потому что она возникла раньше тела, а тело вторично, поэтому душа властвует над ним²³. Но в отличие от «Тимея» здесь Платон утверждает, что никакое пространственное движение тел невозможно без души, потому что только душа является причиной всех видов движения²⁴. Поэтому именно душа оказывается причиной всего: хорошего и дурного, блага и зла, справедливого и несправедливого. Но одна и та же вещь не может быть причиной противоположностей, «поэтому мы никак не можем предположить менее двух душ — одной благодетельной и другой, способной совершать противоположное тому, что совершает первая»²⁵. Таким образом, Платон говорит о возможности существования злой души, являющейся причиной всех зол в мире²⁶. Начиная с античности, в этом фрагменте обычно усматривали допущение злой Мировой Души как единого и персонифицированного злого начала (Плутарх Херонейский, Климент Александрийский). У современных исследователей правомерность такого вывода вызывает сомнения, потому что, во-первых, в этом отрывке Платон только предполагает такую возможность, но не утверждает существование злой Мировой души, во-вторых, существование злой Мировой души противоречит тексту «Тимея», где Мировая душа только одна и она является всецело благим существом, разумно руководящим миром. Некоторые ученые, например Джон Рист в книге «Эрос и Душа»²⁷, предполагают, что Платон говорит здесь не о

²² Ibid. P. 88.

²³ Платон. Законы, 896с 1-3: Ὁρθῶς ἄρα καὶ κυρίως ἀληθέστατά τε καὶ τελεώτατα εἰρηκότεες ἂν εἴμεν ψυχὴν μὲν προτέραν γεγονέναι σώματος ἡμῖν, σῶμα δὲ δευτέρον τε καὶ ὕστερον, ψυχῆς ἀρχούσης, ἀρχόμενον κατὰ φύσιν.

²⁴ Там же. 895b 1-3.

²⁵ Там же. 896е 5-6.

²⁶ Там же. 897b 1 – c1.

²⁷ Rist J.M. Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus, and Origen. Toronto: University of Toronto Press, 1964. P. 107.

двух Мировых Душах, а о двух категориях или «родах» душ. Платон спрашивает, к какому типу души — добродетельной или порочной — мы должны отнести ту, что правит вселенной. «Итак, какой род души ($\psi\upsilon\chi\acute{\upsilon}\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) признаем мы господствующим над небом, землей и всем круговращением: разумный ли и исполненный добродетели или же не обладающий ни тем, ни другим?»²⁸ Другие исследователи, например Гарольд Чернисс²⁹, придерживаются мнения, что речь в данном случае идет о части или об аспекте души как таковой. Этому же вопросу посвящена статья Габриелы Роксаны Кароне «Телеология и зло в 10 книге *Законов*», где дан детальный обзор литературы по этой проблеме³⁰. Согласно ее интерпретации, Платон вводит предположение о злой душе только с целью опровергнуть его в ходе дискуссии, основная цель которой была доказать, что миром правит благой Бог³¹, тогда как единственным источником зла являются частные души.

Средние платоники. Непосредственно Плотину предшествует период в истории платонизма, называемый историками философии средним. Формально он начинается с закрытия Академии в 88 г. до н.э. Таким образом, средний платонизм институционально не связан с Академией, он развивается не только в Афинах, но и в Александрии, Риме, Херонеех, Смирне, Апамеях. В отличие от предшествующего периода академического скепсиса средний платонизм ставит перед собой задачу найти подлинное платоновское учение. Именно поэтому толкование текстов Платона в это время получает систематический характер. Такая возможность появилась благодаря новому изданию, которое предпринял придворный астролог императора Тиберия Трасилл (ум. 36 г. н.э.). Он разбил сочинения Платона по тетралогиям, именно это издание сохранено традицией и известно нам. Начиная с Евдора Александрийского, ученика Антиоха Аскалонского, платонизм возвращается к собственной Платону и Древней Академии пифагорейской ориентации. Поэтому пристальный интерес платоников вызывают диалог «Тимей», представляющий собой систематический очерк платоновской космологии, в которой наиболее легко усматриваются пи-

²⁸ Платон. Законы, 897 b-c.

²⁹ Cherniss H. The sources of evil according to Plato... P. 26.

³⁰ Carone G.R. Teleology and Evil in Laws 10... P. 277, 284.

³¹ Ibid. P. 288–290.

фагорейские принципы математики, астрономии и музыки, и второе письмо Платона, о подлинности которого до сих пор идут споры³².

Средние платоники во многом опирались на ту интерпретацию философии Платона, которую мы находим у Аристотеля в «Метафизике» А 6 главе:

«После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к пифагорейцам, но имеющее и свои особенности по сравнению с философией италийцев. Смолodu сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно-воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в этическом искал общее и первый обратил свое внимание на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно-воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чему-либо из чувственно-воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он называл идеями (ἰδέαι), а все чувственно-воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность эйдосам существует все множество причастных им вещей. Однако «причастность» (μεθεξις) — это лишь новое имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание (μίμησις) числам, а Платон, изменив имя, — что через причастность. Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили другим»³³.

Таким образом, в этом отрывке Аристотель, во-первых, указывает на то, что философия Платона продолжает пифагорейскую линию, во-вторых, что она имеет два источника — Кратила и Сократа, первый из которых показал невозможность познания телесного мира, а второй — обратил Платона к поискам определений этических понятий, и, в-третьих, что Платон первым понял, что эти определения относятся не к вещам, а к чему-то иному, что он назвал идеями. Далее Аристотель утверждает, что Платон полагал в качестве промежуточного звена между чувственным и умопости-

³² *Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology. Helsinki, 1982. P. 233–234.

³³ *Аристотель.* Метафизика, 987a 29 – 987b 15.

гаемым космосом математические объекты, отличающиеся от чувственно воспринимаемых вещей вечностью и неподвижностью, а от идей многочисленностью:

«Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе один»³⁴.

И наконец, он утверждает, что «эйдосы суть причины всего остального», что вполне согласуется с известной нам теорией Платона, но добавляет нечто новое, а именно, что части идей входят в состав вещей: «их (идей) элементы — это элементы всего сущего». Таким образом, идеи оказываются делимыми, а значит, они сами уже не первые принципы, и сами должны иметь начала. Поэтому в качестве первых принципов у Платона, с точки зрения Аристотеля, являются Единое и Неопределенная двоица. Учения о Едином и Диаде и о математических объектах, как промежуточной сфере реальности, в явном виде отсутствуют в текстах диалогов. Поэтому Джон Диллон и другие исследователи платонизма полагают, что эти учения были частью неписанного учения Платона. Диада является принципом неопределенности и двойственности, который иначе Платон называет «большое-и-малое», а Единое — активным началом, которое кладет предел этой неопределенности. Поскольку Единое — это еще и начало числового ряда, в этом случае уже сами идеи могут рассматриваться как числа³⁵.

Благодаря Порфирию, известно, каких именно авторов читали в кружке Плотина: «При занятиях читались ученые записки или Севера, или Крония, или Нумения, или Гая, или Аттика, а из перипатетиков — Аспасия, Александра, Адраста и прочих, кого случится» («Жизнь Плотина» 14 10-14). А значит, через Аттика Плотин был знаком если не с комментарием к «Тимею» Плутарха Херонейского, то с его доктриной о злой мировой душе. У предшественников Плотина не было единства мнений об источнике зла

³⁴ Там же. 987a 30 – 987b 13.

³⁵ Вопрос об отношении математических и идеальных чисел подробно рассматривается в статье *Месяц С.В.* Учение Платона об идеях-числах // *Космос и Душа*. Вып. 2. М., 2010. С. 38–39.

в мире, поскольку тексты Платона, как мы видели, не давали однозначного ответа на вопрос о том, в чем причина зла. Согласно одним платоновским текстам, причиной зла является природа тела, которая порождает душевные пороки — страсти и ложные мнения («Государство» 610d – 611c3, «Федон» 66b-d; «Тимей» 86d-e), согласно другим, источник зла коренится в самой душе («Хармид» 156e, «Законы» 896c). Поскольку душа является принципом самостоятельного движения, значит, именно она оказывается причиной как блага, так и зла: «душа — причина блага и зла, прекрасного и постыдного, справедливого и несправедливого и всех других противоположностей»³⁶. Из этого тезиса следует, во-первых, что если душа действует как самостоятельная причина, то тогда она сама в ответе за совершенное совершённое ею зло, Бог же во зле не виновен. «Это — вина избирающего, Бог невиновен»³⁷. Такова лаконичная формулировка платоновской теодицеи. Во-вторых, если одна душа причина блага, а другая — причина зла, то, продолжает Платон: «мы никак не можем предположить менее двух [душ] — одной благодетельной и другой, способной совершать противоположное тому, что совершает первая»³⁸. Этот фрагмент из «Законов» позволил Плутарху Херонейскому предположить наличие единого персонифицированного злого начала — злой Мировой души. Согласно третьим текстам, источником зла считается необходимость («Тимей» 47e – 48a), которая отождествляется с телесным субстратом — материей. В «Тимее», наряду с упорядочивающей и разумной деятельностью Демиурга, Платон признает некую «необходимость» (ἀνάγκη) как метафизический принцип, лежащий в основе физического космоса, именно из-за него космос достигает не полного, а только максимально возможного совершенства. Этот же принцип Платон иначе называет восприимчивой и как бы кормилицей всякого рождения («Тимей» 49a). В последующей же традиции, начиная с Аристотеля, он будет отождествлен с бескачественной и неоформленной материей (ύλη).

Средние платоники обращались ко всем трем вариантам решения проблемы зла, заложенным в платоновских текстах. Источником зла считали материю Модерат, Нумений, Кроний и Цельс,

³⁶ Платон. Законы, 896d.

³⁷ Платон. Государство, 617e: αἰτία ἐλομένου·θεὸς ἀναίτιος.

³⁸ Платон. Законы, 896e.

тело — Гарпократион. Если причиной зла полагалась душа, то зло тогда заключалось либо в индивидуальной душе и рассматривалась как свободное, но ошибочное волеизъявление, приведшее к ее падению, либо в злой Мировой Душе. Источником зла полагали индивидуальную душу Альбин, Максим Тирский, а Мировую — Аттик и Плутарх.

Плутарх Херонейский. По сравнению с другими представителями среднего платонизма о Плутархе Херонейском известно достаточно много. Он принадлежал к древнему роду, происходившему из города Херонеи в Беотии, хотя точная дата рождения Плутарха неизвестна³⁹, но известно, что в 66–67 гг. он учился в Афинах у некоего Аммония, выходца из Египта. Многочисленные сохранившиеся сочинения Плутарха, объединенные под общим названием «Моралиа», имеют большое жанровое разнообразие: толкование отдельных проблем и фрагментов платоновских текстов, полемические трактаты, аллегорическое и символическое толкование мифов и знаменитых изречений. Также к числу его произведений принадлежат «Сравнительные жизнеописания», благодаря которым Плутарх известен широкой публике.

Трактат «О возникновении души в Тимее», в котором Плутарх наиболее полно излагает свое видение природы зла, посвящен разбору небольшого отрывка «Тимея». Плутарх разбирает фрагмент 35a 1 – 36b 5, посвященный устройству Мировой души Демиургом, разбивая его на две части: 35a 1 – b 4 повествует о составе души, 35b 4 – 36b 5 — о делении полученной смеси. Разбор первого вопроса представлен в главах 1–28, в этой части работы Плутарх в основном излагает свое собственное оригинальное учение, которое, как он считает, требует дополнительного обоснования, поскольку противоречит мнению других платоников. Свое рассуждение он предваряет разбором и опровержением мнений своих предшественников — Ксенократа и Крантора. Во второй части комментария, посвященной вопросу о делении состава души, Плутарх дает обзор известных ему толкований и скорее демонстрирует эрудицию, чем предлагает собственное оригинальное решение. Заявленная цель Плутарха — дать непротиворечивое и ясное из-

³⁹ По предположению Джона Диллона, он мог родиться около 45 года н.э. (Диллон Дж. Средние платоники. СПб., 2002. С. 190).

ложение истинной платоновской космологии, которую исказили, главным образом, сами платоник.

В «Тимее» Платон рассказывает, что «творцом и отцом» этого видимого мира является Демиург. Взирая на вечный умопостижимый прообраз, он создает космос посредством упорядочивания хаотически движущейся материи. При этом ни сам идеальный прообраз, ни материя от Демиурга не зависят, он является лишь причиной их соединения. Кроме того, Демиург не всемогущ. Он благ, поэтому он хочет как можно больше уподобить телесный мир умопостижаемому образцу, но сталкивается с сопротивлением, которое возникает в телах из-за движения, присущего восприимчивости форм. Прежде чем Демиург начинает воздействовать на материю, в ней уже растворены первичные качества:

«А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением»⁴⁰.

Смешанные в материи качества оформляются Демиургом в первичные тела — огня, земли, воды, воздуха. Он придает им геометрические формы правильных многогранников. Беспорядочное движение передается первым телам, мешая им удерживать форму. Таким образом, действия элементов оказываются лишенными цели, поэтому Платон считает их вынужденными, произошедшими по необходимости, а не по велению разума. Вот почему Платон отождествляет *восприимчивую* и *необходимость*. И хотя разум одержал победу над необходимостью, материя не позволяет космосу достигнуть полного совершенства.

Плутарх отделяет движение от материи и сводит всякое движение к душе, поэтому причиной беспорядочного движения первичных качеств оказывается Мировая душа или некий иррациональный элемент в ней. Именно Мировая душа, как источник беспорядка и хаоса в мире, является причиной зла. Плутарх находит доказательства этого утверждения в других текстах Платона.

⁴⁰ Платон. Тимей, 52d – 53b.

В «Законах» (896e) Платон действительно называет источником зла душу, противостоящую благой душе: будучи принципом самостоятельного движения, душа оказывается причиной как блага, так и зла. Поскольку Плутарх также считает, что космос сотворен во времени, то в качестве еще одного подтверждения своего утверждения о злой мировой душе он использует миф из «Политика» (269d – 273a). Согласно этому мифу Бог то сам направляет движение космоса, сообщая ему круговращение, то предоставляет свободу, и тогда движение космоса самопроизвольно обращается вспять. Сначала мир движется в соответствии с божественным замыслом, но потом в нем наступает забвение и он начинает вращаться в противоположную сторону. Эта способность к обратному движению врождена космосу. Оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе могут лишь боги, а природа тела, наоборот, подвержена всевозможным изменениям, оттого и космос в целом должен меняться. Поэтому вращательное движение Вселенной направлено то в одну сторону, то в противоположную, тогда разражаются всевозможные катаклизмы и все населяющие мир существа гибнут. Но затем Бог опять берется руководить миром, космос вновь получает в удел от своего Устроителя все прекрасное и благое, а все «тягостное и несправедливое» он вбирает в себя от прежнего состояния. В докосмическом хаосе, считает Плутарх, совершенно пассивной материей движет неразумная Мировая душа, которая отождествляется им с «врожденным вождением», от нее то и достается космосу все зло и неразбериха.

Отождествляя источник беспорядочного движения с душой, Плутарх считает, что избегает двух противоречий: утверждения о беспричинном появлении зла и отождествления со злом материи. Основные аргументы Плутарха таковы: зло должно иметь причину и этой причиной не может быть бескачественная материя или благой Бог. Эпикурейцы видят источник зла в незначительном отклонении атомов, но поскольку это отклонение случайно, то и зло у них не имеет причины. Стоики не согласились с последователями Эпикура, но они считают, что зло появилось уже после возникновения отдельных тел, следовательно, оно не имеет причины среди начал мироздания. Плутарх указывает на три начала космоса: Демиурга, душу и материю. Бог благ и не может быть источником зла, «ведь от устроителя он (космос) взял все прекрасное», цитиру-

ет Плутарх платоновского «Политика». Материя пассивна, она не имеет качеств:

«...согласно Платону, материя всегда лишена формы и очертаний, а также всех качеств, и не имеет никакой врожденной силы, отчего он уподобил ее непахнущим маслам, которые используют парфюмеры, чтобы придавать им различные ароматы»⁴¹.

Кроме того, материя названа Платоном восприимчивой и кормилицей всякого рождения, как же она может быть источником зла? Итак, Плутарх утверждает, что зло изначально и его причина — злая Мировая душа. Злая душа оказывается совечной благому Демиургу, в этом проявляется крайний дуализм доктрины Плутарха. В других трактатах Плутарх прямо отождествляет Демиурга с Монадой, а неразумную Мировую душу — с Неопределенной двойцей. Толкование, предложенное Плутархом, далеко от буквального и очень плохо согласуется с другими частями платоновского учения.

Современные исследователи, такие как Джон Диллон и Гарольд Чернисс, полагают, что философия Плутарха представляет собой пример крайнего дуализма в платонической философии и видят его истоком в восточных влияниях Зороастризма и египетской религии. Эти влияния, безусловно, имели место, недаром учителем Плутарха был египтянин Аммоний. О философских взглядах Аммония известно только из свидетельства Плутарха в трактате «Об «Е» в Дельфах», где Аммоний произносит последнюю заключительную речь о букве Е. Он предлагает толковать «Е» как приветствие Богу «Ты еси!», единственно ему подобающее, поскольку «ничто из действительного бытия не имеет к нам никакого отношения, но вся смертная природа, явленная в рождении и смерти, представляет призрак и несовершенную и переменчивую видимость самой себя»⁴² и только Бог, существуя вне времени, не имея ни начала, ни конца, существует в подлинном смысле слова. Вот почему следует обращаться к Богу с приветствием «Ты еси!» или даже «Ты един!», поскольку необходимо, чтобы сущее было одним, так как существует только единое, а все разнообразие, по

⁴¹ Глава 6. Пер. трактата *Плутарха* «О возникновении души в *Тимее*» здесь и далее мой.

⁴² *Плутарх*. Об «Е» в Дельфах, гл. 18. Пер. здесь и далее Н.Б. Клячко.

причине отличия от сущего, оборачивается небытием. Богу не свойственны никакие изменения или превращения, причиной их наличия в природе является некий другой бог, или скорее демон, который распоряжается возникновением и уничтожением. Если первого Бога мы называем Аполлоном и Фебом, то второго — Плутоном и Скотием. Как мы видим, здесь Аммоний утверждает существование двух богов: светлого и темного, благого и злого. Но в каком отношении друг к другу находятся эти боги, из свидетельства Плутарха не ясно.

В этом же трактате Плутарх излагает свое толкование надписи. Плутарх предлагает толковать Е как число пять, потому что число пять — «важное и главенствующее над прочими числами», единственное число, которое было достойно преподнести Богу. Плутарх приводит несколько доказательств, среди прочих следующее: число пять при умножении всегда будет оканчиваться либо на себя, — то есть воспроизводит себя, чего не происходит с прочими числами, — либо на десять, еще одно весьма значимое для платонизма число⁴³. «И так до бесконечности, потому что это число воспроизводит начало, организующее весь мир»⁴⁴. Тогда 5 — это число Бога, а десять — число мира. «Это начало, замещающее собой космос, из космоса снова возвращается в самое себя, так же как, согласно Гераклиту, «все вещи меняются на огонь, и огонь меняется на все вещи, подобно тому, как товары обмениваются на золото и золото на товары»⁴⁵. А «если спросят, какое это имеет отношение к Аполлону, — продолжает Плутарх, — мы ответим, что не только к нему имеет отношение, но и к Дионису, которому Дельфы принадлежат не меньше, чем Аполлону»⁴⁶. Далее Плутарх приводит рассуждения, очень похожие на стоические, однако имеет в виду не стоиков, а досократиков, прежде всего, Гераклита, называя их теологами:

«Послушаем же теологов, прославляющих в стихах и прозе Бога как бессмертного и вечного по природе, но под влиянием некоего предопределения (ὕπὸ δὴ τινος εἰμαρμένης γνώμης) и

⁴³ Согласно свидетельству Аристотеля (Физика III, 206b, Метафизика XIII, 8 1084a 12), Платон считал, что идеальных чисел всего 10.

⁴⁴ Плутарх. Об «Е» в Дельфах, Гл. 8.

⁴⁵ Там же. Гл. 8.

⁴⁶ Там же. Гл. 9.

закона (καὶ λόγου) изменяющего себя: то он воспламеняет свою природу и переходит в огонь, делая все вокруг подобным одно другому, то он принимает разнообразнейшие виды, различные по форме, свойствам, силе — как теперь явлен мир, а называется самым известным из имен — космосом»⁴⁷.

Это учение теологи скрывают от простых людей, поэтому говорят не об одном Боге, а о двух, тогда как в действительности существует только один Бог, а мир является его манифестацией, таким образом, Дионис — это манифестация Аполлона. Поэтому не все современные исследователи считают позицию Плутарха дуалистической.

Плутарх отождествляет Аполлона с подобием (ὁμοίότης) и порядком (τάξις), а Диониса с изменением (μεταβολή) и неподобием (ἀνομία). Те же эпитеты, которые Плутарх приписывает Дионису, он применяет в описании неразумной Мировой души в трактате «О возникновении души в *Тимее*». Поэтому Радек Члуп⁴⁸ приравнивает неразумную душу к Дионису, которая, таким образом, оказывается порожденной и подчиненной благому Демиургу, а значит, дуализм Плутарха не носил такого крайнего характера, который, возможно, был у Аммония. Члуп полагает, что Плутарх не считал, что есть два совершенно независимых друг от друга начала — доброе и злое, в результате противоборства которых рожден космос. Наоборот, противоположности порождаются единым благом первоначалом, которое можно отождествить с умом — Демиургом, которые затем он подвергает смешению ради возникновения космоса. Такое представление о первоначале вполне согласуется, например, с платонизмом Евдора: единое стоит над оппозицией монада — диада и порождает ее. Подтверждение тезиса о том, что смешение добра и зла имеет место только в телесном космосе можно найти в тексте трактата «Об Исиде и Осирисе». В нем Плутарх утверждает, что «из двух противоположных начал и от двух враждебных сил, из которых одна ведет нас направо и по верной дороге, а другая поворачивает вспять и уводит в сторону, произошла сложная жизнь и мир, если не весь, то этот, земной и подлунный, неоднородный, пестрый и подверженный всяким пе-

⁴⁷ Там же. Гл. 9.

⁴⁸ Chlup R. Plutarch's Dualism and the Delphic Cult // Phronesis. 2000. Vol. 45 / 2. P. 138–158.

ременам»⁴⁹. Однако в этом же трактате Осирис и Тифон, начала добра и зла, не имеют над собой никакого верховного божества, которое бы их породило. Кроме того, отождествление Диониса с неразумной Мировой душой вряд ли можно считать последовательным, поскольку если Дионис — это явленный космос, то в нем уже произошло смешение доброго и злого начал. Таким образом, другие части учения не подтверждают такую интерпретацию дуализма Плутарха, какую предлагает Радек Члуп. Поскольку сам Плутарх причисляет себя к упомянутым выше теологам, и стиль его интерпретации скорее «поэтический», чем «философский», то не нужно искать у него последовательного метафизического учения.

Аттик. Аттик ученик Плутарха, о котором известно очень немного. Он был автором полемического трактата «Против пытающихся объяснить платоновское учение через аристотелевское», фрагменты которого сохранились у Евсевия Кесарийского. Аттиком были написаны комментарии к платоновским «Тимею», «Федру», «Федону», а также к «Категориям» Аристотеля. Вероятно, именно Аттик возглавил восстановленную в 176 императором Марком Аврелием кафедру платоновской философии в Афинах⁵⁰. Аттик, как и Плутарх, полагает, что до вмешательства Демиурга неупорядоченная материя была движима злой душой. Эта злая душа существовала вечно, а Демиург только привел ее в порядок.

Нумений Апамейский. Одним из непосредственных предшественников Плотина называют неопифагорейца Нумения Апамейского. По свидетельству Порфирия, мнение о том, что Плотин заимствовал некоторые доктрины Нумения имело место среди современников. Чтобы опровергнуть эти домыслы ученик Плотина Амелий, знаток доктрины Нумения, написал специальный трактат «Об отличии учения Плотина от учения Нумения» («Жизнь Плотина» 17 1-5). Биографических сведений о Нумении Апамейском практически нет, он часто упоминается вместе со своим другом Крониом. Известны следующие его сочинения, дошедшие до нас во фрагментах: «О благе» в шести книгах, «О расхождении академиков с Платоном», «О сокровенном учении Платона», «О нетленности души». Ориген-христианин также упоминает такие названия сочинений Нумения как «О числах» и «О месте», о которых боль-

⁴⁹ Плутарх. Об Исиде и Осирисе, гл. 45. Пер. Н.Н. Трухиной.

⁵⁰ Это предположение выдвинул Дж. Диллон.

ше ничего не известно. Нумений полагал, что представители академического скепсиса отошли от подлинного учения Платона, он развивает тенденцию, начатую в платонизме Антиохом Аскалонским, противопоставившим Древней Академии скептическую и призвавшим вернуться к учению древних, то есть к Платону. Прокл в Комментарий к «Тимею» (I 303 27 и далее) так излагает доктрину Нумения. Существуют три Бога, первый из которых — Отец, второй — Творец, а третий — творение, то есть физический космос. Нумений говорит о триаде Богов, основываясь, скорее всего, на Втором письме Платона. Первый, Бог-Отец, находится в одиночестве на своем троне. Он есть Благо и Единое. Нумений также отождествляет Первого Бога с самим-по-себе живым существом из «Тимея», то есть с умопостигаемой парадигмой, и поэтому говорит о нем как об Уме. Но познать себя этот Ум может только благодаря Второму Богу, который является умом в собственном смысле слова. Второй Бог равно связан с умопостигаемым, к которому он обращен, и с чувственно воспринимаемым, которое он создает, сочетавшись с материей-диадой: придав ей единство и связав ее гармонией (fr. 18, 8⁵¹). При этом он сам разделяется ею, забывает об умопостигаемом и о себе самом. Так он становится третьим Богом — одушевленным космосом, хотя по существу Второй Бог и Третий Бог суть один Бог (fr. 11).

Учение Нумения о материи наиболее полно излагается в Комментарий к «Тимею» Калкидия (297. 7 – 301. 20)⁵². Материя отождествляется Нумением с Неопределенной двойцей, которая является независимым принципом наряду с Единым. В этом выражается крайний дуализм Нумения, так что нет ничего странного в том, что материя представляется Нумению самым злом и источником зла. Нумений описывает материю как поток, лишенный качеств, но обладающий злой силой. Он критикует стоиков за «неопределенный» характер материи. Он полагал, что материя не может носить неопределенного промежуточного характера, которым, по его мнению, для Платона обладают, скорее, вещи соединенные из материи и

⁵¹ *Numénius. Fragments / Texte établi et traduit par E. des Places. 2e tirage. Paris: Belles Lettres, 2003.*

⁵² *Waszink, H.J. (ed.), Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. London and Leyden: Warburg Institute, 1962.*

формы, то есть телесный мир, но не материя. Таким образом, Нумений занял строго дуалистическую позицию в вопросе начал⁵³.

В начале XX века обнаружением прямых заимствований у Плотина из Нумения занимался немецкий филолог Фредерик Тединг⁵⁴. Среди прочих фрагментов, в качестве заимствованных он называет три фрагмента из трактата I 8 («О том, откуда зло...»). Первый фрагмент из 6-ой главы: «Пожалуй, сущности будет противоположна не сущность, а природе блага — некая природа и начало зла: ведь оба начала (ἀρχαὶ ἅρ ἄμφω), одно — начало злого, другое — благого» (I 8 6, 32-34). Этот фрагмент еще раз показывает, что такого рода утверждения вполне логичны для платоника, придерживающегося дуалистического взгляда на природу начал. И два фрагмента из 14-й главы:

«В сущем есть материя и есть душа, причем, находятся они как бы в одном месте. Ведь дело обстоит не так, что одно место у материи, а другое, отдельное — у души (например, место материи на земле, а души — в воздухе), но отдельное местоположение души означает, что она не находится в материи, то есть не соединена с ней, а это значит, что из нее и материи не возникает нечто единое, то есть душа не находится в материи как в подлежащем — вот что такое быть отдельной» (I 8 14, 27-31).

«Итак, материя — виновница и слабости души, и ее порочности. Следовательно, она является злой прежде [души] и сама есть первое зло. В самом деле, даже если сама душа породила материю в результате некоего претерпевания и, приобщившись материи, сделалась злой, то [все равно] причиной [зла] является материя просто в силу своего присутствия: ведь душа не оказалась бы в ней, не получив становления вследствие ее присутствия» (I 8 14, 49-54).

⁵³ Обзор литературы по этому вопросу см.: Мельников С. А. Философские воззрения Нумения Апамейского. М., 2003. С. 47. Также Калкидий (In Tim. 297, 15) сохранил фрагмент Нумения, где речь идет о том, что Мировых душ две — благая и злая, что сближает Нумения с Плутархом и Аттиком.

⁵⁴ Thedinga F. Plotin oder Numenios? // *Hermes* 52. Bd., H. 4 (Oct., 1917). P. 592–612. Эту работу продолжил Э.Р. Доддс.

Таким образом, Тединга полагает, что платиновская доктрина материи-зла полностью заимствована у Нумения.

Кроний. О спутнике Нумения Кронии⁵⁵ известно еще меньше. Однако его имя встречается в числе авторов, которых читали на занятиях Плотина. Он упоминается Евсевием в «Церковной истории» в ряду «достоинейших платоников» и «знаменитых пифагорейцев» («Церковная история» VI 19, 8). Иоанн Стобей в «Антологии» сообщает, что Кроний, как и Нумений, полагал источником зла материю («Антология» I 49. 37).

Гарпократион. Нумений оказал влияние на ученика Аттика Гарпократиона. Ему принадлежали такие произведения как «Комментарий к Платону» в 24 кн. и «Платоновский лексикон». Вслед за Аттиком Гарпократион понимал Демиургический акт в «Тимее» как творение мира во времени (fr. 13)⁵⁶. В духе Нумения он учил о трех ступенях универсума (ум-душа-космос), истолковываемых как иерархия Богов: 1-й Бог — Уран или Крон, 2-й — Зевс, 3-й — небо или космос; при этом 1-й и 2-й Бог замещают собой платоновского *Демиурга* (Прокл. «Комментарий к “Тимею”» I, 304 и далее). Но в отличие от Нумения, Гарпократион полагал источником зла не материю саму по себе, а телесность. Поскольку именно тело — это источник зла для души, поэтому для души оказывается злом всякое воплощение (fr. 11, 12).

Модерат из Гадиры. Еще один предшественник Плотина неопифагореец Модерат. Известно о нем крайне мало⁵⁷. Ему принадлежали такие сочинения, как «Пифагорейские учения» в одиннадцати книгах, которые цитирует Порфирий в «Жизни Пифагора», и трактат «О материи». Порфирий рассказывает о «Пифагорейских учениях», что они представляли собой собранные воедино пифагорейские доктрины. В приводимом Порфирием отрывке из «Пифагорейских учений» («Жизнь Пифагора» 53) Модерат занимает крайне воинственную позицию в отношении Платона и платоников. Он обвиняет Платона, Спевсиппа, Аристотеля, Аристоксена и других

⁵⁵ Диллон. С. 364–365.

⁵⁶ Dillon J. Harpocraton's Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary, California Studies in Classical Antiquity. Berkeley. 4, 1981. P. 125–146.

⁵⁷ Месяц С.В. Модерат // Античная философия. Энциклопедический словарь... С. 494–495.

членов древней Академии в плагиате пифагорейского учения. Модерат считает, что академики присвоили себе все выводы пифагорейской школы, «изменив в них разве что самую малость», а все самое пошрое осмеяния выдали за подлинную суть пифагорейского учения, чем обрекли его на упадок и забвение. На основании сохранившихся фрагментов⁵⁸ можно заключить, что Модерат предвосхитил ряд концепций, традиционно считавшихся нововведениями Плотина. Модерату принадлежит учение о трех Единых: первом — превосходящем бытие и всякую сущность, втором — умопостигаемом, которое является истинно сущим и тождественным с идеями, и третьем — душевном, которое существует в силу приобщения к первому и второму единому. От последнего третьего единого произошла смертная природа чувственно воспринимаемого мира. Возможно, что к числу такого рода «пифагорейских доктрин», вычитанных Модератом у Платона, относилось и учение о двух материях. Одна материя присутствует в умопостигаемом мире и представляет собой идеальное количество, а другая материя является материей чувственно воспринимаемых вещей, будучи только «тенью» и отражением первой материи. Если умопостигаемая материя является мыслящим эйдосом, который охватывает в себе все умопостигаемые формы, то материя тел непричастна высшим принципам, и лишь по видимости упорядочивается умопостигаемыми формами. Как и умопостигаемая материя, она является количеством, но уже не идеальным, поэтому она бежит единства и в силу этого является злом (Симпликий «Комментарий к *Физике* Аристотеля» 230 34 – 231 20). Похожую доктрину двух материй мы находим у Плотина в трактате II 4. Как и Модерат, Плотин, во-первых, полагает, что умопостигаемая материю является прообразом материи телесного мира, во-вторых, что в отличие от материи тел умопостигаемая материя получает подлинное оформление, поэтому она рассматривается как благая, и, в-третьих, материя телесного мира признается всецело злой.

Цельс. Еще один представитель среднего платонизма Цельс⁵⁹. Его трактат «Правдивое слово», или «Истинное учение», фрагмен-

⁵⁸ Fragmenta philosophorum Graecorum / Ed. F.W.A. Mullach. Vol. 2. Paris: Didot, 1867.

⁵⁹ Серегин А.В. Цельс // Античная философия. Энциклопедический словарь... С. 789–790.

тарно сохранился благодаря христианскому богослову Оригену Александрийскому, написавшему апологетическое сочинение «Против Цельса». Ориген подробно цитирует Цельса, стараясь следовать его порядку изложения и аргументации, что позволяет достаточно адекватно реконструировать содержание произведения. Платонизм Цельса проявляется в его представлениях о трансцендентном, неизменном и совершенном божестве, дихотомии истинно сущего и становления, вечности космоса, оформлении беспорядочной материи Демиургом, творении смертной природы низшими божествами, необходимости зла и его укорененности в материи. Вслед за Платоном Цельс повторяет, что Бог не может быть источником зла, но тем не менее, зло необходимо, и коренится оно в смертной природе, то есть в материи («Против Цельса» IV 65).

Максим Тирский. Если Плутарх и Нумений ради непротиворечивости платоновского учения хотели свести различные источники зла воедино, то Максим Тирский предположил, что зло имеет не один источник, а два — материю и автономный выбор индивидуальных душ (41, 4)⁶⁰. Материя подлежит Демиургу для оформления, но если где-нибудь его искусство не возобладаало над ней, то там проявляет себя ее беспорядочное состояние, которое приводит вещи телесного мира к гибели, а именно это мы и называем злом. Однако для Демиурга гибель частей представляется необходимым условием спасения мира как целого, части не могут не терпеть зла, они приносятся в жертву ради сохранности целого. Второй источник зла — индивидуальная душа, она добровольно обращается к порочности, поэтому во зле, которое она терпит, Бог неповинен.

⁶⁰ *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations* / Trans. by M.B. Trapp. Oxford, 1997.

ПРОБЛЕМА ЗЛА У ПЛОТИНА В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Плотин полагает, что зло полностью отсутствует в умопости-гаемом и в том, что выше умопостигаемых сущностей (то есть в Душе, Уме и Едином), поскольку там царит внутреннее единство, исключаящее вражду и несправедливость, в то же время оно представляет собой вечный и необходимый элемент телесного мира, изменчивость которого обусловлена присутствием материи. Плотин посвящает проблеме зла отдельный трактат I 8 (51) «О том, что такое зло и откуда оно», в котором, ставя вопрос о зле как таковом, философ однозначно отождествляет с ним материю, бескачественный субстрат физического космоса. Тогда, если зло — это материя, «предел исхождения от Единого», то каким образом это последнее творение Единого может быть злом, тогда как, согласно всей платонической традиции, «Бог не творит зла»? Плотин будто бы игнорирует этот платоновский постулат и прямо говорит о необходимости последнему из порождений Единого быть самым злом:

«Если существует не только Благо, то необходимо должно быть и последнее, [возникшее] благодаря исхождению от него, или, — если некто предпочитает говорить иначе, — благодаря вечному нисхождению и отпадению; после последнего уже ничего не может возникнуть, оно-то и есть зло»¹.

Плотин утверждает, что материя-зло — пусть не прямое, но все-таки порождение Единого, а значит она не самостоятельный метафизический принцип, как в дуалистических метафизических системах Модерата или Нумения. Таким образом, Плотин не только допускает возможность Благу творить зло, а даже настаивает на такой необходимости. Этот тезис явился мишенью для дальнейшей

¹ I 8 7, 17–20: Ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτό, ἢ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει, τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἔτι γενέσθαι οὔτιν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν.

критики Плотина, поскольку он противоречит основному постулату монистической теологии: Бог не творит зла. Кроме того, в более ранних трактатах (IV 8 [6] «О нисхождении души в тела» и IV 3 [27] «Об апориях [исследования] души») причиной зла Плотин называет не материю, а грех, или дерзость, индивидуальной души, вследствие которого она отворачивается от умопостигаемого мира и обращается к чувственному, где ее ожидает забвение себя и своего истока, пороки и физические страдания. Таким образом, имеет место явное противоречие.

Бенжамин Фуллер. В зарубежной литературе тема материи-зла в философии Плотина очень рано попала в круг историко-философских исследований. Первая книга, посвященная этой теме, вышла в 1912 году, ее написал Бенжамин Фуллер «Проблема зла у Плотина»². Автор считает, что в текстах Плотина проблема зла представлена в наиболее общем виде, потому что заключает в себе необходимость примирения существования благого и всеильного божества и феноменов зла. Такая формулировка проблемы характерна для любой монотеистической традиции. Это примирение оказывается возможным только за счет умаления либо благости божества, что можно наблюдать в натуралистических космологиях (Эпикур), либо — умаления его всеильности, тогда Богу противостоит или материя (неопифагорейцы), или злая Мировая душа (Плутарх Херонейский), или дьявол (христиане)³. Доктор Фуллер приходит к выводу, что, несмотря на то, что Плотин придерживался монистической позиции, сам механизм исхождения сущих из Единого, предполагающий умаления совершенства и блага от ипостаси к ипостаси, предполагает наличие скрытого принципа, противостоящего Единому, который обуславливает это умаление. Таким образом, по мысли автора, Плотин оказывается скрытым дуалистом. Но тогда, во-первых, скрытыми дуалистами окажутся все неоплатоники. Прокл в «Началах теологии» в 7-ой теореме таким образом формулирует необходимость «умаления»: всякая производящая причина превосходит природу производимого. Этот принцип «едва ли не основной принцип неоплатонизма, отражающий общую убежденность философов античности в иерархиче-

² Fuller B.A.G. Problem of evil in Plotinus. Cambridge University Press, 1912.

³ Fuller. Ibid. P. 2224.

ском устройстве мира»⁴, пишет отечественная исследовательница Прокла Светлана Викторовна Месяц, осуществившая новый перевод части теорем «Начал теологии» и первой книги комментария к «Тимею»⁵. Она также приводит другие примеры, подтверждающие всеобщность этого принципа. Цицерон в трактате «О природе богов», пишет, что «то, что производит что-нибудь из себя, имеет более совершенную природу, чем то, что от него происходит»⁶. Сам Плотин утверждает, что «создающее лучше и сильнее создаваемого, поскольку более совершенно»⁷. И во-вторых, принцип умаления блага является пусть необходимой, но недостаточной причиной для объяснения появления зла. Иначе зло появлялось бы уже в Уме, первой ипостаси, следующей после Единого, но, согласно Плотину, ни в Уме, ни в Душе — зла нет.

Кевин Корриган. Интерес к проблеме зла в философии Плотина не ослабел до сих пор. В 1996 году появилась почти 500 страницная диссертация Кевина Корригана «Плотиновская теория материи-зла и вопрос о сущности: Платон, Аристотель, Александр Афродисийский»⁸. Работа в целом носит описательный характер. В этой работе мы видим детальный анализ трактатов Плотина, посвященных проблеме материи (II 4) и зла (I 8), а также близких к ним проблем — возможности (II 5), неаффицируемости (III 6) и др. Автор выявляет перипатетические истоки некоторых доктрин Плотина и указывает на тот неявный спор, который он вел с последователями Аристотеля, прежде всего, по вопросу сущности и присутствия умопостижаемого в материальном. В вопросе об отношении материи и зла автор, в основном опираясь на трактат I 8, придерживается не критической позиции, то есть он не интересуется парадоксальными следствиями такого заявления, а принимает его как текстуальную данность.

⁴ Прокл. Начала теологии / Пер. теорем 1-33 и комм. С.В. Месяц // АРХЭ. Труды культурологического семинара. Вып. 5. М., 2009. С. 235–260.

⁵ Прокл. Комментарий к «Тимею». Книга I / Перевод, предисловие, реферат и примечания С.В. Месяц. М., 2012.

⁶ Цицерон. О природе богов. II 33 (86), цитируется по изданию Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

⁷ V 5 13, 37: Κρείττον γὰρ τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου· τελειότερον γάρ.

⁸ Corrigan K. Plotinus' theory of matter-evil and the question of substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias. Leuven, 1996.

Татьяна Бородай. Среди отечественных специалистов проблему отношения материи и зла в философии Плотина рассматривает Татьяна Юрьевна Бородай в своей работе «Идея материи и античный дуализм»⁹. Она отмечает крайний дуализм, возникающий при трактовке материи как зла Плотинем в трактате I 8 (51) «Что такое зло и откуда оно»: если в II 4 (12) «О двух материях» материя была представлена как полная пассивность и в III 6 (26) «О неаффицируемости бестелесных» — как простое зеркало, то здесь постоянно подчеркивается «сила ее страшного злого притяжения»¹⁰, материя становится воронкой, болотом, в котором тонет душа, а сама душа оказывается ареной борьбы темного и светлого начала. Она также уделяет особое внимание учению Плотина о зле как противоположности Благу, благодаря которому Плотин формулирует теодицею. Определение Плотина таково: «Противоположности — это то, что отстоит друг от друга на наибольшее расстояние», значит, одна противоположность определяется через максимально удаление от другой. Зло оказывается необходимым последним звеном в цепи исхождения сущих из Единого, потому что сам процесс исхождения есть процесс удаления, который с необходимостью должен завершиться в противоположном, таким образом, процесс исхождения Блага завершается во зле. Однако плотинская концепция материи как сущности и источника зла не нашла поддержки даже у его учеников и почитателей: Порфирия, Ямвлиха и Прокла. В 2008 году вышла ее книга «Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона»¹¹, посвященная проблеме двух основополагающих понятий в философии Платона — материи и Демиурга. В главе «Материя и зло: Прокл как критик Плотина» автор, опираясь на прокловскую критику, указывает на то, что концепция Плотина противоречит фундаментальной предпосылке платоновской теологии. Если материя, хотя и не непосредственно, происходит от Единого-Блага, то все же именно Благо оказывается причиной зла. Или, если мы признаем, что материя есть само зло, а Бог не творит зла, тогда Бог не тво-

⁹ Бородай Т.Ю. Идея материи и античный дуализм // Три подхода к изучению культуры. М.: Издательство МГУ, 1997. С. 53–65.

¹⁰ Бородай Т.Ю. Там же. С. 91.

¹¹ Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008.

рит материю, значит, мы должны признать существование двух начал. Автор указывает на иной способ толкования проблемы возникновения зла, который предлагает Прокл, — зло как побочный продукт индивидуации. Согласно Проклу, материя не может быть сущностью или идеей зла, хотя бы потому, что, несмотря на то, что материя лишена бытия и блага, она к нему стремится, а противоположности друг к другу стремиться не могут. Прокл считает, что у зла нет и не может быть какой-то одной причины, поэтому причин у зла множество, и ими оказываются действия индивидуальных душ и тел. Таким образом, Прокл приходит к выводу, что источник и условие зла — это индивидуация¹². Если задаться вопросом о существовании зла, то, согласно Проклу, зло существует и не существует. Он приводит несколько аргументов сначала в пользу существования зла, а затем в пользу его не существования. Зло существует, потому что, во-первых, индивидуумы постоянно причиняют друг другу зло, поскольку возникновение одного — это гибель другого. Во-вторых, всякий индивидуум относиться к себе как к целому, тогда как в действительность является лишь частью мира, которая в свою очередь тоже состоит из частей, поэтому потенциально несет в себе возможность распада и гибели, а, следовательно, и зла для себя. Необходимым же делают зло действия индивидуальных сущих. Но зло и не существует, потому что в подлинном смысле существует только благое и сотворенное Богом. Для обозначения такого двойственного онтологического статуса Прокл вводит специальный термин *парипостась*.

Ян Опсомер. В работе «Прокл в сопоставлении с Плотинем о материи»¹³ Ян Опсомер также разбирая критику Прокла, согласно которой, материя не может быть злом или источником зла, указывает на разницу в построении метафизических систем Плотина и Прокла. Представление о материи-зле у Плотина основывается на такой концепции эманации, в которой материя оказывается последним и самым слабым из порождений Единого, тогда как Прокл считает материю первым из его порождений. Опсомер повторяет аргументы Прокла против Плотина: представление о материи как о зле влечет за собой либо дуализм, либо то, что Благо становится

¹² Бородай Т.Ю. Там же С. 199.

¹³ Opsomer J. Proclus vs Plotinus on Matter // Phronesis. 2001. Vol. 46 / 2. P. 154–188.

виновником зла. Этой статье близка по тематике работа Герда ван Рила «Горизонтализм или вертикализм? Прокл в сопоставлении с Плотинем о происхождении материи»¹⁴. Автор кратко излагает платиновское объяснение того, почему материя — зло, и детально останавливается на том сопротивлении, которое было оказано этой доктрине в позднем неоплатонизме. Желая показать, что отличие Плотина и его последователей заключается в «разнице перспектив», поскольку Плотин предлагает вертикальную схему исхождения, то есть материя оказывается последним из порождений Единого, а Прокл — горизонтальную, в которой материя непосредственно происходит от Единого, являясь его первым порождением. Позиция Прокла, разумеется, исключает возможность отождествления материи и зла.

Андрей Серёгин. Помимо критики, направленной против отождествления Плотинем материи и зла, многие исследователи также упрекают Плотина в непоследовательности его учения о зле как цельной концепции. Тема зла затрагивалась Плотинем и в других трактатах как раннего (трактаты 1 – 21), так и среднего периода (трактаты 22 – 45). В трактатах IV 8 (6) «О нисхождении души в тела» и IV 3 (27) «Об апориях [исследования] души» причиной зла Плотин называет не материю, а грех, или дерзость, индивидуальной души, вследствие которого она отворачивается от умопостижаемого мира и обращается к чувственному, где ее ожидает забвение себя и своего истока, порок и физические страдания. Особый акцент на непоследовательности в текстах Плотина делают такие исследователи как Кристиан Шэфер и Джон Рист. Также среди отечественных специалистов текстуальную непоследовательность отмечает Андрей Владимирович Серёгин. В статье «Учение о зле в античной философии»¹⁵ он пишет, что в трактате I 8 (51) Плотин возлагает всю ответственность за падение души, а значит, и за появление зла, исключительно на материю: «именно материя — причина болезни души и ее зла... И если душа стала восприимчива к материи, если она соединилась с материей и стала злой, этому

¹⁴ *Van Riel G.* Horizontalism or verticalism? Proclus vs Plotinus on procession of matter // *Phronesis*. 2001. Vol. 46 / 2. P. 129–153.

¹⁵ *Серёгин А.В.* Учение о зле в античной философии (раздел статьи «Зло») // *Православная энциклопедия*. Т. 20. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 205–265.

причина — только сама материя, находившаяся рядом с душой: душа не стала бы спускаться в нее, если бы не приняла [в себя] становления, оттого что находилась рядом с материей»¹⁶. Однако, в ряде других текстов Плотин подчеркивает самопроизвольность дурного выбора индивидуальных душ, утверждая, что «началом зла» для них является их собственная «дерзость, рождение, первое различие и, конечно, желание принадлежать самим себе»¹⁷. Можно было бы предположить, что позиция Плотина по проблеме зла менялась с годами — сначала он придерживался мнения, что источником зла является душа, а позже, например, желая размежеваться с гностикami, стал полагать им материю. Но, как верно замечает Джон Рист¹⁸, уже в раннем трактате II 4 (12) «О двух материях» материя отождествляется со злом: в последних строках Плотин пишет, что если умопостигаемая форма — это благо, а материя, лишённая формы, нуждается в нем, то она и есть зло, потому что если сама материя не имеет в себе ничего благого, то «как же она не всецело зла?»¹⁹.

Джон Рист. Книга Риста «Плотин: путь к реальности»²⁰ 1967 года дает очерк всей философской системы Плотина. В ней есть отдельная глава, посвященная проблеме нисхождения души в тело. В этой работе автор придерживается мнения, что не материя, а падение души является источником зла в мире. Если зло — это материя чувственно воспринимаемого мира, то весь здешний космос оказывается причастным злу и, следовательно, дурным. Как известно, такой позиции придерживались гностики. Они считали, что Мировая душа, когда творит чувственный космос, отклоняется к материи-злу, вследствие чего сама становится падшим существом, а весь материальный космос оказывается причастным злу. Плотин не разделял такой позиции. Он настаивает на красоте и целесообразности мира и отрицает падший характер Мировой души, специально посвятив этой теме трактат II 9 (33) «Против тех, кто утвер-

¹⁶ I 8 14, 49-54. Пер. А.В. Серёгина.

¹⁷ V 1 1, 1-10. Пер. Ю.А. Шичалина.

¹⁸ Rist J.M. Plotinus on Matter and Evil // Phronesis. 1961. Vol. 6 / 1-2. P. 155.

¹⁹ II 4 16, 24: Πῶς δὲ οὐ πάντα κακόν;

²⁰ Rist J.M. Plotinus: the road to reality. Cambridge: University press, 1967. P. 112-129.

ждает, будто творец мира зол и мир плох» и ряд других трактатов²¹. Мировая душа как ипостась истинного бытия не способна к моральному падению, она творит чувственный мир, не нисходя в становление. Анализируя полемику с гностиками, Рист старается реконструировать собственную платиновскую позицию. Плотин, как и гностики, говорит о сотворении космоса как о просвещении темноты, т.е. материи, но само это просвещение нельзя называть греховным, потому что Мировая душа не покидает своего уровня, она просвещает материю без непосредственного контакта с ней. Любая душа связана и с умопостигаемым, и с чувственным миром, но характер действий у Мировой и индивидуальной души разный. Мировая душа управляет совершенным телом космоса, которое не подвержено гибели и не имеет ни в чем нужды, тогда как частная душа имеет дело с индивидуальным телом, подверженным распаду. Поэтому для Мировой души нет необходимости входить в непосредственный контакт с телом, но частным душам наоборот приходится погружаться в индивидуальное тело, то есть переходить к телесному существованию:

«И вот теперь открывается правда о падении души. В материальном мире самом по себе нет ничего ложного, он является лучшим из всех возможных материальных миров... Недостаточность заключается не в творении мира, но в позиции индивидуальной души»²².

Частным душам трудно заботиться о несовершенном теле, поэтому они оказываются столь сильно вовлеченными в заботу о нем, что забывают себя, свою бессмертную природу и тот исток, от которого они произошли. Души оказываются в узах обмана, отождествляя себя с телом, что и порождает в них ложное мнение, будто управлять чем-то одним не заботясь о целом легче: «Переходя же от целого к бытию части и принадлежа себе, как бы устав от бытия с другим, они переходят к тому, что принадлежит им в качестве каждой (индивидуальной) души»²³. В качестве причины

²¹ III 8 «О природе, созерцании и Едином», V 8 «О сверхчувственной красоте», V 5 «О том, что умопостигаемое не вне ума, и о Благе».

²² Рист Джон. Плотин: путь к реальности. СПб., 2005. С. 147.

²³ IV 8 4, 10-12: Μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν καὶ οἷον κάμνουσαι τὸ σὺν ἄλλῳ εἶναι ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ ἑαυτῶν ἐκάστη. Пер. М.А. Солоповой.

перехода души к «отдельному» существованию Плотин называет ее слабостью, которая в итоге открывает возможность появления зла в душе. Однако Плотин, по мнению Риста, никак не пытается объяснить появление этой потенциальной возможности зла. Относительно же отношения материи и зла автор приходит к следующему заключению: «материя не есть метафизическое зло, ибо она существует только как не сущее, но ее явная лишенность действительности (reality) означает, что ее действия (effects) будут дурны»²⁴.

В статье «Плотин о материи и зле»²⁵ Рист указывает на то, что для правильного понимания концепции материи-зла, необходимо «соединить суждения о ценностях и суждения о сущем»²⁶. Материя чувственного мира не представляет собой независимого субстрата в процессе порождения сущих Единым-Благом, а является его последним звеном. Материя представляет собой лишенность бытия и формы, тем не менее, она имеет свою собственную природу, поэтому можно говорить о том, что она каким-то образом существует, хотя ее существование чисто негативное. Существовая как иное по отношению к форме, как инаковость, материя постигается только незаконнорожденным умозаключением. Тут и оказывается возможным соединить два типа суждений: суждения о ценностях и суждения о сущем. Если формы существуют в подлинном смысле слова и они благи, то материя как иное им может быть определена только как не сущее и зло. Такое смешение аксиологических и онтологических категорий может произойти только в душе, оценивающей материю, если же рассматривать материю только с метафизической точки зрения, то злом она не будет. В этом же ключе развивает свою мысль Кристиан Шэфер. В статье «Matter in Plotinus' normative ontology»²⁷²⁸ он упрекает большинство интерпретаторов в некритическом подходе к вопросу отношения материи и зла и предлагает по-новому реконструировать представления Плотина. Это позволит, по его мнению, во-первых, решить пара-

²⁴ Рист Джон. Плотин: путь к реальности... С. 148.

²⁵ Rist J. M. Plotinus on matter and evil... P. 154.

²⁶ Rist J. M. Ibid. P. 155.

²⁷ Имеется в виду, что такая онтология предполагает не только описание, но и оценку.

²⁸ Schaefer Ch. Matter in Plotinus' normative ontology // Phronesis. 2004. Vol. 49 / 3. P. 266–294.

докс происхождения зла от Блага, во-вторых, избавит от противоречий, которые возникают при чтении платоновских текстов. Автор предлагает толковать зло у Платона как результат неправильного взаимодействия материи и души, при этом ни материя, ни душа не должны рассматриваться как дурные или злые сами по себе. Когда Платон называет материю злом, он использует метонимию, то есть перенос значения. Платон называет всецелую пассивность материи злом потому, что так воспринимает материю душа, пытающаяся наложить на нее формы. Платон говорит о материи по отношению к нам, а не о материи самой по себе, ведь чистая потенциальность не есть зло и не может им быть. Материя может быть злом не в большей мере, чем вечернее небо может быть названо меланхоличным, поскольку меланхолия — это то чувство, которое испытывает человек, смотрящий на вечернее небо.

И все-таки Платон неоднократно настаивает на том, что материя — это зло само-по-себе и даже некая идея зла, что зло неискоренимо в смертной природе, что если не будет зла, то не будет и блага, а значит, окажется, что не к чему стремиться и нечего избегать:

«Если же кто возьмется утверждать, что среди сущих вообще нет зла, то ему придется упразднить и благо и [утверждать, что] нет никакого предмета стремления. В результате [у него] не окажется ни стремления, ни воздержания, ни мышления: ведь стремление есть стремление к благу, воздержание есть воздержание от зла, мышление же и рассудительность имеют дело с благом и злом, причем сама рассудительность есть одно из благ. Следовательно, должны существовать как благо и чистое зло, так и нечто смешанное из блага и зла, причем то, что в большей степени причастно злу, уже и само принадлежит тому всецелому злу, а причастное злу в меньшей степени, насколько оно меньшее зло, — принадлежит благу»²⁹.

Поэтому мнение таких исследователей как Джон Рист и Кристиан Шэфер, полагающих, что материя у Платона не является

²⁹ I 8 15, 3-9: Κακὸν δὲ εἴ τις λέγοι τὸ παράπαν ἐν τοῖς οὖσι μὴ εἶναι, ἀνάγκη αὐτῷ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀναιρεῖν καὶ μὴδὲ ὀρεκτὸν μὴδὲν εἶναι· μὴ τοίνυν μὴδὲ ὀρεξίν μὴδ' αὖ ἑκκλίσιν μὴδὲ νόησιν· ἡ γὰρ ὀρεξίς ἀγαθοῦ, ἡ δὲ ἑκκλίσις κακοῦ, ἡ δὲ νόησις καὶ ἡ φρόνησις ἀγαθοῦ ἐστὶ καὶ κακοῦ, καὶ αὐτὴ ἐν τι τῶν ἀγαθῶν.

самим злом и не может им быть, требует более внимательного и детального анализа.

Дэнис О'Браен. В контексте нашего дальнейшего исследования представляется крайне интересной позиция Дениса О'Браена. В статье «Плотин о материи и зле»³⁰ автор признает, что именно материю Плотин считает злом, поскольку она представляет собой лишенность и небытие, которые с точки зрения ценностно ориентированной платиновской онтологии не могут трактоваться иначе. Полное отсутствие Блага и есть зло:

«...Зло [заключено] не в каком-то недостатке блага, но только в совершенном [его] отсутствии: во всяком случае, то, чему чуть-чуть недостает блага, не всегда дурно, ведь оно может быть даже совершенным в соответствии со своей природой. Но то, что лишено блага полностью, — а именно такова материя — это и будет подлинным злом, не имеющим ни толики блага»³¹.

Материя также является причиной появления зла в душе, потому что «будучи всецело лишена блага, — его лишенностью и совершенным недостатком, — [материя] так или иначе уподобляет себе всё, что только с ней ни соприкоснется»³². Однако материя является только необходимой, но недостаточной причиной появления зла в душе. Причиной появления зла в душе является ее собственное желание, иначе Плотин был бы непоследователен в вопросе теодицеи, однако, это греховное стремление не могло бы осуществиться без присутствия материи. Таким образом, только сочетание желания души и присутствия материи будет являться достаточным основанием для появления зла.

Подводя итог, можно сказать, что на сегодняшний день среди исследователей творчества Плотина одним из самых трудных и

³⁰ *O'Brien D. Plotinus on Matter and Evil // Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press, 1996. P. 171–195.*

³¹ I 8 5, 5-9: "Ἡ οὐκ ἐν τῇ ὁπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλείπον ὀλίγω τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν, δύναται γὰρ καὶ τέλει εἶναι ὡς πρὸς φύσιν τὴν αὐτοῦ. αὐτοῦ. Ἀλλ' ὅταν παντελῶς ἐλλείπῃ, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν.

³² I 8 4, 22-25: "Ἀμοῖρος γὰρ παντελῶς οὔσα ἀγαθοῦ καὶ στέρησις τούτου καὶ ἄκρατος ἔλλειψις ἐξομοιοῖ ἐαυτῇ πᾶν ὃ τι ἂν αὐτῆς προσάμνηται ὁπωσοῦν.

спорных вопросов его философии остается вопрос о происхождении зла в мире. Одни ученые, среди которых Т.Ю. Бородай, Ян Опсомер, Герд ван Риль и др., основываясь на ряде трактатов, утверждают, что источником зла в мире, по Плотину, является материя. Другие, например, К. Шэфер, Дж. Рист, придерживаются мнения, что причиной телесного и нравственного несовершенства является падение души. При этом падшими Плотин считает только частные души, тогда как Мировая душа остается всецело благой.

Поскольку сам философ указывает на два источника зла, а именно, материю и индивидуальную душу, то у нас есть возможность рассматривать два существующих на данный момент мнения о происхождении зла в философии Плотина не как исключающие, а как дополняющие друг друга. К такому решению, как мы видели, в итоге склоняется О'Браен. Предлагаемая в этой книге концепция состоит в том, что, несмотря на то, что материя является сущностью зла, злом самим по себе, она не может являться причиной появления зла в мире. С точки зрения Плотина, материя совершенно пассивна, она лишена всякого действительного бытия, поэтому она ни на что не оказывает никакого воздействия. Причиной же появления зла в мире оказывается индивидуальная душа, которая в результате ниспадения в тело сама своими действиями приобщает себя материи-злу. Это решение носит характер научной гипотезы и, конечно, не устраняет всей сложности и проблематичности платоновских рассуждений.

ДВА ТИПА ПРИЧИН

Вначале я хочу предложить новый способ интерпретации текстов Плотина, посвященных проблеме зла. Этот подход позволяет увидеть в платиновской трактовке проблемы появления зла в мире определенную логику, нечуждую платонизму в целом. Суть этого подхода состоит в различении двух типов причин — основной и вспомогательной — действующих в физическом космосе. Согласно платонической теории причинности, любая вещь в мире появляется в результате причастности *идее*, но для того, чтобы вещи могли стать причастны идеям, необходимы определенные условия. Например, чтобы человек вырос, недостаточно одной идеи роста, еще нужно питание. Тогда идеи — это основные, или онтологические причины, они бестелесны, и их нельзя наблюдать непосредственно, а необходимые условия для реализации идей могут рассматриваться как вспомогательные причины, которые позволяют проявиться присущей идеям активности. Уже у Платона мы находим различение двух типов причин в таких диалогах как «Федон», «Тимей», «Политик» и «Филеб». Эксплицитно учение об «основных и вспомогательных причинах» изложено у Прокла. Основная и вспомогательная причины не являются взаимообусловленными, потому что вспомогательная причина для платоников не причина в подлинном смысле, она лишь условие возможности реализации идеи. В рамках этого противопоставления и будет рассмотрена концепция Плотина о зле.

Зло само-по-себе и зло как привходящее свойство. В своем анализе природы зла Плотин разделяет его на два типа: зло само-по-себе и зло как привходящее свойство. Например, Доминик О'Мара называет зло само-по-себе первичным злом, а зло как привходящее свойство — вторичным¹. Первичным, или абсолютным, злом Плотин полагает первую материю, а вторичным — причастные ей вещи: души и тела. Плотин, объясняя возникновение акци-

¹ O'Meara D. Plotinus. An introduction to the Enneads. Oxford Clarendon press, 1995. P. 84.

дентального зла как причастность душ и тел злу самому по себе, использует теорию двух типов причин, действующих в физическом космосе. Эти причины не исключают, а дополняют друг друга, а именно: материя является основной причиной, или *идеей зла*, а грех души — вспомогательной, позволяющей злу появиться в физическом мире. Благодаря такому различению, оказывается снятым противоречие в учении Плотина, на которое указывают большинство исследователей его философии, поскольку оказывается, что в одних текстах речь идет о *вспомогательной причине* зла, а в других — о *природе*, или *сущности*, зла.

Каким образом нужно начать исследование о зле? Сначала необходимо определить природу искомого, то есть зла. Если зло — противоположность блага и у противоположностей одна наука, как учит Аристотель, то необходимо сначала обратиться к природе блага:

«Если, — так как у противоположностей одна наука и зло есть противоположность блага, — наука о зле будет той же наукой, что и наука о благе, то собирающимся познать зло необходимо разобратся с благом»².

Благом, как уже было сказано, Плотин полагает Единое:

«Оно есть то, с чем всё связано и куда всё сущее стремится, имея Его началом и нуждаясь в Нём, тогда как Оно ни в чем не имеет нужды, самодостаточно, ничего не требует, мера всего и предел, дающий из Себя ум, сущность, душу, жизнь и окружающую ум энергию»³.

Единое-Благо порождает Ум и Душу, чистые умопостигаемые сущности, ни в каком отношении непричастные злу. Плотин говорит, что «вплоть до Единого всё прекрасно: (потому что Он сверх-прекрасен и находится по ту сторону наилучших [сущностей], царствуя в умопостигаемом)»⁴. Описав умопостигаемые сущие,

² I 8 1, 12-16: 'Αλλ' εἰ, ὅτι τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ γένοιτ' ἂν ἐπιστήμη καὶ τῷ ἀγαθῷ ἐναντίον τὸ κακόν, ἥπερ τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ τοῦ κακοῦ ἔσται.

³ I 8 2, 2-7: "Ἐστὶ δὲ τοῦτο, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κάκεινου δεόμενα· τὸ δ' ἐστὶν ἀενδεές, ἰκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δοὺς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν καὶ ψυχὴν καὶ ζῶην καὶ περὶ νοῦν ἐνέργειαν.

⁴ I 8 2, 7-9: Καὶ μέχρι μὲν τούτου καλὰ πάντα· αὐτός τε γὰρ ὑπέρκαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ.

Плотин приходит к предварительному общему представлению о природе зла. Если благо выступает, прежде всего, как предел и мера, то зло оказывается неопределенностью, безмерностью и принципом недостаточности:

«Ведь уже можно было бы подойти к пониманию зла, представив, что оно есть как бы несоразмерность в сравнении с мерой, и неопределенность в сравнении с пределом, и бесформенность в сравнении с создающим формы, и всегда недостаток в сравнении с самодостаточным, всегда нечто неопределенное, и никогда не стабильное, всецело аффицируемое, ненасытное, совершенная нищета»⁵.

Все эти признаки мы можем наблюдать в телесной природе и в душах, связанных с нею, но такое зло — это свойство, которое присуще вещам по совпадению. Значит, делает вывод Плотин, «если зло присуще чему-то другому, то оно прежде должно быть чем-то, пусть и не сущностью. Как в случае блага: одно есть оно само-по-себе, а другое — привходящее свойство, так и в случае зла: одно зло — само-по-себе, а другое — свойственное другому в соответствии с тем»⁶. Таким образом, Плотин разделяет зло на два типа: зло само-по-себе и зло как привходящее свойство. Наличие в телесной природе всех перечисленных признаков зла — несоразмерности, отсутствия подлинной оформленности т.п. — обусловлено присутствием субстрата, материи. Поэтому первичным, или абсолютным злом, Плотин полагает именно ее, а вторичным — причастные ей вещи: души и тела. Тогда, если имеют место разные типы зла, то они могут иметь и разные причины своего появления, которые не исключают, а дополняют друг друга.

Платон о двух типах причин. Наше предположение состоит в том, что материю Плотин полагает *сущностью*, или *ипостасью*, зла, злом как таковым, а индивидуальную душу — причиной появления акцидентального зла в мире и в ней самой. Различение двух

⁵ I 8 3, 12-20: Ὅτι γὰρ ἂν τις εἰς ἐννοιαν ἦκοι αὐτοῦ οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικὸν καὶ ἀεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὐτάρκειαν, ἀεὶ ἀόριστον, οὐδαμῇ ἐστὼς, παμπαθὲς, ἀκόρητον, πενία παντελὴς· καὶ οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ' οἷον οὐσία αὐτοῦ ταῦτα, καὶ ὅτι ἂν αὐτοῦ μέρος ἴδῃς, καὶ αὐτὸ πάντα ταῦτα· τὰ δ' ἄλλα, ὅσα ἂν αὐτοῦ μεταλάβῃ καὶ ὁμοιωθῇ, κακὰ μὲν γίνεσθαι, οὐχ ὅπερ δὲ κακὰ εἶναι.

⁶ I 8 3, 21-24: Ὡς γὰρ ἀγαθὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὃ συμβέβηκεν, οὕτω καὶ κακὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ἥδη κατ' ἐκεῖνο συμβεβηκὸς ἐτέρῳ.

типов причин, отвечающих за возникновение чувственных вещей, мы находим в диалогах Платона. В подлинном смысле слова причинами являются идеи, однако для того, чтобы идеи стали действующими причинами в физическом космосе, необходимы соответствующие условия. Например, в «Федоне» (99b) Платон указывает на необходимые сопутствующие обстоятельства для реализации идей, когда в споре с физиологами Сократ различает два типа причин — основную (или «истинную») и вспомогательную⁷. По мнению Сократа, ошибка физиологов состоит в том, что они приписывают существующий в мире порядок материальным стихиям — огню, воде, эфиру и т.п., что так же неверно, как говорить, что Сократ сидит в тюрьме, потому что таково строение его мышц и костей, а не потому, что таково его свободное решение. Конечно, без сухожилий, мышц и костей Сократ не смог бы делать то, что считал нужным, но полагать, что определенное строение тела — причина всех человеческих действий, нелепо. Считать так — «значит не делать различия между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной». Таким образом, физические причины, или иначе их можно назвать вспомогательными, переводят истинные причины в разряд действующих причин в физическом космосе.

Два типа причин в «Началах теологии» Прокла. В законченном виде учение об «основных и вспомогательных причинах», объясняющих возникновение естественных вещей, изложено у Прокла. В теореме 75 «Начал теологии» Прокл дает следующие определения: основная причина, производя результат, остается отдельной от него и продолжает существовать самостоятельно; тогда как причина вспомогательная принадлежит результату как его составная часть и нуждается в нем для своего существования. А также в «Комментарии к *Тимею*» Прокл, определив предмет платоновского диалога как учение о природе в целом, называет Платона единственным мыслителем, который, по его мнению, принимает пять причин естественных вещей — две вспомогательные и три основные. К основным причинам Прокл относит: действующее, цель и прообраз, а к вспомогательным материю и внутриматериальную форму. Сам Прокл полагает, что он следует Платону, принимая теорию пяти типов причин. Согласно метафизике Прокла, из-за того, что Космос

⁷ О двух типах причин см.: *Месяц С.В.* Введение в комментарий // Историко-философский ежегодник' 2000. М., 2002. С. 5–26.

занимает среднее положение в ряду сущих, исходящих от Единого, в его создании участвуют все уровни реальности, и предшествующие ему и последующие за ним, поэтому физический мир невозможно объяснить меньшим числом причин.

Однако учение о разных родах причин возникло раньше и основывалось на перетолковании платоновских текстов, но, как пишет в своей статье «Введение в комментарий»⁸ С.В. Месяц, когда именно произошло такое перетолкование, неизвестно. Анализируемые тексты Платона были следующие. В «Тимее» (46 d-e) Платон говорит, что вспомогательными причинами космоса являются элементы. Хотя действия элементов приводят к необходимым изменениям, не обладая разумом, они не могут быть признаны причинами космических процессов в подлинном смысле. Потому что истинной причиной может быть только самостоятельно действующее, которое всегда «связано с разумной природой», потому что самостоятельное движение должно иметь цель, а выбор цели не осуществим без разума. Как известно, Платон называет принцип самодвижения душой. Значит, в любой подлинной причине можно выделить три аспекта: активность, разумность и целеполагание. В «Филебе» (27a) в качестве вспомогательных причин названы части возникающей вещи (предел, беспредельное и смешанное из них), тогда как подлинной причиной появления вещи будет «творящее» начало. Творящее начало, или подлинная причина, «отлична и не тождественна тому, что служит ей при порождении». В «Политике» (281e) Платон вводит еще один вид вспомогательной причины — инструментальный, то с помощью чего осуществляется действие онтологической причины. На основании этих текстов позднее возникло учение о двух родах причин: трех видах основных и двух — вспомогательных. Таким образом, три аспекта, выделяемые Платоном в любой подлинной причине (самодвижность, разумность и целеполагание) оформились в три самостоятельные причины: действующее, цель и прообраз, а предел и беспредельное из «Филеба» были истолкованы как материя и форма. Так что если основной причиной всегда будет идея, сущность, само-по-себе, то вспомогательными причинами могут выступать не только подлежащие идеям вещи, но и средства для осуществления идей в телесном мире.

⁸ Там же. С. 18.

Плотин о двух типах причин. Плотин разделяет теорию двух типов причин. В трактате III 1 (3) «О судьбе» он указывает на то, что в космосе одни действия совершаются душой, а другие — тем, что её окружает, т.е. телами: «Все происходит согласно причинам, но существуют два типа причин: одни вещи осуществляются душой, а другие происходят из-за прочих причин, которые вовлечены в круговорот космоса»⁹. А в трактате VI 6 (34) «О числах» собственной причиной (τὸ κύριον αἰτίον) математических чисел Плотин называет идеи¹⁰, тогда как вспомогательными причинами оказываются сложение, деление и прочие математические операции. У Плотина телесный космос занимает не среднее, как у Прокла, а низшее положение, поэтому наличие в нем двух типов причин нельзя объяснить сложностью чувственно воспринимаемого мира. Возможно, Плотин считал, что такое положение дел является результатом слабости действующих в мире логосов. Материальный космос оформляют последние способности Мировой души, животная и растительная, и частные души. Поскольку в ряду бестелесных причин они самые слабые, то логос перестает быть достаточной причиной для осуществления своих следствий, а значит, ему нужны дополнительные условия для реализации — вспомогательная, или *производящая* причина.

Зло и его причины в трактате I 8. В начале трактата Плотин предлагает уяснить, какова природа зла, прежде чем исследовать причину его возникновения: «Исследующие, откуда зло пришло в сущие или в род сущих, могут сделать подобающим началом исследования, если, прежде всего, установят, что есть зло и какова природа зла. Потому что таким образом станет понятно и то, как и откуда оно пришло, и где поместилось, и для чего является приходящим свойством, и вообще можно будет прийти к согласию, есть ли зло среди сущих»¹¹. Таким образом, начиная свое исследо-

⁹ III 1 10, 2-3: καὶ γίνεσθαι κατ' αἰτίας μὲν πάντα, διττάς δὲ ταύτας καὶ τὰ μὲν ὑπο ψυχῆς, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας τὰς κυκλῶν.

¹⁰ VI 6 14, 27: Ἐν μὲν εἶναι τοῦ ἐν παρουσίᾳ, δύο δὲ δυνάδεις, ὥσπερ καὶ λευκὸν λευκοῦ καὶ καλὸν καλοῦ καὶ δικαίου δίκαιον.

¹¹ I 8 1, 1-6: Οἱ ζητοῦντες, πόθεν τὰ κακὰ εἴτ' οὖν εἰς τὰ ὄντα εἴτε περὶ γένος τῶν ὄντων παρελήλυθεν, ἀρχὴν ἂν προσήκουσαν τῆς ζητήσεως ποιοῖντο, εἰ τί ποτ' ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἢ κακοῦ φύσις πρότερον ὑποθεῖντο. Οὕτω γὰρ καὶ ὅθεν ἐλήλυθε καὶ ὅπου ἵδρυται καὶ ὅτῳ συμβέβηκε γνωσθεῖν, καὶ ὅλως εἰ ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν ὁμολογηθεῖν. Курсив в тексте перевода мой. — *Н. В.*

вание, Плотин видит возможность разделить понятия сущности зла и его причины. В качестве примера, показывающего, что Плотин разделяет зло само-по-себе и причину его появления, обратимся к началу 13 главы трактата I 8, где Плотин рассматривает определение, данное оппонентом, зла самого по себе как помехи или препятствия:

«Разве только зло понимается им [оппонентом] как помеха, например, как помеха глазу видеть. Но тогда злом у них будет то, что производит зло, причем производит таким образом, что окажется чем-то иным по отношению к самому злу».

В качестве такой помехи Плотин предлагает рассмотреть порочность:

«Тогда, если порочность есть помеха для души, то порочность будет не злом, а тем, что производит зло, и добродетель будет не благом, а тем, что как бы содействует благу: так что если добродетель не благо, то и порок не зло»¹².

Если порочность — это помеха, то порочность будет тем, что порождает зло, *производящей причиной* (ποιητικὸν αἴτιον) зла, которая будет чем-то иным по отношению к самому злу. Но в отношении порочности это неверно, потому что так же как для слепца злом будет сама слепота, а не какая-то помеха в глазу, так и для души злом будет сама порочность. На этом примере Плотин хочет показать, что в данном случае причину, производящую зло, нельзя считать тем самым «злом как таковым», которое он ищет.

Можно также отметить, что Прокл в начале трактата «О самостоятельном существовании зла» в первой главе, после вопроса о существовании искомого предмета — то есть зла, ставит вопрос о причине его существования, которая может быть двоякой: «настоящей или нет»¹³. Буквально Прокл говорит об αἰτία προηγουμένη — ведущей причине, или главной, основной, в отличие от ὑπηρετοῦσα αἰτία — «вспомогательной причины»¹⁴. Прокл использует такое разделение типов причин для того, чтобы позд-

¹² I 8 13, 1-4: Εἰ μὴ ἄρα τοῦτω κακὸν ἢ ἐμπόδιον, ὥσπερ ὀφθαλμῷ πρὸς τὸ βλέπειν. Ἄλλ' οὕτω ποιητικὸν κακοῦ ἔσται τὸ κακὸν αὐτοῖς, καὶ οὕτω ποιητικόν, ὡς ἐτέρου τοῦ κακοῦ αὐτοῦ ὄντος.

¹³ Пер. Т.Ю. Бородай.

¹⁴ Более подробно см: *Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008. С. 203.

нее использовать его в собственном анализе вопроса о существовании зла. Конечно, в данном случае логика Прокла будет отличаться от платиновской, поскольку он имеет в виду, что сама сущность зла, если таковая существует, должна иметь причину — либо подлинную, либо нет, а не так, как предлагаем понимать Плотина мы, что подлинная причина зла — это его сущность, то есть материя.

Итак, выделив две причины зла — производящую и основную, — мы можем проанализировать тексты Плотина, относящиеся к этой проблеме, следующим образом. Материя выступает в качестве *природы*, или *идеи*, зла, то есть она является его онтологической причиной, а падение души обуславливает причастность самой души и других вещей материи-злу и тем самым оказывается вспомогательной причиной возникновения зла. Основная причина зла отвечает за наличие субстанциального, или первичного, зла в мире, а вспомогательная — акцидентального, или вторичного. Исходя из этого противопоставления, мы видим, что в одних текстах Плотина речь идет о *производящей причине* зла, а в других — о *природе*, или *сущности*, зла, а значит, нет никакой неопределенности, или противоречивости в разных его трактатах. Поэтому оказывается возможным реконструировать позицию Плотина по проблеме зла как цельную концепцию, лишенную явных противоречий, что представляется весьма актуальным для современных историко-философских исследований.

Также как и зарубежные исследователи, мы пришли к мысли о том, что для описания проблемы зла у Плотина, недостаточно указать на один источник, как это делали ранние исследователи Плотина. Они называли при этом его источником либо материю, либо грехопадение души. Последующие же авторы пытались так или иначе соединить оба этих источника, показав, каким образом взаимодействие души и материи приводит к появлению зла. Для Риста и Шэфера такое соединение означало отказ признавать платиновскую материю самым злом, она оказывалась таковой только для оценивающей ее души, что представляется неверным, поскольку вся метафизика Плотина ценностно-ориентирована, так что можно смело утверждать, что если материя не само зло, то и Единое не Благо. Со своей стороны, мы хотим рассмотреть, в каком смысле материя и душа являются причинами зла, оперируя понятиями основной и вспомогательной причины.

ПЕРВАЯ МАТЕРИЯ КАК ОСНОВНАЯ ПРИЧИНА ЗЛА

Основной причиной, или сущностью, зла Плотин называет бескачественную материю, лежащую в основании физической реальности. Термин «материя» (ὑλη) предложил Аристотель, но уже в «Тимее» у Платона есть представление о необходимости некоего субстрата, воспринимающего формы, без которого не могли бы возникнуть вещи-подобия. Аристотель вводит понятие материи для описания процессов изменения в чувственном мире. Он эксплицирует понятие подлежащего для конкретных вещей: подлежащее — это субстрат, на котором сказываются изменения. В «Физике» он признает три начала вещей, существующих в физическом космосе, — субстрат и одну пару противоположностей — форму и лишенность, то есть отсутствие формы. В качестве субстрата, о котором сказываются противоположности, выступает материя. Материя в этом случае оказывается относительным понятием, определяемым в зависимости от налагаемой на нее формы, поэтому «аристотелевское понятие материи не обозначает определенный предмет, например, первовещество, а является импликацией его научной программы»¹. Оно необходимо для исследования каждой конкретной вещи, которое предполагает определение того, что в ней должно рассматриваться как материя, а что как форма, а также нахождение причин того, почему материя обретает форму. К понятию так называемой первой материи, то есть такой материи, которая лишена всех качеств и уже ни в каком отношении не может рассматриваться как форма, Аристотель приходит в «Метафизике». Однако он не утверждает ее существование, а приходит к представлению о первой материи чисто логически.

Плотина мало интересует описание физического мира, поэтому он сразу обращается к понятию первой материи, или *просто*

¹ Бородай Т.Ю. Материя // Античная философия. Энциклопедический словарь... С. 479.

материи. Для Плотина первая материя — это субстрат всего телесного мира. Конечно, с точки зрения платоника, нельзя сказать, что такая материя существует, поскольку даже существование чувственных вещей не настоящее (в подлинном смысле существуют только идеи), тем не менее, мы должны сделать предположение о наличии такой природы. Новаторство Плотина по сравнению с Аристотелем заключено в соединение понятий первой материи и лишенности. С точки зрения Плотина, такая материя, поскольку она лишена всех определений и форм, ничем не может отличаться (все, что отличало бы ее от лишенности, давало бы ей какое-то определение) и не отличается от лишенности. Тогда вывод о том, что материя является самым злом оправдан и даже неизбежен. Если зло противоположность блага, а благо — это форма, тогда материя как противоположность форме с неизбежностью оказывается злом.

Материя как «идея» зла. Когда Плотин исследует сущность зла, он подчеркивает, что «зло не следует мыслить как то или другое конкретное зло, как несправедливость, или какой-то другой порок души, но как то, что не сводимо ни к одному из этих конкретных зол...»². Как платонику ему совершенно естественно называть то, что стоит за рядом явлений, объединенных общим смыслом, *сущностью, идеей, видом* или *самим по себе*, поэтому Плотин, с одной стороны, видит логическую возможность свести всё эмпирически наблюдаемое зло в некий единый *вид* или *эйдос* зла. С другой стороны, логическая необходимость ипостаси зла обнаруживается в следующем рассуждении: если в мире имеет место акцидентальное зло, то прежде чем быть предцированным чему-либо, оно должно уже быть чем-то, как-то самостоятельно существовать. Благим Плотин называет подлинно сущее — Ум, мир неизменных и самотождественных форм, и Душу, мир вечных логосов, а самим по себе Благом — Того, Кто выше сущего — Единое, сверхпрекрасное и ни в чем не имеющее недостатка начало всего. Их природа такова, что не допускает присутствие в себе зла: «Стало быть, если таковы сущие и То, что выше сущих, то и в сущих не может быть зла, и в Том, что выше сущих: ибо они благи»³. Злу остается единственное место — чувственный мир, из-

² I 8 5, 14–17: Τῷ χρὴ τὸ κακὸν νοεῖσθαι μὴ τόδε τὸ κακόν, οἷον ἀδικίαν ἢ ἄλλην τινὰ κακίαν, ἀλλ' ἐκεῖνο ὃ οὐδὲν μὲν πᾶσι τοῦτων.

³ I 8 3, 1–3: Εἰ δὴ ταῦτά ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη, οὐδ' ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα.

менчивость которого обусловлена присутствием бескачественного субстрата — материи, которая оказывается искомой сущностью зла или «злом самим по себе» (καθ' αὐτὸ κακόν): «если у зла вообще может быть сущность, то рассуждение отыскивает материю в качестве первого зла и зла самого по себе»⁴.

Восприимница форм из «Тимея». Насколько хорошо материя подходит на роль абсолютного зла, зла самого по себе? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся сначала к истории этого понятия. Термин «материя» вводит Аристотель, однако представление о необходимости некоего физического подлежащего, воспринимающего умопостигаемые формы, появляется уже у Платона в «Тимее». Платон указывает на три рода, благодаря которым возникает чувственный мир, а именно: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Идея — образец, чувственная вещь — рождающийся образ, а то, внутри чего возникают образы, Платон называет пространством (χώρα). Если идеи существуют сами по себе и ни в чем не нуждаются для своего существования, то вещи, имеющие возникновение и подверженные гибели, самостоятельно существовать не могут. Вещи — только образы умопостигаемых идей, образы в том смысле, что они указывают на существование идей, иных по отношению к ним, благодаря которым сами эти вещи существуют. Идеи из-за своей неизменности и самотождественности ничего не могут принять в себя, значит, чтобы чувственные вещи могли существовать, помимо идей нужна некоторая восприимлющая природа, «мать и кормилица всякого рождения». Восприимница у Платона вечна и не воспринимается ощущениями, это роднит ее с идеями. Она не претерпевает никаких изменений от наложенных на нее форм. Формы появляются в ней (поэтому термин пространств подходит наилучшим образом), а не возникают из нее.

Аристотель о материи. Аристотель эксплицирует понятие подлежащего (ὑποκείμενον) для конкретных чувственных вещей. Он полагает в качестве материи (ὑλη) такой субстрат, на котором сказываются все происходящие изменения, которые в конечном итоге можно свести к возникновению и уничтожению. Его теория является ответом на известные парадоксы элеатов. Если бытие

⁴ I 8 3, 38-40: εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσίας εἶναι, ταύτην ἀνευρίσκει ὁ λόγος κακὸν εἶναι πρῶτον καὶ καθ' αὐτὸ κακόν.

есть, а небытия нет, тогда ничто не приходит в бытие и ничто не уходит из него, а значит, нет никаких изменений. Эта трудность заставила Парменида и элеатов вообще отрицать возникновение и уничтожение и признавать, что существует только неизменное, единое, вечное бытие. Другие философы, которых Аристотель называет общим именем «физиологи» — Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит — сводили возникновение и уничтожение к соединению и разделению вечно сущих элементов, будь то ограниченных по числу или безграничных, тогда возникновение опять оказывалось мнимым. Аристотель решает указанное затруднение посредством своей системы категорий, позволившей ему различить то, что присуще вещи по сущности, и то, что свойственно ей по совпадению. В качестве примера Аристотель предлагает рассмотреть случай возникновения собаки, о которой можно сказать, что она возникает не только из конкретной собаки, но и из животного вообще, и возникает она из животного не постольку, поскольку она сама животное вообще, потому что если бы она возникала как животное вообще, то это бы приводило к указанной апории о возникновении уже имеющегося в наличии, а именно животного вообще. Значит, если сказать, что собака возникает из животного вообще, то собака будет животным вообще только по совпадению, а собакой — по сущности и противоречия не возникнет. Или некто Кориск может находиться на Агоре и в Ликее, и, находясь на Агоре, он будет не сущим в Ликее, но не сущим по совпадению. Благодаря этому различению Аристотель приходит к понятию такого подлежащего, о котором сказывается все, и благодаря которому существует все, а само оно ни о чем не сказывается и ни в чем не существует. То есть он приходит к понятию сущности. Одно дело, если идет речь о сущности, другое дело, если — о прочих категориях (качество, количество и прочие): «...ибо ни одна из других категорий не существует отдельно, кроме сущности: так как все они сказываются о подлежащем, о “сущности”»⁵. Итак, сущность выступает в качестве подлежащего, а все остальное сказывается о ней или иначе присуще ей по совпадению. Таким образом, если понимать под возникновением возникновение, например, нового предиката у сущности или возникновение сущности из определенного субстрата, то в физиче-

⁵ Аристотель. Физика, 185a 31: οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου λέγεται τῆς οὐσίας. Пер. В.П. Карпова.

ском мире возникновение присутствует реально. О субстрате же мы можем говорить как о не сущем только по совпадению, то есть, о не сущем в отношении того, что на нем возникает.

Начала физических вещей. Если мы принимаем аристотелево решение апории о возникновении и уничтожении, то следующим шагом будет поиск причины возникновения и уничтожения. Таким образом, Аристотель приходит к проблеме начал физически существующих вещей, то есть вещей подверженных изменениям. Аристотель в «Физике» разбирает мнения тех, кого он называет «физиологами» или «физиками»: они полагали, что есть некая единая основа сущего, а «все остальное порождается из него либо уплотнением, либо разрежением»⁶. А это есть не что иное, по мнению Аристотеля, как противоположности. В качестве начал физических вещей Аристотель принимает противоположности: «Итак, если это истинно, то все возникающее будет возникать и все исчезающее исчезать или из противоположного, или в противоположное, или в промежуточное»⁷. Но сами противоположности не смешиваются, а уничтожают друг друга, как это уже показал Платон. Например, в «Федоне» он называет противоположностью души смерть, и говорит, что, поскольку противоположности не могут присутствовать одновременно в одном и том же, то, когда приходит смерть, душа покидает тело. Это означает, что невозможно «промежуточное» состояние, которое состояло бы из противоположностей. Если, например, любой цвет — это промежуточное между черным и белым, то как возможно такое смешение? Поэтому оказывается, что двух начал недостаточно и нужно снова поставить вопрос о числе начал: «Следующее нужно сказать, есть или два, или три или большее число (начал)»⁸. Далее Аристотель разбирает все три возможности, предварительно напоминая, что одного начала быть не может, так как мы уже установили в качестве начал физики противоположности, а противоположное не может быть одно. Бесконечного множества начал быть не может, потому что «сущее станет непознаваемо»⁹, а также потому, что «из ограниченного числа начал можно

⁶ Там же. 187a 15.

⁷ Там же. 188b 2.

⁸ Там же. 189a 11.

⁹ Там же. 189a 12.

составить то, что составляют из бесконечного»¹⁰. Если противоположности не воздействуют друг на друга, а уничтожают, значит, они должны воздействовать на нечто третье. Итак, необходимо принять в качестве начал одну пару противоположностей и некую подлежащую им природу¹¹. И эти три начала есть начала физически сущего, благодаря которым для Аристотеля оказывается возможным описать наблюдаемые в природе процессы изменений.

Итак, Аристотель приходит к представлению о субстрате и подлежащем противоположностей. Но это не абсолютно бескачественный субстрат и подлежащее, не просто материя, а материя конкретных вещей: дома, человека и тому подобного. Понятие материи оказывается относительным, то, что мы можем назвать материей в числе чувственно воспринимаемых вещей, есть материя в отношении формы, наложенной на нее. Например, дерево в отношении формы стола — материя, но не просто материя, а материя для стола, и стол будет возникать из определенной материи, то есть из дерева, и формы стола: «материя относится к числу тех вещей, которые входят в (категорию) отношения, так как для разной формы — разная материя»¹².

«Первая материя» у Аристотеля. Если материя мыслится как категория отношения, то можно провести некий мыслительный эксперимент, который проводят и Аристотель, и Плотин, а именно, путем отнятия качеств, прийти к некой природе, которая будет подлежать всем качествам, а сама будет абсолютно бескачественной, потому что мы лишили её всех качеств. Аристотель называет этот метод познания подлежащей природы аналогией¹³.

«Ибо как медь в отношении статуи, или дерево в отношении кровати, или нечто в отношении другого, имеющего форму, имеется бесформенным прежде, чем обрести форму, так и она сама (материя. — *Н.В.*) относится к сущности...»¹⁴.

¹⁰ Там же. 189а 14.

¹¹ Там же. 189а 20: «Итак, из этого ясно, что и не одно (начало) и не бесконечное (число начал), если же они ограничены, то имеется некоторое основание считать, что их не только два». То есть, что всего начал три.

¹² Там же. 194b 1: ἔτι τῶν πρὸς τι ἢ ὕλη· ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλη ὕλη.

¹³ Там же. 191а 8: ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν.

¹⁴ Там же. 191а 8-12: ὥς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην

Таким образом, можно сказать, что само понятие материи как подлежащего (ὑποκείμενον) приводит к представлению о просто материи или первой материи. К «первой материи» Аристотель приходит в «Метафизике» VII, 3.

Разбирая вопрос о том, в каких смыслах мы говорим о сущности, Аристотель говорит, что в качестве одного из значений сущности может выступать подлежащее, потому что подлежащее — это «то, о чем сказывается остальное, а само оно более не (сказывается) о другом»¹⁵. Первый субстрат, который лежит в основе всех качеств, рассматривается Аристотелем как возможная кандидатура на роль сущности. «Поэтому, прежде всего, в отношении него следует разобраться: ибо более всего кажется, что первый субстрат есть сущность»¹⁶. «Если материя не сущность, то от нас ускользает, что бы еще могло быть ею: ведь когда мы отнимаем все остальное, ничего другого очевидно не остается»¹⁷. Путем аналогии Аристотель приходит к тому, что материя сама по себе¹⁸ не есть нечто, потому что это такое подлежащее, у которого все определения были сняты. «Я же говорю, что материя сама по себе и не нечто и не количество и не нечто иное, что сказывается...»¹⁹. Но о сущности недостаточно сказать, что она есть некий субстрат качеств, о котором все иные категории сказываются, а сама она не сказывается ни о чем, потому что такой субстрат оказывается лишенным всех логических определений, а значит непознаваемым. В качестве субстрата качеств действительно может выступать либо материя, либо форма, либо составленное материей и формой, то есть единичная вещь. Но Аристотель ищет логический субстрат, которым в конечном итоге может быть только форма, потому что о

ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν [ἢ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφὴν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει...

¹⁵ Аристотель. Метафизика, 1028b 36: τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλον. Пер. А.В. Кубицкого с некоторыми изменениями

¹⁶ Там же. 1029a 1-3: διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον.

¹⁷ Там же. 1029a 10.

¹⁸ Важно отметить, что Аристотель не называет материю первой, этот принятый термин появился у комментаторов, а говорит о материи самой по себе.

¹⁹ Там же. 1029a 19.

ней может сказываться другая форма, тогда как единичная вещь — субстрат для приводящих свойств.

Итак, если о материи нельзя сказать, что же она такое, то она не подходит на роль сущности. Однако Аристотель считает, что также нельзя сказать, что материя не сущая, поскольку она как-то существует, но не так, как прочие категории: «В самом деле, существует нечто, о чем сказывается каждый из этих родов сущего (категорий) и бытие чего отличается от бытия каждого из них (ибо все остальное сказывается о сущности, а сущность о материи); поэтому последний субстрат сам по себе не есть ни суть вещи, ни что-то количественное, ни какой-то из остальных родов сущего, и точно так же не отрицание их: ведь и отрицания присущи ему лишь как приводящее»²⁰. Согласно Аристотелю материя относительное понятие, то о чем сказывается сущность, как, например, статуя о меди, однако существование первой материи как абсолютно бескачественного субстрата и подлежащего Аристотель не утверждает, он только логически дедуцирует понятие первой материи.

«Просто материя» у Плотина. Как и Аристотель, Плотин в трактате II 4, носящим название «О двух материях», переходя в своем рассуждении от умопостигаемой материи к материи чувственно воспринимаемого космоса, ищет некое основание изменчивости вещей, то, на чем сказываются изменения. Он критикует физиологов, и в том числе Эмпедокла, полагавшего в качестве материи четыре стихии, потому что стихии, первоэлементы, не материя. Ведь, с одной стороны, выяснив статус элементов, мы определим и статус других тел, а именно: составные тела или нет, и если составные, то состоят ли они из материи и формы. С другой стороны, рассмотрение вопроса об элементах, позволяет Плотину сразу обратиться к понятию просто материи (ἀπλῶς ὕλη), или первой материи. Следуя логике Аристотеля, когда мы наблюдаем в природе переход элементов друг в друга, который возможен только благодаря некоему субстрату, мы можем утверждать, что «должно быть нечто подлежащее первым телам, то, что есть иное

²⁰ Там же. 1029a 20-29: ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ὃ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστη (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἐστίν· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσιν κατὰ συμβεβηκός.

самим телам, и это обнаруживает превращение элементов друг в друга»²¹. Плотин, подобно Аристотелю и элеатам, утверждает, что ничто не может прийти из небытия в бытие или уйти в полное небытие, значит, при превращении элементов друг в друга, мы видим изменение их форм, а не прямое уничтожение или возникновение:

«...Разрушение изменяющегося не полное: иначе будет некая сущность, уничтожающаяся в ничто, и с другой стороны, порожденная вещь не пришла из полного небытия к бытию, но есть изменение формы из другой формы»²².

Значит, должно быть нечто принимающее формы стихий и лишшающееся их, и оно не тождественно самим первым телам, потому что «принимающее форму возникающего и лишшающееся ее тогда остается другим»²³. Вообще изменяться и гибнуть может только составное, сама гибель и есть разрушение составного²⁴. А неразрушимо только то, что просто, потому что не имеет частей, на которые оно могло бы разделиться. Элементы уничтожимы, значит, они составные, причем составлены они материей и формы. Если элементы представляют собой нечто составное, то и любые тела составные, и раз элементы составлены из материи и формы: «...то каждая вещь составлена из материи и формы»²⁵. Материя, лежащая в основе стихий, и есть искомая просто материя (ἀπλῶς ὕλη).

Характеристики «просто материи». Плотин подошел к понятию просто материи (ἀπλῶς ὕλη), такой материи, которая является материей всех чувственно воспринимаемых тел, и ни в каком отношении не эйдос. Первое, что мы должны сказать о просто материи, что она не тело, так как сама уже не состоит из материи и формы, как прочие тела. Это утверждение с необходимостью влечет за собой такое следствие, как невозможность приписывать ма-

²¹ П 4 6, 1-5: Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο ὃν παρ' αὐτά, ἢ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων δηλοῖ.

²² П 4 6, 5-10: Οὐ γὰρ παντελὴς τοῦ μεταβάλλοντος ἡ φθορά· ἢ ἔσται τις οὐσία εἰς τὸ μὴ ὂν ἀπολομένη· οὐδ' αὖ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἔστιν εἶδους μεταβολὴ ἐξ εἶδους ἑτέρου.

²³ П 4 6, 7-9: Μένει δὲ τὸ δεξάμενον τὸ εἶδος τοῦ γενομένου καὶ ἀποβαλὼν θάτερον.

²⁴ П 4 6, 5-10. «И вообще гибель это же обнаруживает: ибо это разрушение составного...».

²⁵ П 4 6, 10-11.

терии никаких качеств и характеристик физических тел: «...говоря о материи в отношении всех вещей, мы не можем ничего присоединить к природе материи, что видимо в чувственно воспринимаемых вещах»²⁶. Материи нельзя приписать ни цвет, ни теплоту, ни холод, ни тяжесть, ни легкость, ни плотность, ни разреженность, ничего подобного. Материя неосязаема, к ней нельзя прикоснуться. А значит, если она не обладает никакими физическими качествами, то она *бестелесна* (ἄσώματος). Материи нельзя приписывать величину. Потому что если материя обладает величиной, то необходимо приписывать ей и геометрическое очертание, так как величина не может быть без некой геометрической формы. А если материя обладает геометрической формой и величиной, то это уже некоторое геометрическое тело, а не просто материя. Потому что величина и геометрическое очертание такие же формы, логосы, определения, налагаемые на материю, а она должны быть лишена всех их. Значит, нельзя сказать, что материя — это пространство, в том смысле, что она, не обладая никакими качествами, не имеет никакого измерения. Количество тоже определение, поэтому материя не имеет количества. «Ибо и само количество не то, что имеет количество, но то, что имеет количество, причастно количеству, так что из этого ясно, что количество — эйдос»²⁷. Материя *бестелесна геометрически*. Первая материя не может быть чем-то составным. Ведь о составном мы говорим тогда, когда имеем материю и форму, сама же первая материя формы не имеет, значит, она *проста*. Иначе она не была бы бескачественным субстратом любой формы. Будучи простой, она не имеет частей, в которые она могла бы разрушиться, следовательно, материя *неуничтожима* и *вечна*. В ней нет никаких качеств, значит, она не претерпевает изменений от налагаемых на нее форм, потому что «те, что не имеют никакой противоположности, не могут претерпевать от чего-либо противоположного»²⁸. Значит, материя *неаффицируема* формами. Она не получает подлинного оформления, то, что составлено из материи и формы, с точки

²⁶ II 4 8, 6-9: ἀλλὰ πρὸς πάντα λέγοντες, οὐδὲν ἂν αὐτῇ προσάπτοιμεν τῇ αὐτῆς φύσει, ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς ὁράται.

²⁷ II 4 9, 6-8: Ἐπεὶ καὶ ἡ ποσότης αὐτῇ οὐ ποσόν, ἀλλὰ τὸ μετασχὼν αὐτῆς: ὥστε καὶ ἐκ τούτου δῆλον, ὅτι εἶδος ἡ ποσότης.

²⁸ III 6 9, 34-35: Οἷς δὲ μηδεμία ἐναντιότης ὑπάρχει, ταῦτα ὑπ' οὐδενὸς ἂν ἐναντίου πάθοι.

зрения Плотина, не имеет настоящего существования, это только эйдолон, призрак. Если бы материя чувственно-воспринимаемого космоса могла вместить в себя все умопостигаемые формы, тогда не было бы становления, формы бы не сменяли друг друга на глади материи. Плотин сравнивает материю с зеркалом²⁹, которое отражает образы, но само остается неизменным. Сравнение материи и зеркала иллюстрирует также тот факт, что как нельзя увидеть поверхность зеркала, потому что мы видим отражения, а не то, на что они налагаются, так и материю нельзя воспринять чувствами.

Проблема мыслимости материи. Материю нельзя даже помыслить, ведь если подобное познается подобным, то материя оказывается непознаваемой, потому что она не логос, не сущность, не качество, а полная их противоположность. Каким образом тогда мы вообще можем нечто о ней утверждать? Признавая подлинным, вечным и единственным бытием мир идей, или Божественный ум, неоплатоники тем самым признавали, что вне Ума нет подлинного объекта познания. Почему тогда человеческий ум полагает познаваемый чувствами объект вне себя? Причиной тому, его погруженность в душу и тело. Душа и тело ограничивают ум, привязывая его к чувственному восприятию. Тогда оказывается, что ум не все может воспринять в вещи, и вынужден воспринимать форму и все качества путем абстрагирования их от самой вещи, потому что сама вещь остается во вне. И тогда ум говорит о вещи как о составленной из форм, которые он может воспринять, потому что они сродни ему, и материи, которая удерживает вещь во вне, а значит ее природа не природа ума. Ум движется путем анализа, разлагая вещь на качества, свойства, форму и материю: «...он разделяет, пока не приходит к чему-то простому, которое не может дальше разделять, но пока он может разделять, он направляет себя в глубину составного»³⁰. Отняв последнюю форму, форму первоэлемента, ум доходит до первой материи. Ум указывает на наличие того, что не позволяет целиком и непосредственно воспринять вещь, но не может сказать, что это такое. Таков и акт зрительного восприятия: «световидный» глаз видит свет, но не способен видеть

²⁹ III 6 9, 25.

³⁰ II 4 5, 4-6: Καὶ νοῦς εὐρίσκει τὸ διττόν· οὗτος γὰρ διαρεῖ, ἕως εἰς ἀπλοῦν ἥκη μηκέτι αὐτὸ ἀναλύεσθαι δυνάμενον· ἕως δὲ δύναται, χωρεῖ αὐτοῦ εἰς τὸ βάθος.

то, что лишено света, его природа не позволяет видеть тьму, поэтому тьма невидима для глаза. Глаз видит свое, его природа свет, и ум видит свое, его природа логос³¹, поэтому ум не мыслит материю, никак ее непосредственно не схватывает, но лишь догадывается о ее присутствии. «Материя — глубина всякого тела, поэтому всякая материя темна, ибо свет — логос»³². Материя неопределенна и, — если подобное познается подобным, то материя, если она все-таки как-то познаваема, — познается неопределенным. Мы должны предполагать, что она есть в вещах, и мы даже можем дать ей некоторые вполне конкретные определения, но предмета мысли в материи нет. Познавательный акт, согласно Плотину, состоит из двух частей: из акта мысли, направленного на схватывание познаваемого предмета, и логоса, то есть понятия, прилагаемого к объекту мысли³³. Сам логос дискурсивен, он описывает, но не схватывает, а подлинный объект мысли прост, ибо относиться к сфере умопостигаемого. То есть, ум, познавая, не просто формирует некое абстрактное понятие, которое может оказаться лишь фантомом, но ищет прикосновения к предмету мысли, только эта непосредственная встреча и может завершить познавательный акт, только тогда будет получено подлинное знание. Платон в «Теэте» также указывает на то, что правильное мнение с объяснением еще не знание, знание достигается путем прикосновения к предмету мысли. «Тогда логос о неопределенном может быть определенным, а бросок мысли к этому — неопределенный»³⁴. Ум, не находя предмета мысли в материи, может приложить к ней определения, например, сказав, что она бесформенна и неопределенна, но сама мысль о материи незаконна, так как действительно мыслить можно только умопостигаемое. «И в этом случае логос говорит то, что говорит о ней, тогда как мысль, желающая быть мыслью об этом, не будет мыслью, но скорее, чем-то вроде безмыслия»³⁵. Все, что

³¹ П 4 5, 5-10: «Ум тоже есть логос: поэтому ум видит логос во всем и полагает, что ниже света тьма, потому что лежит под светом».

³² П 4 5, 5-10: Τὸ δὲ βάθος ἐκάστου ἢ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος.

³³ П 4 10, 5-6: Εἰ δ' ἕκαστον λόγῳ καὶ νοήσει γινώσκεται.

³⁴ П 4 10, 4-5: Λόγος μὲν οὖν γένοιτο ἂν περὶ τοῦ ἀορίστου ὁρισμένος, ἢ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολὴ ἀόριστος.

³⁵ П 4 10, 6-8: ἐνταῦθα δὲ ὁ μὲν λόγος λέγει, ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἢ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια.

мы можем это составить некоторое представление (φαντασία) о подлежащей природе, но оно «будет больное и незаконнорожденное, поскольку будет состоять в одной своей части из того, что не является истинным, а в другой — из логоса»³⁶. Когда мы пытаемся постигнуть природу материи, мы как бы оказываемся смотрящими в темноту, и каким-то образом уподобляемся тому, что видим³⁷. И все же, это не то же самое, как если бы мы вообще ничего не видели, ведь когда душа ничего не воспринимает, она не составляет и никакого понятия, логоса, или представления, более того она ничего не претерпевает. Но когда душа пытается мысленно обратиться к материи, «она испытывает состояние похожее на отпечаток бесформенного...»³⁸. Даже представление о материи губительно для души, она бежит не бытия материи, налагая на нее некие образы и формы, тотчас отворачиваясь от нее, «как бы из страха оказаться вне сущего и не может терпеть оставаться в не сущем слишком долго»³⁹.

Материя и лишенность: спор Плотина с Аристотелем.

В отличие от Аристотеля в «Физике» Плотин анализирует понятие просто материи, а не материи конкретных вещей, то есть он исследует понятие материи в собственном смысле, а не относительное. Исходя из системы начал, предложенных Аристотелем, ясно, что «материя и лишенность различны». Для Плотина же отношение лишенности к материи самой по себе еще предстоит выяснить: «Но необходимо исследовать: является ли материя — лишенностью или лишенность сказывается о ней»⁴⁰. То есть составляет ли лишенность сущность материи или есть ее привходящее свойство? Если лишенность привходящее свойство материи, предикат материи, то они «по подлежащему обе одно, а только в понятии два»⁴¹.

³⁶ П 4 10, 8-11: μᾶλλον νόθον ἢ εἶη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦ ἐτέρου λόγου συγκείμενον.

³⁷ П 4 10, 15-17: «...так и душа, устраняя в чувственно воспринимаемых вещах все подобное свету, более не способна определить остальное, она уподобляется зрению в темноте, и тогда становится как-то подобной тому, что как бы видит».

³⁸ П 4 10, 22-23: οὕτω πάσχει πάθος οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου.

³⁹ П 4 10, 35-36: οἷον φόβῳ τοῦ ἔξω τῶν ὄντων εἶναι καὶ οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπιπολὶ ἐστάναι.

⁴⁰ П 4 14, 1-2: Ἀλλ' ἐκεῖνο ζητητέον, πότερα στέρησις, ἢ περὶ αὐτῆς ἡ στέρησις.

⁴¹ П 4 14, 2: Ὁ τοίνυν λέγων λόγος ὑποκειμένῳ μὲν ἐν ἄμφῳ, λόγῳ δὲ δύο.

Таким образом, Плотин отсылает нас к аристотелевскому представлению об отношении материи конкретных вещей и лишенности. Как, например, мы говорим о необразованном человеке и о человеке, что по субстрату они одно, а именно человек, а в определении два, то есть человек и невежда. Так что человек является лишенным качества образованности по совпадению, о нем сказывается необразованность. И он оказывается материей для того, кто становится образованным. Для Аристотеля субстрат по числу один и только по виду или по логосу два, например, тело и душа: по субстрату они одно — человек, а по логосу два.

Плотин применяет аристотелевское представление о лишенности как предикате материи не к материи конкретной вещи, а к просто материи. Он разбирает то, что входит в определение материи, и то, что — в определение лишенности⁴². Плотин предлагает следующие три варианта отношений между определениями лишенности и материи: «либо ни одно не содержится в определении другого, либо оба содержатся в обоих определениях, либо только один из двух содержится в определении другого, причем в каком-то отношении»⁴³. Разберем все три случая: в первом случае, понятия материи и лишенности не пересекаются, то есть в определение материи не входит определение лишенности и наоборот:

«Если каждое отдельно и ни одно не требуют другого, то оба будут двумя (различными); материя будет чем-то иным, чем лишенность, даже если лишенность — это свойство материи»⁴⁴.

В этом случае, замечает Плотин, перед нами будут уже не два определения одной и той же вещи, а две совершенно разные вещи — материя, с одной стороны, и лишенность, с другой. Как последователь Платона, Плотин убежден, что каждому независимому смыслу (логосу) сразу же соответствует акт бытия, каждая смысловая определенность уже есть вещь. Если образованность и человек разные логосы, то человек и образованный человек разные и по субстрату, и по сущности. Так что, если материя и лишенность

⁴² II 4 14, 2-7.

⁴³ II 4 14, 7-9: Ἦ γὰρ οὐδέτερον ἐν οὐδέτέρῳ τῷ λόγῳ ἢ ἐκάτερον ἐν ἐκατέρῳ ἢ θάτερον ἐν θατέρῳ μόνον ὁποτερονοῦν.

⁴⁴ II 4 14, 8-12: Εἰ μὲν οὖν ἐκάτερον χωρὶς καὶ οὐκ ἐπιζητεῖ οὐδέτερον, δύο ἔσται ἄμφω καὶ ἡ ὕλη ἕτερον στερήσεως, καὶ συμβεβήκη αὐτῇ ἡ στέρησις.

не будут едины по логосу-определению, они не будут едины и по субстрату.

Второй случай, когда одно из понятий содержится в другом понятии. В качестве примера Плотин приводит отношение курного носа и курносости: «Но если они (материя и лишенность. — *Н.В.*) относятся как курносый нос и курносость, и в этом случае, каждый из них двойной и их два»⁴⁵. Понятие курносости двойное, так как подразумевает нос и вогнутость. И если мы говорим «курносость» (τὸ σιμόν), то имеем в виду вогнутый (σιμῆ) нос, а сказав «курносый нос», мы как бы повторяемся: «вогнутоносый нос». Это излишне, достаточно одного определения. Тогда если лишенность и материя соотносятся так же, то говорить материя и лишенность все равно, что говорить курносый нос, то есть повторяться, потому что материя и лишенность и по логосу (вогнутый), и по подлежащему (нос) будут одним. Кроме того, «курносость» или «курносый нос» — это понятия которые, содержат в себе два логоса — вогнутость и нос. Хотя перед нами не две отдельные вещи, нос и вогнутость, с точки зрения платоника, сущности все равно две, поскольку это разные понятия, которые к тому же имеют разные объемы. Нос может не быть курносим, а вогнутость может сказываться о кривой линии. Таким образом, мы пришли к такому же выводу как в первом случае: материя и лишенность представляют собой две разные вещи.

Третий случай, когда лишенность рассматривается как свойство материи:

«Если они связаны как огонь и теплота, то есть огонь предполагает тепло, тогда как тепло не предполагает наличие огня, тогда материя является лишенностью в таком же смысле, в каком огонь горяч, то есть лишенность есть форма материи, а подлежащее иное, которое будет материй».

В этом случае лишенность оказывается неотъемлемым входящим свойством материи, ведь огонь не может быть холодным, при этом лишенность, как и теплота, может сказываться об ином субстрате. Все эти варианты Плотин разбирает ради того, чтобы показать, что неверно понимать лишенность как форму материи, как ее определение. Потому что в этом случае бесформен-

⁴⁵ II 4 14, 12-13: Εἰ δὲ ὡς ἡ ρῖς ἡ σιμῆ καὶ τὸ σιμόν, καὶ οὕτω διπλοῦν ἐκάτερον καὶ δύο.

ное подлежащее было бы иным по сравнению с материей, уже получившей качество лишенности. Продолжая прояснять отношение лишенности к материи, Плотин уточняет, что лишенность какого-то одного качества, например, зрения, может быть таким свойством, благодаря которому дается определение, например, слепец — это человек, лишенный зрения. Однако отсутствие всех качеств никак не может служить определением, таким образом, лишенность, как отсутствие всех качеств, не может быть определяющим свойством материи.

Лишенность как «сущность» материи. Для Плотина особенность просто материи в том, что она проявляется в отношении к форме и вещам, как иная им. Даже не просто иная, а Плотин предлагает термин «иные», чтобы не приписывать ей ложного единства: «Если другие вещи не только иное, но всякая есть нечто в качестве формы, то материю лучше называть просто иное, а пожалуй «иные», для того, чтобы не определять ее единственным числом, а указывать на ее неопределенность термином «иные»»⁴⁶. Лишенность тоже указывает на отношение к форме. Значит материя и лишенность одно, но не в том смысле, что лишенность — предикат материи, а сущность материи какая-то другая, но сама лишенность есть сущность материи. Поэтому, говоря о просто материи, нельзя сказать, что материя и лишенность «по субстрату одно, а в определении два», потому что понятия материи и лишенности одно и то же понятие. Бытие материей ничем не может отличаться от бытия лишенностью. Если Аристотель считает, что о материи самой по себе не сказываются даже отрицания, потому что они принадлежат ей по совпадению, а значит отрицания не сущность материи, то для Плотина верно обратное, отрицание формы и есть «подлинная природа» материи.

Плотин полагает злом отсутствие блага, но злом будет не всякое его отсутствие. Например, если вещи недостает какого-то определенного блага, например, лошади — крыльев, это не делает ее дурной, она даже может быть совершенной в соответствии со своей природой. Зло заключено только в полном отсутствии блага, поэтому вывод Плотина о том, что материя и есть зло, вполне оп-

⁴⁶ II 4 13, 28-33: Καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐ μόνον ἄλλα, ἀλλὰ καὶ τι ἕκαστον ὡς εἶδος, αὕτη δὲ πρεπόντως ἂν λέγοιτο μόνον ἄλλο· τάχα δὲ ἄλλα, ἵνα μὴ τῷ «ἄλλο» ἐνικῶς ὀρίσῃς, ἀλλὰ τῷ «ἄλλα» τὸ ἀόριστον ἐνδείξῃ.

равдан и закономерен, потому что «то, что лишено блага полностью, — а именно такова материя — это и будет подлинным злом, не имеющим ни толики блага»⁴⁷. Он не принимает возражения, что материя не может быть злом в силу своей бескачественности, наоборот, материя оказывается злом именно потому, что она представляет собой полное отсутствие всякой формы и блага.

Существует ли просто материя? Если лишенность существует только в отношении формы, означает ли это, что материя, а следовательно, и зло, не существует самостоятельно? Такого мнения придерживается Кристиан Шэфер. В статье «Материя в нормативной онтологии Плотина», как уже было сказано, он полагает, что Плотин говорит о материи как о самом зле иносказательно, «используя метонимию», потому что материя оказывается злом только для воспринимающей ее души. Лишенность всегда есть лишенность какой-то формы, она не существует отдельно от нее. Следовательно, если лишенность существует, то она находится в самой душе как носительнице форм: «лишенность же всегда существует в ином и не имеет самостоятельного существования, поэтому если зло [состоит] в лишенности, то зло будет в том, что лишено формы; так что самого по себе зла не будет существовать»⁴⁸. Цитируя Плотина, автор не замечает, что между двумя предложениями, которые должны подтверждать его точку зрения, стоит не колон, а заканчивается 10, и начинается 11 глава⁴⁹. В конце 10 главы Плотин говорит о том, что именно в силу своей бескачественности материя называется злом: «она называется злой не из-за того, что имеет качество, а скорее из-за того, что не имеет качества, в противном случае получилось бы, что она зла из-за того, что она форма, а не природа противоположная форме»⁵⁰. А в начале 11 главы возможный оппонент Плотина предлагает на роль противопо-

⁴⁷ I 8 5, 9-10: 'Αλλ' ὅταν παντελῶς ἐλλείπῃ, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν.

⁴⁸ I 8 11, 2-4: στέρησις δὲ αἰεὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐπ' αὐτῆς οὐχ ὑπόστασις· ὥστε τὸ κακὸν εἰ ἐν στερήσῃ, ἐν τῷ ἐστερημένῳ εἶδους τὸ κακὸν ἔσται· ὥστε καθ' ἑαυτὸ οὐκ ἔσται.

⁴⁹ Schäfer Ch. Matter in Plotinus' normative ontology... P. 284.

⁵⁰ I 8 10, 12-16: οὐ γὰρ λέγεται κακὴ τῷ ποιότητι εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τῷ ποιότητι μὴ εἶναι, ἵνα μὴ ἦν ἴσως κακὴ εἶδος οὐσα, ἀλλὰ μὴ ἐναντία τῷ εἶδει φύσις.

ложности формы — лишенность: «природа, во всем противоположная форме, есть лишенность»⁵¹, которая всегда привязана к той или иной форме и не существует самостоятельно. Именно это предположение, «если предположить зло в душе, то этим злом и порочностью будет лишенность в ней, и вне [души] зла не будет»⁵², Плотин опровергает. Лишенность, присутствующую в душе, нельзя считать первой материей. Если мы говорим о материи как о лишенности и небытии, то, конечно, она может «существовать» только в отношении к бытию. Говоря о бытии материи, мы должны учитывать, «что «бытие» по отношению к ней употребляется омонимично, тогда как правильно было бы сказать, что бытия у материи нет.

Зло как противоположность блага. Этот вывод не следует понимать в том смысле, что материя, а следовательно, и зло, вообще не существует как самостоятельный метафизический принцип. Плотин, предвидя возможные возражения со стороны перипатетиков, сформулировал новую, отличную от аристотелевской, теорию противоположностей, чтобы сохранить *реальность существования* зла. Согласно Аристотелю, сущность не имеет противоположности, противоположности могут существовать только между характеристиками или атрибутами в границах одного рода или вида: «как противоположные друг другу определяются те вещи из одного и того же рода, которые больше всего отдалены друг от друга»⁵³. Поэтому вопрос перипатетиков к платоновской теории зла мог бы быть таким: если зло — это противоположность блага и «если благо — сущность, то как нечто может быть противоположно сущности или тому, что выше сущности?»⁵⁴ Плотин соглашается, что такое возражение было бы вполне состоятельным, если бы в качестве сущности мы полагали индивидуальные сущности, но для сущности вообще отсутствие противоположности не доказано. Наша задача состоит в том, чтобы сначала доказать возможность существования противоположности для сущности в целом, или для бытия, то есть для умопостигаемой формы и Блага. Плотин повто-

⁵¹ I 8 11, 1: 'Αλλ' ἡ ἐναντία τῷ εἶδει παντὶ φύσις στέρησις.

⁵² I 8 11, 4-6: Εἰ οὖν ἐν τῇ ψυχῇ ἔσται κακόν, ἡ στέρησις ἐν αὐτῇ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακία ἔσται καὶ οὐδὲν ἕξω.

⁵³ *Аристотель*. Категории, 6а 15-20.

⁵⁴ I 8 6, 27-28: 'Αλλ' εἰ οὐσία τὰγαθόν, πῶς ἐστιν αὐτῷ τι ἐναντίον;

ряет определение Аристотеля: «противоположности суть то, что отстоит друг от друга на наибольшее расстояние», но предлагает существенное дополнение:

«...если другие вещи противоположны, принадлежат к одному виду или роду, то есть имея нечто общее... то те вещи, которые существуют совершенно отдельно [друг от друга]... как же не будут противоположностями в наибольшей мере?»⁵⁵.

Убрав из определения противоположностей необходимость общего субстрата (рода или вида), Плотин определяет противоположности через максимальное удаление друг от друга. Такое определение дает возможность говорить о противоположностях в отношении двух начал, сущностей, природ, потому что если «всё, что [содержится] в природе одного из этих двух [начал], [будет] противоположно [тому, что содержится в природе другого], то целые⁵⁶ [должны считаться] противоположностями в большей мере, чем другие вещи»⁵⁷. Исходя из этого определения, *бытие* и *небытие* являются противоположностями в собственном смысле слова, тогда как горячее и холодное могут называться противоположностями уже в меньшей мере, поскольку имеют нечто общее, субстрат, в отношении которого они будут привходящими признаками.

Итак, если «сущности будут противоположны не сущности», то «природе Блага противоположна некая природа и начало зла»⁵⁸. Этой природой и началом является первая материя. Таким образом, исходя из формальных определений зла как противоположности блага и как всецелой его лишенности, Плотин приходит к выводу, что сущностью зла, то есть его онтологической причиной, является материя, лежащая в основании телесного космоса.

⁵⁵ I 8 6, 36-41: Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ εἶδει ὄντα ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει καὶ κοινῷ τινός ἐστι μετεilahφóτα ἐν οἷς ἐστίν· ὅσα δὲ χωρὶς ἐστὶ καὶ ἂ τῷ ἐτέρῳ ἐστὶ συμπληρώσει τοῦ ὅ ἐστι, τούτων τὰ ἐναντία ἐν τῷ ἐτέρῳ ἐστὶ, πῶς οὐ μάλιστα ἂν εἴη ἐναντία;

⁵⁶ Целые — это родовые понятия, но полученные не путем абстрагирования, а наоборот, включающие в себя все особенности составляющих их индивидов, наподобие того, как целое включает в себя свои части.

⁵⁷ I 8, 6, 34-36: πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ἐκατέρῃ ἐναντία· ὥστε καὶ τὰ ὅλα ἐναντία καὶ μᾶλλον ἐναντία ἢ τὰ ἄλλα.

⁵⁸ I 8, 6, 32-33: Ἡ τῇ μὲν οὐσίᾳ ἢ μὴ οὐσίᾳ, τῇ δὲ ἀγαθοῦ φύσει ἥτις ἐστὶ κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή.

ДУША КАК ВСПОМОГАТЕЛЬНАЯ ПРИЧИНА ЗЛА

Отождествляя с основной причиной зла материю, Плотин фактически переворачивает платоническую теорию причинности с ног на голову. В платонизме основными причинами физических вещей являются идеи, а вспомогательными могут выступать элементы, их составляющие, то есть в итоге материя этих конкретных вещей. В случае идей вспомогательная причина позволяет продолжаться подлинно присущей идеям активности. Но материя не идея, это природа, во всем противоположная идее, сущности, бытию. В системе Плотина она является наислабейшей из всех вещей (*ὁ τῶν πάντων ἀδυνατότατος*) и чем-то неживым (*ἄζων*)¹, она лишена всякой активности, поскольку способность действовать принадлежит только разумной природе. Значит, материя только условно может быть названа основной, или онтологической, причиной зла, в том же смысле, в каком природа, во всем противоположная форме, может быть названа идеей. Поэтому, говоря о том, что вспомогательная причина позволяет материи воздействовать на душу, мы имеем в виду, что сама душа начинает приобщать себя материи-злу. Такого рода воздействие материи на душу можно назвать пассивным. И всё-таки материя остается и первым злом, и основной причиной зла:

«Итак, материя — виновница и слабости души, и её порочности. Следовательно, она является злой прежде [души] и сама есть первое зло. В самом деле, даже если сама душа породила материю в результате некоего претерпевания и, приобщившись материи, сделалась злой, то [всё равно] причиной [зла] является материя просто в силу своего присутствия: ведь душа не оказалась бы в ней, не получив становления вследствие её присутствия»².

¹ II 9 8, 24-25; III 4 1, 7.

² I 8 14, 49-54.

В самом деле, материя представляет собой условие, обеспечивающее возможность приобщения злу, как например, частная собственность или деньги являются условием возможности воровства.

В платонизме традиционно полагается, что источником душевной порочности, то есть зла для души, является общение души с телом, которое возникает из-за нисхождения души из сферы умопостигаемого в телесный мир. Плотин рассматривает возникновение такого типа зла как причастность злу самому по себе, то есть материи. Следовательно, можно полагать, что причиной появления акцидентального зла является творение космоса Мировой душой. Как известно, такого мнения придерживались гностики, но отрицал Плотин. Поэтому перед философом стояли две задачи: во-первых, показать каким образом Мировая душа может оставаться неподвижным существом, несмотря на то, что она творит физический космос (порождает материю-зло и оформляет ее) а во-вторых, ответить на вопрос, каким образом источником зла могут быть действия индивидуальной души, если она бестелесна, а значит, не может сама склониться ко злу. Если же к воплощению ее принуждает Бог, тогда именно он будет повинен во зле, выпавшим на ее долю.

Приобщение души к материи. Прежде всего, необходимо выяснить, что означает для души приобщиться материи? Приобщение к материи означает, прежде всего, потерю той определенности, оформленности, умеренности, которая свойственна душе по природе. Поэтому приобщившаяся материи душа оказывается «уже смешанной с несоразмерностью и лишенной доли в эйдосе, который упорядочивает её и делает умеренной»³. Душа становится восприимчива к *избытку и недостатку*, к *страстям*, к *ложному мнению*, а в итоге сама становится порочной, как говорит Плотин:

«Зло не следует мыслить как то или другое конкретное зло, как несправедливость, или какой-то другой порок души, но как то, что не сводимо ни к одному из этих конкретных зол, и по отношению к которому они выступают как виды, выделенные [из общего рода] путем прибавления видообразующих различий. В душе в качестве общего рода зла следует мыслить порочность, которая, в свою очередь, [делится] на виды, различающиеся либо материей, на которую они воздействуют, либо час-

³ I 8 4, 15-16: Μέμικται οὖν ἀμετρία καὶ ἄμοιρος εἶδος τοῦ κοσμοῦντος καὶ εἰς μέτρον ἄγοντος.

тями души [в которых возникает зло]: одно может быть в области созерцания, а другое — а области действия и претерпевания»⁴.

Отдельные формы, оказавшись в материи, также не сохраняют своей природы:

«...формы внутри материи не [остались] теми же самыми, что были, если бы они наличествовали сами по себе, а они [стали] внутриматериальными логосами, погубленными в материи и переделанными её природой»⁵.

Тогда как идея огня не жжет и идея топора не рубит, отразившись в материи, эти идеи становятся физическими вещами, обладающими соответствующими качествами, что означает утрату той определенности, которая свойственна идеям. Если же искать зло вне души, как например, болезнь, уродство, бедность, то и для тел источником зла является приобщение их формы к материи: болезнь окажется

«...недостатком и избытком погруженных в материю тел, не выносящих меру и порядок, уродство — материей, над которой не возобладали формы, а бедность — недостатком и лишенностью того, в чем мы нуждаемся по причине материи, с которой сопряжены и которая имеет природу недостаточности»⁶.

Связь души с телом. Если материя есть само-по-себе зло, то тела, с необходимостью причастные материи, не могут не быть дурными. Сам Плотин говорит о теле как о вторичном зле, но тогда и весь телесный космос дурен, что неверно для Плотина, назы-

⁴ I 8 5, 17-19: Τῷ χρῆ τὸ κακὸν νοεῖσθαι μὴ τόδε τὸ κακόν, οἷον ἀδικίαν ἢ ἄλλην τινὰ κακίαν, ἀλλ' ἐκεῖνο ὃ οὐδὲν μὲν πω τούτων, ταῦτα δὲ οἷον εἶδη ἐκείνου προσθήκαις εἰδοποιούμενα· οἷον ἐν μὲν ψυχῇ πονηρίαν καὶ ταύτης αὐτῆς εἶδη ἢ ὕλην περὶ ἣν, ἢ τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς, ἢ τῷ τὸ μὲν οἷον ὅραν εἶναι, τὸ δὲ ὁρμᾶν ἢ πᾶσχειν.

⁵ I 8 8, 13-15: τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶδη οὐ ταῦτά ἐστιν, ἅπερ ἦν, εἰ ἐφ' αὐτῶν ὑπῆρχεν, ἀλλὰ λόγοι ἐνυλοὶ φθαρέντες ἐν ὕλῃ καὶ τῆς φύσεως τῆς ἐκείνης ἀναπλησθέντες.

⁶ I 8 5, 21-27: Ἡ νόσον μὲν ἔλλειπιν καὶ ὑπερβολὴν σωμάτων ἐνύλων τάξιν καὶ μέτρον οὐκ ἀνεχομένων, αἷσχος δὲ ὕλην οὐ κρατηθεῖσαν εἶδει, πενίαν δὲ ἔνδειαν καὶ στέρησιν ὧν ἐν χρειᾷ ἐσμὲν διὰ τὴν ὕλην ἣ συνεζεύγμεθα φύσιν ἔχουσαν χρησιμοσύνην εἶναι.

вавшего вслед за Платоном мир *блаженным богом*. Кроме того, Плотин настаивает на том, что и в телесном мире возможно свободное от зла существование. В качестве примера он приводит небо и звезды: «Все [пространства] до неба полны бессмертных [живых существ]: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших — разве они не боги?»⁷ Если небо и звезды не дурны, то есть не причастны злу, то как это возможно, если они причастны материи, будучи материальными телами? О какого рода причастности души материи тогда будет идти речь? И во-вторых, если чувственный космос не может быть лишен форм, он существует по необходимости, как пишет Плотин в трактате II 9 «Против гностиков»: «если [материя] останется одна, [то есть будет оставлена Душой и Умом], то тогда божественные [сущности] будут не везде... а это невозможно, и потому материя [всегда] будет просвещена [светом Ума и Души, то есть оформлена в телесный мир]»⁸ — то и Мировая душа будет причастна злу, поскольку она одушевляет космос, что также неверно для Плотина. Значит, не всякое отношение души к материи является греховным и не все души пали.

Творение космоса. И все-таки приобщение души к материи есть результат нисхождения души в тело. В IV 3 «Об апориях [исследования] души» Плотин ставит вопрос о том, как вообще возникла связь души с телом, которая со времен Платона рассматривается как источник душевной порочности. Согласно Плотину, есть два способа нисхождения души в тело: первый способ — «когда душа, находящаяся в теле, меняет тело»⁹, и второй способ — «когда душа возникает из бестелесного в каком-либо теле»¹⁰. В прямом смысле слова «первым общением души с телом»¹¹ следует назвать творение Мировой душой космоса. С одной стороны, нельзя сказать, что было время, когда мира не было, то есть, когда не было материи или она была неоформлена, а тело было неодушевлено, поэтому мир вечен. А значит нельзя сказать, что Миро-

⁷ II 9 8, 29-32. Пер. Т.Ю. Бородай.

⁸ II 9 3, 18-21.

⁹ IV 3 9, 4-5: ἡ μὲν γὰρ γίνεται ψυχὴ ἐν σώματι οὕτῃ τῇ τε μετενσωματουμένη.

¹⁰ IV 3 9, 8: ἡ δὲ ἐκ τοῦ ἀσώματου εἰς ὁτιοῦν σῶμα.

¹¹ IV 3 9, 8-9: ἡ δὲ καὶ πρώτη ἂν εἴη ψυχῇ κοινωνία σώματι.

вая душа когда-то претерпела такое изменение состояния, которое привело к возникновению мира и вхождению в него Мировой души. С другой стороны, мы все-таки можем говорить о творении мира, рассматривая возникновение космоса в контексте процесса исхождения сущих из Блага. Исхождение не носит временного характера — это вечный процесс, но, поскольку в рассуждении мы всегда можем разделить составное на части и логически обнаружить первое и последующее, то верно будет сказать, что, поскольку душа по онтологическому статусу *старше тела* и именно благодаря ее активности возникает наш мир, космос сотворен. В процессе творения мира Плотин выделяет два аспекта: создание первой материи, или тьмы, и ее просвещение, или оформление в телесный космос.

«Когда покой Души в ней самой как бы усилился в неподвижности, подобно ярко светящему свету, то на последних пределах огня свет стал темнотой, которую Душа увидела и оформила, поскольку темнота обрела существование»¹².

Для Души естественно произвести и оформить тьму, таким образом она продолжает Демиургическое действие Первопричины. Будучи последней из умопостигаемых сущих, Душа дает бытие миру, поскольку «невозможно, чтобы умопостигаемое было последним»¹³. Даже не важно совечна ли материя началам (Единому-Уму-Душе) или произошла от них, в обоих случаях оказывается, что она должна быть оформлена, поскольку творение мира обусловлено природой Единого¹⁴. В первом случае, допустим, что материя не получила бытия от Единого, а всегда имела в наличии как некий независимый от Единого субстрат. Она будет оформлена, потому что природа Единого такова, что сообщает благо все сущее и не сущее. Во втором случае, если материя произошла от вышестоящих причин, то опять-таки сила умопостигаемых не оставит материю незатронутой оформлением:

¹² IV 3 9, 23-25: Τῆς δὲ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἶον εἰ ῥωννυμένης οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμψαν ἐπ' ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγίνετο, ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχὴ, ἐπεὶ περ ὑπέστη, ἐμόρφωσεν αὐτό.

¹³ II 9 8, 21-22.

¹⁴ См.: Narbonne J.M. Plotinus in dialog with Gnostics. Leiden: Brill, 2011. P. 16 и далее.

«И если допустить, что материя существовала вечно, то ей, поскольку она существует, нельзя не быть причастной тому, что наделяет благом каждое, в той мере, в какой оно [к его восприимчивости] приспособлено; а если возникновение материи было необходимым следствием из предшествующих ей причин, то все равно она не может существовать отдельно, ибо то, что как бы по милости своей одарило ее бытием, не могло прежде, чем войти в нее, остановиться в полнейшем бессилии»¹⁵.

Таким образом, Душа порождает мир вечно и не претерпевает никаких изменений из-за того, что творит.

Забота Мировой души о космосе. В том момент, когда Душа начинает оформлять внешнюю по отношению к ней тьму, часть ее сил оказывается вовлеченной в это оформление таким образом, что возникает новая ипостась — Мировая душа. Мировая душа не заботится о космосе. Но эта забота (ἐπιμέλεια), или промысел (πρόνοια) о теле мира, не вовлекает ее в непосредственную с ним связь. Тело мира отлично от любого частного тела, поэтому и характер заботы о нем иной. Плотин утверждает, что неверно полагать, что все тела одинаковы, это гностическое заблуждение, «состав мира не подобен составу каждого живого существа»¹⁶. Во-первых, потому, что части космоса всегда находятся там, где Мировая душа желает, чтобы они находились. Значит, ей не нужно силой удерживать части мира вместе. Во-вторых, тело космоса является самодостаточным и *самодовлеющим*¹⁷, оно «ни в чем не нуждается и ничего не лишено»¹⁸, а значит, оно не наполняет Мировую душу страстями, удовольствиями или страданиями. Тогда как отдельным телам многое препятствует и многого недостает, их элементы постоянно пытаются *разбежаться*, а сами они — разрушиться. Значит, забота о столь разных телах будет носить разный характер. Как говорит Плотин, попечение о теле бывает двоякого рода: «одно, общее, ничего не делая само, а лишь приказывая,

¹⁵ IV 8 6, 18-23. Пер. М.А. Солоповой.

¹⁶ II 9 7, 27-28.

¹⁷ Ср.: Платон. Тимей. 33с 8 – d 3. Пер. С.С. Аверинцева: «[Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо».

¹⁸ IV 8 2, 44-45.

по-царски управляет всем целым, другое, частное, все делает уже собственноручно, и от соприкосновения с тем, на что воздействует, пропитывается его природой»¹⁹. Первым способом попечительствует о космосе Мировая душа. Она не входит в непосредственный контакт с телом, ничего от него не воспринимает, а значит, в ней нет ни страстей, ни ложных мнений, ничего, что сделало бы ее порочной. Мировая душа настолько независима от мира, что даже если бы его не стало, она бы этого не заметила. Космос оказывается прекрасным жилищем Мировой души, он не мешает ей в ее деятельности: «И вот возникло как бы некое жилище, прекрасное и разнообразное, не отрезанное от создавшего, и опять-таки не пришивавшее себя к ней (Мировой душе. — *Н.В.*)»²⁰. Плотин восхваляет чувственный мир, который участвует в божественной жизни Мировой души настолько, насколько это ему по силам, говоря языком «Тимея»: «Душа была дарована ему благим Демиургом, для разумности мирового целого, ведь мир должен быть разумным, а без души это было бы невозможно»²¹. Не космос заключает в себе Мировую душу, наоборот она заключает его в себе: «Природа тела, заключенная в Мировой душе, уже связана тем, что ее охватывает, а сама Мировая душа не связана тем, что ею связано, потому что она им управляет»²². Так что «нет ничего страшного для нее в заботе о таком вот теле, и никакой труд, требующий уклониться вниз, не уводит ее прочь от прекрасного и блаженного созерцания, а она находится вечно при тамошних сущих и управляет космосом, не прилагая никаких усилий»²³. Мировая душа фактически не переходит к телесному существованию, оставаясь всецело свободной от тела и не приобщенной материи-злу. Подобно Мировой душе управляют телами души звезд, поскольку у них также «нет столь дурного тела, которое постоянно причиняет страдания»²⁴. Таким образом, Плотин дает ответ на вопрос о том, как возможно безгрешное существование душ, управляющих телами.

¹⁹ IV 8 2, 26-30.

²⁰ IV 3 9, 29-31: Γενόμενος δὲ ὅλον οἶκος τις καλὸς καὶ ποικίλος οὐκ ἀπετμήθη τοῦ πεποιηκότος, οὐδ' αὖ ἐκοίνωσεν αὐτὸν αὐτῇ.

²¹ IV 8 1, 45-48.

²² II 9 7, 11-14.

²³ IV 8 2, 51-53.

²⁴ II 9 7.

Мировая душа и души звезд, несмотря на то, что они одушевляют тела, не входят в непосредственный контакт с ними, не погружаются в них, так что их природа остается всецело бестелесной и чистой, а значит не причастной материи и злу. Творение космоса и управление им не несет в себе зла для Мировой души: она не терпит никакого изменения или умаления в процессе творения, а сам космос оказывается *прекрасным жилищем*, ничем не обременяющим Душу, так что она всецело остается умопостигаемой сущностью и ипостасью подлинного бытия.

Забота индивидуальной души о своем теле. Мировая душа создала не только элементы и неодушевленные тела, но и тела растений, животных, людей и богов: «Душа устраивает в мире одно как статуи для богов²⁵, другое как жилища людей²⁶, третье иное для иного»²⁷. Тем самым она позволила частным душам прийти в мир, ведь «если бы тело не существовало, то и душа не могла прийти, поскольку нет иного места, где душа бы была по природе»²⁸. Они входят в тела согласно склонности к определенному образу жизни: «частная душа нисходит в готовое [тело] согласно подобию (ее) состояния»²⁹. Плотин включает способности чувственного восприятия в собственную природу нашей души: «В душе нашей есть нечто всегда [обращенное] к тамошним [началам, т.е. к уму и единому, вверх], есть нечто, [обращенное] к здешним [вниз], и есть середина между ними»³⁰. До появления космоса все низшие способности души неактивны, поскольку чувственное восприятие остается пассивным до тех пор, пока не появится объект, на который оно направлено. Когда мир возник, низшие способности души обрели активность, связав индивидуальные души с телами. Наша душа представляется Плотину лучом света, протянутым от своего источника (Мировой души) к освещаемому объекту (частному телу), от лучшего и разумного — к худшему и чувственному: души

²⁵ Небесные светила.

²⁶ Тела.

²⁷ IV 3 10, 27-29: Κατεσκευάσατο δὲ ἐν αὐτῷ τὰ μὲν θεῶν ἀγάλματα, τὰ δὲ ἀνθρώπων οἰκήματα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις.

²⁸ IV 3 9, 20-22: σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχή, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστίν, ὅπου πέφυκεν εἶναι.

²⁹ IV 3 12, 37-38: κάτεισι δὲ εἰς ἔτοιμον ἐκάστη καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως.

³⁰ II 9 2, 4-6.

«похожи на свет: крепко держась солнца вверху он, однако, не отказывает в освещении тому, что располагается ниже»³¹. Тело, на которое направлена забота индивидуальной души, несовершенно и всегда подвержено опасности уничтожения, поэтому душе трудно о нем заботиться. Такие тела подобны кораблю, терпящему крушение, а души — кормчим, пытающимся спасти корабль. Моряки настолько самоотверженны, что забывают о самих себе и подвергаются опасности погибнуть вместе с кораблем: «Когда суда терпят крушение, кормчие озабочены в большей степени мыслями о кораблях и пренебрегают собой, от них скрыто, что они часто подвергаются опасности быть вовлеченными в крушение корабля, эти души во многом отпали к тому, что принадлежит им, и уже скованные узами обмана, они захвачены заботой о телесной природе»³². Души начинают заботиться только о том теле, которое им принадлежит, а значит, они уходят от Мировой души и переходят к частному и худшему телу. Именно тогда они «теряют то состояние неиспорченности, которое у них было»³³, приобщаясь материи-злу.

Структура индивидуальной души. Как считает Джон Рист, если Платон оставил в некоторой неопределенности вопрос о подверженности высшей части души злу, который он обсуждает в «Федре», то Плотин предлагает новое парадоксальное решение³⁴. Согласно Плотину, высшая часть души, связанная с Мировой душой и с умопостигаемым миром, не подвергается падению. Она всегда остается «наверху», даже когда мы погружаемся в самые глубины материального мира. «Наша душа не вся целиком погружена в низшее, но есть и частица её сущности в умопостигаемом»³⁵. Поздними платониками — Проклом, Дамаскием и Гермием — эта плотиновская доктрина была воспринята как нововведение, противоречащее мысли самого Платона, который в «Федре» говорит, что дурной конь, т.е. низшие душевные способ-

³¹ IV 8 4, 3-5.

³² IV 3 17, 24-29: ὡς κινδυνεύειν συνεπισπασθῆναι πολλάκις τῷ τῶν νεῶν ναυαγίῳ, ἔρρεψαν τὸ πλεόν καὶ αὐταὶ καὶ τοῖς ἐαυτῶν· ἔπειτα δὲ κατεσχέθησαν πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς, σχεθεῖσαι φύσεως κηδεμονία.

³³ IV 8 4, 23-24.

³⁴ Rist J.M. Integration and undescended Soul in Plotinus // The American Journal of Philology. 1967. Vol. 4. P. 415.

³⁵ IV 8 8, 2-3.

ности, вполне может увлечь возничего, т.е. высшую часть души, вниз. Плотин же утверждает, что человеческая душа не вся целиком подвержена злу. Правильнее, согласно Плотину, говорить не о частях души, а о двух видах или родах душ — непадшей и падшей, невоплощённой и воплощённой, не подверженной и подверженной злу. Также Плотин использует и другую терминологию: он говорит о «внутреннем» и «внешнем человеке» или о «высшем» и «низшем я».

Каким образом связаны эти две души и которой из них мы должны считать самих себя? В трактате VI 4 Плотин ставит этот вопрос прямо:

«А мы — кто же такие мы? Являемся ли мы тем [высшим я] или тем, что оказалось поблизости [от того я] и возникло во времени? Пожалуй, прежде вот этого рождения, мы существовали там [в умопостигаемом] как люди, отличные от тех, которыми мы являемся сейчас, и некоторые из нас были даже богами; как чистые души и ум, соприкасающийся со всей сущностью, мы были неотъемлемой и неотделимой частью умопостигаемого, принадлежа целому...»³⁶.

Отсюда можно сделать вывод, что по сущности мы — высшая непадшая душа³⁷, но, продолжает Плотин:

«Теперь же к тому высшему человеку прибавился другой человек, жаждающий существования... он облёк себя вокруг нас и присоединил себя к тому человеку, которым каждый из нас был тогда...»³⁸.

³⁶VI 4 14, 16-23: Ἡμεῖς δέ — τίνες δὲ ἡμεῖς; Ἄρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; Ἡ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεῖς ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαφαὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. Пер. С.В. Месяц.

³⁷ Более подробно об отношении души и ума см.: *Blumenthal H.J.* On soul and intellect // *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, 1996. P. 82-104.

³⁸VI 4 14, 23-26: Ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὐρὼν ἡμᾶς — ἡμεῖς γὰρ τοῦ παντὸς οὐκ ἔξω — περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὃς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε. Пер. С.В. Месяц.

Каким-то образом рядом с нами оказался этот другой, который прилепился к нам как одежда к телу. Откуда он появился? Как он связан с высшим я? Каждая природа, согласно Плотину, подражает природе Первоначала настолько, насколько может, поэтому всякая совершенная природа, к которой следует причислить и неподпадшую душу, обладает двумя типами действия (*ἐνέργεια*): один — действие внутреннее, реализующее саму сущность данной природы, другой — внешнее, происходящее уже из сущности.

«У каждого одно есть действие его сущности, а другое — действие от сущности. Действие сущности и есть каждое само-по-себе; а действие от сущности, должно необходимым образом сопровождать ее, при этом от нее отличаясь»³⁹.

Только материя, самая слабая из порождений Единого, не обладает никакой энергией и всегда остаётся лишь чистой возможностью быть, никогда не переходящей в бытие. Плотин сравнивает душу с огнём, сама сущность которого — горение, но он нагревает и внешние предметы, делая их подобными себе, т.е. дающими тепло. Мировая душа реализует свою сущность, созерцая Ум, а внешним действием она творит и одушевляет чувственный космос как целое, сообщая ему движение. Благодаря круговому движению сфер, мир становится зримым подобием Ума, постоянно возвращающегося мыслью к себе. Индивидуальная душа также имеет двойное действие: мышление в качестве внутреннего действия, одушевление тела в качестве внешнего. Одушевляя тело, душа сообщает ему способности, свойственные её бестелесной природе. Воплощённая душа появляется в результате внешнего воздействия высшей души на пригодное тело. Стало быть, падшая душа изначально является чем-то составным (*συνσφύερον*), она по своей природе не проста. Она — скорее отражение или след высшей подлинной души. Плотин сравнивает появление воплощённой души с тем, как звук и слово создают в ухе актуальное слышание: само слово — это бестелесная душа, ухо — готовое к восприятию души тело, а акт слышания — воплощённая душа. Значит, последняя есть восприятие активности бестелесной души, или мышления.

Низшее я. Тогда почему мы вообще считаем собой низшее я, этого второго внешнего человека, а не высшее я, каковым и явля-

³⁹V 4 2, 27-28. Пер. Ю.А. Шичалина

емя по сущности? Плотин говорит, что человек может пытаться познать себя двояким образом⁴⁰, используя либо способность рассуждения (τὸ λογίζομενον, διάνοια), либо ум (νοῦς), превосходящий рассудок.

«Так что тот, кто познаёт себя, оказывается двойственным, с одной стороны, познающий [может исследовать] природу при-
сущей душе способности рассуждения, с другой стороны, он [может обратиться к] тому, что превосходит его, познавая себя в соответствии с умом, потому что он становится им»⁴¹.

Рассудок воплощённой души оперирует образами и представлениями (φάντασμα), которые он получает от чувственного восприятия. «Дискурсивное мышление, принадлежащее душе, выносит суждение и [осуществляет] синтез и анализ на основе находящихся [в ней] чувственных образов»⁴². Поэтому рассудок не может быть подлинным мышлением, ведь мышление предполагает совпадение мыслимого с предметом мысли, то есть непосредственное постижение предмета. Рассудок же схватывает не сам предмет, а его образ, рассудочное мышление основано на образах, то есть тесно связано со способностью воображения (φαντασία). Плотин часто отождествляет воплощенную душу с её логической способностью, поскольку рассудок — та высшая душевная способность, которая первая становится причастной мысли ума. От ума он получает образцы (τύποι), которые выступают для него как внеопытные законы мышления, без них он не может действовать. «Мы — не ум, но сообразуемся с ним, когда размышляем, поскольку размышление первым принимает его»⁴³. Поэтому, если мы

⁴⁰ О возможности самопознания у Плотина и сравнении его позиции с позицией Декарта см.: *Rappe S. Self-knowledge and subjectivity in the Enneads* // Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press, 1996. P. 252 и далее.

⁴¹ V 3 4, 7-10: ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸ μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τοῦτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον· καὶ ἐκεῖνῳ ἑαυτὸν.

⁴² V 3 2, 7-10: Τὸ δ' ἐν αὐτῇ λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων παρακειμένων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ συνάγον καὶ διαποῦν.

⁴³ V 3 3, 31-33: Ἡ κατ' ἐκεῖνον· οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς· κατ' ἐκεῖνο οὖν τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ.

пытаемся познать себя, используя рассудок, то постигаем не себя, а свой образ, значит, подлинного и непосредственного знания себя мы не достигаем. В чувственном мире мы познаем себя только косвенным образом и негативно, поскольку в каждом перцептивном акте, говоря «я думаю или чувствую...», мы помимо чувственного предмета или предмета мысли улавливаем и своё присутствие, однако сам познающий всегда остается «за скобками». Эту способность заметить себя Плотин называет «со-ощущением» (συναίσθησις). Итак, рассудком нельзя постичь ни нашу подлинную природу, ни природу, нас породившую. Как же ещё можно найти себя? Плотин считает, что человек может познать себя благодаря чистому уму, ведь именно ему мы должны приписать непосредственное знание себя. Но чтобы получить подлинное знание о себе, человек должен перестать быть вот этим конкретным человеком, эмпирическим субъектом, а стать тем чистым умом. «С помощью того [ума], [познающий] познает себя вновь уже не как человека, но, став совершенно иным, восхитив себя вверх, он влеком только лучшей частью души»⁴⁴.

Падение души. В чем же состоит падение нашей души? Как уже было сказано, Плотин выделяет три части души: высшую, среднюю и низшую⁴⁵. Однако это трехчастное деление не соответствует трехчастному делению души у Платона⁴⁶. Плотин использует платоновское деление души на разумную (λογίζομενον), страстную (θυμούμενον) и вожделеющую части (ἐπιθυμητικόν) в отношении уже воплощённой души⁴⁷, а значит, высшая непадшая часть в него не входит. Плотину более свойственно говорить не о частях души, а о её способностях, поскольку тогда сохраняется единство душевной природы, на котором философ особенно на-

⁴⁴ V 3 4, 10-15: τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον· κάκεινφ ἑαυτὸν νοεῖν αὐτὸ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον...

⁴⁵ II 9 2, 4-6.

⁴⁶ Rist J.M. Integration and undescended Soul... P. 416.

⁴⁷ Например, в IV 7 14, 8, где упоминаются все три элемента: λογίζομενον, θυμούμενον, ἐπιθυμητικόν. Трехчастное деление появляется также в I 2 1, 18-20, III 6 2, 26-32 и др., в основном в контексте обсуждения этических проблем. См. Blumenthal H.J. Plotinus Psychology. His doctrines of the embodied soul. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. P. 21-30.

стаивает. «Природа души едина, хотя способностей у неё много»⁴⁸. Согласно приведённому делению, высшая часть души всегда остаётся сверху, а низшая всегда — внизу, следовательно, ниспадению подвергается только средняя часть души: «Бывает, что [низшая её сторона] увлекается к тому, что хуже неё, увлекая вместе с собой и середину — ибо вся душа не может совлечься вниз»⁴⁹. Высшая, непадшая, часть души является той единой природой души, для которой все прочие части выступают как её способности, реализуемые в частном теле. К средней части души, или к средним способностям, Плотин относит, прежде всего, высшие разумные способности воплощённой души, такие как рассудок (*τὸ λογίζομενον*, *διάνοια*), память (*μνήμη*), внутреннее чувство (*αἰσθητικὴ ἔνδον δύναμις*). Эти способности являются связующим звеном между чувственным восприятием, направленным на внешние объекты, и мышлением. Рассудок применяет законы мышления к чувственному миру, память отвечает за удержание воспринятого, а внутреннее чувство позволяет заметить пришедшую в голову мысль или возникшее в нас желание:

«Только тогда доходит до нас мысль, когда, опускаясь вниз, она достигает способности ощущения. Ведь не всё происходящее в той или иной части души нам известно, пока оно не дойдет до души в целом. Например, до тех пор, пока вождение остаётся в вожделеющей части души, мы о нём не знаем, но лишь когда воспримем его силой внутреннего ощущения или рассудком, или обоими»⁵⁰.

Такое наблюдение за внутренней деятельностью в Новое время было названо «рефлексией» и считалось основной функцией сознания⁵¹. Сознание оказывается подобным зеркалу, оно может быть направлено как на внешние чувственные предметы, так и на мышление. Процесс, когда в сознании начали преобладать чувственные объекты, а не умопостигаемые, отчего мы перестали замечать действие мышления в себе, означает, что низшие способности увлекли с собой середину:

⁴⁸ П 9 7, 36. Пер. Т.Ю. Бородай.

⁴⁹ П 9 2, 8-10. Пер. Т.Ю. Бородай.

⁵⁰ IV 8 8, 6-10. Пер. С.В. Месяц.

⁵¹ См.: Месяц С.В. Проблема сознания и личности в философии Плотина // Сборник докладов XVI международной богословской конференции ПСТГУ. М.: Издательство СПТГУ, 2006. С. 60–68.

«И когда душа видит чувственно воспринимаемое, то в какой мере она его видит, такова мера её [падения]»⁵². Плотин утверждает, что всякий человек обладает этим вторым высшим «я», но большинство не замечают его в себе, потому что его действие не достигает сознания, поскольку «не всё, что есть в душе, тотчас бывает воспринято, но доходит до нас лишь то, что дошло до ощущения»⁵³.

Мы не обращаем внимание на высшие способности, хотя их действие в нас не прекращается никогда и ни при каких обстоятельствах, однако «одно дело — мышление, а другое — восприятие мышления, и мыслим мы всегда, но воспринимаем мышление не всегда»⁵⁴. Когда наше сознание целиком обращено к мышлению, то мы перестаём отличать себя от предмета мысли, будучи полностью им захваченными. Вот тогда мы становимся той высшей непадшей душой:

«Вообще мышление оказывается сознанием целого, когда множество частей сводятся к одному. Вот тогда некто знает себя. Это и есть мышление в собственном смысле, поскольку каждый является тем, что он есть, и ничего не ищет вовне...»⁵⁵.

Индивидуальная душа как логос Души самой-по-себе.

Важно ответить на вопрос, откуда начинается падение? Принадлежит ли чистая душа Мировой душе или даже более высокой ипостаси? Как уже было сказано, Плотин различает Мировую душу, управляющую телом космоса, и Душу саму по себе (αὐτοψυχή) — божественную природу, следующую после Единого и Ума. Душа сама по себе не связана ни с каким телом, она чистая энергия Ума, представляющая собой иной тип мышления, дискурсивное мышление. Если Ум мыслит все сразу, то Душа в своих размышлениях уже не в силах охватить все разом, поэтому она переходит от предыдущего к последующему, мыслит идею за идеей, превращая их тем самым в логосы и создавая время. Чистая индивидуальная душа — это логос той самой Души самой по себе. Как и она, эта душа целиком поглощена созерцанием Ума. Ее увлечен-

⁵² IV 4 3, 8-9.

⁵³ V 1 12, 4-5. Пер. С.В. Месяц.

⁵⁴ IV 3 30, 13-15. Пер. С.В. Месяц.

⁵⁵ V 3 13, 12-14: Κινδυνεύει γὰρ ὅλως τὸ νοεῖν πολλῶν εἰς ταὐτὸ συνελθόντων συναίσθησις εἶναι τοῦ ὅλου, ὅταν αὐτὸ τι ἑαυτὸ νοῇ, ὃ δὴ καὶ κυρίως ἐστὶ νοεῖν· ἐν δὲ ἑκάστων αὐτὸ τί ἐστὶ καὶ οὐδὲν ζητεῖ.

ность такова, что она не отличает себя от него, ведь она не мыслит о себе как о чем-то отдельном и независимом, а скорее она не мыслит о себе вообще:

«Когда душа в чистоте пребывает в умопостигаемом, она тоже обладает неизменностью. Поскольку она просто есть то, что она есть, ведь когда она пребывает в том [умопостигаемом] месте, она с необходимостью приходит в единство с Умом, благодаря тому, что она возвратилась (ἐπεστράφη), поскольку, когда душа обращена к Уму, между ними нет ничего и, поднявшись до Ума, она приходит в гармонию с ним, не уничтожаясь; они есть одно и вместе с тем два»⁵⁶.

Таким образом, душа, возвращаясь к чистому умопостижению, не уничтожается и не растворяется в Уме. Более того, она обретает подлинное самосознание, потому что она узнает себя в Уме, а значит, она воспринимает себя как полноту мира и в этот момент в действительности становится всем:

«Итак, в таком состоянии [единства с Умом] она не может изменяться, но она неизменно обращена к мышлению, вместе с тем она обладает самосознанием (συναίσθησις αὐτῆς), так как она приходит в тождество с мыслимым»⁵⁷.

Слабость души. Почему же душа отворачивается от Ума? Она слаба и не может выдержать требуемого напряжения мысли:

«Когда душа уходит оттуда [из умопостигаемого], не выдержав единства, возлюбив своё и пожелав быть иным, [чем Ум,] как бы наклонившись вниз, она, по-видимому, обретёт память о себе»⁵⁸.

⁵⁶ IV 4 2, 24-29: "Ἡ καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὐσα ἔχει τὸ ἀμετάβλητον καὶ αὐτῇ. Καὶ γὰρ αὐτὴ ἐστὶν ἃ ἐστὶν· ἐπεὶ καὶ ὅταν ἐν ἐκείνῳ ἢ τῷ τόπῳ, εἰς ἔνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη, εἴπερ ἐπεστράφη· στραφεῖσα γὰρ οὐδὲν μετὰξὺ ἔχει, εἰς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἡρμοσται, καὶ ἁρμοσθεῖσα ἡνωται οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἐν ἐστὶν ἅμῳ καὶ δύο.

⁵⁷ IV 4 2, 30-33: Οὕτως οὖν ἔχουσα οὐκ ἂν μεταβάλλοι, ἀλλὰ ἔχει ἂν ἀτρέπτως πρὸς νόησιν ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς, ὡς ἐν ἅμα τῷ νοητῷ ταὐτὸν γενομένη.

⁵⁸ IV 4 3, 1-4: Ἐξελθοῦσα δὲ ἐκεῖθεν καὶ οὐκ ἀνασχομένη τὸ ἔν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη καὶ ἕτερον ἐθελήσασα εἶναι καὶ οἷον προκύψασα, μνήμην, ὡς ἔοικεν, ἐφεξῆς λαμβάνει.

Первую душевную способность, которую начинает использовать душа, — это память о себе, о своей прежней жизни. Памяти нет места в Уме, ведь «если, как мы полагаем, всякое действие Ума вне времени, поскольку умопостигаемые сущие в вечности, а не во времени, то невозможно чтобы там была память не только о том, что происходило здесь [с душой], но и вообще хоть о чем-нибудь»⁵⁹. Память с необходимостью предполагает время, именно в памяти мы помещаем прошедшие события. Когда душа прибегает к помощи памяти, она уже отвернулась от чистого созерцания. Вслед за этим, душа хочет увидеть себя как нечто отличное от Ума, отличное от предмета мысли. То, о чём душа помнит, тем она становится и там оказывается. Это утверждение Плотина перекликается с платоновским мифом об Эре, когда души выбирают новое воплощение, исходя из опыта предыдущей жизни. Сначала душа, вспомнив о себе самой, покидает сферу чистого мышления, ведь ни божественный Ум, ни высшая, находящаяся в умопостигаемом душа, мысля какой-либо предмет, не помнят даже о том, что они душа или ум⁶⁰. Но душа может помнить не только дальнее, но и горнее. Память об опыте чистого мышления тоже ей доступна. Поэтому пока душа помнит горнее, она ещё не пала, но уже спустилась на уровень ниже — управления космическим телом. Души звёзд — частные, но не падшие души, они обладают памятью и способностью воображения, которые целиком направлены на восприятие мышления. О таких душах Плотин говорит, как о приближённых царя-вседержителя, т. е. управляющих телом так, как это делает Мировая душа.

Начало падения. Вот когда душа обращает внимание на саму себя и желает принадлежать только себе, тогда и начинается падение, поскольку внешняя активность частной души не может обрести самостоятельного существования и стать новой ипостасью. В телесном мире эманация оканчивается, подлинные сущности остаются на уровне душ светил. «Переходя же от целого к бытию части и принадлежа себе, как бы устав от бытия с другим, они пе-

⁵⁹ IV 4 1, 11-14: Εἰ δὲ καὶ, ὥσπερ δοκεῖ, ἄχρονος πᾶσα νόησις, ἐν αἰῶνι, ἀλλ' οὐκ ἐν χρόνῳ ὄντων τῶν ἐκεῖ, ἀδύνατον μνήμην εἶναι ἐκεῖ οὐχ ὅτι τῶν ἐνταῦθα, ἀλλὰ καὶ ὅλως ὁτουοῦν.

⁶⁰ IV 4 2, 2-3: «Пожалуй, он и о себе не будет помнить: ни что созерцающий есть он сам, например, Сократ, ни что он ум или душа». Пер. С.В. Месяц.

реходят к тому, что принадлежит им в качестве каждой (индивидуальной) души»⁶¹.

Души начинают видеть новую ипостась там, где её нет — в теле, так появляется этот внешний человек, призрак, который начинает считать себя подлинным субъектом действия, которым он по существу не является, будучи целиком зависим, с одной стороны, от высшего я, а с другой, от тела, в которое помещён. Таким образом, мы можем видеть, в чем заключается слабость душ согласно Плотину — это недостаточная разумность, нехватка силы мысли, способности удержать внимание. Поэтому душе хочется переключиться на что-то более простое, отдохнуть от вечного труда созерцания. Поэтому она и оказывается в смертном теле. Душе кажется, что быть в теле более простой способ существования, мы будто бы спим в теле, отдыхаем от прошлых трудов ради грядущих свершений.

Призраки душ в воздушном пространстве. Тем не менее, Плотин не считает смертной даже воплощенную душу, поскольку иначе было бы невозможно её возвращение. Он утверждает, что после смерти душа выходит из тела и некоторое время блуждает в воздушном пространстве, если только она не была настолько привязана к телу, что сразу же облеклась в пневматическую оболочку и стала призраком. Сначала душа сохраняет память о том, кем она была и что с ней происходило в только что окончившейся жизни, потом она начинает припоминать и то, что было с ней в предыдущих жизнях, а «по прошествии времени, она забудет многое из привнесенного извне»⁶². Таким образом, после смерти тела продолжают существовать те душевные способности, которые не имели прямой зависимости от тела: память и рассудок. Теперь душа может подняться к высшей душе, если таковы были её стремления в прошлой жизни, и вновь стать не самостоятельной, отдельной душой, которой она себя считала, а прилепиться к высшей душе как одежда к телу и остаться с ней во Всеобщей душе.

«Охота к перемене мест». Плотин приводит слова Гераклита, указывая, правда, на недостаточную их ясность:

«Гераклит, побудивший нас исследовать этот [вопрос] и сказавший о “необходимых чередованиях” противоположностей,

⁶¹ IV 8 4, 10-12.

⁶² IV 3 27, 22-23: Χρόνοις δὲ πολλῶν τῶν ἐπακτῶν ἀεὶ ἔσται ἐν λήθῃ.

“пути вверх-вниз”, а также “сменяясь отдыхает” и “трудно одним и тем же изнемогать в трудах и подчиняться”⁶³, предоставил нам догадываться самим, не потрудившись сделать свои слова яснее, дабы каждый, вероятно, искал ответ у себя самого, подобно тому как он сам искал и нашёл»⁶⁴.

В этих высказываниях древнего мудреца Плотин видит близкую ему мысль: природа души такова, что требует постоянной перемены места — она сама желает быть то в чувственном, то в умопостигаемом. Душа обретает отдых от умопостигаемого в чувственно воспринимаемом. Но видя, что телесный мир ей не родственен и, как ей кажется, угрожает ее сущности, душа начинает «искать себя», а найдя, тем самым возвращается обратно. Путь от умопостигаемого к чувственному и обратно — един для неё, потому что таково устройство её природы. Душа должна «отдыхать» как от чувственного, так и от умопостигаемого, поэтому отдых для нее — это перемена места.

«Узы обмана»: воплощение. Когда душа обращается к чувственному миру, то сразу устремляется к телу, которое несет на себе отпечаток тех предпочтений, которые были свойственны душе в ее прошлых жизнях. Разные души предпочитают разный образ жизни, поэтому кто-то рождается государственным мужем, кто-то женщиной, а кто-то философом или животным. Душа, оказавшись в теле, начинает отличать себя от высшей души, и в итоге вообще забывает о том, что она — душа; тут-то она и оказывается «в узах обмана», отождествляя себя с телом, что порождает в ней ложное мнение, страсти и страдания, приводящие к порочности. Душа начинает воспринимать естественные для тела состояния как свои собственные, и так как эти состояния противоположны её природе (как безжизненность противоположна жизни, неподвижность — движению, распад на части — целостности, неразумие — разумности), она расценивает их как зло. Поэтому выбор в пользу чувственного влечёт за собой появление акцидентального зла в

⁶³ Плотин приводит следующие известные сейчас высказывания: 54 (90 DK) «роковые чередования», 33 (60 DK) «путь вверх-вниз один и тот же», 56a (84.a DK) «сменяясь, отдыхает», 56b (84.b DK) «утомительно одним и тем же изнемогать и начинать сначала», 15 (101 DK) «я искал самого себя». Пер. А.В. Лебедева.

⁶⁴ VI 8 1, 11-17.

душе, хотя зло как таковое душа не выбирает. Мы считаем злом смерть, бедность, болезнь, которые действительно являются телесным злом, но к душе никакого отношения не имеют. Например, смерть для души — это только смена старого, изношенного тела на новое, молодое и прекрасное. Бедность и прочая социальная несправедливость могут порицаться только не мудрыми людьми. Например, богатство не может сделать человека добродетельным, значит, совершенно безразлично есть оно или нет, а «если вас несправедливо обидели, то что в этом ужасного для бессмертного?»⁶⁵. Бояться и избегать всего этого как зла можно только забыв, что душа бестелесна, бесстрастна и бессмертна. Когда душа уже приобщилась злу, она начинает искать его источник вне себя и называет причиной зла дерзость (ἡ τόλμα) и первое отличие (ἡ πρώτη ἐτερότης), т.е. первый шаг сущих от Единого, и утверждение себя как иного Единому, и возникновение (ἡ γένεσις) этих сущих и себя в том числе, и своё собственное желание обособления (τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι)⁶⁶. Иными словами, она обвиняет весь мировой порядок.

⁶⁵ II 9 9, 15-16. Пер. Т.Ю. Бородай.

⁶⁶ V 1 1, 3-6: Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἐτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι.

ТЕОДИЦЕЯ

Для любой монистической системы, провозглашающей единым началом мира всеблагого и все сильного Бога, проблема теодицеи неизбежна. В античной философии наиболее лаконично и явно ее сформулировал Эпикур:

«Бог, по его, Эпикура, словам, или хочет уничтожить зло и не может, или может, но не хочет, или не хочет и не может, или хочет и может. Если он может и не хочет, он — завистлив, что равным образом далеко от Бога. Если он хочет и не может, он — бессилен, что не соответствует Богу. Если же он и не хочет и не может, то он и завистлив, и бессилен. Если же он и хочет и может, что только и подобает Богу, то откуда зло и почему он его не уничтожает?¹».

Получается, что нужно пожертвовать одним из божественных атрибутов, а это невозможно. Остается еще одна возможность, которую использовал Платон в «Государстве». Он возложил вину за порочность души на нее саму, рассказав миф о загробном воздаянии, где души сами выбирают свой будущий жребий.

Два обвинения против Бога. Плотину приходится решать проблему теодицеи дважды, поскольку зло, согласно его теории, бывает двух типов и у каждого из них есть своя причина. Если принять, что причиной акцидентального зла является падение индивидуальных душ, что в соответствии мыслью Платона освобождает Бога от обвинения во зле, то причиной появления сущности зла, материи, остается сам Бог. Именно поэтому теорию материи-зла отвергали поздние неоплатоники, такие как Порфирий, Ямвлих и Прокл. Кроме того, Плотин считает присутствие частных душ в мире необходимым, потому что без них не может быть достигнута полнота разумной жизни космоса:

«Итак, Бог послал в космос и Мировую душу, и душу каждого из нас ради совершенства целого: было необходимо, чтобы те

¹ *Лактанций. О гневе божием*, 13, 19. Пер. В.М. Тюленева.

же роды живых существ, которые есть в умопостигаемом космосе, были и в чувственно воспринимаемом»².

Таким образом, оказывается, что нисхождение душ в тела не свободно, их действия продиктованы всем мировым устройством, требующим распространения блага до последних пределов мироздания, вплоть до материи, а значит и в случае акцидентального зла вина за падение ляжет на Бога. Чтобы ответить на эти вопросы, нужно, во-первых, показать, каким именно образом возникает причастность души злу; во-вторых, почему в бестелесной, а значит, значит и безгрешной, душе заложена возможность стать дурной и порочной; в-третьих, почему, согласно Плотину, в своем пороке виновата сама душа, а не Бог, создавшей ее такой, какова она есть.

Холическая космодицея. Для Плотина мир как целое — это вечное живое разумное существо, ни в каком отношении не причастное злу. Зло появляется на уровне частей, когда они погибают и терпят страдания. Те части, которые движутся согласно своей природе, могут не испытывать никакого воздействия, тогда их движения будут беспрепятственно реализовать закон целого, но те части, которые испытывают воздействие, страдают:

«Когда какое-то из [тел] движется согласно своей природе, от этого страдают те, кому [его движение] мешает двигаться согласно их собственной природе; но [движущееся согласно природе] движется прекрасно с точки зрения целого. И те, кто не может приладиться к порядку целого, погибают»³.

Причинённое страдание и зло оказываются необходимой обратной стороной реализации мирового закона. Таким образом, Плотин придерживается холической космодицеи, оправдывая мировой порядок как целое.

Дерзость души. Тем не менее, даже если цель нисхождения всякой души благая — населить космос разумными существами, способными постигнуть его красоту и целесообразность, частные души, пропитываясь телесной природой, все-таки оказываются во зле и становятся порочными. И пусть зло для частей компенсируется благом целого, придётся признать, что в греховном состоянии души виновен тот, кто «поместил душу в чем-то плохом»⁴. Плотин

² IV 8 1, 49-52.

³ II 9 7, 33-35.

⁴ IV 8 3, 35-36.

ну, со своей стороны, важно доказать справедливость мирового порядка, а значит, ответственность за зло, которое претерпевает душа, должна лечь на нее саму, поэтому он говорит о самовольном склонении души, о её собственной дерзости (ἡ τόλμα).

Здесь возникает проблема, с которой столкнулся уже Платон. С одной стороны, полагая земное существование воздаянием за грехи, в «Государстве» он возлагает ответственность за выпадающее ей в этом мире зло на саму душу. С другой стороны, вложив в уста Сократа известную максиму о недобровольности зла — никто не погрешает добровольно⁵, Платон утверждает, что нельзя избрать зло, зная, что оно зло, и, следовательно, всё творимое зло непроизвольно, оно есть результат незнания и заблуждения⁶. Для души нет иного зла помимо порочности, которая появляется только в результате её общения с телом (τοῦ σώματος κοινωνία), поскольку именно тело наполняет душу страстями и ложными мнениями⁷. Значит, бестелесная разумная душа ошибаться не может, то есть не может сама склониться ко злу. Возникает противоречие: с одной стороны, душа, свободная от тела, не может пасть добровольно, а с другой, — приходится признать её повинной в греховном состоянии или переложить вину на пославшего её в телесный мир. Плотин наследует платоновские представления о земном существовании как греховном и о недобровольности зла.

Апория свободы и необходимости. В трактатах Плотина можно найти утверждения как о свободном, так и о вынужденном характере ниспадения души. В трактатах IV 8 (6) «О нисхождении душ в тела» и V 1 (10) «О трех начальных субстанциях» Плотин указывает на добровольность в действиях души, называя причиной ниспадения «самовольное склонение» (ῥοπὴ αὐτεξουσίῳ) или желание и дерзость принадлежать себе (τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι, τόλμα), но в IV 3 (27) «Об апориях [исследования] души» он, наоборот, настойчиво утверждает, что ниспадение не добровольно: душа влекома к телу неизъяснимой силой, которая сродни силам магии. Вопросу о характере ниспадения души в философии Пло-

⁵ Платон. Горгий, 468c-d, 509e.

⁶ Проблема свободы в античной традиции освещена в книге А.А. Столярова. (Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания (очерки истории: от Гомера до Лютера). М.: ГЛК, 1999).

⁷ Платон. Государство, 608d 13 – 611c 3.

тина посвящена обширная литература. Отечественный исследователь Плотина Игорь Берестов считает, что «на падение души в системе Плотина имеются две взаимоисключающие точки зрения: падение совершается по необходимости и падение совершается свободно»⁸. Сам он придерживается мнения о свободном характере ниспадения души, понимая его в том смысле, что в умопостигаемом не может идти речи о каком-либо принуждении, а значит, ниспадение свободно. В качестве его сторонников можно назвать Герарда О'Дейли⁹ и Гари Гуртлера¹⁰, которые, анализируя природу души у Плотина, указывают на то, что поскольку она всегда содержит в себе источник своего движения, то в этом смысле она должна рассматриваться как свободная. Противником добровольности нисхождения души выступает Артур Армстронг¹¹, рассматривавший процесс ниспадения как необходимый завершающий этап эманации в системе Плотина.

Спонтанность без выбора. Кроме того, в уже упоминавшемся трактате IV 3 Плотин отрицает обе альтернативы, говоря:

«Души пришли и не добровольно, и не будучи ниспосланы, ведь свободная воля и не такова, что они выбирают, а как прыжок по природе, или как естественные желания в отношении брака...»¹².

На этих словах основывается аргументация Георга Леруа, занимающего третью позицию по данному вопросу: свободу ниспадения он рассматривает в контексте исхождения сущих из Блага¹³.

⁸ Берестов И.В. Проблема «падения души» в философии Плотина // *Akademia*. №6. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. С. 373. См.: Берестов И.В. Свобода в философии Плотина. СПб., 2007. С. 242–249.

⁹ O'Daly G.J.P. Plotinus' Philosophy of the Self. Shannon: Irish University Press, 1973. P. 175.

¹⁰ Gurtler G.M.S.J. Plotinus and the alienation of the soul // *The perennial tradition of Neoplatonism*. Leuven: University Press, 1997. P. 225.

¹¹ Armstrong A.H. The architecture of intelligible Universe in the philosophy of Plotinus. Cambridge University Press, 1940. P. 125.

¹² IV 3, 13 17-19: Ἰασι δὲ οὔτε ἐκούσαι οὔτε πεμφθεῖσαι οὐ γὰρ τὸ ἐκούσιον τοῦτον ὥς προελέσθαι, ἀλλ' ὥς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν, ἢ <ὥς> πρὸς γάμων φυσικᾶς προθυμίας.

¹³ Leroux G. Human Freedom in the thought of Plotinus // *Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, 2006. P. 292–314.

Природа Блага такова, что в ней свобода и необходимость оказываются тождественны, а поскольку именно она определяет весь характер исхождения из неё сущих, то необходимость исхождения не исключает, а предполагает свободу. Однако, даже принимая тезис Леруа, в случае человеческой души необходим более детальный анализ, поскольку возникает проблема причастности души злу. Действительно Плотин не считает, что души действуют в результате внешнего принуждения, потому что души нисходят к телу сами, своим собственным «естественным движением». Но эти действия нельзя рассматривать и как добровольные в смысле разумного выбора предпочитаемого (προαίρεσις). Таким образом, душа не выбирает, а действует как бы спонтанно. Иными словами, можно предположить, что по Плотину душа действует добровольно (ἐκούσιον), но не выбирая, т.е. действует спонтанно, без внешнего принуждения. Однако, во-первых, Плотин настаивает, что «всё движущееся к худшему делает это невольно (ἀκούσιον)»¹⁴, а, ниспадая, душа переходит к худшему состоянию. Во-вторых, встает вопрос, почему душа, если она ниспадает все-таки невольно, тем не менее, получает воздаяние?

Тождество свободы и знания. Плотин в трактате VI 8 «О свободе воли Единого», как кажется, традиционно противопоставляет понятия добровольного (ἐκούσιον) и невольного (ἀκούσιον). Он повторяет определение Аристотеля: «Добровольным является всё, что совершено не принудительно со знанием [того, что мы делаем]»¹⁵ — но придаёт этим словам иное значение, так как под знанием Плотин понимает в данном случае не только знание конкретных обстоятельств, о котором говорит Аристотель, но знание полное и истинное, знание, как его понимал Платон¹⁶. Та-

¹⁴ IV 8 5, 8.

¹⁵ VI 8 1, 33-34: Ἐκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὃ μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι, ἐφ' ἡμῖν δέ, ὃ καὶ κύριοι πράττει. Ср. *Аристотель*. Никомахова этика, 1111a 25: Ὁντος δ' ἀκούσιου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν εἶναι οὗ ἢ ἀρχῇ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἑκάστα ἐν οἷς ἡ πράξις. «Если непроизвольное совершается подневольно и по неведению, то произвольное — это, по видимому, то, источник чего — в самом деятеле, причем знающем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место». Пер. Н.В. Брагинской.

¹⁶ VI 8 1, 40-41: «В добровольном поступке должно иметь место знание не только частных обстоятельств, но и вообще».

ким образом, Плотин следует платоновскому представлению о тождестве свободы и знания: знание — корень и основание свободы, и чем полнее знание, тем свободнее его обладатель¹⁷. Согласно такой трактовке, совершенно добровольными являются только действия чистого ума, ведь он единственный обладает всей полнотой знания:

«Тогда неужели только в уме, причём в чистом, когда он мыслит, присутствует самостоятельность (τὸ αὐτεξούσιον) и зависящее от нас (ἐφ' ἡμῖν), или и в душе, действующей согласно уму и поступающей добродетельно?»¹⁸

Разбирая этот вопрос, Плотин показывает, что человеческие поступки, продиктованные добродетелью, нельзя считать вполне зависящими от нас и добровольными, ибо для их совершения нужны внешние сопутствующие обстоятельства, например, для того чтобы проявить мужество, нужна война. Но такие поступки не могут расцениваться и как невольные, поскольку источник действия заключён в самой душе и действие направлено на благо, ей свойственное¹⁹. Значит, их можно назвать добровольными с указанными оговорками. Душа будет действовать совершенно свободно, когда её действия будут соответствовать действиям чистого ума. «Итак, душа становится свободной с помощью ума, беспрепятственно стремясь к благу»²⁰. То есть душа свободна тогда, когда стремиться к благу, зная, что оно благо.

Вменение невольной вины. Но тогда вновь возникает парадокс невольности зла: если зло совершается невольно, то как оно может быть поставлено в вину? Отсутствие добровольности, согласно Плотину, не исключает вменения, ведь, прегрешая, мы действуем сами, сами отдаёмся нашему естественному желанию:

¹⁷VI 8 3, 21-23: «Возводя зависящее от нас к наиболее прекрасному началу, к действию ума, мы считаем, что отсюда возникают свободные начатки...».

¹⁸VI 8 5, 1-2: Ἄρ' οὖν ἐν νῷ μόνῳ νοοῦντι τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ καὶ ἐν νῷ τῷ καθαρῷ ἢ καὶ ἐν ψυχῇ κατὰ νοῦν ἐνεργούσῃ καὶ κατὰ ἀρετὴν πραττούσῃ;

¹⁹VI 8 4, 20-25: «Как нечто движущееся к благу может находиться под принуждением, ведь порыв его доброволен, если он знает, что это благо, и идет к нему, как к благу?».

²⁰VI 8 7, 1-2: Γίνεται οὖν ψυχὴ μὲν ἐλευθέρᾳ διὰ νοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδουσα ἀμεινοδίστως.

«Если действие недобровольно, поскольку грех недоброволен, то это не отнимает того, что они [души] действовали сами от себя, а поскольку они это сделали, из-за этого они виновны»²¹.

С точки зрения Аристотеля, преступник должен быть не только не принуждаем к действию, т.е. действовать самостоятельно, но и знать то, что он делает, действовать не по неведению: например, он должен знать, кого он убивает или обкрадывает. Для Плотина любое преступление совершается по неведению, потому что преступник не знает, что совершаемое им дурно. Именно поэтому всякий грех недоброволен. Преступление есть результат незнания и ошибки, но незнание не исключает вины, потому что мы можем обладать знанием блага, знание о благе находится в нашей власти, поскольку в нас заключено действие высшей души. Следовательно, вменение вины требует двух условий: действия должны иметь источником самого агента²², т.е. должно отсутствовать внешнее принуждение, и мы должны мочь знать о том, хорошо или дурно то, что мы совершаем.

Решение парадокса. Таким образом, согласно Плотину, вменение основано не на имеющейся в действительности добровольности действий, а на возможной свободе мыслящего субъекта, условием которой выступает чистая душа, обладающая действительной свободой и не подверженная порче и падению. Платиновское учение о высшей непадшей части души снимает противоречие между невольностью ниспадения и наказанием за грехи: мы несём ответственность потому, что в нас есть источник абсолютной свободы и знания, но мы сами своими действиями склонились к незнанию и принуждению. Если бы душа пала целиком, она бы уже не могла отвечать за свои поступки, поскольку не в её власти было бы и знание о благе, а значит, она не знала бы даже, что она пала и грешит. Агентом действия в этом мире служит эмпирическое «я». Если мы действуем сообразно с умом, отождествляя себя с высшими душевными способностями, то тогда мы действуем добродетельно и доб-

²¹ III 2 10, 8-11: Ἄλλα τὸ μὲν ἄκοντες, ὅτι ἀμαρτία ἀκούσιον· τοῦτο δὲ οὐκ ἀναρᾷ τὸ αὐτοὺς τοὺς πράττοντας παρ' αὐτῶν εἶναι, ἀλλ' ὅτι αὐτοὶ ποιοῦσι, διὰ τοῦτο καὶ αὐτοὶ ἀμαρτάνουσιν. Пер. И.А. Берестова.

²² Проблема зависящего от нас в философии Плотина подробно рассмотрена в книге *Eliason E. The notion of that which depends on us in Plotinus and its background*. Leiden: Brill, 2008.

ровольно, а если мы отождествляем себя с низшими способностями, которые должны быть подчинены высшим, то действуем недобровольно и прегрешаем против своей подлинной природы.

Плотин видит неизбежность ниспадения, но это не умаляет справедливости воздаяния, поскольку таков «божественный закон», или закон природы, который действует не силой внешнего принуждения, а оказывается заключённым в самой душе:

«Необходимость и справедливость [закона, управляющего нисхождением душ в тела,] таким образом заключены в природе, что вынуждают каждого последовательно идти к тому, к чему он имеет склонность...»²³.

К воплощению душу принуждает её собственная природа, те низшие способности, которые хотят реализовать себя в теле, но эта же природа, только в аспекте высших душевных сил, влечёт её обратно вверх, к умопостигаемому. Поэтому Плотин, пользуясь языком Гераклита, называет божественный закон «единым путём вверх-вниз». Тем не менее, присутствие даже частной души в мире может быть добровольным, если она не утрачивает связи с целым и не становится причастной злу телесного мира. Так управляют телами души звёзд: они сообщают движение своим телам, но при этом не отвлекаются от созерцания умопостигаемого. Когда же душа отворачивается от умопостигаемого к чувственному, она уже действует недобровольно. Увлекаясь вниз, душа теряет свою целостность и свободу, а возвращаясь к умопостигаемому, вновь их обретает.

Философия Плотина строго монистична. Говоря об Уме (подлинное бытие и умопостигаемая реальность), Душе (связующем звене между Умом и телесным миром) и Космосе и выделив их в качестве отдельных уровней реальности, Плотин всегда старается показать их зависимость от Единого, находящегося выше бытия непостижимого начала всех вещей. Единое является началом абсолютно всех вещей и это начало таково, что «оно есть то, с чем всё связано и куда всё сущее стремится», а именно таково Благо — предел всех стремлений. Само же «оно ни в чем не имеет нужды, самодостаточно, и ничего не требует»²⁴, то есть оно никак не зави-

²³ IV 3 13, 1-2: Τὸ γὰρ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δίκη οὗτος ἐν φύσει κρατούση ἵεναι ἕκαστον ἐν τάξει πρὸς ὃ ἐστὶν ἕκαστον γενόμενον.

²⁴ I 8 2, 2-5: Ἔστι δὲ τοῦτο, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὐ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κακείνου δεόμενα· τὸ δ' ἐστὶν ἀενδεές, ἰκανὸν

сит от порожденного сущего. Таким образом, в основе метафизической системы Плотина лежит учение о Едином-Благе²⁵ как абсолютном начале мира²⁶. Всё истинно сущее происходит из Единого, при чем так, что следствия не отделены от своей причины, а причина не умаляется и не растворяется в своих следствиях:

«Поэтому это словно великая жизнь, растянувшаяся в длину: каждый из отрезков отличается от последующего, но благодаря ему (Единому. — *Н.В.*) всё — сплошно; и одно отличается от другого в смысле превосходства, но при этом первое не гибнет во втором»²⁷.

Этот же принцип непрерывности имеет место и в чувственном мире. В трактате IV.8 «О нисхождении душ в тела» в 5 главе Плотин говорит, что всё происходит из божественного начала, пусть и через много промежуточных ступеней, и что «сущие даже самого низшего уровня все же возводятся к Тому»²⁸.

Так что утверждение Плотина, что «если существует не только Благо, то необходимо должно быть и последнее, [возникшее] благодаря исхождению от него, или, — если некто предпочитает говорить иначе, — благодаря вечному нисхождению и отпадению; после последнего уже ничего не может возникнуть, оно-то и есть зло»²⁹, кажется особенно странным и непоследовательным. В этом отрывке Плотин прямо утверждает, что Бог творит субстанциальное зло, игнорируя всю предыдущую платоническую традицию,

ἐαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον. Ср. с классическим определением Блага у Аристотеля, данным в начале «Никомаховой этики» 1094a 3: τὰγαθὸν οὐ πάντ' ἐφίεται.

²⁵ Нужно отметить, что имена Единое и Благо апофатические, они выражают только отношения к нему следствий, то есть, что оно не многое и всеобщая цель.

²⁶ О метафизике Единого см.: *Bussanich J. Plotinus metaphysics of the One // Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press, 2006. P. 38-65.*

²⁷ V 2 2, 26-30: Ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον. Пер. Ю.А. Шичалина.

²⁸ Пер. М.А. Солоповой.

²⁹ I 8 7, 17-20: Ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτό, ἢ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ αἰὲ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει, τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν.

которая настаивала на том, что Бог благ и не должен этого делать. Каким образом Бог, являясь самым Благим, может быть творцом зла? Мы сняли обвинение с Бога в акцидентальном зле, когда различили сущность и причину (αἴτιον) зла: если производящей причиной зла является падение частных душ, из-за которого они приобщились материи, и показали, что эти действия не носят вынужденного характера, так что душа сама за них в ответе, то Бог, даже дав появиться материи, будет неповинен (ἀναίτιος) во зле. Кроме того, Бог творит материю полностью пассивной: она не привносит ничего вещам, не оказывает на них никакого воздействия, она даже не способна самостоятельно приобщить к себе что бы то ни было. Материя, таковая, какой она является, не может быть причиной зла для другого. Значит, это еще один аргумент в пользу того, что Благо не является причиной причастности других вещей ко злу. Бог неповинен в том, что вещи стали дурными. Как пишет Плотин, Благо охватывает зло своими узами так, что ему некуда двинуться:

«Ну а зло благодаря силе и природе Блага является не только злом. Раз уж оно появилось по необходимости, то, охваченное некими прекрасными оковами подобно закованным в золото узникам, оно прячется за ними, так чтобы его безобразие не было видно Богам и люди могли бы не постоянно взирать на зло, но видя его, сталкивались бы с отражениями прекрасного, пробуждающими в них припоминание»³⁰.

Отсюда видно, насколько ясно Плотин отдает себе отчет в том, что Благо порождает зло! Он не удивляется этому выводу и не считает его неправильным. Он просто говорит, что вследствие такого происхождения зло как бы со всех сторон окружено благом и даже *заковано* в него, а значит, как и находящиеся в цепях узники, лишено силы и не может никого приобщить к своему злу самостоятельно.

³⁰ I 8 15, 23-28: Τὸ δὲ κακὸν οὐ μόνον ἐστὶ κακὸν διὰ δυνάμιν ἀγαθοῦ καὶ φύσιν· ἐπεὶ περ ἐφάνη ἐξ ἀνάγκης, περιληφθὲν δεσμοῖς τισι καλοῖς, οἷα δεσμῶταί τινες χρυσῷ, κρύπτεται τούτοις, ἵν' ἀμοῦσα μὴ ὀρῶτο τοῖς θεοῖς, καὶ ἄνθρωποι ἔχοιεν μὴ αἰεὶ τὸ κακὸν βλέπειν, ἀλλ' ὅταν καὶ βλέπωσιν, εἰδώλοισι τοῦ καλοῦ εἰς ἀνάμνησιν συνῶσιν.

ПЛОТИН

О ТОМ, ЧТО ТАКОЕ ЗЛО И ОТКУДА ОНО*

1. Исследующие, откуда зло пришло в сущие или в род сущих, могут сделать подобающим началом исследования, если прежде всего установят, что есть зло и какова природа зла. Потому что таким образом станет понятно и то, как и откуда оно пришло, и где поместилось, и для чего является привходящим свойством, и вообще можно будет прийти к согласию, есть ли зло среди сущих. Однако [сказать], какой способностью из тех, что в нас [есть], мы можем познать природу зла, пожалуй, будет трудно, потому что познание любых вещей происходит по подобию. Если ум и душа, будучи формами, будут осуществлять познание форм и к ним иметь стремление, то как можно вообразить зло формой, если оно представимо в отсутствии всякого блага? Но если, — так как у противоположностей одна наука и зло есть противоположность блага, — наука о зле будет той же наукой, что и наука о благе, то собирающимся познать зло необходимо рассмотреть (разобраться с благом) благо, если только лучшее предшествует худшему, и лучшее — это формы, а худшее — нет, но скорее лишенность форм. Однако то, каким образом благое является противоположным злему, тоже составляет предмет исследования: может быть в том смысле, что одно — начало, а другое — конец, или одно — форма, а другое — лишенность формы. Но об этом после.

2. А теперь пусть будет сказано [о том], какова природа блага, насколько это подобает настоящим рассуждениям. Оно есть то, с чем всё связано и куда всё сущее стремится, имея Его началом и

* Существует еще один перевод этого трактата, снабженный обширным комментарием; его выполнила Т.Ю. Бородай (См. в сборнике: *Плотин. Сочинения в русских переводах*. СПб. 1995).

нуждаясь в Нём, тогда как Оно ни в чем не имеет нужды, самодостаточно, ничего не требует, мера всего и предел, дающий из себя ум, сущность, душу, жизнь и окружающую ум энергию. Вплоть до Единого всё прекрасно: (потому что Он сверхпрекрасен и находится по ту сторону наилучших [сущностей], царствуя в умопостигаемом). Причем тамошний ум не соответствует уму, который можно было бы представить по аналогии с так называемым умом в нас, наполняемым из предпосылок, способным понять и обдумать сказанное и рассматривающим то, что последует, как если бы он мог созерцать сущее только на основании вывода, так как ранее не имел [знания сущего], но прежде чем изучил сущее был пустым, хотя и был умом. Ясно, что тот ум не таков, что он имеет всё и есть всё, и пребывает с самим собой, понимая [себя], и всё имеет, не имея. Ибо [в нем все вещи] не иные ему, и он не иной им; и, с одной стороны, всякая вещь в нем не отдельна [от других], ибо всякая вещь — целое и во всех отношениях всё; а с другой стороны [всё, что в нем] не слито вместе, но разделено. А вот приобщающееся к [идеям] приобщается к ним не ко всем вместе, но [участвует в том], в чем может участвовать. И он есть первая энергия Того и первая сущность Его, пребывающего в Себе Самом: и [ум] действует около Него, как бы живя около Него. А душа, хороводя во вне ума, взирая на него и смотря вглубь него, созерцает через него Бога. Такова жизнь Богов, благодатная и блаженная, и зла нет здесь, а если бы было, то не было бы злом, но было бы первым, вторым и третьим благом. Всё вокруг Царя всего, и Он причина всех прекрасных вещей, и всё — от Него, и вокруг второго царя — второе, а вокруг третьего — третье¹.

3. Стало быть, если таковы сущие и то, что выше сущих, то и в сущих не может быть зла, и в том, что выше сущих: ибо они благи. Поэтому остаётся, если зло всё-таки есть, чтобы оно было среди не сущих, подобно некоторому *эйдосу не сущего*, и относилось к тем вещам, которые смешаны с небытием или каким-то образом участвуют в небытии. Однако [это] небытие не полное небытие, но только иное бытию: оно является небытием не в том смысле, в каком [небытием являются] движение и покой, приписываемые бытию, а в том смысле, что [это небытие] есть образ бытия или даже небытие в еще большей степени. Таково же всё чувственное и все

¹ Второе письмо Платона.

относящиеся к чувственному состоянию или нечто, стоящее после них и как бы являющееся их привходящим свойством, или их начало, или нечто одно из составляющих это в качестве такого вот сущего. Ведь уже можно было бы подойти к пониманию зла, представив, что оно есть как бы несоразмерность в сравнении с мерой, и неопределенность в сравнении с пределом, и бесформенность в сравнении с создающим формы, и всегда недостаток в сравнении с самодостаточным, всегда нечто неопределенное, и никогда не стабильное, всецело аффицируемое, ненасытное, совершенная нищета. Причем, всё [перечисленное] не является его привходящим свойством, но как бы сущностью зла, и какую бы его часть ты не взял, и она — всё это. Все же остальное, что приобшилось и уподобилось [злу], хотя и стало злом, но не есть то же самое, что зло. Тогда какой реальности присуще всё это, не будучи иным ей, но ею самой? Ведь если зло присуще чему-то другому, то оно прежде должно быть чем-то, пусть и не сущностью. Как в случае блага: одно — есть оно само-по-себе, а другое — привходящее свойство, так и зло: одно — само-по-себе, а другое — в соответствии с тем, привходящее свойство для другого. «Но что это тогда за несоразмерность, если ее нет в [чем-то] несоразмерном?» Но как мера — не в отмеренном, так и несоразмерность — не в несоразмерном. Ведь если несоразмерность в [чем-то] другом, то она или в [чем-то] несоразмерном, — а ему нет нужды в несоразмерности, так как оно само несоразмерно, — или в [чем-то] имеющем меру: но имеющее меру не может обладать несоразмерностью, поскольку оно имеет меру. Следовательно, должно существовать нечто и само-по-себе беспредельное, и само-по-себе безобразное и другие, [перечисленные] ранее [определения], которые характеризовали природу зла. А если нечто является таковым (злым) после него, то [оно] или смешано с ним, или стало таким же, взирая на него, или производит его. Итак, материю, подлежащую очертаниям, эйдосам, формам, пределам, упорядоченную чуждым [себе] порядком, не имеющую в себе никакого блага, но [оказывающуюся] как бы призраком в сравнении с сущим и сущностью зла, если у зла вообще может быть сущность, ее отыскивает рассуждение в качестве первого зла и зла самого по себе.

4. Природа тел, поскольку она причастна материи, будет у нас вторым злом. Ведь [тела] имеют некий неистинный эйдос, они ли-

шены жизни и уничтожают друг друга, от них [происходит] беспорядочное движение, тела мешают душе в её деятельности и бегут сущности, находясь в вечном течении. Душа же сама по себе не зла и не вся зла. «Тогда какая душа зла?» Как говорит [Платон]: «покорившие то, в чём по природе возникает испорченность души»², имея в виду, что ко злу восприимчив неразумный вид души, как и к безмерному, избытку и недостатку, от которых [происходят] и распушенность, и трусость, и любой другой порок души, а также произвольные страсти, ложные мнения, [заставляющие нас] считать злом то, чего [этот вид души] бежит, и благом то, что он преследует. «Но что делает душу порочной, и как ты возведешь [это] к вышеуказанному началу и причине зла?» Во-первых, подобная душа существует не вне материи и не сама по себе. А значит, она уже смешана с несоразмерностью и лишена доли в эйдосе, который упорядочивает её и делает умеренной: ведь она смешана с телом, имеющим материю. Далее, даже разумной [части души], если она повреждена, будут мешать в ее созерцании страсти, затененность материей, тяготение к материи и вообще тот факт, что она смотрит не на бытие, а на становление, началом которого [является] природа материи, которая так зла, что даже того, чего в ней ещё нет, но что только взглянуло на неё, она наполняет своим злом. Ведь будучи всецело лишена блага, — его лишенностью и совершенным недостатком, — [материя] так или иначе уподобляет себе всё, что только с ней не соприкоснется. Итак, совершенная и тяготеющая к уму душа всегда чиста и отвращена от материи, она не видит и не приближается ни к чему неопределенному, несоразмерному и злему, то есть пребывает чистой и всецело определенной умом. Та же душа, которая не осталась в таком состоянии, но вышла из себя, так как не является ни чем-то совершенным, ни — первым, есть как бы подобие первой души: из-за [своей] недостаточности, она наполнена неопределенностью [настолько], насколько в ней этот недостаток есть, она видит тьму и уже содержит материю, взирая на то, чего она не видит, (как у нас говорится, что кто-то видит тьму).

5. Но если причиной того, что душа видит тьму и приобщаться к ней оказывается недостаток блага, то зло, причем, первое, бу-

² Платон. Федр, 256в 2-3.

дет заключаться в [этом] недостатке у души. Тьма же тогда будет вторым злом, и природа зла будет уже не в материи, но [в том, что] предшествует материи³. На это, пожалуй, следует ответить так: зло [заключено] не в каком-то недостатке блага, но только в совершенном [его] отсутствии: во всяком случае, то, чему чуть-чуть недостает блага, — не всегда дурно, ведь оно может быть даже совершенным в соответствии со своей природой. Но то, что лишено блага полностью, — а именно такова материя — это и будет подлинным злом, не имеющим ни толики блага. Ведь материя даже не обладает бытием, чтобы посредством него принять участие в благе, [говоря о бытии материи, мы должны учитывать, что] «бытие» по отношению к ней употребляется омонимично, тогда как правильно было бы сказать, что бытия [у материи] нет. Итак, если недостаток [блага] подразумевает не бытие благом, то совершенное его отсутствие подразумевает бытие злом: и чем больше недостаток, тем вероятнее [душе] впасть во зло и [тогда] уже стать злом. Зло не следует мыслить как то или другое конкретное зло, как несправедливость, или какой-то другой порок души, но как то, что не сводимо ни к одному из этих конкретных зол, и по отношению к которому они выступают как виды, выделенные [из общего рода] путем прибавления видообразующих различий. Так в душе в качестве общего рода зла следует мыслить порочность, которая, в свою очередь, [делится] на виды, различающиеся либо материей, на которую они воздействуют, либо частями души [в которых возникает зло]: одно может быть в области созерцания, а другое — а области действия и претерпевания. Если же предположить, что и вне души есть нечто злое, например, болезнь, безобразие, бедность, то как возвести все это к природе материи? Пожалуй, [я отвечу так:] болезнь есть недостаток и избыток погруженных в материю тел, не выносящих меру и порядок, уродство — это материя, над которой не возобладали формы, а бедность есть недостаток и лишенность того, в чем мы нуждаемся по причине материи, с которой сопряжены и которая имеет природу недостаточности. Если сказанное верно, то не следует полагать нас началом зла, как если бы мы сами по себе были злы, но зло прежде нас, и то зло, что захватывает людей, захватывает их не по их воле. Поэтому хотя и существует

³ До сих пор был вопрос оппонента, далее Плотин отвечает, отвергая это предположение.

[путь] бегства от зла, заключенного в душе, для тех, кто способен на это, однако такой способностью обладают не все. Богам, поскольку материя находится в чувственных вещах, не свойственна порочность, присущая людям, потому что и не во всех людях она есть в той мере, в какой они возобладали над ней (впрочем, лучшие из людей те, которым даже это не свойственно), возобладали же они благодаря тому, что в них нематериально.

6. Также следует выяснить, что [имел в виду Платон] говоря, что «зло не может быть уничтожено, но существует по необходимости», и [что — говоря] «если среди Богов зла нет, то оно переполняет смертную природу и всегда в этом месте». Не в том ли смысле это было сказано: что тогда как небо всегда пребывает чистым от зла, — оно всегда перемещается с регулярностью и не сётся в порядке, поэтому там нет несправедливости и других пороков, [и сами] светила не поступают несправедливо по отношению друг к другу, двигаясь упорядоченно, — то на земле несправедливость и беспорядок? Ведь это [и подразумевают слова Платона о] смертной природе и вот этом нашем месте. Однако [выражение] «бежать отсюда», уже следует понимать не в отношении земли. Ведь бегство, как Платон сказал, не [означает] удалиться с земли, но будучи на земле, быть справедливым, благочестивыми и рассудительным, что должно быть подразумевает сказанное «бежать порочности», так как зло для Платона — это порочность и всё, что от порока. Тогда как собеседник (Сократа Феодор) говорил, что зло будет уничтожено, если Сократ убедит людей в том, что говорит, Сократ ответил, что этому не возможно произойти: ибо зло по необходимости существует, так как должно быть нечто противоположное благу⁴. «Однако порочность относится к человеку, как же она может быть противоположностью для Высшего Блага?» Ведь порок противоположность добродетели, которая не является благом самим по себе, но [добродетель такое] благо, которое даёт нам возможность возобладать над материей. «Как же Тому благу нечто может быть противоположно? Ведь оно не имеет никакого качества. Затем, какая вообще необходимость [всегда полагать, что] если одна из противоположностей существует, то [должна существовать] и другая? Ведь пусть будет противоположность, если существует противоположность ей, (например, наличие здо-

⁴ Платон. Тезетт, 176а 5.

ровья допускает возможность того, что есть болезнь), но не по необходимости же». Пожалуй, нет необходимости, чтобы Платон сказал, что касательно всякой противоположности это справедливо, но это было высказано касательно блага. «А если благо сущность, то как нечто противоположно ему? Или тому, что выше сущности?» Если то, что не существует никакой противоположности для сущности на примере единичных сущностей убедительно доказано с помощью индукции, то для сущности в общем это не доказано. «А что будет противоположно сущности в общем и вообще первым [началам]?» Пожалуй, сущности будет противоположна не сущность, а природе блага — некая природа и начало зла: ведь оба начала, одно — начало злого, другое — благого, и всё, что [содержится] в природе одного из этих двух [начал], [будет] противоположно [тому, что содержится в природе другого], следовательно, целые⁵ [должны считаться] противоположностями в большей мере, чем другие вещи. Ведь если другие вещи противоположны, принадлежа к одному виду или роду, то есть имея нечто общее, так как они участвуют в том, в чём они содержатся, то те вещи, которые существуют совершенно отдельно [друг от друга], — [если они] выступают для другого в качестве восполнения того, что он есть, [то] противоположности таких вещей содержатся в [этом] другом, — как же они не будут противоположностями в наибольшей мере, если противоположности — это то, что отстоит друг от друга на наибольшее расстояние. Для предела, меры и всего того, что содержится в божественной природе, противоположностями будут беспредельность, несоразмерность и все, что содержит природа зла: так что целое противоположно целому. И [если] бытие зла ложное и первая и истинная ложь, то бытие у благой природы — истинное бытие, так что и в отношении лжи зло есть противоположность благу, и не субстанциальность природы зла противоположна субстанциальной природе истины. Итак, нам стало ясно, что не всегда ничто не противостоит сущности. Хотя касательно огня и воды нам могло бы показаться, что они противоположности, если бы общим в них не была материя, под влиянием которой жар, влажность, сухость и холод стали привхо-

⁵ Целые — это родовые понятия, но полученные не путем абстрагирования. Также как род они включают в себя все особенности, составляющих их индивидов.

дящими признаками. Но если бы в воде и огне были [только] одни составляющие их сущность [качества], без чего-то общего, то и здесь были бы противоположности: сущность — противоположность сущности. Итак, те вещи, что во всех отношениях отдельны и не имеют ничего общего, отстоя на наибольшее расстояние, по своей природе есть противоположности: ведь их противоположность не состоит в некотором качестве и вообще в каком-либо роде сущего, но — в наибольшем отделении друг от друга, и они противоположны настолько, насколько состоят из противоположностей и создают противоположное.

7. А тогда почему по необходимости существует зло, если существует благо? Не так ли [следует понимать слова Платона,] что материя должна быть во всём? Поскольку эта вселенная по необходимости [состоит] из противоположностей: то она не могла бы существовать, если бы не было материи. *Потому что природа этого космоса смешанна из ума и необходимости*⁶, и всё, что пришло в космос от Бога — благое, а злое пришло от древней природы, [которую] Платон называет материей, субстратом ещё не устроенным. А [в каком смысле он говорит о] смертной природе? Пусть фраза *это место* означает вселенную или пусть указывает на фразу *так как вы были рождены, то вы не бессмертны, но, тем не менее, вы не будете уничтожены мною*⁷. Если же [это] так, то верно будет сказать, что зло не может быть уничтожено. Тогда как [его] избежать? Платон говорил, что [человек может избежать зла] «не [путём перемены] места», но приобретя добродетель и отделив себя самого от тела, ведь так он отделит себя от материи, в том смысле, что тот, кто соединен с телом, соединен и с материей. Сам [Платон] проясняет то, что такое отделение и неотделение: фраза *быть среди Богов* означает быть среди умопостигаемых [сущностей], потому что они бессмертны. Таким образом, можно постичь и необходимость зла. Поскольку если существует не только благо, то необходимо должно быть последнее, [возникшее] благодаря исхождению от него, или, — если некто предпочитает говорить иначе, — вечному нисхождению и отпаданию; после последнего уже ничего не может возникнуть, это и есть зло. То, что после Первого, существует по необходимости, так что [по не-

⁶ Платон. Тимей, 47e 5 – 48a 1.

⁷ Там же. 41b 2.

обходимости существует и] последнее, это материя, которая не имеет ничего от блага. И такова необходимость зла.

8. Если же некто скажет, что не из-за материи мы стали злыми: «поскольку незнание не из-за материи, и низменные страсти не из-за материи. Ведь, если из-за изъяна тела [такое] состояние возникло, то не материя, а форма сделала [нас злыми], подобно тому [как она создает] жар, холод, горькое, соленое и столь многочисленные виды соков [в теле]; более того наполнения и опустошения [создают различные желания] и не просто наполнения, а наполнения [чем-то] определенным. Вообще чем-то конкретным создаётся различие страстей, и если желаешь, то и [различие] ложных мнений, так что форма скорее, чем материя будет злом». То и тот, кто так считает, будет вынужден согласиться, что, тем не менее, материя есть зло. Поскольку качество внутри материи создает то, [о чем было сказано], а не отдельно [от материи], также как чертёж топора без железа не рубит; затем формы внутри материи не [остались] теми же самыми, что были, если бы они наличествовали сами по себе, а они [стали] внутриматериальными логосами, погубленными в материи и переделанными её природой, ведь не сам по себе огонь жжет, и ничто иное из существующих самих по себе не совершает того, что, как считается, формы делают, появившись в материи. Потому что материя, став госпожой, уничтожает и разрушает то, что появилось в ней, добавляя свою природу, которая противоположна [эйдосу]: не холодное к теплоте материя привносит, а свою безэйдосность в эйдос тепла и аморфность в форму, [она привносит] избыток и недостаток в соразмерное, — до тех пор, пока она не сделает эйдос своим и уже не принадлежащим себе самому; как в пище животных то, что было переварено уже не то, что поступило [в желудок], но стало кровью собаки и всем собачьим; всё, что она съела, [стало] собачьими соками. Наконец, если тело причина зла, то и материя также будет причиной зла. А кто-то другой может сказать, что материю надо победить. Но то, что может победить [материю], не чисто (не свободно от материи), если не бежит [материи]. И страсти сильнее из-за вот этого смешения с телом, и одни [страсти] сильнее других, так что та [способность, которая есть] у каждого, не может возобладать [над материей]; есть люди более слабые по отношению к [способностям] рассуждать по причине изъяна тел, так как они равнодушны и за-

торможены, противоположные [строения тел / изъяны тел] делают людей поверхностными. Об этом же свидетельствуют настроения [ума] в [зависимости от] разной поры. Ведь, если, одни люди наполнены и стремлениями, и размышления, то другие пусты; одни наполнены одним, а иные — другим. Итак, пусть первым злом будет безмерность, а то, — что пришло в безмерность путём уподобления или причастия, стало безмерным по привходящему свойству, — пусть будет вторым злом⁸: если тьма — первое зло, то то, что затемнено, — второе зло, [рассуждая] таким же способом. Порочность, будучи незнанием и неумеренностью касательно души, есть второе зло и не само зло: ведь и добродетель не первое благо, а то, что было уподоблено или приняло участие в благе.

9. Тогда чем мы познали благо и зло? И, прежде всего, чем мы познали порочность?, В самом деле, если добродетель [мы познаем] самым умом и рассудительностью, потому что добродетель познаёт сама себя, то как же [мы познаем] порочность? Пожалуй, как с помощью линейки [мы познаем] прямое и нет, так [мы познаем] и то, что не соответствует добродетели. Тогда видя это, я имею в виду порочность или не видя? Всецелую порочность мы не видим, ибо она беспредельна, так что ни в каком отношении не являющееся благом [познается] путем отнятия. А не всецелую порочность [мы познаём] по недостатку добродетели. Видя часть, мы по присутствующей части постигаем ту отсутствующую часть, которая есть в целой форме, но в этой конкретной вещи отсутствует, и в этом случае говорим о порочности, оставляя недостающую часть в неопределенности. Вот так и с материей: мы видим как бы некое уродливое лицо, в котором логос не возобладавал [настолько], чтобы скрыть безобразие материи, и представляем его безобразным из-за недостатка формы. Ну а то, что не приобщилося ни к какой форме, как мы познаем? Если мы вообще отнимем всякую форму, то назовём то, чему формы не присущи, материей; и если мы хотим увидеть материю, то в процессе отнятия всех форм должны сами в себе попытаться ухватить аморфность. Вот почему ум, [созерцающий материю] — иной, не ум [в подлинном смысле], ведь он отважился взглянуть на то, что не ему принадлежит. Так же как глаз отворачивается от света, чтобы увидеть тьму и, поки-

⁸ То есть второе зло — это качество, а первое зло — сущность.

нув свет, [ничего] не видит (потому что при свете он не смог бы увидеть тьму, но без света он не может видеть, а может только не видеть, чтобы тем самым как бы видеть тьму), так и ум, оставляя внутри себя свой собственный свет и выходя как бы во вне себя самого, идет в то, что не принадлежит ему; не неся с собой свой собственный свет, он претерпевает противоположное, чем он есть, чтобы увидеть противоположность себе.

10. Об этом сказано довольно. Но как же материя, будучи бескачественной, может быть злой? Пожалуй, *бескачественной* она зовется в том смысле, что сама по себе не имеет ни одного из тех качеств, которые собирается принять и которые в ней будут находиться как в подлежащем, а не в том смысле, что она не имеет никакой природы. А если она имеет некую природу, то что помешает этой природе быть злой, но не в смысле качества? Ведь и качество есть то, в силу чего о чем-то [другом] говорить как о качественном. То есть качество — это привходящее свойство и находится в другом. Материя же не в другом, а сама есть подлежащее, и привходящее свойство сказывается о ней. Вот почему, лишенная качества, имеющего природу привходящего свойства, она зовется бескачественной. Далее, если и само качество бескачественно, то как же можно сказать, что материя, не принявшая качества, качественна? Следовательно, верно сказано, что материя и бескачественна, и зла: она называется злой не из-за того, что имеет качество, а скорее из-за того, что не имеет качества, чтобы не оказалось возможным, что она зла из-за того, что она форма, а не природа противоположная форме.

11. Но природа, во всем противоположная форме, есть лишенность; лишенность же всегда существует в ином и не имеет самостоятельного существования, поэтому если зло [состоит] в лишенности, то зло будет в том, что лишено формы; так что самого по себе зла не будет существовать. Тогда, если предположить зло в душе, то этим злом и порочностью будет лишенность в ней, и вне [души] зла не будет. Потому что одни учения считают правильным вообще уничтожить материю, а другие [полагают], что она, хотя и существует, не зла. Итак, не нужно искать никакого зла где-то ещё, а, поместив его в душе, полагать, что зло есть нехватка блага. А если лишенность есть [отсутствие] некой собиравшейся присутствовать формы и если лишенность в душе есть лишен-

ность⁹ блага, которая создает в ней порочность по своему собственному определению, то душа не имеет ничего благого: стало быть, она не будет иметь и жизни, хотя будет душой. Тогда душа станет бездушной, если она не имеет даже жизни. Выходит, будучи душой, она не будет душой. Следовательно, душа имеет жизнь по своему собственному определению, так что сама по себе она не лишена блага. Стало быть, душа имеет вид блага, так как она обладает некоторым благом, следом ума, и не есть зло сама по себе. Итак, она сама не первое зло, и *первое зло не является ее привходящим свойством*, поскольку благо не полностью отсутствует в ней.

12. А что если некто назовет порок и зло в душе не всецелой лишенностью блага, а некоторой лишенностью блага? Тогда, одним обладая, а другого будучи лишена, душа будет находиться в смешанном состоянии и не будет чистым злом. В таком случае первое и предельное зло еще не будет найдено; и благо в душе будет заключаться в ее сущности, а зло будет ее привходящим свойством.

13. Разве только зло понимается им (оппонентом) как помеха, например, как помеха глазу видеть. Но тогда злом у них будет то, что производит зло, причем производящее зло окажется чем-то иным по отношению к самому злу. Тогда, если порочность есть помеха для души, то порочность будет не злом, а тем, что производит зло, и добродетель будет не благом, а тем, что как бы содействует благу: так что если добродетель не благо, то и порок не зло. Далее: добродетель не есть ни само-по-себе прекрасное, ни само-по-себе благое, следовательно, и порочность не есть ни само-по-себе безобразное, и ни само-по-себе зло. Когда [раньше] мы говорили, что добродетель не есть ни само-по-себе прекрасное, ни само-по-себе благое мы имели в виду, что прекрасное само-по-себе и благо само-по-себе прежде и выше добродетели, так что добродетель становится благой и прекрасной путем некоего участия в них. Поэтому как от добродетели можно подняться к [самому по себе] прекрасному и благому, так и от порока — спуститься к самому по себе злу, при этом созерцающий будет иметь дело с рассмотрением самого по себе зла, а становящийся [злым] — с причастностью

⁹ Абсолютная лишенность, исходя из предыдущего определения.

ко злу. Действительно, последний всецело попадет тогда «в область неподобия»¹⁰, и упав в нее, утонет в мутной грязи.; ибо если душа полностью оказалась во всецелой порочности, то она уже больше не обладает порочностью, но изменяет свою природу в иную, худшую, так как порочность, будучи смешана со [своей] противоположностью, все ещё остается чем-то человеческим. В таком случае душа умирает [так], как могла бы умереть душа; и пока она еще погружена в тело смертью для нее, будет: потонуть в материи и захлебнуться ею, а по выходе [из тела], — находиться в материи до тех пор, пока она не поднимется и хоть сколько-нибудь не освободит взгляд от грязи. В этом и состоит смысл выражения: «придя в Аид, уснуть еще крепче»¹¹.

14. Если же некто скажет, что порок есть слабость души, - поскольку злая душа легко возбудима и раздражительна, устремляясь от одного зла к другому, удобоподвижна к страстям и легко может быть приведена в бешенство, с готовностью соглашается [на все дурное] и без труда поддается смутным фантазиям, подобно самым слабым [вещам] из тех, что были созданы искусством или природой, которые легко гибнут и от ветров, и от солнечных лучей, — то правильно будет исследовать, что это за слабость души и откуда она берется. Ведь слабость в телах не то же самое, что [слабость] в душе; просто так же как там (в телах) неспособность совершить какое-либо дело и возбудимость (аффицируемость) получили название слабости, так и здесь (в душе) — по аналогии, разве только у души не та же самая причина слабости, [что и у тела], а именно материя. Впрочем, в нашем рассуждении нам следует поближе рассмотреть вопрос о том, что повинно в названной слабости души, ведь не плотность или разреженность, не худоба или тучность и не болезнь, подобная лихорадке, делает душу слабой. Так вот, упомянутая слабость должна быть или у душ совершенно отделенных [от материи] или у погруженных в материю, или и у тех, и у других. Если [слабости нет] у тех душ, что отделены от материи, потому что все они чисты и, как говорит [Платон], *открыты и совершенны*¹², так что не имеют препятствий в совершении любого дела — то остается, чтобы слабость была в падших душах,

¹⁰ Платон. Политик, 273 6 – е 1.

¹¹ Платон. Государство VII, 534с.

¹² Платон. Федр, 246в 7 – с 1.

не чистых и не очистившихся, и чтобы их слабость состояла не в отсутствии чего-то, а в присутствии чужеродного, подобно присутствию флегмы или желчи в теле. Для постигающих причину падения души яснее, как [ее] и подобает постигать, станет очевидным и то, что мы ищем. В сущем есть материя и есть душа, причем, находятся они как бы в одном месте. Ведь дело обстоит не так, что одно место у материи, а другое, отдельное — у души (например, место материи на земле, а души — в воздухе), но отдельное местоположение души означает, что она не находится в материи, то есть не соединена с ней, а это значит, что из нее и материи не возникает нечто единое, то есть душа не находится в материи как в подлежащем — вот что такое быть отдельной. Существует много душевных способностей, и душа имеет начало, середину и конец; материя же, присутствуя [в душе], требует и как бы надоедает душе, желая проникнуть внутрь ее; но «всякое место свято» и нет ничего, что не имело бы участия в душе. В результате материя просвещается, подсовывая саму себя [душе], но не может постичь то, *что* именно ее просвещает, так как то начало (ум) не допускает её в себя, несмотря на ее присутствие (в мире), потому что не видит её из-за ее зла. Она же затемняет смешением [с собой] и делает слабым сияние и исходящий от ума свет, предоставляя ему возможность становления и повод войти в саму себя: ведь свет не попал бы в нее, если ее не было. В этом и состоит падение души — таким вот образом войти в материю и ослабеть из-за того, что все способности души не переходят в действие (не осуществляются из-за препятствующей им материи), которая захватывает место занимаемое душой и как бы заставляет душу сжаться, а взятое словно грабежом делает дурным, до тех пор пока [душа] не сможет возвыситься. Итак, материя — виновница и слабости души, и ее порочности. Следовательно, она является злой прежде [души] и сама есть первое зло. В самом деле, даже если сама душа породила материю в результате некоего претерпевания и, приобщившись материи, сделалась злой, то [все равно] причиной [зла] является материя просто в силу своего присутствия: ведь душа не оказалась бы в ней, не получив становления вследствие ее присутствия.

15. Если некто скажет, что материя не существует, следует показать ему необходимость её ипостаси, используя наши рассуждения о материи, где об этом было сказано достаточно. Если же

кто возьмется утверждать, что среди сущих вообще нет зла, то ему придется упразднить и благо и [утверждать, что] нет никакого предмета стремления. В результате [у него] не окажется ни стремления, ни воздержания, ни мышления: ведь стремление есть стремление к благу, воздержание есть воздержание от зла, мышление же и рассудительность имеют дело с благом и злом, причем сама рассудительность есть одно из благ. Следовательно, должны существовать как благо и чистое зло, так и нечто смешанное из блага и зла, причем то, что в большей степени причастно злу, уже и само принадлежит тому всецелому злу, а причастное злу в меньшей степени, насколько оно меньшее зло, — принадлежит благу. Ведь что будет злом для души? И разве будет оно свойственно душе, не коснувшейся худшей природы? Такой душе не свойственны ни вождения, ни страдания, ни гнев, ни страх. Ведь страх испытывает составленное [из души и тела] — боясь подвергнуться разрушению, а муки и страдания — когда его разрушают; желания возникают, когда что-то нарушает состав или когда заботятся, чтобы его не нарушили. Далее, воображение есть [полученное] извне впечатление от чего-то неразумного, а это впечатление душа воспринимает, поскольку имеет части. Ложные мнения появляются в ней, когда она оказывается вне самой по себе истины, вовне же она оказывается из-за своей нечистоты. Но стремление к уму есть [нечто] иное: душе нужно только быть с ним вместе и утвердиться в нем, не отклоняясь к худшему. Ну а зло благодаря силе и природе блага является не только злом. Раз уж оно появилось по необходимости, то, охваченное некими прекрасными оковами подобно закованным в золото узникам, оно прячется за ними, так чтобы его безобразие не было видно Богам и люди могли бы не постоянно взирать на зло, но видя его, сталкивались бы с отражениями прекрасного, пробуждающими в них припоминание.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

НЕКОТОРЫЕ ИЗДАНИЯ ТЕКСТОВ ПЛОТИНА

- Plotini platoniorum facile coryphaei operum philosophiorum
omnium libri LIV: in sex enneades distribute / Ed. Petrus Perna.
Basileae: Ad Perneam Lecythum, 1580.
- Fabricius Johann Albert*. Bibliothecae graecae, libri IV.
Hamburgi, 1711.
- Plotini opera omnia, Porphyrii liber de vita Plotini / Ed. Georg
Friedrich Creuzer, Georg Heinrich Moser, and Daniel
Wytttenbach. 3 vol. Oxonii: e typographaeo Academico, 1835.
- Plotini opera / Ed. Adolf Kirchhoff. 2 vol. Bibliotheca
Teubneriana. Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1856.
- Plotini Enneades / Ed. Hermann Friedrich Müller. 2 vol. Berolini:
apud Weidmannos, 1878–1880.
- Plotini Enneades, praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine
librorum eius libello / Ed. Ricardus Volkmann. 2 vol. Bibliotheca
Teubneriana. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1883–1884.
- Plotini opera / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Meiner. 3 t. Paris –
Bruxelles – Leiden: Brill: 1 – 1951; 2 – 1959; 3 – 1973.
- Plotini Opera / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Minor. 3 t. Oxford
University Press: 1 – 1964, 2 – 1977, 3 – 1982.

ПЕРЕВОДЫ НА ФРАНЦУЗСКИЙ ЯЗЫК

- Трехтомное издание Буйлле:*
Bouillet M.N. Les Ennéades de Plotin. Paris, 1857–1861.
- Полное двуязычное издание Эмиля Брейе:*
Plotin. Ennéades. Introduction, traduction, commentaire et notes
par E. Bréhier. 7 vols. Paris: Les Belles Letters, 1924–1938.

Издание, начатое Пьером Адо:

Plotin. Traité 38, VI, (7). Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.

Plotin. Traité III, 3 (50). Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

Plotin. Traité VI, 9 (9). Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

Полное издание Люка Бриссона и Жана-Франсуа Прадо:

Vol. 1: *Traités 1-6*, présentations et traductions par Luc Brisson, Francesco Fronterotta, Jérôme Laurent, Laurent Lavaud, Alain Petit, Jean-François Pradeau, 2002.

Vol. 2: *Traités 7-21*, présentations et traductions par Luc Brisson, Jean-Michel Charrue, Richard Dufour, Jean-Marie Flamand, Francesco Fronterotta, Mathieu Guyot, Jérôme Laurent, Laurent Lavaud, Alain Petit, Jean-François Pradeau, 2003.

Vol. 3: *Traités 22-26*, présentations et traductions par Richard Dufour, Jérôme Laurent, Laurent Lavaud, 2004.

Vol. 4: *Traités 27-29*, présentation et traductions par Luc Brisson, 2005.

Vol. 5: *Traités 30-37*, présentations et traductions par Luc Brisson, Richard Dufour, Jérôme Laurent, Jean-François Pradeau, 2006.

Vol. 6: *Traités 38-41*, présentations et traductions par Richard Dufour, Francesco Fronterotta, Laurent Lavaud, Pierre-Marie Morel, 2007.

Vol. 7: *Traités 42-44*, présentations et traductions par Luc Brisson, 2008.

Vol. 8: *Traités 45-50*, présentations et traductions par Matthieu Guyot, Thomas Vidart, Richard Dufour, Francesco Fronterotta et Jean-Marie Flamand, 2009.

Vol. 9: *Traités 51-54 et Vie de Plotin* par Porphyre, présentations et traductions par Luc Brisson, Richard Dufour, Laurent Lavaud et Jean-François Pradeau, 2010.

Другие переводы на французский язык:

Plotin. Ennéade VI 6 (34). Introd., texte grec, trad., commentaire et index grec. par Luc Brisson, Janine Bertier, Annick Charles et al. 2e éd. augmentée d'une bibliographie complémentaire par Luc Brisson. Paris: Vrin, 2003.

Plotin. Ennéade VI 8 (39). Introd., texte grec, trad, et comm. par G. Leroux. Paris, 1990.

ПЕРЕВОДЫ НА НЕМЕЦКИЙ ЯЗЫК

Полное двуязычное издание:

Plotin. Schriften / Hrsg. von R. Harder, R. Beutler, W. Theiler. Meiner – Hamburg, 1956–1971.

Другие переводы:

Plotin. Ausgewählte Schriften / Text, übers. und kommentiert von Chr. Tornau, Stuttgart: Reclam, 2001.

Plotins Schrift «Über den Geist, die Ideen und das Seiende: Enn. V 9 (5)» / Text, Übersetzung, Kommentar von Matthias Vorwerk. Beiträge zur Altertumskunde 145. München – Leipzig, 2001.

ПЕРЕВОДЫ НА АНГЛИЙСКИЙ ЯЗЫК

Полные двуязычные издания:

Plotinus. The Enneads / Ed. and translated by A.-H. Armstrong. Loeb Classical Library, 7 vols. Cambridge, 1966–1988.

Plotinus. The Enneads / Ed. and translated by Stephen MacKenna. London: Medici Society, 1917–1930.

Другие переводы:

Plotinus. Ennead II 9 (33) “Against the Gnostics” / Translation and commentary by M. Spanu. *Studia Patristica Supplements* 1. Leuven: Peeters, 2011.

Plotinus. Ennead V. 5: That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the Good / Translation with an Introduction and Commentary by Gerson L. Parmenides, 2013.

ПЕРЕВОДЫ НА ИТАЛЬЯНСКИЙ ЯЗЫК

Полное издание:

Plotino. Enneadi / Traduzione di Roberto Radice, saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di Giovanni Reale.

Porfirio. Vita di Plotino, a cura di Giuseppe Girgenti. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2002.

Другие переводы:

Plotino. Enneadi / Traduzione di V. Cilento. Vol. 1-3. Bari: Laterza, 1947 – 1949.

Plotino. La felicità e il tempo: Enneadi, I 4-I 5 / Testo grec., introd., trad. e comm. di Alessandro Linguiti. Biblioteca classica 2. Milano: LED, 2000.

Plotino. Sulle virtù I 2 (19) / Introduzione, testo greco, traduzione e comment di Giovanni Catapano / Prefazione di John M. Rist. Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere 2. Pisa: Edizioni Plus, 2006.

Plotino. Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I 1 (53) / Testo greco, introduzione, traduzione e comment di Marco Marzolo, prefazione di Cristina D'Ancona. Ibid., 2006.

Plotino. Sui numeri. Enneade VI 6 (34) / Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Claudia Maggi, prefazione di Franco Ferrari. Napoli, 2009.

Plotino. Enneadi 1 et 2 / Traduzione di Carlo Tondelli, Pierre Dalla Vigna et Villani Tiziana. Milano: Mimesis, 1992.

Plotino. Quinta Enneade / Introduzione, traduzione e comment de Marco Ninci. Milano: BUR, 2000.

ПЕРЕВОДЫ НА РУССКИЙ ЯЗЫК

Полное двуязычное издание:

Плотин. Эннеады / Пер. Т.Г. Сидаша. В 7 т. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004–2005.

Другие переводы:

Плотин. Трактаты 1-11 / Пер. Ю.А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007.

Плотин. Избранные трактаты. В 2 т. / Пер. В.Г. Малеванского. М.: РМ, 1994.

Плотин. Сочинения в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995.

Плотин. Эннеады. Киев: Уцимм-пресс, 1995.

Плотин. О благе или едином / Пер. М.А. Гарнцева // Логос № 3. М., 1992. С. 213–228.

- Плотин.* О бессмертии души / Пер. М.А. Солоповой // Вопросы философии № 3. М., 1994. С 157–168.
- Плотин.* О нисхождении души в тела / Пер. М.А. Солоповой // Историко-философский ежегодник'95. М.: Наука, 1996. С. 204–219.
- Плотин.* О том, что такое живое существо и кто такой человек / Пер. Л.Ю. Лукомского // Академия. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып 1. СПб., 2000. С. 208–216.
- Плотин.* О счастье / Пер. Л.Ю. Лукомского // Там же. С. 216–229.
- Плотин.* Против гностиков / Пер. Л.Ю. Лукомского // Там же. С. 229–252.
- Плотин.* О добродетелях I 2 / Пер. Д.В. Бугая // Вопросы философии № 8. М., 2002. С. 142–146.
- Плотин.* О диалектике I 3 / Пер. Д.В. Бугая // Вопросы философии № 8. М., 2002. С. 147–150.
- Плотин.* О счастье I 4 / Пер. Д.В. Бугая // Вопросы философии № 1. М., 2003. С.153–163.
- Плотин.* О том, увеличивается ли счастье со временем / Пер. Д.В. Бугая // Вопросы философии № 9. М. 2003, С. 163–169.
- Плотин.* О первом благе и других благах / Пер. Д.В. Бугая // Вопросы философии № 9. М., 2003. С. 166–167.
- Плотин.* Об изведении / Пер. Д.В. Бугая // Вопросы философии № 9. М., 2003. С. 167.
- Плотин.* Об ощущении и памяти IV 6 / Пер. Д.В. Бугая // Вопросы философии № 7. М., 2004. С. 170–172.
- Плотин.* Об ощущении и памяти IV 6 / Пер. С.В. Месяц // Космос и Душа. Вып 1. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 407–420.
- Плотин.* Против гностиков II 9 / Пер. Т.Ю. Бородай // Там же. С. 454–481.
- Плотин.* О природе, созерцании и едином III 8 / Пер. Ю.А. Шичалина // Там же. С. 497–516.
- Плотин.* О природе и источнике зла (I 8) / Пер. Т.Ю. Бородай // Плотин. Сочинения. СПб., 1995. С. 590–611.

ОБЩИЕ РАБОТЫ ПО ПЛОТИНУ

- Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918 (репринтное изд. М., 2009).
- Владиславлев М. И.* Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. СПб., 1868.
- Armstrong A.H.* Plotinus. London, 1953.
- Chiaradonna R.* Plotino. Carocci editore. Roma, 2009.
- Corrigan K.* Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism. Purdue Un. Press, Indiana, 2005.
- Gerson L.P.* Plotinus. London – New York: Routledge, 1994.
- Hadot P.* Plotin ou la simplicité du regard. Paris, 1963.
- Halfwassen J.* Plotin und der Neoplatonismus. München: Beck, 2004.
- Inge W.R.* The Philosophy of Plotinus. 2 Vols. London, 1929.
- O'Daly G.J.P.* Plotinus' Philosophy of the Self. Shannon: Irish University Press, 1973.
- O'Meara D.* Plotinus. An Introduction to the Enneads. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Pistorius.* Plotinus and the neoplatonism. An Introductory Study. Cambridge, 1952.
- Richter A.* Neuplatonische Studien: 1 Heft. Ueber Leben und Geistes-Entwicklung des Plotin; 2. Plotin's Lehre vom Sein und die Metaphysische grundlage seiner Philosophie; 3. Die Theologie und Physik; 4. Die Psychologie; 5. Ethik. Halle, 1864–1867.
- Rist J. M.* The Road to Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

ДРУГАЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

(На русском языке)

- Берестов И.В.* Свобода в философии Плотина. СПб., 2007.
- Берестов И. В.* Проблема «падения души» в философии Плотина // Akademia. № 6. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. С. 377–379.
- Брейе Эмиль.* Философия Плотина. СПб., 2012.
- Адо Пьер.* Плотин или Простота взгляда. М., 1991.

- Диллон Джон.* Средние платоники. СПб.: Алетейя, 2002.
- Рист Джон.* Плотин: путь к реальности. СПб., 2005.
- Бородай Т.Ю.* Идея материи и античный дуализм // Три подхода к изучению культуры. М.: Издательство МГУ, 1997. С. 53–65.
- Бородай Т.Ю.* Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина // Проблема зла и теодицеи. Материалы международной конференции 6-9 мая 2005 г. М., 2006. С. 54–69.
- Бородай Т.Ю.* Плотин о природе // Космос и Душа. Вып. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 443–454.
- Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008.
- Бугай Д.В.* Трактат Плотина «О добродетелях» и его интерпретация Порфирием и Марином // Вопросы философии № 8. 2002. С. 134–141.
- Месяц С.В.* Введение в комментарий // Историко-философский ежегодник' 2000. М., 2002. С. 5–26.
- Месяц С.В.* Ипостась в античной философии // Православная энциклопедия. Т. 26. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 180–183.
- Месяц С.В.* Абсолют в античной философии // Историко-философский ежегодник' 2003. М.: Наука, 2004. С. 5–24.
- Месяц С.В.* Проблема сознания и личности в философии Плотина // Сборник докладов XVI международной Богословской конференции ПСТГУ. М.: Издательство СПТГУ, 2006. С. 60–68.
- Нарбонн Ж. М.* Аристотель и зло // Космос и душа. Вып. 1. М., 2005. С. 130–146.
- Серёгин А.В.* Учение о зле в античной философии (раздел статьи «Зло») // Православная энциклопедия. Т. 20. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009.
- Солопова М.А.* Плотин о бессмертии души // Вопросы философии № 3. М.: Наука, 1994. С. 150–158.
- Солопова М.А.* Плотин: парадоксальное мнение по традиционному вопросу. Предисловие к публикации трактата Плотина о нисхождении душ в тела // Историко-философский

- ежегодник. М.: Мартис, 1996. С. 204–219.
- Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания (очерки истории: от Гомера до Лютера). М., ГЛК, 1999.
- Шичалин Ю.А.* Трактат Плотина «О природе, созерцании и Едином» и Аристотель. Космос и Душа. Вып 1. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 482–494.
- Шичалин Ю.А.* Душа и космос в 10-11 [V, 1-2] трактатах Плотина // Там же. С. 516–519.
- Шичалин Ю.А.* Плотин // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 583–585.

ДРУГАЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

(На новоевропейских языках)

- Armstrong A.H.* The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge University Press, 1940.
- Blumenthal H.J.* On soul and intellect // The Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press, 1996. P. 82–104.
- Blumenthal H.J.* Plotinus Psychology. His doctrines of the embodied soul. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- Bussanich J.* Plotinus metaphysics of the One // Cambridge to Plotinus. Cambridge University Press, 1996. P. 38–65.
- Carone G.R.* Teleology and Evil in Laws 10 // Review of Metaphysics. 1994. Vol. 48. № 2. P. 275–298.
- Cherniss H.* The sources of evil according to Plato // The American philosophical society. 1954. Vol. 98 (1). P. 23–30.
- Chilcott C.M.* The platonic theory of evil // Classical Quarterly. 1923. Vol. 17. P. 29–31.
- Chlup R.* Plutarch's Dualism and the Delphic Cult // Phronesis. 2000. Vol. 45 / 2. P. 138–158.
- Clark S.R.L.* Plotinus: Body and soul // Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press. 1996, P. 275–291.
- Cornford F.M.* Plato's cosmology. London, 1937.

- Corrigan K.* Plotinus' theory of matter-evil and the question of substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias. Leuven, 1996.
- Costello E.B.* Is Plotinus Inconsistent on the Nature of Evil? // International Philosophical Quarterly. 1967. Vol. 7. P. 483–497.
- Dodds E.R.* The Parmenides of Plato and the Origin of Neoplatonic "One" // The Classical Quarterly. 1928. Vol. 22, № 3/4. P. 129–142
- Eliason E.* The notion of that which depends on us in Plotinus and its background. Leiden: Brill, 2008.
- Festugiere A.J.* Platon et l'Orient // Revue de Philologie. 1947. P. 36–42.
- Fuller B.A.G.* Problem of evil in Plotinus. Cambridge University Press, 1912.
- Greene W.C.* Moira: Fate, Good, and Evil in Greek Thought. N. Y., 1963.
- Guldentops G.* Themistius on Evil // Phronesis. 2001. Vol. 46. № 2. P. 189–208.
- Gurtler G.M.* Plotinus and the alienation of the soul // The perennial tradition of Neoplatonism. Leuven: University Press, 1997. P. 221–234.
- Gurtler G.M.* Plotinus: Matter and otherness, "On matter" II 4 (12) // Epoché. 2005. Vol. 9. № 2. P. 197–214.
- Hager F.P.* Die Materie und das Böse im antiken Platonismus // Museum Helveticum. 1962. Bd. 19. S. 73–103.
- Hager F.P.* Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der Platonischen Ethik und Metaphysik. Bern, 1963.
- Hager F.P.* Gott und das Böse im antiken Platonismus. Amst. – Würzburg, 1987.
- Hoffleit H.B.* An Un-Platonic Theory of Evil in Plato // The American Journal of Philology. 1937. Vol. 58. № 1. P. 45–58.
- Leroux G.* Human Freedom in the thought of Plotinus // Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press, 1996. P. 292–314.
- Long A.A.* The Stoic Concept of Evil // Philosophical Quarterly. 1968. Vol. 18. № 73. P. 329–343.

- Meldrum M.* Plato and the ἀρχὴ κακῶν // *Journal of Hellenic Studies*. 1950. Vol. 70. P. 65–74.
- Mohr R.* Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X, 899-905 // *Mind*. 1978. Vol. 87. № 348. P. 572–575.
- Mohr R.* The Sources of Evil Problem and the ἀρχὴ κινήσεως doctrine in Plato // *Apeiron*. 1980. Vol. 14. № 1. P. 41–56.
- Narborn J.M.* Plotinus in dialog with Gnostics. Leiden: Brill, 2011.
- Narbonne J. M.* Aristote et le mal // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. 1997. Vol. 8. P. 87–103.
- Nightingale A.W.* Plato on the Origins of Evil: The Statesman Myth Reconsidered // *Ancient Philosophy*. 1996. Vol. 16. №1. P. 65–91.
- O'Brien D.* Plotinus on Matter and Evil // *Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, 1996. P. 171–195.
- O'Meara D.* Das Böse bei Plotin (Enn. I, 8) // *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*. Darmstadt, 1997. S. 33–47.
- O'Meara D.* Plotinus. An introduction to the Enneads. Oxford Clarendon press, 1995.
- O'Meara D.* The hierarchical ordering of reality in Plotinus // *Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, 1996. P. 66–81.
- Opsomer J.* Proclus vs Plotinus on Matter // *Phronesis*. 2001. Vol. 46 / 2. P. 154–188.
- Opsomer J., Steel C.* Evil without a Cause: Proclus' Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy // *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Stuttgart, 1999. S. 229–260.
- Phillips J.* Platonists on the Origin of Evil // *Reading Plato in Antiquity*. London, 2006. P. 61–72.
- Phillips J.* Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism. Leiden – Boston, 2007.
- Rappe S.* Self-knowledge and subjectivity in the *Enneads* // *Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, 1996. P. 250–274.

- Rist J.M.* Plotinus on Matter and Evil // *Phronesis*. 1961. Vol. 6. P. 154–166.
- Rist J.M.* Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus, and Origen. Toronto: University of Toronto Press, 1964.
- Rist J. M.* Integration and undescended Soul in Plotinus. The American Journal of Philology. 1967. №.4. P. 410–422.
- Schaefer Ch.* Matter in Plotinus' normative ontology // *Phronesis*. 2004. Vol. 49 / 3. P. 266–294.
- Sharples R. W.* Plato, Plotinus and Evil // Bulletin of the Institute of Classical Studies. 1994. Vol. 39. P. 171–181.
- Van Riel G.* Horizontalism or verticalism? Proclus vs Plotinus on procession of matter // *Phronesis*. 2001. Vol. 46 / 2. P. 129–153.
- Vlastos G.* The disorderly motion in Timeaeus // *Classical Quarterly*. 1939. Vol. 33. P. 80–82.

БИБЛИОГРАФИЯ ПЛОТИНА

- Dufour R.* Plotinus: A Bibliography 1950–2000 // *Phronesis*. 2001. Vol. 46 / 3. P. 235–411.
- Dufour R.* Bibliographie Plotinienne: 2000–2009 // *Études platoniciennes*. 2009. № VI. Paris: Belles Lettres. P. 295–365.
- Онлайн библиография Принстонского университета. — <http://press.princeton.edu/releases/m10382.pdf>

LEXICON PLOTINIANUM

- Sleeman J.H. & Pollet Gilbert.* Lexicon Plotinianum. Ancient and medieval philosophy series. Leuven: University Press, 1980.
- Radice.* Lexicon II: Plotinus. Milan: Biblia, 2004.

ИЗДАНИЯ
ЦЕНТРА АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

http://iph.ras.ru/campas_publ.htm

Философия природы в Античности и в Средние века

Под общей редакцией П.П. ГАЙДЕНКО и В.В. ПЕТРОВА.

Москва: Прогресс-Традиция, 2000. — 608 с.

ISBN 978-5-89826-067-6

КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке

в Античности и в Средние века (исследования и переводы)

Под общей редакцией П.П. ГАЙДЕНКО и В.В. ПЕТРОВА.

Москва: Прогресс-Традиция, 2005. — 880 с.

ISBN 978-5-89826-332-4

**Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков
(исследования и переводы)**

Составление и общая редакция М.С. ПЕТРОВОЙ.

Москва: Круг, 2010. — 736 с.

(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том I)

ISBN 978-5-7396-0167-4

**КОСМОС И ДУША. Вып. 2: Учения о природе и мышлении
в Античности, Средние века и Новое время**

(исследования и переводы)

Под общей редакцией А.В. СЕРЕГИНА.

Москва: Прогресс-Традиция, 2010. — 512 с.

ISBN 978-5-89826-332-4

С.В. МЕСЯЦ. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете.

Часть первая

Москва: Кругъ, 2012. — xxxii + 464 с., с илл.

(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том II)

ISBN 978–5–7396–0250–3

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма

Под общей редакцией В.В. ПЕТРОВА.

Москва: Кругъ, 2013. — 880 с.

(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том III)

ISBN 978–5–7396–0256–5

МАКРОБИЙ. Сатурналии

Перевод В.Т. ЗВИРЕВИЧА. Издание подготовлено М.С. ПЕТРОВОЙ.

(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том IV)

Москва: Кругъ, 2013. — lxx + 810 с.

ISBN 978–57396–0257–2

ΜΕΡΑ ΒΕΣΤΕΙ. Человек в истории европейской мысли

Под общей редакцией Г.В. ВДОВИНОЙ.

Москва: Аквилон, 2015. — 944 с.

(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том V)

ISBN 978–5–906578–25–9

ПЛОТИН О МАТЕРИИ И ЗЛЕ

Надежда Павловна Волкова

•

Серия книг:
«Гуманитарные науки в исследованиях и переводах». Том VI.
Издается с 2010 г.

Рекомендовано к печати Ученым советом
Института философии РАН

Дизайн обложки *И.Н. Граве*
Корректор *М.М. Горелов*

Подписано к печати 09. 10. 2017
Формат 60х90 / 16

Гарнитура Times. Печать офсетная
Усл. печ. л. 18. Тираж 600 экз.

Издательство «Аквилон»
Тел.: +7 (968) 924–97–30
e-mail: aquilopress@gmail.com

Отпечатано в типографии
Onebook-ru ООО «САМ ПОЛИГРАФИСТ»
Москва, 109316, Волгоградский пр., дом 42, Технополис МОСКВА
Тел. +7 (495) 545–37–10
Электронная почта: info@onebook.ru
Сайт: www.onebook.ru

ISBN 978–5–906578–25–9



9 785906 578259