

ГРЕКО-
ЛАТИНСКИЙ
КАБИНЕТ



MUSEUM
GRAECO-
LATINUM

П Ъ Е Р А Д О

ПЛОТИН
ИЛИ ПРОСТОТА
ВЗГЛЯДА

PLOTIN
OU LA SIMPLICITÉ
DU REGARD

PIERRE HADOT

Troisième édition

Etudes Augustiniennes
Paris, 1989

PIERRE HADOT

*P*LOTIN
OU LA SIMPLICITÉ
DU REGARD

ПЛОТИН
ИЛИ ПРОСТОТА
ВЗГЛЯДА

П Ъ Е Р А Д О

Перевод с французского

Е. Штофф

Греко-латинский кабинет

Ю. А. Шичалина

Москва, 1991

Пьер Адо
Плотин, или простота взгляда

© Греко-латинский кабинет
Ю. А. Шичалина 1991 г.

А 0301030000 — 239 без объявления
006 (01) — 91

ISBN — 5—01—003660—6 .

Предисловие автора к русскому изданию

Дорогие русские читатели!

Я крайне признателен моему уважаемому коллеге и другу Юрию Анатольевичу Шичалину, взявшему на себя труд обеспечить перевод на ваш язык этой небольшой книги о Плотине; для меня высокая честь и большая радость, что я могу обратиться к вам — к вам, с кем, несмотря на разделяющее нас пространство, я ощущаю несомненную близость, ибо мы живем и дышим в общей великой европейской традиции, и как и ваша, так и наша культура всегда черпала и продолжает черпать из общих источников, среди которых следует назвать неистощимое творчество Плотина.

Как определить эту объединяющую нас традицию? Прежде всего возникает мысль о рационализме в самых различных его формах: математической, научной, скептической, критической, технической, — о рационализме, который во всех аспектах унаследован нами от античной Греции. В частности Плотин представляет собой важный момент в истории рационализма: смелую попытку осознать путем строгой дедукции процесс образования реальности, идя от простого к сложному. С его точки зрения, начиная с единства начального принципа, все взаимосвязанно, все вещи связаны между собою, «как теоремы некоей науки», — говорит он (V 9, 5, 16-26); ибо некое положение, добавляет он, имеет смысл только тогда, когда оно объединено необходимой причинно-следственной связью с другими научными положениями. Речь идет об идеале, полностью осуществимом лишь в математике, но тем не менее налагающем строгие обязательства на того, кто его выдвигает. Как известно, эта модель «систематического» единства имела большое влияние на немецкий идеализм, на Шеллинга, Фихте и Гегеля.

Но для нашей общей культуры характерны не только рационализм и опора на понятие. Она

унаследовала от Платона, а в особенности от Плотина, потребность в духовном переживании, которое находит свое отражение как в искусстве, поэзии, философии, так и в религиозной жизни. Можно сказать, что это переживание есть опыт присутствия, ибо это опыт любви. Начиная с Платона, любовь к красоте материальной или духовной является избранным способом такого опыта присутствия, и отражение этого мы видим на протяжении всей истории европейской культуры, особенно у поэтов. В «Пире» и в «Федре» Платона влюбленное созерцание вещественной красоты сообщает нам предчувствие Красоты абсолютно прекрасной, неподвластной разрушению и времени, и приоткрывает таким образом существование мира и трансцендентных ценностей. Таким образом, для Платона настоящее знание выражается не в избрании системы понятий, но в пережитом опыте любви. Для Плотина это еще более верно. Для него в любви всегда присутствует не только любовь к Вечной красоте, но также и любовь к Благу и к Абсолюту, т. е., в понимании Плотина, любовь к Бесконечности, превосходящей любую форму. В самой малой любви присутствует предчувствие Бесконечности, — Бесконечности, отвечающей бесконечному желанию души (VI 4, 32, 24-28). Именно в пароксизме желания душа, воспаряя над всем и над самой собою, испытывает головокружительное присутствие бесконечного Блага. Этот платиновский опыт присутствия воздействовал разными путями на всю европейскую мысль. В России прежде всего существовала традиция теологии, православной литургии и искусства, — наследие Отцов патристики, таких как Василий Кесарийский, Григорий Нисский, Евагрий Понтийский и Дионисий Ареопагит, широко использовавших идеи Плотина, его апофатическую теологию, его мистику света и внутреннего мира. Новое открытие в эпоху немецкого романтизма не только концептуальной системы Плотина, но также и глубокого смысла платиновского опыта присутствия такими философами, как Шеллинг и Новалис, явилось для

мыслителей, подобных Соловьеву, стимулом первейшего значения, усилившим и оживившим духовные тенденции русской традиции. Насколько по-плотиновски (ср. Энн., III 5) звучат стихи Соловьева, где он говорит о различии между Афродитой чистой (божественной душой) и Афродитой земной (душой мира):

*Все чем красна Афродита мирская,
Радость домов, и лесов, и морей, —
Все совместит красота неземная
Чище, сильнее, и живей, и полней.*

Современные европейские мыслители вероятно имели доступ к плотиновскому наследию благодаря более многочисленным источникам: прежде всего благодаря Отцам Церкви, затем благодаря итальянскому Возрождению (М. Фичино и Джордано Бруно) и, наконец, немецкому романтизму. Во всяком случае, его влияние очень ясно проявляется у таких философов, как Анри Бергсон. Именно А. Бергсон говорил о том призыве, с каким к нам обращаются мистики: «Они ничего не просят, и однако получают. Они не нуждаются в призывах, они просто существуют; их существование — это зов». Я хотел бы, дорогие русские читатели, чтобы призыв Плотина помог нам лучше понять и общую нашу духовную историю, и тайну положения человека в мире.

Пьер Адо
Лимур, 31 марта 1991

*Памяти моего друга Г. де Радковского,
который в 1963 году просил меня
написать эту книгу*

I. ПОРТРЕТ

*«Не уставай лепить свою статую».
(I 6, 9, 13)¹*

Что знаем мы о Плотине? Какие-то частности, в конечном счете немногое. Мы располагаем жизнеописанием философа, которое составил в 301 году по Р. Х. его ученик Порфирий. Порфирий благоговейно сохранил память о мелких происшествиях и чертах характера, о беседах со своим учителем. Но Плотин никогда не говорил о том, какова была его жизнь до приезда в Рим во времена императора Филиппа. Ничего не говорил о своей родине, предках, родителях, о своем детстве, как бы отказываясь идентифицировать себя с индивидуумом по имени Плотин, как бы желая ограничить свою жизнь одной лишь мыслью. Как при таком недостатке сведений понять душу Плотина?

Нам могут возразить: есть его труды, эти 54 философских сочинения, собранных Порфи-

¹ Ссылки на текст «Эннеад» даны следующим образом: V 1, 12, 1 (V — номер «Эннеады», 1 — номер трактата в «Эннеаде», 12 — номер главы трактата, 1 — номер строки в главе). Ссылки на «Жизнь Плотина» Порфирия: Жизнь Пл. 1, 1 — глава 1, строка 1; номера строк даны по изданию Брейе, цитаты — по его переводу: Plotin, *Ennéades, texte établi et traduit par E. Bréhier*, t. I-VI, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938. Однако, мы позволяли себе вносить изменения в перевод Э. Брейе, так как с 1938 года в изучении Плотина были достигнуты большие успехи, и мы не сочли возможным не принять их во внимание. Звездочки на полях отсылают к ADDENDA ET CORRIGENDA в конце книги.

рием под общим и искусственным названием «Эннеады». Разве во всем этом не отразилась душа Плотина?

Но дело в том, что литературный памятник античности сильно отличается от современного литературного произведения. В наши дни можно сказать: «Мадам Бовари — это я». Автор раскрывает свою душу, говорит свободно, самовыражается. Он стремится к оригинальности, к тому, что ранее не было сказано. Философ же предлагает «свою» систему, он излагает ее на свой лад, свободно избирая исходный пункт, ритм развития темы и структуру научного сочинения. Он неизменно старается по-своему квалифицировать все окружающее. Напротив, «Эннеады», подобно иным произведениям конца античной эпохи, подчинены жестким условностям. Здесь оригинальность — недостаток, новации — подзрительны, а верность традициям есть долг.

«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» (V 1, 8, 10).

Философия превращается в толкование или проповедь. В качестве толкования она сведется к комментированию текстов Платона или Аристотеля, в частности к попыткам примирить имеющиеся в текстах противоречия. Именно благодаря усилиям, направленным на сглаживание противоречий и систематизацию, личная оригинальность сможет найти себе выход. Проповедуя же, философия будет призывать к добродетельной жизни, ру-

ководствуясь и здесь темами и схемами столетней давности. Философ является учителем и духовником, который стремится не к тому, чтобы раскрыть свое видение мира, а к тому, чтобы при помощи духовных упражнений воспитать себе последователей. Таким образом, сочинения Плотина — это прежде всего объяснение текстов и проповеди, часто просто записи его лекций.

Вот почему, открывая старые книги, современный читатель должен быть предельно осторожен. Он все время рискует принять за откровение то, что является на самом деле учебным штампом. Психологическому может почудиться симптом там, где есть всего лишь безликая банальность. Например, следуя излюбленному методу современной критической литературы, можно искать подход к Плотину, изучая основополагающие образы, которые доминируют в его трудах: круг, дерево, танец. Но в большинстве своем эти образы не самопроизвольны: они традиционны, продиктованы толкуемыми текстами и заданными темами. Конечно, можно было бы проследить за тем, как Плотин их трансформирует. Но, бесспорно, они не родились в глубинах его сознания.

Следовательно, здесь необходимо прибегнуть к помощи истории литературы. Но и этого недостаточно. Ибо в довершение трудностей оказывается, что источники, на которые опирается Плотин, нам почти совершенно неизвестны. Мы никогда не сможем быть полностью уверены, что та или иная доктрина принадлежит именно Плотину.

В жизни Плотина встречается одно имя, ве-

ликое имя, но, к сожалению, всего лишь имя — Аммоний. Когда Плотину было около тридцати лет и он жил в Александрии, он пошел послушать Аммония по совету одного друга и воскликнул: «Вот человек, которого я искал!» Одиннадцать лет Плотин был его учеником. Но Аммоний не желал писать, поэтому мы почти ничего не можем сказать о том, каково было его учение. Тем не менее благодаря Порфирию нам известно, что Аммоний имел на Плотина большое влияние. Когда наш философ прибыл в Рим, он десять лет ничего не писал, только давал уроки «согласно учению Аммония» (Жизнь Пл. 3, 33). Позже, когда Плотин углубил свою собственную доктрину, он по-прежнему занимался изысканиями в «духе Аммония» (Жизнь Пл. 14, 15).

С другой стороны, Порфирий говорит, что некоторые современники упрекали Плотина за то, что он слепо копирует Нумения, философа-платоника, творившего в предыдущем столетии. Большая часть сочинений Нумения потеряна, но несомненно, что некоторые из дошедших до нас страниц достойны Плотина.

Так сможем ли мы воссоздать духовный портрет Плотина при наличии стольких неизвестных факторов? Если бы речь шла о писателе посредственном, нам пришлось бы отказаться от этой попытки. Действительно, как изучать психологию автора, если никогда точно не знаешь, что принадлежит его перу, а что — нет?

Но в том-то и дело, что речь идет о Плотине. Достаточно прочесть несколько страниц, чтобы возникло ощущение единой, несравненной, неподражаемой тональности. Читая,

историк может отметить: такой-то образ уже встречался у Сенеки или Эпиктета, то или иное выражение полностью взято у Нумения, — и тем не менее его охватит непреодолимое чувство, которое невозможно ни проанализировать, ни свести к системе определенных понятий: что не имеют значения условные темы, анализируемые тексты и классические образы, необходимые для повествования. Все преобразуется благодаря наличию одного фундаментального, неизъяснимого фактора: Плотин стремится высказать лишь одну мысль. Чтобы ее выразить, он прибегает ко всем возможностям языка своей эпохи, но так и не может этого сделать:

«Достаточно ли этого, и можем ли мы теперь остановиться? Нет, душа моя еще полна мыслей, полна ими больше, чем когда-либо. Быть может, именно теперь она должна творить! Ибо она вознеслась к Нему и более чем всегда полна печали. Однако надо вновь зачаровать ее, если найдутся заклятия против таких страданий. Быть может, успокоение могло бы прийти от самого повторения наших речей: их чары действуют при повторении. Какое еще заклятие могли бы мы найти? Душа извела все истины, и, однако, она убегает от этих познанных истин, если хочешь объяснить их и понять. Ибо когда мысль хочет что-то выразить, она должна касаться одной вещи за другой по очереди — в этом ее «речь». Но какая речь возможна, когда говорится о вещах абсолютно простых?» (V 3, 17, 15).

Воссоздание портрета Плотина — что это, как не описание этого бесконечного поиска чего-то абсолютно простого?

*

Неизвестно, является ли подлинным по-

ртрет Плотина, который дан на обложке этой книги¹. Это может огорчать нас с нашим современным стремлением к исторической точности, но для самого Плотина это было бы безразлично. Один из учеников просил его согласиться, чтобы нарисовали его портрет. Он категорически отказался и не стал позировать. И он объяснил:

«Не довольно ли того, что приходится носить облик, данный нам природой? И неужели нужно еще позволить сделать копию с этого облика, еще более долговечную, чем самый облик, как если бы речь шла о чем-то достойном лицемерия?» (Жизнь Пл. 1, 7).

Увековечить внешность «обычного» человека, отобразить личность — не искусство. Единственное, достойное привлечь наше внимание и быть объектом бессмертного искусства, — красота идеальной формы. Лепя человеческую фигуру, сделай ее такой прекрасной, как только возможно. Делая статую бога, поступай, как Фидий, когда он ваял Зевса:

«Он не избрал никакой конкретной модели, но вообразил себе Зевса таким, каким он был бы, если бы согласился предстать нашим взорам» (V 8, 1, 38).

Таким образом, искусство не должно копировать действительность, иначе оно будет лишь дурной копией внешнего облика познаваемого нами предмета. Настоящая функция искусства «эвристична»: произведение искусства дает нам возможность приобщиться к вечному, к Идее, вещественной реальности.

¹ См. на авантитуле: предполагаемый портрет Плотина из музея в Остии.

тью которой является изображение. Подлинный портрет должен воплощать настоящее «я», «чьи внутренние изменения продиктованы Вечностью».

Следовательно, труд художника может быть символом поиска истинного «я». Подобно тому, как из глыбы камня скульптор стремится получить форму, отражающую подлинную красоту, душа должна стремиться придать себе самой духовную форму, отбрасывая все, что ею не является:

«Обрати свой взор внутрь себя и смотри; если ты еще не видишь в себе красоты, поступай, как скульптор, придающий красоту статуе: он убирает лишнее, обтачивает, полирует, шлифует до тех пор, пока лицо статуи не станет прекрасным; подобно ему, избавляйся от ненужного, выпрямляй искривления, возвращай блеск тому, что помутнело, и не уставай лепить свою собственную статую до тех пор, пока не засияет божественный блеск добродетели... Добился ты этого? Ты это видишь? Смотришь ли ты на самого себя прямым взглядом, без всякой примеси двойственности?.. Ты видишь себя в этом состоянии? В таком случае ты получил свой видимый образ; верь в себя; даже оставшись на прежнем месте, ты возвысился; ты больше не нуждаешься в руководстве; смотри и постигай» (1 6, 9, 7).

Вещественная статуя меняется в зависимости от видения скульптора; но когда и статуя, и скульптор, — одно целое, когда они существуют в душе одного человека, статуя становится лишь представлением, а красота — состоянием абсолютной простоты и света.

Как начертать духовный портрет Плотина, умолчав об этом порыве к очищению, при котором человеческое «я», отвергая все лишнее, освобождаясь от тела, от ощущение-

ний, удовольствий, горестей, желаний, страхов, переживаний, страданий, всех личных и случайных особенностей, воспаряет до того, что выше его самого?

Именно с таким порывом встречаемся мы в произведениях Плотина. Его сочинения представляют собой духовные упражнения, в которых душа лепит сама себя, то есть очищается, обретает простоту, поднимается в область чистой поэзии и доходит до экстаза.

Речь идет в той же мере об исторических особенностях философского труда, как об особенностях личности. Не так важно, принадлежит ли то или иное рассуждение Плотину, если нужно совсем забыть понятие «иметь» ради того, чтобы в полной мере «быть».

Наша неосведомленность о жизни Плотина как личности, наши колебания по поводу произведений Плотина как личности соответствуют сокровенному желанию Плотина-индивидуума, единственному, которое он признал бы и которое его определяет, — желанию не быть более Плотиним, но раствориться в созерцании и экстазе:

«Всякая душа является и становится тем, что она созерцает» (IV 3, 8, 15).

Воссоздание портрета Плотина будет не чем иным, как попыткой найти в его трудах и в его жизни определяющие чувства, составляющие, подобно цветам радуги, простой свет этого единственного желания, этого внимания, постоянно устремленного к божественному.



II. УРОВНИ НАШЕГО „Я“

*«Мы... Но кто же это „мы“?»
(IV 4, 14, 16)*

«Плотин стыдился, что у него есть тело» (Жизнь Пл. 1, 1). Именно так Порфирий начинает рассказ о жизни своего учителя. Не будем спешить с диагнозом, приписывая нашему философу какую-нибудь патологию. Если здесь и имеет место психоз, то он был присущ целой эпохе. В течение трех первых веков христианской эры развиваются мистические теории и религии. Человек ощущает себя чуждым в нашем мире, как бы узником собственного тела и материального мира. Это общее умонастроение частично объясняется популяризацией платонизма: тело рассматривается как могила и тюрьма, душа должна отделяться от него ввиду своего родства с вечными Идеями, наше настоящее «я» чисто духовно. Надо учитывать также и астральные теологические теории: душа имеет небесное происхождение, она спустилась в этот мир, совершив путешествие среди звезд, во время которого приобретала все более грубые оболочки, последняя из которых — человеческое тело.

У этой эпохи отвращение к телесному. Кстати, это и есть одна из причин языческой враждебности к таинству Воплощения. У Порфирия ясно сказано:

«Как допустить, что божественное стало эмбрионом, что после рождения его пеленают всего в крови, желчи и хуже того?» («Против христиан», фрагм. 77).

Но сами христиане увидят, что этот аргумент оборачивается против тех, кто, подобно платоникам, верит в пренатальное существование душ в высшем мире:

«Если бы души, как рассказывают, были сродни Господу, они всегда жили бы подле Царя небесного и никогда не покидали бы садов блаженства... Никогда бы они не совершили необдуманного поступка, спустившись в земную юдоль, где они помещаются в непрозрачных телах, смешиваясь с соками и кровью, — в этих бурдюках экскрементов, этих мерзких бочках мочи» (Арнобий, «Против язычников» II, 37).

Можно сказать, что все философские теории той эпохи пытаются объяснить это присутствие божественной души в земном теле и найти ответ на тревожные вопросы человека, чувствующего себя чуждым этому миру:

«Кем мы были? Чем мы сделались? Где мы находились? Куда нас низвергли? Куда мы идем? Откуда нам ждать освобождения?»¹.

Некоторые последователи Плотина давали на эти гностические вопросы гностический же ответ. По их мнению, падение душ в материальный мир произошло в результате драмы, разыгравшейся вовне. Материальный мир был создан Темной силой. Души, частицы духовного мира, против воли стали его пленницами. Но, поскольку они явились из духовного мира, они остаются духовными. Их несчастье происходит от места, где они находятся. Когда наступит конец света и Темные силы будут побеждены, их испытанию

¹ Климент Александрийский, «Извлечения из Теодота» (Clément d'Alexandrie, «Extraits de Théodote», 78, 2, éd. et trad. Sagnard, Paris, 1948, «Sources chrétiennes» 23, p. 203.)

придет конец. Они возвратятся в духовный мир, в «Плерому». Таким образом, спасение не зависит от души; оно заключается в перемене места; оно зависит от борьбы между Высшими силами.



Против этой доктрины, которая, рядясь в одежды платонизма, угрожала развратить его учеников, Плотин страстно боролся и устно и письменно.

Ибо несмотря на внешнее сходство, основополагающая идея Плотина диаметрально противоположна позиции гностиков.

Как и гностики, Плотин, существуя в собственном теле, чувствует, что он по-прежнему является тем, чем был до того, как оказался в этом теле. Его подлинное «я» не принадлежит земному миру. Но Плотин не собирается ждать конца материального мира, чтобы его «я», имеющее духовную сущность, вернулось в духовный мир. Духовный мир не есть нечто надземное или космическое, отделенное от нас небесными пространствами. Это и не некое невозвратно потерянное первоначальное состояние, вернуть в которое его «я» могла бы лишь Божья милость. Нет, духовный мир — не что иное, как более глубинное «я». Его можно достичь моментально, погрузившись в себя.

«Часто я пробуждаюсь от своего тела к себе самому; я становлюсь недосыгаем для внешнего мира, я внутри себя; я вижу красоту, исполненную величия; тогда я верю: я прежде всего принадлежу к высшему миру; жизнь, которой я живу в эти моменты, — лучшая жизнь; я сливаюсь с Божественным, живу в нем; достигнув этого вы-

сшего взлета, я останавливаюсь; я возвышаюсь над любой другой духовной реальностью; но после этого отдохновения в Божественном, опускаюсь от интуиции до рефлексии и рассуждения, я спрашиваю себя: как я мог и раньше и вновь пасть так низко, как могла моя душа оказаться внутри тела, если, даже находясь в этом теле, она такова, какой мне предстала» (IV 8, 1, 1).

Здесь перед нами явно автобиографический отрывок¹ из сочинений Плотина, где описываются жизненно важные моменты, пережитые философом. Плотин упоминает здесь об исключительных моментах, не о постоянном состоянии. Происходит нечто вроде пробуждения: что-то до сих пор неосознаваемое проникает в сознание. Или скорее, человек находится в состоянии, которого обычно не испытывает: его деятельность выходит за

¹ Св. Амвросий (в своей проповеди «Об Исааке» IV, II, Corp. Script. Latin., т. XXXII, Вена, 1897, стр. 650, 15 — 651, 7) сопоставляет этот экстаз Плотина с экстазом Св. Павла (см. «Второе послание к коринфянам», 12, 1-4): «Блаженна душа, постигшая тайну Божественного Глагола. Ибо, пробуждаясь от тела, становясь чуждой всему окружающему, она ищет внутри себя, она вопрошает себя, возможно ли для нее возвыситься до божественного существа. И когда наконец, превзойдя любую другую духовную реальность, она приходит к нему, она в нем живет и им питается. Таков был Павел, знавший, что был вознесен в рай; но был ли он вознесен вместе со своим телом или вне его, он не знал. Ибо душа его пробудилась от тела, отделилась от него и поднялась над чувствами и узлами тела, и, отчуждаясь таким образом от самого себя, он услышал в себе самом неизреченные слова, которые не мог передать другим, ибо человеку, говорит он, не дозволено рассказывать такие вещи.» Св. Амвросия поразило то, что, по словам Св. Павла, он не знает, был ли вознесен в своем теле или вне его, тогда как Плотин говорил о пробуждении от тела; поэтому он, не колеблясь, описывает экстаз Св. Павла терминами, позаимствованными из описания экстаза у Плотина.

пределы привычных ему форм сознания и рассуждения. Но после этих беглых проблесков он с удивлением возвращается к себе прежнему, живущему в своем теле, сознающему себя и размышляющему о том, что с ним произошло.

- * Плотин передает это внутреннее переживание сообразно с платоновской традицией. Он находит место для себя самого и того, что он пережил, в иерархии реальностей, которая распространяется от высшего уровня, Бога, до предельного уровня — материи. Согласно этой доктрине, душа находится в промежуточном положении между реальностями ниже ее — материей, жизнью тела, — и теми, какие выше ее: чисто интеллектуальной жизнью, свойственной Божественному разуму, и — еще ступень вверх — свободным существованием Единого начала. В соответствии с этим представлением, переживание, описываемое Плотинном, заключается в движении вверх, когда душа поднимается до уровня Божественного разума — создателя всего сущего, объемлющего в виде духовного мира все вечные идеи, все неизменные модели, чье отражение находим мы в мире земном. Наш текст как будто даже дает понять, что душа, поднимаясь выше всего этого, обретает свое место в Начале всех вещей.

Подобная иерархия — в духе платоновской традиции, однако Плотин доказывает ее существование путем рассуждения.

Каждый уровень реальности невозможно объяснить без существования высшего уровня: единство тела необъяснимо без единства оживляющей его души; жизнь души — без

жизни освещающего ее Высшего Ума; а жизнь самого Ума — без плодотворной простоты абсолютного Божественного начала, являющегося в некотором роде самым сокровенным его проявлением.

Для нас здесь интересно то, что все эти традиционные фразы служат для выражения внутреннего переживания, что вышепоименованные уровни реальности становятся уровнями внутренней жизни, уровнями нашего «я». Мы встречаемся здесь с основным представлением Плотина: человеческое «я» не бесповоротно отлучено от вечного прообраза этого «я», существующего в мире Божественной мысли. Это подлинное, Божье «я» обитает внутри нас. В особых обстоятельствах, когда уровень нашего внутреннего напряжения возрастает, мы идентифицируем себя с ним, мы становимся этим подлинным «я»; его невыразимая красота волнует нас, и, отождествляясь с ним, мы проникаемся Божественной мыслью, его порождающей.

Эти особые моменты открывают нам, что мы не теряем и никогда не теряли связи с настоящим нашим «я». Мы всегда в Руке Божией.

«И если осмелиться сказать то, что нам кажется верным вопреки мнению других, — неправда, что какая-то душа, в том числе и наша, может быть полностью погружена в материальный мир; в ней всегда есть нечто принадлежащее духовному миру» (IV 8, 8, 1).

Если так, то все — в нас, и мы — во всем. Наше «я» простирается от Бога до материи, ибо мы пребываем в небесах, оставаясь одновременно в земном мире.

* Как говорит Плотин, повторяя выражение

Платона, «наша голова возвышается над небом» (IV 3, 12, 5). Однако тут же возникает сомнение:

«Если в нас заключены столь великие вещи, как же мы их не ощущаем? Почему большую часть времени мы не используем такие возможности? Почему некоторые люди никогда их не используют?» (V 1, 12, 1).

На это Плотин сразу отвечает:

«Дело в том, что не все в душе осознанно, но воспринимается нами лишь то, что прошло через сознание. Когда же какая-то часть души ничего не сообщает о своей деятельности сознанию, эта деятельность не ощущается всей душой» (V 1, 12, 5).

Таким образом, мы не осознаем этого высшего уровня себя, являющегося нашим «я» в Божественной мысли — или, иначе говоря, этой Божественной мысли нашего «я», несмотря на то, что оно есть часть — причем высшая часть — нашей души.

Но можем ли мы действительно сказать, что «мы» — это нечто нами неосознаваемое? И как объяснить такую бессознательность?

«Мы... Но кто же это «мы»?.. То ли мы существо, которое пребывает в Духе¹, или то, которое присоединилось к нему и родилось во времени?

¹ Обычно я переводил греческое слово *nous* как „Дух“, а греческое *noetos* как „духовный“. Французские переводчики, в первую очередь Э. Брейе, обычно переводят эти два слова как „ум“ и „умопостижимый“. Я решил употребить слова „Дух“ и „духовный“ (немецкие переводчики часто употребляют *Geist* и *geistig*), чтобы как можно лучше передать мистический и интуитивный характер платиновского „Ума“. См. по этому поводу А. J. Festugière, «*Personal Religion among the Greeks*», *Sather Lectures*, 1952, Berkeley, 1954, p. 45.

До своего рождения мы были другими там, наверху... мы были чистыми душами, мы были Духом... мы были частицами духовного мира, не отсеченными и не отделенными от него. Но и сейчас мы от него не отделены. Только теперь к первоначальному существу присоединилось другое, жаждавшее бытия и нашедшее нас... оно соединилось с тем, кем мы были... И мы стали ими обоими; мы уже не одно то, чем являлись раньше; иногда мы лишь то, что к нам примкнуло, — это когда духовное существо перестает действовать и, в определенном смысле, удаляется» (VI 4, 14, 16).

Сознание — угол зрения, центр перспективы. Для нас наше «я» совпадает с этой отправной точкой, позволяющей нам созерцать весь мир или нашу душу: иначе говоря, чтобы психическая активность нам принадлежала, она должна быть сознательной. Таким образом, сознание — и наше «я» — находится, подобно средоточию, или промежуточному центру, между двумя теньвыми зонами, расположенными выше и ниже: безмолвной, не осознающей себя жизнью нашего «я» в Боге, и молчаливой, бессознательной жизнью тела. Путем рассуждения мы можем прийти к мысли о существовании этого высшего и низшего уровня. Но мы не станем по-настоящему тем, что мы есть, пока не ощутим этого. Если бы мы могли осознать жизнь духа, почувствовать в себе биение этой вечной жизни, как можем при желании прислушаться к биению своего телесного сердца, тогда жизнь духа заняла бы все поле нашего сознания, она стала бы нами, она действительно сделалась бы нашей жизнью.

«Чтобы высшая жизнь стала нам доступна, надо, чтобы она завладела центром нашего существа»

ва. — Но как? Ведь мы находимся также и на уровне выше центра? — Да, но нужно, чтобы мы это осознавали. Ибо мы не всегда можем использовать то, что нам даровано. Но если мы ориентируем центр нашей души на высшие либо низшие проявления, — то, что было лишь возможностью действия или способностью к нему, становится реальной деятельностью» (I 1, 11, 2).

Таким образом, Плотин призывает нас к переключению внимания, представляющему собой ту самую «естественную молитву», о которой будет говорить Мальбранш. Этого можно достичь простым способом:

«Надо перестать смотреть; надо, закрыв глаза, научиться видеть иначе и пробудить способность, которой обладают все, но мало кто пользуется» (I 6, 8, 24).

Это тем более просто, что в конечном счете сознание — нечто вроде зеркала: достаточно протереть его и повернуть в нужном направлении, чтобы оно отразило находящиеся перед ним предметы. Следовательно, нужно прийти в состояние внутреннего покоя и отдохновения, чтобы воспринять жизнь мысли:

«Очевидно, существует внутреннее видение; оно осуществляется, если акт мысли преломляется, если деятельность Духа в некотором роде находит отклик, отражаясь в центре души, как изображение отражается в зеркале, когда его гладкая блестящая поверхность неподвижна. В подобном случае при наличии зеркала возникает изображение; но когда зеркала нет или оно в дурном состоянии, то, что могло бы в нем отразиться, все же существует. Так и с душой: если то внутреннее зеркало, в котором появляются отражения нашего разума и Духа, не колеблется, в нем видны изображения; тогда мы их воспринимаем сознательно, зная в то же время, что

речь идет о проявлениях разума и Духа. Но если это внутреннее зеркало разбито, так как гармония тела нарушена, разум и Дух продолжают действовать, не отражаясь в нем» (I 4, 10, 6).

Плотин рассматривает здесь крайний случай — безумие: умственная жизнь мудреца не прервется, если он перестанет ее осознавать из-за того, что зеркало его сознания разбито телесным недугом. Но в то же время Плотин объясняет нам, почему обычно мы не ощущаем в себе жизни Духа. Наше сознание, наше внутреннее зеркало, замутнено заботой о земных делах, о телесном.

Воспринимать свою духовную жизнь нам мешает не наша жизнь в теле, не осознающая себя, а наша забота о собственном теле. В этом настоящее падение души. Мы во власти пустой суеты, напрасных тревог.

«Итак, для восприятия того великого, что есть в нашей душе, необходимо, чтобы мы обратили свою способность восприятия внутрь и сосредоточили внимание в этом направлении. Подобно тому, как человек в ожидании желанного голоса отворачивается от других голосов и настраивает свой слух на восприятие звука, который предпочитает всем иным, чтобы услышать его при любой возможности, так и нам нужно по мере сил отгородиться от всякого постороннего шума и сохранить в чистоте силу восприятия души, дабы она могла слышать голоса свыше» (V 1, 12, 12).

Следовательно, не из ненависти или отвращения к телу приходится отрывать себя от чувственного мира. Сам по себе он не имеет ничего плохого. Но забота о телесном мешает нам обращать внимание на духовную жизнь, которой мы бессознательно живем. Плотин хочет, чтобы еще в этой юдоли наше отношение

к земным заботам и даже к воспоминанию о них было таким, какое будет у души после смерти, когда она перейдет в высший мир.

«Чем более душа стремится ввысь, тем более забывает о земном, если только вся ее жизнь в нашем мире не была такова, что воспоминания эти безупречны. Ибо и здесь, на земле, хорошо освободиться от людских тревог. Стало быть, необходимо также освободиться и от памяти об этих тревогах. Поэтому когда говорят: «Добрая душа забывчива», это в некотором смысле верно. Ибо душа воспаряет над множеством явлений и объединяет все это множество в одно целое, она бежит от неопределенности. Таким образом, душа не обременяет себя лишним грузом, она легка, она лишь то, что она есть. Так же и в этом мире: если душа желает быть там, то еще будучи здесь, на земле, она отказывается от всего остального» (IV 3, 32, 13).

Значит ли это, что стоит нам отказаться от забот и направить внимание на высший уровень своей души, и мы немедленно осознаем свою подлинную жизнь и свое настоящее «я» и сможем произвольно вызывать те особые переживания, которые описывает Плотин?



Нет, это пока еще только подготовительная, хотя и необходимая стадия. Мы способны приобщаться к своему подлинному «я» лишь в определенные короткие моменты. Дело в том, что духовная жизнь, какой непрерывно живет наше подлинное «я», создает уровень напряжения и концентрации, который выше уровня, присущего нашему сознанию. Даже если мы поднимаемся до этого уровня, мы не в силах на нем удержаться. Кроме того, поднявшись до него, мы не осоз-

наем свое высшее «я», скорее мы перестаем ощущать свое низшее «я». Действительно, наше сознание — лишь внутреннее ощущение: оно обуславливает наше раздвоение ввиду временного промежутка, пусть самого минимального, между взглядом и восприятием изображения. Таким образом, оно не реальность, а воспоминание, оно неразрывно связано со временем. Сознание может давать нам лишь отражения, которые пытается зафиксировать посредством языка.

Напротив, деятельность нашего настоящего «я» происходит в условиях реальности, вечности и безупречной простоты:

«Вспомним о тех минутах, когда здесь, на земле, мы находимся в состоянии созерцания, причем совершенно отчетливого: в такие моменты наш интеллект не направлен на нас самих, но мы полностью обладаем собой, вся наша деятельность обращена к объекту, мы становимся этим объектом... мы остаемся собой лишь потенциально» (IV 4, 2, 3).

В этом весь парадокс человеческого «я»: мы только то, что мы осознаем, и однако мы чувствуем, что больше проявляем свое «я» в определенные моменты, когда, поднимаясь на более высокий уровень внутренней простоты, перестаем сознавать себя.

Поэтому в автобиографическом отрывке, который мы приводили выше, Плотин говорит, что в минуту, когда, возвращаясь к действительности после пережитого экстаза, он опускается от интуиции до рефлексии, он всякий раз спрашивает себя, как он мог опуститься так низко, как мог вновь вернуться к сознанию и, пережив единство с Духом, снова прийти к раздвоению сознательного «я».

Ибо переходя с одного внутреннего уровня на другой, «я» всегда как бы теряется. Обретая целостность и поднимаясь до чистой мысли, оно боится перестать осознавать самое себя и более не обладать собою. Живя же своей божественной жизнью, оно боится вновь вернуться к сознанию и потерять себя из-за раздвоения. Следовательно, оказывается, что сознание, как и воспоминание, — не самое лучшее. Чем интенсивнее какая-либо деятельность, тем менее она сознательна.

«Даже в состоянии бодрствования встречаются виды деятельности, мысли и прекраснейшие поступки, происходящие бессознательно в тот момент, когда мы размышляем или действуем: так читающий не всегда осознает самый факт чтения, особенно если читает внимательно; человек, совершающий мужественный поступок, не осознает в эту минуту, что поступает храбро» (I 4, 10, 21).

Сознание включается в каком-то смысле тогда, когда имеется нарушение нормального состояния: например, болезнь вызывает у нас шок, заставляющий ее осознать. Но если мы здоровы, мы не чувствуем состояния своего тела. Но вот что еще важнее:

«Сознание как бы ослабляет сопровождаемые им действия; отдельно от него они чище, в них больше интенсивности и жизни. Да, в бессознательном состоянии существа, достигшие мудрости, ведут более интенсивную жизнь. Эта жизнь не распространяется до уровня сознания, она концентрируется в самой себе» (I 4, 10, 28).

Но подобные состояния непродолжительны — мы непоправимо сознательные и раздвоенные существа. Нам хочется поймать эти моменты целостности, зафиксировать их

и сохранить, но они от нас ускользают: в тот миг, когда мы их как будто уже уловили, мы покидаем реальность и впадаем в воспоминание.

Итак, мы можем подниматься до духовной жизни лишь путем постоянного движения вверх-вниз между отдельными уровнями нашего внутреннего напряжения. Обращая свое внимание вовнутрь, мы должны быть готовы испытать единство Духа, затем опуститься на уровень сознания, чтобы узнать, что именно наше «я» находится там, и вновь утратить сознание, чтобы обрести свое подлинное «я» в Боге. Точнее, в момент экстаза надо смириться с тем, что осознаешь себя лишь смутно.

«В эти минуты сохраняется некоторое самосознание и связь с собой, если стараешься не слишком отрываться от себя ради лучшего самовосприятия» (V 8, 11, 23).


Это движение туда-обратно, позволяющее нам внутренне ощутить свое «я» в Боге и Бога в себе, Плотин описывает следующим образом:

«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 осознает, 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 несход-

ства с Богом, он наконец остается там „один“» (V 8, 11, 4).

Так душевный опыт Плотина открывает нам отдельные уровни нашей духовной жизни. Мы, поглощенные тревогами и заботами повседневной жизни, можем уйти в себя, обратить взгляд к высшему миру, осознать себя. Тогда мы увидим, что подчас способны подняться до более совершенного внутреннего единства, где обретем наше истинное «я», живое и реальное в Божественной мысли. Выйдя на этот уровень, мы достигнем, быть может, состояния несказанного единства, в котором таинственно сольемся с абсолютной простотой — источником всякой жизни, каждой мысли и любого сознания.

Эти уровни не противостоят друг другу: именно их совокупность, их взаимодействие составляет внутреннюю жизнь. 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.



III. ПРИСУТСТВИЕ

«Если бы в мире не было Бога, его не было бы и в вас».

(II 9, 16, 25)

Итак, возражая гностикам, Плотин утверждал, что духовный мир заключен в нас самих: преображенное «я» подчас взирает само на себя глазами получившей очищение души как на «красоту, исполненную величия», а на внутреннюю жизнь — как на омытую Божественной жизнью. Таким образом, Плотин призывал нас к метаморфозе нашего внутреннего восприятия. Необходимо, чтобы сознание, переставая раздваиваться, совпало с тем высшим уровнем напряжения и единства, который является нашим истинным «я». Надо научиться смотреть в себя, чтобы увидеть в себе духовный мир.

Но означает ли это, что чувственный мир бесповоротно отделен от духовного мира? Правы ли гностики, презирая телесную природу и рассматривая ее лишь как нечто, созданное Злой силой? Нет, если духовный мир есть в нас, он существует также и вне нас; если достаточно заглянуть в себя, чтобы его обнаружить, значит, достаточно уметь видеть то, что вне нас, чтобы отыскать его за внешней стороной вещей. Метаморфоза внутреннего взгляда повлечет за собой метаморфозу представления об окружающем мире.

Гностик не умеет правильно смотреть на мир:

«Кто из этих безумцев, считающих себя выше всякой мудрости, имеет представление о прекрасной логичности и мудрости вселенной?.. Но какой смысл спрашивать? Они слепы, не имеют ни чувств, ни разума, а следовательно, не в состоянии созерцать духовный мир, поскольку не умеют видеть даже мир чувственный...» (II 9, 16, 32).

«Вот картина, на нее смотрят по-разному, разное видят в ней, когда воспринимают глазами технику исполнения и когда распознают в ней материальное отображение того, что существует в Божественной мысли. С каким волнением вспоминаешь тогда о подлинной реальности! Такое состояние рождает любовь. Но один при виде красоты устремляется к ней; другой же настолько ленив мыслью, что красота не побудит его к размышлению, и, видя все великолепие чувственного мира, гармонию его пропорций, царящий в нем чудесный порядок, красоту далеких планет, он и не подумает сказать, охваченный религиозным трепетом: «Как это прекрасно и какая красота должна порождать такую красоту!» (II 9, 16, 43).

Уметь видеть вещественный мир — значит «дополнять физическое зрение духовным зрением», значит «мощным усилием мысленного зрения проникать сквозь материальную оболочку вещей и прочитывать невидимую глазу формулу, находящую воплощение в их материальности»¹. Этот способ можно было бы назвать методом Линкея, «видевшего да-

¹ Я заимствую эти формулировки у А. Бергсона («La Vie et l'Œuvre de Ravaisson» dans «La Pensée et le Mouvant», Paris, 1946, p. 258). Действительно, как мы увидим далее, философия Равэссона имеет большое сходство с платиновской.

же то, что находится в глубине земли» (V 8, 4, 25). Он позволяет нам выходить за пределы вещественности предметов, чтобы увидеть их форму:

«Представим себе вещественный мир с каждой из его частей в отдельности, и, однако, представим, насколько возможно, все их вместе составляющими одно целое, так что если бы одна из них проявила себя, то немедленно пришло бы и представление о других; например, предположим, что за появлением звездной сферы немедленно следует появление солнца и одновременно остальных планет. Вообразим, что мы видим таким образом землю, море, все живые существа, как бы в прозрачной сфере, где может отразиться все что угодно. Пусть же в душе нашей пребудет светлая картина этой сферы, которая содержит в себе все. Сохрани в себе эту картину, отринув ее вес, величину и вещество, существующие в твоём воображении» (V 8, 9, 1; см. также II 9, 17, 4).

Этот метод являет нашему взору мир **Форм**, по сути просто чувственный мир, освобожденный от своих материальных условий, то есть сведенный к своей Красоте:

«Отчего ослепительна красота знаменитой Елены, из-за которой столько сражались, или женщин, подобных Афродите?.. Нас постоянно волнует форма... Красота волнует нас, когда проникает к нам в душу; но ведь глазами воспринимается лишь форма» (V 8, 2, 9-26).

Следовательно, волнение, которое вызывает в нас видимая красота, обусловлено **Формой**, воплощаемой телом. Мир **Форм** может пробуждать в нас чувственное волнение, он воспринимается с наслаждением, какого не могла бы дать никакая вещественная реальность:

«Все здесь полно жизни и как бы вскипает. Это подобно потоку, исходящему из одного источника; его нельзя сравнить с единым дыханием или теплом, но скорее с единым свойством, объединяющим все свойства, с нежностью, сочетающейся с ароматом, где вкус вина соединялся бы со всеми другими привкусами и всеми оттенками; здесь — все свойства, воспринимаемые осязанием и слухом. Все тут — мелодия, все — ритм» (VI 7, 12, 22).

В этой вселенной Чистых форм, где каждая Форма наличествует в чистом виде, существует полное взаимопроникновение:

«Все прозрачно, нет ничего темного или непрозрачного, каждый ясен для всех до самых своих глубин; это свет в свете. Каждый несет в себе все и видит все, что есть в других, все есть везде, все цельно, каждый есть цельность, совершенству нет предела» (V 8, 4, 4). «Все сверкает, и те, кто там, проникнутые этим светом, сами становятся прекрасными существами; так бывает, когда на людей, поднявшихся на холм, чья земля золотится от заливающего его света, падают лучи солнца и отблески от почвы. Но там сияние красок, разлитое повсюду, — сама красота, или скорее, все там красочно и прекрасно до самых глубин» (V 8, 10, 26).

Какова же связь между миром Форм и вещественным миром? Если за вещественным миром просматривается мир Форм, если зрение духа может усилить физическое зрение, значит, между ними имеется преемственность, значит, они составляют одно, но на двух разных уровнях. Плотин подчеркивает эту связь: «Наш мир не обособлен от духовного мира» (II 9, 16, 11).

Плотин открыто восстает против антропоморфизма «Тимея» Платона, усвоенного так-

же гностическими сектами. Для Плотина вещественный мир не есть создание Творца как продукт его размышлений и рассуждений:

«Можно допустить, что чувственный мир получил свое бытие и присущие ему свойства извне. Но можно ли думать, что создатель его самопроизвольно представил себе землю, сказав себе, что надо поместить ее в центре мира, затем воду на земле, затем другие стихии, вплоть до самого неба, затем животных с отдельной формой для каждого из них, таких, как они есть, с внутренними и наружными органами, и что потом, расположив таким образом каждое явление в своем воображении, он действительно воплотил их в жизнь? Немыслимо, чтобы он мог вообразить все это: откуда бы он взял представление о вещах, которые никогда не видел? А если он получил эти представления от кого-то другого, не мог ведь он работать, как это делают теперь ремесленники, с помощью рук и инструментов, руки и ноги появились позже. Значит, выходит, что все существует прежде всего в ином месте (в духовном мире). Затем, без чьей бы то ни было помощи, лишь благодаря своей близости... сразу является очертание и изображение всего этого... Все это мы говорим, чтобы показать, что вы можете объяснить, почему земля находится в центре, почему она сферична, почему эклиптика расположена именно таким образом; но это не потому, что вещам произвольно придали такой вид, ибо так надо было, а потому, что они в действительности таковы» (V 8, 7, 1-10).

Эта идея дорога Плотину:

«Посмотрите на изумительное разнообразие любого вида живых существ или растений с красотой их плодов и листвы, с их распускающимися цветами и стройными стеблями» (III 2, 13, 22). «Этот порядок вещей разумен, хотя не является итогом сознательного замысла; однако, принимая его как данность, восхититель-

но видеть, что, рассуждая самым совершенным образом, нельзя было бы сделать лучше» (III 2, 14, 1; ср. VI 2, 21, 34-41).

Духовное зрение, обостряющее и усиливающее телесное зрение, позволяет нам прозревать за материальным миром мир Форм: материальный мир — лишь «видимое воплощение» Форм, в них его объяснение. Что касается самих Форм, они не нуждаются в объяснении, бесполезно искать их смысл, их цель. Их смысл — в них самих; они таковы, как они есть, не потому, что должны быть такими, — они должны быть именно такими, как есть. Формы не нуждаются в объяснении, и смысл их в них самих потому, что они живые:

«Если бы Форма была инертна и безжизненна, она не несла бы в себе самой своего смысла жизни; но поскольку она — Форма, и Форма, принадлежащая Уму (то есть миру Форм), то откуда она могла бы черпать смысл своего существования, кроме как у себя?» (VI 7, 2, 19).

Мир Форм оживляется единой жизнью, непрерывным движением, порождающим различные Формы. Этот мир подобен уникальному организму, смысл которого заключен в нем самом и который проявляется различным образом в живых элементах. Формы усложняются: первоначальный тип растения подразделяется на различные виды, первоначальный тип животного — на различные породы животных. В каждой Форме развивается то, что в ней заложено: человеческая Форма требует наличия разума, но также и пальцев; Форма лошади подразумевает наличие копыт, какая-то другая Форма животного

требует рогов или клыков (VI 7, 10, 1). Ибо всякая Форма стремится к целостности и совершенству на свой лад, исходя из своего предназначения. Мир Форм не реализует какую-либо программу или трансцендентный план. Можно сказать, что он создается и вырабатывается самопроизвольно. Как говорил Уэксхюлл о живом организме, это «мелодия, которая звучит сама по себе». Мир Форм — это абсолютная мудрость,

«...которая не приобретается рассуждением, ибо присутствует здесь вся целиком, без единой погрешности, требующей размышления» (V 8, 4, 36). «Эта мудрость не опирается на теоремы, она полна, она — единство... Достаточно понимать, что мудрость эта первична, она не исходит ни из чего другого, и ее нет ни в чем другом» (V 8, 5, 5).

Желая объяснить свое понимание жизни Форм, Плотин приводит в пример иероглифы:

«Для разумного обозначения вещей египетские мудрецы не прибегают к рисованным буквам, которые превращаются в речи и в предложения и обозначают звуки и слова, — они чертят картинки, и каждая из них выражает то, что нарисовано. Таким образом, каждый начертанный знак — наука, мудрость, реальное явление, обозначенное одним очерком, а не рассуждение или размышление» (V 8, 6, 1).

Иероглифы, как их понимает Плотин, выражают сущность органических единств: всякая Форма существует изначально и немедленно обретает присущий ей смысл. Можно сказать, что платоновские Формы — это иероглифы, которые сами себя чертят.

Таким образом, платоновская теория Идей

трансформируется в интуитивное понимание тайны Жизни. Можно возразить, что мир плотиновских Форм — не более чем «внутренность» видимого мира и что он не объясняет конкретную или материальную жизнь. Плотин действительно предлагает нам лишь теорию духовного морфогенеза, но, может быть, верно то, что всякая жизнь есть Дух. Как бы то ни было, его бесспорной заслугой является введение понятий, без которых невозможно создать философию Жизни. Ибо он осмелился «поверить в простое», как говорил Гете. Жизнь для Плотина есть творческая деятельность, простая и непосредственная, не поддающаяся нашему анализу; совокупность, возникающая мгновенно, сама в себе; самоформирующаяся Форма; немедленное знание, без всякого усилия достигающее совершенства.

Именно из платиновского источника будут черпать суждения современные философии Жизни. Что такое „первоначальный феномен“ (Urphänomen) Гете¹, если не Форма, такая, как ее представляет Плотин? И разве не в результате осмысления философии Плотина почерпнул Бергсон свою концепцию непосредственного, свою критику финализма, сознание «органических совокупностей»²?

Это созерцание мира Форм — основной момент духовной жизни Плотина. Было сказано, что «мистицизм — это признание чистого факта», потому что «чистый факт есть тай-

¹ И. П. Эккерман, «Разговоры с Гете» (Wiesbaden, Insel-Verlag, p. 298).

² О бергсоновской философии жизни см. книгу В. Янкелевича «Бергсон» (V. Jankélévitch, «Bergson», Paris, 1931).

на»¹. Платиновские Формы — это именно чистые факты: надо отказаться от поисков их смысла, так как их предназначение и смысл заключаются в них самих, и в этом плане можно сказать, что мир Форм является для Платина объектом мистического опыта.

В этих воззрениях Платина мы снова сталкиваемся с критикой человеческого разума и рассудка, аналогичной критике рассудка и сознания, которая последовала за открытием уровней нашего «я». В обоих случаях простота жизни не поддается рассудку. Существовая в условиях раздвоения, расчета и суеты, человеческое сознание полагает, что находить можно только в результате поиска, что строить можно лишь собирая отдельные части, а достигать цели лишь при помощи определенных средств. Человеческое сознание всюду прибегает к медиации. Поэтому Жизнь, которая находит, не ища, изобретает целое раньше, чем части, которая является и целью и средством одновременно, простая и непосредственная, неподвластна рассуждению. Чтобы постичь ее, как и для того, чтобы постичь наше чистое «я», необходимо перейти от рефлексии к созерцанию.



Ибо сама жизнь, на всех ее уровнях, есть созерцание. Смелый парадокс — но как это типично для Платина!

Сама Природа, принцип телесной жизни, есть созерцание:

¹ Jankélévitch, *ibid.*, p. 292.

«Если бы у нее спросили, почему она производит, она бы ответила, коли снизошла бы до того, чтобы услышать вопрос и заговорить: «Не следовало спрашивать меня; надо было понять и хранить молчание, как молчу я сама, ибо у меня нет привычки говорить. Что именно понять? То, что порождаемое мною есть результат моего безмолвного созерцания и продукт этого созерцания рождается от меня естественным образом. Я сама родилась в результате такого созерцания, поэтому у меня естественный вкус к созерцанию. Мое созерцание порождает продукт созерцания, подобно тому, как геометры чертят фигуры, созерцая. Но я не черчу фигур, я созерцаю, и очертания тел реализуются, как если бы они выходили из меня» (III 8, 4, 1).

Эта просопопея объясняет нам, как явно чувственный мир отражает мир Форм. Природа не имеет ни рук, ни кисти художника для изготовления живых существ, которые были бы копией Форм. Если природа отображает эти существа, то только при помощи природного искусства. Она подобна художнику, которому достаточно взглянуть на свою модель, чтобы на полотне появилось ее изображение. *Natura pictrix!* Роже Кайюа с восхищением говорил о естественном искусстве природы, «разрисовывающей» крылья бабочки¹. Подумаем также о чисто декоративном характере строения растений, где, как отмечали некоторые биологи, орнаментальность играет первостепенную роль. Здесь Плотин снова приближается к пониманию тайны Жизни.

Природа созерцает то, что Душа показывает ей из мира Форм. Но Душа сама созерца-

¹ R. Caillois, «Méduse et Cie», Paris, 1960.

ет мир Форм, и то, что она передает Природе, есть лишь естественный результат этого созерцания. Конечно, Душа часто отказывается от созерцания ради рассуждения, исследования и действия, но в конечном счете — ради той же любви к созерцанию:

«Когда созерцание у людей ослабевает, они переходят к действию, которое есть тень созерцания и разума. Не в силах предаваться созерцанию из-за слабости души, они не могут уловить созерцаемое и наполниться им. Однако они желают его увидеть; тогда они приступают к действию, потому что пытаются увидеть глазами то, что не смогли увидеть умом. Именно так люди изготавливают предмет потому, что хотят его видеть, и собираются действовать, насколько это для них возможно, потому, что хотят сделать его видимым и осязаемым для других» (III 8, 4, 33).

Итак, через созерцание можно сразу прийти к тому, чего люди с трудом добиваются обходным путем, — к восприятию Красоты.

Эта Красота — та, что в мире Форм. Там созерцание непосредственно. Формы созерцают себя сами. В них естественное искусство, которое мы отмечали в природе, достигло абсолютного совершенства: Формы образуются при самосозерцании и созерцают себя во время возникновения. В едином духовном акте они являются одновременно моделью и результатом самих себя. Они проникнуты единой жизнью, единой мыслью. Они — единая самосозерцающая Форма. Они — Божественная мысль, та красота в себе, о которой говорил Диотима в «Пире» Платона; они — Ум:

«Да, Ум прекрасен; он — прекраснейшее из всего, что есть; окруженный чистым светом и

ослепительным блеском, он охватывает природу всех существ. Наш вещественный мир, такой красивый, — не более чем его отражение и тень... Ум живет благословенной жизнью; восхищение овладевает тем, кто его видит, приобщается к нему и соединяется с ним так, как это необходимо» (III 8, 11, 26).

Но чтобы соединиться с Божественной мыслью, где предаются самосозерцанию Формы, нужно, чтобы душа перестала воспринимать мир Форм как реальность, находящуюся вне ее. Надо, чтобы она ощутила его в себе, поднявшись до уровня чистого созерцания, свойственного Божественной мысли; надо, чтобы самое возвышенное в ней совпало с этим непосредственным самовосприятием:

«Если бы сравнить (мир Форм) с живой многоцветной сферой, если представить его себе как нечто, что слагается лишь из лиц и сияет отблеском этих живых лиц... тогда его можно было бы увидеть, но извне и как один человек видит другого; но этого недостаточно, надо самому сделаться (этим миром) и самому стать созерцанием» (VI 7, 15, 24).

Следовательно, нет больше различия между внешним и внутренним восприятием. Уровень рефлексии и восприятия превзойден, мы вышли на уровень интуиции и созерцания. Теперь мы чувствуем, что Жизнь есть непосредственное созерцание себя. Мы видим рождение вещей при помощи этого всеобъемлющего взгляда, посредством которого Прекрасное является себе самому как взгляд. «Пребываешь» в Божественном уме, в Мысли, которая думает сама себя:

«Взирая на себя, она видит живые существа, и ее взгляд осуществляется, и это осуществление

есть она сама: мыслящий и мысль составляют одно целое. Она видит всю себя через всю себя же целиком... Пока мы были в вышнем мире в реальности Божественного ума, очевидность этого нас удовлетворяла, мы были чистой мыслью, мы собирали все сущее в одно и созерцали. Это был тот самый Ум, который сам себя мыслил и говорил о самом себе. Душа пребывала в покое и позволяла действовать уму. Но теперь, когда мы вновь спустились сюда, нам хотелось бы убедить свою душу, нам хотелось бы увидеть модель в ее изображении» (V 3, 6, 5).



Именно благодаря подобному опыту станет известно, что Прекрасное, поскольку все является его немедленным результатом, присутствует как в материальном мире, так и в нашей душе. Презирающим мир гностикам Плотин может возразить:

«Бог присутствует во всех существах, независимо от того, каким образом постигается это присутствие; следовательно, мир принадлежит Богу. Если же Бога в мире нет, то его нет и в вас, и вы ничего не сможете сказать ни о Нем, ни об иных существах» (II 9, 16, 24).

В контакте с Божественным присутствием исчезает противопоставление между внешним и внутренним миром. Это тот мир Форм, та Божественная мысль, та Красота, где все объединяется в единой духовной жизни, открываемой в себе и вне себя.

Амелий, один из учеников Плотина, был, по словам Порфирия, очень набожен:

«Ему нравилось приносить жертвы; он не пропускал обрядов, связанных с Новолунием, и соблюдал все праздники лунного цикла. Однажды он захотел взять с собой Плотина, но Плотин

сказал ему: «Боги должны приходить ко мне, а не я к ним». Мы не могли понять, о чем он думает, произнося столь гордые слова, и не посмели спросить» (Жизнь Пл. 10, 33).

Небольшая группа учеников явно поражена этой презрительной фразой по отношению к традиционным культам. Но как не распознать здесь плотиновское понимание Божественного присутствия? Чтобы обрести Бога, обязательно отправляться в его храмы. Никуда не надо ходить, дабы обрести Его присутствие. Но надо самому стать живым храмом, где оно могло бы проявиться.

И Бог не только в нас. Он также и в мире. В последних словах Плотина вновь слышится намек на эти две формы Божественного присутствия. Он скажет своему ученику Евстохию, присутствовавшему при его последних минутах:

«Стремлюсь возвести божественное во мне к божественному во всем» (Жизнь Пл. 2, 25).

Что означает: я стремлюсь умереть, я стремлюсь освободить свою душу. Жизнь, которая есть во мне, соединится со Всеобщей жизнью. Между ними не будет больше преграды в виде тела и личности.



Итак, Бог — это полное присутствие, оно подразумевает и присутствие нашего «я» для нас самих и присутствие иных существ друг для друга.

«Мы все составляем одно. Но мы не ведаем об этой общности, ибо обращаем свой взгляд вовне, вместо того, чтобы обратить его к точке, к

которой привязаны. Мы все подобны лицам, повернутым наружу, но связанным изнутри с единой вершиной. Если бы мы могли вдруг обернуться или нам бы посчастливилось и «Афина потянула нас за волосы», то увидели бы одновременно Бога, себя и все сущее» (VI 5, 7, 8).

Это описание всеобъемлющего присутствия позволяет нам прикоснуться к самому сокровенному в платиновском восприятии Жизни. Жизнь есть полное присутствие, потому что является простой и бесконечной силой, разливающейся как динамическая непрерывность. Плотин воспринимает Жизнь изнутри, как чистое движение, происходящее повсюду, непрерывно, которое «уже присутствует», опережая все отдельные формы, какие оно порождает, не останавливаясь на них:

«Первооснова (то есть Ум и Красота) присутствует во всем. Присутствует? Но как? Как единая Жизнь, заключенная во всем сущем. Ибо Жизнь в живом существе не останавливается на какой-либо черте, за которую она не могла бы выйти, — она повсюду... Если вы хорошо понимаете ее безграничную бесконечность, ее неутомимую, неустанную, непреходящую, кипучую природу, напрасно вы будете устремлять ваши взгляды на что-то одно, обращать внимание на что-то определенное — вы не найдете ее там. Скорее с вами произойдет обратное» (VI 5, 12, 1).

Дело в том, что движение Жизни и ее полное присутствие не могут зафиксироваться в одной точке, какова бы она ни была. Как бы близко мы ни подошли к бесконечно великому или бесконечно малому, движение жизни всегда будет опережать нас, так как мы сами — часть этого движения. Чем боль-

ше ты будешь искать Жизнь, тем менее найдешь ее. Но когда ты отказываешься от поиска, она оказывается здесь, потому что она есть чистое присутствие; все, что мы представляли себе или инстинктивно чувствовали, только отдаляло нас от нее:

«Если ты добился того, что можешь плыть с нею в одном потоке, или, еще лучше, если ты растворился во Всем, ты ничего больше не будешь искать. Но если, слабая, ты отделишься от Всего, чтобы устремиться к чему-то иному, и упадешь вниз, ты не будешь больше видеть, что Оно здесь, потому что будешь смотреть в другом направлении. Но если ты не ищешь ничего иного, как узнаешь ты о Его присутствии? Дело в том, что ты соединился со Всем и не остановился на какой-либо черте его; дело в том, что ты уже не говоришь больше: до этих пределов — это я. Отбросив „до этих пределов“, ты сам стал Всем. Ты и раньше Им был. Но поскольку что-то присоединилось к тебе в дополнение ко Всему, ты стал меньше, чем Оно, из-за самого этого добавления. Эта прибавка не имела ничего положительного (действительно, что можно было бы добавить ко Всему?), она абсолютно негативна. Став «кем-то», перестаешь быть Всем, отрицаешь его. И это продлится до тех пор, пока не отбросишь такое отрицание. Ты становишься больше, отбрасывая все, что не является Всем: если ты от этого откажешься, Все явится тебе. Но если ты остаешься во власти частных, Оно не предстанет перед тобою¹. Ему не нужно приходить, чтобы присутствовать. Если Оно отсутствует, значит, ты удалился от Него. Удалиться не значит покинуть его, обратившись к чему-то другому, ибо

¹ См. Св. Жан де ла Круа, «Восхождение на Кармель» (Saint Jean de la Croix, «Montée du Carmel», éd. du Seuil, p. 86): «Когда вы останавливаетесь на чем-либо, вы перестаете отдавать себя всему».

Оно здесь; это значит отвернуться от Него в его присутствии» (VI 5, 12, 13).

Жизнь есть присутствие, всегда нас опережающее. Она есть предсуществование; она всегда уже здесь. Лучше всего мы выразим это, повторив знаменитую фразу Паскаля: «Ты бы не искал меня, если бы уже не нашел» (Бруншвиг, 553)¹.

~

¹ Упоминание об этой странице Плотина часто встречается у Св. Августина. Напр., «Исповедь» X 27, 38: «Ты был со мной, но я не был с Тобою». Св. Августин часто возвращается к этой теме, и возникает вопрос, не является ли знаменитая мысль Паскаля, выражающая доктрину Св. Августина, далеким отзвуком платиновских формулировок.

IV. ЛЮБОВЬ

«Пусть те, кому неведомо это состояние, представляют себе по опыту любви в этом мире, какова должна быть встреча с самым возлюбленным существом».

(VI 9, 9, 39)

Как известно, система Плотина признает два уровня в пределах Божественной реальности. Она показывает путем философского рассуждения, что если мир Форм идентичен Мысли, которая вечно сама себя мыслит, эта мысль тем не менее не может быть началом всех вещей; как думал Аристотель. Действительно, поскольку она сама себя мыслит, она подчиняется разделению на субъект и объект. Следовательно, ее единство подразумевает также и двойственность. К тому же, если она есть мир Форм, она обладает множественностью и разнообразием, мешающим ей быть первичным единством. Тогда за ее пределами надо предполагать наличие Абсолютного единства, начала до такой степени единого, что оно само себя не мыслит.

Это всего лишь рассуждение; и это рассуждение, не выходящее за рамки сознания и рефлексии, не дает нам возможности узнать по-настоящему уровни Божественной реальности, между которыми оно проводит различие. Оно не более чем предварительное упражнение, опора, трамплин. Для Плотина знание — всегда испытание, более того, внутренняя метаморфоза. Дело не в том, чтобы

рационально знать, что Божественная реальность имеет два уровня, а в том, что нужно внутренне подняться до этих уровней и ощутить их в себе как два различных тона духовной жизни.

Как мы говорили, мир Форм, существующий в пределах Божественной мысли, уже воспринимался мистически, в качестве чистого факта, который можно только созерцать. И это созерцание было внутренним переживанием, на уровне нашего „я“, где оно совмещалось с самосозерцанием, присущим Божественной мысли.

Но затем, возвращаясь в область размышления и вспоминая о влюбленном созерцании, в котором он, зачарованный присутствием Жизни и Божественной мысли, как бы забылся, Плотин сможет различить в рамках вышеописанного переживания след более глубокого, более интенсивного и волнующего, хотя еще и не осознанного чувства — любви. И, узнавая ее проявления, он предощутит существование чего-то такого, для чего Ум (иначе говоря, Божественные Жизнь и Мысль) есть лишь средства выражения.

Зрелище Божественной жизни в мире Форм внушает нам пламенную любовь. Но почему мы любим? Что такое любовь? Как бы прекрасен ни был объект, достаточно ли этого, чтобы объяснить нашу любовь к нему?

«Душу могут привлекать предметы очень далекие и гораздо ниже ее. Если она чувствует к ним сильную любовь, то не потому, что они таковы, какие есть, а потому, что к ним присоединяется дополнительный элемент, нисходящий свыше» (VI 7, 21, 10).

Если мы любим, то потому, что с красотой соединяется нечто неизъяснимое: движение, жизнь, блеск, которые делают объект желанным и без которых красота остается холодной и инертной:

«Надо сказать, что даже на земле красоту составляет не столько симметрия, сколько освещающее ее сияние, — именно это сияние нам приятно. Действительно, почему красота живого лица ослепительна, а на мертвом лице остается лишь след ее?.. Даже некрасивое живое существо красивее, чем прекрасная статуя» (VI 7, 22, 24).

Сам по себе мир Форм не мог бы внушить нам любовь, если бы не получал извне одушевляющую его жизнь. Иначе душа оставалась бы бесчувственной к созерцаемым ею прекрасным пропорциям:

«Если душа остается на уровне Ума, она, конечно, видит прекрасные и достойные формы, но она еще не получает всего, что ищет. Тогда это — как если бы перед нею было лицо, без сомнения прекрасное, но не радующее глаз, ибо в нем еще нет того, что притягивает взгляд: соединения красоты с грацией» (V 17, 22, 21).

Слово произнесено: это „нечто“, это движение и жизнь, которые, соединяясь с красотой, вызывают любовь, — есть грация (*grâce*). Платиновское переживание позволило воспринять Жизнь как созерцание, как конкретную простоту, как присутствие. Теперь оно улавливает ее сущность: жизнь есть очарование.

Никому не удалось понять все значение платиновского переживания лучше, чем Ф. Равэссону в его «Философском завещании». «Грация, — говорит он, — есть „эврит-

мия", то есть „движение, приносящее радость". Она проявляется в движениях, выражающих самозабвение, благосклонность, отдохновение. Художники стремятся уловить ее в повороте головы, в женской улыбке. Но можно также ощутить ее в основных движениях живой природы, таких, как взмахи и волнообразные изгибы. „Следи, — говорил Леонардо да Винчи, — за изменениями любого предмета, то есть замечай в любом предмете, если хочешь хорошо его понять и хорошо изобразить, ту грацию, которая ему свойственна"» («Завещание», стр. 83).

С точки зрения Плотина, если бы вещи были просто таковы, как они есть по своей природе, сути и структуре, они не были бы приятны. Иначе говоря, любовь всегда выше, чем ее объект, как бы он ни был высок. В нем нет объяснения и обоснования любви. В любви всегда есть некий „плюс", — в ней есть нечто неоправданное. И то, что соответствует этому плюсу, — это грация, это Жизнь в одеянии самой глубокой ее тайны. Формы и структуры можно объяснить. Но жизнь и грация необъяснимы. Они — „дополнение", и в этом привнесенном дополнении заключено все. Плотин видит тут „печать Блага":

«Всякая форма сама по себе — лишь то, что она есть. Но она становится желанной, когда Благо изливает на нее свой свет и пробуждает любовь тех, в ком она вызовет желание» (VI 7, 22, 5).

Итак, то, что Плотин называет Благом, есть одновременно и то, что, даря грацию, вызывает любовь, а пробуждая любовь, вызывает грацию. Благо — это то, чего желают все живые существа, это нечто абсолютно

желанное. Мы говорили, что любовь и грация не обоснованны, ибо само Благо абсолютно необоснованно: не то чтобы оно было случайно или неожиданно, но, поскольку оно само желает своего существования, то, будучи тем, чем желает быть, легко порождает любовь, которую живые существа будут испытывать к нему, и очарование, которое оно им придаст. Впрочем, все эти формулировки не в силах передать то, что душа узнаёт о Благое, когда постигает любовь.

Равэссон в точности повторяет этот ход платиновской мысли. Если полное грации движение является моментом самозабвения, значит, оно выявляет природу творческого принципа. Жизнь есть очарование (*grâce*), ибо Бог — это благодать (*grâce*). Привлекательность (*grâce*) вещей происходит от Божественной доброты:

«Бог открывается сердцу в благодати (*grâce*)» («Завещание», стр. 83).

Двоякость смысла¹ здесь очень важна, как это хорошо понял А. Бергсон: «Человек, смотрящий на окружающий мир глазами художника, прозревает грацию в красоте и доброту в грации. Движением своей формы любовью предмет выказывает бесконечную щедрость приносящего себя в дар принципа. Не зря называют одним словом очарование, которое проявляется в движении, и акт великодушия, свойственный Божественной доброте, — оба смысла слова „*grâce*“ составляли одно для г-на Равэссона».

Добавим, что для Платина они также слива-

¹ Н. Bergson, «La Pensée et le Mouvant», p. 280.

ются в одно понятие: грация, о которой он говорит, выявляет благодать Божественного деяния. Пусть читатель не смущается — это не христианизация Плотина. Слишком очевидно, что он игнорирует или отрицает идею нового созидания во Христе, составляющую сущность христианского понятия о благодати. Щедрость Божественного действия — лишь частица этого понятия, и не самая характерная. Если философское рассуждение осуществится до конца, тем более при стремлении выразить содержание мистического переживания, оно тоже придет к этому понятию щедрости: станет очевидным, что любой необходимости и долгу должен предшествовать абсолютный импульс изначальной свободы и любви.



Чувство любви! Прежде всего это ощущение бесконечного порыва:

«Души касается веяние, которое ей сообщает Благо. Она тотчас приходит в волнение, она вне себя, она полнится желаниями. Рождается любовь. Пока душа не испытала любви, ее не привлекает Ум, как бы прекрасен он ни был. Ибо красота Ума как будто инертна, пока не освещена сиянием Блага... Но с первым касанием высшего тепла душа обретает силы, она пробуждается, ее крылья крепнут, и, хотя она сразу же проникается любовью к объекту, в данный момент самому близкому, вольная душа воспаряет к другому объекту, если он выше, как если бы в ней жило смутное о нем воспоминание. И доколе существуют объекты любви более высокие, чем тот, который ей доступен, она естественным образом стремится ввысь, возвышаемая Тем, от кого получила дар любви. И при этом она превосходит Ум. Но она не может выйти за

пределы Блага, так как дальше Него ничего нет» (VI 7, 22, 8).

Читатели Платона могут узнать здесь образы, заимствованные из описания любовного волнения, увлекающего душу к Благу в себе, как оно дается в „Пире“ и в „Федре“.

Верно, что у Плотина, как у Платона, взлет души берет начало от пережитого любовного переживания. Но представление об этом переживании у двух философов различно, так что Плотин, используя платоновские термины для описания душевного волнения, вкладывает в них совсем иное психологическое содержание. Любовное отношение, о котором говорит Платон, — это связь, которая в античной Греции могла установиться между учителем и учеником.

Осуждал Платон противоестественную любовь или нет, но любовь у Платона — это любовь между мужчинами. Объект любви — юноша, любящий — зрелый муж, пусть даже философ. Любовь влюбленного к любимцу вызывается, — говорит Платон, — отражением Красоты в себе, которое влюбленный замечает в любимце. При этом душа вспоминает о мире Идей и стремится к прямому созерцанию, лицом к лицу, а не в качестве отражения, чистой Формы Красоты в себе. Таким образом, любовь у Платона — результат очень сильного волнения чувств. Но при помощи интеллектуальной и моральной дисциплины она приходит к видению чистой Формы Прекрасного в себе. В этот момент любовное отношение влюбленного к любимцу не разрушается, а только сублимируется. Влюбленный по-

прежнему любит возлюбленного, но для того, чтобы направлять его, чтобы возвысить его в свою очередь до созерцания Прекрасного, чтобы взрастить в нем высокие добродетели и прекрасные мысли. Так, став духовной, любовь к ученику добивается того, чего ей недоставало бы, если бы она оставалась плотской, — плодотворности. Но отношение, связывающее влюбленного с Прекрасным, совершенно отлично от того, какое его связывало с любимцем. Любящий не может занимать по отношению к Прекрасному позицию учителя, любящего своего юного ученика. Очевидно, на этом уровне любовь либо трансформируется, либо исчезает. Не есть ли она дочь „Нищеты“ («Пир», 203 b)? Не знак ли это некоторого изъяна? Любовь у Платона — только средство, только метод, каждая стадия которого необходима, но который становится ненужным, когда цель достигнута.

Психологическая сущность любви у Платона совсем другая. Мы далеки от Афин IV века до Рождества Христова. Рим, особенно имперский Рим, „греческую любовь“ не приемлет. Самому Плотину она противна.

«Однажды ритор Диофан прочел текст, восхваляющий Алкивиада в „Пире“ Платона; он утверждал, что ради добродетели ученик должен удовлетворять любовные желания своего учителя. Плотин волновался; несколько раз он вставал, чтобы покинуть собрание; но он сдержался и, когда слушатели разошлись, приказал мне написать ответ. Диофан не захотел дать мне свою книгу; я восстановил его аргументы по памяти и перед собранием тех же слушателей прочел свой ответ. Плотин так был им доволен, что, пока я читал, все время повторял: „Так порази

его, так, если подлинно светоч ты людям"» (Жизнь Пл. 15, 6).

В школе Плотина взаимоотношения между учителем и учеником очень дружеские. Но нигде нет ни намека на двусмысленные чувства. Кроме того, Плотин не живет в исключительно мужском мире:

- * «Были также женщины, очень к нему привязанные: Гемина, в чьем доме он жил; ее дочь Гемина, которую звали, как и ее мать; Амфиклея, ставшая женой Аристана, сына Ямвлиха. Эти женщины очень интересовались философией» (Жизнь Пл. 9, 1).

Таким образом, психологический климат школы Плотина глубоко отличается от того, какой был в Академии Платона. Но констатации этого факта еще недостаточно, чтобы мы могли понять дистанцию, отделяющую Плотина от Платона. В плотиновском переживании ново то, что оно изначально мистическое. Платон описывал в поэтических и красноречивых терминах любовное волнение, которое любящий испытывает по отношению к любимцу. Начало любви было плотским. Затем, следуя стремлению души ввысь, любовь давала толчок интеллектуальной, почти научной деятельности. Следовательно, у Платона любовь не была по существу „мистическим порывом“¹.

Напротив, когда Плотин пользуется терминологией „Федра“, то не для того, чтобы, подобно Платону, описывать человеческую

¹ См. Л. Робен, «Платон, „Пир“» (L. Robin, «Platon, „Le Banquet“», Paris, Les Belles Lettres, 1951, стр. XCIV).

любовь, — он сразу использует ее для описания мистического переживания. Человеческая любовь — больше уже не исходная точка, первая ступень восхождения. Она становится лишь степеню сравнения. Она лишь отражение подлинной любви, той, какую вдыхает в душу Благо, и при ее появлении исчезает:

«Душа любит Благо, потому что с самого начала оно побуждало ее к любви. И душа, спонтанно обладающая этой любовью, не ждет указания от красот земного мира. Поскольку душа полна любовью, даже не зная об этом, она всегда пребывает в поисках Блага. Желая подняться до Него, она пренебрегает земными красотами. Да, видя красоты чувственного мира, она ими пренебрегает, так как видит, что они заключены в тела, что они нечисты от пребывания на земле... И, видя, что красоты земного мира меркнут, она хорошо знает, что их блеск пришел к ним извне. Тогда душу влечет ввысь: там она может найти того, кого любит, и не успокаивается, пока не завладеет им, даже если придется заставить себя любить» (VI 7, 31, 17).

Являясь даром Блага, любовь у Плотина — это изначально любовь к добру; ее присутствие в душе вытесняет все остальное. Душа полнится восторгом, она приходит в движение; но движение это — уже не восхождение до какого-то предела, где любовь закончится. У Плотина любовь всегда стремится идти все дальше. В своем бесконечном поиске она опередила бы Благо, если бы могла. И если она останавливается на уровне Блага, то не потому, что это крайний предел, а потому, что это абсолют. С самого начала любимое существо представ-

ляло собой Благо. И таким же оно будет при соединении с ним.

Плотин использует Платона, как христианские мистики будут использовать «Песнь Песней». «Пир», как и «Песнь», становится объектом аллегорической интерпретации: для описания мистического переживания употребляются те же слова, что и для описания плотской любви. Супруга из «Песни Песней» гораздо лучше дает представление о душе в понимании Плотина, чем Сократ из «Пира». Действительно, именно женские воплощения души ближе всего для Плотина: душа — это Психея, Афродита (VI 9, 9, 26-29), это дева, которую пылкий жених уводит из отчего дома (VI 9, 9, 35 и V 5, 12, 37).

Могут сказать, и справедливо, что не надо понимать буквально язык мистиков. У них тоже есть свои общие места, свои традиционные образы, одним словом, своя риторика. И духовный брак между душой и Богом как раз был одной из таких традиционных тем, по крайней мере со времен Филона. Сам Платон, который говорит о духовном плодородии, беременности и родах, мог дать повод к развитию этих метафор.

Но подлинное переживание сообщает языку тон, который не обманывает. И опыт всегда реализует себя в определенной позиции, в определенной внутренней перспективе. У Платона любовь имеет мужскую тональность: она беспокойна, стремится к обладанию, к действию, к плодотворности. Она тесно связана с обучением, с педагогикой, с созданием города. Напротив, любовь у Плотина, будучи прежде всего мистической, имеет

женственную тональность. Если душа „ищет“, „стремится“, „бросается навстречу“, то это как если бы супруга из „Песни Песней“ искала возлюбленного; это напоминает влюбленных женщин Рильке, перед которыми открывается „бесконечный путь“. Но в то же время она ждет, «как взор ждет солнечного восхода» (V 5, 8, 6), она ждет, чтобы проявилось Присутствие. В то время как любовь у Платона поднимается путем ряда интеллектуальных действий до созерцания Прекрасного, любовь у Плотина ожидает экстаза, прекращая всякую деятельность, приводя все силы души в состояние полного отдыха и забывая обо всем, чтобы быть полностью свободной для прихода Божества. Самое высшее состояние души — полная пассивность. И это состояние стремится к продолжению. У Платона любовь, достигнув Прекрасного, осуществляет свою плодотворность в многочисленных идеях и действиях, она порождает науку, воспитание, создание города. Любовь у Плотина не приемлет возвращения к повседневной деятельности: лишь требования человеческой природы вынуждают ее опускаться до земных интересов. Душа подобна деве, которая хочет остаться в Отчем доме (V 5, 12, 37). Она как влюбленная, которая может найти покой лишь с Возлюбленным. Она безразлична ко всему, что не есть единственно необходимое. Она даже не испытывает желания поведать другим об увиденном:

«Если ты соединился с Ним и достаточно с Ним общался, расскажи другим, если можешь, что есть вышний союз... Или же, если считаешь об-

щественную деятельность недостойной тебя, оставайся в горнем мире, если хочешь: таково будет поведение того, кто много видел» (VI 9, 7, 21).

Сам Плотин охотно говорит другим об этом союзе. Бóльшая часть его сочинений — приглашение к мистическому переживанию. Но, описывая состояние пассивности, он призывает других реализовать в себе эту пассивность.



Итак, чтобы подготовиться к приходу Блага, надо, чтобы душа отказалась от любой внутренней деятельности и отчетливых представлений, от всякой собственной воли и особых свойств. Ибо Благо само не имеет формы.

«Не будем же изумляться, видя, что объект, вызывающий такое огромное желание, не имеет совершенно никакой, даже сверхчувственной, формы. В самом деле, едва душа проникается к нему страстной любовью, она отбрасывает от себя все свои формы, даже сверхчувственную, которая была в ней. Ибо она не может его видеть, не может гармонировать с ним, если обладает чем-то помимо него и если занята другим предметом. Она ничего не должна оставить для себя, ни хорошего, ни дурного, чтобы принять его наедине» (VI 7, 34, 1; ср. VI 9, 7, 14).

Не имея ничего больше, лишенная всякой формы, душа теперь составляет одно с объектом своей любви, она становится Благом, она есть Благо:

«Представим, что душе посчастливилось, что Благо пришло к ней, или, вернее, его присутствие стало для нее очевидным, когда она отвернулась от окружающих вещей и приготовилась,

став настолько прекрасной и подобной ему, насколько возможно (приготовления, хорошо известные тем, кто их совершает), — тогда она видит, как Благо внезапно появляется в ней, так как ничего больше нет между ним и ею; они уже не два явления, они составляют одно. Их уже нельзя различить, когда Благо здесь (образом этого могут служить любящие, желающие соединиться с предметом своей любви). Тогда душа больше не ощущает себя, ибо она слилась с Благом и уже не может сказать, что она такое; она не может сказать, человек она или животное, есть ли она вообще некое бытие или что-либо другое. Обращать внимание на подобные предметы значило бы нарушить целостность ее состояния, а у нее нет на это времени и желания. Она ищет одно Благо. Она идет к нему, когда оно здесь, и видит уже не себя, а его. Кто же она, та, которая видит? — У нее нет возможности думать об этом» (VI 7, 34, 8). «Что он тогда видит... смотрящий не видит и не различает; он даже не представляет себе это как нечто отдельное; но он стал другим, он перестал быть самим собой» (VI 9, 19, 12).

Если наше „я“ может так слиться с Благом, с тем, что Плотин для выражения его абсолютной простоты называет „Единым“, то потому, что основа и главный источник духовной жизни есть чистое, простое, неделимое присутствие. Духовное зрение уже предощущало, как мы видели, это полное присутствие за пределами мира Форм. Формы представляли перед нами как проявление силы, не ограниченной какой-либо определенной формой. Подобно позам танцора, Формы и их Красота были лишь символами, выражающими плодотворную простоту чистого движения, которое, будучи заключенным в самом себе, порождало, но превосходило их. Таким было и

определение грации: «Красота — это только застывшая грация»¹. Следовательно, любая форма является производной:

«Форма — это след реальности, не имеющей формы. Именно она порождает форму» (VI 7, 33, 30).

В мистическом экстазе душа, отбросив всякую форму и даже собственную форму, становится этой не имеющей формы реальностью, этим чистым присутствием, составляющим центр души, как и центр всего сущего.



В этом состоянии душе кажется, что она приобщилась к высшей жизни:

«Пусть те, кому неизвестно это состояние, представят себе по опыту любви в этом мире, какова должна быть встреча с самым возлюбленным существом. Те, кого мы любим на земле, смертны и преходящи; мы любим лишь хрупкие призраки. Ибо они — не подлинное возлюбленное существо, они — не Благо, которое мы ищем. Настоящий предмет любви — в горнем мире. С ним возможен истинный союз, его можно принять и обладать им по-настоящему, а не только извне, как было бы, если бы мы обнимали его нашими руками из плоти и крови. Каждый, кто испытал это, знает, о чем я говорю: когда душа приближается к нему, вступает с ним в общение, принадлежит ему, она получает новую жизнь. В этом состоянии она понимает, что здесь присутствует то, что дает настоящая жизнь, и она ни в чем более не нуждается; напротив, она должна отринуть все остальное и найти покой в общении с Благом: надо стать им одним, далеко отбросив все наши покровы. При этом мы спешим вырваться из материального мира, и нас стесняют цепи, связываю-

¹ Н. Bergson, «La Pensée et le Mouvant», p. 280.

щие нас с окружающими вещами: ведь мы хотим слиться с Богом всем своим существом, так, чтобы ни одна частица не осталась ему чуждой» (VI 9, 9, 40).

В этом мистическом союзе душа испытывает чувство уверенности, блаженства, наслаждения:

«В этом состоянии она понимает, она знает, что именно этого желала; она может утверждать, что нет ничего выше Блага. В духовном мире ошибки невозможны: где найти более истинное, чем истина? Значит, то, о чем она говорит, существует; в действительности она скажет об этом позже, а сейчас у нее нет слов. Наслаждение, которое она испытывает, не обманывает ее, ибо она его испытывает. И она утверждает, что причина этого блаженства — не телесное удовольствие, нет, — она вновь стала тем, чем была раньше, когда была счастлива. Все, что до этого доставляло ей удовольствие... она презирает. Она бы с радостью согласилась, чтобы все вокруг исчезло, чтобы быть подле него, наедине с ним. Такова сила ее блаженства» (VI 7, 34, 25).

Это как если бы Благо в своем чистом присутствии было невыразимым наслаждением, и душа, становясь Благом, проникалась также, вся целиком, восхищением, с каким Благо созерцает себя. И, наконец, Благо само по себе есть Любовь:

«Благо — одновременно возлюбленное существо и любовь, а также любовь к себе, ибо оно прекрасно лишь в себе и собою... Его существование и желание самого себя составляют одно целое... Оно само — то, что оно любит; любя себя, оно себя порождает» (VI 8, 15, 1-8 и 16, 14).



Следовательно, Божественная реальность

предстает перед нами в двух аспектах, в зависимости от уровня, до которого поднимается наша внутренняя жизнь. Иногда мы созерцаем лишь Прекрасное, мир Форм, которые сами себя мыслят и живут в Уме. Но подчас Благо, украшающее Ум, придавая ему очарование, наполняет нас любовью.

Таким образом, Благо выше Красоты:

«Благо исполнено нежности, благосклонности и мягкости. Оно всегда доступно для того, кто его желает. Но Прекрасное вызывает страх, растерянность, наслаждение, смешанное со страданием. Оно уводит далеко в сторону от Блага тех, кто не знает, что такое Благо, как любимый уводит невесту из дома ее отца» (V 5, 12, 33).

Если бы существовало только Прекрасное, мы были бы очарованы, обольщены и, наконец, испуганы. Пока душа не ощутила за Красотой присутствие Блага, пока очарование не смягчило в ее глазах чарующую неподвижность Прекрасного,

* «Душа падает навзничь» (VI 7, 22, 12)

в испуге, когда созерцает мир Форм.

Чувствовал ли Плотин то, что есть тревожного и загадочного в зрелище Всеобщей жизни? Ощущал ли он, что, как скажет Рильке в своей первой «Элегии», «Прекрасное лишь первая ступень ужасного»?

Может быть; но для Плотина подавляющее величие — только первая стадия Божественной реальности. Бог является нам таким лишь потому, что мы не поднимаемся достаточно высоко. Тому, у кого есть опыт Божественной любви, источник всего сущего предстает как «нежность, благосклонность и мягкость», и естественно, что всё

отражает его доброту и благодать¹. Духовная жизнь Плотина соткана из спокойного доверия и безмятежной нежности. Страхи гностиков кажутся ему смешными:

«Пусть они оставят этот трагический тон, говоря о мнимых опасностях, каким душа подвергается в мировых сферах! Эти сферы испытывают к ней одну благосклонность» (II 9, 13, 6).



В конечном счете, Божественная нежность есть свет, и, по мнению Плотина, это многое объясняет. Прежде всего, чистое присутствие нисходит на нас, как свет:

«Вдруг вспыхивает свет, единственный, чистый. Ты спрашиваешь себя, откуда он идет, снаружи или изнутри. Когда он исчезает, ты говоришь: „Он шел изнутри — и все же не изнутри“. И не надо искать, откуда он. Ибо исходной точки не существует. Свет ниоткуда не идет, он куда-то не направлен. Но он появляется и исчезает. Поэтому не надо его искать. Надо спокойно ждать его появления, готовясь к моменту, когда он станет видимым. Так взор ждет солнечного восхода. Солнце, вставая над горизонтом, — „вставая из моря“, как говорят поэты, — предстает нашим взорам, и мы созерцаем его... Но Бог не приходит так, — вы ожидали, что я скажу это. Если он приходит, то не приходя. Ибо его воспринимаешь, как нечто, что не пришло, а уже было здесь,

¹ Эти две стадии вновь встречаются у Св.Жана де ла Круза («Le Cantique Spirituel», Paris, éd. du Seuil, 1947, стр. 744-745): «(Эти восторги и эти минуты страха) есть чувства, испытываемые при общении с Богом теми, кто не достиг совершенства, но идет по пути самосовершенствования. Те же, кто уже достиг совершенства, общаются с Богом в мире и сладости любви; они не испытывают больше тех восторгов, целью которых было приготовить душу к идеальному союзу с Богом».

прежде, чем все остальное, еще до появления мысли... Вот чудо, действительно! Он не пришел, и он здесь! Его нет нигде, и нет места, где бы его не было! Да, очень может быть, что вы удивляетесь; но тот, кто знает его, гораздо больше удивился бы, если бы было иначе; или вернее, чтобы снова удивить вас, — тому, кто его знает, уже невозможно удивляться!» (V 5, 7, 33).

Для Плотина, как и для Платона, зрение объясняется контактом внутреннего света глаза с внешним светом. Но Плотин сделал из этого заключение, что когда зрение становится духовным, нет больше различия между внутренним и внешним светом. Зрение — свет, и свет — зрение. В свете есть нечто вроде видения самого себя: свет как бы прозрачен для себя самого.

В нашем мире некоторые зрительные феномены позволяют нам представить это единство зрения и света:

«Глаз не всегда воспринимает только внешний и посторонний свет: и без такого света иногда бывают мгновения, когда видно более яркое сияние, присущее глазу. Например, ночью, в темноте, этот свет вспыхивает в глазах и разливается перед ними; или же, если опустить веки, потому что ничего не хочешь видеть, глаза все же источают свет; или, наконец, если нажать на глаз, увидишь заключенный в нем свет. В этом случае глаз видит, не смотря; и именно в этом случае он видит, ибо видит свет. Остальные предметы только были освещены, они не были светом» (V 5, 7, 23).

При мистическом переживании внутреннее око души видит только свет:

«Будучи вынесен на Его берег волной ума, поднявшись до духовного мира на гребне прибоя, сразу начинаешь видеть, не понимая, каким об-

разом; но зрение, приблизившись к свету, не позволяет различить на свету предмет, который светом не является. Нет, тогда виден только сам свет. Там нет отдельно предмета, доступного зрению, и света, позволяющего его видеть, как нет там отдельно ума и предмета, о котором думаешь. Но есть сам чистый свет, из которого позже рождаются эти противоположности» (VI 7, 36, 17).

Взгляд души растворяется в этом изначальном свете. Это как если бы душа видела свет своего собственного взгляда:


«Приходится уверовать, что видишь его, когда душа внезапно наполняется светом, идущим от Него, светом, который есть Он сам. И ты должен понять, что Он здесь, когда, подобно божеству, которое призывают в дом, он является и освещает нас. Без этого света душа лишена Бога. Освещенная, она обретает то, что ищет. В этом подлинная цель, к которой стремится душа: коснуться этого света, увидеть этот свет в данном свете, не в каком-либо другом, а в Том самом свете, который дает ей зрение. Душа должна видеть то, что ее освещает... Как этого добиться? Отринь все, что не есть свет» (V 3, 17, 28).

Надо видеть то, что позволяет нам видеть: таковы свет, но также и изначальное зрение, которые смотрят в глубинах нашего зрения¹. Если жизнь на всех своих уровнях есть взгляд, то потому, что чистое присутствие, ее средоточие и источник, — это в некотором роде абсолютное зрение, полная прозрачность Блага для себя самого:

¹ Как по-платиновски звучит ответ Гете Шопенгауэру, который изложил ему идеалистическую теорию зрения: «Что? Свет будет там, только когда вы его видите? Нет! Скорее вас не будет там, если свет как таковой вас не видит» («Gespräche», ed. Biedermann, t. II, p. 245).

«Его существование — это в какой-то мере его взгляд на самого себя» (VI 8, 16, 19).

При описании платиновского переживания все время повторяются такие слова, как „свет“, „сияние“, „прозрачность“, „блеск“, „озарение“. Следует ли из этого заключение, что оно не ведает о тьме и мраке духа, характерных для христианской мистики? В той мере, в какой внутренний вакуум и суровость («Отринь все») могут представлять душе как некая ночь, ибо душе кажется, что она теряет привычный для нее свет, можно сказать, что у Плотина тоже есть мистический мрак. Но поскольку мрак у христианских мистиков является исповеданием веры, более того, восходит к мукам распятого Христа, который чувствует, что Отец его покинул, слишком очевидно, что все это чуждо Плотину. Во всем окружающем переливается единая Жизнь, простая и светлая. Достаточно отстранить Формы, которые ее выражают и скрывают, чтобы она дала нам почувствовать свое присутствие.



V. ДОБРОДЕТЕЛИ

«Без добродетелей Бог — лишь слово».
(II 9, 15, 39)

«Почему все-таки не остаемся мы в вышнем мире?» (VI 9, 19, 1).

Таков глобальный вопрос Плотина. Если частица нас всегда находится в духовном мире, и подчас нам случается подниматься до этого высшего уровня, жить лучшей жизнью, покоиться в Боге, полниться единым присутствием, испытывать любовь в Благу, становиться взглядом, который превращается в тот самый свет, который излучает взгляд, как же можно опуститься обратно, как присутствие может исчезнуть, как пламя любви может угаснуть (VI 9,9,60), как можно вновь видеть различные предметы, как можно вновь вернуться к сознанию, размышлять, рассуждать, снова чувствовать свое тело, одним словом, как можно снова стать человеком?

Когда ты ощутил, что настоящая жизнь — в духовном мире, изведал, в мимолетном озарении, союз с Богом, как сможешь ты вернуться к повседневной жизни, которая кажется нормальной другим людям, но тому, кто познал экстаз, представляется противостественным и мучительным состоянием?

Человек падает потому, что не в силах больше оставаться в вышнем мире. Но теперь он уже не в силах оставаться и в материальном. Теперь он не принадлежит ни к какой сфере: слишком земной, чтобы со-

хранить божественный дар, но слишком божественный, чтобы забыть о нем:

«Души вынуждены походить на „амфибий“: они живут частично жизнью высшего мира, частично — жизнью нашего» (VI 8, 4, 31).

Таков парадокс человеческого существования. Там, вверху, мы являемся собой, но себе не принадлежим, потому что это состояние нам даровано и мы в нем не властны. В нашем мире мы думаем, что принадлежим себе, но знаем, что это уже не совсем „мы“.

Разность этих уровней не исчезает. Побывав в духовном мире, нужно все же жить, заботиться о своем теле и о своих ближних, рассуждать, предвидеть. Но даже если мистическое переживание было мимолетным, оно не забывается. Испытав его, становишься другим человеком.

Так как же жить? Самая большая проблема для Плотина — это научиться жить будничной жизнью. Научившись созерцанию, надо жить такой жизнью, чтобы она располагала к нему. Надо внутренне так сконцентрироваться и сосредоточиться, чтобы быть готовым к принятию божественного присутствия, когда оно проявится вновь. Надо абстрагироваться от материальной жизни настолько, чтобы созерцание стало постоянным состоянием. И однако необходимо научиться выносить повседневную жизнь, или, еще лучше, озарять ее светом, который нам дает созерцание. Это огромная работа, направленная на внутреннее очищение, опрощение и воссоединение.

Такова задача добродетели. Становясь

старше, Плотин все больше будет понимать ее значение. Если в своих сочинениях, написанных в молодости и зрелом возрасте, он, советуя развивать в себе добродетели, воспекает красоту духовного мира и опьянение экстаза, труды, написанные им в конце жизни, посвящены почти исключительно проблемам морали.

Опыт соединения с Богом остается в центре его мысли. Но теперь Плотин старается показать, как добродетель — плод этого союза — преображает все существо, как она становится основополагающей мудростью. Созерцание, которое не озаряло бы конкретную жизнь, не уподобляло бы человека Богу на путях добродетели, было бы нам чуждо и не имело бы для нас смысла.

Такова опасность гностицизма, Плотин верно ее понял. Человек ощущает себя спасенным изначально; он думает, что моральное усилие излишне. Кроме того, он не от мира сего, он не в полной мере „здесь“. Зачем упражняться в добродетели, если достаточно дождаться конца света, чтобы быть спасенным? Бесплезно и невозможно пытаться жить в земном мире соответственно нашей духовной природе. Плотин видит в этом одну из самых больших опасностей для духовной жизни:

«Они никогда не говорят о добродетели, они полностью устранились от обсуждения этой темы. Не говорят, что такое добродетель и сколько есть добродетелей, хотя эти вопросы подробно и прекрасно рассматривались в сочинениях старых философов. Они не говорят также, как врачевать и очищать душу. Ибо бесполезно говорить: „Обрати свой взор к Богу“... Действи-

тельно, можно ведь возразить: а почему бы не обратить взор к Богу, не отказывая себе при этом в удовольствиях и не смиряя свой гнев? Тогда с именем Бога на устах человек будет во власти всех страстей и ничего не сделает, чтобы освободиться от них. На самом же деле Бога указывает добродетель, идущая к совершенству, добродетель, укрепившаяся в душе наряду с мудростью. Без этой подлинной добродетели Бог — только слово» (II 9, 15, 28).

„Теория гностиков“, чистое знание, если это лишь доктрина, теория, теология, не может привести нас к Богу, даже при использовании традиционных методов „апофатической теологии“:

«Аналогии, отрицания, знания произошедших от Него существ, возвышение этих существ — все это только *оповещает* нас о Нем».

К Богу нас приведет лишь внутреннее преображение нашей сущности, которое дает добродетель:

«Но приведут нас к нему очищение, добродетели, внутренний порядок: это наше восхождение, наше отдохновение, пища, которой мы питаемся в земном мире» (VI 7,36,6).

Мистическое переживание — вовсе не болтовня или мечта. Плотин горячо выступает против иллюзии гностического квиетизма. Мало сказать людям: «Вы произошли от Божества». Простые утверждения не изменяют внутреннюю сущность души, если не сопровождаются реальными упражнениями в добродетели. Те, кто презирают добродетель, презирают потребности человеческой природы. И «кто хочет быть ангелом, становится животным»:

«Надо оценивать нас с осторожностью, без грубости, но и не возвеличивая нас больше, чем позволяет наша природа; надо думать, между нами и Богом есть место и для других существ; не следует присваивать себе право на наибольшую к Нему близость и, *возносясь к Нему в мечтах*, лишать себя возможности стать божеством, насколько это можно для человеческой души. Это доступно для нее в той мере, в какой она руководствуется умом. *Возвеличиться умом — значит принизиться*. Неразумные люди позволяют себя убедить, когда слышат такие речи: „Ты будешь выше всех, выше людей и богов“. Велика бывает спесь людей, даже если они были раньше смиренны, скромны или просто невежественны, едва они услышат от кого-нибудь: „Ты — сын Бога; другие, которыми ты так восхищался, не дети Божьи“» (II 9, 9, 45).



У Плотина добродетель порождается созерцанием и ведет к созерцанию.

«Тот, кто выходит из состояния созерцания, должен пробудить в себе добродетель. Тогда он станет разумным и прекрасным. Он вновь обретет душевную легкость. Добродетель поможет ему возвыситься до Ума, затем при помощи мудрости он придет к Единому. Такова жизнь богов и богоподобных, блаженных людей; надо оторваться от предметов здешнего мира, не находить в них удовольствия и идти свободным к Единому началу» (VI 9, 11, 46).

Таков путь души. Возвысившись до Единого по его благовому, благодатному призыву, она не смогла удержаться на этой высоте. Она вновь оказалась внизу. Но, вернувшись к практической жизни, к рефлексии и сознанию, в нашей юдоли она находит в себе самой Божий след, уподобляющий ее Гос-

поду, — добродетель. Упражняясь в добродетели, душа может снова возвыситься до Ума, то есть до жизни чисто духовной. На этом уровне совершенства добродетель становится мудростью, достигает стабильного состояния; с этого момента душа снова может искать союза с Богом.

Добродетель вступает в действие, когда душа выходит из состояния созерцания, когда она не может больше удерживаться на духовном уровне. Казалось бы, душа должна сначала очиститься, чтобы иметь возможность созерцать. Но здесь мы вновь встречаемся с парадоксом Божественного присутствия: «Ты не искал бы меня, если бы уже не нашел». Добродетель, ведущая нас к Богу, может родиться в душе лишь от первого слияния с Богом:

«В покое слияния с Ним духовная жизнь порождает красоту, справедливость, добродетель; да, душа, оплодотворенная Богом, несет в себе все эти дары благодати» (VI 9, 9, 19).

Добродетель может родиться в душе, только если ей явилась, хоть на мгновение, Красота Ума, только если она вкусила, хоть на миг, радость союза с Богом. Конечно, не получив достаточного очищения, душа не выдерживает подобного состояния. Но главной задачей добродетели будет именно очищение души, так, чтобы она могла постоянно соединяться с Богом.

Однако первое движение к добродетели — уже божественный дар, откровение, опыт слияния. Как могла бы знать душа, что частица ее живет в духовном мире, если бы не сознавала этого; как могла бы она же-

лать уподобиться Богу, если б не ощутила внезапно Божественное присутствие:

«Души касается веяние, идущее свыше» (VI 7, 22, 8). «Душа любит благо, потому что с самого начала оно побуждало ее к любви» (VI 7, 31, 17). «Откровение, сообщенное Умом, дало душе более ясное зрение. Это откровение вселяет в душу надежду на целостность, оно не позволяет ей рассеиваться и внушает любовь к сиянию Ума» (V 3, 8, 29).

Да, таков характер добродетели в понимании Плотина. Она действительно стремится уподобиться Богу.

В связи с этим Плотин различает два вида добродетелей. Существуют добродетели, которые можно было бы назвать общественными. Здравомыслие, справедливость, мужество и воздержность на своем уровне лишь сдерживают порождаемые телом страсти и регулируют наши отношения с другими людьми. Над этими общественными добродетелями есть очищающие добродетели. При их помощи душа вместо того, чтобы вступать в союз с телом, подобно общественным добродетелям, полностью отделяется от него и обращает взор к Богу; впрочем, оба эти явления нераздельны (I 2, 4, 16).

Два вида добродетелей соответствуют двум разным уровням человеческой действительности. Существует „составной элемент“, то есть та часть нас, которая представляет собой некую смесь души с телом. На этом уровне возникают страсти, опасения, желания, горести, удовольствия. На более высоком уровне находится чистая душа, внутренняя сущность человека, человек духовный, нацеленный на мысль, — более того, на созерца-

ние Бога. Низшие добродетели направляют деятельность „составного элемента“. Но мудрый отказывается уподобиться „составному элементу“. Возможно, это живое тело, эти страсти, горести и удовольствия и принадлежат ему, но они его не выражают.

«Подлинный человек — иной. Он свободен от всего, что связывает нас с животным началом. Он обладает созерцательными добродетелями, живущими в душе, которая отрывается от тела; отрывается и даже уже оторвалась полностью, будучи еще здесь» (I 1, 10, 7).

Таким образом, очищающие добродетели способствуют полной трансформации внутренней жизни. Можно сказать, что вся духовная энергия обращается внутрь и вверх. Мудрец живет на предельно возможной для него высоте, уделяя низшим уровням лишь необходимое для сохранения жизни внимание. Моральное усилие — уже не борьба, а победоносное восхождение. Вещи низшего порядка теряют свой интерес, потому что на них больше не обращают внимания. Поэтому они уже не составляют проблемы. Вся деятельность направлена к Богу.

Разумеется, Плотин сразу выходит на высший уровень. Здесь потребность в общественных добродетелях отпадает, так как отпадают моральные проблемы, которые они помогали разрешить:

«Поднимаясь до высших принципов и правил действия, мудрец будет поступать соответственно этим правилам. Для него умеренность заключается не в ограничении удовольствий, а скорее в том, чтобы полностью отказаться от них, насколько это возможно. Мудрец не живет человеческой жизнью, пусть даже жизнью человека до-

бродетельного, с точки зрения социальной добродетели. Нет, он бежит от этой жизни, он избирает другую, Божественную жизнь» (I 2, 7, 22).

Да, речь идет именно о Божественной жизни, ибо очищающие добродетели, обращая душу единственно к Богу, следуют Тому, Кто покоится в себе самом:

«Отныне здравомыслие состоит в созерцании реальностей Божественного Ума... Справедливость — это деятельность, направленная только к Уму, это воздержность, внутреннее возвращение к Уму, мужество, бесстрашие, повторяющее бесстрашие Ума, к которому душа направляет свой взор» (I 2, 6, 12).

Добродетель у Плотина могла бы сказать, подобно природе:

«Рожденная созерцанием, я люблю созерцание... и созерцаю» (III 8, 4, 6).

В этом нет ничего удивительного, так как в сущности для Плотина вся жизнь представляет собой созерцание. Что делать душе, отделившейся от тела и повернувшейся к Богу, как не созерцать?

«Что есть добродетель? — То, что получает душа от слияния с Богом. — Так что же это? — Созерцание» (I 2, 4, 17).

Добродетель во всех своих аспектах суть продолжение созерцания. Рожденная созерцанием, возвращающаяся к созерцанию, плотинская добродетель — не более чем созерцание. Это усилие, с которым душа стремится удержаться на уровне, до которого Бог ее возвысил. Став состоянием, называемым мудростью, она делается постоянным созерцанием.

«Почему не остаемся мы в вышнем мире?» — спрашивал Плотин. И тут же отвечал:

«Потому что мы еще слишком от мира сего», то есть еще недостаточно очищены добродетелью. И продолжал:

«Но настанет минута, когда созерцание станет постоянным, и тело уже не будет препятствием» (VI 9, 10, 1).

Таким образом, платиновская добродетель заключается в крайне простой духовной установке. При взгляде на нее извне можно выделить различные ее аспекты и назвать их „здравомыслие“, „справедливость“, „мужество“ или „воздержность“. Но если взглянуть на нее изнутри, это даже не усилие отделиться от тела, это только взор, постоянно направленный к Богу, постоянное упражнение в том, чтобы достичь Божественного присутствия. Можно даже говорить о метаморфозе взгляда. В себе и вокруг себя, во всем окружающем платиновская добродетель хочет видеть лишь присутствие Бога. Благодаря этому упражнению союз с Богом становится постоянным. Созерцание мира Форм и опыт любви к Благу перестают быть редкими и экстраординарными явлениями, уступая место почти осязательному единению, захватывающему человека целиком:

«Иногда умственная работа мудреца может сдерживаться внешними обстоятельствами: например, речи требуют раздумий и рефлексии. Но предмет высшего знания — Благо — всегда в его власти и никогда его не покидает, и, если бы даже мудрец был в знаменитом быке Фала-

рида, оно тем более не покинуло бы его¹. Напрасно было бы называть подобное положение приятным, хоть повтори это тысячу раз, ибо может ли говорить о приятном страдающее существо! Но мы полагаем, что со страдающим началом сосуществует иное начало, которое, хотя и связано со страдающим (пока оно с ним связано), все же пребывает в нерушимом созерцании Блага» (I 4, 13, 3).

В понимании Плотина мудрец в быке Фаларида не будет отрицать, что страдает. Но страшные муки тела, даже осознаваемые душой, затрагивают лишь низшие уровни нашего „я“. Повернувшись к Богу, сосредоточившись на самом возвышенном, душа у Плотина продолжает созерцание и не может отвлекаться на свой низший уровень, охваченный страданием. Бог, с которым она соединилась, есть Благо. Чего же еще ей желать? Что могут ей сделать бедствия, лишение удовольствий, даже страдание? Она обладает Всем, она есть Все, остальное не имеет значения. Ей достаточно союза с Богом.

Такова мудрость Плотина. Мистическая мудрость, не имеющая смысла для того, кто не испытал союза с Богом.

До сих пор мы подходили к плотиновской

¹ Фаларид, тиран Агригентский, сжигал своих жертв в бронзовом быке. По мнению стоиков и эпикурейцев, мудрец счастлив даже внутри быка Фаларида. Именно на эпикурейцев Плотин намекает в строках: может ли говорить о приятном страдающее существо. Эпикурейцы не разделяют чисто духовное и телесное „я“. Они признают лишь телесное „я“. Если телесное „я“ — целиком во власти страдания, оно не может одновременно утверждать, что его состояние приятно. Следует предполагать, что подобную вещь утверждает духовное „я“, всегда погруженное в созерцание Блага.

мысли как бы изнутри. Нет сомнений, что, рассказывая нам об уровнях нашего „я“, о красоте всемирной жизни, о любви к Благу и об очищающей добродетели, Плотин поделился с нами своими внутренними переживаниями. Теперь, кажется, наступил момент рассмотреть воззрения Плотина в некотором роде извне. Надо просить Порфирия, его биографа, поведать нам, каким образом Плотин нашел конкретное решение проблемы, поставленной в начале этой главы: как жить в земном мире после созерцания божественной Красоты и испытал любовь к Благу; более того, как жить здесь в постоянном созерцании?



VI. ДОБРОТА

«Благо полно нежности, благосклонности и кротости. Оно всегда открыто тому, кто его ищет».

(V 5, 12, 33)

Открывая «Жизнь Плотина»¹ Порфирия, современный читатель испытывает некоторую неловкость. Первая же фраза его поражает:

«Плотин стыдился, что у него есть тело» (Жизнь Пл. 1, 1).

Следующие страницы знакомят его со странным субъектом, который отказывается говорить о своих родителях, родине (Жизнь Пл. 1, 3), годе рождения (2, 37) и не допускает, чтобы рисовали его портрет.

Затем Порфирий, не колеблясь, приводит натуралистические подробности:

«У него бывали колики. Но он всегда отказывался от промывательных („Негоже пожилому человеку, — говорил он, — прибегать к подобным средствам“), и не соглашался также принимать териак²: „Я не ем даже мяса домашних животных“, — объяснял он. Он не посещал бани, но каждый день растирался дома. Когда эпидемия чумы была в разгаре, растиравшие его прислужники умерли, и он отказался от этой процедуры» (Жизнь Пл. 2, 1).

¹ Перевод «Жизни Плотина» на немецкий, выполненный Р. Хардером, который вышел в «Plotins Schriften», V с, Hamburg, Meiner, 1958, представляет собой большой прогресс по сравнению с переводом Э. Брейе. Я часто прибегал к нему в данной главе.

² В состав териака входило мясо диких животных, особенно змей.

После рассказа, кстати, очень волнующего, о последней болезни и смерти Плотина, Порфирий сообщает нам некоторые биографические детали, которые учитель ему рассказал во время бесед, и, в частности, следующее любопытное воспоминание детства:

«Хотя он уже учился в школе, и ему было восемь лет, он по-прежнему шел к кормилице и открывал ее грудь, чтобы сосать, но когда однажды ему сказали, что он дурной мальчик, ему стало стыдно, и он перестал»¹ (Жизнь Пл. 3, 2).

Вслед за этим мы переходим к встрече Плотина с его учителем Аммонием, затем к «приключениям Плотина на Востоке»:

«Со дня своей встречи с Аммонием Плотин оставался подле него и так глубоко постиг философию, что захотел узнать и философию персов, и ту, которую почитают индийцы. Когда император Гордиан готовился напасть на персов, Плотин явился в его лагерь и продвигался с армией. Ему было тогда 39 лет, так как он посещал школу Аммония 11 лет. Но Гордиан был убит в Месопотамии. Плотину с трудом удалось бежать, и он укрылся в Антиохии. В это время Филипп стал императором, и в возрасте 40 лет Плотин пришел в Рим» (Жизнь Пл. 3, 13).

С этого момента мы видим, как Плотин постепенно становится главой философской школы. Но в конце античной эпохи философия — это прежде всего „образ жизни“. Можно сказать, что к философии приобща-

¹ Почему из всего своего детства Плотин рассказал Порфирию только этот эпизод? Идет ли речь о психической травме? Сам факт позднего кормления очень часто встречается на Востоке. Если Плотин рассказал эту историю, то, может быть, как пример невольного греха, какой мудрец, достигший совершенства, все же может совершить (ср. 1, 2, 6, 4).

ются, как к религии, и это полностью меняет жизнь. Философ — скорее духовный наставник, чем учитель: он призывает к обращению, затем ведет новообращенных молодых людей, а часто и взрослых, по пути мудрости. Это духовный руководитель. Конечно, он преподает. Занятия, которые он проводит, могут даже иметь несколько технического характер, затрагивать вопросы логики или физики. Но это только умственные упражнения, составляющие часть системы воспитания души в целом.

Таким является нам Плотин по рассказам Порфирия. Он описывает манеру преподавания Плотина, перечисляет окружавших его учеников и рассказывает о некоторых очень выразительных случаях. Прежде всего он говорит о своем учителе с восхищением:

«Его устремленность к самому себе никогда не ослабевала, разве что во время сна, которому, впрочем, мешало то, что он мало ел (часто не ел даже хлеба) и постоянно размышлял о Духе» (Жизнь Пл. 8, 20).

Да, современный читатель, даже не чуждый знания античности, испытывает некоторую неловкость, читая все это. Превосходный знаток Плотина Э. Брейе прекрасно передает это впечатление: «Решительно, — пишет он, — в окружении Плотина не чувствуется того морального здоровья и равновесия, какие присущи школе Эпиктета. Заметны тревожные симптомы усталости и нервного истощения. Постоянная тема учения Плотина, „бегство от мира“, имеет странное сходство с тем „бегством от жизни“, той постоянной потребностью в перемене места,

желанием «идти все равно куда, только прочь от этого мира», которые, по мнению д-ра Пьера Жане, являются признаками меланхолического синдрома. Возможно, этим нервным состоянием объясняется внезапность, с какой Плотин навсегда покинул Александрию, и его полное отчуждение от своей семьи и родины. Разумеется, он был ослаблен суровым режимом, которого придерживался. Он не только не ел мяса, как пифагореец, но и не соблюдал самых элементарных требований гигиены. Добавим, что умственное переутомление, эта постоянная медитация, при которой мысль все время работает и опережает слова, и происходящая от этого бессонница постепенно подорвали его здоровье. Когда Порфирий с ним познакомился, у Плотина было расстроенное пищеварение и очень слабое зрение. Он страдал хроническим заболеванием горла и кожной болезнью. Ко всему прочему, он относился к болезненным состояниям с определенным одобрением, также болезненным.

«Надо, чтобы человек подавлял и ослаблял свое тело, чтобы показать, что подлинный человек есть нечто совсем отличное от вещей внешних... Он не будет избегать страдания; он пожелает даже приобрести опыт страдания» (I 4, 14, 12).

«Это странное философское завещание, — продолжает Э. Брейе, — выходит за рамки стоического безразличия, поскольку доходит до того, чтобы желать страдания»¹.

¹ E. Bréhier, «Plotin, „Les Ennéades“», t. 1, Paris, 1924, p.p. VII-IX.

Что касается д-ра Жилле¹, который распознает в последней болезни Плотина симптомы легочного туберкулеза, он доходит до того, что видит в его духовных проявлениях психические последствия этой болезни, а в платиновской философии — идеал больного человека.

Так из Плотина делают в конечном счете какого-то языческого Паскаля, живущего в постоянном напряжении и страдании, рассматривающего болезнь как нормальное состояние человека.



Многие элементы этой мрачной картины преувеличены. Истории, рассказанные Порфирием, часто неверно интерпретировались, сообщаемые сведения неверно понимались, и даже его умолчания толковались в дурную сторону. Если мы внимательно перечитаем его повествование, перед нами предстанет совсем другой Плотин.

Прежде всего, мы должны примириться с тем, что многое из жизни Плотина нам неизвестно. Порфирий провел с ним только шесть лет. Он узнал его уже в конце жизни, в то время, когда Плотин приближался к старости, и начинала проявляться его последняя болезнь. В силу обстоятельств Порфирий дает нам неполную картину. Он почти ничего не знает о прошлом Плотина, и, разумеется, вынужден делать упор на аскетическом и болезненном образе жизни учителя.

Порфирий слишком мало говорит нам о мо-

¹ P. Gillet, «Plotin au point de vue médical et psychologique», thèse de médecine, Paris, 1934.

лодости Плотина, чтобы можно было дать ее психологическую интерпретацию и различить признаки „меланхолического синдрома“. Ничто в рассказе Порфирия не позволяет утверждать, что для того, чтобы последовать за Гордианом, идущим к Персии, Плотин внезапно покинул Александрию и оставил Аммония. С таким же основанием можно предположить, что сам Аммоний посоветовал ему совершить эту философскую экспедицию, это „паломничество к истокам“ восточной мудрости, которая с незапамятных времен интересовала греческих философов. Что неясно в повествовании Порфирия, это каким образом Плотину удалось приблизиться к императору Гордиану. Как отмечает Р. Хардер (стр. 84-85), за этим приключением Плотина стоят политические течения, которые нам неизвестны. Чтобы Плотин мог участвовать в экспедиции и сопровождать императора, у него должны были быть хорошие отношения с сенаторами — приближенными императора. Эту гипотезу подтверждает бегство Плотина после убийства Гордиана. Гордиан был убит во время солдатского мятежа. Власть захватил узурпатор Филипп. Итак, Плотин скрывается с большим трудом как замешанный в связях со сторонниками императора Гордиана. Мы не знаем, почему он после этого отправляется в Рим, а не в Афины, например. Но, возможно, по прибытии в столицу Империи Плотин не был, как воображают, «неизвестным скромным александрийцем» (Брейе, стр. VI). Если, как можно предположить, на Востоке у него уже были встречи с senatorской аристократией, то неудиви-

тельно, что в Риме он оказывается в дружеских отношениях с такими людьми, как Кастриций Фирм, Марцелл Оронтий, Сабиллин и Рогациан (Жизнь Пл. 7, 24), которые принадлежат к этому кругу.

Что касается аскетизма Плотина, то в нем нет ничего мрачного или болезненного. В нем нет ничего, что бы не соответствовало многовековой традиции образа жизни философа.

Плотин не говорит о своем происхождении, родине, родителях? Он просто применяет на практике советы стоика Эпиктета:

«Если правда то, что между Богом и людьми есть родство, как утверждают философы, людям остается лишь следовать примеру Сократа, то есть никогда не отвечать тому, кто спрашивает, из какой они страны: „Я — гражданин Афин или Коринфа“, а только: „Я — гражданин мира“. Изучив строение Вселенной, постигнув, что над всем есть опережающее, доминирующее и всеобъемлющее „Всё“, включающее Бога и людей, которое породило не только твоего отца и деда, но и все, что живет и произрастает на земле, особенно разумные существа, ибо они по природе своей общаются с Богом, связуемые с Ним разумом, как не назвать себя гражданином мира? Как не назвать себя сыном Бога?» (Эпиктет, „Беседы“, I 9, 1).

Плотин будто бы не соблюдал «самых элементарных требований гигиены»? Это неверно. Плотин не пренебрегает заботой с своим теле. У него есть постоянные массажисты. Видимо, это рабы из дома Гемины, где он живет. И, вероятнее всего, именно в отдельном бассейне этого дома он купается перед массажем, согласно римскому обычаю. Плотин не посещает бани просто потому, что эти заведения были местом забавы, развлечений и

удовольствий. По этому поводу стоит перечитать пятьдесят шестое письмо Сенеки, который описывает оглушительный шум в бане поблизости от него, хлопанье рук массажистов, громкое дыхание гимнастов, вопли продавцов сосисок и напитков, кряхтенье эпиляторов и крики их клиентов, вой пойманных на месте преступления воров и взрывы ярости забияк. Плотин никогда не согласится участвовать в этой суматохе, даже когда его постоянных массажистов унесет эпидемия чумы.

Он мало ест и мало спит? Здесь тоже нет ничего необычного. Привычка к вегетарианству давно уже укоренилась благодаря влиянию пифагореизма. Люди соблюдали умеренность в пище не из аскетизма, а ради здоровья. Сам Плотин напоминает об этом, нападая на гностиков, утверждавших, что могут излечивать болезни путем заклятия злых духов:

«Они утверждают, что очищают тела от болезней. Если бы они делали это, как философы, прибегая к умеренности и строгому режиму, они были бы правы» (II 9, 14, 11).

Что касается сна, Платон уже говорил в своих «Законах», что «много спать нехорошо ни для тела, ни для души» и что «надо тратить на сон лишь столько, сколько полезно для здоровья, то есть немного, надо только, чтобы это вошло в привычку!» (808 b-c). Среди окружавших Плотина людей имелся живой пример пользы, которую приносит здоровью аскетизм:

«Рогациан был сенатором. Он настолько отрешился от земной жизни, что отказался от всего своего имущества, отпустил слуг и отказался от

своего титула. Ликторы ждали его у дверей, чтобы проводить в трибунал; он не пошел туда и не захотел более исполнять свою должность. Он не стал даже жить в своем доме. Но он ходил к друзьям или родственникам, ел у них и ночевал. Он принимал пищу только через день. Это отречение от всего, это освобождение от жизненных забот вернуло ему здоровье, тогда как раньше он так страдал от подагры, что его носили на носилках; и хотя раньше он не мог даже разжать руку, теперь он приобрел способность владеть руками лучше, чем любой ремесленник, выполняющий ручную работу. Плотин любил его; он ставил его выше всех и приводил в пример философам» (Жизнь Пл. 7, 31).

В конечном счете, трудно утверждать, что Плотин относился к болезненным состояниям с нездоровым одобрением. Перечитаем текст, на который ссылается Э. Брейе, весь целиком:

«Человек земного мира может быть красив, велик, богат, может быть властителем людей, ибо принадлежит этому миру. Не завидуйте подобным преимуществам — они обманчивы. Возможно, от рождения мудрец не будет иметь таких преимуществ. Но даже приобретя их, он сведет их к малому, если заботится о себе. Пренебрегая телом, он уменьшит и исчерпает *избыток жизненной силы в нем*. Он оставит свои общественные занятия. *Хотя и заботясь о своем здоровье*, он не будет совсем избегать болезни; он не захочет оставаться без опыта страдания; если он никогда его не испытывал, он пожелает испытать его, *пока молод*. Но, дожив до старости, он уже не захочет, чтобы его покой нарушался удовольствиями или страданиями, — любым из тех приятных либо тягостных состояний, какие мы испытываем на земле, — чтоб не быть вынужденным обращать внимание на свое тело. Испытывая страдания, *он противопоставит им приобретенное умение борьбы с ними*. Удовольствия, здо-

ровье, отсутствие горя ничего не добавляют к его счастью; противоположные состояния ничего у него не отнимают и не принижают его. Если эти первые ничего не дают, что могут у него отнять другие?» (I 4, 14, 14).

Очевидно, Плотин не ищет болезни, страдания, уродства ради них самих. Он восстанет не против тела, а против избытка телесной жизненной силы, рискующей поколебать душу в ее порыве ввысь, к созерцанию Блага. Надо привыкнуть не обращать внимания на телесные ощущения, стать безразличным к удовольствию и боли, чтобы не отвлекаться от созерцания. Значит, надо приучить себя „желать“ страдания и боли в молодости, чтобы не быть застигнутым врасплох, когда они придут естественным образом в старости.

Это известное духовное упражнение стоиков — „предвосхищение“. Надо заранее желать неприятных событий, чтобы лучше их перенести, если неожиданно столкнешься с ними. Свобода — это борьба с тем, что могло бы ее ограничить.

В плотиновском аскетизме можно найти и другие примеры духовных упражнений, принятых у стоиков. Если, например, Порфирий говорит о Плотине, что «его внимание к себе никогда не ослабевало» (8, 20), что «его внутреннее напряжение никогда не спадало, только во время сна» (9, 17), то, употребляя эти слова (внимание — *prosoche*, напряжение — *tasis*), он просто прибегает к терминам, принятым для обозначения бдительности — основной заповеди мудреца-стоика.

Следовательно, постоянная напряженность Плотина подобна той, какая характерна для

Марка Аврелия и Эпиктета. Но в то время как постоянное внимание стоика направлено на события повседневной жизни, в которых он все время пытается различить Божью волю, внимание Плотина обращается к Духу Божьему. Оно неустанно стремится к созерцанию Блага. Может показаться, что его внимание уходит от реальности, бежит от нее и замыкается в абстракции, то есть требует больше сосредоточенности и большего усилия, чем концепция стоиков.

Но это не совсем так. В мудрости Плотина сквозит какая-то мягкость, улыбка, доброжелательность, чувство реальности и деликатность, составляющие контраст с жесткостью и суровостью Эпиктета или Марка-Аврелия. Чтобы понять истоки этой доброты, надо сперва узнать все ее стороны.



Простота, широта ума, доброжелательность, тонкое сочувствие — вот секрет плотиновской педагогики.

«На его занятия разрешалось приходиться всем желающим» (Жизнь Пл., 1, 13).

Возможно, достаточно было просто отодвинуть занавесь, — в те времена часто только занавесь отделяла класс от улицы. Пришедший мог задавать учителю вопросы по своему усмотрению:

«Он просил слушателей, чтобы они сами задавали вопросы. Поэтому его лекции были довольно беспорядочны, и ученики занимались болтовней» (Жизнь Пл. 3, 35).

Это не всем нравилось. Любители новых идей и красивых речей были разочарованы:

«В то время некоторые думали, что он чванится, присваивая себе мысли Нумения. Они считали его болтуном, говорящим банальности, и презирали. Дело в том, что они не понимали его речей, а сам он был полностью лишен напыщенности и кичливости софистов. Его лекции походили на простые беседы, его логические импликации не сразу были понятны. Впрочем, когда я, Порфирий, слушал его в первый раз, у меня тоже было такое впечатление» (Жизнь Пл. 18, 2).

Правда, Порфирий быстро стал избранным собеседником, но это не смягчило недовольных, совсем напротив:

- * «Однажды некий Тавмасий вошел в класс и заявил, что хочет, чтобы Плотин говорил на общие темы и так, чтобы его речь можно было записывать, потому что этот обмен вопросами и ответами между Порфирием и Плотинном слушать невыносимо. Плотин ответил: «Но если бы мне не надо было решать проблемы, которые передо мной ставит Порфирий, я не мог бы сказать ничего, что можно было бы записать» (Жизнь Пл. 13, 12).

Такой способ обучения, дезориентировавший некоторых слушателей, требовал от Плотина безграничного терпения:

«Он очень доброжелательно относился к вопросам, которые ему задавали, и рассматривал их с неустанным вниманием. Три дня подряд я спрашивал его о том, каким образом душа присутствует в теле, и он не переставал объяснять мне свою мысль» (Жизнь Пл. 13, 9).

Слушатели не всегда задавали вопросы. Иногда ученик читал комментарий к тексту Платона или Аристотеля одного из великих толкователей II-III веков, например, Алексан-

дра или Нумения. Затем Плотин брал слово:

- * «Никогда не бывало так, чтобы просто прочли отрывок из текста и все. Плотин давал ему оригинальное объяснение, отличающееся от общепринятого. В своем анализе он руководствовался принципами Аммония. Все происходило очень быстро: он в нескольких словах объяснял трудное место, затем вставал» (Жизнь Пл. 14, 14).

Плотин всегда стремится дойти до сути. Его созерцание не прерывается. Он не придает значения литературной форме. Однако страсть к поглощающему его предмету пробуждает в нем естественное красноречие.

«У него был талант хорошо объяснять на занятиях, и он прекрасно умел находить нужные мысли. Но некоторые слова он произносил неправильно... он и писал их неверно. Когда он говорил, его ум как бы становился зримым и освещал его лицо. Всегда приятный на вид, он делался тогда прекрасным. На лбу его выступала легкая испарина. Он светился добротой» (Жизнь Пл. 13, 1).

Следующий эпизод свидетельствует о скромности Плотина, даже некоторой робости:

- * «Однажды Ориген (один из его бывших соучеников из школы Аммония) вошел в класс во время лекции. Плотин покраснел и хотел встать, чтобы закончить урок. Но Ориген просил его продолжать. „Не хочется говорить, — сказал Плотин, — когда слушатели уже знают то, что ты скажешь“» (Жизнь Пл. 14, 20).

Во всяком случае, Плотин призывает своих учеников к простоте и скромности:

«Та философия, какую мы изучаем, не ищет

других отличий, кроме простоты нравов и чистоты чувств: она стремится к серьезности, а не к дерзости; конечно, она дает нам уверенность в себе, но надо, чтобы этой уверенности сопутствовали здравый смысл, большая осмотрительность и благоразумие, а также крайняя осторожность» (II 9, 14, 38).

Во всем этом проглядывает то же пренебрежение к чисто внешнему, то же нежелание привлекать внимание дерзким или напыщенным видом, злоупотреблять внешней атрибутикой, очаровывать или навязывать свои взгляды. То же видно из его манеры писать:

- * «Он писал сжато, насыщенно, кратко, был более щедр на мысли, чем на слова. Большею частью он писал в состоянии вдохновения и восторга» (Жизнь Пл. 14, 1). «Он не желал перечитывать написанное. Он даже не прочитывал первый раз, что написал, потому что ему мешало зрение. Он плохо выписывал буквы, неясно разделял слоги, не заботился об орфографии. Он думал только о смысле. И, что нас всех удивляло, такой манеры писать он придерживался до конца жизни» (Жизнь Пл. 8, 1).

Его книги — плод глубокого размышления:

«Он мысленно находил решение проблемы, продумывал его от начала до конца, потом записывал результат; он записывал все свои мысли так последовательно, что казалось, он переписывает из книги. Разговаривая с кем-то, ведя беседу, он по-прежнему думал об интересующем его предмете. Он поддерживал разговор и в то же время продолжал, не прерываясь, размышлять о проблемах, которые хотел разрешить. Когда собеседник уходил, он, даже не читая того, что уже написал (мы говорили, что зрение не позволяло ему перечитывать написанное), немедленно до-

бавлял то, что должно было следовать, как если бы не было интервала, посвященного беседе. Так он в одно и то же время был внутренне сосредоточен на своих мыслях и при этом говорил с другими людьми» (Жизнь Пл. 8, 8).

Превосходная формулировка! Как прекрасно она объясняет секрет Плотина!

Несомненно, речь идет об исключительном даре, ученики Плотина это почувствовали. Но, кажется, эта необыкновенная сила ума в некотором роде обусловлена нравственным долгом. Плотин не хочет прерывать созерцание, но не хочет и отказывать во внимании ближнему. И все происходит так, как если бы полная повернутость к Богу позволяла ему или даже требовала от него участия к людям.



В качестве духовного наставника Плотин сохраняет эту доброжелательность, мягкость, уважение к ближнему.

Он заботится о том, чтобы давать своим ученикам индивидуальную работу. Амелий, например, должен дать письменный ответ Порфирию, которому, как новому ученику, трудно было принять один из важных аспектов в учении Плотина (18, 14). Вспомним также эпизод с ритором Диофаном: Плотин, возмущенный тем, что тот восхваляет Алкивиада, поручает Порфирию написать опровержение (15, 6). Кроме того, Плотин просит Порфирия сделать доклад о сочинениях, которые афинский философ Евбул послал своему учителю (15, 18). Возражая гностикам, Плотин опровергает в своих лекциях и в одной из работ основные постулаты их доктрины и поручает Амелию и Порфирию прочесть все их сочи-

нения и обсудить их (16, 9). К этому надо добавить конспектирование лекций (3, 46) и просмотр сочинений Плотина (7, 51).

Порфирий с некоторым хвастовством рассказывает о поощрительных высказываниях учителя. В связи с этим он рисует довольно живую картину из жизни школы:

«На дни рождения Платона и Сократа Плотин приносил жертву в их честь и приглашал своих учеников на обед, во время которого самые способные должны были выступать перед собравшимися» (2, 40). «На день рождения Платона я прочел поэму о „Священном браке“. Я придал ей оттенок вдохновенного восторга, следуя мистической, загадочной сущности сюжета. При этом кто-то сказал: „Порфирий обезумел“. Тогда Плотин сказал так, чтобы все слышали: „Ты проявил все, что в тебе есть: ты поэт, философ и жрец“» (15, 1).

Мы уже встречали описание того, как Плотин во время речи Порфирия все время повторял строку из Гомера: «Так порази его, так, если подлинно светоч ты людям» (15, 15), или как он ответил Тавмасию: «Если бы Порфирий меня не спрашивал, мне нечего было бы сказать такого, что можно было бы записать» (13, 15).

За этим старанием Порфирия выделиться угадывается школьное соперничество и особенно ревность Порфирия к Амелию, который уже знал Плотина 18 лет, когда Порфирий пришел в Рим. Это обычная вещь во всех школах, духовных или философских. Но Плотин, кажется, никому не отдает предпочтения. Он берет каждого таким, как он есть, и старается побудить его развивать лучшее, что в нем заложено.

Часто говорилось, что Плотин жил в узком, замкнутом мирке. Ж. Биде говорит о „монастырской атмосфере“, о „группке бледных затворников“¹. А д-р Жилле видит в том, что Плотин предпочитает общаться с ограниченным числом учеников, симптом нервного заболевания, обусловленного туберкулезом.

Но в этом случае рассказ Порфирия снова неверно интерпретируется. Порфирий проводит различие между многочисленными слушателями и ограниченным числом адептов (7, 1). Однако это разделение можно провести, говоря о любой философской школе античности, особенно поздней античности. Не надо представлять себе философа тех лет подобным профессору университета, читающему публичные лекции. Как мы уже говорили, это наставник в духовной жизни. Одни слушают, но не следуют его предначертаниям. Другие полностью меняют свою жизнь, поступают в его школу, пользуются его советами и хотят жить подле него. Они становятся его спутниками (*hetairoi* 2, 42), а также и его последователями (*zelotai* 7, 1). Они принимают не доктрину, а образ жизни. Так поступали уже ученики Мусония Руфа или Эпиктета.

Порфирий говорит также, что писания Плотина были доступны только для учеников:

«Эти книги доверялись лишь небольшому числу людей. Их давали не каждому; получить их было нелегко и непросто; тщательно обдумывалось, кому их дать» (Жизнь Пл. 4, 14).

Самому Порфирию дали эти книги только тогда, когда он доказал, что хорошо понял

¹ Ж. Биде, «Жизнь Порфирия», Гент, 1913, стр. 39.

мысль учителя. Услышав Плотина в первый раз, Порфирий написал трактат, где оспаривал один пункт его теории, с которым был не согласен.

«Плотин попросил Амелия прочесть ему мой труд, затем сказал, улыбаясь: „Амелий, это твое дело объяснять ему трудности, с которыми он встретился, так как он не знает наших воззрений“. Амелий написал довольно длинную книгу в противовес моим возражениям; я со своей стороны ответил на то, что он написал. Амелий опять ответил на мою книгу. Наконец, я с трудом понял учение Плотина и изменил мнение. Я написал отречение от своих прежних взглядов, которое прочел на занятиях. С тех пор мне доверили книги Плотина» (Жизнь Пл. 18, 11).

- * Но чтобы понять, о чем говорит Порфирий, следует вспомнить, что означало опубликовать книгу во времена античности. Не будем забывать, что в ту эпоху книги представляли собой рукописи, их переписывали и при желании могли фальсифицировать. Поэтому опубликовать книгу почти всегда значило доверить ее кругу друзей, бравших на себя ответственность за ее распространение. Разумеется, для философа этот дружеский круг представлял собой группу настоящих выучеников, тех, кто понял его теорию. Только они могли засвидетельствовать подлинность его сочинений, обеспечить их переписку и распространение. Притом философ писал не для всего человечества, не для универсальной аудитории. Точнее говоря, он письменно отвечал на вопросы своих учеников. Порожденные конкретными обстоятельствами, эти литературные сочинения адресованы конкретной аудитории или даже одному ученику:

„Плотин решил писать на темы, которые возникали...» (Жизнь Пл. 4, 11). „Многие проблемы рассматривались, когда мы с ним собирались, и мы с Амелием попросили его записывать это» (5, 5). «Темой этих сочинений были возникавшие проблемы» (5, 60).

Таким образом, небольшое число учеников является одновременно хранителем и адресатом трудов учителя. Следя за тем, чтобы его труды не передавались кому попало, Плотин поступает в соответствии с довольно распространенной практикой, необходимость которой легко понять. Мы располагаем, например, письмом Св. Августина, где он приводит список друзей, которым можно передать одно из его сочинений¹.

Если Порфирий настаивает на этом моменте, то это связано с желанием дать почувствовать читателям, как высок был его престиж в школе. Плотин не только разрешил передавать Порфирию свои сочинения, что уже само по себе являлось привилегией, но еще и поручил ему просматривать их и готовить к окончательной публикации. Отметим мимоходом мудрость духовного наставника: Порфирий хороший филолог, надо дать ему возможность применить свой талант.

В действительности еще при жизни Плотина его сочинения вышли за пределы узкого круга учеников. Мы видим, как вовсе не исповедующий идеи Плотина афинский ритор и философ Лонгин, бывший учитель Порфирия, пишет Порфирию с просьбой

¹ См. Н.-Ж. Marrou, «La technique de l'édition à l'époque patristique», dans «Vigiliae christianae», 3, 1949, p. 217.

прислать некоторые сочинения нашего философа в дополнение к тем, какие Амелий уже ему передал (Жизнь Пл. 19, 6).

Итак, из того факта, что Плотин следил за распространением своих трудов, нельзя делать вывод, что он мог жить лишь в душной атмосфере замкнутого общества.

Кстати, если внимательно прочесть список его учеников, приводимый Порфирием, видно, что в этой группе есть самые разные личности. Многие из ближайших друзей Плотина даже не полностью приобщены к философии. Не всегда даже проводится четкая грань между просто слушателями и адептами:

- * «У него было много слушателей. Но среди настоящих приверженцев, посещавших его из любви к философии, был прежде всего Амелий из Этрурии, фамилия его была Гентилиан. Плотин любил называть его Америк (через „р“), так как говорил, что лучше производить его имя от *amegeia* (нераздельность), чем от *ameleia* (небрежность). Еще был один врач — Павлин из Скифополя. Амелий называл его „малыш“ (*mikkalos*). У него было много познаний, которые он плохо переварил. Еще у Плотина был учеником врач из Александрии — Евстохий. Плотин познакомился с ним к концу жизни и до самой смерти лечился у него. Евстохий полностью посвятил себя учению Плотина и приобрел качества настоящего философа. Плотин посещал также Зотик, поэт и критик, который сверял произведения Антимеха и сделал прекрасное стихотворное переложение «Крития» Платона. Он ослеп и умер незадолго до смерти Плотина... Еще у него имелся ученик Зет, арабского происхождения. Он был женат на дочери Феодосия, ученика Аммония. Он

тоже был врач, и Плотин его очень любил. Он занимался политикой и проявлял большую склонность к общественной деятельности, которую Плотин старался сдерживать. Плотин был с ним так близок, что удалился в его загородное владение в шести милях от Минтурн» (7, 1).

Затем следует перечисление политических деятелей, преимущественно сенаторов, которые были слушателями Плотина: Кастриций Фирм, Марцелл Оронтий, Сабиллин и Рогациан, чья история нам уже известна.

Потом еще египтянин:

«Также к нему часто приходил Серапион из Александрии, бывший адвокат, который принимал участие в философских дискуссиях. Но он так и не смог отказаться от своих дурных привычек финансиста и ростовщика» (Жизнь Пл. 7, 46).

И наконец:

«И меня, Порфирия из Тира, он также считал одним из самых любимых учеников и пожелал доверить мне исправление его сочинений» (7, 50).

Итак, перед нами круг самых разных людей: настоящие философы, но и врачи, филологи, политические деятели, ростовщики. Плотин дарит своей дружбой не обязательно тех, кто лучше всех следует его философии. Например, он очень близок с Зетом, который не полностью отрешился от политических интересов.

Нет, Плотин не живет среди „бледных затворников“. В доме, где он живет, наверняка звучит смех, шумят и кричат дети... Это наверняка очень большой дом, ведь это дом Гемини, женщины, по-видимому, принадлежав-

шей к римской аристократии. Но не один Плотин там живет:

«Многие мужчины и женщины из лучших семей, чувствуя приближение смерти, приводили к нему своих детей, мальчиков и девочек, и доверяли их ему вместе со всем состоянием, как доверили бы святому и божественному хранителю. Ее дом полон был юношей и девушек» (9, 5).

Порфирий говорит об особой заботе, с какой Плотин относился к своим питомцам:

«Среди этих молодых людей был некто Полемон, чьим воспитанием он руководил и контролировал его занятия грамматикой» (9, 10).

Эта роль опекуна налагала на него многочисленные бухгалтерские заботы:

«Он имел терпение проверять счета, которые предъявляли приставленные к детям служители, и следил за тем, чтобы они были точны. „Эти дети — еще не философы, — говорил он, — так нужно сохранить в целости их имущество и доходы“» (9, 12).

Возникали также домашние проблемы:

«Однажды украли дорогое ожерелье у Хионы, которая поселилась с детьми в доме Плотина, достойно соблюдая образ жизни вдовы. К Плотину привели всех рабов. Он посмотрел на них. Указав на одного, он сказал: „Вот вор“. Сначала раб отрицал свою вину, хотя его секли, но в конце концов признался в краже, принес ожерелье и отдал его» (11, 2).

По поводу этой истории Порфирий справедливо замечает, что

«Плотин необыкновенно хорошо знал человеческую психологию» (11, 1).

Плотин узнает человека по глазам. Здесь мы снова встречаемся с темой взгляда:

«Характер человека можно узнать, глядя ему в глаза или рассматривая некоторые части его тела. Так можно определить опасности, которым он подвергается, и способы избежать их» (II 3, 7, 9).

Этот взгляд Плотина, которому все открыто, есть взгляд, идущий из высшего мира, различающий за внешним духовную реальность. Именно так видят души в сверхчувственном мире:

«И в земном мире мы можем узнавать людей по глазам, даже когда они молчат. Но в высшем мире все тело прозрачно; все человеческое существо как бы превращается в один большой глаз; нет более ничего скрытого или фальшивого. Вы не успели еще заговорить с другим, как он, видя вас, уже знает о вас все» (IV 3, 18, 19).

Мы видим, как этот духовный взгляд Плотина обращается на окружающих:

«Он мог предсказать, что станется с каждым из детей, которые жили с ним. Например, он предсказал по поводу Полемона, что он полюбит и что жизнь его будет короткой; так и случилось» (11, 8).

Порфирий сам испытал его пронизательность:

«Однажды он заметил, что я думаю о самоубийстве. В то время я жил у него в доме. Он неожиданно подошел ко мне и сказал, что это намерение не происходит от подлинно духовного состояния души, что это просто болезненная меланхолия. Он посоветовал мне путешествовать. Я послушался его и уехал в Сицилию... Так я избавился от желания покончить с собой, но это помешало мне остаться с Плотиним до его смерти» (11, 11).

Драгоценное свидетельство! Ученик пере-

живает очень серьезный душевный кризис: Плотин говорит и повторяет, что надо освободиться от тела, так почему бы не сделать этого добровольно, физическим способом, покинув здешнюю юдоль навсегда, раз ты устал от своего тела и от жизни? Не говорили ли стоики, что мудрец волен покинуть этот мир, когда хочет? И как странно, перебирая эти черные мысли, увидеть, что Плотин подходит к тебе и говорит: «То, о чем ты думаешь, идет не от Духа, а от тела, да, от дурного состояния желчи!». Удивительно, что тебя разгадали до самых глубин, удивительно узнать, что «дело так просто», удивительно, наконец, что тебе предлагают столь простое средство! И однако, это средство меняет всю жизнь. Ты стремился быть в школе первым, совершенствовался в ученых занятиях, упражнялся в аскетизме и медитации. А учитель отсылает тебя „проветриться“!

Сколько же глубины, деликатности и здравого смысла в духовном наставничестве Плотина! Он не только угадывает душевный кризис, но и понимает его настоящую причину. Порфирий искренне считает, что им руководит Дух. Плотин сразу же видит, что это не так, но он знает также, что Порфирий не виноват в своем состоянии: это болезнь, болезнь надо лечить. Рецепт прост: необходимо отвлечься, путешествовать. Но, несомненно, Порфирий извлечет духовную пользу из этого путешествия: он вновь обретет себя, удалившись от сутолоки Рима, от борьбы честолюбий и соперничества, что, возможно, и было подлинной причиной его меланхолии.

Итак, Плотин вовсе не мудрец, удаливший-

ся в башню из слоновой кости: в доме Геминны живут эти сироты, эти рабы, которые вооружены, эти ученики, у которых иногда случаются драматические душевные кризисы:

«Тем не менее, несмотря на то, что ему постоянно приходилось помогать стольким людям в делах повседневной жизни, ни на минуту, пока он бодрствовал, не давал он ослабевать постоянному устремлению своей души к Духу. Он был кроток и всегда был в распоряжении своих близких. Поэтому за 26 лет, которые он прожил в Риме, у него, хотя он и играл роль арбитра во многих ссорах, никогда не было ни одного врага среди политических деятелей» (9, 16).



Эта кротость Плотина — сознательное отношение к жизни, обусловленное всем его духовным опытом.

Следует мириться с существованием материального мира, ибо в нем находит свое проявление мир Форм:

«Быть может, гностики скажут, что их доктрина побуждает нас отрешаться от тела и ненавидеть его, тогда как наша теория привязывает душу к телу. Но это подобно тому, как два человека живут в одном доме. Один критикует постройку и все же остается в доме. Другой не критикует. Он даже говорит, что архитектор построил его с большим искусством, и ждет времени, когда уйдет оттуда и не будет больше нуждаться в пристанище» (II 9, 18, 1). «Тот, кто жалуется на то, как устроен мир, не знает, что делает и на что посягает. Ибо он не ведает непрерывного порядка вещей, связи между первыми и вторыми, между вторыми и третьими, и так далее, вплоть до самых последних. Так не будем же гнушаться некоторыми творениями из-за то-

го, что они ниже первых: надо с кротостью принимать природу всех существ» (II 9, 13, 1).

Надо принимать собственное тело со смирением: действительно, мудрец знает, что достаточно сосредоточиться, чтобы низменная сторона его существа пребывала в мире и не мешала созерцанию. Но если тело снова будет его отвлекать, он перенесет это терпеливо:

«Чтобы отрешиться от тела, душа должна замкнуться в себе и пребывать свободной от всех страстей. Конечно, существуют неизбежные удовольствия. Но душа будет воспринимать их только как отвлеченные ощущения; они будут подобны для нее лекарствам или средствам, предупреждающим страдания, чтобы они не смущали душу. Что до самих страданий, душа должна подавлять их. Если она не в силах это сделать, она будет переносить их *со смирением* и ослабит их, стараясь, чтобы они не задевали ее» (I 2, 5, 5).

Затем Плотин уточняет, как душа должна оставаться независимой от присутствующей в ней низшей стихии, чьи силы — желание и агрессивность — переполняют тело. Затем он продолжает:

«Короче говоря, сама душа останется незапятнанной всем этим. Но она захочет также подвергнуть очищению слабейшую свою часть, чтобы даже эта низшая часть не испытывала более волнений, идущих извне, или же, если это случится, чтобы эмоции эти не были сильными; тогда такие потрясения станут редки и будут быстро стихать благодаря воздействию души» (I 2, 5, 21).

· Глубокий смысл этого кроткого отношения к самому себе открывается нам в следующих строках:

«Низменная часть души уподобится человеку, живущему вблизи мудреца. Соседство это приносит свои плоды: либо он становится похож на него, либо так его почитает, что не посмеет сделать что-то, чего мудрец не пожелал бы. Поэтому внутренней борьбы не будет. Присутствия Разума достаточно: низшая часть души склонится перед ним. Если ее что-то смущает, она сама будет досадовать, что не пребывает в покое в присутствии своего властелина, и сама же будет обвинять себя в слабости» (I 2, 5, 25).

Здесь мы подходим к пониманию того, в чем секрет доброты Плотина. Мудрец силою своей духовной жизни преобразует низшую часть своей души, как преобразует и людей, которые с ним общаются. Ибо в существующей действительности самым эффективным действием является чистое присутствие. Благо воздействует на Дух своим присутствием, и Дух воздействует на душу, а душа на тело одним своим присутствием.

Итак, в плотиновском аскетизме нет борьбы с самим собой, нет духовного „конфликта“. Для преобразования всего человеческого существа вкупе с его низшими проявлениями достаточно, чтобы душа сосредоточилась на созерцании, чтобы она обратилась к Богу.

Может возникнуть мысль, что это созерцание поглощает душу и мешает обращать внимание на события внешнего мира. Но — тому свидетельство жизнь Плотина — при достижении определенного уровня внутренней чистоты, когда созерцание стало постоянным, а взгляд чистым и как бы излучающим свет, устремленность к Духу не исключает внимания к ближнему, к окружающему миру, к собственному телу. Одновремен-

ная открытость для Духа и для других людей порождается все той же свободой, все тем же любовным ожиданием. Внимание, о котором говорилось, — это и есть доброта. Преображенный взгляд, озаряя своим сиянием все окружающее, вливает благодать, идущую от Бога. Утвердившись в Благе, взгляд Плотина проникает в то, что вещи как бы порождаются Благом. Итак, нет больше понятий „извне“ и „вовне“, есть единый свет, и душа проникнута к нему благим чувством:

«Чем лучше ты сам, тем более ты доброжелателен по отношению ко всему окружающему и к людям» (II 9, 9, 44).

Плотин чувствовал, — и в этом вся его жизнь, — что доброта, как и благодать, возвещают о присутствии Единого:

«Благо полно нежности, благосклонности и кротости. Оно всегда открыто тому, кто его ищет» (V 5, 12, 33).



VII. ОДИНОЧЕСТВО

«Бегство единоного — к Единому».
(VI 9, 11, 50)

- * В жизни Плотина была мечта, мечта, носившая немного выпреннее, но красноречивое имя «Платонополис»:

«Император Галлиен и его супруга Салонина очень уважали и почитали Плотина. Он воспользовался этой дружбой, чтобы просить о восстановлении города, который, как говорили, существовал когда-то в Кампании и был полностью разрушен. К восстановленному городу планировалось присоединить соседнюю территорию. Его население должно было жить по законам Платона, и город должен был называться Платонополисом. Плотин обещал поселиться там со своими учениками. Это желание философа было бы с легкостью исполнено, если бы некоторые лица из окружения императора не воспротивились этому из ревности, недоброжелательства или некоего злого умысла» (Жизнь Пл. 12, 1).

Каковы были подлинные причины этой неудачи? Может быть, советники Галлиена сразу поняли, что Плотин «не обладал качествами основателя городов»¹? Или же сам император хотел таким образом выразить свою неприязнь к кружку сенаторов, который формировался вокруг Плотина и получил бы территориальную опору в новом плотинском городе?²

Как бы то ни было, эта история остается загадочной. Трудно узнать, что именно собирался делать Плотин. Говорили, что «Плато-

¹ E. Bréhier, «Plotin „Les Ennéades“», т. 1, р. XIII.

² R. Harder, «Plotins Schriften», V c, s. 321.

нополис — это плотинский поселок, ставший монастырем»¹. Это может быть верно, и для той эпохи в этом нет ничего необычного. Задолго до того времени уже существовали подобные поселения с монастырским укладом, как бы предоставлявшие идеальные условия для философской жизни. Имелись, например, общины пифагорийцев и монастыри эссенов. В общем, влечение к досугу, заполненному учебой, к чисто созерцательной жизни, чью привлекательность еще больше увеличивает чистая радость духовной дружбы, характерно для всей античности, и оно даже усиливается в конце Римской империи. Через сто лет после Плотина Св. Августин до своего обращения также будет мечтать о фаланстере философов, где бы он мог на свободе при полном обобществлении имущества вместе со своими друзьями бежать от «хлопот и суеты человеческой жизни» («Исповедь», VI 14, 24). И этот идеал он частично осуществит в имении Верекунда в Кассициаке. Но что поражает в проекте Плотина, так это его размах. Речь идет не о маленьком поселении, а о целом городе, чье население должно жить по законам Платона. Поскольку известно, как неприязненно относился Плотин к любой политической деятельности, такой замысел изумляет. Приходится думать, что наш философ хотел в некотором роде применить на практике политическую часть учения Платона, о которой в своих сочинениях практически не упоминает. Видимо, он представлял себе эту политику как организацию жизни,

¹ E. Bréhier, *ibid.*, p. XIII.

целиком посвященной созерцанию. С его точки зрения, мудрец не обязан, но может заниматься деятельностью такого рода:

«Если ты соединился с Ним и пребывал в Нем достаточно долго, иди и объяви другим, если можешь, что такое союз в высшем мире (видимо, подобный союз познал Минос, почему и получил имя „Друга Зевса“; думая об этом союзе, он учредил законы, являющиеся его отражением; установленные им законы — плод общения с Божеством); или же, если считаешь политическую деятельность недостойной тебя, оставайся в горне мире, если хочешь» (VI 9, 7, 21).

- * Если трудно угадать, чем мог бы быть Платонополис, можно по крайней мере предполагать, что, мечтая о нем, Плотин воображал, что свет философии снизойдет на большое число людей и что вокруг него соберется достаточно большая община, чтобы в ней могло осуществиться «Государство» Платона.

Тем большее волнение мы испытываем, видя, как Плотин заканчивает жизнь в одиночестве и страданиях.

- * К началу 268 г. Плотин сам советует Порфирию оставить его и путешествовать. В том же году или на следующий год Амелий в свою очередь покидает его и отправляется к Лонгину, который находится в Тире, в Финикии, при царице Зенобии. Любимые ученики Плотина от него далеко. И тут болезнь наносит ему удар.

«Постепенно его злокачественная ангина становилась хронической. Пока я был с ним, она была еще мало заметна. Но — я узнал это от его друга Евстохия, который оставался при нем до его смерти и рассказал мне об этом, когда я вернулся — после моего отъезда его болезнь так

усилилась, что голос его потерял всякую ясность и звучность, стал хриплым; зрение ослабело; руки и ноги покрылись язвами. Друзья стали избегать встречаться с ним, так как он имел привычку целовать их при встрече. Из-за этого он покинул Рим, уехал в Кампанию и поселился в имении Зета, одного из своих старинных друзей, к тому времени уже умершего. Это имение давало ему необходимую пищу. Но ему приносили также еду из владения Кастриция в Минтурнах. Что же касается Евстохия, он жил в ПUTEОЛАХ» (Жизнь Пл. 2, 9).

Что за болезнь была у Плотина? Были ли симптомы, описанные Евстохием, признаками elephantiasis graeca, т. е. туберкулоидной проказы, как думает Опперман¹, или же легочного туберкулеза, как полагает д-р Жилле? Нам трудно судить. Но эта болезнь так отвратительна, что все друзья и ученики избегают учителя. Тогда он удаляется в имение Зета, где часто проводил раньше летние каникулы.

Когда читаешь об этом, на ум приходит страшная мысль Паскаля:

«Мы смешны, находя удовольствие в обществе себе подобных! Жалкие, как и мы, беспомощные, как и мы, они нам не помогут; человек умирает одиноким. Поступай же так, как если бы ты жил один» (211 Вг.).

Еще в Риме, видя, что ученики удаляются от него, а затем находясь в Кампании, Плотин продолжает писать. С этого времени он пишет трактаты только на нравственные темы: мудрость, счастье, Провидение, природа зла, смерть. Он их посылает Порфирию, но это все равно, как если бы он писал для се-

¹ Н. Oppermann, «Plotins Leben», Heidelberg, 1929.

бя самого. Это последние речи, обращенные к себе. Их абстрактная, безличная форма не может полностью скрыть от нас усилий, которые делает Плотин, чтобы быть спокойным. Он сам себе рисует портрет идеального мудреца:

«Счастье заключается в наибольшей полноте жизни... Но полная жизнь, подлинная и важнейшая жизнь, — это жизнь чисто духовная. Все остальные виды жизни не полны. Они — лишь отражения жизни, они не совершенны и не чисты... Жизнь человека полна, когда он живет по законам разума, или, еще лучше, по законам Духа... Тот человек счастлив, который стал самой этой жизнью Духа, которому удалось слиться с нею в одно целое. Все, что не есть в нем жизнь Духа, становится для него лишь внешней оболочкой: это больше не часть его самого, ибо он не хотел бы вновь обрести ее: она была бы частью его, только если бы он хотел этого. — Что же есть Благо для такого человека? — Он сам для себя — то Благо, которым он обладает. Истоки этого Блага в нем, это трансцендентное Благо... В подобном состоянии он ничего более не ищет. Чего он мог бы искать? Того, что ниже его? Разумеется, нет. А лучшим он уже обладает»¹ (I 4, 3, 24 — 4, 23).

Мудрец приучает себя смотреть на вещи *sub specie aeternitatis*.

«Что есть подлинно великого в человеческом мире, не стоящего презрения того, кто поднялся высоко и не привязан более к земной юдоли? И если он считает, что счастливая судьба, как бы высока она ни была, не имеет большого значения, будь это судьба царя, либо правителя городов или народов, либо основателя колоний и по-

¹ Св. Амвросий использовал весь этот трактат Плотина в своей проповеди «*De Jacob et vita beata*». Ср. данный отрывок и «*De Jacob*» 1,7,29.

селений (пусть даже это его собственная судьба), как сможет он считать важными событиями падение империи и гибель отчизны?.. Подумаешь, великие события! Это только дерево, камень и, волею Господа, смерть смертных существ!¹ Таково ли будет мнение мудреца, который уверен, что смерть лучше, чем жизнь в своем теле?» (I 4, 7, 14).

И Плотин подробно развивает традиционную тему стоиков: страдания, болезни, превратности судьбы не трогают мудреца ввиду его независимости от внешних обстоятельств.

«А его собственные страдания? — Когда они будут сильны, он будет переносить их, сколько сможет: когда они превзойдут меру, он умрет. Его мучения не будут вызывать жалости; свет в его душе струится подобно сиянию фонаря в бурю среди жестоких порывов ветра»² (I 4, 8, 1).

Образ лиры помогает понять истоки этой внутренней свободы:

«Мудрец заботится о своем земном „я“ и мирится с ним, пока это возможно; так поступает музыкант со своей лирой, пока она не вышла из строя. Если лира приходит в негодность, он берет другой инструмент или отказывается играть на лире, перестает ею пользоваться, потому что теперь у него есть другие занятия, кроме лиры. Он кладет ее на землю. Он больше не смотрит на нее. Он поет без аккомпанемента. Однако в

¹ Умиравший Св. Августин повторит эти слова Плотина, см. Possidius, «Vita Augustini», 28: «Non erit magnus magnum putans quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales».

² Св. Амвросий, «De Jacob», 1, 8, 36: «Когда мудрец будет испытывать самую жестокую муку, он не будет вызывать жалость, но покажет, что сила его души, подобно свету фонаря, продолжает сиять посреди сильнейших ветров и страшных шквалов и не может погаснуть».

начале инструмент был дан ему не с праздной целью. Он часто на нем играл»¹ (I 4, 16, 22).

Снова традиционный образ! Но как последняя строка передает личное отношение! Как хорошо выражает природную доброту Плотина! Никакого раздражения против тела, причиняющего страдания, ставшего непригодным, тела, которого он скоро лишится! Скоро это уже не будет иметь значения. Скоро Плотин сможет петь без инструмента. Но за что ему упрекать свое тело? Это была лира, прекрасная лира, и она ему хорошо послужила.

Но зачем суждено было, что мы имели тело, и зачем нужно теперь с ним расставаться? Зачем существует материальный мир с его муками и борьбой, терзающими человека? Где корень зла?

Плотин упорно размышляет над этими вопросами, но не дает в своих последних сочинениях связного ответа.

Свои мудрые максимы и поучительные мысли, возвышающие его борющуюся со страданием душу, он черпает из прочитанного или из воспоминаний, из «Законов» Платона и трактатов стоиков о Провидении; они помогают ему взирать безмятежно на тот мир, и страшный и прекрасный, который он покидает.

¹ Св. Амвросий, «De Jacob», 1, 8, 39: «Если кто-то имеет привычку аккомпанировать себе на кифаре и увидит, что инструмент сломан, разбит, струны порваны, играть больше нельзя, он отбросит его; он не будет больше подбирать на нем мелодию, но удовольствуется собственным голосом. Так и мудрец: он оставит на земле ставшую ненужной кифару собственного тела; он воссоздаст себя в сердце своем».

Зло не инородное явление для вселенского порядка, так как оно происходит из этого порядка. Все вещи не могут принадлежать к первому ряду. Но чем более они удалены от Первоначала, которое есть абсолютное Благо, тем более они лишены Блага. А зло — не что иное, как отсутствие Блага¹.

Принимать всемирный порядок — значит принимать наличие различных уровней Блага, то есть косвенным образом принимать наличие зла. Не следует критиковать мирской порядок, если имеются следствия, которые кажутся нам дурными:

«Мы подобны невежественным критикам, которые упрекают художника, что он не положил всюду красивых красок. Но он положил всюду те краски, какие были ему нужны. В городах с хорошим управлением жители не равны между собой. Это все равно что ругать театральную пьесу за то, что не все персонажи — герои и есть среди них слуга или грубый сквернослов. Уберите эти низшие роли! Пьеса не станет от этого прекраснее, потому что они нужны ей для полноты» (III 2, 11, 9).

Итак, следует согласиться с таким порядком вещей и законами вселенной, какие вытекают из Божественной мысли и в конечном счете из Блага. Добро и зло, награда и возмездие «в порядке вещей», который есть божественный порядок:

«Если есть безоружные, хорошо вооруженные

¹ Св. Амвросий повторит также это наставление Плотина в своей проповеди «De Isaac», VII 60: «Quid ergo est malitia nisi boni indigentia?» Эта доктрина будет иметь очень большое влияние на Св.Августина, как хорошо показал П. Курсель (P. Courcelle, «Recherches sur les Confessions de Saint Augustin», Paris, 1950, p. 124 et n. 4).

их побивают. Не дело Бога сражаться вместо тех, кто не хочет драться. Закон таков, что на войне спасает храбрость, а не молитвы. Чтобы получить урожай, надо не молиться, а возделывать землю; и если пренебрегаешь своим здоровьем, будешь болеть. Не надо сердиться, если у дурных людей урожай богаче, оттого ли, что земля принадлежит им одним, или же потому, что они обрабатывают ее лучше... Если злые люди стоят у власти, то это из-за трусости их подданных: такова справедливость, и обратное было бы несправедливо. Да, Божественное Провидение не должно поступать так, чтобы мы превратились в ничто. Если бы Провидение было всем, если бы было только оно, ему нечего было бы делать, — что́ могло бы оно провидеть?» (III 2, 8, 35).

Если зло — в порядке вещей, для мудреца оно превращается в спасительное испытание. Эта мысль уже высказывалась в одном из первых сочинений Плотина:

«Знакомство со злом облегчает понимание добра для людей, чьи силы слишком слабы, чтобы ясно постичь зло, не встретившись с ним» (VI 8, 7, 15).

Это как если бы человек мог отличить добро от зла, только испытав и то и другое, как если бы он мог вкусить добро, только встретившись со злом. И в конце жизни Плотин пишет:

«Некоторые беды, например, бедность и болезнь, идут на пользу только тем, кто их испытывает. Но моральное зло приносит пользу всему свету. Прежде всего, оно позволяет проявиться Божественной справедливости. Кроме того, оно приносит и другую пользу. Оно заставляет людей сохранять бдительность. Оно будит наш ум и наш дух, чтобы мы могли противостоять распространению зла. Оно позволяет нам понять, как хороша добродетель по сравнению с бедами, ко-

торые есть удел дурных людей. Зло возникло не для этого. Но поскольку оно возникло, оно должно приносить пользу. Самая великая сила — умение извлекать пользу из самого зла» (III 2, 5, 15).

Поскольку зло в порядке вещей, поскольку оно — спасительное испытание, иногда для Плотина оно становится как бы спектаклем, который он смотрит с презрительным безразличием.

Людская суэта становится в его глазах пляской марионеток, о которой уже говорил Платон («Законы» VII 803-804):

«Всемирная жизнь в полноте своей создает совокупность вещей. В процессе жизни она производит различные формы вещей и неустанно создает эти красивые, изящные игрушки — живые существа. Армии, противостоящие друг другу, где люди, — эти смертные существа! — наступая в прекрасном боевом порядке, как бы исполняя пирриху, показывают нам, что великие человеческие деяния — всего лишь игра... Да, все происходит как на подмостках театра. Убийства, трупы, захват и разграбление городов! Все это не более чем смена костюмов и сцен, стоны и жалобы актеров. Ибо в нашем мире во всех жизненных событиях участвует не находящаяся в нас душа, а лишь внешняя человеческая оболочка, которая плачет, горюет и жестикулирует, играя свою роль в этом театре со множеством сцен, — на земле. Вот каково поведение человека, который умеет жить только в низшем, внешнем мире; он не знает, что, даже проливая слезы и принимая их всерьез, он играет. Только серьезный человек может серьезно относиться к серьезным вещам. Остальные люди — не более, чем игральница судьбы. Они принимают всерьез свои игрушки, они, не умеющие быть серьезными и не знающие, что сами они — лишь игрушки. Если ты играл с ними и с тобой случилась беда, знай, что ты играл с детьми, — иними свою

маску! Если играет Сократ, играет только его внешняя оболочка!» (III 2, 15, 31).

Тем не менее это божественная комедия!.. Драма вселенной предначертана Провидением. Каждому суждено сыграть в пьесе свою роль, и это единственная роль, которая ему подходит, единственная, какую он избрал бы, или точнее, избирает в глубине души. В этой абсолютной драме актер и персонаж — одно: плохо играть значит быть плохим персонажем; хорошая роль — это хорошая игра:

«В подлинной драме, которой лишь подражают произведения драматургов, роль актера выполняет душа. Роль ей дается поэтом вселенной. Как актеры получают костюмы, ослепительные наряды или лохмотья, так и душа получает свою судьбу не случайно, а следуя плану вселенной. Если душа применяется к своей судьбе, она согласует свою игру со строем драмы и с всемирным разумом» (III 2, 17, 32).

Если же она играет плохо, это также предусмотрено в пьесе. От этого драма не станет менее прекрасной.

«В звучании хора прекрасен и диссонанс. Даже то, что кажется противоестественным, в масштабе вселенной согласуется с природой... Приведем другой пример: злой палач¹ не нарушает порядка хорошо управляемого города. Городу он нужен; хорошо, что он там есть; он на своем месте» (III 2, 17, 83).

¹ Св. Августин, «De ordine», II 4, 12: «Что может быть ужаснее палача? Существует ли душа более жестокая и дикая, чем у него? Тем не менее закон отводит ему необходимое место и он является частью установлений хорошо управляемого города: сам по себе он дурен, но в рамках городского порядка он — бич для дурных людей». См. также Ж. де Местр, «Вечера Санкт-Петербурга», беседа первая: «Изымите из мира это непостижимое действующее лицо (палача) — и в ту же минуту порядок уступит место хаосу».

Если у души дурная роль, это не значит, что сама душа непоправимо дурна. Плотин категорически отказывается признавать подобно гностикам, что есть души изначально дурные. По существу своему душа добра. Только низменная часть нашего существа, земное и внешнее в человеке может поддаться пороку, поскольку телесное и материальное ослепляет (I 8, 4, 6). Но душа каждого человека безгрешна на высшем своем уровне, часто абсолютно бессознательном:

«Эта первооснова души не несет ответственности за страдания, которые человек приносит другим или терпит сам. Все это происходит на уровне „животного“, „смешанного“ начала, то есть в той области, где низшие уровни души соединяются с телом» (I 1, 9, 1).

В своих последних мыслях Плотин постоянно возвращается к этой теме. Она связана с теорией об уровнях нашего „я“, о которой мы говорили во второй главе. Зло, страдания и страсти не властны над нашим истинным „я“. Оно неподвластно даже астральным влияниям, хотя некоторые настаивают на их власти над нами:

«Говорят, что светила влияют на наш характер, а через него и на наши действия и страсти... Но что же тогда остается от нас? — Остаемся „мы“, то есть наше настоящее „я“, которое природа дала нам, чтобы обуздывать наши страсти. Наряду со всеми муками, которые причиняет нам тело, Господь даровал нам добродетель, над которой ничто не властно. Ибо не в покое нужна нам добродетель, а тогда, когда без нее мы могли бы упасть в грех. Поэтому нам нужно бежать отсюда и отринуть все наносное. Не надо быть соединением души и тела, одушевленного тела, в котором преобладает телесная природа... Иная

душа, та, что чужда телесной жизни, стремится ввысь, к прекрасному, к Божественному, над которым не имеет власти ничто» (II 3, 9, 12).

Тот, кто живет на высшем уровне своего существа, управляет своей судьбой; живущий на низших уровнях нашего „я“ зависит от светил и представляет собой лишь частицу вселенной.

Чувствуется, что с приближением смерти Плотин все больше старается сосредоточиться на своем духовном „я“ и рассматривать покидаемую им телесную жизнь как абсолютно чуждую.

Последний трактат Плотина, очень краткий — это размышления о смерти и как бы резюме, где очень мало философии¹. Это последний земной взгляд, обращенный к Благу, перед наступлением окончательного созерцания:

«Благо существует не потому, что оно действует или думает, а только ввиду того, что оно покоится в себе самом... Это нечто, от чего зависит все, но которое ни от чего не зависит... Стало быть, оно должно оставаться неподвижным, и все должно обращаться к нему, как круг ориентирован на центр, откуда исходят радиусы» (I 7, 1, 17).

Затем взгляд на совокупность явлений, которые, будучи порождены Благом, стремятся к нему вернуться:

«Каким образом все вещи обращаются к своему центру, который есть Благо? Неодушевленные вещи обращаются к душе, а душа обращается к Благу, проходя сквозь Дух. Даже неоду-

¹ Св.Амвросий переводит его почти целиком в своей проповеди «De bono mortis» I 1 и IV 13-14.

шевленные вещи содержат частицу Блага, так как каждая вещь — это в некотором роде единство и существо, и представляет собой специфическую форму» (I 7, 2, 1).

Если даже то, что безжизненно, несет в себе частицу Блага, то тем более благой является сама жизнь, и она есть Благо, жизнь ли это души или жизнь Духа. Да, даже земная жизнь, смешанная со злом, есть благо.

«Но если эта жизнь — благо, почему же смерть — не зло?» (I 7, 3, 3).

В любом случае смерть — не зло, — отвечает Плотин. Если смерть — это уничтожение, как считают эпикурейцы, она не зло:

«Чтобы испытывать боль, надо быть чем-то. Но умершего нет больше, или же, если он и существует, он лишен жизни и чувствует боль не больше, чем камень» (I 7, 3, 5).

А если ты платоник и веришь в существование после смерти, смерть еще и благо:

«Смерть — тем более благо, что активность души, когда она освобождается от тела, возрастает. И если отдельная душа сольется со всеобщей душой, какое зло может она там встретить?.. Для души вообще нет зла, если она хранит чистоту своего существа. А если она не сохраняет эту чистоту, то не смерть, а жизнь будет злом! Если душа терпит наказание в царстве Аида, то тогда снова плоха не ее смерть, а ее жизнь, а жизнь ее дурна, так как это не чистая жизнь (к ней примешивается иное)... — Но если земная жизнь добродетельна, как же смерти не быть злом? Можно ответить, что если жизнь в земном мире — благо для людей добродетельных, то не потому, что в этом мире душа связана с телом, а потому, что добродетель охраняет душу от зла, заключающегося в этом союзе с телом. Итак, смерть — это в высшей степени благо. — Может

быть, можно добавить, что жизнь в теле — сама по себе зло, и что если добродетель дает душе благодать, то потому, что душа благодаря ей не живет более жизнью, соединяющей душу с телом, но уже в этом мире отделяется от тела» (I 7, 3, 7).

Скажем прямо. Тот, кто читал великолепные трактаты, которые Плотин в годы зрелости посвятил красоте мира Форм и любви к Благу, испытывает некоторое разочарование, читая его последние произведения. Порфирий сам отмечал:

«Когда он писал девять последних трактатов, силы его слабели, и четыре последних трактата еще слабее, чем пять предыдущих» (Жизнь Пл. 6, 35).

Часто Плотин ограничивается тем, что повторяет свои собственные доктрины, излагая их очень схематично, как в самом последнем трактате, или же резюмирует сочинения стоиков и платоников. При этом заметна сухость, выхолащивание, иногда, как мы видели, презрительный тон.

Но, может быть, все это объясняется увеличивающимся пренебрежением к литературным формам, может быть, также и отвержением души, которая страдает в одиночестве и хочет принудить себя к полному приятию действительности, как бы жестока она ни была.



«Когда он уже умирал, Евстохий, который в это время жил в Путеолах, пришел к нему, когда уже было поздно, как он мне сам рассказывал. Тогда Плотин сказал ему: „Я еще жду тебя“. Он сказал еще: „Стремлюсь возвести божественное во мне к божественному во всем“. В эту

минуту змея проползла под кроватью, на которой он лежал, и скользнула в щель в стене¹; и Плотин скончался. Ему было, по словам Евстохия, 66 лет» (Жизнь Пл. 2, 23).

* В этих *ultimis verbis* — весь Плотин.

Кроткая улыбка... „Я еще жду тебя“, то есть: я не хотел умереть, не увидев тебя, мой последний друг, единственный ученик, который остался со мной. Но ты очень долго не шел! Из-за тебя мне пришлось замедлить свой уход.

Чувство Божественного присутствия... Если философствовать — значит учиться умирать, то сейчас я осуществляю высший философский акт: я стараюсь, чтобы то божественное, что есть во мне, вознеслось навстречу тому божественному, что есть во вселенной. В своих последних словах умирающий Плотин не употребляет каких-то особых терминов. Не упоминает о Едином, о Благе, даже о Духе. Его последние слова — это почти банальная фраза, это «отдаю Богу душу», облеченное в терминологию стоиков. Это все равно, что сказать: моя душа сейчас сольется с Мировой Душой. Но все наследие Плотина позволяет нам уловить за этими простыми словами мистический смысл: слившись с душой вселенной, душа Плотина будет созерцать Дух Божий и его неизреченный источник, абсолютно простое Благо. И нам вспоминаются прекрасные и странные формулировки в описании Божественного присутствия:

«Ты уже не говоришь больше: до этих пределов — это я. Отбросив „до этих пределов“, ты сам

¹ Душа, покидающая тело в форме змеи, — народное поверье античности.

стал Всем. Ты и раньше Им был... Став кем-то, перестаешь быть Всем, отрицаешь его. И это продлится до тех пор, пока не отбросишь такое отрицание. Ты становишься больше, отбрасывая все, что не является Всем. Если ты от этого откажешься, Все явится тебе» (VI 5, 12, 18).



Семнадцать веков отделяют нас теперь от Плотина. И современная история все ускоряет свой бег, унося нас непоправимо далеко от мудреца, одиноко умирающего на вилле в Кампании. Огромная пропасть зияет между ним и нами. И все же, когда мы читаем некоторые страницы «Эннеад», что-то пробуждается в нас, какой-то отзвук в глубине нашей души. Прав был Бергсон, говоря о зове мистиков: «Они ничего не просят, и однако получают. Они не нуждаются в призывах, они просто существуют; их существование — это зов»¹.

Но зову Плотина современный человек не доверяет. Пленительный, как пение сирен, — не обманчив ли он, не опасен ли? Современный человек боится, что его мистифицируют. Марксист, позитивист, ницшеанец или христианин, — он отрицает мираж „чисто духовного“. Он открыл силу материи, могущество всего этого низшего мира, который Плотин считал слабым, бессильным, близким к небытию. Симона Вейль писала: «Очереди за удовольствием. Совершить что-либо легче при наличии низкого, а не высокого мотива. Низкие мотивы придают больше энергии, чем вы-

¹ H. Bergson, «Les deux Sources de la Morale et de la Religion», Paris, 1939, P.U.F., p. 30.

сокие. Встает проблема: как передать высоким мотивам энергию, свойственную низким?»¹ Эту мысль уже высказывали Николай Гартман («Категории бытия и ценности тем слабее, чем они возвышеннее») и Макс Шелер («Низшее изначально наделено силой; высшее бессильно»)². Пусть Плотин отказывается, если хочет, отождествлять себя со «смешанным началом», с «животным в человеке». Современный человек знает, что именно из этого смешанного начала Плотин черпает ту энергию, которая поддерживает его умственную деятельность. Современный человек открыл могущество социальных, психологических, биологических и материальных инфраструктур. Марксизм и психоанализ раскрыли перед ним механику мистификации: человек, который считает, что преодолел человеческую природу, — лишь игрушка низших побуждений и хочет уклониться от работы и от действия.

Эта критика «чисто духовного» несет в себе нечто здоровое. Слишком часто принимался за истинные ценности камуфляж, потребный для защиты классовых предрассудков и психологических отклонений. Но, думаю, я показал в данной работе, что, несмотря на некоторые формулировки Плотина, его мистика, какую он жил, не является «способом бегства». Он был так же открыт для других, как и для Духа.

¹ S. Weil, «La Pesanteur et la Grâce», Paris, Plon, 1947, p. 3.

² M. Scheler, «La Situation de l'Homme dans le Monde», Paris, 1951, p. 85 (et p. 84, la citation de N. Hartmann).

Кроме того, критика «чисто духовного» должна вести к подлинному очищению духовной жизни, а не к отрицанию целой области человеческой действительности. Бергсон видел верно: мистическое переживание есть универсальный и в высшей степени значительный феномен. Даже если этот феномен достигает полноты только с приходом христианства, тем не менее он определенно присущ всему человечеству, и платиновский опыт — один из самых ярких тому примеров. Если он вызывает в нас отклик, то потому, что в человеческой действительности заложена латентная возможность мистической жизни.

Конечно, игнорировать нашу материальную, психологическую и социологическую зависимость — значит самим себя мистифицировать. Но столь же трагическая, хотя и более тонкая, мистификация — воображать, что человеческая жизнь сводится к ее поддающимся анализу, математике, исчислению и выражению аспектам. Одним из великих уроков философии Мерло-Понти было то, что именно восприятие, то есть пережитой опыт в буквальном значении слова, придает смысл научному представлению¹. Но это значит косвенным образом допускать, что человеческое существование обретает смысл в неизреченном². Витгенштейн узрел эту частицу неизреченного в рамках научного и повседневного языка: «То, что выражается в ре-

¹ Cf. M. Merleau-Ponty, «La Phénoménologie de la Perception», Paris, 1945, p. 491.

² Так как существует уже неизреченность восприятия.

чи, мы не можем выразить посредством языка»¹. «Существует невыразимое: то, что мы даем понять (но что не может быть высказано); в этом есть мистика»².

Итак, человек находится в положении почти невыносимом. Неизреченное прорезает привычную удобную оболочку повседневности. Значит, человек не может замкнуться в ней, жить в ней в полной мере, удовлетвориться ею. Но если он осмелится приблизиться к тайне, он не сможет долго оставаться в этом положении; ему скоро придется вернуться к успокоительной очевидности повседневности. Внутренняя жизнь человека никогда не будет цельной вполне: она — не чистый разум, не чистый экстаз и не чистое начало. Плотин уже знал это. Он принимал с кротостью эти разные уровни и стремился только уменьшить насколько возможно это многообразие, не обращая внимания на «смешанное начало». Человек должен был научиться мириться с самим собой.

Современный человек внутренне еще больше расколот, чем во времена Плотина. Но все же он может услышать его призыв. Не для того, чтобы в двадцатом веке рабски следовать духовному пути, который указывают «Эннеады». Это было бы невозможно или иллюзорно. Но чтобы принять с тем же мужеством, как Плотин, все стороны человеческого опыта и все, что есть в нем мистического, неизреченного и трансцендентного.

¹ L. Wittgenstein, «Tractatus Logico-Philosophicus», 4. 121 (trad. par P. Klossovski, Paris, N.R.F., 1961).

² Ibid., 6. 522.

Из послесловия ко второму изданию

...В тексте этого небольшого эссе я ничего не менял. Несомненно, он очень далек от совершенства, но был написан с любовью и в некий момент воодушевления. Он составляет единое целое, в котором мне трудно было бы что-то изменить, добавить или убавить. Я старался говорить просто и употреблять не слишком много терминов, придерживаясь в этом совета Марка Аврелия (IX, 29): «Прост и скромнен труд философии. Не будем поддаваться соблазну принимать выпендренный вид и важничать». И я искренне считаю, что самая наша трудная и важная задача сегодня — это, по словам Гете, научиться «верить простому». Не в том ли для нас главный урок философов античности и особенно Плотина, чтобы мы поняли: философия — не сложное, претенциозное и искусственное построение ученой системы рассуждений, а трансформация восприятия и жизни, которая сообщает неисчерпаемый смысл таким простым и как будто таким банальным словам: «Любовь к Добру»?

Лимур, 1 сентября 1973.

Из послесловия к третьему изданию

Третье издание этой небольшой книги выходит в тот момент, когда я берусь за трудную работу, цель которой — предложить публике полный перевод трактатов Плотина с комментариями. Возможно, когда работа эта будет закончена или хотя бы заметно продвинется, мое сегодняшнее мнение о Плотине значительно изменится, так как автора хорошо понимаешь лишь по окончании того долгого диалога, которым является перевод и комментирование. Пока, во всяком случае, мне кажется, что текст этого эссе, которому вот уже 25 лет и который представляет собой первые подступы к пониманию Плотина, можно оставить без изменений...

Отклики, полученные мною от многих читателей, где они говорят о духовной пользе, какую извлекли из чтения этого небольшого тома, меня очень тронули, но, должен сказать, также и поразили. Ибо я очень сильно чувствую дистанцию между нашим концом XX века и платонизмом Плотина. Разве то, что идеи Плотина сохранили всю свою лучезарную силу, не доказывает, что, несмотря на разницу мышления и цивилизации, «зов мистиков» по-прежнему полон таинственной жизни?

Лимур, 15 октября 1988г.

* Основные даты жизни Плотина

- 205: Рождение Плотина, вероятно, в Египте, возможно, в Ликополе (Жизнь Пл. 2, 37).
- 230-231: В возрасте 28 лет Плотин решает посвятить себя философии и посещает в Александрии лекции нескольких знаменитостей, которые его разочаровывают (Жизнь Пл. 3, 7).
- 232-242: По совету друга Плотин посещает занятия у Аммония и одиннадцать лет остается его учеником. Соучениками Плотина у Аммония являются Геренний и Ориген. Следует различать этого Оригена-язычника, о котором Порфирий несколько раз говорит в своей «Жизнь Плотина», и Оригена-христианина, Отца церкви, который был лет на двадцать старше Плотина.
- 234: Рождение Порфирия.
- 243: Плотин присоединяется к армии императора Гордиана в Месопотамии. Он надеется на встречу с персидскими или индийскими мудрецами во время этого военного похода.
- 244 (февраль или март): Убийство Гордиана римскими солдатами, сторонниками узурпатора Филиппа Аравитянина. Плотину с трудом удается бежать и добраться до Антиохии. — Подобный тип государственного переворота был очень распространен в III веке. После смерти Александра Севера (235) Римская империя переживает очень серьезный кризис. Императоров, иногда избираемых сенатом, как в случае с Гордианом, главным образом возводит на трон или лишает трона армия. Тот факт, что Плотин смог присоединиться к экспедиции Гордиана, позволяет предположить, что у него были знакомства в сенате, расположенном к Гордиану благосклонно.
- 244: После своих злоключений в Месопотамии Плотин направляется в Рим.
- 244-253: Плотин дает уроки небольшому числу учеников и ничего не пишет.
- 246: Амелий становится учеником Плотина. Он составляет конспекты лекций Плотина.
- 254: Первый год правления Галлиена. Плотин начинает составлять некоторые трактаты (Жизнь Пл. 4, 10).
- 263: Порфирий приезжает из Афин, где был учеником Лонгина, и прибывает в Рим. Время летних каникул, но он встречается с Плотиним (Жизнь Пл. 5, 4). Порфирий в школе принимают не сразу. После долгой дискуссии с Амелием он соглашается с одним из положений учения

- Плотина, которое казалось ему сомнительным, и ему доверяются книги Плотина.
- 266: Сенатор Сабинилл, слушатель Плотина (Жизнь Пл. 7, 31), избран консулом на этот год и управляет совместно с императором Галлиеном. Этот последний, как и его супруга Салонина, питали к Плотину глубокое уважение (Жизнь Пл. 12, 1). Плотин мечтает восстановить разрушенный город в Кампании, чтобы сделать его платоновской республикой, Платонополисом. Этот проект терпит провал из-за недоброжелательства некоторых советников императора.
- 268: Порфирий, впав в депрессию, думает о самоубийстве. Плотин советует ему путешествовать. Тогда Порфирий уезжает в Сицилию и поселяется в Лилибее у некоего Проба (Жизнь Пл. 11, 11).
- 268: Лето: убийство Галлиена. Начало правления Клавдия II. Последняя болезнь Плотина проявляется (Жизнь Пл. 2, 11).
- 268-269: Отъезд Амелия. Он покидает Рим и Плотина, чтобы присоединиться к Лонгину при дворе царицы Зенобии в Тире (Жизнь Пл. 19, 32). В следующем году он будет в Апамее в Сирии (Жизнь Пл. 2, 33).
- 269: Плотин уезжает из Рима и удаляется в имение Зета в шести милях от Минтури в Кампании (Жизнь Пл. 2, 18).
- 270: Смерть Плотина (Жизнь Пл. 2, 23).
- 301: Порфирий пишет «Жизнь Плотина» и выпускает первое издание «Эннеад» (Жизнь Пл. 23, 13); Порфирий уточняет свой возраст, в тот момент ему 68 лет.

Аналитическая библиография

В каком порядке читать Плотина?

- I. Для выборочного чтения:
- а) необходимый минимум содержится в трактатах I 6 «О прекрасном» и VI 9 «О Благе»;
 - б) для преимущественного изучения платиновской мистики и теологии см. основные положения в VI 7: «Об идеях и о Благе» и VI 8: «О воле Единого»;
 - в) по поводу полемики с гностиками, важной для понимания сущности платиновского учения, читать трактаты III 8: «О созерцании», V 8: «Об умной красоте», V 5: «О том, что умопостижимое не вне ума» и II 9: «Против гностиков».
- II. Для полного и углубленного чтения мне кажется необходимым читать трактаты Плотина в хронологическом порядке.

Издавая трактаты своего учителя, Порфирий расположил их в произвольном систематическом порядке без соблюдения той последовательности, в какой они были написаны. Иногда он намеренно делил их. Он хотел получить пятьдесят четыре трактата, то есть произведение идеальных чисел шести и девяти (Жизнь Пл. 24, 13). Таким образом, «Эннеады» представляют собой шесть групп по девяти трактатов. Каждая группа, по замыслу Порфирия, включает трактаты, посвященные общим темам: первая «Эннеада» посвящена проблемам морали, вторая — физики, третья — проблемам мира в целом, в четвертой речь идет главным образом о душе, в пятой — о божественном уме, и, наконец, в шестой — о Благе и о Едином (Жизнь Пл. 24, 16 сл.). Это позволяет нам понять замысел Порфирия. Систематический порядок, установленный им искусственно, соответствует уровням совершенства духовной жизни. Он сгруппировал трактаты Плотина в той последовательности, которая соотносится с подразделением частей философии, различавшей в духовном развитии три этапа: мораль, или этика, выносились вперед, чтобы обеспечить начальное очищение души, необходимое для дальнейшего движения вперед; затем шла физика, чтобы завершить очищение, выявляя тщету вещей материального мира; затем эпоптика (термин, заимствованный из элевсинских мистерий), или метафизика, сообщавшая полностью очистившейся душе высшее откровение божественного. Это разделение частей философии встречается у Плутарха («De Iside», 382 d), Феона из Смирны («Expos. rer. math.», p. 14 Hiller), Климента Александрийского («Strom». I 28, 176, 1-2) и Оригена («In Cant.», 75, 6 Baehrens). Оно будет играть большую роль в христианской мистике.

Но систематический порядок, введенный Порфирием, является тем более произвольным, что в большей части трактатов Плотина речь идет о морали, физике и метафизике одновременно, и они не поддаются школьной классификации. Эти сочинения — всегда порождение конкретных обстоятельств: «Темой сочинений были возникавшие вопросы», — как говорит сам Порфирий (Жизнь Пл. 5, 60).

К счастью, в своей «Жизни Плотина» Порфирий сохранил перечень трактатов в хронологическом порядке (4, 22-6, 38), и мы имеем все основания верить, что в основном он точен. Итак, он указывает нам, в каком порядке читать Плотина. Вот соотношение между хронологическим порядком и нумерацией трактатов в издании Порфирия:

| | | | | | | | | | | | |
|----|-----|---|----|-----|---|----|-----|---|----|-----|---|
| 1 | I | 6 | 15 | III | 4 | 29 | IV | 5 | 43 | VI | 2 |
| 2 | IV | 7 | 16 | I | 9 | 30 | III | 8 | 44 | VI | 3 |
| 3 | III | 1 | 17 | II | 6 | 31 | V | 8 | 45 | III | 7 |
| 4 | IV | 2 | 18 | V | 7 | 32 | V | 5 | 46 | I | 4 |
| 5 | V | 9 | 19 | I | 2 | 33 | II | 9 | 47 | III | 2 |
| 6 | IV | 8 | 20 | I | 3 | 34 | VI | 6 | 48 | III | 3 |
| 7 | V | 4 | 21 | IV | 1 | 35 | II | 8 | 49 | V | 3 |
| 8 | IV | 9 | 22 | VI | 4 | 36 | I | 5 | 50 | III | 5 |
| 9 | VI | 9 | 23 | VI | 5 | 37 | II | 7 | 51 | I | 8 |
| 10 | V | 1 | 24 | V | 6 | 38 | VI | 7 | 52 | II | 3 |
| 11 | V | 2 | 25 | II | 5 | 39 | VI | 8 | 53 | I | 1 |
| 12 | II | 4 | 26 | III | 6 | 40 | II | 1 | 54 | I | 7 |
| 13 | III | 9 | 27 | IV | 3 | 41 | IV | 6 | | | |
| 14 | II | 2 | 28 | IV | 4 | 42 | VI | 1 | | | |

При чтении трактатов Платона в данной последовательности особой эволюции в мысли философа не заметно. В самом деле, он поразительно верен себе, вплоть до манеры выражения. Но лучше видны различные проблемы, занимавшие его на разных этапах жизни. Яснее видно, как определенные группы трактатов соответствуют конкретной проблеме. Мы можем указать читателю некоторые из этих групп.

Первый период литературной деятельности Платона (трактаты 1-21).

1. Прежде всего это комплекс очерков о душе, ее бессмертии, сущности и присутствии в теле. Эти исследования продолжают от трактата к трактату; в них обсуждаются некоторые тексты Платона и повторяются многие традиционные аргументы платонизма, опровергающего материализм стоиков. Они соответствуют трактатам 2 (IV 7), 4 (IV 2), 6 (IV 8), 8 (IV 9), 14 (II 2: «О круговом движении», — речь идет о движении души) и 21 (IV 1).

2. Некоторые проблемы, которые ставит платоновская теория Идей и аристотелева теория Ума, обсуждаются в сочинениях 5 (V 9) и 18 (V 7).

3. Начиная с этого первого периода, Платон приступает к длительному изучению проблем, возникающих в связи с тем, что за пределами мысли, то есть в связи с Единым, проблем восхождения (надо идти дальше божественного Ума Аристотеля) и исхождения (каким образом следующее за Первым происходит из Первого): 7 (V 4), 9 (VI 9), 10 (V 1), 11 (V 2).

4. Один трактат посвящен важной, но изолированной, по крайней мере в этом периоде, проблеме, — вопросу о материи: 12 (II 4).

5. Кроме того, определенное число трактатов от-

носится к вопросу очищения посредством добродетели и к месту мудреца в иерархии существ: божество ли он или только «демон» (добрый гений)? Это трактаты 1 (I 6), 15 (III 4), 19 (I 2), 20 (I 3).

6. И, наконец, несколько трактатов, по поводу которых трудно сказать, не являются ли они частью более крупных комплексов: 3 (III 1) — мало оригинальный, 13 (III 9) — ряд заметок, и 17 (II 6).

Второй период литературной деятельности Плотина (трактаты 22-45).

1. Проблема присутствия умопостигаемого в материальном: трактаты 22-23 (VI 4-5).

2. Вопросы, касающиеся души: трактаты 27-29 (IV 3-5), к которым, возможно, надо добавить 26 (III 6) и 41 (IV 6), которые посвящены также вопросу о неподверженности души аффектам.

3. Возражения гностикам. Эта группа трактатов, образующая единый труд, призвана показать в противовес гностикам, что материальный мир — не обдуманное и сознательное творение Демиурга, а отражение сверхчувственного мира, основание бытия которого находится в нем самом: 30 (III 8), 31 (V 8), 32 (V 5), 33 (II 9).

4. Возможно, что и трактаты 38 и 39 (VI 7 и VI 8) относятся к этой антигностической группе, так как в них также развивается теория сверхчувственного мира, несущего свой смысл в себе, и делается особый акцент на идее Блага — последнего основания и полной свободы.

5. Размышления о структуре и отличительных чертах умопостигаемого мира вызывают к жизни трактаты 34 (VI 6), 42-44 (VI 1, 2, 3), 45 (III 7), где говорится об умопостигаемом числе, высших родах и вечности.

6. Остается несколько довольно кратких трактатов, возможно, произвольно вычлененных, как в случае с сочинениями первого периода: трактаты 25 (II 5), 35 (II 8), 36 (I 5), 37 (II 7), 40 (II 1).

Третий период литературной деятельности Плотина (трактаты 46-54).

1. С этого времени Плотина прежде всего интересует проблема природы зла. В чем причина зла? Винить ли в них Провидение, душу, светила или материю? Трактаты 47-48 (III 2-3), 51 (I 8), 52 (II 3).

2. С проблемой зла связана проблема счастья: как оставаться счастливым, терпя страдания? Мудрец счастлив, так как он умеет проводить различие между своей чисто духовной душой и той общнос-

тью души и тела, которая испытывает страдания: 46 (I 4), 53 (I 1), 54 (I 7).

3. Отдельный трактат, посвященный иерархии божественных ипостасей, возвращается к проблемам, которые рассматривались в трактатах 7, 9, 10, 11 и 38. Это трактат 49 (V 3).

4. Наконец, трактат 50 (III 5), где предлагается аллегорическая интерпретация мифа о Поросе и Пеннии в «Пире» Платона, являет собой достаточно изолированное явление в творчестве Плотина.

Где читать Плотина:

1. Для французского читателя наиболее удобным остается издание Э. Брейе (см. выше, стр. 9). Каждому трактату предпослана справка, где дается его план и определяется его место в истории философии. Общее введение (т. 1, стр. I-XXXIX) очень существенно, особенно в том, что касается литературной формы и стиля. Но греческий текст и перевод оставляют желать лучшего, и пользоваться ими следует с осторожностью. И последнее неудобство: трактаты представлены в систематическом порядке, произвольно установленном Порфирием.

Под моим руководством была начата работа над полным переводом произведений Плотина с комментариями. Вышел первый том: Трактат 38 (VI 7) (Editions du Cerf, Paris, 1988).

2. Эллинисты могут обращаться к великолепным критическим изданиям Поля Анри и Ханса-Рудольфа Швицера:

[1] «Plotini Opera», ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, T. 1-3, Paris-Bruxelles, 1951-1973.

Из филологических соображений это издание предлагает сочинения в систематическом порядке «Эннеад», данном Порфирием. Во втором томе издания приводится английский перевод «Арабского Плотина», то есть т.н. «Теологии Аристотеля», которая содержит многочисленные цитаты и парафразы из трактатов Плотина. В III томе (стр. 332-410) находятся замечательные Addenda — результаты последних исследований текста Плотина.

[2] «Plotini Opera», ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, Oxford, University Press, 1964. 1977. 1982.

Критические замечания упрощены по сравнению с предыдущим изданием. Греческий текст часто отличается от текста издания [1] в пользу новых вариантов. В III томе на стр. 291-325 имеются новые Addenda с многочисленными исправлениями к т. 1 и 2. (Последние исправления: H.-R. Schwyzer, «Corrigenda ad Plotini textum», «Museum Helveticum», t. 44, 1987, p. 191-210).

3. Имеются также превосходные переводы на нем., англ., испанский и итальянский языки:

[3] «Plotins Schriften», издание подготовили R. Harder, R. Beutler, W. Theiler (Hamburg, Meiner, 1956-1971). Это издание (в 6 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) является незаменимым: греческий текст в нем хороший (иногда содержит слишком много конъектур), немецкий перевод — великолепный; краткое содержание и планы трактатов удачно дополняют краткое содержание, данное Э. Брейе, не заменяя его. Сочинения Плотина даны в хронологическом порядке. Выпуск V с, подготовленный Р. Хардером, содержит текст и перевод «Жизни Плотина» Порфирия. Том VI включает многочисленные таблицы и, в частности, на стр. 105-175 — «Очерк философии Плотина», написанный В. Тайлером; как и статья Х.-Р. Швицера, о которой упоминалось выше, это, вероятно, одно из самых точных, полных и глубоких изложений платиновских идей. Теперь невозможно изучать Плотина, не ознакомившись с этой важнейшей работой.

[4] «Plotinus», текст и перевод на английский А.-Х. Армстронга (A.-H. Armstrong, Loeb Classical Library n° 440, 441, 442, 443, 444, 465, 468, London, Heinemann, 1966-1988). Издание дано в систематическом порядке. Это издание с переводом, составленным видным платинистом, имеет огромное значение.

[5] «Plotino, Enneadi», перевод на итальянский и критический комментарий В. Чиленто (V. Silento), библиография Б. Мариен (B. Marien); в 3 томах, Bari, Laterza, 1947-1949. Этот труд еще и сегодня не потерял своего значения.

[6] «Plotino Eneadas» I-II и III-IV, перевод на испанский и заметки Х. Игала (J. Igal, Madrid, Ed. Gredos, Bibl. clas. 57 et 88, 1982 et 1985).

Труд прекрасного платиниста, слишком рано умершего.

4. Пособия для работы:

J. H. Sleeman et G. Pollet, «Lexicon Plotinianum», Leiden-Louvain, Brill et Presses Universitaires de Louvain, 1980.

H.-R. Schwyzer, art. «Plotinos», Paulys Realencyclopädie, t. 21, 1951, col. 471-592; Supplementband 15, 197b, col 311-327).

Превосходная библиография платиновских исследований с 1951 по 1986 гг. помещена в «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», hrsg. von

W. Haase und H. Temporini, Teil II, Band 36, 1. Teilband, Berlin — New-York. W. de Gruyter, 1987, p. 528-623.

Addenda et corrigenda

- Стр. 17 Теперь я вовсе не так уверен в существовании подобного «общего умонастроения». По поводу трудностей применения понятия «общее умонастроение» см. тезисы моей лекции в Коллеж де Франс в «Annuaire du Collège de France», 1983-1984, p. 505-510.
- Стр. 21 Теперь я думаю, что в тексте (IV 8, 1, 1) речь идет только о восхождении в пределах духовного мира, который рассматривается в общем плане, а не о восхождении к Единому, началу всех вещей; cf. P. Hadot, «L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne». — «Proclus et son influence». Actes du Colloque de Neuchâtel, Editions du Grand Midi, 1986, p. 14.
- Стр. 22 Вместо: „Платон“ читай: Гомер, «Илиада» IV 443. Мысль платоновская, ср. «Тимей», 90 а.
- Стр. 57 Читать: «Были также женщины, которые очень интересовались философией», ср. M. O. Goulet-Cazé, dans «Porphyre, „La Vie de Plotin“» t. 1, «Travaux préliminaires», par L. Brisson, M. O. Goulet-Cazé etc. Paris, 1982, p. 239. Надо убрать «эти женщины очень интересовались философией» в конце параграфа, см. Henry-Schwyzler, «Plotini Opera», t. III, Oxford, 1972, p. 304.
- Стр. 65 По поводу VI, 7, 22, 12: теперь я считаю, что речь идет не столько об испуге, сколько о бездействии души. Лучше было бы перевести: «Пока душа не отразила свет Блага, она недвижима (ср. Платон «Федр», 254 b 8), бездействует». Но идея испуга хорошо выражена в V 5, 12, 33, приведенных вверху.
- Стр. 93 Другой перевод этого текста дает M. O. Гуле-Казе («L'arrière-plan scolaire de „La Vie de Plotin“») dans «Porphyre, „La Vie de Plotin“»: «Так, когда вошел человек по имени Тавмасий, высокий чиновник финансов (tous katholou logous prattontos), который сказал, что хочет слышать, как Плотин говорит о текстах (eis biblia) и что ему невыносимы вопросы и ответы Порфирия, Плотин ответил: „Но если бы мы не разрешали сложные проблемы, которые затрагивают вопросы Порфирия, нам совершенно

нечего было бы сказать о тексте". Согласно этой интерпретации, выражение „katholou logous" означало бы не то, что Тавмасий желал слышать, как Плотин говорит на „общие темы", а „счета центрального правительства"; и причастие „prattontos" относилось бы не к слову „Плотин", а к слову „Тавмасий" (ср. А. Н. М. Jones, J. Morris, J. R. Martindale, «Prosopography of the Later Roman Empire», Cambridge, 1971, p. 889). С другой стороны, при такой интерпретации «biblia» означали бы не сборники конспектов занятий, а тексты для комментирования на занятиях (ср. O. Schissel, «Der Studienplan des Neuplatonikers Proklos», «Byzantinische Zeitschrift», T. 26, 1926, S. 266-269). В рамках данного труда я не могу останавливаться на сложных вопросах, которые ставит толкование этого текста. Я вернусь к этому в другом месте. Во всяком случае, перед нами яркий пример трудностей, с которыми встречаешься при экзегезе и переводе текстов античности. Что касается выражения «eis biblia» («о текстах»), то аналогичный оборот употребляет Плутарх: «An seni...» 796c: «scholas eri bibliois perainontas» («читая лекции по текстам»).

Стр. 94 Перевод М. О. Гуле-Казе (там же, стр. 262), может быть, более точен: «Плотин ничего не заимствовал из этих комментариев; напротив, он был самобытен и оригинален в своих теоретических суждениях, руководствуясь в своих изысканиях принципами Аммония».

Стр. 94 Можно предположить также, что Плотин, «который руководствуется в своих изысканиях принципами Аммония», думает, что не может сообщить ничего нового своему бывшему соученику из школы Аммония.

Стр. 95 Принимая во внимание обширное и интересное исследование, которое Д. О'Брайен (D. O'Brien, «Porphyre „La Vie de Plotin"...», p. 331-367) посвятил этому тексту, но принимая не все его выводы, сейчас я перевел бы этот текст следующим образом (изменяя в нескольких местах перевод, предложенный Д. О'Брайеном, там же, стр. 360): «Так как когда он писал, ему никогда не удавалось переписать (metaballein) свой текст, возвращаясь к нему во второй раз; впрочем, никогда (= ни разу) не удавалось ему даже прочесть и просмотреть его до конца, потому что его зрение было слишком слабым для чтения».

Стр. 99 Что касается издания книг в античный

период, см. E. Arns, «La technique du livre d'après saint Jérôme», p. 81-89; M. O. Goulet-Cazé, «L'arrière-plan scolaire de „La Vie de Plotin“», dans «Porphyre, „La Vie de Plotin“...», p. 284-287, bibliographie, p. 285, n. 2.

Стр. 101 О персонажах, упоминаемых в «Жизни Плотина», см. L. Brisson, «Prosopographie» dans «Porphyre, „La Vie de Plotin“...», p. 56-114

Стр. 110 Читать: «... город философов». Но Р. Хардер («Porphyrios, „Über Plotins Leben“», Hamburg, 1958, p. 104), приводит довольно сильные аргументы против такого прочтения рукописей.

Стр. 112 Порфирий в своем тексте говорит не о «Государстве», а о законах Платона, — видимо, следует читать «Законы» с большой буквы, т. к. очень возможно, что Плотин думал об организации города, как он был описан в диалоге «Законы» Платона.

Стр. 112 Возможно, этот распад школы Плотина в 269 г. был связан с убийством императора Галлиена, дружественно настроенного по отношению к Плотину и его ученикам; см. M. Wundt, «Plotin», Leipzig, 1919, p. 45. Об Амелии см.: L. Brisson, «Amelius». — «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», Teil II, «Principat», Band 36, 2, p. 800.

Стр. 125 Среди переводчиков существуют еще большие колебания по поводу точного содержания последних слов Плотина: о современном состоянии вопроса см.: H.-R. Schwyzer, «Plotins letztes Wort», «Museum Helveticum», t. 33, 1976, p. 85-97.

Стр. 131 Более точную хронологическую таблицу см.: R. Goulet, «Système chronologique dans le livre de Porphyre „La Vie de Plotin“», Paris, 1982, p. 187-227, особенно стр. 213.



ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| <i>От издателя</i> | 5 |
| <i>Предисловие автора к русскому изданию</i> | 6 |
| I. ПОРТРЕТ | 9 |
| II. УРОВНИ НАШЕГО „Я“ | 17 |
| III. ПРИСУТСТВИЕ | 32 |
| IV. ЛЮБОВЬ | 49 |
| V. ДОБРОДЕТЕЛИ | 70 |
| VI. ДОБРОТА | 82 |
| VII. ОДИНОЧЕСТВО | 110 |
| Из послесловий автора ко второму и третьему изданиям | 130 |
| Основные даты жизни Плотина | 131 |
| Аналитическая библиография | 132 |
| Addenda et corrigenda | 138 |

Пьер Адо Плотин, или простота взгляда

Оригинальное оформление *С. Григоренко*

Художественный редактор *А. В. Разумов*
Технический редактор *В. А. Юрченко*

ИБ № 19274.

Подписано в печать 23. 05. 91.

Формат 70×90 ¹/₃₂. Бумага офсетная.

Гарнитура Балтика. Печать офсетная.

Условн. Печ. л. 5,26. Усл. кр.-отт. 5,4.

Уч.-изд. л. 5,49 тираж 25000 экз. Заказ № 1027.

Изд. № 48449. Заказное.

Ордена трудового Красного Знамени
тип. № 7 «Искра революции»

Государственного комитета СССР по делам
издательств, полиграфии и книжной торговли

ПРОИЗВЕДЕНИЯ ТОГО ЖЕ АВТОРА:

Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité, texte établi par Paul Henry, introduction, traduction et notes par Pierre Hadot, 2 vol. (Sources chrétiennes, n 68-69). Paris, Éd. du Cerf, 1960.

Marius Victorinus, Christlicher Platonismus, Die theologischen Schriften des Marius Victorinus, übersetzt von Pierre Hadot und Ursula Brenke, eingeleitet und erläutert von Pierre Hadot. Zürich-Stuttgart, Artemis Verlag, 1967.

Porphyre et Victorinus, 2 vol. Paris, Études Augustiniennes, 1968.

Marii Victorini opera. Pars prior: Opera theologica. Recensuerunt Paul Henry et Pierre Hadot. (C. S. E. L., vol. 83, 1). Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.

Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris, Études Augustiniennes, 1971.

Ambroise de Milan, Apologie de David. Introduction, texte latin, notes et index par Pierre Hadot, traduction par Marius Cordier. (Sources Chrétiennes, n 239) Paris, Éd. du Cerf, 1977.

Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, Études Augustiniennes, 2-e édition revue et augmentée, 1987.

Plotin, Traité 38, VI, 7. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot. Paris, Éd. du Cerf, 1988.

Plotin, Traité 50 (III, 3), ibidem, 1990.